

La tragedia del althusserianismo teórico

León Rozitchner¹

Comienzo

El althusserianismo arrasó sobre fondo de las interpretaciones “vulgares” del marxismo. Lo “aggiornó” desde la óptica “estructuralista” y pareció conferirle su certidumbre científica más acabada. Pero era extrañamente el suyo un marxismo sin sujeto, donde los hombres aparecían sólo como soportes de las determinaciones sociales: no se elaboraba nada en ellos. Y si el sujeto, el sujeto pensante, no era activado en la teoría, ¿cómo podría desde esa negación reconocer la propia realidad histórica que era la suya, puesto que se trataba de una teoría que tenía consecuencias en su aplicación política?

Así como Régis Debray nos trajo las teorías y las fantasías revolucionarias europeas para orientar con ellas la lucha en la Latinoamérica cholula, como si nosotros no fuéramos capaces de pensar nada, Althusser más tarde incidió con su abstraccionismo científico en la concepción de la lucha política, y también en la Argentina. Los “Montoneros”, por ejemplo, publicaban sus artículos teóricos, donde a la teoría científica se la separaba radicalmente de la ideología: bastaba solamente con un corte, el epistemológico, e introducía así en la escisión de clases sociales colectivas la escisión de sujeto en la teoría. Pero el corte teórico no impedía, sin embargo, que cada uno pensara desde lo más propio así excluido, y sostuviera sus delirios y sus fantasías sin saberlo, aunque las pusiera en juego como fundamento inconsciente en la práctica política, pese a sostuviera en la teoría un pensamiento que se quería científico. No digo que el fracaso político de quienes sostenían sus teorías fuera por culpa de Althusser. Digo que contribuyó a no pensar nuestra realidad inmediata, en la que cada uno como sujeto estaba incluido, más allá de las ilusiones teoricistas. Martha Harnecker escribió la *Vulgate* althusseriana, un pedante catecismo, que Althusser critica en sus memorias, pero se complace sin embargo por los millones de libros vendidos que le dieron influencia sobre nuestro Tercer Mundo, y lo hicieron conocido. Aunque contribuyeran al fracaso.

Tránsito

No queremos ensañarnos con su tragedia y su locura, seríamos muy miserables si algo de eso se filtrara en nuestra nota. Pero su libro forma parte todavía, para nosotros, de un debate histórico que va más allá del respeto o el silencio que correspondería mantener frente a su tragedia. Es el suyo un

¹ Durante el transcurso del “Seminario de Lectura Crítica y Metodológica de *El Capital*” que desarrollamos a lo largo de año 2000 en la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, León Rozitchner fue uno de los compañeros invitados a participar y debatir. Por un desperfecto de la grabación, su intervención no quedó registrada. Por eso no se la pudo publicar en la primera edición de nuestro libro *El Capital: Historia y método* (Buenos Aires, Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, 2001). En la segunda edición de aquel libro (publicada en Buenos Aires en 2003 y en La Habana, Cuba, en 2005 por Editorial Ciencias Sociales), hemos tomado la decisión de subsanar esa ausencia, incluyendo un trabajo suyo donde se abordan algunas de las temáticas en aquella ocasión discutidas en forma oral. En particular tres: (a) el lugar del sujeto en la concepción marxista de la sociedad y de la historia, (b) el vínculo entre la lógica y la historia en el capítulo primero de *El Capital* y, finalmente, la principal: (c) la crítica de la lectura althusseriana del marxismo. Otras dimensiones de aquella intervención, originariamente expuestas en el seminario sobre *El Capital*, fueron la noción teórica de fetichismo y el vínculo entre Freud y Marx, que aquí no se tratan directamente o tan sólo de modo tangencial.

El trabajo que nos acercara León Rozitchner para incluirlo en dichas ediciones y que reproducimos a continuación fue escrito en 1993. Tiene por objeto de análisis el libro póstumo de Louis Althusser: *L'avenir dure longtemps* (“El futuro tarda mucho en llegar”, sería su traducción libre, o quizás “El futuro existe desde hace mucho tiempo”, o “Lo por venir viene desde antaño”, o más simple y directo: “El porvenir dura mucho tiempo”). [Cfr. Louis Althusser: *El porvenir es largo*. Bs.As., Ediciones Destino, 1993; *L'avenir dure longtemps*. París, Stock/IMEL, 1992, reeditado en 2007].

[Nota de Néstor Kohan]

libro muy terrible y desolado por sus verificaciones “póstumas”, un sobreviviente vivo de su propia muerte. Mientras escribíamos esto, en su momento, se nos estrujaba el alma siguiendo su relato. Pero al mismo tiempo mi lectura se inscribe sobre fondo de tantas otras tragedias que una teoría filosófica como la suya, antes del asesinato de su mujer Helena, pudo haber producido sobre la generación de jóvenes que lo leían excluyendo al sujeto, es decir a sí mismos –las fantasías, los afectos, los fantasmas que sin embargo determinaban, más allá de la “ciencia” histórica, sus desoladoras prácticas políticas. Esto es lo que queremos discernir en la obra de Althusser y la transformación que sufre su teoría luego de ese acontecimiento trágico. Cuando los contenidos que él había denominado “ideológicos”, (y ahora se comprende por qué estaban tan tenazmente excluidos de la teoría) pasan a ocupar el primer plano desplazando a la verdad de la ciencia.

Pero lo que más me ha conmovido de su escritura son las 800 páginas del libro de cartas escritas a su amante Franca, donde resplandece un Althusser desconocido, oculto tras su reflexión teórica un hombre lleno de pasión y de ternura, donde resplandece, inesperada, una escritura privada clandestina, llena de la más conmovedora poesía. Ese Althusser fue ignorado luego de su muerte. Entre nosotros, ninguno de los que fueron en su momento althusserianos, al menos de los que yo conozco rezó un responso a su memoria y sacó las conclusiones teóricas de este costoso descubrimiento final de su vida.

