

Décalages

Volume 1 | Issue 1

Article 2

2-16-2010

El Althusser Tardío: ¿Materialismo del Encuentro o Filosofía de la Nada?

Warren Montag tr. Aurelio Sainz Pezonaga

Recommended Citation

Montag tr. Aurelio Sainz Pezonaga, Warren (2012) "El Althusser Tardío: ¿Materialismo del Encuentro o Filosofía de la Nada?," *Décalages*: Vol. 1: Iss. 1, Article 2.

El Althusser Tardío: ¿Materialismo del Encuentro o Filosofía de la Nada?

Warren Montag

Traducción: Aurelio Sainz Pezonaga

Y yo oí, mas no entendí. Y dije: Señor mío, ¿cuál será el fin de estas cosas? Él respondió: Anda, Daniel, pues estas palabras están cerradas y selladas hasta el tiempo del fin. (Daniel 12: 8-9).

El texto de “La corriente subterránea del materialismo del encuentro” plantea serios desafíos a quien pretenda leer las obras filosóficas de acuerdo con el protocolo iniciado por Althusser mismo. Leer ese texto cuidadosamente supone tener en cuenta el hecho de que la versión publicada consiste en dos secciones, un breve prefacio autobiográfico y lo que el editor Francois Matheron describe como “*le cœur*” o núcleo (Althusser, 1994: 548) de la obra, unas 37 páginas de lo que parece ser un discurso ininterrumpido, ambas seleccionadas por Matheron a partir de un original mecanografiado de 142 páginas. El protocolo de lectura de Althusser asumía que los textos filosóficos simulaban coherencia y consistencia no sólo con el fin de ofrecer al lector lo que normalmente se espera de la filosofía, sino además, y de manera más importante, como defensa contra la fuerza disruptiva de sus propios conflictos, una especie de control del antagonismo irreconciliable llevado a cabo de manera obsesiva y, por tanto, imaginaria. En tanto que “construcción *a posteriori*” (Ibidem), por citar las palabras del editor, se diferencia no sólo de textos tales como “Contradicción y sobredeterminación”, sino incluso de la versión de 1970 de “Ideología y aparatos ideológicos de estado” que consistía, según el mismo Althusser, en “extractos de un estudio en curso” (Althusser, 1977: 69). Este último texto, aunque proviene de una recomposición de otros anteriores, fue cuidadosamente editado por Althusser y, al margen de cómo lo evaluemos hoy, muestra un rigor y una precisión que están ausentes de “La corriente subterránea...”, que está plagado de numerosos errores tanto respecto a la fijación de hechos como en lo que se refiere a atribuciones.

¿Qué justificaría entonces tratar este texto, actualmente tan celebrado, escrito, según Matheron, por un Althusser que ya no es Althusser, como un

texto en algún sentido de la palabra, y considerar sus discrepancias como síntomas (y por tanto pensarlas dotadas de significación teórica), en lugar de asumirlas como meros accidentes resultado de su composición y publicación? Para comenzar a responder a esta pregunta inevitable, podríamos consultar la descripción que hace el propio Althusser de una obra que él mismo califica desde un principio como “extraña”. “Lo he dicho, como siempre, de un soplo (*d'un trait*), confiando de alguna manera en el movimiento de una especie de escritura “hablada” en lugar de “escrita”, y confiando en que se corresponderá con un movimiento del mismo tipo en el lector de buena voluntad. He pasado por encima (*enjambant*) de las dificultades que destacaban, he repetido verdades establecidas cuando era necesario y me he apresurado hacia su término a la espera de las consecuencias” (Althusser, 1994: 550). El texto, entonces, dicho de un soplo, o escrito de un tirón, la “condensación”, como afirma unas pocas líneas antes, de todo lo que es capaz de decir en ese momento, se apresura hacia su término, pero también hacia un final que ya no tendrá consecuencias. Como tal, a pesar de la insistencia de tantos lectores acerca de su novedad en relación con el trabajo anterior de Althusser, como si marcara un corte epistemológico interno a su propia teoría, “La corriente subterránea...” posee las características de un último testamento o confesión, expuesto de una vez, como si estuviera haciendo manifiesto lo que hasta ahora restaba latente en su obra publicada, o, quizás, de modo más exacto, trayendo a lo abierto para que todos lo vean lo que había quedado oculto, el equivalente filosófico de su autobiografía.

Propongo que tomemos seriamente la descripción del texto como un movimiento hacia un fin y que adoptemos como punto de partida el problema de la cronología, tanto el modo en que es practicada como en el que es teorizada en el texto: la forma en la que está organizada en torno a un desarrollo histórico observable de la idea de “materialismo del encuentro” desde sus orígenes en Epicuro y Lucrecio (es verdad que con una conexión de esta filosofía con la de Heidegger con el fin

de demostrar su contemporaneidad, o mejor, de demostrar la no-contemporaneidad de Heidegger cuya obra, como él mismo insistía, marcó un rechazo de la modernidad y un retorno a las cuestiones que preocuparon a los griegos) hasta Maquiavelo, desde el siglo XVII de Hobbes y Spinoza hasta Rousseau y finalmente Marx. Esta historia, tal como la presenta Althusser, no está exenta de los dramas de otras historias semejantes: no es un tiempo de rupturas, interrupciones y reversiones, sino un tiempo acumulativo, remarcablemente continuo, lineal, en el que todo lo que sigue a

Epicuro y Lucrécio parece poco más que una revelación progresiva de sus doctrinas conforme son aplicadas a problemas históricos y políticos cada vez más complejos. De estos problemas, el más importante es el de los orígenes del capitalismo (y su corolario, que como veremos acosa a la narrativa entera desde el principio hasta el final: el fin del capitalismo).

