



López Arboleda, G. M., Dasuky Quiceno, S. A., y García-Castro, J. F. (2022). El poder amar y el ser amado althusseriano: tránsitos y transformaciones en *El porvenir es largo*. *Perseitas*, 10, 53-79. DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4172>

Forma de citar este artículo en APA:

EL PODER AMAR Y EL SER AMADO ALTHUSSERIANO: TRÁNSITOS Y TRANSFORMACIONES EN *EL PORVENIR ES LARGO*^a

The power to love and the althusserian loved one: transits
and transformations in *The Future Lasts a Long Time*

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4172>

Recibido: febrero 23 de 2021. Aceptado: marzo 3 de 2021. Publicado: noviembre 26 de 2021

*Gloria María López Arboleda**
*Samir Ahmed Dasuky Quiceno***
*Juan Fernando García-Castro****

^a Este artículo se vincula de forma coherente y consistente con la tesis doctoral en Filosofía (Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia) “El amor y sus relaciones con las adscripciones éticas, políticas y estéticas althusserianas. Una interpretación de la obra autobiográfica: *El porvenir es largo*” (Radicado: 1745-09-08-18), de autoría de uno de los investigadores que escribe este texto. El lector interesado en profundizar las categorías estudiadas en este artículo puede dirigirse al siguiente link: <http://repository.upb.edu.co/handle/20.500.11912/4564>

* Posdoctora en Bioética. Docente investigadora de la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. Grupo de investigación Farmacodependencia y Otras Adicciones (GIFA). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3548-0177>. Correo electrónico: gloria.lopezar@amigo.edu.co; glorialopez.ar@gmail.com

** Doctor en Filosofía. Docente de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia. Pertenece a la línea de investigación Ética y Antropología Filosófica del grupo de investigación Epimeleia de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3116-3606>. Correo electrónico: samir.dasuky@upb.edu.co

*** Doctor en Filosofía. Docente de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia. Pertenece a la línea de investigación Hermenéutica, estética y lenguajes del grupo de investigación Epimeleia de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2823-5923>. Correo electrónico: juanf.garcia@upb.edu.co



OPEN ACCESS

Resumen

El Porvenir es largo, obra autobiográfica de Louis Althusser, muestra una característica que hace novedosa su reflexión: no es un estudio sobre el amor o el afecto, pero en su narración este es el concepto que circula innegablemente. El artículo desarrolla los conceptos *poder amar* y *ser amado* como las acciones althusserianas que, aparejadas, constituyen los ejes fundamentales para comprender el concepto amor en la obra. Para abordarlo, se acude a un marco de comprensión filosófico y psicoanalítico, toda vez que permiten un acercamiento a los diálogos y tensiones que se trazan desde el deseo, la nominalización del Otro como un acto de configuración subjetiva y la escritura como un acto de interpretación de sí mismo. Se concluye que el filósofo realiza un tránsito epistemológico y ontológico que vislumbra *tres Althusser*, mostrando posibilidades de transformación del afecto que fue protagonista en la vida narrada por el filósofo. Metodológicamente se acude a la interpretación gadameriana de la obra, privilegiando una lectura profunda, lenta, en fin, una conversación pausada y reflexiva.

Palabras clave

Amor; Nombre propio; Psicoanálisis; Filosofía; Louis Althusser; El porvenir es largo.

Abstract

The Future Lasts a Long Time, autobiographical work of Louis Althusser, shows a characteristic that makes his reflection novel: It is not a study on love or affection, but in his narrative, this is the concept that circulates undeniably. The article develops the concepts of being able to love and be loved as the Althusserian actions that, together, constitute the fundamental axes to understand the concept of love in the work. To address it, we resort to a framework of philosophical and psychoanalytic understanding, since they allow an approach to the dialogues and tensions that are traced from desire, the nominalization of the Other as an act of subjective configuration and writing as an act of interpretation of oneself. It is concluded that the philosopher makes an epistemological and ontological transit that glimpses three Althusser, showing possibilities of transformation of the affection that was the protagonist in the life narrated by the philosopher. Methodologically, the Gadamerian interpretation of the work is used, privileging a deep, slow reading, in short, a slow and reflective conversation.

Keywords

Love; Own name; Psychoanalysis; Philosophy; Louis Althusser; The Future Lasts a Long Time.

Introducción

Es preciso atreverse, en el sentido pleno de la palabra, a decir que el amor en la obra *El porvenir es largo* se entiende, en primera instancia, como un afecto con consecuencias de afectación. Pero aun antes de profundizar en estos asuntos, mencionaremos que también es claro en este artículo que Louis Althusser fue y es reconocido como un filósofo con amplia participación política, diagnosticado con un desequilibrio mental cercano a la psicosis (Althusser, 1992), además como lo indica Corpet y Moulier, en la presentación de *El porvenir es Largo*, el asesino de su esposa y un comunista: “la materia es la locura, es decir, la posibilidad para el sujeto de manifestarse como loco, luego como homicida y a pesar de todo, siempre, como filósofo y comunista. Nos encontramos en presencia de un prodigioso testimonio de la locura” (Althusser, 1992, p. 19).

Una descripción breve de los sucesos por los cuales Althusser es reconocido, podría ser la siguiente:

En primer lugar, creó una escuela en vida; en segundo, su pensamiento se desplegó en constante evolución, marcando etapas que no fueron comprendidas, ni aun por sus seguidores; por último, se convirtió en “piedra de toque” del marxismo dogmático, en la década de los 80 del siglo pasado, para el que refutar las provocativas tesis del filósofo francés devino procedimiento ideal para validar los esquemas del canon. Y *last but not least*, alcanzó una última y triste notoriedad mundial al asesinar a su mujer, lo que condenó su último decenio de vida a una muda reclusión total. (Díaz, 2010, p. 102)

Sin ánimo de polemizar con la profesora Díaz, de quien es la cita anterior, se advierte su omisión relacionada con el acto de escritura orientado a responder, ante sí mismo, los amigos y la sociedad, por el homicidio que había cometido; se observa, además, que Díaz (2010) habla desde el desconocimiento de la “muda reclusión total” (p. 101), ya que como es explícito en la obra, ni es muda, ni es reclusión total, sino más bien, y muy a pesar de Althusser, un confinamiento sobre sí mismo a partir de un *No ha lugar*¹ de la Ley francesa. Esta sentencia de la ley le permitirá después reconocer que desde mucho antes ya se había configurado un no ha lugar en sí mismo y en el mundo, del cual trata

¹ Se hace alusión aquí a la declaración de irresponsable de sus propios actos que dicta la Ley francesa después de que asesinó a su esposa Hélène; Althusser es inmediatamente recluso en el sanatorio de Sainte-Anne acusado de locura y obligado al silencio.

de salir con la escritura de su obra autobiográfica; dicha instauración de no ser nadie y no contar para otros, llegaba a su vida desde el momento mismo que fue nombrado Louis; sin embargo, llama la atención que incluso, en este acto de nombrar un hijo, tan aparentemente normal y rutinario, Louis Althusser reconoce el matiz del amor, no hacia él, pero sí para otro, un muerto, por quien le ponen a él, Louis:

