

DEMARCA CIONES

RD

(ISSN 0719-4730)

Número
11

**Tras el clinamen:
la necesidad de la contingencia
en el materialismo aleatorio**

COORDINADOR
Marcelo Rodríguez Arriagada

Revista Latinoamericana de Estudios Althusserianos

Edición y Coordinación
Marcelo Rodríguez Arriagada
Traducción
Zeto Bórquez y Esteban Dominguez
Diseño editorial
Camila González S.

ÍNDICE

	Presentación
4	Tras el <i>clinamen</i> : la necesidad de la contingencia en el materialismo aleatorio Marcelo Rodríguez Arriagada
	Dossier
8	Clinamen. Una vibración del vacío Guido Mangialavori
26	Althusser. La necesidad del “giro” ontológico Irene Viparelli
42	Materialismo aleatorio y deconstrucción. Herencias entre Louis Althusser y Jacques Derrida Israel Juárez Vázquez
62	“Permanecer ‘fiel’ a la contingencia”. Un Diálogo con Jacques Lezra
70	La ideología moral del eco-romanticismo Notas sobre fetichización de la naturaleza y ontologías <i>new-age</i> Claudio Aguayo-Borquez
84	El primer Balibar después del materialismo aleatorio Vittorio Morfino
96	<i>Variación, átomos y divisibilidad</i> : Deleuze y la desontologización de las cosas Gustavo Bustos Gajardo
106	La filosofía griega materialista en la Modernidad: la lectura de Demócrito-Epicuro desde Marx y su eco en Althusser David Valerio Miranda
120	En torno a la cuestión del <i>clinamen</i> en Althusser Marcelo Rodríguez Arriagada

	Artículos
134	De la epistemología de la metáfora a la metáfora epistemológica. “La mitología blanca”, Lecourt y Althusser Vicente Montenegro Bralic
154	O lugar de Althusser na geografia de Milton Santos: uma posição teórica anti-humanista Rodolfo de Souza Lima
	Reseñas
170	Reseña a <i>Déclinaisons. Le naturalisme poétique de Lucrèce à Lacan</i> (Hermann, París, 2010), de Jonathan Pollock. Alejandro Fielbaum S.
176	Reseña a <i>Etología oscura. Ensayo sobre la vida inorgánica</i> (Palinodia, 2023), de Zeto Bórquez. Estefanía Maldonado Sepúlveda
188	Inteligibilidad de la contingencia – la actualidad de la lectura sintomal. Reseña a “La herencia es irrenunciable” (Doble Ciencia, 2023), de Carolina Collazo. Gustavo Chataignier
194	Reseña a <i>La herencia es irrenunciable. Lectura política de una tradición materialista</i> . Carolina Collazo. Doble Ciencia Editorial 2023. 201 páginas. Iván Pinto
198	Reseña a <i>Los fines de la identificación: Althusser y el teatro</i> . Santiago: Ediciones La Cebra y Editorial Palinodia, 2023. Editores: Alejandro Fielbaum y Vicente Montenegro. Francisca Gómez Germain
206	A favor de Althusser. Reseña de <i>Los fines de la identificación: Althusser y el teatro</i> (Comp. Vicente Montenegro y Alejandro Fielbaum, La Cebra/Palinodia, 2023). Gustavo Chataignier



TRAS EL *CLINAMEN*: LA NECESIDAD DE LA CONTINGENCIA EN EL MATERIALISMO ALEATORIO

Dedicamos el presente número de *Demarcaciones*
a la memoria de Emilio de Ípola

En *Althusser, el infinito adiós*, Emilio de Ípola escribe: “El pensamiento tiene la valiosa posibilidad de buscar en quienes ya buscaron y encontrar también en ellos atisbos, fragmentos”¹. Desde 1988, año en que se publica en México la entrevista de Fernanda Navarro, bajo el título *Filosofía y marxismo*; y desde 1992 y 1994, años en que aparecen los textos inéditos *L’avenir dure longtemps*, “*Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*”, y el volumen *Sur la philosophie*, se dejó ver que Althusser encontró en su búsqueda otra manera de pensar, de hablar y de elaborar otra concepción de la historia; lo que halló fue el *materialismo aleatorio*, inscrito en la línea de Demócrito, Epicuro y Lucrecio. En unas notas para un curso de agregación, Althusser escribe: “Con Epicuro y Lucrecio estamos ante una extraña forma de filosofía, que retoma -tras el paso de Platón y Aristóteles, y habiendo recusado el atomismo de Demócrito y Leucipo – la tradición atomista, como si nada hubiera pasado, insistiendo de manera obstinada en mostrar que es posible pensar de una forma completamente distinta en filosofía, y pensando no tanto contra los grandes maestros de la filosofía griega que habían sepultado a Demócrito, sino al margen de ellos”². A propósito de esta búsqueda y encuentro de Althusser, de Ípola nos ofrece estas hermosas líneas:

1 Emilio de Ípola, *Althusser, el infinito adiós*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2007, pp. 193-194.
2 Louis Althusser, “Descartes et Malebranche”. Notes en vue d’un cours d’agrégation, IMEC: ALT2.A32-01.04. En estas notas también escribe: “Voy a proponer una suerte de reco-

Subyugada por un presente en muchos aspectos enigmático, nutrida por una historia rica en acontecimientos y en lecturas, perpleja ante los cambios vertiginosos a los que asiste, cambios esperados e inesperados, cambios que, a la vez, la alegran y la afligen, la búsqueda de Althusser, a riesgo de extraviarse o, peor aún, de no lograr ver nada, persiste. Una búsqueda sin objeto, que al comienzo al menos no sabe lo que busca ni cómo orientarse, que teme ceder al autoengaño o a la frustración, pero que sigue, casi a ciegas, su marcha.

Una búsqueda, en suma, que sólo puede *encontrar*. Y que, si la fortuna es favorable, si ‘encuentra’, sabe también que no por ello puede dar por concluida su tarea. La búsqueda es por definición abierta, siempre a recomenzar: cuando la mirada entrevé algo nuevo -generalmente una brizna, un guijarro, una mínima alteración del paisaje -sabe que ese hallazgo es solo el umbral de un camino aun no visitado, en el que es preciso internarse y seguir buscando. Por lo demás, bien puede descubrir que la brizna pertenece a un viejo y conocido vegetal, que el guijarro es una piedra común y sin valor, y la alteración del paisaje un simple espejismo. En suma, que el camino no es tal o es solo un callejón sin salida. No importa: la mirada se expande y se multiplica: da de sí. No es ya solo mirada, es, también, imaginación, afecto, raciocinio, invención. Es pensamiento en sentido pleno.

Valgan estas palabras para cada uno de los trabajos que conforman este número de la revista *Demarcaciones*. Las lecturas y las interpretaciones que acá se ponen en juego prosiguen esta búsqueda, ya que parten de la base que la tarea no está concluida. Y con esta consideración, cada pensamiento encuentra y expone, como se leerá, una manera de redefinir el modo habitual en el que se piensa el espacio, el tiempo, y la intervención política, contribuyendo así a la elaboración de una teoría *materialista y aleatoria* de la coyuntura y de la estrategia.

Agradezco a los autores, a los traductores y a la comunidad de lectores de *Demarcaciones* por hacer posible este nuevo desafío de la revista, y por animar y sostener este espacio abierto a la imaginación, al afecto, al raciocinio y a la invención.

Marcelo Rodríguez Arriagada
Santiago de Chile, 27 de octubre de 2025.

rrido filosófico, que nos conducirá de los sofistas a Epicuro y Lucrecio, después a Malebranche. Aparentemente no hay unidad en esta serie, pero es justamente su diversidad lo que puede retener la atención”. ¿En qué año habrá redactado este proyecto de curso?

DOSSIER

CLINAMEN. UNA VIBRACIÓN DEL VACÍO

Guido Mangialavori

Il sort par la pluie, il marche dans l'eau, il voyage en hiver. Il n'a pas peur de la nuit, des routes suspectes, ni des rencontres.

S'il n'avait pas plu dans la nuit du 17 au 18 juin 1815, l'avenir de l'Europe était changé. Quelques gouttes d'eau de plus ou de moins ont fait pencher Napoléon. Pour que Waterloo fût la fin d'Austerlitz, la providence n'a eu besoin que d'un peu de pluie, et un nuage traversant le ciel à contre-sens de la saison a suffi pour l'écroulement d'un monde.

Victor Hugo, Les Misérables

Cuando cae la lluvia, no hace más que seguir su movimiento natural en el mundo de Aristóteles. El agua tiende – es su naturaleza – a moverse hacia abajo, y la lluvia desciende para regresar al lugar al que pertenece¹. Considerando el movimiento natural como el más eficiente, si no es desviado u obstaculizado, podemos inferir que el camino en línea recta entre dos puntos, el más corto, es el más natural, y es lógico creer, aunque Aristóteles no lo diga expresamente, que el movimiento de caída de la lluvia es, salvo perturbaciones forzadas, perpendicular a la tierra². En el mundo regido por la física de Aristóteles, si no son obstaculizadas, las gotas de agua se deslizan a lo largo de líneas rectas que convergen hacia el centro de la Tierra. Alcanzan su lugar natural, la superficie terrestre, y allí se detienen, sin llegar al centro, sin que las líneas rectas logren encontrarse nunca.

Aristóteles sostiene que a todos los cuerpos simples debe pertenecer un movimiento natural. Si los cuerpos, no teniendo movimiento propio, se mueven, es necesario que se muevan porque están forzados, y un movimiento que ocurre por constricción equivale a un movimiento contra natura. Sin embargo, si hay un movimiento contra natura, debe haber también un movimiento según la naturaleza, del cual el primero diverge³. Los movimientos contra natura son muchos, mientras que el movimiento según la naturaleza es solo uno, ya que cada cuerpo se mueve según la naturaleza de una manera simple, mientras que sus movimientos contra natura son múltiples⁴.

La lluvia flotante de Leucipo y Demócrito contraria a Aristóteles. Sus átomos se mueven perpetuamente en el vacío, en todas las direcciones, pero no se puede saber cuál es su movimiento según la naturaleza. Por otra parte, ¿cómo podría haber un movimiento según la naturaleza si aceptáramos el vacío, que es una especie de no-ser, y el infinito, donde no hay ni arriba ni abajo, ni ninguna diferencia?

Más allá de las críticas hasta ahora evidenciadas por la lectura aristotélica, las posiciones atomistas ya nacen comprometidas, sostiene Aristóteles, dado que, para ser formuladas, deben volverse hacia Elea y hacer concesiones a las tesis adversa-

¹ Aristóteles habla del ciclo del agua y de la formación de la lluvia en *Mete.* I, 9-13; II, 4, 359b, 34 ss.; sobre la necesidad de las precipitaciones cfr. *Phys.* II, 8, 198b, 16-33.

² Cf. Arist. *De Cael.* I, 2, 368b, 20-21, donde Aristóteles escribe que el movimiento alrededor del centro es circular, mientras que el hacia arriba y hacia abajo es rectilíneo.

³ Cf. Arist. *Phys.* IV, 8, 215a.

⁴ Arist. *De Cael.* III, 2, 300a, 20.

rias: serán precisamente estas concesiones las que enredarán las soluciones en las mismas aporías a las que llegaban las reflexiones de sus rivales, como consecuencia de la determinación de los problemas que se proponían resolver.

Es en este punto donde todo cambia. Los átomos de Demócrito no serán, de ahora en adelante, más que una especie de formación reactiva, una rebelión del fenómeno contra la locura dialéctica de los eleáticos. El átomo es entonces fruto de una disputa, por supuesto, pero también y sobre todo de una mediación, es fruto de un acuerdo tripartito estipulado entre atomistas y eleáticos: (1) para que haya movimiento, debe darse el vacío, es el primer punto del acuerdo, y dado que hay que conceder algo a las apariencias sensibles, (2) este vacío debe darse, pero no como ser, sino como no-ser, y aquí está el segundo punto. Leucipo admite la necesidad del vacío para no negar el movimiento, pero de inmediato lo hace recaer en el interregno del no-ser, ya que (3) el ser no es el vacío, sino que es lo pleno, este es el tercer punto del acuerdo.

Leucipo y Demócrito, leídos entre las mallas aristotélicas, se plantean el problema del movimiento y se proponen resolverlo; luego plantean lo múltiple como multiplicación del uno, a imagen y semejanza del ser inmóvil eleático; finalmente plantean, como causa y condición del movimiento, el vacío, y lo plantean como un grado inferior del ser. Sin duda, Aristóteles atribuye a los atomistas un tipo preciso de vacío. ¿De qué vacío estamos hablando? Para entenderlo debemos dirigirnos al cuarto libro de la *Physica*, en el que Aristóteles define el vacío como lo que “divida el cuerpo de tal manera que rompa su continuidad”⁵, asimilando así el vacío atomista “al vuoto pitagorico che entra [...] nella massa cosmica dividendola e articolandola”, basándose “su un pre-supposto tipicamente aristotelico e cioè sulla tesi che ‘sostanze corporee’ della stessa natura (il sostrato materiale) debbano fondersi in un’unica massa se non sono divise dal vuoto”⁶.

No podría ser de otra manera: esta definición es lo que está en juego en la concesión, de hecho, “la definizione ‘pitagorica’ del vuoto come ‘ciò che separa’ e che permette la molteplicità sta alla base del discorso degli ‘Eleati’ in *De generatione et corruptione* A, 8”⁷, y es precisamente este el vacío que, según Aristóteles, se integra en el discurso de Leucipo y Demócrito.

Estas, sostiene Aristóteles, son las tesis de los primeros atomistas, y es precisamente por esto que Marx podrá decir que Demócrito se imagina, de manera totalmente sensible, un solo y mismo cuerpo dividido en muchas partes por el espacio vacío, como oro que se ha roto en pedazos – “Dies sieht man klar daraus, daß er sich ganz sinnlich einen und denselben Körper durch den leeren Raum in viele geteilt denkt wie Gold, das in Stücke gebrochen ist”⁸ – y Bachelard podrá escribir que “l’atomisme de Leucippe et de Démocrite dérive de l’école éléatique”⁹, y que

5 Arist. *Phys.* IV, 6, 213a 32-34, trad. esp. G.R. De Echandía, *Física*, Madrid: Editorial Gredos, 1995, p. 246.

6 L. Gemelli Marciano, *Democrito e l’Accademia. Studi sulla trasmissione dell’atomismo antico da Aristotele a Simplicio*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2007, p. 287.