El debate inconcluso

Lo que se debate en la tragedia de Althusser tiene una importancia capital, tanto práctica como teórica. Para explicarnos tenemos que hacer un ligero desvío y pensar cuáles son los dilemas del marxismo. Para decirlo en pocas palabras: la obra de Marx inauguró un nuevo abordaje histórico para dar cuenta de la lógica del capitalismo. Esta lógica se sintetiza en el primer capítulo del *Capital*, donde se traza, primero, la secuencia racional diacrónica que lleva desde el trueque hasta la creación social del equivalente general, que culmina en el valor puramente abstracto del papel moneda, donde la relación con el valor de uso queda trunca y radicalmente excluida del signo abstracto que lo cuantifica. Pero este esquematismo lógico se hace comprensible, históricamente, como lo esboza en el *Grundrisse*, en las llamadas “Formas económicas que antecedieron al capitalismo”, donde traza la lógica de las múltiples formas de producción que le precedieron, el proceso histórico que, a través de sucesivas y múltiples culturas, desde el comienzo de la historia, pero leída desde su término, fueron las condiciones de su posterior existencia.

Estos análisis, que podríamos denominar “horizontales”, o diacrónicos, formas históricas que se imbrican en una lógica inmanente, no son sin embargo suficientes, pensamos, para plantear la radicalidad histórica de una ciencia. Porque habría que introducir en su método, para completarla, el acceso de los individuos a esa misma historia. Es decir, un análisis “vertical”, que el concepto de sincronía no agota, y que está ausente en el marxismo tradicional: la historicidad que transitó en el individuo para constituirse como sujeto de esa historia. Si el sujeto está estratificado en el proceso personal e histórico que lo lleva desde el nacimiento hasta constituirse en adulto, y esto lo escinde dentro de sí mismo y lo organiza con lógicas diferentes, entonces comprender que los distintos tiempos de las múltiples formas que al sucederse lo constituyeron como sujeto humano es una condición ineludible para comprender la historia. Si no radicalizamos el conocimiento de este acceso –la historia subjetiva– que se da necesariamente en cada uno de nosotros, ¿podríamos acceder a un conocimiento cabal del sistema social que pretendemos comprender teóricamente sin proyectar, inconscientes, sobre las categorías con las que lo pensamos también nuestras fantasías y nuestros fantasmas y aún nuestros sueños? Y sobre todo: este conocimiento necesario para discernir los límites y la posibilidad de transformar la historia ¿no exige transformar previamente el conocimiento que tenemos de la propia historia, es decir de cada uno de nosotros mismos? En pocas palabras: la ciencia debe poner de relieve la ideología inconsciente que la sostiene como presunto saber verdadero y objetivo. [Desde aquí podrían extraerse otras conclusiones, diferentes al parcial y metafísico planteo de Heidegger, sobre la ciencia y la técnica].

El fundamento de uno de los aparatos ideológicos del Estado lo describe Freud como complejo de Edipo. Freud, creemos, a quien Althusser incluye a su manera, la lacaniana, en su teoría plantea los límites de la razón con la crítica más radical a los límites de la conciencia, “lugar” donde el conocimiento se elabora. Pero conciencia escindida de un cuerpo que se escinde. En pocas palabras: la conciencia, campo de traslucidez y transparencia, lugar donde también la ciencia se elabora, sin embargo no tiene conciencia del fundamento histórico que la produjo como conciencia. La conciencia no incluye en el saber el conocimiento de su propio origen. Este acceso subjetivo discernido en la teoría es un saber necesario para acceder a la “verdad” objetiva e histórica: debe incluir en ella la historia del sujeto que la piensa.

Primera consecuencia teórica de la tragedia

Althusser mismo, pocas páginas después de describir vívidamente la escena del asesinato, saca las primeras y más importantes consecuencias. Dice en el comienzo de su libro:

“Advierto: lo que sigue no es ni un diario, ni memorias, ni autobiografía. Sacrificando todo el resto, quise solamente retener el impacto de los afectos emotivos que han marcado mi existencia y le han dado su forma: aquella en la que me reconozco y pienso que podrán reconocerme (...) para hacer resaltar a través del encuentro de los tiempos aquello que constituye durablemente las afinidades fundamentales y diferenciadas de los afectos alrededor de los cuales, por así decirlo, me constituí.

“Este método [luego de su tragedia] se me impuso naturalmente: cada uno lo juzgará por sus efectos. De la misma manera que podrá juzgar por sus efectos la incidencia poderosa en mi vida de ciertas formaciones violentas que en otro tiempo llamé Aparatos ideológicos del Estado (AIE) y a los cuales no pude, ante mi propia sorpresa, dejarlos de lado para comprender lo que me sucedió”.

Althusser desgrana el fundamento “ideológico” oculto tras su elaboración científica. Recién luego de la locura y el asesinato de su mujer pudo reconocer en su teoría, y por su cruel experiencia, a ese sujeto ignorado y rechazado que era él mismo. Comprendió que el aparato ideológico más importante es la familia, por lo tanto el lugar histórico fundador del sujeto humano. Pero ya era tarde.

Althusser y nosotros

Recién ahora se revela lo que la subjetividad encubierta, la que sostenía la estructura sin sujeto, mantenía en secreto: la subjetividad reprimida y dejada tajantemente de lado en su teoría por Althusser. Es conmovedora toda esta densidad de vida ignorada pero activa, lo más rico, enterrada con su savia más nutriente, con sus impulsos más imperativos, con su sabiduría más compleja. Lo más recóndito aflora ahora, turbulentamente, luego de haber atravesado el muro de la muerte.

