

Los avatares del materialismo aleatorio en la filosofía tardía de Louis Althusser¹

André Tosel

Para una lectura filosófica del último Althusser

Louis Althusser (1918-1990) corre el riesgo de pasar a la historia por la tragedia que hizo de él el asesino de su esposa el 16 de noviembre de 1980. Su rol como filósofo renovador del pensamiento marxista en Francia y su influencia internacional en los años 1964-1978 están amenazados por un borramiento. El lugar ocupado en su pensamiento por los problemas psiquiátricos que sufría, y de los que intentaba curarse, constituye un objeto ilegítimo. No estamos capacitados para comprometernos en ese camino, sin embargo constatamos el carácter insostenible de la figura del filósofo criminal. Preferimos retener la imagen de un maestro tolerante y atento. Queremos indagar especialmente su pensamiento tardío, aquel que se esboza en los años 1970 y que vio a la luz en el texto de 1978 “La soledad de Maquiavelo”, un resumen de seminarios dictados previamente en la École Normale Supérieure. Este pensamiento está encapsulado en la fórmula sibilina “materialismo del encuentro” o “materialismo aleatorio”. Su explicación puede ser rastreada a través de los manuscritos dedicados a una autobiografía que pretendía ser una defensa de sí mismo ante el tribunal que debía declararlo inimputable por el asesinato. Los editores de las obras inéditas de Althusser publicaron la autobiografía, *El porvenir es largo*, y compilaron en los *Écrits philosophiques et politiques* los textos redactados bajo el título “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”. Althusser también utilizó algunos tópicos de estos textos como material para la entrevista con la académica mexicana Fernanda Navarro (publicada en 1985). Esta entrevista, su último texto público, fue publicada de manera póstuma en Francia en el volumen *Sur la philosophie*. El mismo presenta, en unas pocas líneas, el argumento esencial:

...en lugar de pensar la contingencia como modalidad o excepción de la necesidad, hay que pensar la necesidad como el devenir-necesario del encuentro de los contingentes. Mi intención, aquí, es recalcar la existencia de una tradición materialista no reconocida por la Historia de la Filosofía. Me refiero a Demócrito, Epicuro, Maquiavelo, Hobbes, Rousseau (*Segundo discurso*), Marx, Heidegger, así como a las categorías que han sostenido, tales como el vacío, el límite, el margen, la ausencia de centro, el desplazamiento del centro al margen (y viceversa) y la libertad. Se trata del materialismo del encuentro, de la contingencia, en suma de lo *aleatorio*, que se opone incluso a los materialismos registrados, incluyendo el comúnmente atribuido a Marx, Engels y Lenin, que, como todo materialismo de la tradición racionalista, es un materialismo de la necesidad y de la teleología, es decir, una forma disfrazada de idealismo. Justamente por representar un peligro, la tradición

¹ “Les aléas du matérialisme aléatoire dans la dernière philosophie de Louis Althusser”. *Cahiers Philosophiques*. Num. 84, 2001. Traducción: Marcelo Starcenbaum.

filosófica lo interpretó y lo desvió hacia un *idealismo de la libertad*.

Contra la tradición racional del materialismo: elementos para una genealogía

Una genealogía sorprendente. La investigación althusseriana se presenta como la genealogía de una corriente subterránea, o mejor dicho, como la revelación de momentos discontinuos de ese río cárstico, a través de la exposición de las tesis filosóficas consideradas más pertinentes, sin que medie un análisis histórico de esta discontinuidad ni de sus razones. La versión del texto inédito no coincide siempre con los elementos destacados en la entrevista *Filosofía y marxismo*, por ejemplo en la eliminación de Spinoza en la presentación general. La corriente de este materialismo incluye a Demócrito, Epicuro (y por ende Lucrecio), Maquiavelo, Hobbes, Spinoza (?), el Rousseau del *Segundo Discurso*, Marx, Heidegger, Wittgenstein y Derrida. Examinemos las etapas más significativas.

Epicuro. Es en varios sentidos el héroe epónimo. Proporciona el modelo de base que es indisolublemente físico y ontológico. Es el primer filósofo que Marx ha estudiado en su tesis doctoral y sobre el cual destaca la originalidad en el proceso de descomposición de la metafísica platónica y aristotélica al desarrollar la teoría del clinamen de los átomos, identificada como anticipación de la subjetividad libre. Althusser no evoca a Marx. Es la contingencia de las cosas lo que le interesa. Al comienzo de la filosofía epicúrea, la lluvia. La lluvia de átomos cayendo en el vacío, impulsados por su propio peso. Instantáneamente, sin que sepamos dónde o cuándo, ocurre una desviación infinitesimal de la trayectoria prevista. En lugar de continuar su caída indefinida en paralelo con otros, colisiona con otro átomo, que a su vez colisiona con otros. Se produce una carambola que crea un orden inmanente de reproducción exponencial. Las propiedades físicas de los átomos (tamaño, velocidad, peso) importan menos que aquellas que propician sus choques recíprocos, sus acercamientos, sus agregaciones provisionarias. Se trata de un mundo que no es el único posible y necesario, que no resulta de una intención, de un fin, de otra razón que no sea el hecho casual y contingente; y que puede expandirse hacia otros átomos que encuentre y con los que se vincule. No es sino hasta ese momento que este mundo relativamente estable desarrolla sus propias leyes, de tipo físico-materialistas. Una infinidad de mundos de este tipo nacen sin garantías de durar, y cada uno de ellos puede desintegrarse y morir al azar -del mismo modo que nació. Sin *logos*, sin *pronoia*; nada garantiza la eternidad de este mundo singular. Se puede producir, *accidit*, la ruptura de los lazos, un regreso de los átomos a sus trayectorias paralelas. Sólo los átomos y el vacío son eternos, los mundos nacen y mueren continuamente. Los mundos son transitorios.

Tenemos allí el modelo nuclear del materialismo del encuentro, aleatorio, sin sujeto, sin fin(es) que tiene éxito en el proceso homónimo. Como remarca Jean-Claude Bourdin en un estudio sugerente, Epicuro es decisivo en permitir conjugar una crítica del principio de razón en la tradición racionalista y una explicación racional². Un mundo es siempre una organización dada, una combinación singular de átomos. Solo esta organización, su forma singular, distingue a un mundo de otro

² Bourdin, Jean-Claude. "La rencontre du matérialisme et de l'aléatoire chez Louis Althusser". *Multitudes*, N° 21, 2005, pp. 139-147.

mundo. Es posible volver inteligibles las leyes que lo definen, leyes que le son propias, y que por lo tanto son singulares y transitorias. Pero ninguna Razón, Sentido ni Principio dirigen ni presiden, antes que el hecho alógico del clinamen, la posibilidad de tal mundo. “Antes” que este mundo determinado, con su sentido, su razón, sus principios y sus leyes determinadas, no hay nada, “hay” una nada de sentido, razón y principio. Hay vacío, no hay mundo, dado que la lluvia de series paralelas de átomos en el vacío no hacen un mundo. No le confiere el sentido de un mundo a unos átomos cuya existencia no es más que virtual. Es la desviación la que hace mundo y le da a los átomos el mínimo movimiento necesario para que un mundo tome consistencia, para que el sentido se produzca. Sólo el encuentro es cosmogénico y productor de sentido, de razones, y estos sentidos y razones son determinados, no tienen una significación universal y eternas: no son sino los sentidos y las razones de ese mundo. Son todos los sentidos y todas las razones de ese mundo. La existencia de la lluvia de átomos en el vacío es la nada ontológica, la nada del mundo. Esta nada no es la paradójica materia negativa sobre la que el Dios judeo-cristiano habría creado el mundo *ex nihilo*. Es la condición de posibilidad de todo mundo y es sustraído a la acción de un principio de creación que combina inteligencia y voluntad, causa y razón. La nada permanece como condición en la toma de consistencia del mundo. La desviación, injustificable, sin razón, sin ley, es ella misma un límite evanescente, imprevisible, impredicable; es aleatoria, y si se le concede el estatuto de principio, es un principio que se borra a sí mismo, que se niega a sí mismo, un principio más allá de los principios, un principio sin *arché*, un principio anárquico, un no-principio.