7 *Ibid.*, p.124.

8 K. Marx, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, capítulo II, párrafo I, *Die Deklination des Atoms von der geraden Linie* en K. Marx, F. Engels, *Werke*, Berlin: 1968, Band 40, S. 278-285; cf. Arist. *De Cael.* 67, A 19.

9 G. Bachelard, *Les intuitions atomistiques*, Paris: Vrin, 2015, p.57.

“Leucippe et, avec lui, Démocrite ont monnayé l’Être éléatique, en un nombre infini de coupures pleines et solides, corps indivisibles, masse atomes”¹⁰, o citar el *Histoire de la Philosophie atomistique*¹¹ de Mabillean, publicada en París en 1895: “Leucippe suppose Parménide”¹². Así también Vittorio Enzo Alfieri: “di Leucippo sappiamo che ebbe come maestro Zenone”¹³, ciò conferma il legame di derivazione affermato da Aristotele tra la dottrina atomistica e la eleatica, dato che lì c’è una tradizione ben definita”¹⁴: en resumen, “la versione aristotelica della nascita dell’atomismo è stata considerata dall’ottocento ad oggi quasi un dogma”¹⁵ y ha prosperado gracias a la línea interpretativa que desde Hegel y Eduard Zeller llegará hasta Cyril Bailey que, en 1928, escribió su *The Greek Atomists and Epicurus* basándose en una suposición evolutiva¹⁶ de que la división atomística no es el resultado de la arbitrariedad, sino que “represent clearly enough the natural process of development from Monism to a greater and greater Pluralism, of which in a sense Atomism was the culmination, and it will therefore be more than a mere matter of convenience to follow it”¹⁷.

El atomismo, tal como es leído, interpretado, comentado y criticado por Aristóteles, no podrá, para sobrevivir, más que sufrir mutaciones profundas y radicales, aquellas inducidas por Epicuro. Y sin embargo, como bien sabe Aristóteles, trasladarse al terreno adversario para enfrentar sus críticas es una estrategia que tarde o temprano pasa factura¹⁸.

El atomismo de Epicuro¹⁹ se desarrolla y se abre paso en polémica con el pensamiento dominante, el platónico-aristotélico, y el concepto de clinamen no encuentra su lugar desde el principio en el sistema epicúreo, sino que se forma y se desarrolla posteriormente.

Indicaciones de un enfrentamiento con el ambiente platónico y aristotélico, y con la lectura que este último hace del atomismo, se encuentran ya en la Carta a Heródoto, en el párrafo 60, por ejemplo, donde Epicuro integra y responde a las críticas que Platón en el *Timeo*²⁰ y Aristóteles en la *Física*²¹ habían dirigido a la concepción de alto y bajo absolutos en el infinito. O en el párrafo siguiente, en el que trata de la isocronía de los átomos.

10 *Ibid.*, p.58

11 “Empédocle, Anaxagore, Leucippe supposent Parménide”, L. Mabillean, *Histoire de la philosophie atomistique*, Paris: Alcan Editeur, 1895, p. 89.

12 G. Bachelard, op. cit., p.59.

13 L. Gemelli Marciano, op. cit., p.162.

14 V. E. Alfieri, *Atomos Idea. L’origine del concetto dell’atomo nel pensiero greco*, Galatina: Congedo Editore, 1979, p. 35.

15 L. Gemelli Marciano, op. cit., p.109.

16 *Ibid.*, p.111.

17 C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, New York: Russell & Russell, 1964, p. 11.

18 L. Gemelli Marciano, op. cit., p. 112.

19 “La concezione platonico-peripatetica era allora predominante: perciò, come oggi è ben riconosciuto, il pensiero epicureo si è formato e svolto interamente in polemica con essa, e perciò la stessa concezione democritea del mondo venne da Epicuro involontariamente travisata in chiave platonico-aristotelica e cioè travisata”, V. E. Alfieri, op. cit., p. 85.

20 Plat., *Tim.*, 62D.

21 Arist. *Phys.*, 205b, 30.

Y en verdad, además, es preciso no declarar al arriba y al abajo del infinito como [un punto] más arriba o más abajo [de éste]. [...] Ciertamente, hacia lo [que va] sobre [nuestra] cabeza, desde donde sea que nos encontremos, nunca nos [podrá] aparecer [...] siendo [...] [algo] que lleve al infinito, o que lo [que va] bajo el percipiente al infinito [pueda] estar simultáneamente arriba y abajo respecto de lo mismo [...], pues es imposible reflexionar esto. De modo que es posible observar un desplazamiento pensado hacia arriba al infinito y otro hacia abajo, incluso si lo que es llevado desde nosotros hacia los lugares sobre nuestra cabeza llega incontables veces hacia los pies de los [que están] sobre [nosotros] o [si] lo que es llevado desde nosotros hacia abajo [llega] sobre la cabeza de los [que están] abajo. Pues [cada] desplazamiento integral se piensa [como uno] no menos contrapuesto a otro al infinito²².

Y además,

[es] necesario que los átomos, siempre que se desplacen a través del vacío sin que nada les oponga resistencia, sean de igual rapidez. Pues ni los pesados se desplazarán más rápidamente, siempre que ciertamente nada se les oponga, que los pequeños y leves, ni los pequeños [más rápidamente] que los grandes, al tener todos un paso ajustado [a su tamaño], y siempre que nada les oponga resistencia. Ni [tampoco será más rápido] el desplazamiento hacia arriba ni el oblicuo por causa de las colisiones, ni el hacia abajo por causa de sus propios pesos, pues según cuánto retenga [cada átomo] a cada uno [de los movimientos], tanto será el desplazamiento [que ocurre] simultáneamente con el pensamiento [al menos] hasta que muestre resistencia, ya sea [por algo venido] desde fuera, ya por su propio peso, por [62] la potencia de lo que lo haya impactado²³.

En cuanto al concepto de clinamen, es del *acatonomaston* aristotélico, según Ettore Bignone, que deriva el *acatonomaston* epicúreo²⁴: no solo se designa con el mismo nombre, sino que cumple las mismas funciones, como elemento activo dotado de memoria, razón y movimiento espontáneo. Epicuro adopta el concepto del *acatonomaston* aristotélico y, comprendiendo su fecundidad, lo aplica a dos de las críticas más severas dirigidas al atomismo de Demócrito: la crítica al determinismo psicológico y la crítica al determinismo físico. No termina aquí: Epicuro, con el clinamen,

22 S. Caro, T. Silva, *Epicuro: "Epístola a Heródoto"*. Introducción, traducción y notas, in ONOMÁZEIN 17 (2008/1): 135-170, p. 159.
23 *Ibid.*, p. 160.
24 E. Bignone, *La dottrina epicurea del 'clinamen': sua formazione e sua cronologia, in rapporto con la polemica con le scuole avversarie*, in *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze: La Nuova Italia, 1973, p. 425.

pretende neutralizar de un solo golpe, además del determinismo físico y psicológico, también el determinismo lógico, el principio de contradicción²⁵.

La lluvia de Epicuro no deja de caer, una y otra vez, de un arriba a un abajo que se extienden infinitamente sobre nuestras cabezas, bajo nuestros pies. Las gotas, en multitud, impulsadas por su peso, se precipitan paralelas unas a otras; luego, en un momento y lugar inciertos, como escribirá Lucrecio²⁶ dos siglos más tarde, se desvían – lo mínimo indispensable – de su trayectoria: este es el clinamen, la desviación de los átomos.

Althusser, al situar la experiencia de la lluvia al principio de *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, nos pone entonces en un camino difícil. Esto por al menos dos razones. En primer lugar, (1) la experiencia de la lluvia, de su caída, si no se cuestiona profundamente, parece obligarnos a plantear la cuestión del movimiento natural de los átomos; en segundo lugar, (2) la experiencia de la lluvia, por muy sugestiva que sea, se acompaña de otra experiencia, una experiencia que el mismo Lucrecio hace preceder a la metáfora de la lluvia en *De rerum natura* II, V, 114-117. Es la experiencia del polvo y su remolino en el aire: la primera intuición sensible de los átomos, del vacío y de la desviación, dirá Bachelard.

Con el *clinamen*, mostrado por el libre juego del polvo en el aire inmóvil, la desviación sin causa es postulada sin ser explicada, dirá aún Bachelard, atribuida directamente al átomo que retiene en sí la propiedad que, en un círculo vicioso, encontraremos en el fenómeno: la libertad. De esta manera, la solución “est pour ainsi dire trop facile. [...] Dans les doctrines qui relèvent de Lucrèce, il n’y a vraiment pas de mouvement épistémologique en profondeur, pas d’analyse réel”²⁷.

No es diferente la observación de Alain Gigandet que, subrayando tres características del clinamen, es decir, en primer lugar, su indeterminabilidad en el tiempo y en el espacio, en segundo lugar, la acción mínima de la desviación sobre la trayectoria, y en tercer lugar, la atribución de la desviación al átomo, que con esto toma la iniciativa del movimiento, comenta: “On peut difficilement se défendre de l’impression qu’il s’agit de mettre dans les principes ce que l’on veut retrouver dans les phénomènes”²⁸.

Así también Lange sobre la atribución de estados internos al átomo, en breve sobre su monadologización, “Lucretius solves the riddle, or rather cuts the knot, by having recourse to the voluntary movements of men and animals”²⁹.

Diferente es el enfoque de Marx, según el cual el concepto de clinamen atestigua la fidelidad de Epicuro a su principio, al principio esencial del átomo: la individualidad pura.

Que el atomismo de Leucipo y Demócrito deriva, al mismo tiempo emendándola, de la *locura* eleática, según Aristóteles, se expresa claramente en *De gen. et corr.* I, 8, 324b, 35; 325a, 20 donde se dice que Leucipo, de acuerdo con los Eleáticos, acepta que el ser es ‘absolutamente pleno’, pero en contraste afirma que tal ser no

25 Así, Epicuro niega incluso el *juicio disyuntivo*, para no tener que admitir ninguna forma de necesidad: “So leugnet Epikur selbst das *disjunktive Urteil*, um keine Notwendigkeit anerkennen zu müssen”, K. Marx, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, en K. Marx, F. Engels, *Werke*, cit., Band 40, S. 270-278.
26 Lucrezio, *De rerum natura*, II, vv. 216-293.
27 Bachelard, cit., p. 23.
28 A. Gigandet, “Le Hazard des atomistes”, en A. Ibrahim (éd.), *Autour d’Althusser*, Paris, Le temps des cerises, 2012, pp. 85-96, p. 93.
29 F. Lange, *History of Materialism*, London: The International Library, 1950, p. 141.

es uno solo, sino dividido en elementos en número infinito e invisibles por sus dimensiones; elementos que, moviéndose en el vacío, uniéndose y separándose, generan y corrompen los compuestos “Además, actúan y experimentan pasión, cuando, por caso, entran en contacto (así, por tanto, no son uno), y al combinarse y entrelazarse dan lugar a la generación”³⁰. El ser es entonces evacuado por el vacío, pero por el vacío dividido, y admitido como pluralidad; existe en el vacío, en el no-ser donde ocurre el movimiento.

Leucipo y Demócrito han colocado una bomba en el corazón del ser eleático, haciéndolo añicos. Y sin embargo, podríamos decir con Jean Salem que

Faire de la physique des atomes le simple résultat d’une sorte de captation d’héritage – et, particulièrement, d’un détournement du patrimoine théorique qu’avaient laissé les Éléates ou, avant eux, les Pythagoriciens – c’est, en effet, recourir à une présentation trop commode pour que nous ne la soupçonnions pas de colporter quelques présuppositions idéologique. [El atomismo no sería más que una] réaction “post-parménidienne”, et l’“origine” de sa pensée, pour le dire comme Albert Rivaud, serait exclusivement “logique et dialectique”. Son uniovers se réduirait à ce “*monnayage de l’être éléatique*” dont Robin a parlé naguère³¹.

Bachelard, citando a Leopold Mabillean y siguiendo a Aristóteles, no duda en escribir que Leucipo presupone a Parménides³². Los resultados de la deflagración operada por Leucipo conducen sí a la parcelización del ser, pero no alteran su valor lógico, ya que el atomismo metafísico trata “le sujet logique d’un jugement singulier de là même manière que l’éléatisme traite le sujet logique d’un jugement universal”³³. De esta deducción metafísica seguirá la identidad de todos los elementos, la identidad de cada átomo en la rigurosa simplicidad de sus características esenciales. Dada esta identidad, las diferencias se encontrarán entonces en otro lugar, en las relaciones y en su contingencia.

Esta línea argumentativa, que va del ser eleático al ser de los átomos, podría llevarnos a pensar el ser de Parménides, el uno parmenídeo, como la ampliación máxima de un átomo ideal: nada sería dado más allá del ser de este átomo absoluto. El ser y la nada se determinarían entonces mutuamente de manera negativa. El uno sería lo que el otro no es. Y sin embargo, se relacionan en el pensamiento como independientemente determinados, ya que el ser es el ser y la nada es la nada.

Hence, being and nothing relate to each other not only as a thought and its negation, but also as positive thoughts in themselves. According to this dialectical logic, being is a self-enclosed one

30 Arist. *De gen. et corr.* I, 8, 324b, 35 y Arist. *De gen. et corr.* 325a, 20, trad. esp. por E. La Croce, A.B. Pajares, *Acerca de la generación y la corrupción*, Madrid: Editorial Gredos, 1987.
31 J. Salem, *Démocríte. Grains de Poussière dans un rayon de soleil*, Paris, Vrin, 2002, p. 43.
32 G. Bachelard, op. cit., p. 59.
33 *Ibidem*.

that relates to nothing as another self-enclosed one. As Hegel says, “as essentially *self*-relation, tho other is not indeterminate negation as void, but is likewise a *one*. The one is consequently a *becoming of many ones*”. In this manner, thinking the Parmenidean one leads directly to the domain of atomism³⁴.