Únicamente en un punto la organización cronológica del argumento se convierte por sí misma en objeto de escrutinio: al concluir Althusser su discusión sobre Spinoza, al que llama heredero de Maquiavelo, declara que Hobbes es un momento de transición entre Spinoza y Rousseau. Persigue esta reordenación de la historia de la filosofía con la aseveración de que “la cronología en este asunto importa poco, ya que cada uno de estos pensamientos se desarrolló por sí mismo, a pesar del papel de intermediario que representó Mersenne, y ya que de lo que se trata ante todo es de las resonancias de una tradición enterrada y después revivida, resonancias que deben registrarse” (Althusser, 1994: 566). La implicación aquí es doble: 1) ya que cada uno de estos trabajos es la manifestación de una tradición enterrada, lo que está en discusión no es tanto el desarrollo de una teoría, como la excavación gradual de lo que hasta ahora ha permanecido bajo tierra; 2) el orden de revelación histórico o incluso accidental no es por tanto idéntico al orden lógico del que se compone la tradición. De hecho, la insistencia de Althusser en que “cada uno de estos pensamientos se desarrolló por sí mismo” tiende a disociarlos y a convertir en impensables las relaciones de influencia o antagonismo. Pero, la crítica de Althusser a la cronología es extrínseca al trabajo como un todo: está en efecto, como hemos señalado, en desacuerdo con el principio que organiza “La corriente subterránea...”: la única excepción a la cronología es la inversión de Spinoza y Hobbes que fueron en realidad contemporáneos.

¿Por qué dar importancia alguna a este lapsus? ¿No es simplemente un lapsus de rigor, un momento de confusión dentro de un texto lúcido en todo lo demás, un momento señalado por la referencia a Mersenne (que murió en 1648, cuando Spinoza tenía 16 años) como intermediario entre Hobbes y Spinoza (lo que entre otras cosas sugiere una asociación de Spinoza con Descartes, a quien sustituye en este pasaje)? A pesar del hecho de que Hobbes está obviamente (demasiado obviamente en efecto) más cerca de la doctrina de Rousseau de lo que está Spinoza, la inversión cronológica le permite evitar reconocer hasta qué punto la filosofía de Spinoza, y no sólo su filosofía teológico-política, representa una dura crítica de Hobbes. Lo que a su vez le permite realizar, lo último que hubiéramos esperado de Althusser,

una lectura hobbesiana de Spinoza de acuerdo con la cual en cierto sentido Spinoza podría leerse como la anticipación de Hobbes, como si extendiera un suelo metafísico para la filosofía política de Hobbes.

En un intento, al parecer, de subrayar la problematización de la cronología en el texto, Althusser comienza su discusión de Spinoza situando su filosofía en un periodo “posterior en menos de un siglo a la muerte de Maquiavelo” (Maquiavelo murió en 1527). Casi inmediatamente, Althusser avanza la tesis que, según admite, va a parecer “paradójica” (aunque debemos notar que no explica por qué lo es) de que “para Spinoza el objeto de la filosofía es el vacío” (Althusser, 1994: 563). Matheron incluye una nota en este punto del texto, informando al quizás escéptico lector que en ese mismo año, 1982, Pierre Macherey, “defiende una paradoja del mismo tipo” (Althusser, 1994: 593) en una conferencia en Urbino. Antes de que podamos determinar hasta qué punto el argumento de Macherey coincide con el de Althusser, o incluso llega a asemejarse al mismo, debemos primero examinar la explicación que Althusser propone del vacío en Spinoza.

Para captar la existencia, por otro lado negada, del vacío en la *Ética* de Spinoza, hemos de tener en cuenta, argumenta Althusser, “el modo en que Spinoza comienza”, esto es, con Dios, aunque un Dios que es “sólo naturaleza” o “no otra cosa que naturaleza” (Althusser, 1994: 563). En otras palabras, fuera de la naturaleza no hay nada, *rien*, esto es, *le vide*, el vacío. Althusser, sin embargo, no se contenta simplemente con establecer la infinitud de Dios, sino que se las arregla para plantear la existencia, fuera de la naturaleza, del vacío y para hacer eso se requiere algo más que un juego de palabras. Para demostrar la existencia del vacío como un concepto de la Parte I de la *Ética*, adopta la teoría de los atributos. Los atributos, nos dice, pueden leerse como una versión de la lluvia de Epicuro: “caen en el espacio vacío de su determinación como gotas de lluvia que sólo pueden llegar a encontrarse en ese paralelismo excepcional *sin encuentro o unión* (de cuerpo y alma...) conocido como hombre, en ese paralelismo assignable, pero minúsculo, del pensamiento y el cuerpo, que todavía es sólo paralelismo, ya que aquí, como en todas las cosas, 'el orden y conexión de la ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas'. En suma, un paralelismo sin encuentro, y sin embargo un paralelismo que es ya, en sí mismo, encuentro gracias a la estructura misma de la relación entre los diferentes elementos de cada atributo” (Althusser, 1994: 564).

Aquellos familiarizados con el pensamiento de Althusser y más en particular con su lectura de Spinoza cuestionarán sin duda este uso de la

proposición 7 de la Parte II de la Ética para apoyar la teoría del “paralelismo”, un término que no aparece en ningún otro lugar donde Althusser trata de Spinoza, por la sencilla razón de que va virtualmente en contra de toda la obra de Althusser. De hecho, no es otro sino Macherey quien en su comentario de esa proposición nos recuerda que “la lectura ‘paralelista’ de la proposición 7 de *De la mente* supone que la doctrina spinozista sea reinscrita en una perspectiva dualista, en la que la naturaleza entera se explicaría a partir de la relación entre la sustancia extensa y la pensante”, un posición que Spinoza ha “precisamente invalidado” (Macherey, 1997: 73n1). En lugar de aprobar que los atributos permanezcan extrínsecos los unos a los otros, incluso conforme se desarrollan en correspondencia, Spinoza explica en el escolio a esta proposición que “la sustancia pensante y la sustancia extensa son una y la misma sustancia” (EII, prop. 7, esc.). Fue precisamente en este espíritu que el propio Althusser escribiría en 1970 que las ideas tienen una existencia material y que la conciencia no es otra cosa que acción. Aquí, en “La corriente subterránea...”, no sólo ha separado mente y cuerpo, sino que ha insertado entre ellos el espacio infinito del vacío a través del que están destinados a caer en paralelo por toda la eternidad.