Esta lectura devalúa radicalmente todos los materialismos por venir - incluyendo las diversas formas del materialismo marxista, el materialismo dialéctico de Engels o Lenin, el materialismo de la praxis de Gramsci, el materialismo del ser social del último Lukács. Son criticados como otros racionalismo metafísicos obsesionados por la cuestión del Sentido y la Razón. El materialismo aleatorio disocia la enunciación materialista del principio de razón al que está tradicionalmente asociado y que se manifiesta por una combinación inestable de necesidad y finalidad como atributos del proceso real. Donde la tradición materialista enuncia que nada nace de la nada y que nada es sin razón determinante o inclinante, el materialismo epicúreo del encuentro afirma que nada justifica el hecho del mundo. Esta nada es un espacio neutro, vacío de mundanidad, vacío de principio y razón, de sentido y ley. La temática que pone en relación un origen, un sujeto y un fin es la que define al idealismo y es desacreditada. Así, saber qué está primero, el pensamiento o el ser, la materia o el espíritu -que es la cuestión filosófica primordial (*ursprunglich*) según Engels (en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*), Lenin (en *Materialismo y empiriocriticismo*) y el Althusser de los años 1970- pierde toda pertinencia en razón de su *a priori* racionalista, aquel de la primordialidad u originalidad principal. En adelante, ninguna razón de primera o última instancia puede ser invocada. El materialismo permanece especular del idealismo, es un idealismo invertido. El idealismo y el materialismo (incluido el marxista) se encuentran bajo la economía racionalista de la igualmente supuesta *Grundfrage* a la que intentan otorgarle una respuesta opuesta. Esta es la cuestión a la que se debe renunciar.

Maquiavelo. Su presencia no es sorprendente. Althusser le otorga una importancia decisiva en tanto es el primero en procurarle al materialismo

aleatorio su dimensión política y su propia conceptualidad, lo cual parece haber conducido a buscar de manera recurrente en Epicuro un equivalente filosófico “puro”. El problema de Maquiavelo es el de la fundación de un nuevo mundo político, un Estado italiano nacional y popular (retomando aquí la lectura gramsciana). Esta creación se realiza con los átomos que son las poblaciones italianas agrupadas en unidades políticas infra-estatales bajo la dominación de ejércitos extranjeros. Estas poblaciones caen en el vacío de la Italia del siglo XVI pero todas aspiran a la unidad. ¿Como producir la desviación que constituye la aparición de un hombre dotado de *virtú* política, capaz de asegurar el encuentro de estas condiciones que están separadas (la pluralidad de formas políticas, la aspiración a la unidad nacional)? Todo depende de la existencia del príncipe, un hombre sin nombre, que no preexiste a su propia acción, que se enfrenta a la tarea de utilizar la fortuna, la contingencia imprevisible de una temporalidad indiferente, en alguna parte de Italia, para unir a los italianos alrededor de un gran proyecto. “Un hombre de nada, salido de nada, y que parte de un lugar inasignable”.

La versión maquiaveliana del materialismo aleatorio es singular en tanto el encuentro de los elementos se multiplica, se fracciona en varios niveles. Es un sistema de encuentros dirigiéndose unos a otros. En efecto, como precisa Federico Dinucci en su investigación sustantiva, en el encuentro del príncipe y el lugar se combina el encuentro en la acción del príncipe de la fortuna y la virtud y el encuentro de un elemento humano (la capacidad de producir y respetar las leyes) y de un elemento bestial desdoblado (la fuerza del león y la astucia del zorro)³. Todo está sobredeterminado por un último encuentro, aquel del nivel regional, del nivel nacional y del nivel internacional. Ninguna ley histórica gobierna cada uno de estos niveles, sino una posibilidad, un avatar, una chance siempre precaria de que los encuentros se realicen o no, duren o no. Este modelo implica una disociación entre elementos y sujetos. De hecho, cada sujeto se constituye a un nivel dado, con la posibilidad de vincularse con otros sujetos, y puede ser considerado como el resultado de una relación que, a un nivel subyacente, ya ha ocurrido. El punto de agregación del nuevo príncipe induce desplazamientos de la función sujeto.

El modelo importa finalmente para la determinación de la causalidad histórica: no se razona según la necesidad propia de la lógica del hecho considerado consumado y sus leyes de constitución sincrónica (“el espíritu de las leyes” en Mostesquieu, otro autor de Althusser) sino según la contingencia del hecho a consumar. Las leyes son construidas bajo la jurisdicción de la consumación. No hay ley del acto de consumación que se identifique con el propio acto. Ninguna ley de este tipo organiza el proceso que “debe” ser consumado en una coyuntura que abre la posibilidad siempre imposible. La consumación resulta de una práctica en curso que no predetermina ni garantiza nada. Las leyes de la consumación son inmanentes al proceso que se realiza a sí mismo y no puede ser reflexionado sino *ex post*, desde el punto de vista del hecho consumado o no. No hay itinerarios de viaje.

Spinoza. Este autor es analizado en el texto de 1982. El carácter hipotético e inacabado de la exposición puede explicar por qué este análisis desaparecerá en 1987. Althusser realiza una lectura sorprendente (quizás inspirada por algunos desarrollos de Alain Badiou) alrededor de la tesis central: el objeto de la filosofía

³ Dinucci, Federico. *Materialismo aleatorio. Saggio sulla filosofia dell' ultimo Althusser*. Pistoia, CRT, 1998.

spinocista, el Dios-Naturaleza, es identificado con el vacío. En el fondo, Spinoza retomaría toda la filosofía occidental para hacer del vacío su filosofema central, “Dios”. Comenzar por Dios, que es la sustancia única de todos los modos bajo todos sus atributos, equivale a decir que se comienza con la nada. El principio-todo se traduce en principio-nada. El todo no es nada de sus determinaciones, que caen en él en una plenitud que no es sino aquella del vacío.

A esta tesis casi neoplatónica le sigue una reinterpretación de la infinidad de atributos que caen como lluvia paralelamente los unos a los otros sin encontrarse jamás. Pero sucede que en el hombre se produce el encuentro sin interacción, sin dualismo, de los dos atributos que los constituyen, la extensión y el pensamiento. El hombre es de hecho el caso de un “paralelismo excepcional, asignable pero minúsculo del pensamiento y el cuerpo”, de un “paralelismo sin encuentro, en suma, pero que es ya en sí mismo encuentro debido a la misma estructura de la relación entre los elementos diferentes de cada atributo”⁴.

Una última consecuencia: si no hay nada que decir de dios que no es sino naturaleza, no hay nada que decir del conocimiento. Es un hecho, “*homo cogitat*”, y el pensamiento no es sino la serie de modos del atributo pensamiento, “y remite, no a un Sujeto, sino, según un buen paralelismo, a la serie de los modos del atributo extensión”. Lo que importa es la constitución de hecho del pensamiento en el hombre. La mayoría de los hombres y los pueblos, y por lo tanto la historia y política, permanecen al nivel del primer género de conocimiento, es decir al imaginario, a la ilusión de pensar, pero sin realmente pensar, tal como Maquiavelo lo comprendió. Pero de hecho la imaginación no es tanto un género de conocimiento, una facultad, como “*el mundo mismo en tanto que ‘dado’*”. “El imaginario como mundo” es “una totalidad única *no totalizada, sino vivida en su dispersión*, y vivida como lo ‘dado’ en lo que somos ‘arrojados’ y a partir de lo cual nos forjamos todas nuestras ilusiones (*‘fabricae’*)”⁵. Podemos volver sobre el segundo género de conocimiento. Si este mundo es aquel más allá del cual no hay nada, esta nada es la de la naturaleza y sus atributos. La filosofía puede conocer, por nociones comunes, aquellos de los cuales el hombre es el caso, es decir el mundo pensado según las nociones comunes. Dicho de otro modo, por condición ontológica, el mundo permanece “dado antes que ellas como ese ‘más acá’ del cual no hay nada”. El conocimiento de tercer género es el conocimiento de singularidades históricas, de su historia y su estructuración imaginaria necesaria (como aquellas estudiadas en el *Tratado teológico-político*, la historia del pueblo hebreo bajo Moisés), la filosofía limitada a deconstruir los valores de la moral, de la religión, como finalidades en sí. Si la filosofía permite por su trabajo de deconstrucción la emergencia y la construcción de otras posibilidades de mundo, serán diferentes al imaginario y resultarán de otros encuentros. Spinoza se convierte en un modelo complejo de materialismo aleatorio hecho del doble encuentro del modelo teórico epicúreo y el modelo político maquiaveliano que se unifica en su concepción del conocimiento como simple hecho en el que se diferencia la apropiación del mundo dado.