Las evidentes ventajas de una interpretación idealista de los principios del atomismo, con su multiplicación especular del uno, *corren el riesgo* – escribe Wismann usando un eufemismo – de hacer olvidar³⁵ un rasgo esencial del atomismo democriteo: los átomos difieren. Estos son ‘refractarios a la totalización’, escribe Wismann. Es el eco de lo que sostiene Deleuze en *Lucrece et le simulacre*, es decir, que si los atomistas deben pensar la Naturaleza como el principio de producción de la diversidad, deben pensarla como un principio que “*ne réunit pas ses propres éléments dans un tout*”³⁶, y la Naturaleza no puede ser más que una composición sin fin, no totalizable. Una composición, por lo tanto, y no un todo o, según la bella expresión de Deleuze, “La Nature est manteau d’Arlequin”³⁷.

Si los átomos de Demócrito, refractarios a cualquier totalización – sea aguas arriba o aguas abajo – no son, más allá de la intención polémica en el testimonio aristotélico, el resultado de la división del Ser parmenídeo, debemos entonces pensar que para Demócrito el átomo tenía un sentido que no se confundirá con el resultado de la división de una unidad que él nunca había planteado.

Es necesario entonces confrontarse con un pensamiento que no vea, en las partes, un todo dividido, ni, en el todo indiviso, una coherencia de partes en potencia. Ahora bien, si queremos intentar liberar al átomo democriteo de la trampa aristotélica, es necesario entender de qué manera los elementos pueden llamarse partes si no son el resultado de una división, ni real ni mental.

Sophie Laveran sostiene, a este respecto, que si hay una manera de pensar las partes que no deba deducirse de la división de una totalidad, es la de definir partes y todo no a partir de los conjuntos de cosas y su divisibilidad, sino del tipo de relación que se establece entre las cosas: (1) es “l’accord avec les autres parties qui permettent de concevoir une chose comme une partie”³⁸; (2) es la distinción con las otras cosas lo que permite definir el todo. En otras palabras, si el todo es lo que se distingue, la parte es lo que conviene. No son las partes las que deben ser comprendidas y concebidas unas sin las otras, al contrario, “cheque chose, envisagée comme tout, est détachée des autres comme si elle se suffisait à elle-même”³⁹, mientras que “une partie ne se définit

34 R. J. Johnson, *Deleuze-Lucretius encounter*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2017, p. 80.
35 Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. von K.L. Michelet, Berlin, Verlag von Dunckler und Humblot, 1833-1836, 3 Voll.
36 G. Deleuze, *Lucrece et le simulacre*, en apéndice a *Logique du sens*, Paris: Les Editions de Minuit, 1969, pp. 307-324, p. 308.
37 *Ibidem*.
38 S. Laveran, *Le Concours des parties. Critique de l’atomisme et redéfinition du singulier chez Spinoza*, Paris: Classic Garnier, Paris, p. 155.
39 *Ibid.*, p. 157.

plus par la relation à un tout, mais bien plutôt, par celle qui l’unit à d’autres parties”⁴⁰, o en las palabras de Deleuze, “On pourra dire aussi bien que la division est entre deux touts, ou le tout entre deux division”⁴¹. Se trata aquí de superar la operación de división sustituyéndola por la de composición. El concepto althusseriano de *afinissables*⁴² no significa otra cosa. Los átomos son tales solo en el encuentro, en la composición entre *afinissables*. A preceder al encuentro, condición no ontológica de aparición de los átomos en sus composiciones aleatorias, está el vacío.

Demócrito sostiene, con un hábil juego lingüístico⁴³, ‘μη μᾶλλον τὸ δέν ἢ τὸ μηδέν εἶναι’⁴⁴: expresión, esta, en la que el cuerpo es nombrado con la palabra ‘ente’ (dén), mientras que con la palabra ‘nada’ (meden) se refiere al vacío, queriendo decir que también este tiene alguna naturaleza y subsistencia⁴⁵. El ente no es más que la nada: la traducción de los términos al italiano, si no se recurre a una invención lexical, es compleja, si no imposible: aparece claramente la dificultad, sobre una base etimológica, de traducir el juego de palabras democriteo. Estas dificultades valen para el italiano⁴⁶, así como para el alemán, pero las cosas no cambian en francés, donde tenemos *rien*, del acusativo *rem* del nombre latino *res*, cosa; así como en inglés, *nothing*, de *nan*, es decir, no-uno y *ping*, cosa – recordemos a tal propósito la traducción realizada por Geoffrey Stephen Kirk y John Earle Raven y aceptada por Wallace I. Matson – “Hing is no more real than nothing”, mientras que la palabra española *nada* tiene su origen en la expresión latina (*res*) *nata*, que significa (*cosa*) *nacida*. A través de la evolución fonética y semántica del latín vulgar al español, el término pasó a significar *nada*.

El *niente* de la lengua italiana, derivando del latín *nec ens*, deja entender que la nada no es más que la negación del ente. Nos encontramos, sin embargo, con Demócrito, en presencia de algo más interesante. Se trata de la formación del término δέν como derivación por sustracción del término μηδέν. La cesura μη-δέν, sostiene Alfred Charles Moorhouse⁴⁷, es fruto de una división, sofisticada y advertida, de la palabra μηδέν, cuyo objetivo no es difícil de ver: con δέν, Demócrito proporciona un sugestivo contraste formal respecto a μηδέν. El término δέν “could not be used freely in isolation from its opposite”⁴⁸. Moorhouse nos dice, a propósito del significado de δέν: “In View of its derivaron, and its use in antítesis to οὐδέν y μηδέν, there would

seem little reason to question the meaning ‘something’, ‘anything’ (on the analogy of τι : οὐ τι); or possibly ‘one thing’ (δέν = ἓν)”⁴⁹.

Hay, por lo tanto, una dependencia de δέν respecto a μηδέν: el ente depende de la nada, es precisamente lo que se sustrae de la nada o, siguiendo a Wismann, “Le jeu de mots, dont l’authenticité est confirmée par Galien et Simplicius, exprime l’idée que ce qui est n’existe pas en tant qu’il est, c’est-à-dire dans la mesure où il est fondé sur l’être, mais résulte de la soustraction à partir du néant”⁵⁰. Μηδέν o nada, οὐδενί, así como μη ὄν, no-ser, recordémoslo siempre con Galeno⁵¹ y Simplicio⁵², son otros términos utilizados por Demócrito para indicar el vacío. Así Wismann,

Selon le principe d’indétermination qui règle leur rapport, l’existence des atomes et celui du vide sont indissociables. Le vide ne se déploie qu’à travers la différence des atomes, et les atomes ne diffèrent qu’à travers le déploiement du vide. Aristote lui-même, qui ne se lasse pourtant pas de blâmer Démocrite d’avoir omis d’indiquer l’origine du mouvement des atomes, rapporte que, selon les atomistes, ils sont mus par le vide (διὰ τὸ κενὸν κινεῖσθαι). Car, en fait, les atomes sont le mouvement même du vide⁵³.

Así Morel,

Aristote néglige assurément, dans la réfutation des partisans du vide, la richesse du concept démocritéen. En présentant le vide abdérítain comme une conception erronée du lieu, il occulte son statut de principe, statut dont il témoigne pourtant ailleurs, lorsqu’il présente le vide ou le non-être comme un principe⁵⁴.

Ahora, decir que el vacío, kenos, tiene alguna naturaleza y subsistencia significa decir que el vacío tiene su propia realidad. Sin embargo, no se puede afirmar que el vacío es. El vacío de Demócrito es no-ser, es ἔτερον, lo otro del ser, y como tal no es objeto de una indagación canónicamente ontológica. Y puesto que “ce qui existe n’a pas d’existence en dehors de la relation qui le relie à ce qui n’existe pas”⁵⁵, debemos decir, con Demócrito, que el no-ser y el ser gozan del mismo grado de realidad. Si Salem puede preguntarse: “qu’en est-il donc du statut ontologique du vide, autrement dit de l’être paradoxal de ce qui n’est pas?”⁵⁶, no tarda en responder él mismo: “L’étude des textes confirme [...] amplement que l’on est en droit de soutenir que, selon Démocrate,

40 *Ibid.*, p. 159.
41 G. Deleuze, *L’image-mouvement. Cinéma I*, Paris: Les Édition de Minuit, 1983, p. 34.
42 L. Althusser, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, en F. Matheron (éd.), *Écrits philosophiques et politiques*, Tome I, F. Matheron (éd.), Paris: STOCK/IMEC, 1984., p. 565.
43 A. D’Alessandro, *La genesi dell’ipotesi atomistica nel pensiero di Democrito di Abdera*, «Annali della facoltà di lettere e filosofia», Bari, XIX-XX, 1976-1977, p. 375-392, en J. Salem, *Démocrite. Grains de poussière dans un rayon de soleil*, Paris: Vrin, 2002, p. 62.
44 El ente no es más que la nada, cf., Dem. DK 68 B 156 (Plut. *adv. Colot.* 4 p. 1108 F).
45 Dem. DK 68 B 156 (Plut. *adv. Colot.* 4 p. 1108 F).
46 “La parola italiana ‘nulla’ deriva dal latino *ne ulla* (= ‘nessuna cosa’), neutro plurale di *ne ullus* (= diminutivo di *unus*), mentre il termine ‘niente’ deriva dal latino ‘*nec ens*’ (‘nemmeno un ente’). Il latino *nihil* deriva da ‘*ne hilum*’ (= ‘nemmeno un filo’, ‘nemmeno un punticino’), R. Garaventa, *Ambiguità ed equivocità del nulla in Arthur Schopenhauer*, in R. Garaventa, *Tebe dalle cento porte. Saggi su Arthur Schopenhauer*, Roma, Aracne, 2010, p. 99-158.
47 A. Moorhouse, ΔΕΝ in *Classical Greek*, “The Classical Quarterly”, 12, 2 (1962), pp. 235-238, p. 236.
48 *Ibidem*.

49 *Ibidem*.
50 H. Wismann, *Les avatars du vide. Démocrite et les fondements de l’atomisme*, Paris: Hermann Éditeurs, 2010, p. 84.
51 Dem. DK 68 A 49 (Galen. *De elem. Sec. Hipp.* I 417 ed. Kühn).
52 Dem. DK 68 A 37 (Simpl. *De Caelo* p. 294, 33 Heib.) e Dem. DK 68 A 38 (Simpl. *Phys.* p. 28, 15 nach 67 A 8).
53 H. Wismann, op. cit., p. 89.
54 P.-M. Morel, *Démocrite et la recherche des causes*, Paris: Klincksieck, 1996, p. 65.
55 H. Wismann, op. cit., p. 84.
56 J. Salem, *Démocrite. Grains de Poussière dans un rayon de soleil*, op. cit., p. 60.

le non-être est ‘aussi réel que l’être”⁵⁷. La realidad de lo que no-es, en su positividad, es pensable en Demócrito, en Althusser, así como en Deleuze.

Le problème ou la question ne sont pas des déterminations subjectif, privatives, marquant un moment d’insuffisance dans la connaissance. La structure problématique fait partie des objets, et permet de les saisir comme signes, tout comme l’instance questionnante ou problématisante faire partie de la connaissance, et permet d’en saisir la positivité, la spécificité dans l’acte d’*apprendre*. Plus profondément encore, c’est l’Être (Platon disait l’Idée) qui “correspond” à l’essence du problème ou la question comme telle. Il y a comme une “ouverture” une “béance”, un “pli” ontologique qui rapporte l’être et la question l’une à l’autre. Dans ce rapport l’être est la Différence elle-même. L’être est aussi bien non-être, *mais le non-être n’est pas l’être du négatif*, c’est l’être du problématique, l’être du problème et de la question. La Différence n’est pas le négatif, c’est au contraire le non-être qui est la Différence: ἔτερον, non pas ἐναντίον. C’est pourquoi le non-être devrait plutôt s’écrire (non)-être, ou mieux encore ?-être⁵⁸.

El vacío, κενός, es el objeto tachado de la filosofía. Es Althusser quien lo dice, con una pregunta retórica, pero sin vacilaciones: “refuser de se donner quelque <objet> que ce soit [...]. Est-il manière plus frappante de dire que l’<objet> par excellence de la philosophie est le néant, le rien, ou le vide?”⁵⁹. Al igual que Demócrito⁶⁰, Althusser también hace converger los términos nada, vacío: un dato que no podemos pasar por alto. Nada, entonces, es el objeto de la filosofía, por lo que en Althusser la filosofía no tiene objeto. La filosofía no está llamada a ocuparse de la forma objeto, de lo que es, sino que “*commence par évacuer tout problème philosophique*, doc par refuser de se donner quelque <objet> que ce soit (<la philosophie n’a pas d’objet>), pour ne partir que de *rien*, et de cette variation infinitésimale et aléatoire du rien qu’est la déviation de la chute”⁶¹. Es una definición de suma importancia: la desviación es una *variación infinitesimal y aleatoria de la nada*. También podemos decir, teniendo en cuenta la confluencia de los términos: la desviación es una *variación infinitesimal y aleatoria del vacío*. Volveremos sobre esto. El objeto de la filosofía es así el κενός, lo que no es, y sin embargo es real, o virtual, en la medida en que lo virtual es real sin ser actual⁶²: la filosofía de Althusser asume así los rasgos de una kenología.

57 *Ibíd.*, p. 63.
58 G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris: Presses Universitaires de France, 1993, p. 89.
59 L. Althusser, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, op. cit., p. 547.
60 Simpl., *De Caelo*, p. 294 [DK. 37] y Simpl., *Phys.* 28, 15 nach 67 A 8 [DK 38].
61 L. Althusser, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, op. cit., p. 547.
62 “Le virtuelle ne s’oppose pas au réel, mais seulement à l’actuel. *Le virtuel possède une pleine réalité, en tant que virtuel*”, G. Deleuze, *Différence et ripétition*, op. cit., p. 269.

A nuestro juicio, el κενός de Althusser y la Idea-problema de Deleuze gozan de una amistad estelar⁶³, así como gozan de la misma amistad la presa de los átomos althusseriana y los ‘dinamismos espacio-temporales’ deleuzianos, el umbral de condensación de las singularidades, más allá del cual las pequeñas percepciones se actualizan en la conciencia⁶⁴; el umbral dentro del cual las mezclas profundas de los cuerpos son capaces de producir superficies ideales. Son las metáforas de Althusser las que más nos interesan, pensando en esta afinidad entre presa y dinamismos: “comme l’eau <prend> quand la glace la guette, ou le lait <prend quand il caille>, ou la mayonnaise quand elle durcit”⁶⁵. Se trata, aquí, siempre de umbrales: el 0 Celsius, más allá del cual el agua se congela, el pH de la leche que, para coagular, debe descender más allá del umbral del 4.6, o el umbral de ruptura de la emulsión, en el caso de la mayonesa.

