

El porvenir es largo como escritura de sí

Roque Farrán

Como sostengo en un artículo más extenso de próxima publicación: la escritura de sí resulta la práctica que condensa de manera paradigmática las inquietudes del pensamiento filosófico francés, aunque no todos la hayan practicado efectivamente. Mi hipótesis es que, si bien no todos practicaron la escritura de sí en términos estrictos, algo de esa afectación en el modo de escribir y entrelazar diversas prácticas, que primó entre los pensadores franceses desde mediados del siglo pasado, responde más a semejante inquietud que al intento de forjar un estilo filosófico literario. Incluso los *Escritos* de Lacan (2003), como interpreta lúcidamente Foucault, están modulados por ese *ethos*: “Lacan quería que la obscuridad de sus *Escritos* fuera la complejidad misma del sujeto, y que el trabajo necesario para comprenderlo fuera un trabajo a realizar sobre sí mismo [*soi-même*]” (Foucault, 1981, p. 1). En este punto no sería ocioso referir a una de las tempranas y más productivas recepciones del pensamiento francés en Argentina, me refiero a la lectura y escritura de Oscar Masotta. En su célebre escrito “Roberto Arlt, yo mismo” (Masotta, 1969, pp. 189-206), otro texto ejemplar de escritura de sí, nos muestra de manera condensada el punto de pasaje desde la recepción de Sartre y Merleau-Ponty al estructuralismo de Lacan y compañía. Con el añadido suplementario que lo hace no solo en la consideración de la generación de intelectuales argentinos de la que forma parte, sino a través de una operación sobre sí mismo que implica la escritura y el psicoanálisis. Ese texto resulta ejemplar y es la tradición en la que deseo inscribir mi aporte.

No lo voy a comentar *in extenso*, solo señalar dos cuestiones nodales. Por un lado, Masotta vuelve sobre lo que había escrito ocho años antes con una distancia que no es solo objetiva, sino que asume su implicación subjetiva: “¿Quién era yo en aquel entonces?” (1969, p. 190), se pregunta, exponiéndose a develar sus infatuaciones yoicas, contradicciones ideales y pretensiones superfluas; relata su locura ante la muerte del padre, sus intentos de suicidio y el análisis fallido. Por otro lado, da cuenta de cómo eso que podría ser considerado meramente personal o biográfico entronca con una tradición intelectual y en parte la sitúa: la “delación” en la clase media argentina,

estructura posicional donde se enlazan fantasma e ideología. Por supuesto, como se trata de su lectura de la obra de Arlt, lo expone en estos términos:

¿El ‘mensaje’ de Arlt? Bien, y exactamente: que en el hombre de la clase media hay un delator en potencia, que en sus conductas late la posibilidad de la delación. Es decir: que desde el punto de vista de las exigencias lógicas de coherencia, que pesan sobre toda conducta, existe algo así como un tipo de conducta privilegiada, a la vez por su sentido y por ser la más coherente para cada grupo social, y que si ese grupo es la clase media, esa conducta no será sino la conducta de delación. Actuar es vehicular ciertos sistemas inconscientes que actúan en uno, y que están inscriptos en uno al nivel del cuerpo y la conducta, sobre ciertos carriles fijados por la sociedad. Actuar es, a cada momento, a cada instante de nuestra vida, como tener que resolver un problema de lógica (Masotta, 1969, p. 191).

A través de la acción vemos que no hay diferencia entre lo individual y lo colectivo, entre el fantasma y la ideología, porque el sujeto es compelido en cada instancia a resolver un problema lógico que lo atraviesa en su misma constitución *sobredeterminada*; el asunto es cómo se posiciona ante eso que lo compele, si ha logrado o no tomar cierta distancia para entender el *juego* entre ellas: instancias y prácticas. Y aquí es donde nos encontramos con quien ha explicitado más que nadie esa tópica constituida por prácticas e instancias sobredeterminadas: Louis Althusser (2006). No obstante, en lugar de referirme a los textos clásicos de Althusser, quisiera comentar uno que ha sido injustamente olvidado respecto a su función teórica y exposición de la práctica filosófica: *El porvenir es largo* (1992). Allí, la estructura de la delación también encontrará su lugar y recurrencia de manera dramática.