Y extrañamente viene a confirmar en forma tardía, para los que ya lo presentíamos, el núcleo de la determinación más férrea que surte sus efectos más hondos en la política: la producción de hombres en la familia. La familia, nos dice ahora, es el aparato ideológico más siniestro del Estado. Y agrega a las tres heridas narcisistas sufridas por el hombre que menciona Freud, (Galileo, Darwin y el inconsciente) una que él llama “cuarta”, una más pues, que sería *“todavía más hiriente, pues su revelación es absolutamente inaceptable para cada uno (pues la familia es para toda época el lugar mismo de lo sagrado, por lo tanto del poder y de la religión), y la realidad irrefutable de la Familia aparece entonces como el más poderoso de los aparatos ideológicos del Estado”*. [Subrayado nuestro]. Como si lo inconsciente, su núcleo fundamental, no se generara en ese lugar fundacional que es la producción familiar de hombres, sostenido por el cuerpo de la madre y el “espíritu” del padre. Como si estuviera agregando algo nuevo, cuando en realidad esto que es nuevo para él, y que bautiza como novedoso para todos, es lo que Freud elaboró con el complejo parental cuyo modelo era Edipo. Pero un Edipo bien comprendido del que resulta la forma de dominación más primitiva. El Edipo aparecía ya en Freud como el núcleo determinante, arcaico, de toda actividad social, y por ende religiosa y política. Y que algunos argentinos sabíamos desde mucho antes, porque habíamos leído en la Ideología alemana que en la familia ya estaban implícitas las relaciones de dominio

Es extraño que se haga tan el inocente, y de pronto descubra para sí lo original, ese origina que sólo lo es para él, como si tuviera por ese solo hecho que serlo también para todos los hombres de mundo. Esta pretensión infatuada también formaba parte de la escisión del sujeto en la teoría. Es est: suficiencia, pretenciosa hasta el extremo límite, la que lo hace a uno distanciarse por momentos de su texto, de lo que podría decir de interesante si no se jugara, y se sintiera circular continuamente, est: pedantería del alma, esta reivindicación de sí mismo –nos confiesa– como “padre de padres” cuando su talla sería la de un hermano más que quiere, absurdamente, por ser el más dotado, ocupar ese lugar separado y divino para distanciarse. Lo que él dice aspira a ser la refutación de todo lo anteriormente pensado y a tener un carácter de verdad que no se apoya sólo en el hecho de comunicar algo que él piensa, sino que ese pensamiento significa la refutación de todo lo que él no pensó antes. Y así se cre: sus propios fantasmas refutables, la propia interpretación actual de lo que niega, como adecuada a su dogmática afirmación pasada.

Sus confesiones

Lo que habría que leer entonces, como descubrimiento último que niega toda su teoría, son las páginas de su autobiografía donde encuentra por fin el fundamento del poder despótico en la subjetividad, por lo tanto el asiento político del poder fundamental, que permanecía en él como e núcleo ciego, enceguecido. Pero lo más terrible: enceguecido para su planteo político, ese que tanto influyó en el fracaso de la política de izquierda.

Lo que en síntesis dice Althusser es lo siguiente: de todos los lugares humanos donde el poder absoluto se engendra y se mantiene, el de la familia quizás es el más importante. Tiene entonces pensamos, preeminencia sobre la economía y la política. En ella se producen las marcas sociales más profundas. En la experiencia infantil (Edipo) se organiza el núcleo fundamental del proceso primario lo arcaico, que permanece inconsciente en el seno de las posteriores relaciones adultas. Estas formaciones adultas, conscientes, son las únicas que la política “revolucionaria” conoce. La derecha sin embargo lo sabía desde siempre: ella sí actualiza todos los poderes que se asientan en lo arcaico y los ratifica en el mismo nivel de su arcaísmo presente en el psiquismo del adulto. Están reorganizado y ratificados como ciertos para que el poder del Estado pueda ejercer sin dificultad su designio.

Intermedio crítico

¿Pero en serio él dice esto, o soy yo quien lo interpreta así? Althusser no habla de proceso primario, y ni siquiera sé si cuando aborda la ideología como religión piensa en algo más que en ideas pese a que señale la materialidad de la ideología, en este caso la de la religión judía, reafirmando la “materialidad de su existencia misma” (*“relación entre la ideología del pueblo judío y su existencia material en el templo, los sacerdotes, los sacrificios, las observancias, los rituales, etc”*). Sin embargo una de esas formas primaria, que Althusser reconoce, la verifica en la propia experiencia de la acumulación insaciable. Las reservas de la cuantificación: reservas podridas. Reserva de zapatos cuenta: más de cien pares. Reserva de dinero, no dice cuánto. Y reserva de mujeres y reserva de amigos. Una billetera llena de mujeres: *“Para no encontrarme un día solo sin ninguna mujer a alcance de mi mano”*. Mujer amonedada. (+)

La izquierda debería transformar algo que hasta ahora ha sido inabordable para la política, pero que sin embargo sólo ella, y desde allí, se podría enfrentar: lo arcaico nuevamente jugado y actualizado de otro modo en los lazos sociales adultos que ella podría engendrar. Todo se cierra aquí, y resplandece, en el neoliberalismo, con su más profunda verdad.