Es posible en este punto desestimar simplemente la distorsión intencionada que Althusser realiza del texto de Spinoza considerándola un intento más o menos torpe de presentarlo al modo de una versión disimulada de Lucrecio, como si la historia del “materialismo aleatorio” no fuera más que una serie de variaciones alrededor de un mismo tema. Actuar así, sin embargo, sería, bajo mi punto de vista, un serio error; nos impediría comprender un concepto cuya importancia no se reduce al uso que de él hace Althusser: el concepto de *le vide*, el vacío. Este concepto aparece a lo largo de la obra de Althusser en diferentes contextos y cumple diversas y contradictorias funciones (Matheron, 2005: 51-74; Morfino, 2005: 3-6); en algún sentido parece como si esta larga historia irreductible y compleja fuera puesta en escena toda de una vez en un espectacular número final en “La corriente subterránea...”. El pasaje en torno a la teoría de los atributos de Spinoza, que según describe una nota editorial se hallaba cubierto casi completamente de correcciones y apenas era legible, puede así entenderse como un síntoma, el efecto en el corazón del texto de un conflicto no reconocido entre dos conceptos incompatibles de vacío.

En ningún lugar del texto es el carácter conflictivo del vacío más evidente que en el pasaje siguiente donde discute a Maquiavelo. Aquí, la discusión de la teoría maquiaveliana de la no-

consumación de Italia, “el país atomizado, en el que cada átomo se precipita en caída libre sin encontrarse con su vecino” (Althusser, 1994: 558), se desplaza hacia una exposición de la filosofía que subyace a esta teoría. Es una filosofía que proporciona los principios que permiten a Althusser no tanto transformar su propia filosofía, como traducirla a su verdadera forma, la forma apropiada para ella. Así, “que la filosofía no tiene objeto” es “una manera de decir que el “objeto” por excelencia de la filosofía es la nada (*le néant*), nada (*le rien*) o el vacío (*ou le vide*) (Althusser, 1994: 561). Cuando Althusser defendía en momentos anteriores (de forma notable en el *Curso de filosofía para científicos* impartido en 1967) que la filosofía no tenía objeto, se cuidaba de especificar que lo que quería decir es que no tenía un objeto que le fuera externo. En sentido estricto la filosofía se tenía a sí misma como objeto o era el medio en el que sus objetos propios, objetos filosóficos, existían. Eran los objetos no de una representación, sino de una intervención: expresándose de forma llamativa, Althusser exponía la idea de que la filosofía sólo producía efectos en su exterior actuando en su interior. En su existencia práctica, la filosofía debe plantearse constantemente el problema de su orientación, del lugar que ocupa y lo que la coyuntura exige llevar a cabo; debe preguntarse constantemente qué hacer. Esas preguntas prácticas, sin embargo, advierte Althusser, pueden fácilmente “resucitar la vieja pregunta religiosa acerca del destino” que es “el complemento de una teoría del ‘origen’ radical de las cosas” (Althusser, 1974: 25). La filosofía, por seguridad, debe tomar distancia de tales ideas que en cierto sentido la rodean y la asedian, pero el vacío de una distancia respecto de esas ideas no es siquiera un vacío, y tomar distancia trazando una línea de demarcación no abre en absoluto un espacio vacío a su paso. De hecho, Althusser terminó su curso trazando un línea entre sí mismo y Rousseau, advirtiendo precisamente en contra de los efectos teóricos de una determinada noción de vacío: “no se ocupa una posición en filosofía de la misma manera que el buen salvaje de Rousseau ocupa en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* un rincón vacío del bosque (*un coin de forêt vide*)” (Althusser, 1974: 117).

En “La corriente subterránea...” el acto de demarcación, el acto de tomar una distancia, es sustantificado: el vacío no se ejerce sino que se posee o se representa en la forma de *le néant* o *le vide*. Althusser dota a la filosofía o, mejor, a la historia de la filosofía con un objeto que le es externo: la nada que es el origen (o mejor el no-origen originario, un compromiso teórico que en absoluto se libra de las implicaciones que arrastra el concepto de origen) y destino de todas las cosas. Si la filosofía crea

un vacío no lo hace para ocupar un espacio, sino para desvelar el vacío hasta ahora escondido que no sólo precede, sino que acompaña como una sombra a todo lo que existe a modo de su secreto y su verdad. Esta concepción ontológica del vacío, como debemos llamarla, se convierte para Althusser en la característica definitoria, la diferencia específica de aquella “profunda tradición” (Althusser, 1994: 575) que lleva desde Epicuro a Marx. El vacío original está, así, en su centro, aunque es un centro denegado, reprimido y olvidado, por la tradición dominante que en lugar de desatender a estos pensadores, los asimila con el fin de acallar su radicalismo. Esta tradición, nos dice Althusser, renuncia a “pensar el origen como razón o fin para pensar lo como nada” (Ibidem). La cuestión para nosotros, conforme leemos “La corriente subterránea...”, es si esta “teoría del 'origen' radical de las cosas” - por citar las palabras de Althusser-, expuesta ahora abiertamente, “volverá a despertar la vieja cuestión religiosa del destino”.

Si Maquiavelo buscó evacuar toda forma de providencialismo y teleología de su pensamiento político, argumenta Althusser, fue para mostrar que el aparentemente atestado mundo del siglo XV italiano era de hecho un vacío “en el que cada átomo se precipitaba en caída libre sin encontrarse con su vecino” (Althusser, 1994: 558) y, por tanto, sin tener posibilidad de un “*carambolage*”, esto es, de un acopio o cristalización a partir del cual las naciones, como especies o mundos, pudieran crearse. En el sentido más importante, el sentido que importó a Maquiavelo, Italia era un no-mundo de la no-consumación del hecho, la mesa vacía que espera el lanzamiento de los dados. Si, para Maquiavelo, Italia era el no-encuentro entre los encuentros duraderos de átomos conocidos como Francia y España, Hobbes llevará la teoría más lejos en un gesto radical que parece abolir la historia, aunque de hecho proporciona sus condiciones de posibilidad. Su estado de naturaleza no era la proyección sobre un origen de un resultado socio-histórico, la acumulación primitiva misma, la disolución forzada de las comunidades rurales y la emergencia de una multitud de “hombres sin dueño”, sino una figuración del vacío, el desorden originario en el que los individuos, “los átomos de la sociedad” buscan “perseverar en su ser” como tantos otros átomos que se precipitan “en caída libre y en paralelo” (Althusser, 1994: 568). Tal condición no era simplemente el origen de una sociedad cualquiera con independencia de su duración. Nunca abolida completamente, permanecía en suspenso como la posibilidad siempre presente que acosa a toda sociedad. Era esta amenaza la que justificaba y hacía necesario el estado Leviatán.