Hobbes. Contra el orden de sucesión histórica, Althusser presenta a Hobbes luego de Spinoza como “una manera de transición entre Spinoza y Rousseau”. Esta

⁴ Althusser, Louis. “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”. *Para un materialismo aleatorio*. Madrid, Arena, 2002, p. 42.

⁵ *Ibid.*, p. 44.

elección es paradójica, ya que en el curso de la Ecole Normale Supérieure dedicado al derecho natural moderno, Althusser criticaba como forma original de la ideología jurídica burguesa toda corriente de pensamiento que proyecte en el estado de naturaleza una antropología fundacional, de modo de asegurar sus objetivos ideológicos y políticos, la realización de un Estado de derecho dotado de un poder absoluto, permitiendo la libre actividad de los sujetos entendidos como agentes económicos. Althusser corrige esta lectura injusta para reconocerle a Hobbes haber pensado el radicalismo de una génesis del poder a partir del encuentro de átomos deseantes y calculadores haciendo el vacío delante de ellos, pero obligado a declinar la necesidad de autorizar este poder soberano para prevenir su autodestrucción. En el Estado este desarrollo sería contradictorio si rehabilitamos el contractualismo trascendental extraño a Maquiavelo y al Spinoza del *Tratado político*, lector de Maquiavelo. En cualquier caso es inacabado dado que el Estado absoluto de Hobbes está presente en su capacidad de producir la paz y el libre desarrollo de las actividades individuales, es decir absorbido en este lugar volviendo inútil la demostración de su fuerza de presión. En este sentido puede ser definido como el presupuesto de la teoría marxiana de la extinción del Estado. Lo que conduce a repensar el problema de la relación entre el anarquismo liberal y el anarquismo marxista más allá de la crítica precedente el derecho natural.

Rousseau. El Rousseau del *Discurso sobre el origen de la desigualdad* nos conduce a los mismos cursos sobre el derecho natural moderno de los años 1963-1964 y a los textos publicados en *Cahiers pour l'analyse sobre El contrato social*. Es la distinción entre el estado de naturaleza pura y el estado de naturaleza la que permite superar a Hobbes y presentar al materialismo del encuentro pensado no a través de una ontología física, una política o una ontología política, sino a través de una teoría de la historia. En el estado de naturaleza pura, los hombres vagan por el vacío del bosque sin jamás encontrarse, hasta que el clima constituido por una modificación climática y geológica los obliga a juntarse y a engendrar un mundo social, resultado de una perfectibilidad hasta ahora inesperada, pura expectativa de un devenir que podría no haber sucedido. La nada de la sociedad es así la condición de toda sociedad. Y el movimiento de la sociedad no es una teleología regida por la necesidad de su fin. La historia se hace a la espalda de los hombres, sin su participación consciente, en función del cambio contingente de coyunturas, tal como lo prueba el salto del estado de juventud del mundo al estado de la sociedad, fundado sobre la propiedad privada, la división del trabajo, y la dialéctica, que entonces se vuelve necesaria, de las desigualdades. Hasta el estado de guerra y el primer contrato, el contrato por el cual los ricos prometen una protección jurídica (que no es sino dominación) a los pobres que intercambian una paz ilusoria contra su servidumbre voluntaria. Rousseau hace de la historia un proceso sin sujeto compuesto por transformaciones de encuentros aleatorios, donde se crea la naturaleza humana socializada en coyunturas determinadas. La profundidad de la teoría de la historia de Rousseau anticipa la crítica de las filosofías teleológicas de la historia, obsesionadas por el fin de la revolución (la francesa u otras). Lo que lleva a Rousseau a “pensar la contingencia de la necesidad como efecto de la necesidad de la contingencia”. El materialismo histórico del encuentro propio de Rousseau es superior al de Marx, “forzado a pensar en un

horizonte desgarrado entre lo aleatorio del Encuentro y la necesidad de la Revolución”⁶.

La constelación “Heidegger”. Salteemos por un momento el momento Marx, quien pertenece a esta historia a condición de someterse a las lecciones y la reformulación radical. El último momento de esta genealogía discontinua es Heidegger, y el Heidegger al que le interesa Althusser no es tanto el pensador del olvido del ser y el reconocimiento del ser por la técnica como el Heidegger interpretado por Derrida, el que consuma la crítica de la metafísica occidental iniciada por Nietzsche y continuada por Deleuze y Wittgenstein. Sería vano exigirle a estas páginas un rigor al que no aspiran. Se trata sobre todo de “traducir”, de proporcionar un fondo sólido compartido por todos estos filósofos, a saber, una crítica del racionalismo de toda la tradición filosófica y de su principio de razón. Desde este punto de vista, la entrevista de 1985 es la más explícita. Heidegger es presentado como aquel que hace corresponder el fin de la historia de la filosofía con su comienzo, Epicuro. Este último inaugura el materialismo aleatorio, mientras que Heidegger le proporciona su última versión. La repetición del gesto de Epicuro, rechazar el problema del origen y el fin, es realizada desde la perspectiva de una deconstrucción de la filosofía en tanto dominada por el idealismo, materialismos no aleatorios incluidos. Es realizada con la clara conciencia de lo que está en juego, la puesta en cuestión del principio de razón. La referencia althusseriana a Leibniz parece indicar la lectura del ensayo de Heidegger dedicado al principio de razón. “Heidegger diría que el idealismo obedece, al igual que el materialismo, al ‘principio de razón’, a saber, al principio de que todo existente, sea ideal o material, está sometido a la cuestión de la razón de su existencia [...] Uno de los rasgos que nos permiten reconocer al idealismo es el hecho de estar atrapado en el ‘principio de razón’ que se desdobra en dos: el Origen y el Fin o finalidad (telos, en griego). El Origen remite de manera natural al Fin o telos: el sentido del mundo, de la historia, la finalidad de ambos, etc., que se proyecta -anticipándose- en y sobre la cuestión del ‘origen radical de las cosas’ más que en función de la Idea que uno se haga de su Destino, de su Final, ya sea que se trate de los fines de la providencia o de la utopía”⁷. Es en esta perspectiva que Althusser comenta el *Es gibt* heideggeriano como “única proposición” del materialismo del encuentro en su punto más agudo, que es el rechazo del Orden -sea éste racional, moral, religioso, político o estético. La noción de orden es la que conjuga el origen y el fin. El materialismo del encuentro “al negar el Todo y todo Orden, niega el Todo y el orden en provecho de la dispersión (‘diseminación’ diría con su lenguaje Derrida) y del desorden”. “‘Hay’ = ‘no hay nada’; ‘hay’ = ‘siempre-ya ha habido nada’, es decir, ‘algo’, el ‘siempre-ya’, del que he hecho hasta ahora un uso abundante en mis ensayos, pero en el que no siempre se ha reparado, es la raíz (*Greifen*: tomar o coger en alemán; *Begriff*: toma o concepto) de esta anterioridad de toda cosa sobre ella misma, luego sobre todo origen”. De nuevo, “esta filosofía se abre hacia una visión que restituye una especie de contingencia trascendental del mundo, al cual hemos sido ‘arrojados’, así como del sentido del mundo, que nos orienta hacia la apertura del Ser, más allá del cual no hay nada que buscar ni nada que pensar. De esta manera, el mundo es un ‘don’ para nosotros”⁸. Debe remarcarse el equívoco de esta lectura: no tiene en cuenta

⁶ *Ibid.*, p. 53.

⁷ Althusser, Louis. *Filosofía y marxismo*. México D.F., Siglo XXI, 1988, pp. 52-53.

⁸ *Ibid.*, p. 32.

que para Heidegger algo se pierde en este “dar”, pasivo-activo, a saber la justa relación del Ser y que esta pérdida es el motor de la historia de la metafísica, el olvido del don del Ser. La problemática del don y la donación corre el riesgo de desviar en una onto-teología negativa el hecho puro de la ocurrencia o “accidente” que no presupone ninguna ontología perdida.