Mi mamá me ama

Primero habla de las madres. Toda la historia de Louis y de Helena está allí. La madre de Helena esperaba un niño, y en cambio llegó ella: se le cortó la leche, y nunca la madre defraudada la tuvo en sus brazos, la odiaba por haber hecho fracasar su “deseo”, dice Althusser. Otra vez las madre

terribles, implacables, deciden el destino de hombres y mujeres. Pero será de su madre desde donde Althusser define la materia como oposición a ella.

Althusser dice: *“Los más grandes filósofos nacieron sin padre”*, lo cual quiere decir que “lo más grandes”, como él, sólo tuvieron madre. Tampoco Cristo tuvo padre, salvo el que está en los cielos. Abraham también nació sin padre, seguramente. Pero depende qué lugar, recreado, se abra desde allí. En Althusser esta absolutización tiene otra vuelta, que es la religiosa: (¿igual que Abraham?) jugó al “padre del padre”, es decir ocupó imaginariamente el lugar del poder absoluto de la primera infancia. Falto de padre, también este filósofo que negó el suyo, no sólo recrea para sí su lugar faltante, otro padre, sino que él mismo se convierte en el creador absoluto de padres: Padre de padres, dice de sí mismo. Dios-padre. ¿No era ese en realidad el sueño de la madre el que Althusser realiza a costa de sí mismo? ¿Cómo hacer para entenderse con un cuerpo de madre si ella deposita en él la teoría (el deseo de abstracción, “el ideal teórico”) del uso de la mater, de la materia digo?

El deseo de su madre en la teoría científica

La práctica teórica: *“ponía fin al desgarramiento entre mi ideal teórico, brotado del deseo de mi madre, y mi propio deseo que había reconocido y conquistado en mi cuerpo, mi deseo de existir para mí, mi propia manera de existir”*. *“No es por azar si pensé, en el marxismo, toda categoría bajo la primacía de la práctica, y propuse esta fórmula de la práctica teórica, fórmula que llenaba mi deseo de compromiso entre mi deseo (especulativo, teórico, salido del deseo de mi madre) y mi propio deseo que “hantient (obsedía)) no tanto el concepto de práctica, sino mi experiencia y mi deseo de la práctica real, de contacto con la materia (física y social), y de su transformación en el trabajo (obrero) y la acción (política)”*.

Al considerar este capítulo, me encuentro ante varios interrogantes: ¿ese deseo de abstracción materno anulaba la marca de su cuerpo sensible, la más primaria, de la madre en el suyo? ¿El deseo por la abstracción suprema que la madre había depositado en él caía fuera de su cuerpo, de la “práctica” práctica sin teoría que enlazaba su cuerpo con el suyo desde el origen mismo de su vida? ¿El concepto de materia, en el materialismo, no supone actualizar la relación con la mater como experiencia fundante? Entonces habría varios conceptos de materia como madres existen.

El creía recuperar su cuerpo incluyendo en el deseo de la madre, puro, teórico, racional sin cuerpo por lo tanto, su propia materialidad desbordante de deseo sensual, contrariando el de ella. Le agrega al cuerpo teórico de la madre el cuerpo caliente, práctico, del hijo. Y forja así un concepto que resuelve la contradicción: el concepto de práctica teórica. La práctica cae del lado del hijo, la teoría del lado de la madre, y Althusser intenta unificarlas. Pero la práctica teórica implica un corte respecto de la práctica *material* del pensar, que parecería que tiene que diferenciarse de las otras prácticas, como si el término “praxis” no implicara una transformación que se realiza sobre fondo de poner en juego la estructura personal. (Reconoce en el campesino una práctica profundamente teórica, casi politécnica; sin embargo). *La materia de la práctica no es la teoría como objeto ni la política como objeto* sino que encierra algo más fundamental: *la relación de transformación que vive el sujeto en su relación con los objetos, sean éstos cuales fueren*.

La noción de praxis no recae sobre el objeto, sino sobre todo en el sujeto cuya modificación implica la posibilidad de ver, al modificarse a sí mismo, la realidad de otro modo. La praxis no se define entonces por su polo objetivo, por la “cosa” que se trabaja, sino por la transformación del sujeto que se relaciona con los objetos, sean teóricos o políticos (y hasta artesanales). Agregaríamos siguiendo su lenguaje: por la transformación no sólo de los objetos-objetivos -los conceptos- sino por la transformación fundamental de los objetos-objetales, subjetivos, que se ponen en juego. Y eso es lo que tiene en cuenta Marx desde el comienzo de su planteo, por ejemplo en las “Tesis sobre Feuerbach”, que el mismo Althusser considera como el momento en el que Marx produce su ruptura con el joven que fue hasta entonces.

De allí resulta que Althusser crea que al recuperar su cuerpo adulto sexuado, con el que complementa el cuerpo teórico de la madre, recuperó la materialidad que es el fundamento último de

su subjetividad. Pero esa materialidad misma estaba trabajada ya por el cuerpo de la madre, que é deslinda, por ese corte fundamental que excluye al sujeto como lugar del propio deseo que atraviesa y da sentido a la materialidad misma como el asiento de la escisión y de la contradicción. Es: materialidad dividida de su propio cuerpo escindido es la materialidad contradictoria que la práctica teórica pretende resolver en la teoría recuperando y prolongando el cuerpo del deseo.

La solución inestable

Pero la contradicción de su deseo, del deseo inscripto en su cuerpo, no era modificado por e hecho de esa creación práctica teórica: permanecía como cuerpo escindido debatiéndose entre el odio al cuerpo frío de la madre, lleno de deseos teóricos, y el amor al cuerpo primero cálido de la madre objetivado en el amor a Helena y el odio a Helena, alternante en su vida, entre la depresión y la manía entre el amarla y darle muerte, entre la vigilia coherente de la teoría y el sueño despierto en el acceso de la locura. Su objeto-objetal no había sido alcanzado en la práctica-práctica de su relación vivida con la práctica-amorosa, no sólo la teórica que de ella deriva.