Rousseau, en el segundo *Discurso*, perfecciona las tesis de Hobbes, señalando que el estado de naturaleza de este es ya un estado social incluso si la única relación social es la de hostilidad o enemistad. Es, por tanto, un seudo-origen, no el vacío social genuino que debe anteceder a toda sociedad, sino una falsedad diseñada para justificar la tiranía. Rousseau, argumenta Althusser, regresa, más allá de los compromisos que invalidan las anteriores concepciones del estado asociadas no sólo con Hobbes, sino incluso en mayor medida con Locke, al “origen radical de todas las cosas”, esto es, el estado de naturaleza pura, “la ausencia de sociedad verdaderamente radical que constituye la esencia de cualquier sociedad posible” (Althusser, 1994: 571). ¿Qué constituye la “ausencia radical de sociedad”? Precisamente la falta de toda relación social “ya sea positiva o negativa” (Ibidem). La “imagen fantástica del bosque primigenio” servirá para hacer palpable y concebible el vacío infinito de individuos sin encuentros. Este mundo sin acontecimientos o encuentros no puede por sí mismo producir sociedad. La unión de los individuos solo puede ser “impuesta” desde afuera, por causas externas que dividen esta infinitud en espacios delimitados. Que estos atómos poseen características que les permiten unirse, especialmente la piedad que se halla latente en ellos, esperando únicamente un encuentro para despertar, no cambia el hecho de que esta condición originaria constituya la amenaza constante del abismo en el que la sociedad “puede recaer a cada instante” (Althusser, 1994: 573).

Sólo en la discusión de Marx, respecto a la cual, como él dice, todas sus “observaciones históricas son sólo un preludio”, se hace evidente lo que está en juego en un materialismo del encuentro, o con más precisión, la relación de una filosofía del vacío con un materialismo del encuentro: “decir que en el comienzo era la nada o el desorden significa adoptar una posición anterior a cualquier ensamblaje u ordenación” (Althusser, 1994: 575). Junto a una teoría de la progresión dialéctica de los modos de producción y, por tanto, de la historia como orden, existía en Marx una segunda teoría, diferente, irreductible a la primera, de los modos de producción como encuentros aleatorios: “el todo que resulta de la toma de consistencia del 'encuentro' no precede la 'toma de consistencia' de sus elementos, sino que es posterior; de modo que hubiera podido no 'tomar consistencia' y, con más razón, 'el encuentro hubiera podido no tener lugar'" (Althusser, 1994: 585). El capitalismo podría no haber llegado a existir.

Por supuesto, podría objetarse en este punto, y

Althusser es perfectamente consciente de esta probable objeción, que el hecho de la posible no-consumación del capitalismo ha dado vía a su efectiva consumación y no simplemente como un breve encuentro, sino como uno que ha durado. De hecho, ha durado por más tiempo del que muchos de sus teóricos le adjudicaron, “provocando relaciones estables y una necesidad cuyo estudio proporciona ‘leyes’ -leyes tendenciales evidentemente” (Ibidem). El encuentro cuyo resultado es el capitalismo no puede decirse *a priori* que sea menos duradero que el que produce naciones o incluso especies biológicas. Era el mismo Althusser quien recordaba a menudo el análisis que Spinoza realiza de la duración del pueblo hebreo -un fenómeno tan aleatorio como cualquier otro que pueda encontrarse en la historia humana-, que en cierta manera era, al modo tipicamente spinozista, una metonimia de la cuestión mucho más provocativa, y quizás intolerable, del ascenso a la dominación y a la perduración del cristianismo (una vez que el problema de su verdad se deja a un lado), una cuestión que Spinoza nunca planteó directamente, y de hecho no pudo plantear ni siquiera en su correspondencia (otra señal de su soledad) a pesar de su urgencia teológico-política. Discutiendo este tema, Althusser recurrirá a un término que de otra manera parecería extrañamente fuera de lugar en este texto: estructura (Goshgarian, 2006: xli-xliii). Argumenta que todo encuentro que dura tiene una estructura y que una vez que el encuentro tiene lugar, se da una “primacía de la estructura sobre sus elementos” (Althusser, 1994: 579). Citando a Lucrecio y aludiendo menos directamente a Spinoza, Althusser tiene que admitir que no todo átomo, elemento o cosa singular es capaz, no simplemente de “colisionar” con cualquier otro, sino de llegar a engancharse (Althusser usa el verbo “accrocher”) con otro para formar un ser, una cosa singular. Así, aunque este orden con su coherencia y sus leyes ha surgido del desorden, no es en menor medida un orden. De hecho, podría decirse que esto es lo que acosa al texto de Althusser: el miedo de que, una vez establecido, el encuentro aleatorio perdure no eternamente, sino, citando de nuevo a Spinoza, indefinidamente, un miedo de lo que, en palabras de Althusser, *dure longtemps*, dura largo tiempo, aquello que no acaba a su hora, como se esperaba y predecía. Es como defensa contra una posibilidad siquiera teórica de este tipo que Althusser debe postular un origen, un abismo original del que todo proviene y a lo que todo retorna, la “inestabilidad radical” que acosa a las estructuras más entretejidas. Estas son también provisionales: del mismo modo que podrían no haber tenido lugar, “podrían no tener lugar por más tiempo” (Althusser, 1994: 560).

De forma interesante, es aquí, alrededor de todo un conjunto de problemas y referencias, donde la trayectoria teórica de Althusser se aproxima en mayor grado a la de Derrida que en ningún otro momento de la historia de su relación. Narra en una carta de 1984 que ha releído recientemente a Derrida, después de haberlo leído anteriormente “en otro contexto”. Derrida le ha conducido de vuelta a Heidegger (a quien había leído “con la ayuda de Derrida”), al tiempo que Althusser ha leído a Derrida con el fin de determinar “en qué sentido y cómo había criticado a Heidegger incluso tomándolo como punto de apoyo” (Althusser, 2006: 227). Y aunque Althusser con bastante celeridad anunciará haber “acabado” con Heidegger (“que al final me irritaba a causa de su vena de ‘cura rural’”) (Althusser, 2006: 237), nos equivocaríamos si desestimáramos con demasiada rapidez el breve encuentro entre Althusser, Derrida y Heidegger. François Matheron ha fechado el primer borrador de “La corriente subterránea...” entre julio y septiembre de 1982: en octubre de 1982, Derrida presentó una ponencia en la Universidad Johns Hopkins titulada: “My Chances/mes chances: a Rendezvous with some Epicurean Stereophonies” (Derrida, 1984: 1-31). Este texto, por lo demás dedicado a analizar la noción de azar en el psicoanálisis, contiene una breve y extremadamente densa lectura de Heidegger (principalmente la sección 38 de *Ser y tiempo*) desde la perspectiva de Epicuro y Lucrecio.