No es casualidad que el atomismo haya atraído a ambos, Althusser y Deleuze, y si apelamos con insistencia a Demócrito es porque compartimos las reservas de Deleuze⁶⁶ y Wismann⁶⁷ respecto al atomismo de Epicuro, y es más bien en una cierta lectura del atomismo democriteo donde hallamos aún el espacio para un encuentro⁶⁸, el encuentro con el vacío. ¿De qué atomismo queremos hablar, entonces, con Demócrito, Deleuze y Althusser?

El atomismo antiguo, escribe Deleuze, “il a conçu les Idéese come des multeplicités d’atomes”⁶⁹, la Idea “est constituée d’éléments structuraux qui n’ont pas de sens par eux-même”⁷⁰. Antes de la realización del hecho, así Althusser, los átomos tienen una ‘existencia irreal’; y nuevamente Althusser, los átomos, sin encuentro, no son más que “des éléments *abstraits*, sans consistente ni existence”⁷¹; otra vez, los átomos no existen, o llevan una existencia fantasmática, hasta que el encuentro les da existencia.

Esta es la definición de Idea dada por Deleuze: “une multiplicité définie et continue, à *n* dimension”⁷²; estos son los términos con los que Wismann habla del vacío democriteo: “il ne s’agit pas d’un espace tridimensionnel, mais d’un espace à *n* dimensions dont chacune est la trajectoire d’un atome”⁷³. Lo que Demócrito llama mega kénon es el espacio en *n* dimensiones abierto por los átomos, “un espace qui a

63 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Leipzig: von R.W. Fritzsche, 1887, §279.
64 G. Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 276.
65 L. Althusser, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, op, cit., p. 564.
66 “L’atome épicurien garde encore trop d’indépendance, une figure et une actualité. La détermination récioproque y a encore trop l’aspect d’une relation spatio-temporelle”, G. Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 239.
67 “Épicure a entièrement reconstitué la vision démocritéenne à l’intérieur du système d’Aristote”, H. Wismann, op. cit., p. 17.
68 “Épicure semble moine insister que ses prédécesseurs atomiste sur l’importance causale du vide. Il ne reprend pas en effet les expressions *den* et *mèden* pour désigner respectivement le “quelque chose” et le “rien”, les atomes et le vide. Dans ce couple conceptuel, le terme désignant le plein dérive de celui qui désigne le vide. Le plein est présenté comme une privation de vide, ce qui fait figure de provocation contre l’ontologie éléate: le vide est pour Démocrite, à la limite, plus originel que les atomes”, P.-M. Morel, op. cit., p. 268.
69 G. Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 238.
70 *Ibíd.*, p. 201.
71 L. Althusser, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, op, cit., p. 542.
72 G. Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 236.
73 H. Wismann, op. cit., p. 12.

autant de dimensions qu’il y a de lignes de force appelées atomes qui s’y propagent selon leur rythme propre”⁷⁴, dicho de otro modo, “soustraction opérée à partir de rien, l’atome se pense comme avatar du vide”⁷⁵.

Althusser, hablando del clinamen, nos da indirectamente una indicación sobre el vacío mismo. Si la desviación es una ‘variación infinitesimal y aleatoria’ del vacío, entonces el vacío no es más que el despliegue de estas mismas desviaciones: el clinamen no es otra cosa. Recordemos que para Althusser la desviación es siempre primera, es originaria y no derivada⁷⁶; hay, en otros términos, una “primat de la déviation sur la rectitude”⁷⁷. La desviación no significa privación, no es entonces ausencia de rectitud, sino absoluta positividad de la diferencia que difiere. No va de manera diferente con Deleuze, que en Lucrecio y el simulacro insiste en decir que la desviación es la determinación originaria de la dirección del átomo.

Dans le vide, la vitesse de l’atome est égale à son mouvement *dans une direction unique en un minimum de temps continu*. Ce minimum exprime la plus petite durée possible pendant laquelle un atome se meut dans une direction donnée, avant de pouvoir prendre une autre direction sous le choc d’un autre atome⁷⁸.

Prosigue Deleuze,

Nous devons concevoir une direction originaire de chaque atome, comme une synthèse qui donne au mouvement de l’atome sa première direction, sans laquelle il n’y aurait pas de choc. Cette synthèse se fait nécessairement dans un temps plus petit que le minimum de temps continu. Tel est le clinamen. Le clinamen ou déclinaison n’a rien à voir avec un mouvement oblique qui viendrait par hasard modifier une chute verticale. Il est présent de tout temps: il n’est pas un mouvement second, ni une seconde détermination du mouvement qui se produirait à un moment quelconque, en un endroit quelconque. Le clinamen est la détermination originelle de la direction du mouvement de l’atome⁷⁹.

Si Deleuze aquí logra algo fundamental, además de proporcionar una definición del clinamen como movimiento primero, es una observación sobre el tiempo. Afirma que la duración de la trayectoria de un átomo, antes de encontrarse con otro, es decir, antes de que su trayectoria sea modificada, ocurre “en un temps plus petit que le minimum de temps continu pensable”⁸⁰. Este es el tiempo del vacío. Si el vacío es el espacio a *n*

74 *Ibidem*.
75 *Ibid.*, p. 65.
76 L. Althusser, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, op. cit., p. 541.
77 *Ibid.*, p. 562.
78 G. Deleuze, *Lucrèce et le simulacre*, op. cit., p. 311.
79 *Ibidem*.
80 *Ibidem*; cf. J. Salem, *Démocrite. Grains de Poussière dans un rayon de soleil*, op. cit., p. 138.

dimensiones abierto por las trayectorias desviadas de los átomos, si el vacío es esta variedad diferencial de *vibraciones*⁸¹, según Aezio⁸², el κενός se sitúa en un tiempo inferior al mínimo tiempo continuo pensable. El vacío es lo intempestivo, lo inactual, Aîon.

Distance, Aîon, qui représente l’extra-propositionnel de toutes les propositions possibles, ou l’ensemble des problèmes et questions ontologiques qui correspondent avec le langage⁸³.

Se trata, en este sentido, de un tiempo intempestivo, el tiempo del vacío, de las “conditions d’apparition et d’esistente *non ontologiques*”⁸⁴ de un efecto: es el (no)-objeto de la kenología, lo que “rend a *jamais second* le discours sur le monde, et *seconde* (et non première comme le voulait Aristote) la philosophie de l’Être”⁸⁵. Es el tiempo de la lluvia, el que Althusser nos invita a pensar, el aire cargado de ozono, una lluvia que nunca ha caído, y sin embargo ya ha caído siempre, que está frente a nosotros y, sin embargo, a nuestras espaldas: la extraña lluvia de Demócrito. Comienzo que no puede acabar, la ‘no realización del hecho’ que insiste en cada hecho, y trafica el origen y el fin, la ‘no realización del hecho’ que, una vez hecho el hecho, queda suspendido, como un perfume, en el aire. Interesante materialismo este de la lluvia y del encuentro. Reconocemos, con Wismann, que el materialismo de Althusser, como el de Demócrito, no es

celui, positiviste, des scientifiques du XIX siècle, qui, danno la mesure où il reste tributaire de la métaphysique de la substance, n’est u’un idéalisme qui s’ignore, mais pour celui, critique ou critiuciste, qui, de Héraclite à Marx, renvoie les certitudes de l’ontologie regnante aut conditions de leur production⁸⁶.

Los átomos se individualizan solo en el spatium⁸⁷ de la toma, no llegan a la existencia, es decir, no se actualizan sino con el encuentro. Podemos de algún modo seguir a Deleuze,

Il y a donc une auto-détermination spatio-temporelle du problème, au cours de laquelle le problème avance en comblant le défaut et en prévenant l’excès de ses propres conditions. C’est là que le vrai devient sens et productivité. Les solutions sont précisément engendrées en même temps que le problème se

81 “Le mouvement originale des atomes, défini par Démocrite come une ‘vibrations’ (*palmos*), précède l’apparition des corps qui ne se forment au’à partir du Moment où les entités aussi mues ‘parviennent au contact et s’entrelacent [...]”, H. Wismann, op. cit., p. 34.
82 Dem. DK 68 A 47 (Aët. 13, 18 [1D. 285]), donde se dice que Demócrito demuestra que existe un solo tipo de movimiento: la ‘vibración’, [palmos; παλμός].
83 G. Deleuze, *Logique du Sens*, Paris: Les Editions de Minuit, 1969, p. 250.
84 L. Althusser, *L’unique tradition matérialiste*, O. Corpet (éd.), in «Lignes», 18 (1993), pp. 71-119, p. 105.
85 L. Althusser, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, op. cit., p. 565.
86 H. Wismann, op. cit., p. 65.
87 G. Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 387.

détermine. [...] C’est par un processus propre que le problème se détermine à la fois dans l’espace et dans le temps, et, se déterminant, détermine les solutions dans lesquelles il persiste. S’est la synthèse du problème avec ses conditions qui engendre les propositions, leurs dimensions et leurs corrélats⁸⁸.

El encuentro de los átomos, la toma, su encaje y composición en estructuras dinámicas marca al mismo tiempo la determinación del vacío y su dramatización. En la toma surgen “dynamismes spatio-temporels”⁸⁹ que actualizan el vacío. Un vórtice de átomos, que aparece debido a la “accumulation d’innombrables virtualités de mouvements”⁹⁰, que constituye una estructura cohesiva: la membrana.

Un tourbillon est dona asse tôt séparé. Du reste de l’univers par une sorte de file d’atomes, et forme ainsi un “monde” à part. Diogene Laërce parle ici d’un “premier système sphérique” [...], lequel “remplit, à la façon d’une membrane, un rôle de protection, et enveloppe en lui-même une grande diversité de corps, qui, du fait de la résistance de centre, sont contraintes de tourbillonner à la périphérie”⁹¹.

La membrana⁹² desempeña funciones precisas, y las asume tanto en los vórtices cósmicos como en los vórtices endo-cósmicos⁹³, así Salem,

La membrane enveloppante ne donne pas seulement une forme déterminée à cette “section” de l’univers que définit le tourbillon: elle assure un *rôle de protection et de cohésion*, qui empêchera le chaos à peine assemblé de se défaire et de se désagréger aussitôt (car un monde, nécessairement, est, aux yeux d’un Grec, une unité *organisée*)⁹⁴.

88 G. Deleuze, *Logique du Sens*, op. cit., p. 146.
89 G. Deleuze, *La méthode de dramatisation*, in *L’île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris: Les Éditions de Minuit, pp. 131-162, p. 131.
90 J. Bollack, *La cosmogonie des anciens Atomistes*, en F. Romano (editado por), *Democrito e l’atomismo antico. Atti del convegno internazionale*, Catania 18-21 aprile 1979, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Catania, Catania 1980, pp. 11-59, p. 48.
91 J. Salem, *Démocrite. Grains de Poussière dans un rayon de soleil*, op. cit., p. 104.
92 No podemos más que pensar en la membrana junto al huevo deleuziano: “Les types d’œuf se distinguent donc par des orientations, des axes de développement, des vitesses et des rythmes différentiels comme premiers facteurs de l’actualisation d’une structure, créant un espace et un temps propres à ce qui s’actualise”, G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, op. cit., p. 345.
93 “Le tourbillon [...] ne cesse pas avec la formation du monde: nous devons distinguer un tourbillon originaire, qui toutefois n’était pas le premier avant que naisse notre monde, d’autres tourbillon pouvant à tout instant produire des mondes en nombre illimité. Il faut aussi compter avec des tourbillon encosmique qui, sans engendrer des mondes, modifient la disposition des atomes. Le mouvement aléatoire, en tout sens, des atomes est en effet incessant”, P.-M. Morel, op. cit., p. 418.
94 J. Salem, *Démocrite. Grains de Poussière dans un rayon de soleil*, op. cit., p. 105.

Fuera de la toma, más allá del tiempo de la membrana, en el vacío, en el entre-tiempo, los átomos no-son, o ?-son. Los átomos pueden pensarse como avatares del vacío, su realidad es la de las vibraciones de la nada. Este atomismo, estas vibraciones, acciones sin sustrato, encontraría, creemos, las simpatías de Nietzsche: no existe ningún ‘ser’ por debajo del hacer, del actuar, del devenir...⁹⁵

Entre los átomos que han hecho toma y el vacío no hay semejanza, así como no hay semejanza entre el problema y las proposiciones como casos de solución⁹⁶. Existe el vacío, esta variedad diferencial de vibraciones que, al desplegarse, no son más que nada, y existen los átomos que, en el encuentro, se distribuyen y constituyen mundos,

La Nature n’est pas collettive, mais distributive; les lois de la Nature [...] distribuent des parts qui ne se totalisent pas. La Nature n’est pas attributive, mais conjonctive: elle s’exprime dans “et”, non pas dans “est”. Ceci et cela: des alternances et des entrelacements, des ressemblances et des différences, des attractions et des distractions, des nuances et des brusqueries. La Nature est manteau d’Arlequin tout fait des pleins et de vides, des êtres et du non-être, chacun des deux se posant comme illimité tout en limitant l’autre⁹⁷.

Los átomos son llamados *affinissables*⁹⁸ y no afines porque es en el encuentro que se produce o no la afinidad⁹⁹. No se es afín antes de un encuentro, se es afín solo en la *surprise*¹⁰⁰ de una toma exitosa, de una toma que dura lo suficiente, es decir, lo bastante para que el compuesto exista, se singularice¹⁰¹, y los átomos mismos existan como átomos de ese compuesto, “assignables, distincts, localisables, doués de talle ou telle propriété (selon le lien et le temps)”¹⁰²; en este sentido, la toma es, en Althusser, externa a los términos que dinamiza espacio-temporalmente. En una frase: la toma dramatiza el vacío. En el modelo atomístico althusseriano, las partículas que concurren en la formación de un compuesto responden a requisitos específicos, es decir, son “des parties en tant qu’elles participent à la costituito d’une relation dynamique”¹⁰³.