Es porque Althusser no resolvió, no pudo, no podía, y no por cobardía, sino porque quizá nunca se lo pueda resolver a partir de esa ecuación trágica que fue la suya. Porque para poder pensar en la práctica-práctica hubiera tenido que pasar la muralla de la separación con Helena, que era y no era su madre, pero que contenía en sí mismo tanto a la Helena amada como a la madre que impidió que pudiera amarla, unificarse en el amor como la teoría con la práctica como lo había logrado en la filosofía. Ese lugar de la madre, su cuerpo, su materialidad prolongada y animando con su contradicción asumida el propio deseo de ella depositado en él, desde esa materialidad –que Althusse presenta, viniendo del horror, como la prueba de su materialidad filosófica– desde esa materialidad no podía pensar esa otra materialidad de la que hablaba y vivía Marx (y otros con él). Porque esa materialidad –y él no lo podía “saber”– vuelve a escindir en la teoría, en la práctica teórica, otra vez a sujeto, como mero soporte material de un sentido histórico que se elabora en él, pero que él no puede modificar. Y entonces el sujeto pudo aparece así, en su teoría, devaluado, empobrecido, como mero soporte de una determinación que lo cautiva.

Esta distancia entre lo que Althusser descubre como el propio asiento corporal subjetivo es la distancia de una subjetividad cuya materialidad está todavía separada, escindida: una materialidad esquizofrénica que permanece ignorada para él cuando habla como teórico, pero no cuando tan patético y dolorosamente describe la tragedia pavorosa de su vida, y la de su tan amada –y tan odiada Helena. Es desde esa materialidad de la práctica-teórica que pudo antes considerar en la teoría –antes de que surgiera de pronto la práctica práctica de su acceso psicótico, sin teoría– a los sujetos sociales como meros soportes, sin incluir la subjetividad en el enfrentamiento histórico por el poder.

Porque no había superado al padre tampoco en la teoría, a la cual llenaba con el deseo de su propio cuerpo, –poniendo el suyo propio a cambio del cuerpo despótico de la madre– para darle contenido. Porque aún allí el padre despótico, terrible y amenazante desde la mirada de la madre seguía predominando, pero desde un cuerpo deseoso de teoría. Althusser repite incansablemente que é era “el padre del padre” para cada discípulo con el que se relacionaba teóricamente: el despotismo materno que vació ese sitio y lo llenó con su deseo “teórico” también atravesaba su teoría: ese padre concebía hijos teóricos. Y nos confiesa la transformación de ese padre negado en otro superlativo que él mismo crea: no ya hermano entre los hermanos descubierto en una nueva alianza fraterna con su pares, sino Padre por encima de los padres: la soberbia y la creencia religiosa católica de la cual se desprendió tardíamente –¡ en el 48 , a los 36 años!- anidaba allí. Y podría deducirse, hilando fino ese párrafo de la pág. 208 de su autobiografía, que a lo físico natural correspondía la clase obrera y e cuerpo social correspondía a la política: “del contacto con la materia (física o social), y de su transformación en el trabajo (obrero) y la acción (política)”. Para él la filosofía era ya acción política la praxis material social, pero a la praxis obrera se la remitía, así me parece, a la mera práctica física. Si nó, no podría haber asignado el mero carácter de soportes a los individuos de las clases sociales ideológicos, determinados como estaban. Pero no como él, ya que serán los teóricos, los filósofos

desde la praxis teórica, quienes establecerán para estos individuos ideológicos, sujetos de la Revolución, las tareas que les fija la estructura social cuyo saber sólo ellos tienen.

“Pero esta fórmula, ‘pensar es producir’, está ya en Labriola. Nadie se dió cuenta de esto pero ¿quién había leído a Labriola en Francia?”). Otra vez la soberbia althusseriana, el padre de los padres, que tiene la verdad en Francia. Con la misma vehemencia podríamos decirle que quizás otros en Buenos Aires hasta quizás podían también haberla tenido sin conocer a Labriola, y quizás comprenderla en el mismo Marx o en Freud de una manera más profunda y adecuada. Al menos para comprender esto que decimos más arriba: que la mera producción del pensamiento con ser productivo no es praxis todavía, porque requiere poner en juego las condiciones subjetivas (su relación con los objetos-objetales), y su superación subjetiva, en esa producción que se alimenta con otras producciones más elementales de la vida, sin resolver las cuales no hay práctica verdadera en la teoría por más que se la reconozca como una práctica específica. Pero allí no reside su especificidad, sino en lo que plantea respecto de las trampas de la propia subjetividad que se ve enfrentada y comprendida.

El cuerpo como hogar del pensamiento

Esto resulta de la concepción del cuerpo propio, el de sí mismo, en Althusser: *“Que se pueda así disponer de su propio cuerpo, y retirar de esta apropiación con qué pensar libre y fuertemente, por lo tanto específicamente (proprement) pensar con su cuerpo, en su mismo cuerpo, de su cuerpo, en pocas palabras que el cuerpo pueda pensar, por y en el despliegue de sus fuerzas, me deslumbraba como una realidad y una verdad que yo había vivido y que eran las mías. Tan verdadero es, que Hege lo dijo bien, sólo se conoce lo que se reconoce”*.

Pero el cuerpo suyo estaba dividido en la alternancia, como dijimos antes, de un corte fundamental visible en la presencia tajante de la vida y de la muerte separadas, escindidas, esas que en el terror de un corte hacía aparecer en la necesidad de internación cuando aparecía la proximidad de un nuevo amor, otra mujer no madre, que contrariaba su relación soportable-insoportable, de vida y de muerte juntas, que estaban presentes en Helena. Esta presencia arcaica de la madre cobijante del hijo estaba encarnada en Helena.