Lui², era Louis, mi tío, a quien mi madre amaba, no a mí. Aquel nombre había sido escogido por mi padre, en recuerdo de su hermano Louis muerto en el cielo de Verdún, pero en especial por mi madre, en recuerdo de aquel Louis a quien ella había amado y no dejó, durante toda su vida, de amar. (Althusser, 1992, p. 57)

Ahora bien, tal decisión de *No ha lugar*, en sus dos dimensiones: cargar con el nombre de un muerto y la proferida por el derecho. Esta última lo deja sumido en el más profundo silencio; al parecer, su testimonio no importa, su palabra no es imprescindible y su aparente “locura” sobrepasa incluso su lenguaje. Sin embargo, el filósofo toma una decisión: relatar por medio de la escritura lo que sucedió y, sobre todo, aclarar los motivos que lo llevaron a cometer tal hecho, como una forma —quizá— de no desaparecer totalmente, de hacerle un “esguince” a lo que él consideraba morir: desaparecer, que está desde el origen en la historia subjetiva —cargar con el nombre de un muerto— pero que es redoblado por el asesinato de un loco, recluso en el manicomio.

El porvenir es largo se convierte así en el juicio público e íntimo en tanto que el mismo culpable y, como libre de culpa por el derecho, promueve, logrando dar una explicación subjetiva y afectiva, no sólo a este hecho particular, sino a toda una vida, una práctica y una investigación filosófica marcada por el amor.

El proemio que aquí termina ha querido mostrar de forma sucinta el contexto general en el cual las comprensiones sobre el amor se van construyendo, quizás sin saberlo, en la vida y acciones de un hombre, que, aunque loco y asesino, ante todo fue filósofo.

² Juego de palabras del autor con la fonética francesa: “Louis”, Luis; “lui”, encastellano “él”. “Él era Louis”; “Oui”, en castellano, “SI”. (N. de la T.)

Imposibilidades del loco-asesino y posibilidades del filósofo: develando el amor althusseriano

Nombrar a Althusser como “loco, asesino” no es un asunto menor, en tanto así escribe sobre sí mismo el filósofo, dejando claro, además, que esa adjetivación la observa como desde fuera y por esto justamente, habla en tercera persona sobre todo en los capítulos iniciales de la obra:

Y he hecho lo que nadie había sabido o podido hacer hasta ahora: he juntado y confrontado, como si se tratara del caso de un tercero, toda la “documentación” disponible, a la luz de lo que he vivido e inversamente. Y he decidido con toda lucidez y responsabilidad tomar por fin a mi vez la palabra para explicarme públicamente. (Althusser, 1992, p. 44)

El reconocimiento de sí que realiza Althusser durante la obra, deja claro que está dispuesto a ir hasta el fondo del asunto, reconstruyendo su historia subjetiva, para tratar de entender-asumir las consecuencias a las que haya lugar.

Es justamente este reconocimiento de sí mismo — aparte de él, pero con él mismo — el que le permite decir que “tengo consciencia de que la respuesta que intento aquí no sigue ni las reglas de una comparecencia, que no tuvo lugar, ni la forma en que se habría desarrollado” (Althusser, 1992, p. 25), haciendo alusión a uno de los hechos que más lo marcó en medio del dramático proceso que implica la locura y el homicidio de su esposa: el *No ha lugar* de la Ley francesa, como también el No ha lugar inscrito en su vida como un destino infantil, en la manera como vivió el ser amado y como amó: “No nos librábamos, a fin de cuentas, de un destino familiar” (Althusser, 1992, p. 73).

Así pues, bien se sabe que Althusser no ha sido reconocido como un filósofo que hable o piense sobre el tema del amor; antes bien, al parecer, su empeño filosófico giró en torno al nexo posible entre filosofía y política para su época. Sin embargo, tal y como se verá en las ideas siguientes, la obra póstuma de Althusser permite vislumbrar una concepción sobre el amor, o mejor y más

puntualmente, sobre el amar, en la medida en que evidencia cómo él ha sido amando, qué lugar ocupa en el otro y cómo ha amado, quién es el otro para él, darle la voz al loco como enseñante sobre el amor-amar.

Al leer la obra autobiográfica de Althusser, se encuentra un recorrido por una vida que desde el principio fue interpretada por el filósofo como difícil, pero también en la que pudo construir aquello que nombra como amar al final de su obra; la obra póstuma del filósofo es la descripción de una práctica sobre el amor como el afecto que le permite vincularse o desvincularse de personas y cosas. La idea central que expresa esta afirmación es que la práctica amorosa atraviesa de principio a fin el relato de la vida de Althusser en su obra, pero haciendo una advertencia: el amor, el quién soy para el otro y quién es el otro para él, es uno de los afectos que insisten en la interpretación de la vida del filósofo, no el único, pero sí entendido como afecto que vincula positivamente al sujeto con el objeto (personas, situaciones, cosas), o afecto que vincula negativamente (a la inversa) con el objeto (desamor, entendido como otro matiz del amor).

Entiéndase aquí que los adjetivos positivo y negativo solo quieren expresar una postura clara: el amor es el afecto que, en su vertiente positiva tiene la función de ligar (afecto positivo hacia) y en su vertiente negativa desliga (afecto negativo hacia), está presente en la vida del filósofo, sea para que se sienta amado o ame, sea para que sienta el desamor o no pueda amar. Siendo así, tanto el amor como el desamor se entenderían, para el tema que nos ocupa, como una misma vertiente afectiva con afectaciones diferentes.

En este sentido, una dupla es fundamental en la comprensión del amor en la obra autobiográfica: *poder amar* y *ser amado*. Sobre esta dupla, se precisa mencionar que la capacidad de amor de un sujeto puede expresarse en la acción activa de *poder amar* y en la acción pasiva de *ser amado*. Dichas acciones permiten comprender que Althusser, en la obra, realiza una transición importante en la cual pasa del amor como sustantivo abstracto al amar como verbo, que implica acciones específicas en la vida y decisiones de un sujeto.

Ahora bien, el *poder amar* althusseriano se presenta como imposible en tanto el filósofo, para su realización, propone y pretende cuatro características humanamente imposibles: *poder amar* sin ausencia, sin residuos, sin desfallecimiento, sin defectos (Althusser, 1992, p. 183). A partir de esta imposibilidad expuesta, se requiere de parte del sujeto la aceptación de los límites que se imponen a este afecto, en el sentido de reconocerlos y decidirse por formas posibles de *poder amar*, esta vez, desde el marco de lo humano.

Forjar esta capacidad de amor implica para el sujeto el uso de la palabra que resignifique las acciones de su vida; el uso de la palabra conlleva el reconocimiento de un *Sí ha lugar* que el mismo sujeto se otorga y otros le otorgan, solo después de haberse dicho y haber dicho. En el caso de Althusser, es su obra autobiográfica la que le permite debatir un *No ha lugar* instaurado, primero por su madre y luego por la Ley francesa, y poder así decir y decirse, para regresar de nuevo a la escena pública, ya no como político o intelectual, sino como él mismo, hasta donde eso pueda ser posible: “Este libro es la respuesta a la que, en otras circunstancias, habría estado obligado. Y cuanto pido, es que se me conceda; que se me conceda ahora lo que entonces habría sido una obligación” (Althusser, 1992, p. 25), ya que “el destino del no ha lugar es, en realidad, la losa sepulcral del silencio” (p. 31).