Puede ser ésta la razón que explique por qué en el texto de 1985 sea Wittgenstein el elegido como aquel que ha proporcionado la mejor fórmula de la proposición única del materialismo aleatorio con la frase asombrosa del *Tractatus logicus-philosophique* “Die Welt ist alles, was der Fall ist”, que puede ser traducida como “todo lo que cae”, “todo lo que acaece” o “todo lo que es el caso”. Si la fórmula de Wittgenstein carece de la historia de la corriente subterránea del nuevo materialismo que funciona velado, recubierto, tiene el mérito de no pensar lo dado a partir de un acto de donación cripto-religioso, y mantenerlo lo más cerca posible del *Faktum*, del *casus*. “Esa frase asombrosa lo dice todo, porque no existe en el mundo nada más que casos, situaciones, cosas, lo que ‘nos sobreviene’ sin prevenir [...] no existe nada más que casos e individuos singulares totalmente distintos entre sí”⁹. Wittgenstein pierde historicidad para pensar mejor “la apertura del mundo hacia el acontecimiento” en su neutralidad no subjetivable. Heidegger piensa la historicidad de lo dado corriendo el riesgo de orientar esta donación hacia una connotación teológica.

El materialismo aleatorio entre la deconstrucción de la tradición racionalista y la construcción de una nueva conceptualidad

De aquí en adelante es posible agrupar de manera sintética las premisas fundamentales del materialismo del encuentro basado en su genealogía. Estas premisas forman un pequeño *Tractatus logico-politicus*, el cual se divide en dos partes: una deconstructiva, otra constructiva.

Par destruens

Esta parte no se limita a la crítica del idealismo en tanto modo dominante de filosofar regido por el principio de razón. Este principio es en efecto intrínsecamente lógico-político, se refiere a un poder político de dominación: el principio es el príncipe y el príncipe es el principio. Es un poder de imposición y sujeción que la filosofía niega al presentarlo como poder de la Verdad. Aquí el materialismo aleatorio integra a Marx, su concepción de la práctica y las ideologías, para indicar a la filosofía que siempre tiene un afuera que no puede ver, un detrás que no desea ver (en palabras de Mauriac), y cuya existencia imagina. El materialismo aleatorio no es especulativo sino operativo y performativo. Interviene siempre en la transformación a la distancia de las relaciones habituales entre teoría y práctica en la medida en que critica la teoría que entiende dirigir la práctica sin tener en cuenta su irreductibilidad. La tradición filosófica hegemónizada por el idealismo de la libertad desea colocarse como el principio que somete a la práctica y le impone sus “valores”, morales, políticos, estéticos o racionales, bajo la recurrencia de la Verdad. La filosofía no ignora absolutamente el mundo exterior, se vincula con él de manera violenta y sesgada. Hace entrar todas las prácticas en el dominio de su pensamiento y busca imponerse a ellas con el

⁹ *Ibid.*, pp. 37-38.

objetivo de decirles su Verdad, que es la Verdad de la filosofía. La filosofía hace trampa:

cuando las absorbe reelabora, de acuerdo con su propia fórmula filosófica, no lo hace respetando escrupulosamente la realidad, la propia naturaleza de tales prácticas e ideas sociales. Al contrario, al afirmar su poder de Verdad sobre ellas, la filosofía ha tenido que obligarlas a sufrir una verdadera transformación [...] Los ‘filósofos de la filosofía’ que emprendieron la tarea de dominar el mundo mediante el pensamiento, ejercieron la violencia del concepto, del *Begriff*, de la apropiación. Afirmaron su poder sometiendo a la ley de la Verdad (de su verdad) a todas las prácticas sociales de los hombres que seguían viviendo en la oscuridad¹⁰

El materialismo del encuentro piensa precisamente la práctica, o sobre todo las prácticas, según otra relación que la del dominio del concepto y la violencia de una verdad impuesta. Esta relación es la de la apertura del acontecimiento, de su reconocimiento y su conocimiento, y se presenta en relación de experimentación, interminable, más allá de todo fantasma de dominación definitiva: “La práctica no es un sustituto de la Verdad para una Filosofía inmutable; es, contrariamente, lo que la perturba. La práctica es aquello que la filosofía en toda su historia -ya sea bajo la forma de la lucha de clases o de la causa errante de la materia- no ha podido asumir nunca. La práctica es aquella otra cosa, a partir de la cual, no sólo se puede hacer tambalear a la filosofía sino, más aún, aquello gracias a lo cual se puede comenzar a ver claro en el interior de la filosofía”¹¹. En este sentido que se debe comprender la especificidad de la deconstrucción de la tradición idealista y de su principio-Príncipe de razón. Ella no retoma simplemente la destrucción heideggeriana del logocentrismo reinterpretada por Derrida. Toda la crítica de las categorías filosóficas es una experimentación para liberar el campo filosófico e histórico del poder de imposición y sumisión que estas categorías ejercen sobre las prácticas sociales, incluido el punto de vista de las masas de hombres que viven lo imaginario de su mundo “en la oscuridad”.

La deconstrucción operada por el materialismo aleatorio se aparta del modo filosófico idealista de pensar para liberar los elementos teóricos positivos que puede integrar y convertirlos en átomos para otros encuentros bajo otras combinaciones. El materialismo del encuentro prepara de esta manera la posibilidad de otros mundos. Es un laboratorio en el que se desmonta la constelación nuclear que obstruye como la invariante de sus variaciones la apertura del acontecimiento. Esta constelación tiene por sol al principio de razón, al Concepto-Verdad, y por astros a las nociones de Sentido, Sustancia, Sujeto y Origen-Fin.

Sentido. Es la idea onto-teológica y metafísica de que existe una significación, un *logos*, una razón que precede al mundo o que allí se revela. El mundo verdadero es el del principio-poder realizado. Es la fábrica del principio, Idea, Forma, Razón, Humanidad, Comunismo. Aquí Althusser sofisticada la vulgata

¹⁰ *Ibid.*, pp. 57-58

¹¹ *Ibid.*, p. 56.

nietzscheana y heideggeriana a través de sutiles referencias a la ontología negativa de Derrida o la teología negativa del que fue su amigo fiel Stanislas Breton -en cuya obra *Del principio* opone al principio-eminencia y al principio-todo el principio-nada del neoplatonismo y de la mística eckhartiana. El vacío del Sentido libera del Orden y abre el des-orden del acontecimiento.

Sustancia. Es la idea de un sustrato unitario que se supone garantiza la estabilidad y la homogeneidad de todos los “accidentes” que surgen a partir de él. Hume y el empirismo, Nietzsche, todos releídos por Deleuze, son de este modo convocados. La sustancia es producida a través de un procedimiento que bloquea todo pensamiento de las cosas definidas como complejos materiales. Nos impide comprender que la materialidad no se limita a la estudiada por las ciencias físicas y biológicas o las ciencias económicas. Puede haber, como lo ha demostrado Derrida, una materialidad escritural, el trazo, un elemento de cualquier tipo de escritura que impone el primado de la ausencia sobre la presencia y la representación logocéntrica.

Sujeto. Un viejo conocido. Categoría central del idealismo y sobre todo del idealismo de la libertad, de la cual no se liberó ni Marx ni el marxismo en sus mejores momentos -Gramsci, por ejemplo. Es la idea de una individualidad estable, presente a sí misma, que busca realizarse en la continuidad de sus proyectos, en nombre de su libertad y sus derechos propios, ignorando los mecanismos ideológicos que lo interpelan como tal y lo colocan en escena. No ve su propia espalda: “Diremos por último que el materialismo del encuentro no es el de un sujeto (ya fuese Dios o el proletariado), sino el de un proceso sin sujeto pero que impone a los sujetos (individuos u otros) a los que domina el orden de su desarrollo sin fin asignable”¹². La tesis del antihumanismo teórico es retomada pero modificada. El sujeto, en efecto, no es más simplemente incluido en las estructuras de interpelación, sino una composición de unidades de diversos niveles en una especie de geometría fractal de órdenes de encuentros transindividuales.

Origen y el Fin. Otro viejo conocido. Es la categoría que termina de estructurar el idealismo de la libertad. El origen no es sino la anticipación del Fin en el interior de un Orden primordial. Hipotetizamos un origen siempre bueno, deseable, unitario, que habría sido conducido -por corrupción, división, alienación- a declinar en una alteridad, un Otro. Pero esta alteridad se revela susceptible de ser integrada y superada. El origen, restablecido y enriquecido en su desarrollo, es el Fin. Tenemos la matriz teológica bien conocida según la cual el absoluto es la unidad de tres operaciones: la operación identitaria de permanecer en sí, la operación transitiva de exteriorización en el otro, el objeto, fuera de sí, y finalmente la operación conversiva de regreso a sí a partir del otro, en un en sí y para sí. La deconstrucción de este sistema operativo -que en la misma época Breton colocaba en el centro de su teología negativa- es crucial para abrir una teoría de la historia y de la política más allá de la mitología de las filosofías de la historia. A partir de entonces, es imposible contar las historias sobre la historia en su práctica. La historia, “la práctica es un proceso de transformación sometido a

¹² Althusser, Louis. “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”. *op. cit.*, p. 56.

sus propias condiciones de existencia y que produce no la Verdad sino ‘verdades’ de los resultados o conocimientos en el interior del campo de sus propias condiciones de existencia. Y si la práctica tiene agentes, no tiene un sujeto como origen trascendental u ontológico de su objetivo, de su proyecto y no tiene tampoco una finalidad como verdad de su proceso. Es pues un *proceso sin sujeto* (entendido el sujeto como elemento ahistórico)”¹³.

