

MATERIALISMO ALEATORIO Y DECONSTRUCCIÓN. HERENCIAS ENTRE LOUIS ALTHUSSER Y JACQUES DERRIDA

Israel Juárez Vázquez

Doctorando en el Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía de la UNAM.
Email: juvi21@gmail.com

[...] Derrida es seguramente el único grande de nuestro tiempo y, quizá por mucho tiempo, el último.

Louis Althusser, *La única tradición materialista*.¹

[...] aquello que tengo más presente, más vivo hoy en día, más íntimo y más precioso, es su rostro, el hermoso rostro de ancha frente de Louis, su sonrisa, todo aquello que en él, en los momentos de calma [...] irradiaba bondad, solicitud y amor, manifestando un interés incomparable por lo nuevo que se avecina, tratando de descubrir los primeros signos de aquello que todavía no había sido comprendido, como de todo aquello que alteraba el orden, los programas, los compromisos fáciles y la previsibilidad.

Jacques Derrida, *Cada vez única, el fin del mundo* ²

Es sabido que a Louis Althusser y a Jacques Derrida los unía una estrecha amistad, no sólo académica, es decir, como colegas profesionales de una misma institución escolar (ENS-París). El vínculo que ambos gestaron desde aquel otoño de 1952 en el que se conocieron, se volvió más estrecho, personal e íntimo, al pasar de los años. La amistad que ambos compartieron y que los acompañó por casi cuarenta años hasta la lamentable muerte de Althusser acontecida en 1990, cruzo sus vidas en muchos sentidos, aunque todos ellos ambiguos y enigmáticos.³ Si bien Derrida se refiere siempre al amigo con afecto y respeto, reconoce que los “encuentros filosóficos” entre ambos fueron pocos, por no decir nulos. En una entrevista con Michel Sprinker acerca de la relación de la deconstrucción con el marxismo y ahí, sobre las relaciones personales que había mantenido con Louis Althusser, Derrida comenta al respecto:

Mi relación personal con Althusser fue entonces muy buena, incluso afectuosa (así siguió siéndolo siempre, aunque a través de grandes sacudimientos más adelante), pero los intercambios filosóficos fueron inexistentes. En todo caso estaban puramente implícitos, como sin duda siempre siguieron estándolo.⁴

Las relaciones entre ambos filósofos eran excelentes, sin embargo, el clima intelectual y político de la época no posibilitó un diálogo abierto entre ambos. Derrida deseaba debatir con Althusser sobre el trabajo y las propuestas teóricas que venía desarrollando con sus estudiantes (Balibar, Rancière, Badiou, etc.) pero, a la vez, reco-

1 Louis Althusser, “La única tradición materialista [1985]”, *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, Núm. 4, tierradenadie ediciones, diciembre de 2007, p. 147. Disponible en <http://www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20launicatradicionmaterialista.pdf>

2 Jacques Derrida, *Cada vez única, el fin del mundo*, trad. de Manuel Arranz, Valencia: Pre- Textos, 2005, p. 130.

3 Cfr. Carolina Collazo, “Althusser y Derrida. Una ‘alianza política’”, en Popovitch, Anna (ed.), *Althusser desde América Latina*, México, ENES Unidad Morelia, UNAM, Editorial Biblos, 2017, p. 39.

4 Jacques Derrida, *Política y amistad. Entrevistas con Michel Sprinker sobre Marx y Althusser*, trad. de Heber Cardoso, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2012, p. 14.

noche que había una especie de “intimidación teórica” que lo mantenía paralizado, en silencio, no quería que sus cuestionamientos (referidas a la historicidad de la historia, al concepto de historia) y objeciones (consideraba que Althusser y sus alumnos cedían a un “teoricismo” o “cientificismo” de “nuevo cuño”⁵) se confundieran “con las críticas groseras e interesadas que provenían de la derecha y de la izquierda y, sobre todo, del Partido Comunista.”⁶ Derrida “amurallado en una especie de atormentado silencio”⁷, sentía que el espacio intelectual en el que se encontraba era poco sensible a las cuestiones críticas, trascendentales y ontológicas que le resultaban interesantes, “aunque fuera contra Husserl y Heidegger, pero en todo caso *a través de ellos*.”⁸ Sobre lo anterior, Derrida expresaba lo siguiente:

Siempre mantuve muy buenas relaciones personales con Althusser, con Balibar y con otros, pero había, digamos, una intimidación teórica: formular preguntas en un estilo aparentemente fenomenológico, trascendental, ontológico (incluso si, tal como yo lo hacía entonces, complicaba hasta el extremo esta apariencia, hasta volver ilegibles, ¡desgraciadamente!, esas preguntas para muchos de sus destinatarios) era inmediatamente considerado como sospechoso, regresivo, idealista, incluso reaccionario. Naturalmente, yo no pensaba eso. Pero existía esa intimidación.⁹

El espacio intelectual y político en el que se encontraba Derrida, no le permitió entrar en un diálogo sin reservas con quien se consideraba, en aquella época, el marxista más importante de Francia, entre ambos nunca se suscitó un debate público y objeciones frontalmente declaradas, la diplomacia de la evitación, al menos en la teoría y en el espacio filosófico, reino más allá de la amistad que ambos se profesaban.¹⁰ Bajo este contexto surgen las siguientes interrogantes ¿Cómo plantear hoy, a la distancia, un “encuentro filosófico” entre dos amigos del saber, Louis Althusser y Jacques Derrida? ¿Cómo asumir la responsabilidad de establecer un diálogo, por parte de quien escribe, entre dos filósofos cuyos intercambios filosóficos fueron escasos, por no decir inexistentes? Si leemos con cuidado las aportaciones que cada uno produjo al trazar su propio camino intelectual, nos daremos cuenta de que en un momento de ese andar ambos proyectos filosóficos se cruzan, reconociéndose Althusser y Derrida, herederos uno del otro.

Derrida en una entrevista con Élisabeth Roudinesco, reconoce la herencia intelectual del maestro y amigo, a modo de un homenaje filosófico, e incluso político, dedica *Espectros de Marx* (1993):

Espectros de Marx, en efecto, puede ser leído, si se quiere, como una especie de homenaje a Louis Althusser. Saludo indirecto, pero sobre todo amistoso y nostál-

5 Cfr. *Ibíd.*, p. 17 y ss.

6 *Ibíd.*, p. 18.

7 *Ibíd.*, p. 19.

8 *Ibíd.*, p. 17.

9 *Ibíd.*, pp. 19-20.

10 Cfr. *Ibíd.*, pp. 28 y ss.

gico, un poco melancólico. La cuestión está abierta al análisis. Escribí ese libro en 1993, tres años después de la muerte de Althusser, y, por supuesto, puede ser leído como un texto dirigido a él, una manera de “sobrevivir” lo que viví con él, a su lado. Él era a la vez próximo y lejano, aliado y disociado. Pero ¿quién no lo es? [...]”¹¹

Y en efecto, si se lee de manera detenida el escrito que Derrida dedica a la herencia de Marx, podemos encontrar ese “saludo indirecto” a la herencia del amigo, aunque las referencias escritas de su nombre sean mínimas, por no decir escasas.¹² “Parece ser” que de manera implícita y no exenta de críticas, establece un diálogo con la filosofía de Althusser en la posibilidad de pensar una “noción” de la temporalidad ajena a las categorías de simultaneidad y sucesión, en el cuestionamiento de una concepción teleológica y progresista de la historia que ha dominado desde Platón, pasando por Hegel y Marx hasta Heidegger, “para demostrar que esta onto-teo-arqueo-teleología bloquea, neutraliza y, finalmente, anula la historicidad.”¹³ Derrida conoce y ha leído la problematización althusseriana del tiempo histórico en Marx y su crítica a la concepción hegeliana de la historia, no podemos negar que Althusser no esté presente en la operación deconstructiva que Derrida lleva a cabo sobre cierta concepción metafísica de la historia, en su necesidad de pensar otra idea de la historicidad como *apertura al acontecimiento*, un pensamiento afirmativo de la emancipación como promesa. Con ello no se está afirmando que el cuestionamiento del carácter onto-teleológico de la historia efectuado por Derrida, derive totalmente de su lectura de la filosofía althusseriana, sino apostar en leer, más allá de las “motivaciones en común” que podamos explicitar entre ambos filósofos, a Derrida como heredero de Althusser y a Althusser como heredero de Derrida. Incluso, el propio Derrida reconocerá la huella y las herencias que el pensamiento de Althusser legó para su época, para todos aquellos que compartieron su amistad, incluido él y las generaciones que aún están *por venir*.¹⁴

Como es sabido, Althusser pone en cuestión el concepto de tiempo histórico en Hegel, en la lectura que ofrece de las *Lecciones sobre filosofía de la historia*¹⁵, reco-

11 Jacques Derrida y Élisabeth Roudinesco, *Y mañana, que...*, trad. de Víctor Goldstein, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 116.

12 Las referencias a Althusser en *Espectros de Marx* son mínimas, aunque este hecho no niega la posibilidad de afirmar que Derrida está *asediado* por Althusser, por ejemplo, cuando habla del acontecimiento y de su crítica a la visión onto-teleológica de la historia. El nombre de Althusser sólo aparece escrito en un pasaje en el cual Derrida intenta desmarcar su interpretación de Marx de dos tendencias que considera dominantes:

“Decir esto es oponerse a dos tendencias dominantes: por una parte a las reinterpretaciones más vigilantes y más modernas del marxismo por ciertos marxistas (especialmente franceses, y del entorno de Althusser) que han creído más bien que debían intentar disociar el marxismo de toda teleología o de toda escatología mesiánica (pero lo que yo intento es, precisamente, distinguir ésta de aquélla), por otra parte se opone a interpretaciones antimarxistas que determinan su propia escatología emancipatoria dándole contenido onto-teleológicos.” Jacques Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, trad. de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Madrid, Editorial Trotta, 2012, pp. 103-104.

13 *Ibíd.*, p. 89.

14 Cfr. Jacques Derrida, *Cada vez única, el fin del mundo*, trad. de Manuel Arranz, Valencia: Pre-textos, 2005, p. 127 y ss.

15 G.W.F. Hegel *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, trad. de José Gaos, Madrid: Alianza Editorial, 1985.

noce al menos dos características del tiempo histórico hegeliano, en primer lugar, la idea de una *continuidad* homogénea del tiempo que puede ser abordado como “el proceso mediante el cual el espíritu (*Geist*) realiza su fin”¹⁶ y que “este fin consiste en que el espíritu alcance la conciencia de sí mismo”¹⁷. De este modo, la historia se revelaría para Hegel como el proceso dialéctico por el cual el espíritu logra alcanzar el conocimiento de sí mismo:

El tiempo puede ser tratado así como un continuo *en el cual* se manifiesta la continuidad dialéctica del proceso de desarrollo de la Idea. Todo el problema de la ciencia de la historia tiene que ver entonces, a este nivel, con el corte de este continuo según una *periodización* correspondiente a la sucesión de una totalidad dialéctica con otra. Los momentos de la Idea existen como períodos históricos que deben ser cortados exactamente en el continuo del tiempo.¹⁸

En Hegel encontramos una lectura *teleológica* de la historia, al suponer que “el fin de la historia universal es que el espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo este saber, lo realice en un mundo presente, se produzca a sí mismo objetivamente.”¹⁹ Así pues, el devenir del espíritu se desarrolla de manera dialéctica, continua e ininterrumpidamente, las contradicciones y la superación de las mismas serían parte del proceso mismo, es decir, del devenir dialéctico del espíritu. De esta manera, el análisis de la historia conduciría a examinar “en ese continuo movimiento, en ese devenir constante, las etapas en donde se produce el ‘salto’ de superación entre un momento dialéctico y el otro, entre la contradicción que lo constituyó y su superación (dialéctica).”²⁰ En segundo lugar, Althusser señalará que en el pensamiento de Hegel hay un privilegio del *presente* como *contemporaneidad*. Althusser argumentará que las múltiples dimensiones que constituyen la totalidad de la social poseen una temporalidad y ritmo singular que es negada al presuponer el privilegio de una unidad temporal: *el presente*. La estructura de la “totalidad expresiva” hegeliana asume, por un lado, que cada una de sus dimensiones o instancias concretas *coexisten* bajo el dominio estructural del presente, si bien cada instancia posee su propia temporalidad, esta es negada al presuponer que todas las determinaciones del todo social son contemporáneas entre sí. Por otro lado, se asume la idea de un “principio” espiritual que se manifestaría como la “Verdad” de toda práctica social. En este sentido, las “diferencias” del todo social son negadas al ser explicadas como “manifestaciones” o “derivaciones” de un principio o “esen-

16 *Ibíd.*, p. 76.

17 *Ibíd.*, p. 75.

18 Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para Leer El Capital*, 25ª edición, trad. de Martha Harnecker, México: Siglo XXI Editores, 2004, p. 104.

19 G.W.F. Hegel, op. cit., p. 76.

20 Juan José Martínez Olguín, “Sociedad e historia. A propósito de Althusser y el concepto de sobredeterminación”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, vol. 25, Núm.1, Universidad Complutense de Madrid, 2010, p. 175.

cia simple” que les otorga sentido.²¹ Frente a la totalidad “expresiva” hegeliana, Althusser señalará que para Marx es imposible pensar la sociedad bajo la hegemonía de una unidad temporal, el presente como contemporaneidad, y ordenada bajo un “principio” o “esencia simple”:

Ninguna sociedad coincide consigo misma, pero esa no coincidencia no se da exclusivamente por la lógica de la contradicción simple sino por lo que Althusser va a llamar la lógica de la “sobredeterminación”, de la “complejidad estructural”. Es decir, ninguna sociedad coincide consigo misma por que la complejidad interna de sus prácticas es la que impide, imposibilita, ese principio de organización. No existe, en Marx, una *copresencia* de las prácticas de una totalidad social: “El presente de un nivel es, por decirlo así, la ausencia de otro, y esta coexistencia de una ‘presencia’ y de ausencias es el efecto de la estructura del todo en su desenfoque articulado.”²²

Aquí radicaría, según Althusser, *la revolución teórica de Marx*, el presente esta parasitado, expropiado por una multiplicidad de temporalidades singulares que lo hacen diferir de sí mismo, haciendo imposible su *contemporaneidad*, su presencia a sí. No hay Historia, sino historias, no hay Tiempo, sino tiempos, cada uno con su propio ritmo singular. Toda formación social es un entrelazamiento de múltiples temporalidades y habría que pensar sus “relaciones”, “desfases” y “torsiones” en términos diferenciales, y no como simples variaciones de un principio temporal continuo y homogéneo.

En el contexto de una entrevista realizada en 1971 por Guy Scarpetta y Jean-Louis Houdebine, Derrida piensa la posibilidad de producir otro “concepto” u otra cadena conceptual de la historia²³, comenta que el <<concepto de historia>> ha estado vinculado no sólo a un desenvolvimiento lineal o continuo ya sea del Espíritu, de la Idea o de la presencia, “sino a todo un sistema de implicaciones (teleología, escatología, acumulación relevante e interiorizante del sentido, un determinado tipo de tradicionalismo, un determinado concepto de continuidad, de verdad, etcétera.)”²⁴, aquí el nombre de Hegel aparece asociado a esta concepción. Es justo, en esta interrogación del “concepto metafísico de la historia” que Derrida suscribe, aunque bajo ciertas reservas, la crítica althusseriana al *concepto hegeliano de la historia* derivada de cierta lectura de *El Capital*:

21 Cfr. Fernando Cocimano, “Hacia un encuentro materialista, el problema del tiempo en Althusser y Derrida” en Karczmarczyk, P., Romé, N., y Starcenbaum, M. (Coord.). *Coloquio internacional: 50 años de Lire le Capital* (octubre 2015: Buenos Aires), La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2017, p. 221 y ss.

22 *Ibíd.*, p. 223.

23 Jacques Derrida, *Posiciones. Entrevistas con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, trad. de Manuel Arranz, Valencia: Pre-textos, 2014, p. 90.

24 *Ibíd.*

Toda la crítica tan necesaria que Althusser ha propuesto del concepto “hegeliano” de historia y de la noción de totalidad expresiva, etcétera, apunta a mostrar que no hay una única historia, una historia general, sino historias diferentes en su tipo, en su ritmo, su modo de inscripción, historias desfasadas, diferenciadas, etcétera. Eso, lo mismo que el concepto de historia que Sollers llama “monumental”, lo he suscrito siempre.²⁵

Si bien Derrida se encuentra de acuerdo con el pensamiento de Althusser en elaborar un “nuevo” concepto de historia, interrogando el carácter teleológico, lineal y continuo sobre la cual se ha fundamentado, advierte que no es posible evadir la cuestión de la *historicidad de la historia*, el planteamiento de las <<temporalidades plurales>> corre el riesgo de ser apropiado o de permanecer en el terreno de la metafísica, “desde el momento en que se plantea la pregunta de la historicidad de la historia – ¿y cómo evitarla cuando manejamos un concepto pluralista o heterogeneista de la historia? –, no tenemos más remedio que responder con una definición de esencia, de *quididad*, tenemos que reconstruir un sistema de predicados esenciales y estamos abocados a reorganizar el capital semántico de la tradición filosófica.”²⁶ Por consiguiente, no sólo habría que cuestionar el carácter *teleológico, lineal y continuista* de la historia, sino toda una tradición de pensamiento que ha comprendido la historicidad sobre un fondo *ontológico*, de ahí que Derrida sugiera no sólo preguntarse “[...] cuál es la ‘esencia’ de la historia, o la historicidad de la historia, sino la ‘historia’ de la ‘esencia’ en general.”²⁷

A fines de la década de 1980 en el contexto nuevamente de una entrevista, Derrida volverá a interrogar a Althusser y sus alumnos de haber dejado de lado las cuestiones referidas a la *historicidad de la historia*, en la necesidad de pensar la “historia” de otra manera²⁸, empero, volverá a suscribir la *lógica de la sobredeterminación* y de la temporalidad plural: “Todo lo que Althusser dice de la sobredeterminación me satisface más que el resto, es decir, por desgracia, en detrimento de casi todo el resto, en particular del discurso sobre la <<última instancia>>, al que considero como el anclaje metafísico de toda la empresa.”²⁹ El discurso sobre la “última instancia”, es decir, la “determinación por la economía en última instancia”, es considerado por Derrida como el “anclaje metafísico” por excelencia de toda la empresa althusseriana:

Decir <<última instancia>> en vez de infraestructura no cambia mucho y destruye o relativiza de manera radical justamente el hecho de que se tomen en cuenta las sobredeterminaciones. Todo lo que hay de interesante y fecundo en la lógica de la sobredeterminación se encuentra comprometido, reducido, aplastado por

25 *Ibíd.*, pp. 91-92.

26 *Ibíd.*, p. 93.

27 *ibíd.*, p. 94.

28 Cfr. Jacques Derrida, *Política y amistad. Entrevistas con Michel Sprinker sobre Marx y Althusser*, op.cit., p. 23 y ss.

29 *Ibíd.*, p. 46.

ese discurso sobre la <<última instancia>>, que siempre he estado tentado de interpretar como una concesión a la dogmática economicista del marxismo, incluso del Partido Comunista.³⁰

El concepto de <<última instancia>> es lo *propiamente deconstruible* en el discurso althusseriano, aquello que lo mantiene “anclado” a toda una tradición de pensamiento que ha privilegiado la sustancialidad, la principalidad y la originalidad, lo que implicaría a su vez, un cuestionamiento de la noción de economía – y ahí a la manera en que los marxistas y los economistas han interpretado lo económico – ligado a un discurso de la producción, el intercambio y la *apropiación*. Por su parte, cuando Derrida se refiere a *lo económico*, lo hace sin determinarlo a partir de la producción y la apropiación, sino “mediante la expropiación de toda relación consigo mismo de algo <<propio>> o de cualquier <<última instancia>> que fuera.”³¹ *Lo económico* supone algo más que productividad, intercambio y *apropiación*, una improductividad, no- productividad, algo heterogéneo a lo productividad, la no apropiación, lo que Derrida ha llamado la *exapropiación paradójica*, “ese movimiento de lo propio que se expropia mediante el propio proceso de apropiación, todo eso no es una negatividad, una contradicción dialéctica, un trabajo dialectico de lo negativo. [...] La *différance* (con a) es una economía que cuenta con lo *aneconómico*...”³² Por consiguiente, Derrida no sostendrá la determinación por la economía en <<última instancia>>, en otras palabras, <<la última instancia>> es lo que ancla toda la empresa althusseriana al discurso de la metafísica y lo que habría que deconstruir.

Frente a lo señalado por Derrida, habría de decirse lo siguiente, el cuestionamiento de la filosofía de la esencia (*ousía*), de la sustancia y por lo tanto del “origen”, no serán extraños al pensamiento filosófico de Althusser, al menos así lo testimonian sus textos póstumos, escritos años después del fatal episodio ocurrido el 16 de noviembre de 1980, “[...] el estrangulamiento de su mujer convirtió de manera fulminante a Althusser en un autor maldito y proporcionó a todos sus detractores una coartada para eludir sus argumentos y olvidarle definitivamente. Una prudencia instintiva por parte del movimiento comunista europeo contribuyó a consumir este olvido.”³³ Tras un periodo de silencio por su internación en el sanatorio de Sainte-Anne de París, Althusser a partir de julio de 1982 volverá a retomar la escritura, emprendiendo “un inesperado regreso al <<*Kampfplatz*>> filosófico, con una serie de textos que, en unos tiempos en los que el pensamiento parecía congratularse de su propia manifiesta <<debilidad>>, caerían sobre nuestras mentes como agua vivificante.”³⁴ En estos textos escritos entre 1982 y 1985 [*Sur la pensée marxiste* (1982), *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre* (1982) y *L'unique tradition matérialiste* (1985)], Althusser hablará de un *materialismo del encuentro*, es decir, un mate-

30 *Ibíd.*, pp. 46-47.

31 *Ibíd.*, p. 47.

32 *Ibíd.*, pp. 47-48.

33 Pedro Liria Fernández, “Regreso al <<campo de batalla>>” en Louis Althusser, *Para un materialismo aleatorio*, trad. de Pedro Fernández Liria, Luis Alegre Zahonero y Guadalupe González Diéguez, Madrid: Arena Libros, 2002, p. 74.

34 *Ibíd.*, p. 75.

rialismo del azar y de la contingencia, distinto de un materialismo de la necesidad y la teleología, que no es más que una forma encubierta de idealismo.

Según Althusser, el *materialismo del encuentro* remite a una tradición de pensamiento casi completamente olvidada, si bien no ha sido negado por la historia de la filosofía, “ha sido combatido y reprimido tan pronto como ha sido enunciado: la <<lluvia>> (Lucrecio) de átomos de Epicuro que caen en paralelo en el vacío, la <<lluvia>> del paralelismo de los atributos infinitos en Spinoza, y de otros muchos más: Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Marx, Heidegger incluso, y Derrida.”³⁵ Y es justamente en el planteamiento de un *materialismo del azar*, donde Althusser se reconocerá como un heredero de Derrida, al reactivar su pensamiento y fuerza deconstructiva, en la posibilidad de pensar una filosofía del encuentro, del azar y de la contingencia, es decir, del acontecimiento (*alea*). De este modo, el nombre de Derrida no sólo aparece en la genealogía de esta tradición materialista que hunde sus raíces en el atomismo de Demócrito y Epicuro, como se verá más adelante. Althusser reactiva cierto espíritu de la herencia de Derrida, de su vocabulario y fuerza revolucionaria, respondiendo a la doble exhortación de la herencia, que la afirma al recibirla a la vez que la transforma. Un acto de fidelidad a la herencia recibida del amigo, para en ese mismo gesto, serle infiel, interviniendo activamente para que “algo ocurra”, un acontecimiento: el imprevisible *por venir*. El propio Derrida reconocerá este gesto fiel- infiel del maestro y el amigo:

Luego de su muerte, al leer algunos de sus textos, comprendí mejor, descubrí en ocasiones lo que pensaba de mí y cómo percibía mi camino, cómo me leía (sobre todo alrededor de la cuestión del *alea*, del acontecimiento de cierta tradición materialista no marxista, por el lado de Demócrito, de Lucrecio, etcétera).

Sí fue entonces muy tarde, y a menudo tras su muerte, que percibí aquello a lo que estaba más atento en mi propio itinerario y de lo que no me hablaba directamente. Hubo muchos evitamientos, estuvimos muy cerca y al mismo tiempo hablábamos siempre de otra cosa que de los grandes desafíos filosófico- políticos. Había algo virtual en nuestra relación y pocos debates organizados. Si uno se remite a sus escritos encuentra la huella de esto. En ellos multiplica las alusiones a nuestra amistad, a todo cuanto nos mantuvo más cerca, a menudo, que ni yo mismo lo creí en ocasiones.³⁶

Las alusiones al pensamiento de la escritura por parte de Althusser en diversos de sus textos, no sólo son “amistosas”, “encomiásticas” o “laudatorias”, se sirve de sus presupuestos para apoyar sus propias posiciones. Althusser al igual que Derrida es un heredero de Marx, reactiva a contratiempo y de manera intempestiva su obra, su legado,

35 Louis Althusser, “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”, en *Para un materialismo aleatorio*, op. cit., p. 31.

36 Jacques Derrida, y Élisabeth, *Y mañana, que...*, op. cit., p. 118.

revitalizando su herencia de las petrificadas <<ortodoxias>> marxistas. El blanco de su crítica es el <<materialismo dialéctico>>, cuya filosofía es teóricamente insostenible:

Me parecía imperioso deshacerse del monismo materialista con sus leyes dialécticas universales: nefasta concepción metafísica de la Academia de Ciencias de la URSS que colocó a la ‘materia’ en el lugar del ‘Espíritu’ o de la ‘Idea Absoluta’ hegelianos. [...] Por lo demás, es importante señalar que Marx nunca pronunció el término “materialismo dialéctico”, este “logaritmo amarillo” como gustaba llamar a los absurdos teóricos. Fue Engels quien, en determinada circunstancia, bautizó al materialismo marxista de materialismo dialectico.³⁷

Además de resultarle *políticamente* peligroso:

Pienso que la URSS ha pagado caro esta impostura filosófica. No creo exagerar al decir que la estrategia política de Stalin y toda la tragedia del estalinismo estuvo, en parte, fundada en el “materialismo dialectico” monstruosidad filosófica dirigida a justificar, y servir teóricamente de garantía, al poder por encima de la inteligencia.³⁸

La “dialéctica” ha hecho del materialismo un idealismo y es la que ha conferido “[...] a la historia su carácter teleológico, porque es la propia dialéctica la que es en sí misma teleológica, esencia o constitutivamente teleológica. La historia tiene un fin porque es dialéctica.”³⁹ Para Althusser hay que liberar el materialismo de todo resabio idealista, metafísico y determinista, reconocer que en la historia de la filosofía existe otra tradición materialista no dialéctica, no mecanicista y mucho menos metafísica: *el materialismo de la lluvia, de la desviación y el encuentro*. Y éste, según Althusser, es la “verdadera tradición materialista”, la que “mejor” le conviene al marxismo, con ello no se busca *fundar* una filosofía marxista, sino proponer una filosofía *para el marxismo* que permita comprender los descubrimientos operados por Marx en *El Capital*, y cuyo propósito no se limitaría a “interpretar” este mundo de producción que nos domina, el régimen capitalista, sino abrir la posibilidad de transformar y pensar nuevas alternativas de ser y estar en el mundo.⁴⁰

El materialismo del encuentro, o de la lluvia como también la nombra Althusser, se remonta a Epicuro y Lucrecio. Como bien señala Deleuze, Lucrecio, después de Epicuro, “supo determinar el objeto práctico y especulativo de la filosofía como <<naturalismo>>”⁴¹ y, algo más importante, pensar *lo diverso desde lo diverso*.

37 Louis Althusser, *Filosofía y marxismo. Entrevista y correspondencia con Fernanda Navarro*, 2ª edición, trad. de Josefina Anaya y Barrios, México, Siglo XXI Editores, 2015, p. 17.

38 *Ibíd.*

39 Pedro Fernández Liria, “Regreso al <<campo de batalla>>”, op. cit., p. 78.

40 Cfr. *Ibíd.*, p. 24 y ss.

41 Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, trad. de Miguel Morey y Víctor Molina, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1989, p. 267.

La diversidad natural es una heterogeneidad de elementos, apareciendo bajo tres aspectos que se entrelazan: “la diversidad de las especies, la diversidad de los individuos que son miembros de una misma especie, la diversidad de las partes que componen un individuo. *La especificidad, la individualidad y la heterogeneidad*. No hay mundo que no se manifieste en la variedad de sus partes, de sus lugares de sus orillas y de las especies con que las puebla.”⁴² La naturaleza ha de ser pensada como *principio de lo diverso* y de su producción, “de ello se infiere la diversidad de los mundos, [...] los mundos son innumerables, a menudo de especies diferentes, a veces semejantes, siempre compuestos de elementos heterogéneos.”⁴³ *Lo diverso* no se agota en la unidad del Ser, no hay concepto que sea capaz de agotar la pluralidad de *natura*. La naturaleza es una potencia afirmativa de la diversidad, el azar y la mutación. Lo diverso no se engendra en el Ser, en el Uno y en el Todo, ya sea que adquiera un sentido teológico o conceptual:

[...] la Naturaleza como producción de lo diverso no puede ser más que una suma infinita, es decir, una suma que no totalice sus propios elementos. No hay combinación capaz de abrazar todos los elementos de la naturaleza a la vez, no hay mundo único o universo total. *Physis* no es una determinación de lo Uno, del Ser o del Todo. La Naturaleza no es colectiva sino distributiva; las leyes de la Naturaleza (*foedera naturai*, por oposición a las pretendidas *foedera fati*) distribuyen partes que no se totalizan. La Naturaleza no es atributiva sino conjuntiva: se expresa en <<y>>, no en un <<es>> Esto y eso, alternancias y entrelazamientos, semejanzas y diferencias, atracciones y distracciones, matices y brusquedades. [...] Con Epicuro y Lucrecio comienzan los verdaderos actos de nobleza del pluralismo en filosofía.⁴⁴

Lucrecio reprocha a los predecesores de Epicuro en haber creído en el Ser como Uno y como fundamento de la realidad, en haber desterrado del pensamiento lo diverso, el azar y la transformación, en haber reducido la diversidad como derivado de lo Uno. Los conceptos de Ser, Uno y Todo, “son las manías del espíritu, las formas especulativas de la creencia en el *fatum*, las formas teológicas de una falsa filosofía.”⁴⁵ Si lo diverso no se engendra y nace del Uno, ¿cómo se explica la producción de lo diverso? A partir de las composiciones y combinaciones diversas, no totalizables, entre los elementos de la naturaleza. Para explicar lo anterior, el materialismo de Epicuro y Lucrecio suponen dos principios: *átomos* y *vacío*.

Siguiendo a Deleuze, el átomo es lo que debe ser pensado y lo que no puede ser sino pensado, es la realidad absoluta de lo que es pensado:

42 *Ibíd.*

43 *Ibíd.*

44 *Ibíd.*, p. 268.

45 *Ibíd.*

El átomo es al pensamiento lo que el objeto sensible es a los sentidos: el objeto que se dirige esencialmente a él, el objeto que da qué pensar; como el objeto sensible es lo que se da a los sentidos. El átomo es la realidad absoluta de lo que es pensado, como el objeto sensible la realidad absoluta de lo que es percibido. Que el átomo no sea sensible y no pueda serlo, que esté esencialmente oculto, es el efecto de nuestra propia naturaleza y no de la imperfección de nuestra sensibilidad.⁴⁶

El átomo es lo que da a pensar y ha de ser pensado. En *De Rerum Natura* Lucrecio habla de los átomos como principios, semillas, primordios o cuerpos primarios y es a partir de ellos, de sus múltiples encuentros y diversas combinaciones, que la naturaleza produce la diversidad de seres y cosas. Lucrecio al dirigirse a su amigo Memio, afirma lo siguiente sobre los “cuerpos primarios”, es decir, los átomos:

Pues por ti me pondré a disertar sobre el más alto fundamento del cielo y los dioses, e iré develando los primordios de los seres, de dónde la naturaleza produce todos los seres y los agranda y los sustenta, y adónde a su vez esa misma naturaleza los reduce al desbaratarlos. A estas cosas nosotros solemos llamarlas, al dar una explicación de la realidad, ‘simientes de seres’; y denominarlas a esas mismas también ‘cuerpos primarios’, porque de esos cuerpos primarios derivan todo.⁴⁷

Los “cuerpos primarios” constituyen el primer *principio ontológico de la realidad* y para dar cuenta de su existencia, Lucrecio recurre a dos principios: “*nada surge de la nada*” y “*nada regresa a la nada*”. Con ello se niega la generación desde la nada (*ex nihilo*), cada cosa se origina desde una determinada “semilla”, porque si se produjeran a partir de nada, “de cualquier ser podría nacer cualquier linaje, nada necesitaría simiente.”⁴⁸ Y al ser las cosas formadas por los “cuerpos primarios”, es imposible que en su disgregación las partes de las que están constituidas vuelvan a la nada, en consecuencia, bajo el principio “nada regresa a la nada” se puede afirmar la existencia de los átomos. Los cuerpos de los seres pueden romperse por la acción de alguna fuerza externa, sin embargo, no pueden ser destruidos los principios de la materia de los que están compuestos. Los cuerpos al destruirse quedarán reducidos a sus últimos elementos que son sólidos, indestructibles e indivisibles. La indivisibilidad del átomo niega la división infinita de las partes de un cuerpo, lo contrario implicaría llevar a los primeros elementos a la nada. Si aceptamos la idea de la subdivisión infinita de los cuerpos, surgiría el problema de cómo explicar que tal infinito de partes pueda conformar un cuerpo finito. Epicuro, y en el mismo sentido Lucrecio, creen que la postulación de elementos indivisibles nos conduce a una mejor explica-

46 *Ibíd.*, p. 269.

47 Lucrecio, *La Naturaleza*, trad. de Francisco Socas, Madrid: Editorial Gredos, 2003, p. 124. (Libro I, 50-60)

48 *Ibíd.*, p. 130. (Libro I, 155-160)

ción del cambio, la mutación y la transformación. Así pues, se postula la existencia de elementos indivisibles, rechazando el dilema aristotélico de la *divisibilidad al infinito*. En consecuencia, los átomos son indivisibles, simples e imperceptibles:

Y aquí tenemos que, dado que hay en cada caso una cúspide última del corpúsculo, que ya no alcanzan a ver nuestros sentidos (ella se da, es claro, sin partes y está hecha de la más pequeña sustancia, nunca estuvo separada por su cuenta ni en adelante podrá estarlo, ya que ella es precisamente parte primordial y unificada de otra cosa; a partir de ahí las partes unas con otras van por orden completando en apretada formación la sustancia del corpúsculo, y ellas, dado que no pueden subsistir por sí solas es forzoso que se afiancen allí de donde no se les podría arrancar de ninguna manera), los primordios son, en consecuencia, de una simplicidad maciza, pues amasados con las partes más pequeñas se afianzan estrechamente, no trabados mediante la reunión de cosas, sino más bien fuertes en su simplicidad eterna, de donde la naturaleza, poniendo a resguardo las semillas de los seres, no consiente que se arranque ni quite nada.⁴⁹

De acuerdo con los argumentos esbozados por Lucrecio, los átomos (elementos indivisibles, *átoma*), constituyen junto con el *vacío* la totalidad del ser. Y cómo su predecesor Epicuro, argumentará que de no existir el vacío los átomos no podrían moverse, *encontrarse* y tomar consistencia. Para los atomistas el vacío se considera algo diferente a los átomos que en él azarosamente se mueven y chocan entre sí, “los atomistas griegos designaron vacío un ‘no ser’ que era tan real como los átomos, duros, impenetrables y eternos que, al azar, se movían y chocaban a través de su extensión infinita.”⁵⁰ La postulación de un espacio vacío causó polémica en filósofos como Aristóteles, quien en su libro IV de la *Física* ataca las propuestas cosmológicas de Leucipo y Demócrito.

En su *Metafísica*, Aristóteles señala:

Por otra parte, Leucipo y su compañero Demócrito, dicen que son elementos el lleno y el vacío, denominado al uno <<lo que es>> y al otro, <<lo que no es>>: al lleno y sólido, <<lo que es>> y al vacío, <<lo que no es>> (de ahí también que digan que no hay más <<lo que es>> que <<lo que no es>>, puesto que tampoco hay más vacío que cuerpo), y que éstos son las causas de las cosas que son, entendiendo <<causa>> como materia.⁵¹

49 Lucrecio, op. cit., p. 147-48. (Libro I, 600-610)

50 Edward Grant, *Much Ado About Nothing. Theories of space and vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 3.

51 Aristóteles, *Metafísica*, trad. de Tomás Calvo Martínez, Madrid: Editorial Gredos, 1994, pp. 87-88. (Libro I, 985b, 4-10)

Aristóteles lanza una crítica a los atomistas griegos de concebir un espacio vacío, argumentado que no permite dar una explicación del origen del movimiento, ya que las cosas no tendrían a dónde ir y no habría lugar al que su naturaleza las condujera. En cambio, Epicuro y Lucrecio aceptarían el vacío, pues asumen que los átomos se mueven azarosamente sin tener *meta* alguna a la cual deberían llegar, rechazando el *finalismo* aristotélico. Para Aristóteles el vacío es un *no-ser* en el que no es posible hablar y diferenciar entre el arriba y el abajo, el medio y el inicio, “[...] en el vacío, en tanto que vacío, el arriba no difiere nada del abajo (porque así como en la nada no hay ninguna diferencia, tampoco la hay en el vacío, pues se piensa que el vacío es un cierto no-ser y una privación).”⁵² Frente a Aristóteles los atomistas defenderán la existencia del vacío. En el vacío los átomos se mantendrían en una trayectoria determinada hasta que no exista fuerza alguna que los obligue a cambiar de trayectoria. Los átomos al caer han de chocar y desviar su trayectoria para producir cuerpos más complejos. Si los átomos mantuvieran su verticalidad, la naturaleza no tendría la posibilidad de producir seres, cosas u objetos:

Esto que sigue anhelamos en este punto que tú también sepas, que, cuando los cuerpos se arrastran por el vacío en derechura hacia abajo a causa de sus propios pesos, en un momento indeterminado por lo general y en un lugar indeterminado empujan un poco fuera de su sitio, lo suficiente para poder afirmar que su movimiento ha cambiado. Y es como si no tuvieran por costumbre desviarse, todas las cosas hacia abajo como gotas de lluvia irían cayendo a través del hondo vacío, y no surgirían encuentros ni se producirían golpes entre los principios: de esta manera la naturaleza no produciría nunca nada.⁵³

Los átomos se encuentran en el *clinamen*. En el vacío los átomos caen a igual velocidad, un átomo no es más o menos en función de su peso, sino en función de otros átomos que retrasan más o menos su caída. Deleuze⁵⁴ señala que la celeridad del átomo es igual a su movimiento en un *mínimo de tiempo continuo*. El mínimo expresa la duración más pequeña posible durante el cual el átomo se mueve en una dirección dada, antes de tomar otro camino en el choque con otro átomo. Este mínimo de tiempo continuo expresa el más corto pensamiento, el átomo se mueve tan aprisa como el pensamiento. Sin embargo, la desviación del átomo, el *clinamen*, acontece en un *mínimo de tiempo más pequeño que el mínimo de tiempo continuo pensable*. En este sentido, el *clinamen* manifestaría: “la *lex atomi*, es decir, la pluralidad irreductible de las causas o de las series causales, la imposibilidad de reunir las causas en un todo. En efecto, el *clinamen* es la determinación del encuentro entre series causales, donde cada serie causal está constituida por el

52 Aristóteles, *Física*, trad. de Guillermo R. de Echandía, Madrid: Editorial Gredos, 1995, p. 253. (Libro IV, 215a, 7-11)

53 Lucrecio, *op. cit.*, p. 185. (Libro II, 215-225)

54 Cfr. Gilles Deleuze, *op. cit.*, pp. 270-280.

movimiento de un átomo y conserva en el encuentro su plena independencia.”⁵⁵ Ahora bien, en el encuentro entre los átomos, un átomo no se combina con cualquiera, si fuera así, formarían una combinación infinita. El choque de átomos es tan repulsivo como combinatorio, estos se combinan tanto sus figuras se los permitan, y las combinaciones nunca forman una unidad total y absoluta, pues al choque con otros átomos rompen el vínculo. Las combinaciones son *finitas*, no hay combinación absoluta que abarque la pluralidad de combinaciones posibles. Por ello, para Lucrecio y sus predecesores (Leucipo, Demócrito y su maestro Epicuro) lo que es movido es movido a través del vacío. De no existir el vacío las cosas no podrían moverse y sería imposible la formación de cuerpos, de esta manera se rechaza la idea de considerar al vacío como un *pleno material*:

Y sin embargo no en todo lugar está todo apelmazado y sujeto por una naturaleza corpuscular, pues también se da en la realidad del vacío [...]. Así que hay un lugar impalpable, libre y vacío, y si no lo hubiese, las cosas no podrían moverse de ninguna manera, pues la función sobresaliente de un cuerpo, que es oponer resistencia, obraría para todos ellos en todo tiempo y, por tanto, nada podría avanzar, ya que ninguna cosa iniciaría un movimiento de retroceso. Pero ahora por mares y tierras y por las alturas del cielo vemos que ante nuestros ojos se mueven muchas cosas de muchos modos y en orden variable, las cuales, de no existir el vacío, no es ya que estarían aisladas y carecerían de su inquieto movimiento sino que ni siquiera se habrían engendrado de ninguna manera, ya que la materia apelmazada, en todas partes estaría en reposo.⁵⁶

El movimiento sólo es posible en el vacío. El vacío es un “lugar impalpable” donde los cuerpos pueden moverse, sólo el razonamiento basado en la sensación puede dar cuenta de él. Mediante los datos de los sentidos ofrecidos por el movimiento de los cuerpos de tamaño mediano en la observación, se puede inferir la existencia de algo no visible, el *vacío*. Además, si la cualidad que define a los cuerpos es la de oponer resistencia, el pleno material no puede ser aceptado pues mostraría siempre resistencia al movimiento, contradiciendo los datos de los sentidos. En síntesis, para toda una tradición materialista en la línea de Demócrito, Epicuro y Lucrecio, la *totalidad del ser* estaría constituida por dos realidades: los *átomos* primeros principios que constituyen lo real y el *vacío*, en el cual es posible el movimiento, el encuentro y la toma de consistencia de los átomos.

Esta tradición materialista le resulta a Althusser de una vital importancia, implica un pensamiento que rechaza toda filosofía de la esencia, de la Razón, del Origen y el Fin, un cuestionamiento a la metafísica. Como se ha visto, Epicuro y Lucrecio explican que antes de la <<formación del mundo>> infinidad de átomos caían en paralelo en el vacío, no dejaban de caer, “lo que implica que antes del mundo

55 *Ibíd.*, p. 270.

56 Lucrecio, op. cit., pp. 137-138. (Libro I, 327-346)

no había nada, y al mismo tiempo que todos los elementos del mundo existían por toda la eternidad antes de que hubiese ningún mundo. Lo que implica también que antes de la formación del mundo no existía *ningún Sentido*, ni Causa, ni Fin, ni Razón, ni sinrazón. La no-anterioridad del sentido es una tesis fundamental de Epicuro con la que se opone tanto a Platón como a Aristóteles.⁵⁷ No hay un “Origen” o “Principio” que anteceda a la <<formación de un mundo>>, ni siquiera en su génesis, es decir, en la desviación de la trayectoria de un átomo (*clinamen*) que produce su encuentro con otro átomo, el encuentro siempre es contingente y azaroso, puede o no tener lugar, puede o no tomar consistencia y aunque el encuentro se haya producido, por más duradero que pueda ser, nada puede garantizar su continuidad. De igual modo, cualquier realidad o mundo que existe pudo o no haber tenido lugar, nada garantiza su pervivencia hoy o en un futuro lejano. Para Althusser esta tradición materialista introduce una filosofía de la alternativa, de la posibilidad *más allá* de lo posible, en otras palabras, de la *diferencia*, cualquier mundo puede o no llegar a existir, cualquier encuentro puede o no tener lugar. Un mundo es un *hecho consumado* producto de la contingencia de una desviación infinitesimal (*clinamen*), del choque siempre azaroso entre los átomos y de la toma de consistencia entre ellos:

Puede decirse que el mundo es el hecho consumado en el cual, una vez consumado el hecho, se instaura el reino de la Razón, del Sentido, de la Necesidad y del Fin. Pero la propia consumación del hecho no es más que puro efecto de la contingencia, ya que depende del encuentro aleatorio de los átomos debido a la desviación del *clinamen*. Antes de la consumación del hecho, antes del mundo, no hay más que la no-consumación del hecho, el no-mundo que no es más que la existencia irreal de los átomos.⁵⁸

El *encuentro* (*efecto de la desviación infinitesimal, clinamen*) cobra una especial relevancia en la lectura que Althusser nos brinda del materialismo de Epicuro y Lucrecio. Los átomos no preceden a su encuentro, el materialismo aleatorio no concede a los átomos un peso de realidad y de existencia preliminar a su fortuita combinación, de hecho, los encuentros, siempre singulares y azarosos, les confieren a los átomos realidad “material”, sin estos no serían más que entidades abstractas, ideales.⁵⁹ La filosofía deja de ser teoría y discurso de la Razón, de la Sustancia y de la Esencia, y deviene *teoría del encuentro*, del azar y del reconocimiento del hecho de la contingencia. La pregunta filosófica por excelencia “¿Qué es?”, se ve desplazada hacia la interrogación de “lo que tiene lugar” o “sobreviene sin previsión” en el encuentro absolutamente aleatorio y singular entre los átomos, cuerpos que forman la parte más elemental de la materia. Así pues, “en este mundo sin ser y sin historia [...] ¿Qué ocurre? Pues *algo ocurre*: <<algo>>, activo/pasivo impersonal. *Encuentros*. [...] poco importa que esto se deba al milagro del *clinamen*, basta con saber que se produce

57 Louis Althusser, “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”, en *Para un materialismo aleatorio*, op. cit., p. 33.

58 *Ibíd.*, p. 34.

59 *Ibíd.*

<<no se sabe dónde, no se sabe cuándo>> y que es la <<desviación más pequeña posible>>; es decir, la nada asignable a toda desviación.”⁶⁰ El materialismo aleatorio “no es el de un sujeto (sea Dios o el proletariado) sino el de un proceso – sin sujeto – que domina el orden de su desarrollo, sin un fin asignable.”⁶¹ Rechaza toda idea de Comienzo y Fin (teleología), si no hay Origen no hay Fin y por tanto, no es posible sostener un discurso del <<Fin>> de la historia, del arte, de la política o del mundo.⁶² El materialismo del encuentro cuestiona toda una tradición de pensamiento que privilegia la Razón, el Origen y la Esencia, en “provecho de una filosofía que, 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*. Decir que en el comienzo era la nada, o el desorden, es instalarse más acá de todo ensamblaje y de toda ordenación, renunciar a pensar el origen como Razón o Fin para pensarlo como nada.”⁶³ *Pensar la contingencia de la necesidad como efecto de la necesidad de la contingencia*, en otras palabras, afirmar el azar como el juego ideal del que nos habla Mallarmé, lejos de toda finalidad, lanzar los dados y afirmar alegremente la cifra que caiga, jugar por jugar y no jugar para ganar: “una tirada de dados jamás abolirá el azar.” Para Althusser, el materialismo aleatorio posibilita pensar la apertura del mundo hacia el *acontecimiento*:

Wittgenstein lo dice magistralmente en el *Tractatus*: *die Welt ist alles was das fall ist*, frase soberbia pero de difícil traducción. se podía intentar así: “el mundo es todo lo que acontece”, o más literalmente: “el mundo es todo aquello que nos sobreviene, ‘que nos cae encima’”. Hay otra traducción más, la de la Escuela de Russell: “el mundo es todo lo que es *el caso*” (*the world is what the case is*).

Esta frase asombrosa lo dice todo, porque no existe en el mundo nada más que casos, situaciones cosas, lo que “nos sobreviene” sin prevenir. Esta tesis, de que no existe nada más que casos e individuos singulares totalmente distintos entre sí, es la tesis fundamental del nominalismo.⁶⁴

Al hablar del materialismo aleatorio, Althusser reactiva la noción derridiana de *diseminación* para cuestionar la idea de un “comienzo” o “sentido originario”, para afirmar la dispersión del sentido y la imposibilidad de un significado último o trascendental, “el materialismo del encuentro se basa [...] en la tesis de la primacía de la <<diseminación>> sobre la posición del sentido en todo significante (Derrida), y en el brotar

60 *Ibíd.*, p. 57.

61 Louis Althusser, *Filosofía y marxismo. Entrevista y correspondencia con Fernanda Navarro*, op. cit., p. 25.

62 Louis Althusser, “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”, en *Para un materialismo aleatorio*, op. cit., p. 55.

63 *Ibíd.*, p. 54.

64 Louis Althusser, *Filosofía y marxismo. Entrevista y correspondencia con Fernanda Navarro*, op. cit., p. 31.

del orden en el seno mismo del desorden que produce un mundo.”⁶⁵ Lo anterior nos remite al pensamiento de la huella, de la archi-escritura y la *différance*:

Podemos llamarlo *grama* o *différance*. El juego de las diferencias implica en efecto síntesis y remisiones que evitan que en algún momento, y en algún sentido un elemento simple pueda estar *presente* en sí mismo y no remita más que a sí mismo. Ya sea en el ámbito del discurso hablado o en el escrito, ningún elemento puede funcionar como signo sin remitir a otro elemento, que tampoco esta simplemente presente. Este encadenamiento hace que cada “elemento” – fonema o grafema – se constituya a partir de la huella que han dejado en él los elementos de la cadena o del sistema. Este encadenamiento, este tejido, es el *texto*, que sólo se produce en la transformación de otro texto. Ni en los elementos ni en el sistema nunca hay nada simplemente presente o simplemente ausente. Sólo hay diferencias y huellas de huellas por todas partes.⁶⁶

Toda huella hace referencia a un original al que se refiere, sin embargo, la huella de la que habla Derrida hace imposible pensar en un “origen”, en un elemento presente que no remite a nada más que a sí mismo. Todo proceso de significación es entendido como un “juego sistemático de las diferencias”, donde cada elemento remite a otro elemento que no es presente a sí mismo, “cada diferencia es retenida y trazada por las demás diferencias, cada elemento se constituye a partir de la huella de los demás elementos – huellas – del sistema.[...] La diferencia que se sitúa en el <<origen>> de todas la diferencias posibles es la huella misma como archi-huella, como movimiento del origen absoluto del movimiento.”⁶⁷ Cada huella es huella de huella, cada huella remite siempre para otra huella, no hay huella originaria, se pone en cuestión la idea de un “origen”, de un “comienzo y también de “finalidad” (teleología). Althusser señalará que el pensamiento de la escritura, de la huella y de la *différance*, afirma el primado de la materialidad sobre todo lo demás: “Las cosas llegan tan lejos que Derrida ha mostrado que el primado del trazo (de la escritura) se encuentra hasta en el fonema emitido por la voz que habla. El primado de la materialidad es universal.”⁶⁸ El propio Derrida en una entrevista aceptará que el pensamiento de la escritura se puede inscribir, bajo ciertas reservas, en la tradición materialista ligada a Demócrito, Epicuro y Lucrecio, un materialismo no-metafísico, no dialéctico, un *materialismo del azar*:

65 Louis Althusser, “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”, en *Para un materialismo aleatorio*, op. cit., p. 56.

66 Jacques Derrida, “Semiología y gramatología. Entrevista con Julia Kristeva”, en *Posiciones. Entrevistas con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, op. cit., p. 47.

67 Cristina de Peretti, *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*, Barcelona: Editorial Anthropos, 1989, p. 72.

68 Louis Althusser, *Filosofía y marxismo. Entrevista y correspondencia con Fernanda Navarro*, op. cit., p. 28.

Creo que hay un materialismo clásico, metafísico, incluso bajo su forma dialéctica, que me parece tan intrametafísico e incluso tan presupuesto como el idealismo. Para mí es simétrico, y pertenece al mismo espacio. Pero existe otro materialismo que suscribiría con más gusto y que me llevaría posiblemente a materialismos preplatónicos o presocráticos, que todavía no están atrapados en la metafísica. Estaría ligado a Demócrito y a cierto pensamiento del azar, de la suerte. Pero la teoría del texto, tal como junto a otros yo la entiendo, es *materialista*, si por materia no se entiende una presencial sustancial, sino lo que se resiste a la reapropiación, que siempre es idealista. Lo que define, ¿no es cierto?, a la marca escrita en tanto que no es sustancia material; la marca escrita no es la marca sensible, la marca material, pero es algo que no se deja idealizar y reapropiar. [...] Hay, pues, cierto materialismo que yo no rechazaría, aunque me adheriría con muchas precauciones. No sería un materialismo mecanicista, ni tan siquiera sería un materialismo dialectico. Sería un materialismo no dialéctico. ¡Y aun así...!⁶⁹

Althusser hereda algunas nociones derridianas que son reactivadas en el marco de una *filosofía del encuentro*, es decir, en la propuesta de un materialismo que abandona toda idea de comienzo y fin (teleología), de un *progreso* en la historia y de un *destino* del proletariado, para dar paso a un pensamiento del azar y la contingencia implicado en la noción de *acontecimiento (alea)*. En este sentido, el materialismo del encuentro propuesto por Althusser abre la posibilidad de un *encuentro*, aún porvenir, entre Althusser y Derrida, entre el materialismo del azar y la deconstrucción, en el que sea posible recorrer sus vínculos y herencias. Quizá en Althusser vemos “anticiparse” la formulación de un pensamiento del *porvenir* y el acontecimiento, tema y objeto de reflexión en la filosofía derridiana.⁷⁰ Aún a la distancia, la posibilidad de un diálogo entre Althusser y Derrida estará siempre *porvenir*.

69 Jacques Derrida, “En el límite de la traducción” en *No escribo sin luz artificial*, trad. de Rosario Ibañes y María José Pozo, Madrid: Cuatro ediciones, 2006, pp. 42-43.

70 Cfr. Jazmín Anahí Acosta, “Visitaciones Derridianas” en Pedro Karczmarczyk (ed.), *Estudios de Epistemología X: Aproximaciones a la escuela francesa de epistemología*, Instituto de Epistemología, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán, Argentina, 2013, p. 72 y ss. Y Warren Montag, “El Althusser tardío: ¿materialismo del encuentro o filosofía de la nada?”, trad. de Aurelio Sainz Pezogana, *Décalages*, 1 (1), 2014, pp. 1-19.

BIBLIOGRAFÍA:

- Althusser, Louis y Balibar, Étienne, *Para Leer El Capital*, 25ª edición, trad. de Martha Harnecker, México: Siglo XXI Editores, 2004.
- Althusser, Louis, *Para un materialismo aleatorio*, trad. de Pedro Fernández Liria, Luis Alegre Zahonero y Guadalupe González Diéguez, Madrid: Arena Libros, 2002.
- Althusser, Louis, *Filosofía y marxismo. Entrevista y correspondencia con Fernanda Navarro*, 2ª edición, trad. de Josefina Anaya y Barrios, México: Siglo XXI Editores, 2015.
- Aristóteles, *Metafísica*, trad. de Tomás Calvo Martínez, Madrid: Editorial Gredos, 1994.
- Aristóteles, *Física*, trad. de Guillermo R. de Echandía, Madrid: Editorial Gredos, 1995.
- De Peretti, Cristina, *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*, Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.
- Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, trad. de Miguel Morey y Víctor Molina, Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1989.
- Derrida, Jacques, *Cada vez única, el fin del mundo*, Valencia: trad. de Manuel Arranz, Pre-Textos, 2005.
- Derrida, Jacques, *No escribo sin luz artificial*, trad. de Rosario Ibañes y María José Pozo, Madrid: Cuatro Ediciones, 2006.
- Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, trad. de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Madrid: Editorial Trotta, 2012.
- Derrida, Jacques, *Política y amistad. Entrevistas con Michel Sprinker sobre Marx y Althusser*, trad. de Heber Cardoso, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2012.
- Derrida, Jacques, *Posiciones. Entrevistas con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, trad. de Manuel Arranz, Valencia: Pre-textos, 2014.
- Derrida, Jacques y Roudinesco, Élisabeth, *Y mañana, que...*, trad. de Víctor Goldstein, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Grant, Edward, *Much Ado About Nothing. Theories of space and vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, trad. de José Gaos, Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- Karczmarczyk, Pedro (ed.), *Estudios de Epistemología X: Aproximaciones a la escuela francesa de epistemología*, Argentina: Instituto de Epistemología, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán, 2013.
- Karczmarczyk, P., Romé, N., y Starcenbaum, M. (coord.). *Coloquio internacional: 50 años de Lire le Capital (octubre 2015: Buenos Aires)*, La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2017.
- Lucrecio, *La Naturaleza*, trad. de Francisco Socas, Madrid: Editorial Gredos, 2003.
- Morino, Vittorio, *El materialismo de Althusser. Más allá del telos y el eschaton*, trad. de Constanza Serratore, Santiago de Chile: Editorial Palinodia, 2014.
- Popovitch, Anna (ed.), *Althusser desde América Latina*, México: ENES Unidad Morelia, UNAM, Editorial Biblos, 2017.

HEMEROGRAFÍA:

- Juan José M., "SOCIEDAD E HISTORIA. A PROPÓSITO DE ALTHUSSER Y EL CONCEPTO DE SOBREDETERMINACIÓN." *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences* 25, no. 1 (2010): Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18112179009>
- Montag, Warren, "El Althusser tardío: ¿materialismo del encuentro o filosofía de la nada?", trad. de Aurelio Sainz Pezogana, *Décalages*, 1 (1), 2014, pp. 1-19.