Es en este contexto donde Derrida plantea una pregunta respecto a la historia y la función del concepto de azar que ilumina un asunto que hasta ahora ha pasado desapercibido en el texto de Althusser, respondiendo al mismo, a sus palabras, motivos y supuestos, con tanta precisión que parecería que Derrida estuviera comentando “La corriente subterránea...”: “cuando se considera el azar o la suerte, ¿por qué las palabras y los conceptos imponen la significación particular, el sentido, y la dirección de un movimiento descendente, con independencia de que estemos hablando de un lanzamiento o de una caída? ¿Por qué este sentido disfruta de una relación privilegiada con el no-sentido o la insignificancia que encontramos frecuentemente asociados con el azar? ¿Qué tiene que ver el movimiento de descenso con la suerte o el azar?” (Derrida, 1984: 4-5). Las observaciones de Derrida llaman la atención sobre el privilegio que Althusser otorga a la lluvia como imagen de los átomos y a la caída (*la chute*) o el caer (*tomber*) como su forma primordial de movimiento, un hecho que se hace todavía más notorio dada la evidencia de archivo de que leyó a Epicuro y a Lucrecio detalladamente y en los idiomas originales. Mientras que el verbo que Epicuro utiliza con más

frecuencia para describir el movimiento de los átomos y de los cuerpos es κινέω (mover) y el que utiliza Lucrecio es moveo (mover), Althusser describe los átomos casi exclusivamente como cayendo. Y la lluvia no tiene un lugar privilegiado ni siquiera en Lucrecio, que en efecto usa la expresión “átomos que llueven en el vacío”. En *De rerum natura*, las metáforas de ríos de corriente rápida, mares tormentosos y rachas de viento son mucho más comunes. En último extremo, incluso se referirá, en una expresión que repite varias veces, a los átomos *per inane vagantur*, “que vagan en el vacío”, (Lucrecio, II: ll. 83, 105, 109).

Hasta tal punto privilegia Althusser la noción de caída que comienza a traducir la primera frase del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, “Die Welt ist alles, was der Fall ist” (traducida al castellano como “El mundo es todo lo que sea el caso”) como “el mundo es todo lo que ‘cae’”, aunque acaba vertiéndola como “todo lo que acaece (*advient*)”, ‘todo aquello que es el caso’ -por *caso* entendemos *casus*: circunstancia y azar a la vez, lo que ocurre en el modo de lo imprevisible y, sin embargo, del ser”. El sustantivo, *der Fall* (el caso) se convierte en el verbo “*tombe*”, “tout ce qui ‘tombe’”. Es claro que Althusser considera el verbo “caer” como el modo más convincente de dar cuenta del caso o acontecimiento, de separar ambas nociones de todo finalismo, esto es, origen o fin. ¿Acierta Althusser en su suposición o, por el contrario, está la “caída” vinculada a toda una historia teológica y filosófica que Althusser no tiene en cuenta y que, por tanto, determina su texto de formas que escapan a su conocimiento y control?

La cuestión de la caída lleva a Derrida desde Epicuro y Lucrecio hasta Heidegger en lo que él mismo llamará “una en efecto violenta condensación” que produce una “conexión fortuita” (Derrida, 1984: 9) sólo aparentemente. Se refiere específicamente a “la analítica del *Dasein*” tal como se discute en la Sección 38 de *Ser y tiempo*, “La caída y la condición de arrojado”, (*Das Verfallen und die Geworfenheit*), contiene los temas heideggerianos de los que se ocupa Althusser: “en Heidegger... ‘las cosas están arrojadas en una ‘destinación’ inaugural” (Althusser, 1994: 578), aunque su filosofía “abre” un claro que restaura una especie de contingencia trascendental del mundo, al que somos ‘arrojados’” (Althusser, 1994: 557). Es aquí donde Heidegger teoriza el ser en el mundo, el “*da*” o “ahí” del *Dasein* como caída, y la pertenencia del ser al mundo es concebida como “*das Verfallen des Daseins*” o la caída del *Dasein*. La “violenta condensación” de Epicuro y Heidegger propuesta por Althusser y Derrida nos permite leer *das Verfallen* como un movimiento sin origen, el movimiento por el que el ser deviene lo que es.

Pero, como Derrida subraya en una observación que puede ser tan relevante para Althusser como para Heidegger, el mismo Heidegger admite sólo negar o desautorizar el otro sentido del que el término “caída” no puede disociarse enteramente: la “evaluación negativa” (*der negative Bewertung*), el sentido de una “‘caída’ desde un ‘estado primigenio’ más puro y alto (*als ‘fall’ einem reineren und höheren ‘Urstand’*)”, esto es, no simple o incluso primeramente la noción cristiana de caída, sino quizás también nociones de una alienación histórica determinada y por tanto finita (en cuanto opuesta a la alienación -o inauténticidad- del ser caído en el mundo), de un estado “deplorable” del que “estadios más avanzados de generaciones de la cultura humana podrían ser capaces de desprenderse” (Heidegger, 1960: 220). Y mientras Heidegger se esfuerza por diferenciar la caída tal como él la usa de tales nociones teológicas y políticas, Derrida argumenta que “hay ciertas analogías en ese discurso que son sorprendentes” (Derrida, 1984: 9). Derrida se refiere aquí sin duda a la vinculación de *Verfallenheit* con inauténticidad; nosotros podríamos sin embargo aplicar sus breves observaciones a la discusión de Heidegger (y Althusser) sobre la condición de arrojado (*Geworfenheit*).