Para decir esto podemos tomar como ejemplo aquella situación en la playa, donde luego de hacer el amor desnudos con una muchacha en el mar, mientras Helena los observa desde la orilla en la que la dejaron descansando, y se acerca luego a ella y le dice: “la pesadilla ya pasó”. Lo que vive en la pesadilla es darle muerte a Helena y, cuerpo vivo y deseante el suyo, darse en espectáculo: matarla por el dolor que le produce. Porque al principio cree, nos confiesa, que Helena sufre no por eso que vio en la escena amorosa que él ponía ante sus ojos, sino porque –pensaba para sus adentros– él se podía ahogar y morir y producirle a ella con su muerte el mayor de los sufrimientos. El goce con otra mujer era visto desde la mirada de su madre-Helena como peligro de muerte no para ella sino para él: ella sufre su muerte al verlo vivo y deseante. Ve en Helena solo el afecto cobijante de una madre añorada que sufra ante su dolor de un hijo que, en el momento en que más vive, más muere para ella. Sólo luego de la “pesadilla” descubre que el sufrimiento de Helena, en la orilla, espectadora de esta visión cruel, era por lo que estaba viendo: que hacía impudicamente el amor ante sus ojos con otra mujer y no con ella. Y sólo entonces, viendo sus despojos de mujer sufriente y desolada, pudo darse cuenta que era de la muerte de ella de lo que se trataba: que le había hecho lo más terrible que se le pueda hacer a ese otro ser humano que entrañablemente lo ama.

Lo que quiero decir es que había en su pensamiento un impensado en él, pero que no era cualquier pensamiento que se pudiera conscientemente traer a la luz de la conciencia y la palabra, sino que sólo podía aparecer actuado. Y pensado sólo como ausencia del sujeto, como un lugar vacío-lleno que debía ser tachado en su existencia que se destruía y negaba a sí mismo como ser consciente.

Por eso en la ideología, cuando al mismo tiempo la describe como alusión-ilusión, y hasta puede comprender la materialidad efectiva en la que se asienta -cuerpo, imaginación, afecto-, no la había reconocido como constitutivo, en el campo político, de toda subjetividad en los “soportes” –los individuos– del conjunto social. Sólo afirma el determinismo de la estructura, pero no el momento de

una posible libertad práctica en la subjetividad de cada individuo que pueden llegar a no soportar la determinación con la que se lo define. (Pero está sobre todo en el corte epistemológico que, en la ciencia, separa tajantemente al concepto teórico de la ideología -la representación, la imaginación, e afecto, los valores, la presencia, y el objeto-objetal sentido e inconsciente que sostiene desde allí toda la serie).

Entre labios y dientes

Pero su idea reguladora, con la que su conciencia se manejaba, era la idea de Spinoza, de conatus vital, *“todo en expansión y en alegría, del cuerpo y del alma, unidos como los labios y los dientes”*. Extraña esta unidad de los labios y los dientes, que es de yuxtaposición. No dice ni siquiera las encías y los dientes, que están unidos y forman siendo diferentes una unidad indisoluble, sino la unidad de los labios y los dientes: lo que estando separados como lo duro y lo blando, lo muelle y húmedo de lo óseo y brillante, es con esta dualidad –morder con los dientes, chupar con la lengua y los labios– con lo cual piensa la relación del alma con el cuerpo! O podría decirse: como dos saliencia diferentes en el mismo cuerpo, tan diferenciadas y al mismo tiempo formando parte de su propia unidad viva. Pero en ambos casos, creo, sería lo mismo. A no ser que me equivoque yo y le dé una interpretación exagerada. *“Esta idea del cuerpo me venía de maravilla”*: agrega. Ahora sabemos por qué.

Pero en una segunda lectura, volviendo a las primeras páginas donde describe patética y objetivamente cómo, queriendo masajearla para aliviarla de su dolor, estranguló a Helena, leemos con fría y desnuda objetividad algo que, superado el escalofrío que nos recorre el cuerpo, nos da la clave de lo que estábamos diciendo: *“Y de pronto me golpeó el horror: sus ojos están interminablemente fijos y sobre todo he aquí que un trocito de lengua reposa, insólito y tranquilo, entre sus dientes y sus labios”*.

Mamá y papá

Agrega después: *“Yo no amaba los padres sagrados y había adquirido la certidumbre, de larga data, que un padre no es más que un padre, en sí un personaje dudoso, imposible en su papel, y tanto había aprendido y amado jugar al “padre del padre” que esta empresa de pensar en su lugar lo que él hubiera debido pensar por sí mismo me venía como un guante”*. La imposibilidad del papel del padre depende de la visión que le acerca la madre (y que seguramente Lacan le confirma). El lugar que hubiera debido ocupar el deseo del padre humillado, su deseo de pensamiento abstracto, está ocupado por el deseo de la madre que deposita ese pensamiento como deseo suyo en el deseo del hijo que tiene que integrarlo, y agregarle con el suyo la pasión y el ardor que al cuerpo de ella le falta. Althusser ocupa el lugar que el deseo de la madre le asigna: el del padre de ella, no el de su marido: un deseo abstracto. Ese lugar superlativo se corresponde con el deseo inconsciente de la madre cristiana: en el hijo, quien pese a haber abandonado su juventud católica intensa, quedó en él inscripto como una marca arcaica. Althusser quiere ser Padre de padres, es decir el Dios cristiano, engendrador abstracto de hombres. El deseo de ocupar y hablar desde ese lugar absoluto, aunque corregido, fue depositado por la madre.