95 F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Leipzig: Verlag von C. G. Neumann, 1887, I, 13.
96 G. Deleuze, *Logique du Sens*, op. cit., p. 146.
97 G. Deleuze, *Lucrece et le simulacre*, op. cit., p. 308.
98 No estamos aquí muy lejos, creemos, de lo que Laveran reconoce en Spinoza y llama “*dynamique d’accomodation*”, S. Laveran, op. cit., p. 278.
99 “Une pois la rencontre effectuée (mais pas avant), le primat de la structure sur ses éléments; d’où enfin ce qu’il faut bien appeler une *affinité* et complétude des éléments en jeu dans la rencontre, leur <accrochabilité>m pour que cette rencontre <prenne>, c’est a dire <prenne *forme*>, donne *enfin naissance à des Formes, et nouvelles*”, L. Althusser, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, op. cit., p. 564.
100 *Ibid.*, p. 569.
101 “Tel serait le sens précis de la convenance: se convenir, c’est pouvoir être cause d’un même effet, autrement dit, c’est pouvoir devenir ensemble une même chose singulière”, S. Laveran, op. cit., p. 306.
102 L. Althusser, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, op. cit., p. 565.
103 S. Laveran, op. cit., p. 163.

Para Althusser entonces nunca se da un átomo, un átomo nunca puede existir¹⁰⁴, lo que existe siempre es una multitud de átomos en relación. Así Morel,

La désignation de l’atome par *rhusmos* renvoie, non sans ambiguïté, à la situation dynamique de la figure atomique respectivement aux autres figures qu’elle rencontre ou auxquelles elle s’agrège. La désignation de l’atome par *rhusmos* fait de lui, non pas seulement un volume aux contours géométriquement déterminés (ce que rend le terme *schéma*), mais aussi l’élément d’une ensemble, d’une série, élément qui ne révèle son efficacité que dans le mouvement global, ou, si l’on veut, le rythme, adopté par cette série¹⁰⁵.

Una pluralidad de átomos en agregados que hacen toma o no, que duran o no, relaciones que dan existencia a términos que serán los suyos, o que estos mismos términos dejan evaporar en el ?-ser, es decir, en el vacío, κενός, este inicio que insiste, no quiere acabar, que no puede separarse de aquello a lo que da inicio: “cette philosophie est en tout et pour tout une philosophie du *vide*”¹⁰⁶, y el átomo no es más que una traza cuyo recorrido se entrelaza, se despliega y se revuelve, multiplicando las variaciones de las figuras que genera, “tracé indéfiniment répété d’une même lettre, se propageant à través le vide, sans début et sans fin”¹⁰⁷. Si el átomo viene de la nada, “surgi de nulle part”¹⁰⁸, “lui parti de rien”¹⁰⁹, diría Althusser, si el átomo es un “avatar du vide”¹¹⁰, como dice Wismann, el átomo no es entonces más que una “sorte de sustraction opérée à partir de rien”¹¹¹.

104 “Un atome ne peut en effet à lui seul faire rythme” y “La désignation de l’atome par *rhusmos* montre précisément que celui-ci ne peut être dissocié du mouvement et de la série atomique au sein de laquelle se manifester sa différence”, P.-M. Morel, op. cit., pp. 58 y 63.
105 *Ibid.*, p. 57.
106 L. Althusser, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, op. cit., p. 547.
107 H. Wismann, op. cit., p. 62.
108 *Ibid.*, p. 65.
109 L. Althusser, *Portrait du philosophe matérialiste*, en F. Matheron (éd.), *Ecrites philosophiques et politiques I*, Paris: Editions STOCK/IMEC, 1994, pp. 581-582, p.582.
110 H. Wismann, op. cit., p. 65.
111 *Ibidem*.

ALTHUSSER. LA NECESIDAD DEL “GIRO” ONTOLÓGICO

Irene Viparelli

INTRODUCCIÓN
Por lo general, el “materialismo aleatorio” ha sido interpretado como la expresión de una fractura teórica radical en el desarrollo del pensamiento de Althusser. Esta hipótesis parece ser confirmada por el propio Althusser cuando escribe, en una carta de 1978 a Merab:

Pero la cuestión es saber cómo “gestionar” ese pasado presunto o presuntuoso en una situación como la que estamos atravesando. La única respuesta que encuentro por el momento es el silencio (...). Silencio que puede ser definitivo, ¿por qué no? O bien un repliegue para publicar de todos modos algunas pequeñas cosas sobre Maquiavelo, Gramsci y compañía, o algunas impertinencias sobre la filosofía, vieja idea que arrastro, te acuerdas, pero que debo, con la ayuda de la experiencia, rectificar considerablemente desde nuestras caminatas por los pastizales, o también sobre la tradición epicúrea, ¿quién sabe? Poca cosa en un tiempo en que habría que estar armado de suficientes conocimientos concretos para hablar de cosas como el Estado, la crisis económica, las organizaciones, los países “socialistas”, etc. Esos conocimientos no los tengo, y sería necesario, como Marx en 1852, “empezar desde el principio”, pero ya es muy tarde, dada la edad, el cansancio, el hastío y también la soledad¹.

Aquí parece que el silencio althusseriano expresa un sentimiento de fatiga y de renuncia ante el inmenso desafío que la contemporaneidad lanza al pensamiento revolucionario: las profundas transformaciones históricas ocurridas a nivel global, al falsear las categorías dialécticas marxianas, también definen la tarea heroica de una refundación radical de la teoría revolucionaria; de una reescritura total de la crítica del presente. La reflexión filosófica, las “impertinencias sobre la filosofía”, la “tradición epicúrea”, se presentan, paralelamente, como una especie de “programa alternativo” al silencio, una reflexión edificada sobre la toma de conciencia de la renuncia definitiva al pensamiento revolucionario.

A lo largo del presente artículo, desarrollaremos una hipótesis interpretativa totalmente diferente: el materialismo aleatorio, lejos de expresar la renuncia a la reflexión política, representa más bien el intento de una refundación “ontológica” radical de la teoría revolucionaria, elaborada a partir de las conclusiones fundamentales de la reflexión althusseriana desarrollada durante la segunda mitad de los años 70 en torno a la cuestión de la “crisis del marxismo”.

Mayo del 68, las luchas anticolonialistas, la emergencia de nuevas subjetividades antagónicas y la marginalización paralela de la clase obrera tradicional constituyen la base histórica sobre la que se fundamenta la exigencia teórica de radicalización de la “actitud heterodoxa”, es decir, del paso de la problemática de

¹ Louis Althusser, « Lettre a Merab », *Écrits philosophiques et politiques*, t. I, Paris: Éditions STOCK/IMEC, 1994, pp. 542-543.

la “desestalinización de Marx”, central en los años 60, a la cuestión más general de la “crisis del marxismo”. Ciertamente, el problema del “redescubrimiento” de la potencia revolucionaria de la teoría de Marx persiste, pero ahora está sometido a condiciones nuevas y más complejas: ya no basta con “desestalinizar” la teoría de Marx, alejando a Marx (y a Lenin) de la interpretación dominante en los organismos oficiales del movimiento obrero, sino que ante todo es necesario asumir una nueva actitud crítica, capaz de revelar los límites teóricos y políticos de las categorías marxistas y leninistas. Por consiguiente, el movimiento crítico se duplica: es necesario a la vez redescubrir el sentido auténtico de la teoría de Marx frente al “marxismo oficial” y poner al descubierto sus límites.

“*Dentro de sus límites*” es la expresión utilizada por Althusser para formular esta exigencia teórica y política de “duplicación” de los momentos de la crítica. Los *límites* son, en primer lugar, consecuencias del “bloqueo estalinista” de la teoría marxista en los años treinta:

Fue en los años treinta cuando el marxismo, que antes aún vivía de sus propias contradicciones, fue bloqueado y fijado en fórmulas “teóricas”, en una línea y prácticas políticas impuestas a las organizaciones obreras por la dirección histórica del estalinismo².

Según Althusser, el marxismo era, en los años veinte, una teoría “incipiente”; un conjunto de preguntas imposibles de sistematizar que, por su carácter problemático y contradictorio, impulsaban la profundización teórica. Sin embargo, la “sistematización estalinista” interrumpió bruscamente este movimiento productivo de elaboración de categorías, sembrando así las semillas de la crisis.

No podemos salir del paso contentándonos con invocar el papel de Stalin (...). Hoy es importante tomar conciencia de esas dificultades, de esas contradicciones y de esas lagunas, reconocerlas y asumirlas plenamente y con lucidez, tanto para extraer las consecuencias que están a nuestro alcance, como para esclarecer ciertos aspectos de la crisis que vivimos, y para medir la oportunidad histórica que nos ofrece si sabemos rectificar las cosas. Porque algunas de estas dificultades tocan precisamente cuestiones vitales de la crisis actual³.

El término “límites” expresa a la vez el carácter contradictorio e inacabado de una teoría que, al haber quedado en un estado “embrionario” y haberse bloqueado su desarrollo, se configura ahora como un complejo de elementos teóricos parciales, insuficientes y necesitados de una elaboración ulterior. La exigencia de una profundización de la actitud crítica se convierte así en un proceso teórico no solamente hermenéutico, sino absolutamente creativo, que responde a la necesidad de una “reformulación” radical de las categorías marxistas fundamentales.

2 Louis Althusser, «Enfin la crise du marxisme!», *Solitude de Machiavel*, Paris: PUF, 1998, p. 273.
3 *Ibíd.*, pp. 274-275.

En este artículo nos detendremos en las consideraciones de Althusser sobre los “límites” de la teoría de Marx y su tentativa de “reformulación creativa” de las categorías fundamentales, tratando así de mostrar que la exigencia de restablecer la “potencia revolucionaria” de la teoría de Marx representa la necesidad más íntima del “giro ontológico” llevado a cabo en sus escritos de los años 80.

LÍMITES METODOLÓGICOS

El primer límite de la teoría de Marx –límite fundamental en tanto que núcleo teórico al que, en última instancia, se remiten todos los demás límites– es, según Althusser, eminentemente metodológico. La elección de Marx de estructurar su crítica de la economía política mediante un orden de exposición que, partiendo de las categorías más simples y abstractas y siguiendo un movimiento de complejización y concreción, alcanza finalmente lo concreto en tanto que “síntesis de múltiples determinaciones, es decir, unidad de la diversidad”⁴, responde, según Althusser, a dos exigencias fundamentales. La primera de ellas es eminentemente “polémica”: Marx necesita establecer “un orden en sentido fuerte, que esté fundado en la evidencia de su *comienzo*”⁵, y que le permita oponer la veracidad de su perspectiva teórica a las “evidencias con las que rompe”⁶. Una lucha de presupuestos, por tanto, que, al mismo tiempo que denuncia las “falsas evidencias”, mistificadas y mistificadoras, de la economía política clásica, establece un fundamento apodíctico de la teoría revolucionaria. La segunda exigencia, eminentemente filosófica, deriva de una “cierta concepción de la ciencia”⁷, idealista y hegeliana, según la cual todo procedimiento del pensamiento, para satisfacer los criterios de verdad científica, debe obedecer a ciertas condiciones formales:

De hecho, la *Lógica* de Hegel, y toda la deducción “dialéctica” de la Naturaleza y del Espíritu, sugiere ciertamente que es necesario “comenzar”, *pero* en filosofía, y *no en* las “ciencias”, por la abstracción pura, que es al mismo tiempo en Hegel no abstracción determinada (...) sino *abstracción indeterminada*. Salvando esta diferencia capital, se puede sostener que también en Hegel, la Idea de la Ciencia (...) impone comenzar por la abstracción, y que el proceso del pensamiento va de lo abstracto a lo concreto, de lo más abstracto a lo más concreto; y que la misma Idea impone analizar cada contenido (el Ser, la Nada, el devenir, etc.) para descubrir en él el nacimiento del siguiente⁸.

4 Karl Marx, *Introduction à la critique de l'économie politique*, Édition Mathieu Garrigues, L'Altipiano, 2008, p. 67.
5 Louis Althusser, «Avant-propos du livre de G. Duménil, *Le concept de loi économique dans Le Capital*», *Solitude de Machiavel*, Paris: PUF, 1998, p. 262.
6 *Ibíd.*, p. 263.
7 Louis Althusser, « Le marxisme aujourd'hui », *Solitude de Machiavel*, Paris: PUF, 1998, p. 301.
8 Louis Althusser, « Marx dans ses limites », in *Écrits philosophiques et politiques*, Vol. I, Éditions STOCK/IMEC, 1994, p. 407.

El orden de exposición de la crítica marxista de la economía política, lejos de expresar la especificidad de la dialéctica materialista –como lo pretendía la tradición marxista dominante (y como el mismo Althusser teorizó en sus textos de los años 60)– representa, por el contrario, un “residuo de idealismo”, el indicio de los límites de un pensamiento que, “a pesar de toda su voluntad de ruptura”⁹, no supo o no pudo liberarse definitivamente de las “ideas dominantes de su propio tiempo”¹⁰.

Las consecuencias peligrosas de tal “residuo idealista” se manifiestan, según Althusser, ya en el segundo capítulo del primer tomo de *El Capital*, donde Marx desarrolla la teoría de la plusvalía basándose únicamente en el presupuesto de la teoría del valor, abriendo así el camino a interpretaciones economicistas e idealistas de la teoría de la explotación:

Si uno se queda allí, es decir, si cree que Marx no tiene en mente nada más que lo que escribe aquí, se corre el riesgo de *tomar la presentación (necesariamente contable en ese momento) de la plusvalía como una teoría completa de la explotación*. Para decirlo claramente, se corre el riesgo de reducir la explotación al simple cálculo de la plusvalía¹¹.

Es evidente que Marx, revolucionario y comunista, persigue un objetivo distinto, es decir, es perfectamente consciente de que la teoría de la explotación, lejos de reducirse a la diferencia entre el valor producido y el salario, está sujeta a múltiples condiciones heterogéneas, tanto de orden económico como político e ideológico. Pero ¿cómo provocar la aparición de ese “otro” que Marx busca? ¿Cómo superar el “límite idealista” y, con él, los peligros de las interpretaciones economicistas?