Mientras que *Geworfenheit* es un modo de pensar la dispersión original del ser (de nuevo tanto para Althusser como para Heidegger), la condición de arrojado no es precisamente un sinónimo de dispersión y retiene una veta antropológica y teológica que no aparece en términos como proyección, propulsión, movimiento, etc. De manera similar, para Althusser, siguiendo el comentario de Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*, la expresión alemana “*es gibt*” (“hay”, el equivalente de “*il y a*”) ya no se plantea sólo como un supuesto, sino que se la hace volver a sus orígenes en el verbo “*geben*”, dar: el “hay” se convierte en “(ello) da” y Heidegger insiste en que el sujeto “ellos”, “es”, se refiere al ser mismo. “Hay” se convierte en “el ser da”. En “La corriente subterránea...”, Althusser, al tiempo que las expone, toma cierta distancia con respecto a las formulaciones de Heidegger. La idea de que “el mundo es un don” (Althusser, 1994: 557) conduce a la idea de *donner* como en el reparto de naipes: lo que es el “*donne primitive*”, la distribución original, antes de la cual no hay nada y que marca así la “primacía de la ausencia sobre la presencia (Derrida)”, el “horizonte que retrocede interminablemente ante el caminante”. Más adelante en el texto, Althusser volverá sobre el “*es gibt*” para hacerlo equivalente al “no hay nada” (Althusser, 1994: 576). El destino mismo, (*der Geschick* derivado del verbo “*schicken*”, enviar) parecería haber dejado de referirse como concepto al fin y significar, por el contrario, un envío inaugural u originario, incluso, como Nancy (1993) y Derrida han

sugerido, un abandono originario.

El mundo está entonces cayendo: ha sido dado (donado), repartido, enviado, abandonado, acciones que la tesis de la primacía de la ausencia sobre la presencia convierte en irreductibles, acciones antes de las cuales no hay nada ni nadie. Todo esto tiende a solidificar y a hacer permanente el asunto y, en efecto, la importancia del origen. “Antes del mundo”, una expresión que se repite a lo largo de “La corriente subterránea...”, existe “el no-mundo”, antes de “la consumación del hecho, su no-consumación”: es precisamente en la nada que precede a lo que es donde habita la filosofía, el vacío eterno en relación con el cual el ser es mera lluvia, fugaces condensaciones de materia destinadas a disolverse rápidamente. El ser no está caído, es esa caída instantánea en la disolución, en “la nada y el desorden” (una traducción perfecta del hebreo de la segunda frase del Génesis: antes de la creación, el mundo era nada y desorden) de los que provino. Es la nada misma la que declina en el ser, enviando lo que existe hacia la destrucción. Esta es precisamente la doctrina que en la *Fenomenología del espíritu* Hegel atribuía al escepticismo: todo es “*Nichtigkeit*” o la nada. En su comentario, Hyppolite sugiere que no se trata del escepticismo de la antigüedad griega y romana, sino del libro que los comentadores rabínicos acusaban de herejía epicúrea, el *Eclesiastés*: todo es vanidad (הַבָּל) o la nada¹. La conciencia escéptica “proclama el absoluto desvanecimiento (*das Absolute Verschwinden*)” y la nada (*Nichtigkeit*) de todas las cosas: “antes que la cadena de plata se quiebre, y se rompa el cuenco de oro, y el cántaro se quiebre junto a la fuente, y la rueda sea rota sobre el pozo; y el polvo se torne a la tierra, como era,... nada de nadas, dice Kohélet, todo es nada” (*Eclesiastés*, 12: 6-8). Para Althusser, sin embargo, el principio de la nada como destino sirve no para condenar o devaluar la fugacidad del mundo humano (como ocurre en el escepticismo expuesto por Hegel); por el contrario, proporciona un principio de esperanza, de anticipación.

El principio completo de una nada originaria y final es resumido en una proposición que merece ser analizada: “La historia aquí es la revocación permanente de un hecho consumado por parte de otro hecho indescifrable en proceso de consumación, sin que sepamos, por adelantado ni si se producirá el acontecimiento de su revocación, ni cuándo, ni cómo lo hará” (Althusser, 1994: 561). Es provechoso recordar en este punto que, al

1 En la traducción yidis del *Eclesiastés* realizada por el gran poeta Yehoash, la expresión “vanidad” es traducida por el equivalente yidis de “*Nichtigkeit*” (נִיכְתִּיגְהַיט).

final de su discusión de Spinoza, Althusser se refiere al profeta Daniel: aquí es la propia mano de Althusser la que inscribe el indescifrable anuncio de la destrucción por venir, de la ruina del hecho consumado y “el dado lanzado de nuevo sobre la mesa vacía” (Ibíd). No deberíamos dejarnos engañar por la insistencia de Althusser en la nada originaria. El sentido del vacío no está aquí en el momento del encuentro que “toma consistencia” y produce un mundo, sino en el momento de su destrucción inevitable, no en el pasado, sino en el futuro, aunque sea un futuro que no se nos da a conocer, sino a esperar. ¿Es excesivo decir que la escritura de Althusser en los ochenta, un tiempo de derrota y desesperación, ha re-escrito de este modo la conclusión de las *Tesis sobre la filosofía de la historia* de Benjamin, produciendo una teoría del mesianismo sin mesías?

Pero Daniel, como a Althusser le gustaba decir siguiendo a Spinoza, a menudo no entendía el significado de sus propias profecías. ¿No hay un sentido del vacío tal como es desarrollado en este texto que se le escapa a Althusser? En efecto, si el vacío en “La corriente subterránea...” fuera reductible a una ontología nos veríamos forzados a repetirle sus propias palabras, pronunciadas veinte años antes cuando, en una lectura para sus estudiantes, describía *Folie et déraison* de Foucault como incapaz de romper con una teoría del origen en tanto que condición de posibilidad de la inteligibilidad de la historia. Y la forma específica del origen que acosaba el primer trabajo importante de Foucault habría sobrevivido para acosar al mismo Althusser. Aquello que el Althusser de 1963 podía describir como un “abismo trascendental” permitía a Foucault argumentar que “la gran obra (*grande oeuvre*) de la historia va indeleblemente acompañada de una ausencia de obra, que se renueva a sí misma a cada instante, pero que circula inalterada en su vacuidad inevitable a lo largo de la historia: e incluso antes de la historia, ya que está ya ahí en la decisión primera, y después también, pues alcanzará su triunfo en las últimas palabras de la historia” (Foucault, 1961: 5). “La corriente subterránea...” muestra entonces un extraño mimetismo impensado del mismo “trascendentalismo” que antes Althusser había sometido a un análisis crítico, rastreando todas sus trampas a través de las espesuras del primer texto importante de Foucault.