Ha sido Silvia Schwarzböck quien ha rescatado recientemente ese texto anómalo del olvido para configurar lo que ella llama un “materialismo oscuro” (2021).¹ Aunque no acuerdo del todo con su caracterización del materialismo, sí aprecio el lugar que le ha dado tanto al texto de Althusser como al pensamiento de Masotta en particular, lo cual me ha permitido vislumbrar la importancia de la escritura de sí en la tradición menos pensada: el marxismo. El primer problema que ayuda a plantear explícitamente *El porvenir es largo* como escritura de sí, es que despeja la cuestión de los géneros literarios en que se lo quiere forzosamente incluir: autobiografía, autoanálisis,

¹ También Carolina Collazo ha trabajado en los últimos capítulos de su tesis de Maestría la escritura de *El porvenir es largo* como estrategia filosófica junto a la lectura de Derrida.

confesiones, diario íntimo, etc. Nada de eso; se trata de una escritura rigurosa de sí mismo, atravesada por experiencias concretas, investigaciones y producciones teóricas, consideraciones contextuales o coyunturales, que le permiten interrogarse con la debida distancia, como lo hacía Masotta. La pregunta de Althusser podría formularse así: *¿Quién habré sido yo para cometer ese crimen?* Nada menos que el femicidio de su esposa en un acto de desposesión de sí, producto de una profunda depresión (tal como relata él mismo y avala el informe médico). Por otra parte, ese gesto de reflexividad acentuado le permite dar cuenta del uso lúcido de autores como Spinoza o Maquiavelo en su formación vital, la práctica filosófica y política, el papel fundamental de los afectos y el conocimiento de lo singular como claves de inteligibilidad de la coyuntura. Es decir que el poder dar cuenta de sí mismo con conocimiento de causa, indagando desde adentro y con total explicitud los aparatos ideológicos que lo formaron, le habilita también alcanzar un pensamiento materialista mucho más potente (potencia alcanzada en la máxima fragilidad de la marginación y el olvido, cabe acentuar, por si se olvida).

Lo primero que habría que aclarar entonces es el problema del género de este escrito. Él mismo lo dice:

Una advertencia: lo que sigue no es un diario, ni memorias, ni autobiografía. Sacrificando todo lo demás, sólo he querido expresar el impacto de los efectos emotivos que han marcado mi existencia y le han dado su forma: aquella en la que me reconozco y en la que pienso que se me podrá reconocer (Althusser, 1992, p. 45).

Tampoco se trata de un autoanálisis:

Se me crea o no, no estoy haciendo ni aquí ni en otra parte, 'autoanálisis', dejo este asunto a todos esos pequeños maliciosos de una 'teoría analítica' a la medida de sus obsesiones y de sus fantasmas propios. Yo refiero únicamente las distintas 'impresiones' que me han marcado de por vida, en su forma inaugural y su filiación posterior (Althusser, 1992, p. 67).

Una *historia de las afecciones*, se podría decir. Como he sugerido antes, considero que el mejor modo de respetar su estatuto singular es entenderlo como escritura de sí. Escritura que no es un método científico como la autoetnografía, por ejemplo, pero tampoco se resuelve en los géneros literarios disponibles: diario íntimo, confesiones,

memorias, etc. No es un asunto menor, porque nos permite entender la rigurosidad que puede tener un escrito de este tipo, donde hay investigación, objetivación, distanciamiento, alusiones teóricas, como también relatos de experiencias personales, implicación directa, pruebas y exámenes minuciosos de sí y de los otros.

En otros textos, he insistido lo suficiente en mostrar la especificidad de este ejercicio de escritura, no solo aludiendo a Foucault sino a Vernant (Farrán, 2017, pp. 57-68). Este último, por ejemplo, propone pensar las sutiles diferencias que se juegan en torno al concepto de individuo y ensaya a la par las aproximaciones de género literario que les corresponderían (Vernant, 1990, pp. 25-46). Al individuo *sensu stricto* le corresponde la biografía, el simple relato de una vida. Al sujeto, en tanto individuo que se historiza en nombre propio, le corresponde la autobiografía. Por último, al yo o la persona que vive una experiencia íntegra de interioridad, le corresponde el género de las confesiones o diarios íntimos. El diario *ex-timo* o *hypomnémata*, según mi propuesta, permite dar una vuelta suplementaria que anuda los anteriores y le da cierto rigor al concepto de *sí mismo*: (i) singular y autónomo respecto a los grupos e instituciones, pero no sin ellos; (ii) plegado sobre sí a través del índice de un nombre propio que lo distingue, pero no lo priva de nombrar otras cuestiones e instancias (incluso otros sujetos); (iii) atravesado en su interioridad por una experiencia radical del afuera que lo constituye, pero no le permite cerrarse sobre sí mismo en búsqueda de su auténtica expresión. Un sujeto, en fin, pensando como plexo relacional.