Par construens

La deconstrucción operada posibilita reordenar los átomos conceptuales que forman el esquema de la construcción de un nuevo mundo filosófico. Son los conceptos puros -en el sentido de privados de un objeto concreto- de vacío, límites y márgenes, libertad-poder y lucha, y contingencia-coyuntura.

Vacío. El vacío es a la vez nada, la nada de razón antecedente, e instancia de nihilización. Como el ser de Heidegger que difiere de los seres y de la totalidad de seres, el vacío que precede el nacimiento de un mundo, como la nada heideggeriana, es el horizonte que vuelve posible a los seres. No es tanto la nada absoluta como el no-mundo, la ausencia, el horizonte de posibilidad de cualquier mundo posible. La Nada de la nada es ser y no ser. “Una filosofía que postula y ‘hace’, ‘crea’ el vacío filosófico para darse existencia: una filosofía que en vez de partir de los famosos ‘problemas filosóficos’ comienza por eliminarlos y por rehusarse a darse a sí misma un ‘objeto’ (la filosofía no tiene un objeto), para partir de la nada. Se da pues el primado de la nada sobre toda forma, el primado de la ausencia (no hay origen) sobre la presencia”¹⁴. Ninguna forma puede ser garantía contra su vaciamiento por un encuentro que lo privará de su ley de estructura, conduciéndolo al vacío, para liberar las posibilidades imprevistas e imprevisibles de un otro mundo.

Límites y márgenes. Los márgenes designan la ausencia de centro firme e indican el desplazamiento hacia el margen de aquello que en una coyuntura está en el centro, y a la inversa, el desplazamiento hacia el centro de aquello que está en el margen. Las cosas contienen márgenes en su interior, y viceversa, todas las cosas se ubican en los márgenes. Un mundo está siempre desprovisto de un centro unívoco que rija su deriva, no tiene una orientación teleológica. Es como la escritura según Derrida, un proceso de diseminación, un haz móvil de márgenes diferenciales, sin haber estado jamás bajo el control de un Yo soberano que se imagina a sí mismo como el maestro. Un mundo puede tener leyes, pero es trabajado al margen y levanta sobre los límites que produce que un encuentro se pueda hundir. El mundo es un caos diferido. Toda arquía es una an-anarquía.

Libertad-poder y lucha. Si la libertad-sujeto, con su polaridad soberano-interpelado, es desplazada, se hace lugar para una libertad-poder intrínsecamente definida por su capacidad de iniciar y sostener las luchas. Toda libertad es un *quantum* de poder que conquista su autonomía relativa en su mundo y sus leyes y que está sometido a una variación continua de su grado de autonomía en función de otras fuerzas. Se constituye paradójicamente para un mundo dado una jerarquía

¹³ Althusser, Louis. *Filosofía y marxismo. op. cit.*, p. 55

¹⁴ *Ibid.*, p. 33.

inestable de poderes. Un mundo dado es una dinámica que se manifiesta como una red conflictiva de fuerzas.

Contingencia-coyuntura. El principio de razón deja lugar finalmente a una regla, la del pensamiento de la contingencia. “En lugar de pensar la contingencia como modalidad o excepción de la necesidad, hay que pensar la necesidad como el devenir necesario del encuentro de contingentes”¹⁵. Todo ser (animal, hombre, sociedad) no es sino una coyuntura producida a través de una serie de encuentros contingentes, consecuciones que no son las consecuencias (onto)lógicas de un principio-orden. Toda coyuntura-estructura es el resultado aleatorio de una conjunción-acontecimiento. De aquí en adelante, el primado de la estructura enunciada a partir de *El Capital* se desvanece frente al primado de la génesis-conjunción, el acontecimiento que no es advenimiento.

La filosofía redefinida como materialismo aleatorio renuncia a su pretensión de ser autónoma y no se considera más como una ciencia -mucho menos como la Ciencia de las ciencias. Pero no renuncia a una tesis materialista clásica: “la filosofía de tendencia materialista reconoce la existencia de la realidad objetiva exterior así como su independencia respecto del sujeto que la percibe o conoce. Reconoce que el ser, lo real, existe y es anterior a su descubrimiento, a su ser pensado o conocido”¹⁶. No obstante, cortada su dependencia idealista al principio de razón, la filosofía piensa el ser como el “hay” de la conjunción-coyuntura. Es experimental: ella “puede hacer experimentos sobre el seguimiento de secuencias aleatorias que pudo recoger para de ahí deducir leyes de consecución (como Hume), leyes de ‘hábitos’, o bien *constantes*” en los casos de los fenómenos que se repiten. Pero en el caso de fenómenos históricos, estos “casos singulares” aleatorios, ella no puede sino “deducir ‘constantes generales’ de los encuentros observados en los hechos, cuyas ‘variaciones’ pueden dar cuenta de la singularidad de los casos considerados y, por tanto, producir conocimientos de tipo ‘clínico’, así como efectos ideológicos, políticos y sociales”. Se debe renunciar entonces a la idea de leyes de la historia o de leyes de las prácticas sociales. Todo estado del mundo puede de manera imprevisible transformarse en función de la añadidura, la sustracción o la modificación de un elemento. Dado que este elemento singular no obedece sino a su desviación, nadie puede prever cómo se transformará la estructura-coyuntura. Este estado del mundo tiene estabilidad durante un tiempo indeterminado y está expuesto a la conjunción de elementos que producirán otra coyuntura igualmente aleatoria.

Ya no se trata de establecer las leyes del continente historia. No se puede sino deducir las constantes y tendencias para un mundo dado y cada uno de sus estados modificados. Las constantes y tendencias pertenecen a cada mundo y sólo con precaución puede hablarse de leyes para cada coyuntura. Ya no existen leyes que dominen las conjunciones, las cuales son hechos imprevisibles que sólo podemos reconocer como hechos consumados. Sólo son eternos el acontecimiento-conjunción en su formalidad vacía y su “toma de consistencia” en una coyuntura. La idea de una lógica de la historia es improbable. Queda abierta la tarea del conocimiento del hecho consumado. Y la práctica, la *virtú*, la disposición a acoger la fortuna, la sorpresa del encuentro que puede explotar la virtud teórica y política. Ni siquiera lo peor está asegurado.

¹⁵ *Ibid.*, p., 32.

¹⁶ *Ibid.*, p. 54.

Marx pasado por el tamiz del materialismo aleatorio

Luego de un largo rodeo, podemos situar a Marx en relación al materialismo aleatorio. Marx pertenece a esta genealogía, constituye un momento de la corriente subterránea. Pero a partir de ahora es sobre todo un elemento a transformar en función de los requisitos de este materialismo. Ya no se trata de deconstruir la filosofía de la historia que afecta la teoría estructural del modo de producción y sus aportes incuestionables. Marx no pertenece al materialismo aleatorio por esta teoría tomada en bloque ni por el descubrimiento del primado de la reproducción de las relaciones de producción -y por lo tanto de la explotación. Es la propia teoría del modo de producción la que está contaminada internamente por el idealismo de la libertad y sus categorías, y la que hace falta deconstruir. En efecto, Althusser distingue dos concepciones del modo de producción, una “concepción totalitaria, teleológica y filosófica” y otra histórica, aleatoria y verdadera -si bien esta última palabra no es utilizada.