Según Althusser, leer *El Capital* desde un punto de vista crítico significa deconstruir su linealidad ilusoria, su coherencia ficticia, haciendo aparecer las lagunas, los puntos de desequilibrio, los momentos contradictorios en los que su voluntad de ruptura con el idealismo se cumple en la formulación de una metodología radical y eminentemente materialista. Estos “lugares teóricos” de ruptura con el orden idealista son, fundamentalmente, dos:

En sus capítulos fuera del orden de exposición, pero también y sobre todo en las inyecciones conceptuales dentro del espacio teórico conquistado por el análisis, Marx rompía de hecho con la idea hegeliana de Ciencia, por tanto de método, por tanto de dialéctica¹².

La hipótesis interpretativa de las “inyecciones conceptuales” constituye en particular la tesis central del libro de Dumenil, *El concepto de ley económica en El Capital*: el

9 *Ibíd.*, p. 408.
10 *Ibíd.*
11 Louis Althusser, « Avant-propos du livre de G. Duménil, *Le concept de loi économique dans Le Capital* », *op. cit.*, p. 262.
12 Louis Althusser, « Marx dans ses limites », *op. cit.*, p. 407.

desarrollo de las categorías marxianas desde lo abstracto hacia lo concreto, lejos de expresar un proceso dialéctico, muestra al contrario el movimiento de ampliación progresiva del campo teórico a través de la posición y combinación continua de nuevos conceptos. Un método, en última instancia materialista, que revela a un Marx que es, “gracias a Dios, tan poco hegeliano como sea posible”¹³.

Estas “inyecciones conceptuales” cumplen, según Althusser, una doble función crítica: en primer lugar, permiten identificar tanto los “límites” del campo teórico definido por los conceptos abstractos y una “exterioridad irreductible” a esos mismos límites. En segundo lugar, imponen el desplazamiento del análisis hacia un nuevo dominio, concreto e histórico, definido por esa “exterioridad irreductible”.

Los capítulos “históricos” de *El Capital*, que tratan, “fuera del orden de exposición”, sobre la jornada laboral, la manufactura y la gran industria, la acumulación originaria, etc., representan el resultado fundamental de ese desplazamiento del análisis: un verdadero “orden de exposición menor” producido por la brusca interrupción del desarrollo categorial de lo abstracto a lo concreto, y por la afirmación inmediata de la compleja concretud de la historia.

El Capital, tal como nos lo presenta Althusser, es un “campo de batalla” entre idealismo y materialismo, entre dos metodologías opuestas que se disputan la primacía. Por consiguiente, superar sus *límites* significa deconstruir el “orden de exposición mayor”, disolviendo los elementos idealistas y liberando la teoría de Marx de su “envoltura mística”: “Para reconocer, reagrupar y liberar las fuerzas de un pensamiento que implica pero excede la unidad formal que debió darse, para existir, hace ya más de cien años, como ‘teoría’”¹⁴.

DISOLUCIÓN DE LA TÓPICA

La lectura crítica de *El Capital* permite captar, en las lagunas entre los dos órdenes de exposición distintos, en su conjunción problemática, los presupuestos para una crítica materialista de la economía política. Sin embargo, Althusser advierte:

No se trata evidentemente, sobre la base de estas simples observaciones críticas, que vienen a reforzar en contrapunto las tesis de Duménil, de sugerir que habría que dar a *El Capital* otro “orden de exposición” que sería el suyo¹⁵.

Como fiel discípulo de Spinoza, Althusser se opone drásticamente a la hipótesis de una *Neue Darstellung* (nueva exposición), que defina reglas formales diferentes: cualquier teoría del conocimiento, en tanto que normativización *a priori* del desarrollo teórico, implicaría necesariamente la imposición violenta de un orden trascendente a la lógica específica del objeto de análisis y, consiguiente, una recaída en el idealismo. De ahí surge la siguiente pregunta: ¿cómo establecer las características fundamentales de una metodología verdadera y absolutamente materialista? ¿Cómo asegurar el desa-

13 *Ibíd.*, p. 405.
14 Louis Althusser, «Avant-propos du livre de G. Duménil, Le concept de loi économique dans *Le Capital*», *op. cit.*, p. 264.
15 *Ibíd.*, p. 263.

rollo del conocimiento frente al riesgo de una eventual recaída idealista? ¿Cómo pasar de la individuación del “límite metodológico” a la evolución productiva de la teoría?

Según Althusser, la solución puede encontrarse en la propia obra de Marx, en algunos pasajes que “sugieren una o varias formas de ‘abordar’ las cosas, es decir, de retomar el análisis: la idea de que podría ser fecundo comenzar no ‘por lo simple’, sino por una cierta complejidad, idea que no puede dejar de afectar, por extensión, a la idea de la que depende, la de comienzo, y al concepto que encarna la homogeneidad de lo simple: el valor”¹⁶.

El principio esencial de una metodología materialista es la disolución radical y definitiva del problema del origen y la asunción inmediata de una “cierta complejidad” como fundamento del análisis. Es una estrategia epistemológica que, sin duda, peca de indeterminación, dada su incapacidad para especificar qué se debe entender por “una complejidad”: ¿cómo determinar el valor que debe atribuirse a la categoría de “cierta”? ¿Cómo podemos establecer el nivel de complejidad necesario para que el análisis sea productivo, fecundo?

Althusser muestra la posible solución teórica al problema a través de un ejemplo práctico: una teoría materialista de la explotación. El riesgo teórico y político (inherente a la teoría de la plusvalía) de reducir la explotación a una simple “dimensión contable” solo puede superarse desplazando el análisis hacia un nuevo dominio, que no considere únicamente las condiciones abstractas (teoría del valor), sino también los presupuestos concretos de la explotación: “Las condiciones de trabajo (primer exterior) (...) las condiciones de reproducción de la fuerza de trabajo (segundo exterior) (...) la lucha de clases (tercer y último exterior)”¹⁷.

El objetivo de la elección althusseriana de comenzar el análisis con una “cierta complejidad” es inmediatamente puesto en evidencia como un intento de liberar el método de la oposición teórica entre lo “concreto inmediato”, en tanto que “representación caótica de un todo”¹⁸, y la “abstracción simple”, en tanto que principio epistemológico. Por un lado, ya que una “cierta complejidad” difiere esencialmente de la “complejidad a secas”, el presupuesto del análisis sigue siendo la abstracción; por otro lado, este proceso, cuando toma en cuenta la totalidad de las condiciones “efectivas” de un fenómeno –no solo económicas (condiciones de trabajo), sino también políticas (lucha de clases) e ideológicas (reproducción de la fuerza de trabajo)– da lugar a una “abstracción compleja”, que reproduce teóricamente las múltiples condiciones históricas de un fenómeno específico.

El efecto fundamental de esta “revolución metodológica” parece ser la disolución completa de la “tópica” marxista. La relectura estructuralista de Marx en los célebres textos de los años 60, al vincular la “dominación en última instancia” a una “causalidad estructural” que se da en la historia únicamente bajo la forma de la “ausencia”, es decir, únicamente a través de dinámicas “sobredeterminantes” que disuelven toda autonomía de lo económico, esta relectura había así interpretado el primado de la estructura como una verdad visible únicamente

16 *Ibíd.*
17 *Ibíd.*, p. 262.
18 K. Marx, *Introduction à la critique de l'économie politique*, op. cit., p. 66.

al nivel del análisis científico. La posibilidad de comenzar por una “cierta complejidad”, de asumir la multiplicidad de presupuestos heterogéneos de un fenómeno como punto de partida del análisis, al nivelar también en el plano teórico las condiciones económicas, políticas e ideológicas de la producción, sustrae a lo económico su última “primacía”, disolviendo completamente tanto la categoría de “dominación” como, en consecuencia, la imagen “tópica” de la sociedad. La reflexión sobre los “límites metodológicos” de Marx parece llevar así el análisis de Althusser hacia la disolución definitiva del binomio estructura-superestructura y hacia una representación de la sociedad capitalista como una “realidad compleja”, estructurada en una multiplicidad de condiciones heterogéneas: económicas, políticas e ideológicas¹⁹.

REFORMULACIÓN DE LA TÓPICA

La hipótesis de la disolución definitiva de la tópica parece ser contradicha por el propio Althusser, quien, aún a fines de los años 70, no solo sigue reflexionando sobre la relación estructura-superestructura, sino que, fiel a la perspectiva ya desarrollada en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, reconoce en la concepción marxista de la superestructura otro límite fundamental de Marx. La representación marxiana de lo político y lo ideológico revela, según Althusser, dos *topoi* cuya incapacidad de romper definitivamente con los postulados idealistas bloquea el desarrollo teórico. En realidad, la contradicción es solo aparente, ya que, como se busca mostrar en este apartado, la disolución del binomio marxiano estructura-superestructura en el plano metodológico implica una reformulación de la tópica capaz de superar los *límites* de la concepción marxista de la política y la ideología.

Althusser, respecto al límite “político” de Marx, afirma que este “estaba *paralizado* por la representación burguesa del Estado, de la política, etc., al punto de reproducirla únicamente bajo una forma negativa (crítica de su carácter jurídico)”²⁰, aceptando así, de manera acrítica, los presupuestos fundamentales de la ideología jurídica burguesa: la separación entre sociedad civil y Estado, por un lado, y la identificación del Estado con la política, por otro.

Así como Marx presentó conscientemente *El Capital* como “crítica de la economía política”, debemos llegar a la meta que él no pudo alcanzar: una “*crítica de la política*”, tal como es impuesta por la concepción ideológica y la práctica de la política burguesa²¹.

19 La “revolución metodológica” supera definitivamente el enfoque sintomal cuando desplaza el análisis del plano hermenéutico al plano creativo: “Son las contradicciones y las exigencias de esta crisis, en resumen, su ‘tendencia’ las que nos hacen *ver* lo que falta en Marx, porque hoy tenemos una necesidad vital de ello: *ver* claro en el imperialismo, en el Estado, en la ideología, en el partido y en la política » (L. Althusser, « Le marxisme auhourd’hui », op. cit., p. 308. Subrayado nuestro). Invisibilidad y ausencia ya no indican un elemento latente, sino que se convierten en el signo de “lo que falta absolutamente”, de un invisible-ausente que revela los ámbitos en los que el proceso teórico debe volverse absolutamente innovador.
20 Louis Althusser, «Le marxisme comme théorie “finie”», *Solitude de Machiavel*, op. cit., p. 286.
21 *Ibíd.*, p. 287.

Althusser desarrolla esta “crítica de la política” –presupuesto de una concepción radicalmente materialista de la política– revisitando críticamente las tesis esenciales de Marx y Lenin sobre el Estado. En primer lugar, la de la separación necesaria del Estado:

¿Separado de qué? Esa es toda la cuestión. ¿“Separado de la sociedad”? (...) Creo que hay que entender que, para Marx y Lenin, si el Estado está “separado”, lo está en el sentido fuerte de “*separado de la lucha de clases*”. (...) Si digo que el Estado está separado de la lucha de clases (que se desarrolla en la producción-explotación, en los aparatos políticos y en los aparatos ideológicos) es porque está *hecho para eso*, hecho *para estar separado de ella*, porque necesita esa “separación” para poder intervenir en la lucha de clases y “en todas direcciones”: no solo en la lucha de la clase obrera, para mantener el sistema de explotación y opresión general de la clase burguesa sobre las clases explotadas, sino también, eventualmente, en la lucha de clases interna de la clase dominante, contra la división de esta, que puede ser para ella, si la lucha de la clase obrera y popular es fuerte, un grave peligro²².

Según Althusser, la definición del Estado como una realidad separada de la lucha de clases permite, por un lado, esclarecer las tesis de Marx y Lenin sobre la “separación”, dándoles un sentido no ideológico; y por otro, clarificar otra definición igualmente oscura: la del Estado como “instrumento” de la clase dominante. Solo como realidad separada de la lucha de clases, el Estado puede cumplir la tarea de proteger los intereses de la clase dominante, situándose por encima tanto de la lucha de clases como de las oposiciones internas a la propia clase dominante.

Sin embargo, esta tesis de la “separación”, lejos de agotar el problema del Estado, no logra determinar la dinámica específica por la cual el Estado, en tanto que entidad separada, interviene en la lucha de clases. Althusser toma entonces en consideración una tercera definición, formulada por Lenin en la conferencia de Sverdlovsk sobre el Estado en 1919: “El Estado es una máquina especial”, intentando describir su sentido a través del análisis filológico. La hipótesis de Althusser es que la elección del término “máquina” proviene del significado dominante del término en el siglo XIX:

Tras el descubrimiento de la máquina de vapor, de la máquina electromagnética, etc., es decir, en el sentido de un *dispositivo artificial* que incluye un *motor* impulsado por una energía I, seguido de un sistema de *transmisión*, cuyo conjunto está destinado a transformar una energía definida (A) en otra energía definida (B)²³.

22 Louis Althusser, «Marx dans ses limites», op. cit., pp. 437-438.
23 *Ibíd.*, pp. 475-476.

El Estado, entonces, es una “máquina” porque su tarea específica es transformar la energía. En relación con la energía B, es decir, la energía resultante de la transformación realizada, el Estado se define como una “máquina de poder”:

La mayor parte de su actividad consiste en producir poder legal, es decir, leyes, decretos y resoluciones; la otra parte de su actividad consiste en controlar su aplicación por parte de los propios funcionarios del Estado, sometidos a su vez al control de cuerpos de inspección²⁴.

En cuanto a la energía motriz, o energía A, el Estado se define más bien como una *máquina de fuerza* o como *máquina de violencia*: la energía que permite al Estado funcionar es precisamente “la fuerza o la Violencia de la lucha de clases, la Fuerza o la Violencia que *“aún no”* ha sido transformada en Poder, que no ha sido transformada en leyes y en derecho”²⁵. En realidad, precisa Althusser, no se trata de la fuerza y de la violencia de la lucha de clases *sin más*, sino únicamente del exceso de fuerza de una clase sobre otra, de la “diferencia de fuerza conflictual” entre las clases. Es por ello que solo la fuerza de la clase dominante se representa en el Estado.

El objetivo último de este proceso de transformación de la violencia en poder es, según Althusser, la represión de la violencia originaria, del núcleo antagónico del modo de producción capitalista:

Así como Marx pudo decir que “en el traje el sastre ha desaparecido” (él y toda la energía que gastó al cortar y coser), en el Estado todo el trasfondo del enfrentamiento de fuerzas y violencias, *las peores violencias de la lucha de clases han desaparecido, en favor de su única resultante: la Fuerza de la clase dominante, que ni siquiera se presenta como lo que es: exceso de su propia fuerza sobre la de las clases dominadas, sino simplemente como Fuerza sin más*. Y es esa Fuerza o Violencia la que es entonces transformada en poder por la máquina del Estado²⁶.