Un riesgo es considerar esta escritura de sí como algo meramente subjetivo que no añade nada a la producción intelectual objetiva, o por el contrario: reconducir todo lo producido a fantasmas subjetivos que le quitan cualquier valor. Ni lo uno ni lo otro: la subjetividad tiene su materialidad irreductible y aunque sea expuesta en una escritura retroactiva, muestra justamente como acompaña y posibilita las intervenciones objetivas, su efectividad, en un entrelazamiento que no la sitúa antes como causa explicativa ni tampoco después como suplemento accesorio. Pasemos a analizar el caso Althusser.

El porvenir es largo

Althusser se apoya fuertemente, para dar cuenta de sí mismo, en cómo lo han afectado los distintos aparatos ideológicos de Estado (AIE) en su formación y en su vida. Lo primero que impacta es cómo describe la violencia inaugural en que se gesta su

familia nuclear; tal como lo exponen las feministas marxistas (Federici, 2010): la expropiación del cuerpo de la mujer sucede literalmente en todas sus dimensiones. Althusser relata cómo fue la experiencia posterior al casamiento de sus padres, según se lo cuenta su propia tía (hermana de su madre):

Celebrada la ceremonia, mi padre pasó algunos días con mi madre antes de partir para el frente. Según parece, mi madre conservó un triple recuerdo atroz: el de haber sido violada en su cuerpo por la violencia sexual de su marido, el de ver dilapidados por él, en una noche de francachela, todos sus ahorros de jovencita (¿quién no comprendería a mi padre, que iba a volver al frente, Dios sabe, si quizás para morir?; pero también era un hombre muy sensual que, antes que mi madre había tenido -¡horror!- aventuras de soltero e incluso una amante llamada Louise [ese nombre ...], a la que había abandonado para siempre sin una palabra una vez casado, una misteriosa muchacha pobre de la que también me habló mi tía como de la persona cuyo nombre nadie debía pronunciar en la familia). Y por último, decidió sin apelación que mi madre debía abandonar inmediatamente su trabajo de maestra, y por tanto el mundo de su elección, pues tendrá hijos y él la quiere para él solo en el hogar (Althusser, 1992, p. 56).

Además del hecho ineluctable de que él recibe el nombre de su tío muerto, el primer pretendiente de su madre, puede expresar el horror y la angustia que le causaba tanto eso como la posición de sacrificio al que lo destinaba su madre:

Ante este doloroso horror, yo debía sentir sin cesar una inmensa angustia sin fondo, así como la compulsión de dedicarme en cuerpo y alma a ella, de ofrecerme sacrificialmente a socorrerla para salvarme de una culpabilidad imaginaria y salvarla a ella de su martirio y de su marido, con la convicción inextirpable de que ésa era mi misión suprema y mi suprema razón de vivir (ibíd.).

Un Edipo reduplicado, y de algún modo sobreactuado, por ocupar literalmente la posición del tío amante de su madre muerto en combate. Aquí no se trata de interpretar cuestiones reprimidas o inconscientes sino, como él mismo dice, de situar marcas e impresiones expuestas que lo afectarán a lo largo de su existencia de manera recurrente: su posición sacrificial de defensa ante los más vulnerables como, también, su ambivalencia afectiva respecto a ellos y su exageración compensatoria en los gestos.

Hay una serie de caracterizaciones de sí mismo que darían cuenta del *ethos* materialista que quiere remarcar Silvia Schwarzböck (citando a Correas): desprecio de sí y coraje para decirlo todo (2021, p. 273); pero a su vez existe una ambivalencia radical en el relato de Althusser, en cuanto las características negativas de sí mismo constituyen a la vez su definición positiva del pensamiento materialista, filosófico y político: el vacío, la nada, el límite, la soledad, el uso de semblantes y artificios, el gobierno de los otros a través de las pasiones, etc. Se describe a sí mismo como “cobarde”, “impostor”, “imitador”, “delator”, “provocador” y “seductor”.² Son algunas formas de desprecio de sí que responden a su fantasma de inexistencia, de no ser nadie, de no haber sido amado por su madre (incluso haberse sentido “violado y castrado” por ella cuando lo expuso ante todos por sus primeras poluciones nocturnas):

[E]l miedo a verme expuesto públicamente en mi desnudez: la de un hombre de nada, sin más existencia que la de sus artificios y de sus imposturas; y todo el mundo descubriría entonces a la luz del día y a causa de mi confusión, mi condena definitiva (Althusser, 1992, p. 192).