El idealismo de la libertad y la concepción teleológica-esencialista del modo de producción

La primera concepción consiste en construir el modo de producción capitalista como combinación de elementos, entre los cuales los más importantes son la fuerza de trabajo liberada de las relaciones de dependencia directa y el capitalista propietario de los medios de producción. La estructura que impone su unidad a la serie de elementos es una estructura determinada, la de la explotación de las fuerzas productivas y de los trabajadores despojados. Althusser no regresa sobre el hecho consumado de un modo de dominación de la estructura sobre sus elementos. Pone en cuestión la modalidad según la cual Marx piensa ese modo, más precisamente la modalidad de existencia de los elementos de la combinación. Marx, en efecto, presupone que estos elementos, el “hombre de los escudos” y “el hombre desnudo”, fueron producidos por la descomposición del modo de producción feudal. Estos “productos” son distintos, pero ahora “son pensados y dispuestos como si estuvieran por toda la eternidad destinados a entrar en combinación, a concordar entre sí y a producirse recíprocamente como sus propios fines y/o complementos”¹⁷. Esta predestinación apunta particularmente hacia la cuestión de la burguesía, postulada como el contrario dialéctico de la clase dominante feudal. Supuesta portadora del capital comercial y el capital financiero, la burguesía es esa “clase extraña, capitalista en su porvenir, pero formada mucho antes del capitalismo en el feudalismo”. La burguesía es concebida como una esencia devenida origen y sujeto de su desarrollo, cuyo fin es el de hacer lugar a la clase proletaria, el contrario que la negará en la producción dialéctica de otra negación de la negación. “La burguesía, en efecto, no es más que el elemento predestinado a unir todos los elementos del modo de producción, que realizará con ellos otra combinación, la del modo de producción capitalista. Esta es la dimensión del todo y la teleología, que asigna a cada elemento su papel y su sitio en el todo, y los reproduce en su existencia y en su papel”¹⁸.

¹⁷ Althusser, Louis. “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”. *op. cit.*, p. 67.

¹⁸ *Ibid.*, p. 70.

Esta concepción esencialista reemplaza la génesis o producción del modo de producción por su reproducción. Dirige la concepción esencialista del otro elemento, la clase antagonista que está destinada a reproducir miméticamente el destino de la otra clase. Althusser no lo dice en el texto considerado, pero la conclusión se impone. Se trata de otra versión de la misma lógica dialéctica, la de la descomposición mítica de una clase, a la vez punto culminante y enterradora del modo de producción que “la produce” como consecuencia lógica. Esta concepción esencialista de la reproducción del modo de producción según la estructura, combinando sus elementos, constituye un obstáculo para la aproximación a la génesis real de este modo de producción. La coyuntura es idealizada como estructura autorreferencial y se niega que ella es el resultado, la consecución, de la conjunción entre elementos que no son esencias regidas por la ley filosófica del pasaje de la potencia al acto. De este modo Althusser revierte el primado “estructuralista” de la reproducción sobre la génesis (supuestamente historicista) que había sostenido durante los años precedentes. La reproducción piensa bajo la recurrencia del hecho consumado, que es el resultado de una génesis de elementos que han “tomado consistencia” y formado una estructura que es una coyuntura. Ella sustancializa los elementos como productos predestinados a unirse según su fin, perdiendo de vista la coyuntura en tanto resultado de una coyuntura real. La cuestión de la génesis de los elementos y de su encuentro ha sido ocultada por el a priori estructural que mantiene subrepticamente una finalidad interna de la estructura como objetivo de sus elementos. La autosuficiencia de la reproducción de la estructura implica el prejuicio idealista de la autoreproducción en sus mecanismos. La crítica del historicismo, justificada desde un punto de vista, ha sido excesiva, en tanto ha perdido de vista la historicidad de la conjunción, de la producción aleatoria del modo de producción. El materialismo aleatorio purifica a Marx de lo que puede llamarse materialismo idealista, que es un idealismo de la libertad, el de la burguesía preparando dialécticamente el camino a otra clase predestinada a unir el modo de producción bajo su propio objetivo. Así pensado, el comunismo que orienta la teoría del modo de producción es un nuevo avatar de la razón de la metafísica dominante.

La concepción aleatoria-histórica del modo de producción

Sin embargo Marx desarrolla contradictoriamente una concepción histórica y aleatoria que le podemos oponer. Marx contra Marx. Es desarrollada particularmente en el capítulo veinticuatro del Libro Primero de *El Capital* consagrado a la acumulación histórica, el cual ha sido juzgado hasta ahora como un intermedio histórico conmovedor pero desprovisto de importancia teórica. Allí es expuesto, en toda su desnudez, el problema del encuentro efectivo entre los dos elementos del modo de producción capitalista: “el hombre de los escudos” y el proletario despojado de todo, excepto de su fuerza de trabajo. Hay múltiples razones por las cuales el dinero termina en el bolsillo del burgués, el proletario se encuentra sometido a vender su fuerza de trabajo y existen distintos niveles de medios técnicos. Lo importante es que se produce -acontecimiento singular que no había existido en sociedades que sin embargo contenían alguno de estos elementos- el encuentro estable entre ellos, combinándose en un mundo. Este hecho tuvo lugar en Europa, y en ninguna otra parte, hacia los siglos XV y XVI. El hecho a consumarse se produjo, sin ninguna garantía, y devino un hecho consumado que hizo época y estructura. La conjunción o combinación aleatoria

devino coyuntura y ésta hizo una estructura que impuso su necesidad relativa y sus leyes que no son más que tendenciales.

El modo de producción capitalista no se inscribe en ninguna necesidad histórica destinada a desarrollar, a partir de su esencia, una teleología providencial de la libertad. Podría no haber ocurrido, el encuentro entre los elementos podía no haberse consumado ni durado. El hecho a consumarse podría no haberse consumado -contingencia- pero se consumó y pudo imponer su estructura y su fuerzas de reproducción -necesidad-. No hay un todo que precede y dirige el encuentro, es el simple resultado histórico devenido mundo. Necesidad de la contingencia y contingencia de la necesidad: el capítulo sobre la acumulación primitiva es la versión del segundo *Discurso* de Rousseau:

¿qué es un modo de producción? Con Marx hemos dicho: una 'combinación' particular entre elementos. Estos elementos son la acumulación financiera (la del 'hombre de los escudos'), la acumulación de los medios técnicos de producción (herramientas, máquinas, experiencia de los obreros en la producción), la acumulación de la materia de la producción (la naturaleza) y la acumulación de los productores (los proletarios desprovistos de todo medio de producción). Estos elementos no existen en la historia para que exista un modo de producción, sino que existen en ella en estado 'flotante' antes de su 'acumulación' y 'combinación', siendo cada uno de ellos el producto de su propia historia, pero no siendo ninguno el producto teleológico ni de los otros ni de su historia¹⁹

El clinamen es un hecho, el del "proceso de expropiación violenta" de los campesinos ingleses, que despojados de sus tierras por los criadores de ovejas, son reducidos a un estado de miseria y atraídos por los propietarios como mano de obra. "El hecho es que este proceso tuvo lugar y desembocó en un resultado que inmediatamente fue desviado de su presunto fin posible por los 'hombres de los escudos' en busca de mano de obra miserable. Esta desviación es la prueba de la no-teleología del proceso y de la inscripción de su resultado en un proceso que lo ha hecho posible y que le era completamente extraño"²⁰. El capitalismo es hasta hoy la repetición aleatoria de este desvío. La estructura es la coyuntura de un desvío repetido. Permanece como acontecimiento y sus leyes no gozan de ninguna eternidad. Están suspendidas en la repetición del encuentro bajo formas modificadas.

Por lo tanto, toda la concepción de la relación de la estructura con la coyuntura es transformada, en tanto la coyuntura ya no es más un caso predeterminado por la matriz estructural y reproducido a partir de su identidad. Es el hecho siempre a consumarse de la coyuntura, siempre expuesto al riesgo de otro encuentro de elementos o de elementos dispuestos de otra manera. El devenir coyuntura-estructura de la conjunción obliga a pensar la estructura bajo la coyuntura y la coyuntura bajo la conjunción. La cuestión marxista clásica del pasaje de un modo de producción a otro es alterada. En cualquier caso, en lo más profundo de la dominación del modo de producción capitalista, no se impone la autoreproducción de su estructura como fin en sí mismo. El porvenir es

¹⁹ *Ibid.*, pp. 65-66.

²⁰ *Ibid.*, p. 67.

imprevisible. Otros encuentros no están excluidos, aún los “buenos encuentros” para los “hombres que siguen “viviendo en la oscuridad”. El pensamiento formal sobre otros “desvíos” debe mantenerse en su apertura enigmática. Y con ellos la figura vacía de otro príncipe -ni el príncipe nuevo de Maquiavelo ni el príncipe moderno de Gramsci ni el príncipe-principio-, un príncipe capaz de la sola virtud política del desvío.