Solo gracias a este poder de mistificación, a este proceso de represión del antagonismo, es que el Estado logra cumplir su tarea histórica: asegurar tanto la reproducción de las relaciones capitalistas de producción como su propia reproducción como “instrumento” de la clase dominante. Althusser llega así a una nueva definición del Estado:

Es “el círculo de la reproducción del Estado en sus funciones de instrumento al servicio de la reproducción de las condiciones de la producción, por tanto de la explotación, por tanto de las condiciones de existencia de la dominación de la clase explotadora”, lo cual constituye en sí la gran mistificación objetiva²⁷.

24 *Ibíd.*, p. 478.
25 *Ibíd.*, p. 480.
26 *Ibíd.*, pp. 480-481.
27 *Ibíd.*, p. 499.

El Estado es la “mistificación objetiva”, una verdadera máquina ideológica cuyo objetivo principal es producir, borrando todas las huellas de su violencia constitutiva, la ilusión de una sociedad pacificada y consensual. Por lo tanto, lejos de ser “el lugar de la política”, el Estado es más bien el lugar de la “mistificación de la política”; la realidad de una “*prodigiosa operación de anulación, amnesia y represión políticas*”²⁸.

Una teoría verdaderamente materialista de la política, entonces, que renuncie definitivamente a los binomios constitutivos de la ideología jurídica burguesa, ha de definirse a partir de la separación radical entre la política y el Estado:

No se trata aquí tampoco de “ampliar” la política existente, sino de saber estar atento a la política (*savoir être à l’écoute de la politique*) allí donde nace y se hace. Actualmente se perfila una tendencia importante para sacar a la política de su estatuto jurídico burgués. La antigua distinción partido/sindicato se pone a prueba, surgen iniciativas políticas completamente imprevistas fuera de los partidos e incluso del movimiento obrero (ecología, luchas de las mujeres, de los jóvenes, etc.), en una gran confusión, sin duda, pero que puede ser fecunda. La “politización generalizada” (...) es un síntoma que debe interpretarse como una puesta en cuestión, a veces salvaje pero profunda, de las formas burguesas clásicas de la política²⁹.

En el mismo momento en que la “Política” se libera de su mistificación idealista, pierde también su apariencia trascendente y se revela como sinónimo de lucha de clases, de antagonismo, de resistencia extendida a todos los niveles sociales.

El “límite ideológico” de Marx, al expresar también el síntoma de una persistente relación entre el análisis marxista y los principios idealistas, se revela estructuralmente ligada tanto al límite metodológico como al límite político: el hecho de haber desarrollado la teoría del fetichismo en el primer capítulo del primer tomo de *El Capital*, y por tanto únicamente desde el supuesto de la teoría del valor, llevó a Marx, en ausencia de categorías concretas, a asumir implícitamente los supuestos de la ideología jurídica burguesa:

La paradoja es que Marx opone las relaciones entre los hombres a las relaciones entre las cosas, mientras que la realidad misma del derecho expresa estas relaciones en su unidad. En verdad, examinando de cerca el texto de Marx, se advierte que no se opone tanto a esa unidad como al hecho de que ella sea aparente: las relaciones de los hombres entre sí les aparecen como las relaciones entre las cosas. Pero esa apariencia, que Marx constata que, una vez desmontada teóricamente, sigue subsistiendo, forma igualmente parte de la realidad de las relaciones sociales como la otra apariencia: la de la inmediatez y

transparencia de las relaciones entre los hombres y “sus cosas” o “sus productos” (...). Mientras se permanezca atrapado en el sistema conceptual de la oposición persona/cosa, que son dos categorías fundamentales del derecho y de la ideología jurídica, se puede defender tanto la posición de Marx como la contraria, o asumir ambas a la vez, o incluso rechazarlas³⁰.

Es necesario constituir la teoría del fetichismo más allá de todo idealismo, a partir de las condiciones concretas de la mistificación, suponiendo entonces, por un lado, la lucha de clases y, por otro, la existencia del Estado. Así constituido, el fetichismo ya no aparece como una parte de la teoría del valor, sino como un momento de la teoría más general de la ideología, tal como se anuncia en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. En su función positiva, en tanto que “realidad objetiva ‘en la que’ los hombres –aquí las clases, pero también los individuos en ellas– ‘toman conciencia’ de sus conflictos de clase y ‘los llevan hasta el final’”³¹, la ideología es un momento fundamental de la lucha de clases. En su connotación negativa, en tanto que ideología de la clase dominante encarnada por el Estado, la ideología es un poder de mistificación, un poder de represión de la violencia de clases, es decir, fetichismo³².

30 Louis Althusser, «Marx dans ses limites», op. cit., pp. 501-502.

31 *Ibíd.*, p. 510.

32 “Si se admite que, en Marx, en el *Prefacio a la Contribución a la Crítica de la Economía Política*, el materialismo se asigna a la pregunta: ¿de dónde vienen las ideas?, es decir, a la determinación de la conciencia por las condiciones materiales, a esa dialéctica de las formas de conciencia y de las formas materiales. Lenin va a añadir una segunda dialéctica, que será la de las formas de conciencia y del Estado; la oposición radical a la forma existente del Estado será entonces el criterio de la conciencia revolucionaria socialdemócrata, también denominada conciencia de clase. A partir de ahí, será necesario, en parte, reformular el materialismo en este nuevo espacio (conciencia contra Estado), al tiempo que se lo rearticula con el anterior (conciencia, relaciones de producción).

Aquí es donde entran en juego nuevos enunciados sobre el materialismo, leninistas, incluso post-leninistas, que ya no pueden ser, en ningún caso, los de 1857, que Althusser condensa en la relación de la ideología, para mí, lo subjetivo, y del todo o totalidad concreta, y en la relación de la ideología y del Estado. Althusser tendrá así dos enunciados sobre la ideología; el primero: ‘la ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones de existencia’, que corresponde al primer espacio. Y el segundo, referido a la relación entre ideología y Estado: ese es el segundo espacio”. (Sylvain Lazarus, «Althusser, la politique et l’histoire», en *S. Lazarus (dir.), Politique et philosophie dans l’œuvre de Louis Althusser*, París: PUF, 1993, pp. 16-17). Étienne Balibar, paralelamente, subraya el carácter problemático de esta “doble espacialidad” de la ideología: “A fin de cuentas, reconozcámoslo, la visión de la política que nos ofrece Althusser a partir de su concepción de la ideología es una visión trágica (...).

Una visión trágica, porque las ‘masas’ (la unidad potencial de los individuos pertenecientes a las clases dominadas, a las clases populares) se nos aparecen irremediabilmente divididas. Entiéndase: ellas están desgarradas internamente entre dos instancias, dos modos de existencia y organización de su propio imaginario: el comportamiento ‘normal’, conforme al funcionamiento de los aparatos ideológicos de Estado, que cubren toda la sociedad (y cuya fuerza no puede compararse con la de simples ‘ideas’), y las consecuencias comunitarias, igualitarias, libertarias de su experiencia, en el corazón de la cual siempre ya vive una revuelta latente. Ahora bien, no hay absolutamente ninguna *garantía* de que este segundo aspecto se imponga al primero. Ni inversamente”

(É. Balibar, «Le non-contemporain», *Écrits pour Althusser*, París: La Découverte, 1991, p. 116).

28 *Ibíd.*, pp. 481-482.

29 Louis Althusser, « Le marxisme comme théorie “finie” », op. cit., p. 289.

Este recorrido sobre los límites de la concepción marxista de la “superestructura” esclarece una nueva representación “tópica” de la sociedad, que conserva muy poco de la antigua formulación marxista. En efecto, estructura y superestructura ya no indican en absoluto la supuesta separación o primacía de lo económico respecto a lo político y lo ideológico, sino que describen más bien dos modos diferentes de existencia de lo económico, lo político y lo ideológico. En tanto que elementos estructurales, las relaciones económicas, políticas e ideológicas se presentan como relaciones de fuerza, relaciones antagónicas, lucha de clases. Como factores superestructurales, funciones de la reproducción social, se presentan de forma mistificada, como expresión de la dominación de clase. En resumen, la “estructura”, en el dispositivo althusseriano, ya no indica el lugar de la relación dialéctica entre capital y trabajo asalariado, sino que expresa el núcleo antagónico de la sociedad capitalista, la lucha de clases que se despliega en las relaciones de producción-explotación, en los aparatos políticos e ideológicos. Paralelamente, la “superestructura” ya no representa el lugar subordinado de la política y de la ideología, sino más bien el poder mistificador del Estado que hace posible el proceso de reproducción de las relaciones de explotación capitalistas.

En esta “nueva tópica”, “el proceso de producción debe concebirse (para no permanecer abstracto) como un momento decisivo del proceso de reproducción”³³. Ya no es la relación económica entre capital y trabajo asalariado, sino el poder de mistificación del Estado, el que se revela, en última instancia, como el presupuesto fundamental de la sociedad capitalista³⁴.

CONCLUSIONES

La reflexión sobre la “crisis del marxismo” permite reconducir las insuficiencias fundamentales de la teoría marxista a dos núcleos esenciales, que pueden definirse como “límite metodológico” y “límite tópico”, íntimamente vinculados entre sí: la disolución de la “última instancia”, es decir, la equivalencia epistemológica entre las condiciones económicas, políticas e ideológicas de la producción, se traduce en la exigencia de una reformulación radical de las categorías de estructura y superestructura. Ya no se trata de “deducir” la dimensión política e ideológica de las relaciones económicas, sino más bien de analizar la dialéctica histórica entre estructura antagónica de las relaciones sociales y poder mistificador de la superestructura. No se trata entonces de pensar la reproducción a partir de la producción, sino de conside-

33 Louis Althusser, « Marx dans ses limites », op. cit., p. 409. Ver también, Marc Guillaume, «Requiem pour la superstructure», *Dialectiques*, n. 15-16, Paris: 1976, pp. 99-104.

34 La tópica, en su nueva forma, es un instrumento teórico al que la teoría revolucionaria no puede renunciar: “Las teorías que se apoyan en una *tópica* como las que conocemos (Marx, Freud), no por casualidad son teorías que, en sus propios principios teóricos, poseen los medios para pensar su propia práctica; me refiero no a su práctica teórica, sino a la práctica específica (lucha de clases, cura) que tienen por efecto desencadenar. Sin tópica, no se puede uno ‘orientar’ en una *coyuntura*. El objeto de una práctica (real, no teórica) es siempre una coyuntura. En una práctica, como la del revolucionario marxista-leninista o la del psicoanalista, el poseedor de la teoría debe saber *qué lugar* ocupa en la coyuntura que se propone transformar en y por su práctica, en función del lugar que ocupan los demás ‘elementos’ combinados en dicha práctica». (Louis Althusser, “Notes sur la philosophie”, *Écrits philosophiques et politiques*, t. II, París, Éditions STOCK/IMEC, 1997, p. 326).

rar el antagonismo estructural de las relaciones sociales a partir, y al interior de, las dinámicas fetichistas que hacen posible la reproducción de la sociedad capitalista.

Las consecuencias de esta reformulación inédita de la tópica son fundamentalmente tres: 1) La mistificación se convierte en la fuerza productiva esencial del capital. En tanto que poder de represión del antagonismo, la “mistificación objetiva” hace posible la reproducción continua de las relaciones capitalistas de producción y explotación. Representa, por tanto, la principal fuerza histórica dentro de una concepción del *continuum* histórico como eterna reproducción de la misma lógica fetichista³⁵. 2) La normalización del antagonismo. La subordinación de la estructura (aquí entendida como el antagonismo constitutivo de las relaciones sociales) a la superestructura disuelve toda autonomía de la lucha de clases respecto a los procesos superestructurales, los cuales reproducen constantemente tanto al sujeto antagónico como los procesos de represión. En consecuencia, la lucha de clases permanece circunscrita al dominio del funcionamiento normal de la sociedad capitalista. 3) La separación definitiva entre historia y revolución. La negación de la lucha de clases como potencia revolucionaria, al romper el vínculo entre sujeto antagónico y revolución, separa definitivamente la revolución de la dialéctica histórica. Habiendo perdido todo vínculo con el *devenir*, la revolución se configura esencialmente como antítesis del desarrollo histórico: en tanto que proceso coyuntural de destrucción del tiempo histórico, es esencialmente “ruptura”, “interrupción”, “bloqueo” de las relaciones producción-reproducción, estructura-superestructura; disolución de la lógica mistificadora del Estado y emergencia del antagonismo estructural de la *praxis* social. La revolución, así, al rechazar todo vínculo dialéctico con el capital, se plantea en un terreno absolutamente *discontinuo*: más allá de las relaciones de producción y reproducción capitalistas; más allá del plano óntico de las relaciones sociales de explotación; más allá de la historia.

Nuestra hipótesis es que esta absolutización de la escisión entre historia y revolución representa la *conditio sine qua non* y la necesidad esencial del “giro ontológico”³⁶. De hecho, hay que tomar en serio a Althusser cuando define el materialismo

35 “El aparato ideológico es codificación/regulación/control de las series temporales, porque las construye y determina, delimita su apertura y las sedimenta en ciclos abiertos por un origen y cerrados por un fin. Mediante el control del tiempo, los aparatos ideológicos se vuelven completamente totalitarios. La ideología es una potencia histórica y afirma su pretensión constituyente porque realiza el efecto-tiempo. Se representa ontológicamente constituyente porque se plantea tener en sus manos la historia en lo idéntico” (Aldo Pardi, « Critica della soggettività costituente, transindividuale e materialismo aleatorio nella categoria di “processo senza soggetto” di Louis Althusser », en Maria Turchetto (dir.), *Giornate di Studio sul pensiero di Louis Althusser*, Milano: Mimesis, 2006, p. 63).