Más tarde

Y pensé que no debo tratarlo a Althusser sin ese dolor y esa simpatía que me despierta su vida y su lectura. Debo situarse más lejos que la mera teoría que hace aparecer en mí las ganas de enfrentarlo y descubrir en su carozo el gusano de su suficiencia y de mi antipatía, de su falta de verdad y de su abstracción distanciante. Siento una enorme pena por su sufrimiento que también animo desde el mío, y en algún lugar pienso que estamos o hemos estado en lo mismo, cada cual haciendo lo que podía. Menos hipomaniaco que él, menos desgarrado pese a haberlo estado y sintiendo que se aproxima para mí el desgarramiento absoluto del que hablaba Hegel, debo ponerme en otro lugar para entenderlo. Debo abrir en mí otro lugar de comprensión, porque es el que él mismo pide desde e

coraje de escribir lo que escribió para explicarse lo que antes vivía sin entender. Y eso lo tenemos todos: cada uno tiene, y lo tengo, ese punto ciego que trata de abrirse camino para que a través de lo propio los demás comprendan, es decir comprendan el propio sufrimiento y lo acompañen. Toda obra de filosofía debería contener estos dos tiempos, separados por la locura y la muerte, que aparecen en él, como me enseñó Agustín en sus Confesiones. Aquí no caben las miserias y los antagonismos miserables que llevamos dentro, lo que tenemos que vencer para acercarnos a los otros amistosamente. Comprender no es sólo pelear, o pelearse con uno solamente: es quizás humildemente comprender sin flaqueza las propias y las de los otros, y ayudarlos al ayudarme a comprender las mías. No quiero hacerme el bueno, sino poder llegar a serlo.

Nuevamente la Madre

El problema de la madre en Althusser y la teoría del fundamento común que nos marca a todos como sujetos luego políticos. Con Foucault y el cura Bretón había conversado sobre la represión de la amistad entre hombres en el cristianismo. El amor generalizado era el intento de superar la homosexualidad en lo difuso de una generalidad vacía, pero dentro del hueco abierto por el terror a la mujer-madre, diosa y bruja sucia. *“Existían tantos curas, hasta curas santos, que sentían horror de las mujeres, de donde surgía su instinto de pureza pues la mujer es un ser sucio, y muchos curas creían rechazar la impureza negando a la mujer y “se pagaban el muchacho”.*

¿Qué le pasó a él mismo con la mujer-madre? Cuando comenzó a perder todos sus objetos y a enfermarse por pedazos todo su cuerpo, Althusser se dio cuenta de esa diferencia entre los objetos objetivos del mundo exterior perdidos, y su cuerpo mismo tratado de ese modo, y de los objetos objetales, los objetos internos, primarios que constituyen la “matriz inconsciente” del sujeto. *“Era (esas pérdidas) el ‘amonedamiento’ (monnayage) de una pérdida muy diferente, inconsciente, la pérdida del objeto-objetal, es decir interno, la pérdida del ser amado, de Helena, que reactivaba otra pérdida, más inaugural, la de mi madre (que no pudo nunca soportar). La pérdida matricial de objeto-objetal, interno, se amonedaba así inconscientemente en el mecanismo repetitivo al infinito de objetos-objetivos discretos. [Madre amonedada]. Como si, al perder el objeto-objetal que ordenaba todos mis investimentos, al perder la matriz inconsciente de todos mis investimentos, perdiera a mismo tiempo toda capacidad de investimento de los objetos-objetivos discretos, y al infinito. Perdía todo porque había perdido el Todo de mi vida, y estaba viviendo el duelo. Este proceso de pérdida al infinito era el trabajo psíquico del duelo, el trabajo de la pérdida y sobre la pérdida del objeto-objeto inaugural”.*

Habría que establecer la relación que existe entre esta pérdida, cuando aún no estaba todo perdido por el asesinato que lo quiebra todo, y el campo de la política que se prolonga desde la necesidad de unir el cuerpo primero escindido, luego despedazado. *“Y durante el mismo tiempo estaba enfermo por todo mi cuerpo: los ojos, las orejas, el corazón, el esófago, el intestino, las piernas, los pies, qué se yo. Perdía propiamente mi cuerpo afectado por un mal universal que me amputaba su uso: volvía a caer así en mi “cuerpo despedazado”.* Interpretación lacaniana de su propia enfermedad. ¿Es la explicación adecuada la que se da? Este estado se complementaba con la destrucción razonada y demostrable lógicamente de sí mismo, enfrentado con su dialéctica a la de los amigos a quienes vencía con sus razones: *“destruir toda perspectiva de salir del estado miserable a que me encontraba reducido (...), pruebas de fuerza de las cuales salía siempre vencedor”.* ¿Y que vencía al vencerlos, al destruir la existencia de los otros, dice, al refutar implacablemente todas las formas de socorro? *“Yo buscaba la prueba, la contra-prueba de mi propia destrucción objetiva, la prueba de mi no-existencia, la prueba de que estaba seguramente muerto para la vida, para toda esperanza de vida, y de “salut” (salud-salvación)”. “Me demostraba mi propia muerte”.*

Helena muere

Pero lo importante es la palabra “cobardía”, con la cual se calificó a sí mismo de entrada. Es lo que no puedo comprender en ese juego final donde pretende que para matarse a sí mismo tuvo que

destruir todo: Helena, sus amigos, su cátedra, su vida. Y dice que esas muertes de los otros eran la “prueba” de su propia destrucción, la que él necesitaba para saberse muerto. Extraña prueba de su propia muerte produciendo la muerte del otro (aquí no importan los objetos externos). No entiende como puede escribir esta descripción de su propia enfermedad en estos términos: la “prueba” parece estar calcada en las pruebas simbólicas, o las pruebas racionales de la existencia de Dios o de su inexistencia, siempre externa al sentimiento que las necesita.