Hasta aquí hemos venido comprendiendo los intrínquilos asociados a la imposibilidad del *poder amar* althusseriano; se analizará a continuación su dupla complementaria: imposibilidad de *ser amado* que implica también (como en el *poder amar*), cuatro condiciones:

Para ello [para ser amado], es necesario evidentemente [1] no estar limitado en la libertad de su ser, [2] no hay que estar mermado en la integridad del cuerpo ni del alma, [3] no hay, digámoslo, que estar “castrado” sino disponer de la potencia de ser (...) sin estar amputado de una sola parte, [4] sin estar abocado a compensarla en lo ilusorio o en el vacío. (Althusser, 1992, p. 83)

La imposibilidad que se evidencia en el *ser amado* althusseriano deviene en el incumplimiento de estas cuatro condiciones a partir de las experiencias del mismo filósofo, ya que él mismo narra de primera mano en su autobiografía las cuatro respuestas de incumplimiento al ideal de *ser amado*:

1. *Limitado en la libertad de su ser*, mermado y con la sensación de sentirse aniquilado; lo anterior se entiende coherentemente cuando se recuerda aquí al que se ha llamado *Louis de la nada* (Pommier, 1998), que se vincula con su *No ha lugar* en el mundo en doble vía: por llevar el nombre de un muerto y por no poder responsabilizarse del homicidio, ni siquiera con su voz:

(...) y por esta razón me sentía incapaz de amar porque se me había *invadido*, se me había *mermado* en lo más intenso de mi vida. ¿Cómo poder, o siquiera pretender, amar cuando te han invadido en lo más íntimo de ti, en tu deseo más profundo, en la vida de tu vida? (Althusser, 1992, p. 184)

Como es evidente, se vinculan el *poder amar* y el *ser amado* siguiendo la lógica que hemos propuesto de que son una dupla necesaria para la comprensión del amor en la obra.

2. *Mermado en la integridad del cuerpo y del alma* y abocado a repetir su historia temprana con quienes intentaba construir un vínculo y pensaba amar (es evidente en la obra que antes de realizar estas disertaciones en 1985, Althusser creía que amaba), como por ejemplo con Hélène:

(...) Así sentía y siempre me sentí delante de Hélène a través de la agresión íntima de mi madre: como un hombre (¿un hombre? es demasiado decir) incapaz del menor verdadero don de amor auténtico hacia ella, y por ella y por quienquiera, encerrado en mí mismo y lo que denominaba mi insensibilidad. ¿Mi insensibilidad? En realidad, la de mi madre. (Althusser, 1992, p. 184)

3. *Castrado y amputado sin disponer de la potencia del ser*, encuentra el origen de dicha castración y amputación en su madre, quien ella misma, desprovista de herramientas de amor después de la muerte de Louis en la guerra, marcó en este sentido, incesantemente la vida de Althusser:

Ahora bien, mi madre me había castrado, diez veces, veinte veces, por la misma compulsión en que ella vivía de intentar en vano controlar su terror a ser ella misma castrada, robada (amputada en la masa de sus bienes o sus economías) y violada (en el desgarramiento de su propio cuerpo). Sí, fui castrado por ella, en especial cuando pretendió hacerme el don de mi propio sexo, gesto atroz que había recibido como la figura misma de mi violación por su parte. (Althusser, 1992, p. 184)

4. *Abocado a compensar en lo ilusorio y en el vacío* que traía el mismo sinsentido de la angustia sin fondo, que lo acompañó por muchos lustros durante su vida:

Sedución, pero también provocación. Las dos iban naturalmente a la par (...). Cada vez que lo deseaba, era yo quien tomaba la iniciativa (...) aunque en seguida me embarazara terriblemente el resultado, y el temor de haberme atrapado yo mismo, de haberme dejado atrapar me sumergían en la angustia. (Althusser, 1992, p. 204)

Sobre esta angustia, llama la atención el inicio de la misma. Al parecer, una separación de Héléne que sería temporal (Althusser, 1992, p. 165), activó la antigua: una angustia por el abandono primero, es decir, el de su madre, que en el fondo no era sino la angustia irremediable de la muerte del que ella llamó su amor: Louis el muerto, de quien ya hablamos en líneas anteriores.

A partir de lo anterior, se infiere la incapacidad de amar de Althusser. Esta incapacidad no solo es física; es, ante todo, psíquica, con el componente afectivo que el psiquismo conlleva. Ese don de artificio que Althusser reconoce en él mismo al momento de intentar amar, marca una línea transversal en los hechos de su vida, que irónicamente acompañará con una esposa (Héléne) que servirá como escenario para continuar desarrollando una y otra vez los excesos de su madre y por supuesto, sus carencias.

He dicho que me sentía incapaz de amar [léase aquí *poder amar*], como insensible a los otros, a su amor [léase aquí *ser amado*], que, no obstante, no me escatimaban, al menos por parte de las mujeres e incluso por parte de mis amigos varones. Con toda seguridad era que el amor impersonal de mi madre, puesto que no se dirigía a mí, sino detrás de mí a un muerto, me había hecho incapaz de existir tanto para mí como para los otros, en especial para las otras. (Althusser, 1992, p. 182)

Esta incapacidad de amar expresada por Althusser, recuerda, primero, la pregunta retadora de Michel Serres (2005): “¿Tendremos que creernos inepetos para los misterios del amor?” (p. 17) y segundo, trae consigo al menos dos consecuencias:

1. El sentirse incapaz de responder a las demandas del otro, por ejemplo, de Héléne, de sus amigos, sus amantes, pero principalmente, de su madre, que trae consigo a su vez, una construcción de lo que se ha llamado *la*

pareja síntoma, pareja sadomasoquista, que como el mismo Althusser (1992) lo expresa, es “incapaz de romper el círculo de su dramático encadenamiento en el furor, el odio y el desgarramiento mutuos” (p. 187).

2. Una fachada ante la expresión del amor del otro: no le gustaba ser amado y lo expresaba abiertamente, aunque tiempo después, y fruto de la reflexión que le permitió escribir la obra que aquí se analiza, confesara que, a manera de espejo, el no gustarle que lo amaran, significaba exactamente lo contrario: quería que lo amaran, pero una vez más, sentía terror de no saber responder a semejante don:

“¡Detesto que me amen!”, lo que era completamente falso, y que por el contrario significaba: detesto que alguien tome la *iniciativa* de amarme, de “ponerme la mano encima”, puesto que no admito que se tome este tipo de iniciativa, cuyo privilegio me pertenece en propiedad y a nadie más. (Althusser, 1992, p. 195)

Lo visto hasta aquí revela dos imposibilidades del amor althusseriano: la de *poder amar* y la de *ser amado*; sin embargo, lejos de quedarse en un paisaje oscuro y siniestro, la concepción de amor en la obra autobiográfica de Althusser transita por un camino de conversión, no solo del concepto y significado del amor, sino de él mismo como filósofo; en este sentido, asumimos con Hadot (1998) que:

El discurso filosófico se origina por tanto en una elección de vida y en una opción existencial, y no a la inversa. En segundo lugar, esta decisión y esta elección jamás se hacen en la soledad: nunca hay ni filosofía, ni filósofos fuera de un grupo, de una comunidad, en una palabra, de una “escuela” filosófica y, precisamente, esta última corresponde entonces ante todo a la elección de cierta manera de vivir; a cierta elección de vida, a cierta opción existencial, que exige del individuo un cambio total de su vida, una conversión de todo el ser y, por último, cierto deseo de ser y de vivir de cierto modo. (p. 3)

Este deseo de ser y vivir de cierto modo es expresado en la obra en retrospectiva a partir del asesinato de su esposa, que entendido como experiencia límite que hace que se detenga, le permite, mientras escribe, ir realizando ese camino de conversión que es explícito en sus comprensiones sobre el amar. De este modo, se recuerda aquí la obra artística de Paul Cezanne del monte Sainte-Victoire, el cual fue pintado por el artista más de 60 veces desde ángulos distin-

tos. La serie de la montaña fue pintada desde finales del siglo XIX (1878 aproximadamente), incluyendo principios del siglo XX, y es referida por el propio filósofo en lo que hemos denominado su versión final sobre el amar (Althusser, 1992, p. 370), la del *tercer Althusser*, como veremos al final del escrito.

El nombre propio y el amor

Existe una relación entre el amor y el nombre propio, se entrecruzan en la pregunta ¿quién soy yo? En el amor “Amamos a aquel o a aquella que esconde la respuesta, o una respuesta a nuestra pregunta: “¿Quién soy yo?”” (Miller, 2008, párr. 4). Las palabras de amor nombran al otro, en tanto que esas palabras “tienen un poder nombrante y da a un sujeto el nombre que tiene en el otro” (Soler, 2001, p. 90), aunque esta palabra tenga un carácter imaginario del lado de quien nombra, surgen efectos en el otro que es nombrado.

Ahora bien, en el amor están presente, de alguna manera, dos preguntas que se puede manifestar de manera explícita o implícita en el sujeto. La primera pregunta, no en orden necesariamente, es ¿quién soy para el otro?, pregunta que remite a si es deseable, amado, o no, por el otro; la segunda pregunta es ¿quién es el otro para mí?, que va dirigida al lugar que ocupa el otro en el sujeto, si lo amo o me es indiferente entre otras cosas. Ambas preguntas revelan el encuentro del sujeto con el deseo del Otro.

Por su parte, el nombre propio, que no es el nombre patronímico, frente a la pregunta ¿quién soy yo? también nombra, en este caso, lo más singular del sujeto: su goce; y la respuesta que viene del nombre propio es el ¡tú eres eso...! del cual el yo no quiere saber nada porque lo horroriza, en la medida que va en contra de los ideales que lo soportan. Decir yo no es lo mismo que decir sujeto; Lacan (1983) afirma que “se trata de recordar que entre el sujeto del inconsciente y la organización del yo no sólo hay disimetría absoluta: hay diferencia radical” (p. 96).

Las personas buscan durante toda su vida cómo sostener o no el nombre que le han legado en su tradición familiar; otros buscan hacerse a un nombre, más allá del nombre dado por el otro, por la vía de una acción, de una profesión, de una pasión, otros buscan su nombre propio como resultado *a posteriori* de su historia subjetiva en la dialéctica diacronía–sincronía. Por el contrario, Althusser nos enseña que uno de los nombres propios está en él desde el principio de su vida, incluso desde antes de nacer: desde muy niño ya sabía lo que nombraba su ser.

La obra *El Porvenir es largo* es una forma de escribir-se(r) es decir, que la escritura en Althusser tiene dos dimensiones: la primera es escribir los acontecimientos de su vida para *historizarlos* en una reescritura³ que le permita saber qué lugar ocupa en el otro y el otro en él, es decir, me amaron, amé, dado como proceso del escribir-sé, y la segunda, en este escribir-sé, su vida ha determinado su ser más allá del nombre jurídico del *No ha lugar*, ser un loco, es decir, escritura como escribir-ser, en tanto que deviene la comprensión de su ser en el acto de la escritura como interpretación de sí.

¿Quién soy para el otro? remite a la condición de ser amado o no, que siempre rondó por la cabeza de Althusser desde que el mismo nombre, que siempre le produjo terror y lo “despojaba de toda personalidad propia” (Althusser, 1992, p. 57), le marcó un destino: ser un muerto, uno de los nombres propios.

El sujeto por nacer en el lenguaje es sin identidad: nace dividido entre el significante que lo representa y los otros que le dan significación, es por eso que la pregunta por ¿quién soy? es “inherente al hecho de ser hablante (Soler, 2001, p. 80), de allí que el nombre patronímico sea una forma de suplir la hiancia del sujeto vía las identificaciones.

Louis es el nombre patronímico que es “transmitido del otro, un nombre que proviene directamente del otro” (Soler, 2001, p. 73), que como él mismo lo indica, ha marcado su destino. El nombre patronímico indexa “la existencia sin calificarla” (p. 73), pero no logra nombrar el ser propio del sujeto. Con Althus-

³ Para ampliar sobre la escritura en Althusser como escribir-sé se puede consultar: La escritura de sí como pervivencia ético-estética en la obra autobiográfica de Louis Althusser. Texto escrito por los mismos autores del presente artículo. En el texto actual se crea una nueva interpretación, en tanto que al escribir-sé se le agrega una r, lo que connotaría la palabra ser, escribir-ser.

ser pasa algo distinto, el nombre patronímico que viene del otro produce una huella en él que lo lanza, desde el principio de su vida, a vivir como un muerto, es decir, que el nombre de Louis toca algo de su ser y en esa medida pasa de ser nombre patronímico a nombre propio, en tanto que el nombre de Louis es ser un muerto.

Althusser (1992) sobre su nombre de Louis afirma que:

Decía también demasiado en mi lugar: oui, y me sublevaba contra aquel “SÍ” que era el “SÍ” al deseo de mi madre, no al mío. Y en especial significaba: lui, este pronombre de tercera persona, que, sonando como la llamada de un tercero anónimo, [...], aludía a aquel hombre tras de mí: Lui, era Louis, mi tío, a quien mi madre amaba, no a mí. (p. 57)

Pero ¿cuál personalidad propia?, los hombres tienen conciencia de sí a partir de las identificaciones con el otro, es decir, toman rasgos del otro que hacen propio para forjarse una imagen de su yo ideal que se vive como la personalidad. Por el contrario, Althusser denuncia eso como un artificio, que el neurótico no reconoce porque vive su yo como real, como afirma Freud (1992), el melancólico:

[...] capta la verdad con más claridad que otros, no melancólicos. Cuando en una autocrítica extrema se pinta como insignificantucho, egoísta, insincero, un hombre dependiente que sólo se afanó en ocultar las debilidades de su condición, quizás en nuestro fuero interno nos parezca que se acerca bastante al conocimiento de sí mismo y sólo nos intrigue la razón por la cual uno tendría que enfermarse para alcanzar una verdad así. (p. 244)

Althusser (1992) afirma que en la autobiografía quiere referirse a las “distintas ‘impresiones’ que me han marcado de por vida, en su forma inaugural y su filiación posterior” (p. 67). La forma inaugural está dada en el nombre Louis, y sus filiaciones posteriores se asocian a vivirse como un muerto que se redobla en momentos de su propia historia y en experiencias sucesivas con el otro: la losa sepulcral del silencio en el No ha lugar, ser un desaparecido en tanto loco en los manicomios, la angustia de muerte que se expresa de diversas formas, una de ellas las fantasías suicidas, todas ellas sustitutos del Otro primordial: la madre.

Lacan se tomó en serio desde el principio la dificultad que se deriva para los seres hablantes de la relación con la madre en la medida en que es el Otro primordial, en la medida en que el niño se apoya en la relación con la madre (y la madre tiene que sostenerlo, claro) para 1) entrar en el orden simbólico, 2) para introducirse en la dialéctica humana del amor y del deseo, 3) para constituirse como sujeto separado, 4) para hacerse un cuerpo (Molleda, 2016, párr. 1). Impresiones, como huellas en su historia personal, en relación a su madre, como otro originario, que se sucede y desplaza en el amor por las mujeres, incluso por otras personas de su alrededor. Con respecto a su madre, Althusser (1992) afirma que:

En su 'amor' por mí, algo se me ha transido y me ha marcado desde la primera infancia, fijando por largo tiempo lo que debía ser mi destino. Ya no se trataba de un fantasma, sino de la realidad misma de mi vida. Así es como para cada uno un fantasma se convierte en vida. (p. 76)

Es claro cómo en Althusser la relación con la madre, que es concomitante a la asignación del nombre, marca un destino fantasmático: no ser amado. Refiriéndose a su madre afirma que “Lui, era Louis, mi tío, a quien mi madre amaba, no a mí [...] y no dejó, durante toda su vida, de amar” (Althusser, 1992, p. 57).

Frente a este fantasma-vida de no ser amado, la estrategia es la seducción, que no solo va dirigida hacia su madre sino también hacia todo aquel en el que él quería ocupar el lugar de ser amado, es decir, seducir al otro para asegurar ser amado. Se describe a sí mismo, en esta estrategia, como un ser “no sólo conscientemente hábil para mover y disponer los músculos, sino sobre todo inconsciente y diabólicamente hábil para seducir y manipular a los demás, en cualquier caso, a aquellos por los que deseaba ser querido” (Althusser, 1992, p. 121).

La seducción pasaba por la madre, los maestros, los alumnos, los amigos, las mujeres, el analista, por un sinnúmero de personas, “No sabía entonces que, fuesen hombres o mujeres, no paraba hasta conseguir seducirlos y reducirlos a mi merced, a base de una constante provocación” (Althusser, 1992, p. 204). Seducción y provocación siempre iban de la mano, por ejemplo, con las mujeres “ejercía la seducción irresistible y conquistadora en los más breves

plazos: diez minutos, media hora de asalto rápido y el asunto estaba arreglado” (Althusser, 1992, p. 204), pero después de lograr su cometido se sentía embarazado porque se había atrapado a sí mismo, cosa que lo sumía en la angustia y compensaba este afecto tratándose de convencer que las amaba realmente, ello pasaba por unas relaciones intensas de pasiones sobrepujadas:

Era una manera muy singular pero muy propia de mí de proporcionarme el sentimiento de “dominar” la situación, es decir no sólo de tener en mis manos, sino bien aferrada una situación que no dominaba y que, estando “fabricado” como yo lo estaba, no podía dominar en su realidad efectiva. (Althusser, 1992, p. 205)

La seducción como estrategia para hacerse amar fracasaba y lo reenvía a su nombre propio que le resignifica la muerte ahora sustituida “porque en aquella seducción yo siempre tuve la impresión de no ser yo, de no existir verdaderamente, sino de existir sólo por artificios” (Althusser, 1992, p. 82). De allí la demanda infinita e implacable de amor a los otros como modo de existencia propia, “me veía reducido para existir a hacerme querer y para querer (puesto que querer requiere ser querido)” (Althusser, 1992, p. 121), paradoja que lo lanza al retorno fantasmático de no ser nada, es decir, ser un muerto, un desaparecido y que engendra un circuito de destrucción al otro y a sí mismo.

No es gratuito que Althusser (1992) afirmara que “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” (p. 82), comprensión de sí que llega de una amiga muy cercana, a la que quería con gran aprecio, que le profiere una frase sobre su forma de ser, de comportarse consigo mismo, y que él manifiesta que fue decisiva en la comprensión de su historia subjetiva, ““Lo que no me gusta de ti es que quieras destruirte a cualquier precio”” (Althusser, 1992, pp. 130-131). Esta frase tiene un efecto de interpretación para él en tanto que “intenta decir o hacer decir o hacer aparecer, en todo lo que el sujeto dice, lo que nunca puede decir completamente, es decir, su goce” (Soler, 2001, p. 92).

Lo que me ha alertado recientemente sobre este punto, y prácticamente me ha incitado a escribir este libro, fueron las palabras de aquella amiga a la que quería tanto. Muy recientemente, ella que nunca me había hecho el menor reproche, ni siquiera

me había confesado lo que en el fondo pensaba de mí, me declaró instintivamente: “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. (Althusser, 1992, p. 367)

Esta interpretación está dirigida al nombre propio de Althusser, en la medida en que nombra su goce opaco y ajeno para sí mismo, que está en relación y más allá del nombre patronímico de Louis. El nombre propio es el adjetivo de Louis, el destructor. A partir de dicha palabra reescribe su historia, ya no solo en la posición pasiva que ha mostrado durante toda su narración a partir de las marcas, huellas, sino que se da una transformación en él a partir de la interpretación que lo ubica en una posición activa, en la medida en que pasa de ser destruido a ser destructor.

El ser destructor, como nombre propio, se ha dirigido sobre sí mismo, los otros y el mundo, y ha tenido diferentes aristas en su reescribir-sé históricamente. Destrucción que se dirigía a sí mismo en las ideas suicidas: colgarse de un árbol, tirarse de un sexto piso, pedir que no lo hospitalizaran cuando entraba en crisis, no salir del estado de enfermedad, regocijarse en el dolor, “*la prueba de mi no existencia*, la prueba de que estaba totalmente muerto ya a la vida, a toda esperanza de vida y de salud” (Althusser, 1992, p. 366).

La máxima expresión de la destrucción del otro es el asesinato de Hélène, a quien amaba profundamente, como también la destrucción de sus amigos, el analista, sus libros, su obra, la universidad. Althusser para continuar destruyéndose a sí mismo destruye lo que ama, “Pero mi propia destrucción pasaba simbólicamente por la destrucción de los demás” (Althusser, 1992, p. 366). Destruir al otro, lo que amaba, lo reenvía al lugar de no existir. La única persona que hace excepción a esta cadena de destrucción es la amiga “que debía abrirme los ojos” (Althusser, 1992, p. 369) a través de la interpretación que toca lo más íntimo de su ser, su nombre propio como modo de goce, produciendo una rectificación subjetiva que modificará su forma de amar y su relación con la vida, lo que implica introducir algo nuevo que reafirme la vida y el amor, allí donde se ha repetido la destrucción, a la manera del cuadro *La montaña Sainte-Victoire* de Cézanne.

Los tres Althusser o sobre el tránsito que posibilitó la conversión

Conviene, en este momento de la escritura, advertir un asunto que se considera vertebral para la interpretación que se viene haciendo: se pueden evidenciar tres Althusser que construyen conceptual, teórica y prácticamente sobre el amor y que permiten inferir que el filósofo realiza un tránsito epistemológico y ontológico relacionado con el amor; un primer Althusser que comprende el amor, tal y como lo venimos describiendo a partir del *poder amar*, que hemos nombrado aquí como ideal imposible. Este Althusser entiende los hechos de su vida a partir de esta imposibilidad, que, podemos asumir, se debe en primera instancia, a lo caótica de su experiencia sobre el amor desde el inicio de su vida: terrores y traumas, que incluyen amenazas de muerte (Althusser, 1992, p. 50), que nunca antes fueron nombrados ni pasados por la palabra con la intención de hacerse cargo de ellos (antes de escribir su obra); éstos se vinculan con una intención primigenia de reparar lo sucedido, aunque sea de manera simbólica, escribiendo, ya que como lo sabe el filósofo, otro imposible nos acompaña: “olvidar, una tentativa imposible” (Althusser, 1992, p. 42). Se hace necesaria aquí una pregunta en relación con las comprensiones que se tienen hasta el momento: si el olvido es imposible, ¿cómo hacer del don que es el amor algo sin defecto, perfecto (tal como lo explicamos en líneas anteriores)? El olvido no es solo imposible, sino que no es deseable, ya que aquello que se quiere olvidar, también constituye eso que fuimos; quizá, como hizo Althusser, recordar detalladamente, tratando de encontrar sentido a los hechos, constituya una de las formas posibles para seguir viviendo, aún con las cruentas experiencias vividas, decididas, buscadas.

A este *primer Althusser*⁴, el paso de la muerte por su vida, lo marca y es tema de interés en la obra autobiográfica:

Y que la muerte estaba inscrita desde el principio en mí: la muerte de aquel Louis, muerto detrás de mí, que la mirada de mi madre veía a través de mí, condenándome a aquella muerte que él había conocido en el alto cielo de Verdún. (Althusser, 1992, p. 368)

⁴ Esta clasificación entre primer, segundo y tercer Althusser, deviene de la interpretación de su obra autobiográfica, en la cual puede verse una clara transformación paulatina entre lo que va pensando y sintiendo sobre el amor

En este primer Althusser, la muerte es vinculada así con por lo menos tres diferentes matices:

1. *El matiz de la inconsciencia y la confusión mental* que le llevan a asesinar a quien decía amar: “En noviembre de 1980, en el curso de una crisis intensa e imprevisible de confusión mental, estrangulé a mi mujer, que lo era todo en el mundo para mí” (Althusser, 1992, p. 12); esta triada, amor, inconsciencia, confusión, conforma la primera crisis que se relaciona con la metáfora de la noche (Althusser, 1992, p. 29), la cual nombra en distintos momentos de su narración.

A propósito de la crisis, decimos con Ferrater Mora (2004) que:

El sentido originario de crisis es juicio (en tanto que decisión final sobre un proceso), elección, y, en general, terminación de un acontecer en un sentido o en otro. La crisis resuelve, pues, una situación, pero al mismo tiempo designa el ingreso en una situación nueva que plantea sus propios problemas (...). En general, no puede, pues, valorarse *a priori* una crisis positiva ni negativamente, ya que ofrece por igual posibilidades de bien y de mal (...). Designa una situación en la cual la realidad humana emerge de una etapa “normal” —o pretendidamente “normal”— para ingresar en una fase acelerada de su existencia, fase llena de peligros, pero también de posibilidades de renovación. (p. 728)

Como bien es sabido, Althusser experimentó crisis en múltiples ocasiones de su vida, ya sea por sus diagnósticos de trastornos mentales, ya sea por sus variados internamientos psiquiátricos y, en última instancia, por el acto homicida que lo llevó a una reconfiguración profunda de la comprensión de los hechos de su vida.

A propósito del vínculo entre crisis y noche, para el filósofo dos noches son inolvidables: la primera, la noche de la que salía después de asesinar a Hélène; la segunda, la noche en la que entraría a partir de dicha acción. Esta última noche se extendería por aproximadamente una década, tiempo durante el cual intenta, recordando(se), darle sentido a los hechos ocurridos; noche de la cual logra salir escribiendo-se para retomar su existencia: “Pero ahora comprendo el sentido de los cambios que se produjeron en mí: todos fueron en el sentido de (re) tomar en mis manos mi propia existencia” (Althusser, 1992, p. 369).

2. *El matiz de la locura y la desaparición*, que traen consigo el aislamiento y la soledad. Este matiz se relaciona con dos de las vivencias que más impacto tienen en la vida del filósofo: su confinamiento psiquiátrico después del homicidio y su subsiguiente desaparición de la vida pública. El título de loco y de enfermo mental se confunden en la escena pública, permitiéndole disertar en torno a tal confusión; en este sentido, Althusser argumenta que confundir el enfermo mental con el loco implica darle a este último el estatus de permanencia en tal estado, que el mismo Althusser llama destino (Althusser, 1992, p. 36).

Las reflexiones de Althusser sobre estos dos términos permiten pensar, tal y como él mismo lo expresará después, que la locura no tiene un estatus de permanencia sino de transitoriedad. La locura puede ser un estado transitorio debido a múltiples causas, entre ellas la inconsciencia y la perturbación mental. Sin embargo, una duda queda: “¿Es posible que el “loco”, haya vuelto a ser “normal”? Pero, si este es el caso, ¿entonces *no lo era ya en el momento del crimen?* (Althusser, 1992, p. 37); interrogante este que deja perplejo al lector, ya que anuncia la duda sobre la consciencia del crimen, es más, sale a la luz otro asunto no de poca importancia: ¿puede un loco saber tanto sobre sí mismo? y en este sentido, ¿escribir sobre sí mismo con tal claridad y precisión? Solo un atisbo de respuesta retardadora dejamos para el lector que quiera atreverse a cavar en lo profundo de la respuesta: “la locura deberá ser asumida como intrínseca a la sabiduría” (Colli, 1990, p. 9).

Este segundo matiz conforma también (como en el primer matiz) una triada importante: locura, desaparición, muerte en vida. Esta triada la cargará Althusser hasta el día que logra resignificar y comprender sus decisiones y adscripciones:

Si hablo de esta extraña condición es porque la he vivido y, hasta cierto punto, la vivo aún hoy. Incluso después de liberado, al cabo de dos años de confinamiento psiquiátrico, soy, para una opinión que conoce mi nombre, un *desaparecido*. Ni muerto ni vivo, no sepultado aún, pero “sin obra”, esa magnífica expresión de Foucault para designar la locura: *desaparecido*. (Althusser, 1992, p. 36)

Se hace referencia aquí a una de las definiciones de Foucault (1998) sobre la locura, que figura en el prefacio a la *Historia de la locura*:

Entonces ¿qué es la locura, en su forma más general, pero la más concreta, para quien recusa la puesta en juego de todas las capturas ejercidas sobre ella por el saber? Sin duda ninguna otra cosa que la ausencia de obra. (p. 3)

3. *El matiz del No ha lugar y del Sin nombre* que simbolizan en Althusser una de sus auto-representaciones más intensas, y al mismo tiempo más fértiles en su escritura autobiográfica. Es interesante percatarse de que este tercer matiz tiene vínculos directos con el *matiz dos*, locura y desaparición, con el cual forman un engranaje a manera de polígono; en este sentido, es menester recordar que el hecho fundamental que dictamina el *No ha lugar* fue el asesinato de Hélène, el cual se conecta con el *Sin nombre*, mucho más antiguo y primigenio en la historia de Althusser, tal como especificamos en páginas anteriores.

El conjunto de los tres matices propuestos páginas atrás, configura, en principio, el paisaje del cuadro psíquico del que hemos llamado el primer Althusser que representa la inconsciencia y la confusión: el loco sin obra y desaparecido; el hombre sin lugar en el mundo y, por supuesto, sin nombre.

Sobre el que llamamos el *segundo Althusser*, dos precisiones conviene hacer:

1. Si el primero es el del ideal de amor imposible con sus respectivos matices devenidos de su propia historia y decisiones, el segundo es el de la posibilidad de remediar y refutar ese ideal imposible y comprender el amar como un afecto en acción posible en la vida de un sujeto.
2. Para remediar y refutarse a sí mismo el ideal imposible del *poder amar*, Althusser se reconoce incapaz de amar, mostrando cómo el hecho de tener claro con palabras qué significa *poder amar*, no implica que pueda llevarse a un fin exitoso en el sentido de ponerlo en práctica y *ser amado*, es decir, sin obra.

Puede decirse que es este segundo Althusser quien más prolijamente escribe explicando su incapacidad de amar y de ser amado, la cual se relaciona —en primera instancia— con su insensibilidad hacia otros, sobre todo cuando esos otros (sobre todo otras) le expresaban amor (tal y como lo explicamos con el concepto de *ser amado*); sin embargo, el asunto trasciende la incapacidad para convertirse en lo que el filósofo llama castración y amputación y que aquí se interpreta como invasión y los múltiples sinónimos que este término permite: asaltado, atacado, conquistado, penetrado, violentado, tomado, vencido, dominado, asediado y, finalmente, saqueado (Espasa Calpe, 2005, p. 158). Lejos de exponer un exceso de términos innecesarios, el uso de estos sinónimos se trae a colación toda vez que representan a cabalidad lo expresado por Althusser respecto a las razones por las cuales, aunque quisiera, no puede amar (Althusser, 1992, p. 182). Dicha interpretación sobre sí mismo y su posterior incapacidad para amar, se relaciona con su temprana historia de vínculos imposibles con su madre; la necesidad de un reconocimiento que no llega, la impostura de una identidad fragmentada y ajena, y la derrota continua, tras el intento de ser amado por su madre, eclosionan en un final que ya se conoce: incapaz de amar, pero con fachada de aquel que ama (Althusser, 1992, p. 184).

Nombrar una fachada significa discutir en torno a la diferencia entre pose y postura, y aunque es innegable que el filósofo ostentó una fuerte y clara postura política, su posición en el mundo respecto a lo básico que se requiere para ser amado y amar, no fue ni fuerte ni clara la mayor parte de su vida; en este sentido, fue pose y no postura: “(...) yo no era más que una existencia de artificios e imposturas, es decir realmente nada auténtico, y por tanto nada verdadero ni real” (Althusser, 1992, p. 368).

En este sentido, se entiende como pose la “actitud física o moral afectada, adoptada para producir determinado efecto” (Moliner, 2016, p. 2062) y, por ende, habla más de una actitud que se muestra más por interés que por convicción.

Ahora bien, postura se entiende como la

manera de estar una cosa dependiente de la manera de estar sus partes unas respecto de otras, y de la manera de estar el conjunto con respecto al observador o al horizonte; [además como] posición adoptada por alguien en relación con un asunto, o manera de estar dispuesto para hacer alguna cosa. (Moliner, 2016, p. 2067)

Se quiere representar con esta sinonimia las diferentes maneras de ser y actuar ante diversas experiencias de la vida de Althusser, tal y como se ha venido mostrando.

Para comprender el *tercer Althusser* es necesario hablar de una transición que viene dada desde el primero, concentrado en la imposibilidad de *poder amar* y el segundo interesado en la posibilidad de *ser amado* a partir del reconocimiento de su incapacidad; dicha transición muestra un movimiento no solo de estilo, sino de definición, significados y nuevos vínculos con la experiencia humana, como se leerá a continuación.

Un epílogo necesario: el loco amor de un filósofo

Para desbrozar este movimiento que identificamos en Althusser, lo primero es comprender en qué consiste la transición realizada, para luego comprender cuál es la conversión consecuente a partir del reconocimiento del nombre propio. Sobre la conversión, se esbozan cuatro líneas de re-significación (Althusser, 1992, p. 326):

1. Los vínculos con los otros en general y con las mujeres en particular, en el sentido de no sentirse juzgado por tener ahora, un *Sí ha lugar* en el mundo; además, vínculos resignificados con posibilidad de expresiones de atención y cuidado, sumadas a una nueva comprensión sobre los vínculos: ni agresivos, ni pasivos, solo un intercambio entre dos, un don que se da y se recibe:

(...) era por mi parte una actitud totalmente nueva, y una larga historia, en la que dos seres se buscaban a tientas, empezó entre nosotros, lenta pero seguramente, sin que la hubiera forzado. Tenía la impresión de empezar a saber por fin qué significa amar. (Althusser, 1992, p. 326)

2. La comprensión de la amistad y otras experiencias humanas como un bien común, entre ellas el respeto por el ritmo propio y de los otros, lo que se representa en no exagerar ni exagerarse, tampoco en el afecto: “Nuestra amistad se convirtió en nuestro bien común” (Althusser, 1992, p. 326).
3. La consciencia sobre un cambio decisivo en sí mismo, que lo lleva a transitar entre dos mundos: el otrora sufriente y desdichado sin lugar en el mundo, ahora sensato, justo y honesto en el juicio sobre sí mismo y su historia: “(...) vi pronto en ella a una verdadera amiga, y nuestra relación, más o menos, no sin desacuerdos aún pero menos hirientes, fue mejorando” (Althusser, 1992, p, 326).
4. La comprensión de un inicio paso a paso; un ir hacia el otro con un ritmo sosegado, como “dos seres que se buscan a tientas” (Althusser, 1992, p. 326), sin forzarse ni forzar al otro.

Como se infiere, la transición a este tercer Althusser implicó para el filósofo importantes reflexiones relacionadas con los vínculos, las experiencias humanas, la consciencia y la paciencia en el afecto. Ahora bien, la conversión consecuente de la transición expresada se comprende a partir de una triada fundamental, que nos permite recordar la metáfora del cuadro de Cézanne y orientarnos a imaginar cómo sería la versión “final” del cuadro althusseriano: el cuidado de sí, la libertad, el porvenir.

Esta triada se vislumbra en la versión final de lo que para él significa amar; simbólica y coherentemente con su disertación final, esta definición se encuentra en el capítulo XXII, a unas pocas páginas del final de la obra:

Después, he vuelto a encargarme poco a poco de todos mis asuntos, mis amistades, mis afectos. Además, *creo haber aprendido qué es amar*: ser capaz no de tomar iniciativas de sobrepuja sobre uno mismo, y de “exageración” [cuidado de sí], sino de estar atento al otro, respetar su deseo y sus ritmos [cuidado del otro], no pedir nada pero aprender a recibir y recibir cada don como una sorpresa de la vida [libertad], y ser capaz, sin ninguna pretensión, tanto del mismo don como de la misma sorpre-

sa para el otro [libertad], sin violentarlo lo más mínimo. En suma, la simple libertad. ¿Por qué Cézanne ha pintado la montaña Sainte-Victoire a cada instante? [porvenir] Porque la luz de cada instante es un don.

Entonces, la vida puede aún, a pesar de sus dramas, ser bella [porvenir]. Tengo sesenta y siete años, pero al fin me siento, yo que no tuve juventud porque no fui querido por mí mismo [cuidado de sí], me siento joven como nunca, incluso si la historia debe acabarse pronto. Sí, el porvenir es largo. (Althusser, 1992, p. 370)

Esta triada expresa tres asuntos fundamentales:

1. El encargo ético de sí: asuntos, amistades, afectos de la vida de Althusser que ahora se comprenden como propios y, por lo tanto, responsable de los mismos.
2. Dicha responsabilidad y consciencia de lo propio (sobre todo de sí mismo), permiten a Althusser lanzar dos anclas que soporten el peso de la afirmación sobre el cuidado de sí: la ausencia de sobrepuja y de exageración sobre uno mismo y la atención al otro, respetando sus deseos y sus ritmos.
3. Ese doble movimiento que implica el cuidado (el de sí y el del otro), implica recibir y dar amor como un don, sin violentar al otro en lo más mínimo.

Se empieza a entender, entonces, que este tercer Althusser comprende el amar como un aprendizaje que conlleva una capacidad relacionada con *poder* (en el sentido de *poder amar* de la que ya hablamos en páginas anteriores); esta capacidad de *poder* cuidar de sí y de los otros, lleva implícitas dos prácticas: la práctica de la ética y la práctica de la libertad, que están íntimamente ligadas, ya que “la libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que toma la libertad” (Foucault, 1994, p. 260).

En este sentido, es pertinente recordar las palabras de Foucault (1994) al disertar sobre los conceptos que nos atañen:

El cuidado de sí es ético en sí mismo; pero implica relaciones complejas con los otros, en la medida que este *ethos* de la libertad es también una manera de cuidar de los otros; por esto es importante para un hombre libre que se conduce como se debe, saber gobernar a su mujer, a sus hijos a su casa. Ahí está el arte de gobernar. El *ethos*

implica también una relación hacia el cuidado de los otros, en la medida que el cuidado de sí se vuelve capaz de ocupar, en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones interindividuales, el lugar que conviene. (p. 263)

Si, como hemos dicho hasta aquí, el cuidado de sí, la libertad y el porvenir es la triada que representa el amar en el tercer Althusser, conviene explicitar a continuación cómo se entendería entonces el amor:

1. Como un verbo que implica una acción con doble función: poder amar y ser amado.
2. Como un don (como sorpresa de la vida) que ha de ser entregado y recibido (en doble vía).
3. Como una práctica de libertad.

Termina este escrito recordando la importancia de la escritura de la obra autobiográfica para el filósofo, ya que “quien es escritor no sólo hace obra en sus libros [...] sino que su obra principal es, en última instancia, él mismo durante el proceso de escribir sus libros...” (Miller, 2011, p. 28). Ahora bien, el caso del tránsito althusseriano, que continúa porque *el porvenir es largo*, incluye, por decisión del filósofo, la escritura, ya que:

no hay que olvidar que también en la escritura pueden darse las prácticas de sí, de tal forma, la escritura es un medio de auto conocimiento porque en él articulamos todos nuestra iniciativa y devenimos sujetos del discurso, del saber y aún del poder, pero esto significa que podemos conocer lo que somos si escrutamos en la escritura hasta alcanzar las condiciones de nuestra posibilidad presente; aún más, no solamente nos conocemos en la escritura sino que también podemos transformarnos en ella porque alcanzamos sus límites y alcances específicos, al llegar a ellos vamos hacia otra cosa, devenimos, practicamos la libertad, nos transformamos. La aplicación de las prácticas de libertad en el discurso abre nuevas posibilidades para el pensamiento, permite que se realice la relación con los acontecimientos en los cuales podemos devenir otra posibilidad de ser, sentir y actuar. (Toscano Medina, 2008, p. 141)

Conflicto de interés

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Althusser, L. (1992). *El porvenir es largo*. Ediciones Destino.
- Cézanne, P. (1897/1898). *Mount Sainte-Victoire. Cuatro obras de la serie*. Óleo sobre lienzo. The State Hermitage Museum. <https://www.hermitagemuseum.org/wps/portal/hermitage/digital-collection/01.+paintings/39487>
- Colli, G. (1990). *El nacimiento de la filosofía*. Universidad del Valle.
- Díaz Castañón, M. del P. (2010). Louis Althusser: mito y realidad. *Temas*, (64), 100-108.
- Espasa Calpe. (2005). *Diccionario de sinónimos y antónimos*. Planeta.
- Ferrater Mora, J. (2004). *Diccionario de filosofía*. Editorial Ariel.
- Freud, S. (1992). Duelo y melancolía. En *Obras Completas. Vol. XIV* (pp. 235-256). Amorrortu Editores.
- Foucault, M. (1994). *La ética del cuidado de si como práctica de la libertad*. Gallimard.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la locura en la época clásica I*. J. J. Utrilla (Trad.). Fondo de Cultura Económica.

- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la Filosofía Antigua?* Fondo De Cultura Económica.
- Lacan, J. (1983). *El seminario 2. El yo en la teoría de Freud*. Paidós.
- Miller, J.-A. (2008). *Sobre el amor/Entrevistado por Hanna Waar*. Psychologies Magazine.
- Miller, J.-A. (2011). *La pasión de Michel Foucault*. Tajamar.
- Moliner, M. (2016). *Diccionario del uso del español*. Editorial Gredos.
- Molleda, E. (4 de noviembre de 2016). *La madre como otro primordial*. <http://mujeres.jornadaselp.com/episteme/la-madre-como-otro-primordial/>
- Pommier, G. (1998). *Louis de la Nada. La melancolía de Althusser*. Amorrortu Editores.
- Serres, M. (2005). *¿En el amor somos como las bestias?* Akal.
- Soler, C. (2001). *El Padre Síntoma*. Asociación Foro del Campo Lacaniano.
- Toscano Medina, M. A. (2008). Michael Foucault y las prácticas de libertad. *Devenires. Revista de filosofía y filosofía de la cultura*, (18), 132-161.