¿Acaso el no sentirse nada lo habilitaba a serlo todo? ¿Por eso presumía de su habilidad para imitar gestos, idiomas, movimientos musculares, técnicas de fútbol, modos de escritura y disertación, etc.? Pero la ambivalencia persiste, a veces la facilidad de imitación es considerada positiva, otras el signo de su imposibilidad de existir realmente. Los artificios e imposturas develan su ser de nada, como también el esbozo de un uso afirmativo:

Empecé a comprender por el uso que los artificios, subterfugios y otras estratagemas podían ser algo distinto a las imposturas, que podían muy al contrario producir efectos benéficos a su autor y a los demás hombres, a condición de que supieras lo que querías y dominaras toda culpabilidad (p. 138).

Arriba a una fórmula que describe su radical ambivalencia: “Impotencia total de ser, igual a la omnipotencia sobre todo. Siempre la terrible ambivalencia, cuyo

²Como veremos, en lugar de ver allí una determinación estructural de la contradicción de clase, como Masotta, ensaya una historización de su fantasma ajustado a relaciones afectivas diversas (familiares, amistosas, discipulares e institucionales).

equivalente se encuentra por otra parte en la mística cristiana medieval: totum = nihil (p. 369).”

Habría que considerar entonces una serie de relaciones que él mismo logra elucidar en su escritura, además del mito familiar fundante, y que no sistematiza a pesar de su recurrencia: (i) relaciones consigo mismo, su cuerpo y sus órganos (manos, ojos); (ii) relaciones con los otros, sean referentes, alumnos, amigos y mujeres; (iii) relaciones con las ideas que se hacen los otros de él y el horror a la soledad; (iv) relaciones con las instituciones, la política y la práctica filosófica. En ese entramado de relaciones contradictorias, ambivalentes, oscilantes algo del *sujeto del uso* y la constitución de sí mismo puede emerger en su materialidad. Más que referir a un lenguaje psicoanalítico demasiado esquemático, me limitaré a tener presente la concepción materialista del sujeto del uso [*khresis*] que nos brinda Foucault en *La hermenéutica del sujeto*,³ para comentar apenas los puntos nodales que son elocuentes en la escritura de Althusser.

i) Relación consigo mismo, su cuerpo y órganos. En el desprecio de sí mismo que manifiesta de manera recurrente, calificándose de “patético”, “exagerado”, “cobarde”, etc., el uso de la mano resulta esclarecedor. La mano que actúa por sí misma aparece en tres momentos clave de su relación con Hélène: 1) cuando la conoce y le toma la mano de manera sobreactuada para cruzar la calle (por exageración), 2) cuando vota para que la echen del partido y levanta involuntariamente la mano (por cobardía), 3) cuando la asesina al darle masajes de manera insomne (por desposesión).⁴

³ Una noción clave que despeja Foucault para tratar de dar cuenta del sí mismo al que apunta el cuidado de sí, es la noción de *khresis*. Este término puede traducirse como “servirse de” o “uso”, pero es una noción rica y compleja que admite múltiples significados. Foucault circunscribe muy bien a qué concepción de sujeto apunta (el sujeto no como sustancia sino como relación): “Podemos decir que cuando Platón se vale de esa noción de *khresis* para tratar de ver qué es el sí mismo del que hay que ocuparse, lo que descubre no es en absoluto el alma sustancia: es el alma sujeto. Y esta noción de *khresis* va a ser precisamente una noción que reencontraremos a lo largo de toda la historia de la inquietud de sí y sus formas. Esta idea de *khresis* será importante, en particular entre los estoicos. Y creo que incluso va a estar en el centro de toda la teoría y la práctica de la inquietud de sí en Epicteto; ocuparse de sí mismo será ocuparse de sí en cuanto uno es sujeto de cierta cantidad de cosas: sujeto de acción instrumental, sujeto de relaciones con el otro, sujeto de comportamientos y actitudes en general, sujeto también de la relación consigo mismo. En la medida en que uno es ese sujeto, ese sujeto que se vale, que tiene esta actitud, este tipo de relaciones, etcétera, debe velar por sí mismo: Ocuparse de sí mismo en tanto sujeto de la *khresis* (con toda la polisemia de la palabra: sujeto de acciones, de comportamientos, de relaciones, de actitudes): de eso se trata” (Foucault, 2014, p. 71).

⁴ Así lo cuenta Althusser: “Mi primer movimiento, totalmente instintivo, fue cogerla del brazo para sostenerla y ayudarla a subir la cuesta. Pero también sin que jamás haya sabido la razón (o más bien lo sé demasiado: una llamada de amor imposible sumada a mi gusto por lo patético y la exageración de los gestos) deslicé después mi mano bajo su brazo hasta alcanzar la suya, y

Por otra parte, al recordar su infancia se denomina a sí mismo “el niño del ojo”, debido a la doble distancia impuesta por su madre respecto a su cuerpo y a los demás, obsesionada por las malas influencias de otros niños y la contaminación por microbios: él observa todo a distancia; menciona también la dimensión especulativa de Platón a Santo Tomás que tiene ese uso de la mirada, de la cual se apropia. Quizá se pueda encontrar allí *in nuce* el juego especulativo de la lectura sintomal y el efecto de conocimiento, cuando se trataba no solo de ver lo que los otros no ven, sino en redoble: *ver que los otros no ven lo que ven*.⁵

Luego, el cuerpo recuperado y redescubierto en la adolescencia gracias a la intervención del abuelo materno, en el campo de Morvan, quien le enseña el trabajo manual: el cultivo, la cosecha, el tejido de cestos de mimbre, etc. Experimenta así la potencia de su cuerpo al levantar fardos, juntar leña, nadar, andar en bicicleta, jugar al tenis, etc. Describe con mucha alegría esa conexión con el campo y la vida en la naturaleza.⁶ En relación a ello, dice algo muy esclarecedor respecto al encuentro con el materialismo marxista:

En el marxismo, en la teoría marxista, encontraba un pensamiento que tenía en cuenta la primacía del cuerpo activo y trabajador sobre la conciencia pasiva y especulativa, y consideré aquella relación como el materialismo mismo [...] En el orden del pensamiento

envolví su mano fría en el calor de la mía. Se hizo el silencio, subimos” (1992, pp. 154-5). “Cuando llegó el momento de la votación, se levantaron todas las manos (Dresch no estaba allí) y vi, para mi vergüenza y estupefacción que se levantaba mi propia mano: lo sabía desde hacía tiempo, yo era un perfecto cobarde” (1992, p. 270).

⁵ Cuestiones que trabaja en su clásico Prefacio “De *El capital* a la filosofía de Marx” (Althusser, 2006, pp. 18-77). Así lo teoriza en *El porvenir es largo*: “¿A través de qué tenía yo acceso al mundo que me rodeaba cuando era niño, tan estrecho y repetitivo? ¿A través de qué podía relacionarme bien con el deseo de mi madre, introduciéndome en él? Pues como ella, es decir no por el contacto del cuerpo y de las manos, o por su trabajo sobre una materia preexistente, sino por la utilización exclusiva del ojo. El ojo es pasivo, a distancia de su objeto, recibe la imagen del objeto, sin tener que trabajar, sin comprometer el cuerpo en ningún proceso de aproximación, de contacto, manipulación (las manos sucias, ya que la suciedad era una de las fobias de mi madre, y por eso yo sentía una suerte de complacencia por la suciedad). El ojo es también el órgano especulativo por excelencia, de Platón y Aristóteles a santo Tomás y en adelante. De niño nunca le hubiera ‘puesto la mano en el culo’ a ninguna niña, sino que era bastante voyeur y fue algo que me duró mucho tiempo. Distancia: la doble distancia que me sugería e imponía mi madre...” (pp. 284-5)

⁶ Continúa: “la dicha de sentir mis músculos responder a mi impulso, mi fuerza para levantar las gavillas a lo alto de los carros, para alzar leños y troncos, cuán eficazmente habían respondido - mis músculos- a mi deseo de nadar yo solo, de jugar bien al tenis yo solo, de montar en bicicleta como un campeón. Todo ello me lo dio Morvan, es decir la presencia activa y benévola de mi abuelo (mientras que la violencia de mi padre en Argel y Marsella sólo fue para mí un modelo de terror)” (p. 286).