Pero aquí la prueba de su muerte no es su propia muerte, sino la muerte del otro más amado dice. Por momentos roza el reconocimiento de su impostura, al recordar que, de niño, quiso alguna vez darse la muerte con una carabina: *“Yo no era sino una existencia de artificios y de imposturas, es decir específicamente nada auténtico, por lo tanto nada de verdadero ni de real”*. Creo que no saca las conclusiones que se deducen, porque continúa diciendo que siempre buscó su propia muerte, siempre en duelo por sí mismo. Pero siempre era él quien se quedaba en vida, y la que murió en la realidad fue ella. Ese extremo debía ser muy difícil que pudiera alcanzarlo sin matarse a sí mismo, esta vez en serio y no por interpósita vida. *“De hecho, siempre estuve de duelo por mí mismo, de mi propia muerte por madre y mujeres interpuestas”*: aquí se refiere a muertes simbólicas, como cuando se dice que Dios ha muerto, a amores desechados, no a la muerte de Helena, que fue una verdadera y no simbólica muerte por interpósita mujer, no simbólica sino cierta: real y palpante.

Qué extraño: *“Como prueba tangible de no existir, había desesperadamente querido destruir todas las pruebas de mi existencia, no solamente Helena, la más alta prueba, sino también las pruebas secundarias, mi obra, mi analista, y al fin yo mismo”*. Al fin, sólo al fin “yo mismo”. ¿Es quizás lo que hacemos todos siempre? Uno está al fin, al final de juego, esperando ver primero cómo se destruye todo antes de experimentar la destrucción de uno mismo: la mirada infinita que nos pone fuera de juego, en lo absoluto del sin tiempo de la verdadera vida, el que nos salva al mantener la distancia entre la vida, la propia que permanece, y la de los otros, que se van de ella. El “sálvese quien pueda” llevado hasta el extremo límite de la tragedia no asumida sino soslayada: quedó en vida para hacer una obra que contenga la narración que él mismo hace de su propia muerte, pero que lo dejó en vida para contarla. El “après coup” que fue su descubrimiento en la teoría.

Y al fin aparece la referencia a la mística cristiana del todo o nada, del lleno y del vacío, en una dialéctica simbólica o imaginaria que es la de su proceso arcaico presente. Hablando de la “depresiones regresivas” dice: *“impotencia total de ser es igual a omnipotencia sobre todo. Siempre la terrible ambivalencia, cuya equivalencia se encuentra en la mística cristiana mediaeval: totum=nihil”*. Recordar el “todos tuyos” del Papa, de la sumisión proclamada de ser todos en el Otro, pero en el otro existente, el mediador visible que es el cuerpo encarnado del pontífice sumo.

Y se quedó pues en vida: la que había muerto era ella. Y el amor, el verdadero pero ahora imposible, surge desde la muerte y retorna a la vida de la profesión y los amigos.. Madre-Amor muerte-amor-vida. *“Después retomé poco a poco mis asuntos en mano, mis amistades y mi afecciones. A partir de aquí creo haber aprendido qué es amar”*. ¿No actualiza así el modelo cristiano al menos llevando al extremo límite lo que oculta la muerte de Cristo, del hijo, a quien la trampa que su madre le tiende lo condena a aceptar la muerte para pagar las culpas, las culpas de su ser puta y traicionar al padre? Es decir: haberle dado el mensaje al hijo de matarlo al padre y no haberlo podido hacer. Otra vez es el hijo el que se salva y se endiosa a su manera. Althusser desarrolla el drama de su católica madre, la que hizo mierda a su padre y lo alejó de sus hijos, a quienes le impidió identificarse con la fuerza y las ganas de gran fornicador y comedor de carne que el padre tenía.

Althusser nos dice claramente que los verdaderos cristianos están fuera de la Iglesia y que siguen siendo cristianos: es claro, asumen la contrafigura cristiana confesional, más bien la revierten, y en la figura de una mujer judía dan muerte, por interpósita persona, por interpósita madre impura, a la otra puta madre indiferente que el hijo sintió que lo iniciaba en el adulterio, quebrando la ley sagrada del incesto. Puta madre-judía. Althusser es la contracara del encubrimiento que poniendo siempre la muerte afuera nos salva de la propia muerte. Es el extremo límite de la rebelión cristiana, su coherencia extrema.

Franca y la filosofía

Para terminar, podemos pensar que en el futuro la filosofía de Althusser terminará siendo como ya se atisba, un brillante fósil filosófico, una teoría que irá a incluirse dentro de los múltiples intentos de teorizar la realidad histórica de manera científica y objetiva: sin sujeto. Pero lo que permanecerá, pensamos, es precisamente aquello que fue desdeñado por Althusser de sí mismo en su obra filosófica, como si correspondiera al pobre campo de la ideología: los fantasmas, los afectos, las representaciones, las imágenes, las pasiones, los sueños y los anhelos donde se expresa en verdad el sujeto antes desdeñado: las hermosas y poéticas cartas a su amante Franca..Althusser, que se hizo filósofo para ocultar en la filosofía sin sujeto su temido designio mortífero, de odio y de venganza que la producía, será recordado para siempre por lo que más había excluido sin compasión de sí mismo: la ternura y el amor de un hombre, contradictorio como somos todos, que se expresó, clandestino, en las hermosas cartas a su amada Franca.