36 Cfr. A. Pardi, «Critica della soggettività costituente, transindividuale e materialismo aleatorio nella categoria di “processo senza soggetto” di Louis Althusser» (op. cit.) y A. Pardi, *Campo di battaglia*, Verona: Ombre corte, 2008. Las tesis de Pardi sobre la disolución del tiempo por el espacio como estrategia de liberación de la ideología y de la “potencia histórica” de la ideología ayudan a esclarecer la relación entre la coyuntura revolucionaria y la reproducción de las relaciones de producción: mientras que esta última es la “potencia histórica” que clasifica el *continuum histórico* como “eterno retorno” de una misma dinámica mistificadora, la coyuntura revolucionaria aparece precisamente como disolución del tiempo (el de la dinámica mistificadora-reproductiva) y afirmación de la primacía del espacio (emergencia del antagonismo constitutivo de las múltiples relaciones sociales).

aleatorio como “pensamiento de la *coyuntura*”³⁷. Esta definición, en efecto, abre el camino a una interpretación específica del materialismo aleatorio como expresión de la reformulación y la radicalización de la “teoría de la coyuntura” esbozada por Althusser en sus reflexiones sobre Lenin y Maquiavelo en los años 60 y comienzos de los 70. Aunque en estos textos la revolución ya era concebida como un fenómeno esencialmente coyuntural, conservaba aún una necesidad eminentemente histórica.

La coyuntura leninista difería de la maquiaveliana a causa de la dialéctica capitalista que, por un lado, gracias a su lógica sobredeterminante, había determinado las condiciones objetivas de la revolución; y, por otro, gracias al vínculo que une, en última instancia, clase y partido revolucionario, había llenado el “lugar vacío” de Maquiavelo con el “lleno subjetivo” del partido bolchevique. La revolución, de este modo, gracias a la dialéctica capitalista, pudo pasar del plano de la imposibilidad al plano de la realidad histórica.

La reflexión sobre la “crisis del marxismo”, en la medida en que disuelve la “última instancia”, al rechazar la relación capital-trabajo como presupuesto de la sociedad capitalista y reconocer en el poder mistificador del Estado el secreto de la sociedad contemporánea, disuelve definitivamente el antiguo vínculo entre coyuntura revolucionaria y dialéctica del capital, y al mismo tiempo abre el camino a una reformulación ontológica de la teoría de la revolución. La fundación de la sociedad capitalista sobre el poder mistificador del capital, al revelar el núcleo “vacío” del orden social, hace aparecer la precariedad esencial del ser y reconoce la ruptura aleatoria de la relación fetichista entre estructura y superestructura como posibilidad ontológica omnipresente. Así, el develamiento revolucionario de la esencia coyuntural del ser, al no estar ya asociado a la dialéctica capitalista, aparece como posibilidad enraizada en la ausencia de fundamento ontológico. De modo análogo, la figura del vacío, al dejar de ser la expresión maquiaveliana de la imposibilidad coyuntural de la revolución, se convierte en la figura ontológica de la liberación *por excelencia*.

Este desplazamiento ontológico de la revolución, sin embargo, se revela de forma inmediata y profundamente problemática: ¿Cómo puede la potencia liberadora, afirmada a partir de la disolución de los vínculos superestructurales, adquirir una existencia histórica? ¿Y cómo puede reafirmarse en tanto que lógica inmanente a los procesos reproductivos? ¿Cómo podemos asegurar que el movimiento de constitución de la necesidad histórica a partir del encuentro aleatorio de elementos no implique la reafirmación de una lógica mistificadora? ¿Cómo podemos conectar coyuntura e historia, acontecimiento y proceso?

37 Louis Althusser, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », *Écrits philosophiques et politiques*, t. I, op. cit., p. 574.

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.

noce 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 lego 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 esta *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-

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 está 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*:

16 *Ibíd.*, p. 76.
17 *Ibíd.*, p. 75.
18 Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para Leer El Capital*, 25° 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.

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

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 reconstrucción* (1982) y *L’unique tradition matérialiste* (1985)], Althusser hablará de un *materialismo del encuentro*, es decir, un mate-

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.

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*, 2º 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. *Phisis* 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

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

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)

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 desplaza 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 Mallarme, 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 significativo (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.”⁶⁵Lo 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 *pre-sente* 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* ,25° 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*, 2° 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.

Morfinio, 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.

“PERMANECER ‘FIEL’ A LA CONTINGENCIA”. UN DIÁLOGO CON JACQUES LEZRA¹

¹ Agradecemos a la revista *K. Revue trans-européenne de philosophie et arts*, por autorizar la traducción y publicación de esta entrevista: “Remaining ‘faithful’ to contingency. A Dialogue with Jacques Lezra”, *K. Revue trans-européenne de philosophie et arts*, 6 – 1 / 2021, pp. 249-255.

K Partiendo de su concepto de “materialismo salvaje”, ¿qué le sugiere la noción de la “corriente subterránea del materialismo del encuentro”? El materialismo, ¿es una “tradición”? De serlo, ¿qué lugar ocuparía Lucrecio en ella?

JACQUES LEZRA Quisiera empezar agradeciéndoles la oportunidad de mantener esta conversación sobre mi trabajo y sobre su relación con el proyecto de su extraordinaria, pertinente y urgente revista [*K Révue*]. También por su permiso para expresarme en inglés; ¡mi francés habría sido penoso! Por otra parte, me gustaría mencionar que pude ampliar muchos de los argumentos de *Materialismo salvaje* en un libro publicado en castellano titulado *República salvaje: De la naturaleza de las cosas* (Santiago, Macul 2020) -y me permito, consciente de lo burdo del gesto, remitir a los lectores hispanoparlantes a él, pues posiblemente ofrezca respuestas más detalladas a las preguntas que nos ocupan.

Han tenido la amabilidad de plantear algunas, y también de proporcionar una serie de pautas para el debate; me gustaría abordar las preguntas una por una, a fin de comprobar su valor sistemático. La primera se refiere a la tradición materialista. Nos recuerda que Althusser habla de una corriente subterránea del materialismo del encuentro, y comprende en esta tradición los nombres de Demócrito, Epicuro, Lucrecio, Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, Derrida, Heidegger. Hemos de suponer que el propio Althusser, en concreto la obra última, en su mayoría inédita cuando muere, se ha de sumar (que él mismo la sumaría) a la lista. Lo que caracteriza a esta tradición -y es importante preguntarse de entrada si constituye *una* tradición, y una *tradición*, en los sentidos *tradicionales* de los dos términos- es mínimamente una práctica filosófica compartida, consistiendo en dos gestos: el desplazamiento, si no el rechazo, de cualquier forma de necesidad dada como dispositivo para caracterizar cómo surgen, toman forma, eventúan y persisten los estados de cosas; y el emplazamiento en su lugar (pero atención, el lugar justamente no es *el* mismo, ya que el valor normativo del concepto difiere absolutamente de la contingencia como recurso primario para describir los estados de cosas (su emergencia, persistencia, etc.). Sin dar por supuesto, claro está, una definición de la “contingencia” (tampoco está dado qué significa “necesidad”; ni es estable la relación entre los términos): pues el campo semántico que abarca la “contingencia” incluye modificadores (tal o cual suceso se da de forma *aleatoria*), sustantivos (el azar, la circunstancia, el caso), así como figuras alegóricas (la Providencia, la Fortuna); limita difusamente con la teología, la “ciencia”, el negocio de los negocios (siempre existe en éstos el “riesgo”, lo imprevisto, el álea), la historia y la historiografía; es obra de filósofos profesionales, comerciantes, sujetos consumidores, aventureros, teólogos. Lo que denomino “Materialismo Salvaje” parecería a primera vista un desarrollo, un paso, en esa larga y desordenada tradición. El materialismo salvaje busca instalar la contingencia en la descripción de la producción de conceptos -y en esa medida se ciñe al trabajo de Althusser y Balibar, al ser un programa radicalmente histórico, incluso historizador. Los conceptos, según mi descripción, son objetos producidos, efímera y circunstancialmente, bajo determinadas condiciones y con fines en gran medida utilitarios. Las condiciones cambian, los fines se alcanzan o no, el uso y otras formas

de valor cambian; los conceptos se degradan, se disipan, pierden sentido y valor, se traducen incorrectamente, se utilizan mal. Cada una de estas circunstancias es el resultado de pequeñas batallas, de procesos entrópicos, incluso en algunos casos de decisiones explícitas. El “materialismo” que emerge es, podríamos decir, el concepto defectuoso de esta disgregación del concepto en general (la derogación de la “en-generalidad” del concepto está implícita). Y por esta razón, porque un “materialismo salvaje” es el concepto defectuoso de la disgregación del concepto, describirlo no es tan sólo un proyecto ligado a los lugares donde los conceptos son principalmente valorados -el área del pensamiento, las instituciones académicas, la “teoría”. Un Materialismo Salvaje es un materialismo que no puede concebirse fuera del marco de las instituciones--y por esta razón es inseparable de la política, y de la crítica del concepto de institución. Mi tesis es que en estos dos aspectos -en su inseparabilidad de la política y de la crítica de las instituciones- el Materialismo Salvaje eventúa en *terror*. “Terror” es el nombre no sólo de un afecto, sino también de lo que produce este afecto: la desagregación del concepto según las líneas anteriores.

Así pues, me alegró mucho ver su Tesis XII: una llamada maravillosa y maravillosamente compacta, incluso poéticamente compacta, a la crítica de las instituciones. Su Tesis funciona en dos tiempos, con un doble gesto: primero, “Le pouvoir destituant ne reconnaît pas la légitimité des institutions représentant les intérêts du capitalisme contemporain. Pour cette raison, il concourt à leur extinction”, es decir, “El poder destituyente no reconoce la legitimidad de las instituciones que representan los intereses del capitalismo contemporáneo. Por esto, participa en su extinción.

Y a continuación, “En même temps,” simultáneamente, al mismo tiempo, traduzco, “el poder destituyente contribuye a crear las condiciones para el surgimiento de nuevas instituciones que permanezcan fieles a la contingencia y garanticen el carácter infundado de la singularidad genérica. Instituciones capaces de tener en cuenta la provisionalidad de la singularidad genérica y de salvaguardar el valor de la acción política como rechazo.” Me interesa especialmente la expresión “en même temps”, pero también la cuestión de cuáles *serían* las instituciones “fieles a la contingencia” (no *qué* instituciones, sino cuál es el *concepto* de institución que puede ser fiel a la contingencia: ¿la fidelidad a la contingencia es algo que podemos dar por sentado, como una imposibilidad posible). ¿Y qué estatus tiene su frase “le pouvoir destituant contribue à créer les conditions pour l’émergence de nouvelles institutions”? ¿Se ofrece normativamente? Las “nuevas instituciones”, ¿funcionan normativamente como las antiguas, las abocadas a proteger el capitalismo y sus conatos modernos, la familia, la escuela, la policía, etc.? Decir “fidelidad a la contingencia” es otra manera forma de decir “terror”. El tema de las “nuevas instituciones” que pueden producir, guardar, dar forma-de-vida al “terror”, es de hecho lo que aborda el libro que acabo de publicar en inglés, *Defective Institutions: A Protocol for the Republic* (Nueva York, Fordham 2024), que cierra el argumento que inaugura *Materialismo salvaje*.

Dije que un Materialismo Salvaje es un materialismo que no puede concebirse fuera del marco de las instituciones --y que, por esta razón, es inseparable de la crítica del concepto de institución. Le daré un ejemplo. Usted me pregunta:

“Le matérialisme, a-t-il une “ tradition “?, “El materialismo, ¿tiene una ‘tradición’?” Entiendo que su pregunta expresa cierta incomodidad, que viene de colocar la palabra “tradición” junto a la palabra “materialismo”: Comparto esa incomodidad. No se *da por sentado* que exista una “tradición” materialista en el sentido clásico; nuestro primer impulso es declarar que, si bien puede haber una historia de aproximaciones al “materialismo”, la noción de tradición, y *a fortiori* la idea de que ésta es *una*, que la tradición pueda tener *unicidad*, es precisamente *no* materialista: la tradición en sentido clásico remite a lo que persiste en el tiempo, a lo que invierte en lo nuevo la gravedad de lo antiguo; remite al ámbito de las reglas, de la autoridad; a una conducta, a unos modales, a unas convenciones. Digamos que hacemos colección de nombres: los nombres de los y las filósofos que, en nuestra opinión, conforman una “tradición materialista” alternativa. Le damos al conjunto de nombres uno poco tradicional, lo llamamos “la corriente subterránea del materialismo del encuentro”. ¿Qué principios de orden estamos instalando, junto a los nombres que son los elementos del conjunto? Por ejemplo, éste: el nombre “Spinoza” representa el corpus de la obra de Spinoza (pero, ¿hay obras por descubrir que cambien lo que «Spinoza» significa?); representa el sentido establecido, el acordado, de esa obra (“establecido” y “acordado”, ¿por quién? ¿en qué circunstancias? No hay una recepción inmediata o natural de la obra de “Spinoza”); y la posición asignada, por la “tradición” filosófica, al nombre y a lo que se le ha hecho y se sigue haciéndole representar, en diferentes momentos y con diferentes propósitos, por grupos que velan por la integridad de la institución filosófica. “Spinoza” representa un *efecto*. Si esto es así en el caso de “Spinoza”, y si lo es para todo otro elemento o nombre de la “tradición”, entonces estamos instalando, con estos nombres y como su relación, un principio de desnominalización semántica que, en su forma más consistente, implica contingencias que operan dentro de, y entre, los diferentes sentidos, usos, rangos semánticos, efectos, pasados y futuros de lo-que-sea que “Spinoza” y todo otro elemento designan. Lo mismo diremos de “Maquiavelo”, y así sucesivamente. Así que la “tradición” que estamos manejando -en la que sin duda se encuentra mi propio *Materialismo Salvaje*- recoge casos de desnominalización semántica contingente. ¿Es este principio de asociación, de conjunción, lo suficientemente robusto (palabra favorita, lo admito, tanto de la filosofía analítica como de la gestión neoliberal) para contar como “tradición”? No en un sentido tradicional. ¿Sería posible *permanecer fiel a ella* (“Spinoza” tendría que escapar de nuestra tradición en ciertos momentos, con ciertos fines, para uno u otro grupo; y una figura como Heidegger, a la que usted se refiere más adelante, ¿tendría casualmente, ocasionalmente, que caer en ella)? Repito: no en un sentido tradicional.

Me preguntas, entonces, por el lugar de Lucrecio en esa “tradición”: ¿cómo se inscribe en ella, podríamos decir? ¿Qué ocurre con esa “tradición” cuando el nombre de Lucrecio aparece en la lista? