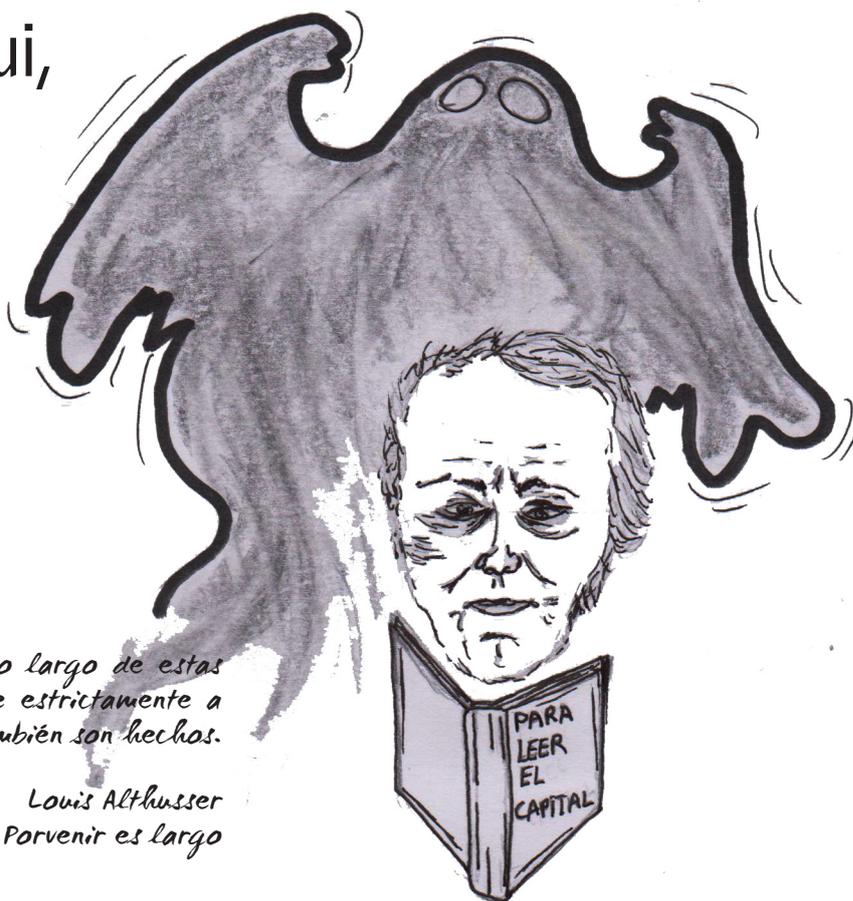


El enigma de lui, Althusser

Eduardo Núñez Martínez

Porque me propongo, realmente a lo largo de estas asociaciones de recuerdos, limitarme estrictamente a los hechos: pero las alucinaciones también son hechos.

*Louis Althusser
El Porvenir es largo*



I. La dialéctica entre rostro y máscara...

En el teatro mundo la máscara cuenta más que el rostro. Para percatarnos de ello elucidemos esa singular dialéctica que hay entre *máscara* y *rostro*. La máscara representa al rostro y en el ejercicio de su re-presentar, en su hacer presente el rostro, lo ausenta. La máscara presenta lo real del rostro ausentándolo, es el nombre de una ausencia ausentada en virtud del acto mismo de su nombramiento. Todo, esa pérdida, ese ausentarse, se decide justo ahí, en el instante de encaje, en el llegar mismo, del rostro a la máscara.

Lo decimos bien, el rostro llega a la máscara no la máscara al rostro. Hay máscara, máscaras, mucho antes que rostro, que rostros... Los rostros caen, se precipitan en el mundo, dónde ya hay máscaras dispuestas a tomarlos y ausentarlos de una vez para siempre. Piénsese unos segundos. Cuando un *infans* con su rostro llega al mundo, ya hay una máscara para él, una máscara hecha de un nudo de múltiples determinaciones dispuestas a agenciarlo: habrá un *nombre* que lo espera, también un *lugar* hecho de ilusiones paternas, de exigencias estatales, de funciones sociales, de reclamos publicitarios, etc. La máscara determinará el destino del

rostro, no sólo, pongamos por caso, por signarlo con el significante *proletario* o *burgués*, ¿quién duda que los más llegan al mundo con el destino prefijado de no tener más propiedad que su *prole?*, quizá sea ésta una evidencia cegadora, una evidencia excesiva, tan excesiva que se hace no evidente en virtud de su propia evidencia, sino también por escribirlo, por parcelarlo haciendo de él un cuerpo. Un cuerpo singular sí, con su propia configuración sensorial, con sus particulares modalidades escópica, auditiva, etc. Por tanto, así, tal y como suena, en su sentido literal, *la máscara escribe el rostro*, lo marca, y así también lo ausenta. Es justo en este preciso sentido, para escándalo de los que jamás leyeron a Karl Marx, Sigmund Freud o Walter Benjamin, que la historia es histeria, o que el materialismo es *materialismo fisionómico*.

Y sin embargo, eso perdido, paradoja, se hace presente en virtud de su propia ausencia, insiste amenazando con descubrir la máscara como máscara, se manifiesta en los fallos, en los *lapsus*, de la propia mascarada. La máscara no puede hacerse con el rostro sin dejar cierto resto, sin dejar un vacío de ausencia compartido. El encaje permanece encaje, no ciega la frontera misma, la juntura, entre rostro y máscara. Permanece, así pues, cierta distancia, cierta brecha en el reverso de la máscara, que posibilita el juego causal, me-



44 tonímico, de la mascarada misma. El individuo sabe que él es algo más, un no sé qué más, que su máscara; sabe que él, en definitiva, no se agota en su *nombre*, en *el lugar*, nudo de determinaciones significantes, que ocupa en el mundo. La toma de esa distancia, de ese vacío, sin que se sepa, es la condición de posibilidad para la apertura del juego mismo de la mascarada. Es ese vacío el que permite adoptar la máscara del tonto sabiendo que se es listo, *sólo sé que no sé nada*, o portar la máscara del listo sin saber que se es tonto, *creo saber cuando en realidad no sé nada*. En esta *tragicomedia*, tragedia y comedia a un tiempo por efecto de la particular disposición asimétrica de rostros y máscaras, se dirime gran parte de los diálogos de Platón. También hay auténticas lecciones sobre esta cuestión de rostros y máscaras en esa brevísima y genial obra de Maquiavelo titulada *El Príncipe*. En ella puede leerse: «no es, por tanto, necesario al príncipe poseer todas las cualidades anteriormente mencionadas, pero es muy necesario que *parezca* tenerlas»¹. En ese *parecer*, en esa *apariciencia*, en el artificio mismo de la *simulación* y la *disimulación* propio de la zorra maquiaveliana, se señala también a ese vacío tomado, a ese *lugar imposible* que abre y tapa *el impostor*, lugar amboceptor *en la distancia misma*, entre rostro y máscara. No sólo hay máscaras y rostros, también hay yelmos.

Pero la máscara es astuta, amenaza *la impostura*, es más, amenaza su condición de posibilidad misma: el vacío, la ausencia, es llenada de continuo por la propia mascarada. Ésta tiene sus propias armas, se vale de enigmáticas cifras fantasmáticas. Muchos incluso de esos rostros que se aventuran en la *estrategia de la impostura*, esto es, a llevar sus máscaras a distancia, cuando menos lo esperan, ¡sorpresa!, son ya indiscernibles de la máscara. No es casual que los que juegan a ser enamorados acaben por enamorarse o, como decía Marx, Groucho, no el otro: «Él puede *parecer* un idiota y *actuar* como un idiota, pero no se deje usted engañar, es realmente un idiota». Ya lo hemos dicho, la máscara tiene sus mecanismos para atrapar al rostro y por efecto de ellos lo impostado atrapa al impostor. No hay, por tanto, garantía de que la impostura salga airosa en su empeño. No obstante, la impostura *que se sabe impostura* no es lo usual, no pertenece a lo

convencional, implica siempre cierto forzamiento, cierto esfuerzo, cierta resistencia muy particular; tampoco es la única estrategia, fallida o no, para horadar la mascarada. Hay muchos modos de portar máscara, cada rostro tiene su muy particular modo, luego hay tantas formas de rehuir la máscara como rostros.

Tartufo, célebre personaje de Molière, *otro impostor*, aseveraba que «los hombres no distinguen el rostro de la máscara». Tenía cierta razón, aunque *no toda*. Es cierto, por lo general los hombres no distinguen el rostro de la máscara, en caso contrario, siendo conscientes de que portan máscara, máscaras que no le permiten verse a sí mismos, su intimidad más íntima, su verdad, ni tampoco divisar a los demás, podría ocurrírseles deshacerse de ellas. Tras las máscaras encontrarían una *nada* cristalina o, quizá, *lo ominoso*. Pero decíamos que Tartufo no tenía toda la razón pues incurrió en la trivial contradicción de no incluirse a él mismo entre los hombres. Entre ellos tampoco estaba, parece ser, Platón y Maquiavelo, entre otros. Ellos sí sabían... sabían de máscaras y rostros. En esa tensión entre rostro y máscara, y ante todo, en su vacío aparejado, vacío al dorso de la máscara, vacío hecho de rostro, se juega lo que diremos y, aunque esto es otra historia, *cómo* lo diremos.

II. Un rostro que llega a la máscara lui.

Louis Althusser, el filósofo maldito que nos va a ocupar de ahora en adelante, también sabía que había rostros y máscaras. Lo supo a costa de *una terrible y escandalosa herida en su ser*, una herida traumática producida *en la caída misma* de su rostro en una singularísima máscara. Su rostro llegó al mundo *en el nombre de un ausente, de un muerto*, Louis Althusser, no él, el filósofo, el comunista, el maestro, sino el otro, el tío, el hermano de su padre, del cuál su madre permaneció por siempre enamorada. Su tío murió en los cielos de Verdún, durante la primera guerra mundial, y su padre, se ofreció para ocupar el lugar del hermano difunto casándose con su madre. Poco más tarde, cuando él nació, le pusieron *Louis*, Louis Althusser, el nombre del tío, a título póstumo.²

No es extraño que nuestro filósofo odiara su nombre *Louis*, no sólo por su homofonía con *lui*, ese violento *lui -él* en castellano- que apuntaba al *ausente*, al *muerto*, sino también porque le llevó a la respuesta del *Che vuoi?* de la madre, ese primer gran Otro, esa mirada apabullante que todos enfrentamos en nuestra dura infancia. *Che vuoi?* o... madre, ¿qué me quieres? Cuando la madre lo miraba, su vista lo atravesaba como a vidrio transparente, como a agua cristalina, para perderse en la búsqueda de *lui*, su difunto tío.

Quando me miraba, sin duda no era a mí a quién veía, sino a mis espaldas, en el infinito de un cielo imaginario para siempre jamás marcado por la muerte, a *otro*, aquel *otro* Louis del que yo llevaba el nombre.³

Ella no le amaba a él sino a su tío. Lo que la madre quería era... *su tío*. Esa máscara *lui* que lo aguardaba antes de haber llegado al mundo, ese *lugar* preciso en el aparato ideológico de Estado familiar, «ese terrible, horroroso y más espantoso de todos los aparatos ideológicos de Estado»⁴, fue el que *marcó* su ser, el que escribió en su ser una herida, un trauma atroz. No obstante, Althusser decidió ganarse el amor de su madre, convertirse en el hombre que ella amaba tras de él, «*seducirla mientras realizaba su deseo*»⁵. Su rostro asumió la máscara de *lui*, pero lo hizo, no podía ser ya de otro modo, tomando la máscara como máscara, con conciencia del artificio implicado, de *la impostura* en ciernes, manteniendo, por tanto, cierta distancia subjetiva respecto a su representante. Él no era él, él no era *lui*, y sin embargo, jugando a serlo, seducía a la madre realizando su deseo a la vez que su propio deseo, su deseo más íntimo, su singularidad, su verdad, su *goce*, permanecía *inaccesible*. No es difícil percatarse de la *ambivalencia* paradójica, cruel, que implicaba la impostura: Louis *simulando* ser *lui* se ganaba el amor de su madre, *accedía a su demanda*, pero dicho amor, no obstante, no iba destinado a él sino a la máscara, a *lui*, a ese lugar dónde, justamente, él se ausentaba, dónde él *dejaba de existir*.

Luego llegó el *encuentro* surreal con Hélène, el enamoramiento mutuo, el *amor loco*⁶. Loco porque el amor incondicional del amante a la amada le inhabilitaba para desearla, deshacía su

enigma femenino, la convertía en una instancia de órdenes insoportables, molestas e imposibles. Hélène y su mal carácter. Pero ella, no obstante, era la madre que no había tenido, ese Otro cuyo abandono le resultaba intolerable, angustioso. De nuevo esa terrible *ambivalencia*... Hélène era el significante que sustituía a otro significante, una *metáfora*. Hélène era un objeto *a*, un *semblante* sexual engañoso, un *señuelo* que cubría el vacío *a* y cuya caída *desvelaba* la castración, el instante de *pulsión de muerte*, de acceso al *goce imposible e incestuoso*⁷. No es, por tanto, casual que la primera depresión de Louis sobreviniera tras su primer *acto* sexual con Hélène, en el sexo los velos se desvelan, tampoco que la última tuviera lugar tras el estrangulamiento y muerte de Hélène. Esas «felices depresiones»⁸ reiteradas, *repetidas* una y otra vez, la primera y la última fueron las más fuertes, laceraban la consistencia imaginaria de su yo inserto en la mascarada, en la red simbólica, pero, a un tiempo, complacían su otra mitad, el reverso inaccesible de su máscara. Esas depresiones eran auténticos *síntomas*. Pero, pensemos por un momento, ¿asesinó Althusser a Hélène? Hay serios argumentos que permiten dudar de ello. Algunos acabamos de hacerlos explícitos. No obstante, hay que leer esos maravillosos primeros capítulos de *El porvenir es largo* para dar con una respuesta definitiva a este interrogante, fijar la atención mientras se leen en el lugar mismo dónde arranca la enunciación de Althusser. Ahí se descubre un lugar paradójico, imposible, ese lugar del «no ha lugar», de la «ausencia de obra» que diría Michel Foucault, ese lugar en el que la subversiva niña Antígona brillaba con una belleza sublime. No adelantamos más.

Esperamos que el lector no esté preso del asombro, no explicamos nada que no se desprenda de la *lectura sintomática* del texto de Althusser, de ese increíble texto que es *El porvenir es largo*. Así nos enseñó a leer él, el filósofo, no el otro, y así lo leemos, lo leeremos a él, a sus textos. Pero no podemos detenernos más en la autobiografía de Louis Althusser. Sólo queda preguntarse si *algo* de lo dicho hasta aquí está inscrito en su filosofía misma. Pensamos que sí y esto es lo que se intentará justificar de aquí en adelante.



III. *El drama, juego de máscaras de El Capital*

Fue precisamente Louis Althusser, el filósofo comunista, el maestro de la calle Ulm, el que, en un ejercicio de lectura ejemplar, preguntándose por el objeto de *El Capital*, puso de manifiesto cierta obviedad. Una obviedad que, dicho sea de paso, no comprendieron muchos de los contemporáneos frente a los cuáles el acomplexado Althusser experimentaba no poco sentimiento de inferioridad, una obviedad que todavía hoy no acaba de abrazarse, a saber, que el objeto de *El Capital* es la sociedad capitalista. Sí, la sociedad capitalista, ni la sociedad sexista del patriarcado dominante, ni la sociedad disciplinaria, ni la sociedad de control, ni cualquier otra que quepa imaginar. Esta obviedad no comprendida sigue siendo fuente de no pocas confusiones. Vale la pena por ello insistir, aunque sólo sea una pizca más. Simple y llanamente no, Marx no pretendía elucidar las prácticas de vigilancia diseminadas y los palos dados a diestro y siniestro que dieron lugar a la institución del manicomio y al loco o al presidio y al preso, tampoco los agenciamientos maquínicos que operan cuando vamos al lavabo⁹, entre otras cosas porque no es a ese nivel en el que se elucida la sociedad capitalista como sociedad capitalista. Pero entonces, ¿cuál era el objeto que descifró Marx en *El Capital*? Repetimos: la sociedad capitalista o, dicho de otro modo, la estructura capitalista o, lo que es equivalente, la ley del capital, la relación-capital. Y aquí termina la ciencia de Marx, el materialismo histórico. Otro matiz no poco importante sobre el que Althusser insistió sin denuedo y que es aún hoy también mal entendido por muchos marxistas y no marxistas. No hay más ciencia, de acuerdo a Althusser, que la que tiene por norma la objetividad que le brinda su objeto, esto es, para el caso del materialismo histórico, la objetividad que pone en marcha su objeto, el objeto de *El Capital*, a saber, la relación-capital.¹⁰

Pues bien, la relación-capital, por el mero hecho de ser relación, tiene la peculiaridad fálica de significar lo real parcelándolo en lugares con tareas asignadas. Capitalista y obrero no son sino funciones suyas, máscaras que resultan de la escritura significativa de la relación-capital. El teatro mundo capitalista está protagonizado por esas dos máscaras que esperan el caer

de los rostros al mundo para tomarlos, atraparlos y convertirlos. Cabe señalar a este respecto que hay en el texto latente de *El Capital*, en estado práctico como gustaba decir a Althusser, una concepción del poder correlativa al juego de la mascarada que no ha sido debidamente pensada¹¹. La pista de la misma nos la daba el propio filósofo francés cuando insistía machaconamente que las estructuras únicamente se dejan sentir en sus efectos. ¡Que bien lo sabía Louis por efecto de *lui*! Las estructuras significantes, simbólicas, por un lado, puesto que no hay modo de ver una relación, son invisibles, de ahí por otra parte la dificultad de combatir las, y por otro, hacen su labor sin vigilancia y sin castigo, le bastan sus máscaras, sus significantes, para enganchar los rostros y actualizar su poder sin necesidad de ejercer poder alguno. Por ello, entre otras cosas, la crítica foucaultiana a la concepción del poder en Marx sencillamente no procede, o mejor dicho, no acierta en el objetivo más que a condición de obviar la lectura de *El Capital* y limitarse a la concepción del poder en Marx en lo relativo al Estado. Y para más inri, paradoja de las paradojas, es justamente Foucault el que impregna toda su concepción del poder de la matriz del poder jurídico, el que es incapaz de pensar el poder más allá de un poder ejercido, ejercido en las prácticas disciplinarias por doquier. Pero no nos desviemos demasiado de nuestro tema.

Si Platón en algunos de sus diálogos nos invita a pensar la tragicomedia, Marx en *El Capital* nos propone pensar el drama. No inventamos nada, nos ceñimos a la letra del de Tréveris:

Al abandonar esta órbita de la circulación o cambio de mercancías, [...], parece como si cambiase algo en la fisonomía de los personajes de nuestro drama. El antiguo poseedor de dinero abre la marcha convertido en capitalista, y tras él viene el poseedor de la fuerza de trabajo, transformado en obrero suyo; aquél, pisando recio y sonriendo desdeñoso; éste tímido y receloso, de mala gana, como quién va a vender su propia pelleja y sabe la suerte que le aguarda: que se la curtan.¹²

Marx, de entrada, nos presenta el tránsito desde la esfera de cambio, ámbito de ilusión por excelencia, a la esfera de producción dónde podrá descifrarse la verdad de la relación-capital, el vacío a causa del deseo, causa de la

ley del capital o la *relación-capital* como tal, a saber: engordar el capital, producir *plusvalía*. A estas alturas afirmar que los capitalistas gozan amasando plusvalía, engordando el capital, suena a perogrullada. Pero lo realmente interesante para nuestras disquisiciones es que Marx cataloga ese tránsito de *drama, drama que se manifiesta en el cambio fisonómico de los rostros al quedar atrapados en las máscaras capitalista y obrero*. Desde luego Marx no está pensando en la mascarada propia de la *tragicomedia* pero entonces, ¿cuál es el juego de máscaras propio del drama? ¿en qué reside su especificidad?, ¿cuál es su diferencia respecto a la tragicomedia? Precisamente, que el juego del drama invierte el de la tragicomedia. En el drama no hay asimetría entre rostros y máscaras sino simetría, asunción de la máscara, *conversión*, cierre de esa distancia que media entre rostro y máscara, asunción subjetiva, y por ende fisonómica, de la máscara. El rostro representado en la máscara capitalista se hace capitalista, «pisando recio y sonriendo desdeñoso», el rostro que porta la máscara del obrero se hace obrero, «tímido y receloso, de mala gana» pues «sabe la suerte que le aguarda», que *le curtan la pelleja*. Si en la tragicomedia *el rostro delata la máscara*, en el drama *el rostro cambia fisonómicamente, ¡es curtido!, haciéndose uno con la máscara*. Pero es más, ¿no es el paso de *la tragedia al drama* estrictamente correlativo al paso de *la subsunción formal a la subsunción real* que Marx en el capítulo VI (inédito) del libro I de *El Capital*? Si en la subsunción formal la toma las realidades pre-existentes (formas de trabajo, de subjetividad, los cuerpos, etc.) para ponerlas al servicio de la revalorización del capital, en la subsunción real la realidad es literalmente producida por la *relación-capital*. En la subsunción real lo que hay no es introducido en la relación sino que la relación produce lo que hay. Dicho de otro modo, si en la subsunción formal el rostro posee aún una distancia subjetiva y corpórea respecto a la máscara, dicha distancia en la subsunción real queda eclipsada por cuanto subjetividad, cuerpo, formas de trabajo, etc. pasan a ser directamente producidas por la *relación-capital*. Bajo la subsunción real, como en el drama, el rostro se ausenta en su ceñirse a la máscara.

Ahora bien, lo que no deja de ser inquietante es la siguiente pregunta: ¿por qué Marx se resistió a incluir este capítulo en *El Capital*? Hubo algo que horrorizó a Marx de este capítulo. Si Marx, finalmente, se decidió por no incorporar este capítulo en *El Capital* publicado, desde luego, no fue, tal y como se ha escrito, por una cuestión de forma, por una cuestión de coherencia expositiva con el resto de la obra. Lo que aterró al filósofo de Tréveris fueron las consecuencias para la práctica revolucionaria que se derivaban de lo escrito por él en ese deslumbrante capítulo, consecuencias que, no es ventura decir, muy posiblemente, tengan mucho que ver con la actual, y ya duradera, crisis del marxismo. Si en el drama, léase en la subsunción real de la *relación-capital*, no hay brecha entre rostro y máscara, si los rostros se confunden ya con las máscaras, si no hay más subjetividad y corporeidad que la producida por la *relación-capital*, entonces tampoco hay hiancia, margen, desde la cuál constituir una subjetividad y corporeidad revolucionarias que horaden y hagan explotar la *relación-capital*. No en vano dejamos sentado que en esa distancia entre rostro y máscara había mucho en juego. Conceptualizar esa brecha, esa distancia, fue lo que Marx no dejó de lado, abandonado junto a ese sorprendente capítulo VI (inédito) jamás publicado por él.

IV. La ideología o el drama exhaustivo...

Louis Althusser aborda la cuestión de la *teoría* de la ideología en su obra titulada *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado*. De entrada, el hecho de plantearse una teoría de la ideología supone que ésta no es algo arbitrario, una ilusión vana, sino que, por el contrario, es algo inteligible. En este punto Althusser remite al lector nada más y nada menos que al gesto de Freud consistente en rechazar la consideración del sueño como material aleatorio, *bricolage* gratuito, hecho a partir de los “residuos diurnos” para en su lugar considerar el *sueño* como una *formación del inconsciente* dispuesta a ser leída, descifrada. Hay aquí, por tanto, por parte *lui*, implícitamente, una equiparación entre *ideología* por una parte y *sueño e inconsciente* por otra. Es justo esa equiparación la que permite a Althusser afirmar que *la ideología no tiene historia* o, lo que es lo mismo, que *es eterna*. La



ideología es eterna en el mismo sentido en que Freud afirmó que *el inconsciente es eterno*. Lui, por tanto, descarta que ese no tener historia de la ideología deba entenderse en el sentido que le da Marx en *La ideología Alemana*, esto es, que la ideología no tiene historia porque su historia no es su propia historia sino siempre *otra* historia, a saber, la de las formaciones sociales en las que tiene lugar. Esta concepción, para el pensador francés, cae en el prejuicio hegeliano de considerar la superestructura en general y la ideología en particular como epifenómeno, como *expresión*, de la *estructura* económica. Todo lo contrario, para Althusser la ideología *no tiene historia*, es *eterna*, porque es *omnihistórica*, porque su estructura, su lógica, ha permanecido y permanece, como el inconsciente, idéntica a lo largo de toda la historia, de todas las formaciones sociales.¹³

48

Ahora bien, sentado este punto se trata entonces *elucidar esa estructura omnihistórica* propia de *la ideología*. Louis postula las siguientes *tesis*: la ideología es la representación imaginaria *de la relación* de los individuos con sus condiciones de existencia; la ideología tiene una existencia *material*; y, finalmente, la ideología *interpela a los individuos como sujetos*. Tras la primera tesis se invoca, sin decirlo, a Spinoza y su *primer género de conocimiento*. Aunque no vamos a profundizar en la tesis, el punto clave a entender es que la ideología no es una representación ilusoria de las condiciones de existencia, del mundo, concepción ésta característica de la ilustración, sino representación de representación, representación de la representación que los hombres se hacen del mundo. Hay aquí una reflexividad interesante, ¿reflexividad de la mirada *en* el ojo que establece lo visible? ¿el eje imaginario *i(a)* determinado por las identificaciones simbólicas *I(A)*? Althusser, lo veremos enseguida, aborda *la ideología* a través de la relación entre lo imaginario y lo simbólico.

Los individuos de ordinario consideran una *evidencia* que son *sujetos* que libre y autónomamente adoptan ciertas ideas, ideas que, *a posteriori*, les llevan a asumir ciertas prácticas. Por ejemplo, uno acepta libremente la idea cristiana de Dios, cree denodadamente en ella, la hace suya y, después, comienza a ir a misa, ama al prójimo, etc. Pascal subvirtió toda esta lógica

cuando en sus *Pensamientos*, de forma escandalosa, escribió: «Arrodillaos, moved los labios en oración, y creeréis». ¿Qué es lo propiamente escandaloso de la posición de Pascal? Justamente que *invierte y trastoca* toda la lógica anterior: los individuos *no* creen y luego actúan sino que actúan, se arrodillan, mueven los labios, y justamente en ese actuar, por efecto de la retroacción performativa que descansa en la materialidad misma de esos actos externos, *ya creen sin saberlo, y creen incluso que lo que les llevó a actuar fueron sus creencias*. Lo que tenemos de fondo es que el automatismo significativo pascaliano, la materialidad exterior de la máquina simbólica formada por sus actos rituales, *materializa* por anticipado nuestras creencias así como su propio fundamento ideológico. Bajo la perspectiva pascaliana, pues, el *sujeto libre y autónomo*, su *evidencia* palmaria como tal, también otros efectos como creerse *fuera de la ideología* al modo ilustrado, son ilusiones transferenciales retroactivas efecto de las prácticas materiales, son genuinos productos ideológicos. Lo importante aquí es no perder de vista el modo en que Althusser extrapola el planteamiento pascaliano: El Estado, a través de *su* pluralidad de Aparatos Ideológicos de Estado (iglesias, universidades, medios de comunicación y cultura, familia, etc.) diseminados por todo lo social, constituye una materialidad omnipresente, materialidad hecha de las prácticas, rituales, costumbres, discursos, etc. que conforman esos mismos AIE, y que, mediante el mecanismo de interpelación, asegura la relación transferencial entre individuos y *poder* estatal. Es justo esa *materialidad* de los AIE la que dota de *existencia material* a *la ideología*.¹⁴

Ahora bien, ¿cómo atrapa *la ideología* a los individuos? Justo en este punto es dónde entra en escena la última y más importante tesis althusseriana: «*la ideología interpela a los individuos como sujetos*»¹⁵. El Estado, con su pluralidad diseminada de AIE, es una estructura significativa, estructura hecha de las estructuras que son los AIE, que particiona lo social en *máscaras, sujetos*, o dicho de otro modo más, en *lugares*, los lugares *juez y ciudadano, cura y creyente, maestro y alumno, madre, hijo, padre*, etc. Así pues, *juez, maestro, alumno, padre, hijo, madre*, etc. no son sino funciones de Estado,

como lo eran para Marx *capitalista* y *proletario* de la *relación-capital*. Son precisamente esas máscaras las que toman y transforman fisiónómicamente a los individuos y sus rostros, más exactamente, los individuos se constituyen incesantemente en los sujetos que siempre ya fueron, esto es, quedan enganchados a los significantes que los representan como si *realmente* fueran «siempre ya» sus representantes. La lógica pascaliana que late aquí es la siguiente: una máscara siempre llega a su rostro porque éste es, justamente, el que aquélla representa. La máscara llega a su rostro cuando el rostro se hace máscara *en el acto mismo de reconocerse en ella*. Por ello, *una carta, léase un significante o una máscara, siempre llega a su destino* pues éste está, precisamente, en donde aquélla llega. Ahora bien, ¿qué asegura el éxito de la identificación del rostro con su máscara? ¿qué asegura la interpelación como tal, su ilusión transferencial? Estas son las cuestiones que el filósofo de la calle Ulm no aborda, le basta considerar dicha transferencia como un *hecho*, pues, *de hecho* todo individuo se encuentra «siempre ya» atrapado, configurando su ser, en un muy particular *nudo* de máscaras correspondientes a los AIE.

Althusser, en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, hace exhaustivo el drama que Marx puso en escena a propósito de la *relación-capital*, lo expande a todo el espacio de lo social mediante la red de microprácticas materiales diseminadas que conforman el Estado. *La ideología es la ubicuidad del drama*. Los rostros ya no sólo se confunden con las máscaras puestas en escena por la *relación-capital* sino también con los puestos en marcha por los AIE familiar, jurídico, escolar, cultural, etc. No hay ámbito social sin máscaras dispuestas a confundirse con rostros. Y sin embargo, Althusser, como antes Marx, vacila cuando hallamos en el texto un significante llevado al *sin sentido*, a su *literalidad*: «malos sujetos»¹⁶. Las comillas de Althusser son indicativas de esa *literalidad*. «Malos sujetos», he aquí S(A), el significante de la castración en el que el *saber* se revela *no todo, síntoma* que hace grieta en la teoría de la ideología althusseriana y que a un tiempo abre la poesía, la metáfora, que permite pensar el «sujeto» por fuera de lo asignado de antemano por los AIE. ¿No revela el *lapsus* de Althusser

la imposibilidad misma de que los rostros queden completamente subsumidos en las máscaras de los AIE? Escribe Althusser: «Los sujetos ‘marchan’, ‘marchan solos’ en la inmensa mayoría de los casos con excepción de los ‘malos sujetos’»¹⁷. Esos rostros excepcionales son *algo más que su representante*.¹⁸

V. *Sobredeterminación: ¡máscaras temblad!*

Louis Althusser nos propuso abordar Marx a través de Spinoza, otro filósofo maldito. Esta estrategia de lectura buscaba en un mismo gesto, por un lado, arrancar definitivamente a Marx y a los comunistas de la dialéctica idealista de Hegel y del humanismo imperante en el Partido Comunista Francés y, por otro, elucidar la «dialéctica» *materialista*, que podía encontrarse en *estado práctico* en *El Capital*.

Pongámonos, por tanto, momentáneamente las gafas de Spinoza pero no para leer a Marx sino, paradoja, para entrar en otra cuestión relacionada con el propio Althusser. La célebre proposición VII del libro II de la *Ética* sentencia: «El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas»¹⁹. La proposición establece un paralelismo estricto entre el atributo pensamiento, la subjetividad, y el atributo extensión de las relaciones materiales, o lo que es equivalente, que ambos atributos, subjetividad y materialidad, son *expresiones idénticas* de la misma y única sustancia, esto es, de Dios o la *naturaleza*. Paralelismo mediante el cuál Spinoza adelanta en casi dos siglos la idea de *subsunción real* planteada por Marx. No iba del todo desencaminado, por tanto, Althusser cuando aconsejaba leer a Marx con las lentes de Spinoza. No obstante, lo que queremos resaltar ahora no es esto sino cómo nuestro filósofo francés, dando una vuelta de tuerca más a la mentada proposición, puso en claro ese mismo paralelismo pero entre la forma misma tomada por las formaciones oníricas elucidada por Freud en *La interpretación de los sueños* y la forma adoptada por las formaciones sociales presentada por Marx en *El Capital*. Este hallazgo, sin que muchos se enteraran de ello, ponía de relieve, a su vez, el estricto *isomorfismo* entre los modos de leer de Marx y Freud. Isomorfismo en una



misma *lectura sintomática* que no era sino consecuencia de que las formaciones sociales podían y pueden ser consideradas como una formación inconsciente más *junto al sueño, el lapsus o el chiste*. Este gesto como tal, a saber, considerar la formación social como formación inconsciente fue, atestigua Althusser sin sonrojo ni bochorno alguno en *Para leer El Capital*, el realizado por Marx *avant la lettre*, naturalmente sin que él lo supiera y sin que nosotros, igualmente, pudiéramos tomar conciencia de ello hasta disponer, pasado el tiempo en el que desfilan las palabras, del *efecto retroactivo* que nos brindó *el significante Freud*.

La investigación del filósofo francés, así pues, llegó a la conclusión de que a partir de *El Capital*, de su *letra*, se desprende un concepto de formación social capitalista que, lejos de corresponder a la dialéctica hegeliana, esto es, a un *todo* fundado en una *causalidad u origen expresivos*, se ciñe a un *todo complejo ya dado, todo complejo articulado de instancias-estructuras* (económica, ideológica, jurídico-política, etc.) *con autonomía relativa, cada una con su grado de eficacia sobre el resto de instancias* y de entre las cuáles destaca una, la célebre *instancia última* que, a la vez que es *determinada* por las otras instancias *determina ulteriormente* al resto y *el carácter dominante de una de ellas*. Todo que, además, justo en la medida en que es una *estructura de instancias que son estructuras*, tiene el carácter de *tópica, tónica de tónicas, metatónica* si se quiere, pues toda estructura, incluida la que resulta de la *combinación y articulación* de elementos que son estructuras, tiene el carácter de *tópica*²⁰. Todo que es una *tópica* luego *espacio topológico*, simbólico, cuyos *lugares* sus elementos, esto es, las instancias mismas, por efecto del conflicto de las contradicciones que las constituyen, ocupan de forma dinámica, en un juego incesante de *desplazamientos y condensaciones*. Desplazamientos que son, pongamos por caso, el que una instancia ubicada en el lugar de la dominancia deje ese lugar a otra instancia, que una contradicción situada en el lugar principal ceda su sitio a otra contradicción y pase a un lugar secundario. Dinámica ininterrumpida, por tanto, de *desplazamientos* que *provisionalmente* cristalizan, prenden, en *condensaciones*, en uno u

otro *todo complejo articulado con dominancia*, en *casos* cuyas configuraciones son la *combinación y disposición* misma de las instancias y sus contradicciones. Basta abrir *La interpretación de los sueños* de Freud por el capítulo VII para encontrar una dinámica análoga en relación a la formación inconsciente *sueño*. Allí los *desplazamientos* remiten, por ejemplo, al arte del disfraz, de forma que ciertas representaciones de la trama onírica manifiesta ocupan el lugar signado por la relevancia o la importancia, lugar que pertenece a otras representaciones relevantes para el pensamiento latente, mientras que las *condensaciones*, por su parte, suponen, entre otras cosas, la sustitución de unas representaciones por otras o la conformación de una representación hecha de representaciones. Lo que encontramos, en definitiva, tanto en Marx como en Freud, como se ocuparían de mostrar Althusser para el primero y Lacan para el segundo, es toda una *lógica significativa* donde *los desplazamientos son metonímias y las condensaciones metáforas*. Lógica significativa, configuraciones determinadas de metonímias y metáforas, que permiten descifrar la cifra, el *rebus*, que constituye el *discurso manifiesto* de las formaciones (el texto manifiesto del sueño en Freud, lo vivido inmediato en lo social en Marx, etc.) para acceder a *otro discurso latente*, a una estructura significativa *inconsciente*, que revela *la verdad* misma de la formación como tal (el fantasma o modo genuino de gozar del sujeto analizante, la lógica del capital sostenida en ese singular goce que es el deseo de plusvalía, etc.).²¹

Pero restrinjámonos a Marx y a algunas consecuencias que se derivan de lo escrito hasta el momento. La «dialéctica» materialista, esa que estaba en *estado práctico* en *El Capital* para ser leída por Althusser, no aborda unos u otros casos *del todo* (genitivo subjetivo) al modo de Hegel sino los casos *del todo* (genitivo objetivo). En otros términos, lo que se desprendía de las investigaciones de Althusser, era que el propio Marx descartó la magia hegeliana que reducía cada caso particular a mera expresión del todo, o lo que es lo mismo, rechazó la idea misma de Idea absoluta que todo lo explica a partir de sí, a partir de su unidad expresiva que contiene de forma anticipada toda respuesta, toda historia,

etc. para, en su puesto, tratar de abrazar el todo como tal *en la articulación misma de las contradicciones* de sus instancias-elementos, en su particularidad y contingencia, como *caso fáctico en su radicalidad*, sin origen ni destino ni sentido previo alguno. Lo que perseguía Marx, por tanto, era comprender la singularidad de un *todo* hecho en la *combinación y articulación* misma de sus singularidades. He aquí, de acuerdo a *lui*, el carácter materialista de Marx que hace lazo de nuevo con Spinoza, pues para el pulidor de lentes, como para el de Tréveris, el *todo*, la substancia, Dios o *la naturaleza*, incluida su *necesidad*, se agotan en la *combinación* de sus elementos constituyentes.

Ahora bien, el concepto clave, genuinamente marxista asegura Althusser, bajo toda esta problemática es el concepto de *sobredeterminación*²². Concepto al que venimos aludiendo de manera implícita y que nos va a permitir continuar con nuestra indagación de rostros, máscaras y otras cosas. Pues afirmar que cada instancia singular con sus contradicciones ejerce su eficacia, deja sentir sus efectos, sobre el resto de instancias con sus contradicciones, es lo mismo que afirmar que *en el seno de cada instancia, de cada una de sus contradicciones y de todo lo que tiene lugar en ese mundo, se siente el efecto del todo mismo de las instancias y sus contradicciones*, es decir, *de la estructura de estructuras articulada con dominancia*. Lo que nombra el término *sobredeterminación*, término tomado por Althusser, una vez más, del psicoanálisis, concretamente del capítulo VII de *La interpretación de los sueños* de Freud, término no obstante que ya se encontraba en *estado práctico*, sin nombre, en *El Capital*, es precisamente esa *eficacia reflexiva de la estructura del todo sobre sus partes y sobre todo lo que tiene lugar en ella*. Ahora bien, es preciso hacer también el recorrido de vuelta y aseverar que si, tal y como hemos afirmado igualmente, cada *todo* o *estructura articulada con dominancia* tiene el estatuto de *caso*, es una metáfora *provisional, efímera*, en virtud del incesante suceder de desplazamientos metonímicos provocados por el conflicto de las instancias y sus contradicciones *sobredeterminadas*, entonces el concepto de *sobredeter-*

minación como tal no sólo nombra la eficacia de la estructura sobre sus elementos y sobre todo lo que tiene lugar en ella sino también *el carácter fáctico, provisorio y fugaz, de esa misma estructura, de sus elementos y de todo lo que tenga lugar en ella*.

Aquí se encuentra lo que funda la realidad, decisiva en y para la práctica política (y evidentemente para la práctica teórica), desplazamientos de la dominación y condensaciones de las contradicciones, de la que Lenin nos da un ejemplo tan claro y profundo en sus análisis de la revolución del 17 (el punto de fusión de las contradicciones: en los dos sentidos del término, el punto dónde se *condensan* [«fusionan»] varias contradicciones del tal modo que ese punto llega a ser el punto de fusión [crítico], el punto de *mutación* revolucionaria, de la «refundición»²³).

La *sobredeterminación* también es, por tanto, signo de *una hiancia*, de una *grieta*, de una *brecha*, o quizá con más precisión, significativo real del real disloque constitutivo de toda estructura articulada con dominancia y de la apertura a que da lugar, esto es, de *su teatro mundo y de la constelación de máscaras que le acompaña*. Momento de la «*mutación* revolucionaria», *de la revolución*. Hay pues un radical disloque de todo *todo*, de toda *estructura de estructuras, de sus lugares, de sus máscaras*, o lo que es lo mismo, hay mundo, lugares, máscaras *out of joint*, disyuntos, baldados, como escribirá más tarde Jacques Derrida en *Espectros de Marx*, ese libro pensado como homenaje a Louis Althusser. Mundo, por tanto, *out of joint* en el que los rostros experimentan la fragilidad de su ser, lo abierto y efímero de su identidad en lo provisorio, disyunto y baldado de sus máscaras. El *out of joint* presente en la *sobredeterminación* es el instante mismo de la diferencia, de la no-identidad, del *no todo*, en el que las máscaras vibran inquietando los rostros y en el que los rostros vibrados tiemblan, se abisman en el vacío mismo de *lo otro* del *drama* para angustiarse en su singularidad más íntima. Siempre hay pues un más, un *plus*, una singularidad al dorso de todo representante, de toda máscara, vacío hecho de rostro, efecto de la máscara y que la máscara, sin embargo, no alcanza sino en su tropiezo.



VI. Afánisis: la travesía por fuera de las máscaras...

No en vano hemos aludido el acto de denegación de Marx, recordemos como dejó el capítulo VI (inédito) de *El Capital* entre sus manuscritos olvidados. Esa dejación por parte del de Tréveris corría pareja a la posibilidad misma de pensar y poner de manifiesto el carácter *no todo* de la estructura simbólica capitalista a través del *lapsus*, del *síntoma social*, que es su *crisis*. Si el lector no nos cree ahí están para atestiguarlo los tres capítulos de la sección tercera del libro III de *El Capital*, concretamente ese pasaje en el que se aborda cómo la estructura simbólica capitalista, esto es, la *relación-capital*, por efecto de la sobreproducción absoluta fruto de su automatismo, deja de funcionar como *relación-capital*. Esta falta, esta inconsistencia u antagonismo en el gran Otro que revela el *síntoma social*, provoca el miedo, la angustia del sujeto, por ello intenta recubrirla a toda costa con su propia fantasía, esto es, con ilusiones de una sociedad orgánica, de una sociedad armónica fundada en uno u otro principio positivo como, por ejemplo, el *bien* o el *Soberano Bien* de Platón. A este respecto, si el síntoma nos descubre el momento de falla de la red simbólica, un núcleo real traumático que resiste su simbolización, la fantasía por su parte intenta tapar esa misma falla, ese trauma, *estigmatizando el síntoma*. En nuestro tiempo, sin duda, es el capitalismo, su discurso hegemónico, el que intenta tapar a toda costa su síntoma, su carácter *no-todo*, mediante la fantasía de su carácter inexpugnable. ¿Qué es, por ejemplo, la idea de Sarkozy de un “capitalismo humano” refundado si no la fantasía que intenta tapar el *lapsus* de la crisis? El propio Marx dejando entre manuscritos *la subsunción real*, al menos su consecuencia directa, la totalización sin resto, vuelve al drama pero para presentar su brecha, su carácter *no todo*, por medio de la crisis, esto es, del *síntoma social* de la propia mascarada capitalista.

Esta problemática, de forma no poco asombrosa, puede reencontrarse en Louis Althusser, en su obra, en forma de actos fallidos. En *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, tal y como hemos visto, se pone en marcha una teoría de *la ideología* que llevada a sus últimas

consecuencias postula la ubicuidad del *drama* marxiano. No obstante, la propia teoría de *la ideología*, la totalización que pone en marcha, halla su tropiezo en la propia escritura de Althusser por medio de la expresión sorpresiva «malos sujetos» pues ella alude la propia incapacidad de *la ideología*, de sus AIE, para hacer *todo*. De hecho, si se piensa unos instantes, la posición de enunciación de Althusser como tal en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* hace síntoma respecto a lo enunciado. La posición de enunciación es, precisamente, la del «mal sujeto», esto es, la del sujeto que se ha des-sujetado, en nombre de la ciencia, del nudo de máscaras de los AIE, del automatismo significante de *la ideología*, para elucidar su propia lógica y mecanismos. Ahora bien, ¿no ocurre lo mismo con la *sobredeterminación* a poco que se tire del hilo de ese concepto? La *sobredeterminación* justo en la medida que, también lo hemos mostrado, es signo de una *brecha*, del real disloque constitutivo de toda estructura articulada con dominancia y de la objetividad a que da lugar, esto es, a *su teatro mundo y de la constelación de máscaras que le acompaña*, es *síntoma* que señala a un tiempo al carácter *no todo*, *out of joint*, de esa misma estructura y *su teatro mundo*. La *sobredeterminación* anuncia la revolución, la posibilidad revolucionaria.

Sobredeterminación, «malos sujetos», etc. son, a fin de cuentas, vectores que apuntan a pensar una subjetividad que no tenga por norma la objetividad de la *estructura con dominante* y que, a un tiempo, esté por fuera de los *sujetos ideológicos*, esto es, que *no sea función del Estado*. No se equivocaba Althusser cuando demarcaba ciencia, ideología y política. A este respecto, los términos «lucha de clases», «toma de posición», etc. en Althusser señalan también en esa misma dirección, a saber, la de pensar el momento de una práctica *política* revolucionaria, *revolucionaria* justo en la medida que pasa por la constitución de una subjetividad des-sujetada del gran Otro, por el desapare-ser estrictamente correlativo al del *infans* cuando se tapa los ojos, al del chiste o el *lapsus* en el preciso momento en que suspenden el sentido ordinario de las cosas, a saber, la *función fálica*, el deseo del gran Otro. Consecuentemente, si el deseo del Otro regido por el principio de placer define el ámbito de *lo*

posible, entonces una política detentada en la subjetividad des-sujetada es una política de *lo imposible*, del goce Otro, una política en la que los individuos pugnan por desapare-ser fieles a su deseo más íntimo, al reverso obscuro de la mascarada, atravesando las fantasías que tapan el carácter *no-todo* del deseo del gran Otro simbólico. La niña Antígona, desde luego, fue la pionera de esta política.

Lo que no deja de ser relevante es que todo a lo que apunta la obra de Louis Althusser *no cesó de no escribirse en su propia (auto)biografía*. En *El porvenir es largo*, tal y como hemos indicado, Louis confiesa de modo explícito algo que da que pensar: su vida y toda su filosofía sufrió la marca de *lui*, esa máscara que era nombre de un ausente, muerto en los cielos de Verdún. *Lui*, menuda máscara, no era una máscara cualquiera. En *lui* Louis, él lo confiesa lacónicamente, hallaba su representante para su madre, realizaba el *deseo materno*, accedía a las *demandas maternas*, hacía gozar, en definitiva, a ese primer gran Otro simbólico que enfrenta todo *infans*. Decimos bien, deseo y demandas maternas, pues al parecer para él eran una única y misma cosa. Pero este goce del Otro era vivido a su vez como un desgarramiento, como un impedimento de su singularidad, de su goce más íntimo. El propio Louis lo atestigua cuando escribe: «Sólo existía en el deseo de mi madre, nunca en el mío, *inaccesible*».²⁴

Como todo rostro caído al mundo, Louis se hallaba dividido en una muy particular esquizia: por un lado, él representado en la máscara *lui* a través de la cuál hacía gozar al gran Otro, sujeto a la *mirada materna*, y, por otro, el reverso de la máscara, el *escotoma de esa misma mirada*, su goce siempre impedido, ausentado, por la propia máscara. *Lui*, por tanto, era nombre de un *ausente* pero también nombre de una *ausencia*, de una falta, de esa que pierde todo ser por ser habla-ser. El significante *lui* era, por tanto, el significante de la falta, de un vacío, de *a*, ¡*a* no es un significante!. *Lui* era el falo simbólico, el significante sin significado que hacía presente la ausencia de su deseo más íntimo, presencia ausente de un vacío que, paradójica, era efecto retroactivo del particular modo de significación, de la función fálica, signada por el propio significante fálico. *Lui* era el rasgo unario, el Uno, que

detiene el deslizamiento significante para fijar el sentido y el significado del resto de significantes. Ya conocemos, está muy gastada, esa historia de la vasija de Heidegger que Lacan presentó en su seminario *La ética del psicoanálisis*:

Es justamente el vacío que crea, introduciendo así la perspectiva misma de llenarlo. Lo vacío y lo pleno son introducidos por el vaso en un mundo que, por sí mismo, no conoce nada igual. A partir de ese significante modelado que es el vaso, lo vacío y lo pleno entran en el mundo... si el vaso puede estar lleno, es en tanto que primero, en su esencia, está vacío.²⁵

Pero lo singular del *caso* residía en que Louis, justo en la medida que tomó conciencia de que su máscara, su representante, era a su vez el representante del *otro* ausente, de que la *mirada* de su madre sin que ella lo supiera no iba dirigida a él sino al *otro*, no pudo sino hacer de su identificación con la máscara, al representante, una *impostura*. Impostura que, no obstante, Louis asumió o, mejor dicho, le sumió a él por efecto del acolchado de *lui* al coste del sufrimiento de sentirse amenazado por la posibilidad de que la impostura se revelase como impostura. Toda mascarada, *la* ideología en particular, es impostura, aunque los rostros no sepan que portan máscaras. Otra vez el drama... Pero Louis sí lo sabía, muchos lo saben, lo supieron, Platón, Maquiavelo, Descartes, Marx entre otros, aunque no todos como él, por efecto de la terrible violencia de no ser amado por la madre más que allí dónde él se ausentaba, *dónde él dejaba de existir*.

Así las cosas no es aventurado sostener que las preguntas de Louis fueran: ¿existo? ¿ser o no ser? Él mismo escribe sobre la fuerte dominación de su «fantasma de no existir»²⁶. ¿Ser o no ser?, es decir, ¿ser, vivir, en lo ausentado por *lui*, en su deseo, o no ser, mortificarse en el ausentarse de la impostura signada por el nombre *de un muerto*? Pero, el propio Althusser nos lo enseñó en *Para leer El Capital*, las preguntas vienen después de las respuestas luego esos mismos interrogantes sólo se hicieron explícitos porque Louis estaba ya enredado en el propio juego de la impostura, tomado por el deseo materno, un deseo que, por otra parte, había que tapar a toda costa. Ese horror a que sus amantes tuvieran ideas, planes, para él²⁷... y, de nuevo, ese horror a que la impostura se revelase como impostura, a



caerse, por tanto, de la máscara, en un *fading*, en la afánisis²⁸... Hubo de sobrevenir la desgracia para que se percatara de que él vivió siempre en un largo *duelo* de sí mismo, de su mortificación significativa²⁹. Lo que el pobre de Louis no podía soportar, en definitiva, era la castración del gran Otro, castración que desconocía en el sostenimiento de la impostura, en la imposibilidad de su propio desapare-ser, en el sostenimiento de su deseo siempre como inaccesible. Esta *resistencia* a aceptar la inexistencia del gran Otro, su carácter barrado, se aprecia en su propia idea de ideología *materializada*: «la ideología tiene una existencia material»³⁰. Sí, *existencia material*, como si la *materialidad* misma fuera seguro de vida para la *existencia* del gran Otro. Así las cosas, la inexistencia del gran Otro, su carácter *no todo*, incompleto, sólo podía abrirse paso en los *lapsus* de su escritura, en sus depresiones, en sus fracasos...³¹

54

Pero siempre hay más *aún*... «¿qué hacer en lo sucesivo para sacar a los enfermos del infierno de las determinaciones conjuntas de todos los AIE implicados?»³². Desde luego esta pregunta es una *vuelta de revés del dedo de un guante de cuero*, vuelta que lleva a la pelambreira. Ya hemos afirmado que sólo en sus depresiones *repetidas* Louis hallaba su verdad, el campo de su propio

goce, sólo en ellas el goce fálico, el goce del Otro, dejaba su paso al goce Otro, sólo en ellas Louis se encontraba con *el reverso de su máscara*, con la pelambreira, desaparecía situándose por fuera del AIE familiar, por fuera de todo AIE, del gran Otro. Esas depresiones eran auténticos síntomas, retornos de lo real del goce Otro. ¡A qué precio Althusser tendría que darse cuenta de ello! El asesinato de Hélène, su muerte, fue a un tiempo la muerte simbólica de Althusser, un acto de autodestrucción simbólica, destrucción de *lui*, de la máscara, fin de la impostura...

[...] mi propia muerte y la de Hélène, hacían una: una sola y única muerte, no con el mismo origen, pero con la misma conclusión.³³

Hélène, su Hélène, ese señuelo de la pulsión, ese *semblante* sexual que tapaba su goce más íntimo, ese *semblante* amado, ¡sin duda!, el amor siempre engaña, pero caído en la estrangulación para posibilitar el desapare-ser, el ex-sistir, el reencuentro de Althusser con su propio deseo, con el ámbito desexualizado de *lo imposible*, el lugar del *no ha lugar*, el lugar de la *ausencia de obra* en *el reverso de la máscara* desde el que parte toda la enunciación de esa magnífica obra que es *El porvenir es largo*. Final ético el de Althusser, sí, ético, aunque no por ello poco trágico e incomprensible, como el de Antígona.

Notas

1. Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, pág.92.

2. Louis Althusser, *El porvenir es largo*, Círculo de lectores, Barcelona, 1993, págs.39-48.

3. Ibi, pág.65.

4. Louis Althusser, *El porvenir es largo*, Círculo de lectores, Barcelona, 1993, pág.122. Las líneas siguientes a la cita ofrecen por parte de Althusser una elucidación muy interesante de la familia como función del Estado.

5. Ibi, pág.68.

6. Puede encontrarse el relato de este encuentro por azar, de cómo acabó prendiendo y de sus dificultades en Louis Althusser, *El porvenir es largo*, Círculo de lectores, Barcelona, 1993, págs.135-170.

7. Este carácter de objeto a de Hélène, o de algún rasgo suyo, se deriva de manera obvia del propio amor que Althusser sentía por ella. Por otra parte el propio Louis Althusser era consciente de ello y así lo manifiesta en *El porvenir es largo*, Círculo de lectores, Barcelona, 1993, pág.324.

El enigma de Lui, Althusser

8. La expresión es del propio Louis Althusser y es ilustrativa del afecto ambivalente propio del goce: placer en el dolor.

9. Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1979, pág.81.

10. Para esta cuestión remitimos al lector a Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El Capital*, Siglo XXI, México, 1977, concretamente al capítulo, escrito por Althusser, titulado El “objeto” de *El Capital*.

11. Una tentativa que explora la teoría del poder en Marx en contraposición con Foucault puede hallarse en Carlos Fernández, *Sin vigilancia y sin castigo*, Libertarias Prodhufi, Madrid, 1992. Tomamos en este párrafo algunas ideas de esta obra, claro está, bajo nuestro propio enfoque.

12. Karl Marx, *El Capital*, Libro I, Fondo de Cultura Económica, México D.F, 1999, pág.129.

13. Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2005, págs.40-42.

14. Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2005, págs.43-51.

15. Ibi, pág.52.

16. Ibi, pág.62.

17. Ibi, pág.62.

18. ¿Y si, justamente, es esa brecha traumática, ese resto que se resiste a la subsunción de los AIE, la que hace posible explicar el éxito de la interpelación como tal? ¿Miedo a la castración? Hay una respuesta en Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005, págs.73-78.

19. Baruch Spinoza, *Ética*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, pág.116.

20. Algunos pasajes en los que se plantea esta tópica pueden encontrarse en Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1972. pp.166-181, en Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El Capital*, Siglo XXI, México, 1977, págs.107-129, o en Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2005, págs.16-18.

21. Una presentación de este juego de metáforas y metonimias puede ser encontrarse, entre otros sitios, en Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1972, págs.175-177.

22. El texto canónico para introducirse en este concepto es el capítulo *Contradicción y Sobredeterminación* de Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1972, págs.71-106.

23. Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1972, págs.175-176.

24. Louis Althusser, *El porvenir es largo*, Círculo de lectores, Barcelona, 1993, pág.71.

25. Jacques Lacan, *La ética del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 2009, pág.149.

26. Louis Althusser, *El porvenir es largo*, Círculo de lectores, Barcelona, 1993, pág.268.

27. Ibi, págs.171-172, en estas páginas se expone como ese hacerse ideas sobre él, planearle la vida, etc. era vivido por Althusser como una agresión de su deseo íntimo, como intrusión evocadora del deseo materno, del gran Otro.

28. Ibi, pág.173. Aquí podemos encontrar escrito: «En pocas palabras, temía exponerme a un desmentido público catastrófico». Este temor a verse descubierto en la impostura planeada y ejercida en la publicación de *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1972, le llevó a una nueva depresión.

29. Ibi, pág.328. Louis escribe: «Sí, yo no había dejado desde siempre de llevar duelo por mí mismo...».

30. Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2005, pág.42.

31. Al lector instruido en psicoanálisis no le resultará difícil extraer la estructura clínica del caso Althusser a partir de lo presentado en estos últimos párrafos.

32. Louis Althusser, *El porvenir es largo*, Círculo de lectores, Barcelona, 1993, pág.323.

33. Ibi, pág.185.



Bibliografía

ALTHUSSER, Louis

1972: La revolución teórica de Marx, Siglo XXI, México.

1993: El porvenir es largo, Círculo de lectores, Barcelona.

2005: Ideología y aparatos ideológicos de Estado, Nueva Visión, Buenos Aires, 2005.

ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne

1977: Para leer El Capital, Siglo XXI, México.

DERRIDA, Jacques

2003: Espectros de Marx, Editorial Trotta, Madrid.

FERNÁNDEZ, Carlos

1992: Sin vigilancia y sin castigo, Libertarias Prodhufi, Madrid.

LACAN, Jacques

2002: Escritos, Siglo XXI, Buenos Aires.

2008: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, Paidós, Buenos Aires.

2009: La ética del psicoanálisis, Paidós, Buenos Aires.

FOUCAULT, Michel

1979: Microfísica del poder, Ediciones de La Piqueta, Madrid.

FREUD, Sigmund

2006: La interpretación de los sueños, Alianza Editorial, Madrid.

2007: Más allá del principio del placer en Psicología de las masas, Alianza Editorial, Madrid.

MAQUIAVELO, Nicolás

1996: El príncipe, Alianza Editorial, Madrid.

MARX, Karl

1973: El Capital, Libro I, Capítulo VI (inédito), Siglo XXI, México.

1999: El Capital, Libro I, Fondo de Cultura Económica, México D.F.

SPINOZA, Baruch

2004: Ética, Alianza Editorial, Madrid.

ZIZEK, Slavoj

2005: El sublime objeto de la ideología, Siglo XXI, Buenos Aires.

2005: Las metástasis del goce, Paidós, Buenos Aires.