Para vislumbrar la existencia de otra noción de vacío, no sólo irreducible a la primera, sino activamente antagónica con ella, regresaremos al resumen que realiza Althusser de “la filosofía del vacío”: esta no es sólo “una filosofía que *dice* que el vacío preexiste a los átomos que caen en él, sino una filosofía que *hace el vacío filosófico* con el fin de dotarse de

existencia” (Althusser, 1994: 561). No sólo, sino además: Althusser presenta los dos aspectos de la filosofía como si fueran complementarios, como si una filosofía que representa un hecho ontológico, el del vacío que pre-existe a todas las cosas, funcionara como fundamento de la filosofía que hace un vacío, como si la actividad de esta última fuera a representar a aquella en el discurso. Si, por el contrario, seguimos el itinerario del enunciado “la filosofía hace el vacío” no sólo a través de este texto, sino a lo largo de la obra de Althusser como un todo, nos vemos confrontados con el hecho de que la tarea de “*evacuar todo problema filosófico*” no puede respetar tampoco al vacío, especialmente en cuanto funcione como “origen radical de todas las cosas” intocado e inafectado.

En otro momento sintomático del texto, un momento quizás no enteramente separable de la discusión de Spinoza citada anteriormente, Althusser atribuye a un triunvirato de filósofos: Nietzsche, Deleuze y Derrida, la tesis de que “decir que en el comienzo había la nada o el desorden es adoptar una posición anterior a cualquiera ensamblaje u ordenamiento y dejar de pensar el origen como Razón o Fin con el fin de pensarlo como la nada”. De los tres, por supuesto, Deleuze queda fuera y no sólo en tanto que compañero spinozista, como Althusser una vez se dirigió a él por carta. Fue Deleuze quien, en un ensayo perfectamente conocido por Althusser, ofreció una lectura de Lucrecio (que podría llamarse legítimamente una lectura spinozista) que contestaba apasionadamente la idea de que *De rerum natura* fundamentara su concepto de naturaleza sobre una nada originaria. De acuerdo con Deleuze, Lucrecio, siguiendo a Epicuro, rechazaba toda filosofía anterior sobre la base de que era incapaz de pensar “la naturaleza como producción de lo diverso” (Deleuze, 1989: 267), buscando reducir la diversidad a la identidad y superar la diferencia en nombre del Ser o del Uno. Es únicamente en relación con esta tendencia que la noción lucreciana de vacío puede entenderse: el problema con las filosofías anteriores no es que carecieran de una concepción del vacío, y que esta fuera una falta que él pretendiera subsanar. Era más bien que, “dado que ellos no querían saber nada del vacío, el vacío lo ha llenado todo. Su Ser, su Uno y su Todo son siempre artificiales y no naturales, siempre corruptibles, vaporosos” (Deleuze, 1989: 268). En lugar de enfrentarse con la diversidad y la singularidad irreductibles “preferirían decir ‘el ser es nada’” (Ibidem). En este punto es difícil no ver “La corriente subterránea...”, al menos en parte, como una continuación de la tradición filosófica que lejos de rechazar el vacío, hace de él, en cualquier forma denegada, el fundamento y la verdad de la existencia.

Podríamos ir más lejos y ver que Althusser hace explícito el vacío que lo llena todo y que los filósofos anteriores buscaron ocultar, diciendo en voz alta lo que ellos sólo podían pensar en silencio. ¿No es el vacío para Althusser el principio que supera la diferencia entre el encuentro breve y el duradero, el principio en relación con el cual todas las cosas se resuelven en la identidad de la pura nada, origen y destino de todas las cosas?

En efecto, Deleuze sugiere que el concepto de vacío de Lucrecio funciona precisamente en contra de la figura de una nada originaria que acosa a la filosofía, que busca, podríamos decir, vaciar o evacuar esta figura con el fin de permitir a la filosofía pensar lo singular y lo diverso. Dando un paso audaz, afirmará que el *clinamen* de Lucrecio ha de entenderse no como un viraje del átomo en el vacío, sino como “una especie de *conatus*”, la persistencia de una cosa singular no a pesar de, sino gracias a los encuentros y las uniones. Invocando de esta manera a Spinoza, Deleuze apunta hacia una filosofía de la que el vacío ya ha sido evacuado, una filosofía cuyo objetivo es pensar la productividad infinita de las singularidades, esto es, por ponerlo en los términos de Althusser, una filosofía del encuentro sin el vacío.

Pero, ¿no sería la idea de una filosofía que hace un vacío con el fin de liberar la producción infinita de lo diverso y lo singular de la unidad trascendental impuesta por la marca del vacío originario, en su misma desconexión respecto de una realidad a la que parecería oponerse, otra forma de trascendencia, incluso un dualismo de pensamiento y extensión, idea y cosa, mente y cuerpo? Es en este punto donde el texto de Althusser se haya más en conflicto consigo mismo: la idea de que la filosofía no encuentra el vacío, sino que lo hace o produce, nos impulsa a dar la vuelta a muchas de las proposiciones que Althusser avanza. Desde esta perspectiva, el vacío no es la condición del encuentro, más bien el encuentro es la condición del vacío, aunque del vacío entendido como verbo, como una actividad más que como una sustancia, incluso si esa sustancia es la negación de la sustancia. En este sentido, podemos decir del vacío lo que Spinoza dice de Dios, que no existe ni antes ni fuera de los encuentros, uniones y separaciones en las que es inmanente. El vacío que la filosofía produce no sería la constatación de lo real, como si aquella fuera externa a lo que representa, sino más bien uno de sus efectos, un medio por el que la filosofía se libera de los orígenes y los fines con el objetivo de convertirse en la infinita diversidad que es, la indisoluble simultaneidad de pensamiento y acción que Althusser trató una vez de capturar en la expresión “práctica teórica”.