puro (donde reinaba aún en mí la imagen y el deseo de mi madre), descubría al fin aquella primacía del cuerpo, de la mano y de su trabajo de transformación de toda materia, que me permitía poner fin a mi desgarramiento interno entre mi ideal teórico, procedente del deseo de mi madre, y mi propio deseo que había reconocido y reconquistado en mi cuerpo mi deseo de existir para mí, mi propia forma de existir. No fue por azar que pensara, dentro del marxismo, toda categoría bajo la primacía de la práctica, y propusiera aquella fórmula de la 'práctica teórica' (p. 288).

ii) Relación con los otros y sus ideas. La misma ambivalencia en su valoración de sí mismo se refleja en el uso de sus ideas para convencer a los otros. Mientras que a su analista, como a las mujeres y hombres con los que se vinculaba, buscaba seducirlos y manipularlos: "No sabía entonces que, fuesen hombres o mujeres, no paraba hasta conseguir seducirlos y reducirlos a mi merced, a base de una constante provocación" (p. 204). A sus alumnos, en cambio, no trataba de cambiarles sus ideas o inculcarles otras:

Nunca he propuesto a nadie que pensara de forma distinta a la de la línea de su propia elección y por otra parte hacer otra cosa habría sido insensato. Lo convertí en un principio que he seguido siempre, por simple respeto a la personalidad de mis 'alumnos' (p. 217).

Pero, ante todo, si había algo que no soportaba era que tuvieran ideas sobre él y que le pusieran las manos encima:

Sentía también una repulsión y angustia extremas ante la idea (y las situaciones que me lo hacían pensar) de que querían «ponerme la mano encima». Temía ante todo los intentos de las mujeres. Asociación evidentemente muy en la línea de los traumatismos y ataques, iba a decir de los atentados, de mi madre, quien no se había privado conmigo de aquella agresión castradora (p. 194).

Con Hélène estaba a salvo de eso: "Con Hélène las cosas eran de la misma vena, pero muy distintas. No tenía miedo en absoluto de que me pusiera las manos encima, o tuviera 'ideas sobre mi persona'" (206).

La cuestión de no tener padres y su posición de autonomía intransigente, respecto a referentes y autoridades, que lo llevaba a colocarse por encima de ellos:

Sí, yo no había tenido padre y había jugado indefinidamente al ‘padre del padre’ para hacerme la ilusión de tenerlo, en realidad darme a mí mismo el papel de un padre respecto a mí mismo, puesto que todos los padres posibles o encontrados no podían representar el papel. Y los rebajaba desdeñosamente al colocarlos debajo de mí, en mi subordinación manifiesta (p. 227).

Pero entiende al padre como soberano absoluto, de allí también una temible autoexigencia: “Yo debía convertirme, pues, filosóficamente en mi propio padre. Y no era posible más que confiriéndome la función por excelencia del padre: la dominación y la soberanía de toda situación posible” (p. 228). Sin embargo, reconoce a sus principales referentes o inspiradores, a quienes supone despreciados por otros: “Me forjé de esta manera una filosofía personal, no sin antepasados pero muy aislada en el contexto filosófico francés, puesto que mis inspiradores, Cavailles y Canguilhem, eran o desconocidos o mal conocidos, si no despreciados” (p. 247)

iii) Relación con las instituciones y la práctica filosófica. Finalmente, toda la problemática de la intervención filosófica⁷ es reflexionada desde el lugar privilegiado de protección real y simbólica que le brindaba la *École* (presentada como un “útero materno”), donde podía actuar con la debida distancia (desde su entrada a ella hasta que lo desalojan):

Era pues un filósofo y como tal actuaba a distancia, desde mi refugio en la *École*, lejos del mundo universitario que nunca me ha gustado, ni he frecuentado. Hacía mi trabajo solo, sin la ayuda de mis pares, sin la ayuda de las bibliotecas, en una soledad que me venía de lejos y de la que me hacía una doctrina de pensamiento y de conducta. Actuar de lejos, era también actuarsin meter las manos [¡otra vez las manos!], como siempre en segunda línea (el consejero, la eminencia gris de Dael y de los directores de la *École*), segunda, es decir a un tiempo protegida y agresiva, pero bajo la cobertura de aquella protección (p. 222).