Marx contra Marx, dijimos. Sin embargo, hecha la reflexión, se trata de algo más que eso. Althusser no busca solamente en Marx la filosofía en estado práctico que *El Capital* contendría en su teoría del modo de producción capitalista y su causalidad estructural, y que desmentiría la referencia a la lógica teleológica de Hegel. De aquí en adelante, esta teoría es sometida a la crítica como producto de un racionalismo metafísico y es purgada de aquello que la liga al principio de razón. La crítica es realizada a través de los tópicos de la corriente subterránea del materialismo del encuentro, una nueva filosofía elaborada independientemente de Marx por Epicuro, Maquiavelo, Spinoza, Rousseau y Heidegger, que deviene la norma de la crítica del idealismo racionalista de Marx. ¿Cuál es entonces la originalidad de Marx en esta corriente a la que pertenece de manera parcial y contradictoria? El aporte de Marx consiste en dos descubrimientos, ligado el uno al otro: a) descubrimiento de la lucha moderna de clases como afuera de la filosofía, una lucha en la que se conjuga la conjunción de elementos del modo de producción capitalista; b) la teoría de las ideologías que informan esta lucha y están en lucha por la hegemonía. El primero implica la asunción del punto de vista de los hombres que siguen “viviendo en la oscuridad”. El segundo obliga a deconstruir las ilusiones necesarias bajo las que los hombres viven su sujeción y luchan contra ella -ilusiones propias del materialismo idealista de Marx, idealismo de la libertad que comparte con la tradición de la Ilustración y con la tradición dialéctica hegeliana.

Algunos avatares del materialismo aleatorio althusseriano

Llegamos aquí al problema de la coherencia, de las incertidumbres teóricas, de los avatares de este materialismo aleatorio. Nada prueba que estos dos elementos -la práctica de la lucha de clases y la repetición de su desvío capitalista, el imaginario constitutivo bajo el que esta lucha se lleva a cabo- puedan encontrarse para formar la coyuntura de un modo de producción, una “toma de consistencia” formando un acontecimiento, un acontecimiento-mundo. El carácter aleatorio, en el sentido de aporético, de este encuentro, aparece en la función que Althusser le asigna a la filosofía materialista, redefinida, contra el principio de razón.

El avatar aporético de la operación filosófica definida como hegemonía ideológica

En efecto, en el texto publicado en 1985, en la segunda parte titulada “Filosofía, ideología, política”, Althusser reformula su concepción de la filosofía como “lucha de clases en la teoría”. Althusser mantiene una posición teórica y política “comunista”: “la filosofía, efectivamente, representa posiciones de clase en la teoría, es decir, en las relaciones que tiene con las formas más teóricas de las prácticas humanas y a través de ellas, a través de las formas más concretas de las

prácticas humanas, incluyendo la lucha de clases”²¹. El materialismo aleatorio recibe de Marx-Althusser una función explícitamente teórico-política que lo transforma en una operación histórica y práctica que se asume como tal, un elemento de la coyuntura. En este último texto, Althusser cruza su teoría de la operación filosófica con la teoría de la hegemonía elaborada por aquel otro lector solitario de Maquiavelo, Gramsci, pero en algún sentido rescatado de su historicismo anteriormente criticado. “La filosofía opera a distancia, por la intermediación de las ideologías sobre las prácticas reales, concretas [...] en la medida en que transforma las ideologías -que envuelven esas prácticas-, éstas podrán a su vez ser transformadas, dependiendo de las circunstancias de la realidad social”²². ¿Cómo definir esta transformación de las ideologías si ellas mismas son mecanismos productores de efectos de reconocimiento, por los cuales ciertas nociones son reconocidas como verdaderas por los sujetos interpelados, que se identifican en estas nociones y son obligados a constituirse en sujetos libres capaces de reconocer la verdad? En tanto el materialismo aleatorio descansa sobre la deconstrucción de las nociones de sujeto libre y fin, los efectos de deconstrucción quebrarán los mecanismos de interpelación pero formando otros reconocidos como más “verdaderos”. Althusser le asigna al materialismo aleatorio la tarea de contribuir a la crítica de la ideología dominante y elaborar una estrategia auténtica, justa, correcta, para que pueda surgir una ideología progresista.

Pero entonces, el materialismo aleatorio está llamado a constituirse en una filosofía que reproduce el funcionamiento “tradicional” de la filosofía:

Al satisfacer la tarea de unificación de la diversidad de las prácticas ideológicas que ella vive como una exigencia interna, pero que le es conferida por los grandes conflictos sociales y por los grandes acontecimientos de la historia, ¿qué hace la filosofía? Produce todo un dispositivo de categorías que permiten pensar y asignar un lugar determinado a las diferentes prácticas sociales, bajo las ideologías. La filosofía produce una problemática general, es decir, una manera de plantear -y por lo tanto de resolver- los problemas que puedan surgir. La filosofía produce, en fin, esquemas teóricos, figuras teóricas que sirven de mediadores para superar las contradicciones y de vínculo para ligar y cimentar los elementos de la ideología. Además, garantiza la Verdad de es orden, enunciado bajo la forma de garantía de un discurso racional²³

Esta definición no permite definir en qué se distinguiría la ideología progresista de cualquier ideología ni el modo en el que el materialismo aleatorio unificaría su función deconstructiva y su función constructiva. Gramsci, invocado como el teórico “de la ideología unificada alrededor de los intereses esenciales de la clase dominante”, no pudo encontrar esta aporía. El define la filosofía como una concepción del mundo que incluye diversos niveles, que van desde el sentido común de las masas al buen sentido. La cuestión de la crítica de la Verdad como

²¹ Althusser, Louis. *Filosofía y marxismo. op. cit.*, p. 49.

²² *Ibid.*, pp. 62-63.

²³ *Ibid.*, p. 73.

forma ideológica de interpelación y mito religioso no interviene en Gramsci, siendo la verdad el objeto de un reconocimiento intersubjetivo controlado. La “ideología progresista” que el materialismo aleatorio está llamado a producir no puede escapar a la crítica que el materialismo aleatorio le dirige a la ideología filosófica, en tanto la noción de progreso se inscribe en la teleología racionalista del idealismo. El devenir ideológico progresista del materialismo aleatorio es indeterminado, dado que debe deconstruir como ideología aquello mismo que se supone debe construir. La fuerza del materialismo aleatorio es la de cambiar de terreno abriéndose a la alteridad del encuentro de prácticas, y esta alteridad implica la puesta en cuestión de todo orden constituido y de su expresión en la ideología dominante. El texto de 1985 yuxtapone dos problemáticas sin plantear las condiciones de la coherencia de su relación.

El avatar aporético de la concepción de la práctica

La misma dificultad se desplaza. La operación filosófica es susceptible de producirse, en efecto, según dos modalidades: la modalidad idealista-ideológica y la modalidad materialista (aleatoria) que produce los efectos de conocimiento. Y eso bajo los dos puntos de vista desde los que podemos considerar la producción del efecto-filosofía: el de su eficacia sobre las ideologías y el de su aptitud para transformar las prácticas sociales.

Del lado de la eficacia sobre las ideologías

O bien el idealismo -incluyendo su versión materialista- transforma las ideologías manipulándolas, las unifica bajo una ideología dominante tomando la forma de un discurso racional y reconectado al principio de razón la Verdad que enuncia y que interpela a los sujetos para que ellos se reconozcan. Este reconocimiento es el de un Orden que intenta de esta manera volver indispensable su realidad de coyuntura, resultado de una coyuntura aleatoria. Este orden es intrínsecamente ideológico-político y se materializa en las instituciones de poder, dominando y explotando el poder de las masas, bajo una relación social hegemónica.

O bien el materialismo aleatorio desagrega esta ideología dominante haciéndola aparecer para que se revele la voluntad de poder contingente que estructura la coyuntura imaginando y haciendo imaginar que ella realiza el Orden. Libera y vuelve flotantes los elementos ideológicos que “representan” las fuerzas políticas emergentes que podrían encontrarse y constituir una coyuntura liberada de representaciones apologéticas y teleológicas.

Del lado de la transformación de las prácticas sociales

O bien el idealismo domina la representación de prácticas y se constituye en instrumento de legitimación, también en forma simbólica. Como práctica política, refuerza las prácticas sociales que se articulan en la dominación social de la clase que detenta el poder político. Del mismo modo, debilita, virtualiza o desmaterializa las formas antagónicas inscriptas en estas prácticas.