¿Por qué está este otro concepto de vacío, un concepto perpetuamente

inscrito en los textos de Althusser y sobre ellos, en su centro o en sus márgenes, a veces visible, a menudo invisible, tan sumergido o sobreescrito en este, el último, texto de Althusser? Dejando a un lado las explicaciones psicológicas, encontramos el comienzo de una respuesta veinte años antes en otro texto cuyo objeto era lo aleatorio, el encuentro, lo singular: “Contradicción y sobredeterminación”. Era como si en ese momento, un momento caracterizado por un equilibrio de fuerzas aparentemente favorable para el desmontaje del presente, uno pudiera permitirse contemplar no la disolución por venir o el vacío al que todo regresaría, sino precisamente lo contrario: el “*veritable blocage*”, la “*inhibition historique*” (Althusser, 1967: 86) que podría impedir que una formación social o incluso un modo de producción acabaran “a tiempo”, esto es, en el tiempo que le habían asignado los teóricos de la evolución histórica. ¿Cómo pueden persistir durante tanto tiempo sociedades que ya han alcanzado su estado de madurez? ¿Cómo sería posible que su “descomposición” tomara la forma de un sistema que podría perdurar durante décadas o incluso siglos? Encuentros en número y variedad extraordinaria podrían, es verdad, ocasionar la destrucción de un orden social, pero es más común, mucho más común, que tales fuerzas sirvan para inmovilizarlo, para hacerlo impermeable con respecto a las fuerzas antagónicas que se alzan en el esfuerzo mismo del orden social por persistir en su ser e intentar neutralizarlas.

Situar la concepción ontológica del vacío en el contexto del corpus de Althusser como un todo implica entonces ser capaz de asignarle su valor y su fuerza sintomáticos. Otro texto, quizás el único otro texto, en el que los conceptos de *le vide* y *le néant* representan un papel central es “El ‘Piccolo’, Bertolazzi y Brecht”, publicado el mismo año que “Contradicción y sobredeterminación” y que comparte muchos de los asuntos que se acaban de mencionar. Lo sorprendente acerca de estos términos en este texto temprano es que son los conceptos que le permiten a Althusser pensar otro tiempo distinto del tiempo del encuentro que deslumbra como un relámpago en el vacío. Son los conceptos de un “tiempo vacío (*d'un temps vide*)”, un tiempo vacío de acontecimientos y colisiones, un tiempo “largo y lento de vivir”, un tiempo en el que la estructura formada por un encuentro olvidado hace mucho tiempo permanece silenciosa e inmóvil (Althusser, 1967: 110). Es “un tiempo en el que nada ocurre”, nada, esto es, que pueda llamarse un acontecimiento, “un tiempo sin esperanza o porvenir, un tiempo en el que el pasado mismo está fijado en la repetición” (Althusser, 1967: 111). Es “un tiempo en el que los gestos no producen ni efecto ni resultado”, no porque los

efectos están condenados a desvanecerse de manera inmediata, sino porque no hay efectos. Es un tiempo de una “vacuidad insoportable (*d'une vacuité insoutenable*).” ¿Cuándo sucederá el acontecimiento que en un instante haga trizas este mundo de repetición vacía? Sólo “cuando todo el mundo se haya marchado” ya que su tiempo es irredimiblemente extraño al tiempo de la nada. Este drama, como los de Brecht, somete las “ilusiones de la conciencia” a la experiencia de una temporalidad intolerable: “así sucede en el *Galileo*, esa historia más lenta que la conciencia impaciente de lo verdadero, historia desconcertante también para una conciencia que no llega jamás a “poseerse” de forma duradera en el tiempo de su corta vida” (Althusser, 1967: 117). “La corriente subterránea...”, entonces, es la crónica de “una espera que se sabe en vano” de un futuro que no llega ni tarde ni a su hora, de una conciencia que confunde su tiempo con el tiempo de la historia, y su fin con el fin de un modo de producción, que no quiere y quizás no puede captar el hecho de que desde la perspectiva de un genuino materialismo del encuentro, de la misma manera que nada garantiza la llegada de lo mejor, nada prohíbe en absoluto que perdure lo peor.

Bibliografía.

- Althusser, Louis (1967), *La revolución teórica de Marx*, trad. Marta Harnecker, México, Siglo XXI.
- Althusser, Louis (1974), *Curso de filosofía para científicos*, trad. Albert Roies, Barcelona, Laia.
- Althusser, Louis (1977), “Ideología y aparatos ideológicos de estado” (1970), trad. Albert Roies, en Posiciones, Barcelona, Anagrama.
- Althusser, Louis (1994), “Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre” (1982) en *Écrits Philosophiques et Politiques*, I, París, Stock/Imec.
- Althusser, Louis (2006), *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978-1987*, trad. G.M. Goshgarian, Londres, Verso.
- Deleuze, Gilles (1989), “Simulacro y filosofía antigua”, trad. Victor Molina, en *La lógica del sentido*, Barcelona, Paidós.
- Derrida, Jacques (1984), “My Chances/Mes chances: a Rendezvous with

- some Epicurean Stereophonies”, en *Taking Chances: Derrida, Psychoanalysis and Literature*, Baltimore, Johns Hopkins U. P., págs. 1-32.
- Foucault, Michel, (1961), *Folie et déraison: l'histoire de la folie dans l'âge classique*, Paris, Gallimard.
- Goshgarian, G. M. (2006), “Introduction” to Althusser, Louis, *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978-1987*, London, Verso.
- Heidegger, Martin (1960). *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- Lucrecio, *De rerum natura/ De la naturaleza*, trad. Eduard Valentí Fiol, Barcelona, Bosch, 1993.
- Macherey, Pierre (1997), *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La seconde partie. La réalité mentale*, París, PUF.
- Matheron, François (2005), “La recurrencia del vacío en Louis Althusser”, trad. Juan Pedro García del Campo, *Er, Revista de Filosofía*, 34/35.
- Morfino, Vittorio (2005), “An Althusserian Lexicon”, *Borderlands*, 4:2.
- Nancy, Jean-Luc (1993), “Abandoned Being” en *The Birth to Presence*, Stanford, Stanford U. P., 1993, págs. 36-47.