La acción filosófica a la distancia no era solo una disposición espacial, ligada a la institución, sino parte de su modo de entender la práctica filosófica:

⁷ A ello le dedica varias publicaciones, algunos de cuyos principales enunciados retoma aquí: *Lenin y la filosofía* (1970); *Iniciación a la filosofía para los no filósofos* (2015); “La única tradición materialista” (1985); *Ser marxista en filosofía* (2017).

Y naturalmente, yo desarrollaba como teoría de la filosofía una teoría de la filosofía como dominio tanto de sí como del Todo, tanto de los elementos como de las articulaciones de estos elementos y, más allá de la esfera propiamente filosófica, un dominio a distancia por el concepto y la lengua (p. 229).

Entiende a su vez que su modo de intervención filosófica está relacionado con sus fantasmas:

Es sabido que siempre he proclamado que no pretendía nada excepto ‘intervenir en filosofía dentro de la política y en la política dentro de la filosofía’. En realidad se podría encontrar, respecto a la política, a mi acción y a mi experiencia, la actuación exacta de mis fantasmas personales: soledad, responsabilidad, dominio (p. 263).

La responsabilidad y la soledad de la práctica, añadido el supuesto dominio, también tenían ese doble valor de ser posibilitadoras a la vez que angustiantes:

Pero ¿se aprecia entonces de qué responsabilidad subjetiva se siente investido el filósofo? ¡Responsabilidad abrumadora! Porque no dispone, como las ciencias (a las que yo tenía a todas por experimentales), de ningún dispositivo ni de ningún procedimiento de verificación. Se contenta con avanzar tesis sin poderlas nunca verificar en persona. Siempre debe anticipar sobre los efectos tesis filosóficas sin saber siquiera dónde, ni cómo, aquellos efectos pueden manifestarse. Ciertamente no propone sus tesis arbitrariamente, sino teniendo en cuenta lo que percibe o cree percibir del Todo y de su tendencia, y oponiéndolas a otros sistemas de tesis existentes en su mundo (p. 230).

Y otra cita más, donde remarca el precio que ha pagado por su intervención filosófica:

Es suficiente con leer mis textos: se encontrará en ellos como una obsesión el leitmotiv de la soledad, y el de la responsabilidad. ¿Cuántas veces habré repetido, que tanto en la política como en la filosofía, no hacía más que intervenir y solo contra todos -y los adversarios me lo hicieron sentir ampliamente- y ‘por mi cuenta y riesgo’? (p. 231).

Luego de su prolongada internación, cuando lo desalojan de la *École*, se encuentra con el “no ha lugar” físico y sus amigos vienen en su ayuda una vez más:

Habían desalojado (mis amigos invirtieron días enteros) todas mis cosas de la *École* para trasladarlas a un piso del distrito XX, que había comprado con Héléne en previsión de nuestra jubilación. Mis amigos me habían descrito el estado del lugar: un tal amontonamiento de cajas con libros que era prácticamente imposible entrar en el piso. ¿Qué hacer? No sólo pensaba que nunca podría salir del hospital y salir al mundo exterior, sino que, aunque hubiera podido hacerlo no conseguiría ni entrar en mi piso (p. 358).

Resulta conmovedor que quien había escrito también un *¿Qué hacer?* y pensaba que *el mejor modo de salir de un círculo era permaneciendo en él* (así concebía su relación con las instituciones, incluido el campo de prisioneros, y la filosofía), finalmente al ser desalojado encuentra -gracias a sus amigos- otro modo de relacionarse con el lugar.

iv) *La relación que no existe: ¿El amor?* La intervención de una amiga en particular parece tener más efecto que todas las demás, como si le hiciera ver que hay una relación que no tiene lugar (o quizá haya que hacerle uno). Le dice una frase que Althusser repite varias veces a lo largo del libro:

‘Lo que no me gusta de ti es tu voluntad por destruirte’. Estas palabras me abrieron los ojos y reavivaron la memoria de los tiempos difíciles. En realidad, quería destruirlo todo, mis libros, a Héléne a quien había matado, a mi analista, pero para estar realmente seguro de que me destruía a mí como lo hacía en fantasía en mis proyectos de suicidio (p. 367).