O bien el materialismo aleatorio debilita o quiebra las representaciones de las prácticas, da acceso a la alteridad de sus elementos antagónicos e identifica las masas no como sujetos sino como agentes de resistencia al Orden y como fuerzas capaces de actuar en el sentido de un orden que ya no sería el Orden. No hemos avanzado: la ideología de la resistencia de las masas no puede constituir a éstas en

agentes sino recurriendo a la función sujeto y a la representación de fines. ¿Cómo hacer jugar la diferencia crítica entre sujeto y agente, entre fines y objetivos, sin presuponer un pensamiento de masa que es rechazado por principio? ¿Cómo llamar a la libertad salvaje que deconstruye todo Orden como producto del principio de razón y querer hacer lugar a una coyuntura que mantiene en tanto que estructura un orden (relativo)?

De manera más general, la construcción de una hegemonía ideológica progresista presupone la concepción de la práctica política como intervención y cambio en un orden, aquel de las prácticas articuladas, orden que no está necesariamente dado pero que podría intervenir. La construcción de este orden supone la continuidad de las fuerzas sociales, es decir, la acción de tendencias significativas. La ideología de la resistencia a producirse no podría sino apoyarse en estas fuerzas y tendencias. Pero esta concepción de la práctica se opone a aquella que la define como alteridad, instancia de resistencia, de desafío al orden existente, instancia que, para Althusser, es la resistencia sorda de las masas. Esta resistencia es el elemento aleatorio que hace variar las formas y condiciones de la hegemonía en las luchas. El materialismo aleatorio tiene en cuenta esta concepción, pero a pesar del último regreso a Gramsci, no puede integrar de manera coherente la noción de tendencia significativa, base de toda ideología. La aporía parece ser definitiva.

El avatar de la genealogía del materialismo aleatorio

Queda una última dificultad. El materialismo aleatorio ha sido formulado en el curso de una genealogía en la que Althusser es la vez un momento y el término provisorio, pero también el momento pensante, aquel de la autorreflexión. La idea de una corriente subterránea no puede ser separada de la de una tradición, quebrada pero efectiva, la tradición de la disolución de la tradición dominada por las figuras del racionalismo occidental. Althusser retoma aquí las formulaciones clásicas de Engels mientras critica la relación especular entre el idealismo y el materialismo aún prisionero del idealismo (Engels incluido). Esto habla de una lucha entre dos tendencias, co-extensiva a toda la historia de la filosofía. Althusser subraya sobre todo el carácter minoritario, dominado, escondido, del materialismo, pero especialmente del materialismo aleatorio. Estas modalidades de existencia histórica del materialismo aleatorio requieren explicación. Althusser sugiere varias veces en el mismo texto: “de Epicuro a Marx siempre ha subsistido, aunque encubierto (por su descubrimiento mismo, por su olvido, y sobre todo por las denegaciones y represiones, cuando no había una simple condena a muerte), el ‘descubrimiento’ de una tradición profunda que buscaba su base material en una filosofía del encuentro”²⁴. Olvido, recubrimiento, represión no son, en efecto, términos equivalentes, tal como lo demuestra Dinucci, a quien seguimos en este punto.

El olvido y la condena a muerte reenvían al registro de la historia clásica del materialismo (tal como la desarrolla hoy Olivier Bloch). El materialismo debió afrontar la intolerancia y la persecución religiosa y política que buscaba destruirlo (teniendo éxito a menudo).

²⁴ Althusser, Louis. “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”. *op. cit.*, p. 54.

El encubrimiento, el descubrimiento que oculta, remite a otras estrategias que las políticas. Evocan estrategias impersonales ontológicas, como la dinámica del Ser según Heidegger. La historia de la metafísica como *aletheia*, revelación del ser, recubrimiento de la diferencia onto-teológica. Debe pensarse en conjunto el recubrimiento y la falsa revelación, ciega en su propia evidencia, impide capturar la verdad. Lo que es recubierto y escondido es el dispositivo de apertura del Ser como complejo que asocia elementos, vacío y encuentro.

La represión y el desconocimiento son también estrategias distintas, en este caso del psicoanálisis freudiano. La represión es el destino de un impulso inconsciente; es desplazada en el choque con otra pulsión y transformada en un elemento que ha perdido toda relación manifiesta con aquello que en el origen permanece inconsciente, reprimido, mientras deja en su lugar un representante, un síntoma. En este sentido, el materialismo del encuentro sería una tendencia filosófica reprimida que exige ser “interpretada” como retorno de lo reprimido a partir de trazos o síntomas de esta represión consumada.

Althusser no se pregunta por estas modalidades que abren una complejidad cuya coherencia última aún debe ser precisada. Utiliza, combinándolos, el esquema del recubrimiento teológico-político y el de la represión, los cuales implican relaciones de fuerza y desplazamiento. Nos hace pensar en formas de compromiso en las que ni el idealismo ni el materialismo se dan bajo una forma “pura”. Toda corriente dominante debe en efecto representar en su seno las exigencias de la corriente dominada deformándolas o despotenciándolas. Todo idealismo importante (Descartes, Kant, Hegel) se deja así transformar, afectar por los elementos del materialismo que subsisten como trazos de la lucha y la censura. De la misma manera, todo materialismo se deja afectar por el idealismo que combate. Es el destino del materialismo de los marxistas, y del propio Marx, quien permanece como idealista de la libertad en el seno de la teoría estructura del modo de producción, corazón de *El Capital*. Cualquiera que sea el esquema genealógico retenido, queda por elucidar el status del materialismo aleatorio como resultado histórico. Pareciera que Althusser reivindica la formulación de la conceptualización de este materialismo aleatorio sin contaminarse por su otro. Al final de esta historia subterránea, repite Althusser que los conceptos “serían conceptos sin objeto, al ser los conceptos de nada”, según “la forma más primitiva, la más simple y la más pura que han tomado en la historia de la filosofía, en Demócrito, y sobre todo, en Epicuro”²⁵. De una pureza a la otra.

El final repite el comienzo, pero la repetición se enriquece del trabajo subterráneo, de las posibilidades abiertas por la crítica cada vez más radical del racionalismo occidental. El riesgo evidente es el de hacer de esta génesis del materialismo aleatorio una ortogénesis también teleológica, y por lo tanto sustraída de las condiciones que definen la historia según el materialismo aleatorio. El materialismo aleatorio seguiría siendo filosofía en este círculo de comienzo y fin, una mimesis crítica de la filosofía. Sería injusto atribuir a Althusser este círculo sin una indagación más profunda. El inacabamiento de su investigación deber ser tenido en cuenta. Y la lectura de Derrida, sensible a la clausura logocéntrica -el borramiento- pudo haber sido utilizada para pensar el regreso del idealismo sobre el propio materialismo aleatorio. La crítica del principio de razón

²⁵ *Ibid.*, p. 56.

restablece en su ejercicio el mismo principio: banalidad aristotélica contra el escepticismo. Pero esta incertidumbre es un problema.

Una conclusión imposible

Althusser permaneció hasta su muerte como filósofo comunista, de un comunismo aporético, en tanto que como ningún otro filósofo comunista no cesó de deconstruir el comunismo, bajo su forma marxiana, como imaginario, como triple mito del Origen, Sujeto y Fin. El materialismo aleatorio ha vaciado este comunismo en el mismo momento en el que el movimiento de masas sufría su más terrible derrota histórica, hasta volverse casi invisible. Y el propio Althusser se ha vaciado a sí mismo en la nada activa de la restauración de un capitalismo desatado y mundializado. En sus aporías, en la imposibilidad de construir después de la deconstrucción un lugar asignable entre las masas de los hombres “que viven en la oscuridad” y la nueva práctica de la filosofía materialista, Althusser ha tenido esperanzas en la posibilidad de un encuentro, reducido éste a la pureza de un esbozo formal, entre los hombres que comparten trágicamente la oscuridad y las condiciones de su puesta en movimiento. El filósofo es aquel pasajero que se sube al tren en una estación cualquiera, sin saber de dónde viene el tren ni hacia dónde va, sin contarse historias. Se sube al tren en marcha y experimenta la historia donde ella sea arrojada. Pero puede registrar la secuencia de acontecimientos, experimentar, mantenerse cerca, ser “tomado”, esperando el encuentro, la conjunción que hará mundo, la “sorpresa” que puede ser otro desastre o la feliz conjunción de los astros. No lo sabemos.