Ella, esa amiga singular, hacía la excepción para Althusser y suspendía la serie de equivalencias de las mujeres en relación con su madre:

En realidad, siempre había llevado luto por mí mismo, por mi propia muerte a través de madre y mujeres interpuestas. Como prueba tangible de no existir, había querido desesperadamente destruir todas las pruebas de mi existencia, no sólo a Héléne, la más alta prueba, sino también las pruebas secundarias, mi obra, mi analista, y finalmente a mí mismo. No obstante, no había observado que en aquella masacre general hacía una excepción: la de esta amiga que debía abrirme los ojos al decirme muy recientemente que lo que no le gustaba en mí era mi voluntad por destruirme. Sin duda no es un azar: me

había esforzado tanto por amarla de forma muy distinta a las mujeres de mi pasado, a ella que en mi vida era la excepción (pp. 368-9).

De todo eso parece haber extraído una lección Althusser, que nos podrá resultar simple a la distancia pero, está visto, puede costar más que una vida. Así concluye su escritura de *El porvenir es largo* (luego agrega una carta de su psiquiatra):

Además, creo haber aprendido qué es amar: ser capaz no de tomar iniciativas de sobrepuja sobre uno mismo, y de «exageración», sino de estar atento al otro, respetar su deseo y sus ritmos, no pedir nada sino aprender a recibir y recibir cada don como una sorpresa de la vida, y ser capaz, sin ninguna pretensión, tanto del mismo don como de la misma sorpresa para el otro, sin violentarlo lo más mínimo. En suma, la simple libertad. ¿Por qué Cézanne ha pintado la montaña Sainte-Victoire a cada instante? Porque la luz de cada instante es un don.

Entonces, la vida puede aún, a pesar de sus dramas, ser bella. Tengo sesenta y siete años, pero al fin me siento, yo que no tuve juventud porque no fui querido por mí mismo, me siento joven como nunca, incluso si la historia debe acabarse pronto. Sí, el porvenir es largo (p. 370).

Conclusión

He tratado de mostrar a través de una lectura detallada de *El porvenir es largo* cómo se imbrican consideraciones teóricas, su emergencia y uso distintivo, con experiencias personales dramáticas o placenteras, relaciones significativas con los otros, atravesadas por fantasmas y momentos de lucidez, etc. Esa multiplicidad de registros experienciales puede dar muestras de un proceso de subjetivación complejo, no exento de contradicciones y ambivalencias, pero que enseña de una manera mucho más realista sobre el pensamiento materialista y su formación concreta; y también sus posibilidades de transmisión. Considero que la escritura de sí puede abrir una exploración más amplia y rigurosa a los procesos de pensamiento efectivos, tramados esencialmente de afectos, y nos ejercita mejor para estar a la altura de las circunstancias muchas veces dramáticas o traumáticas que atraviesan nuestras vidas reales.

Bibliografía

- Althusser, L. (2005), "Ideología y Aparatos ideológicos del Estado", *La filosofía como arma de la revolución*. Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 102-151.
- Althusser, L. (1992). *El porvenir es largo*. Barcelona: Destino.
- Althusser, L. (1970). *Lenin y la filosofía*. México: Era.
- Althusser, L. (2015). *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. Buenos Aires: Paidós.
- Althusser, L. (1985). "La única tradición materialista". Madrid: Youkali 4.
- Althusser, L. (2017). *Ser marxista en filosofía*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2006). Prefacio "De *El capital* a la filosofía de Marx", *Para leer el capital*. Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 18-77.
- Farrán, R. (2017). El yo es lo más común. La escritura de sí a través de las redes sociales, en *I Encuentro sobre técnicas del yo/técnicas de la interioridad: actas/Mario Osella [et al.]*. Río Cuarto: UniRio Editora, pp. 57-68.
- Federici, S. (2010). *El Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Foucault, M. (1999). "La escritura de sí", *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales III*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M.(1981). "Lacan, il 'liberatore' dellapsicanalisi" ("Lacan, le 'libérateur' de la psychanalyse"; entretien J. Nobécourt; trad. A. Ghizzardi), *Corriere dellasera*, vol. 106, n° 212, 11 septembre, p. 1.
- Foucault, M. (2014). *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France, 1981-1982*. Buenos Aires: FCE.
- Masotta, O. (1969). "Roberto Arlt, yo mismo" (presentación de *Sexo y traición en Roberto Arlt*), *Conciencia y estructura*. Buenos Aires: Corregidor, pp. 189-206.
- Schwarzböck, S. (2021). *Materialismo oscuro*. Buenos Aires: Mardulce.
- Vernant, J.- P. (1990). "El individuo en la ciudad", AA. VV. *Sobre el individuo. Contribuciones al Coloquio de Royaumont*. Paidós: Barcelona, pp. 25-46.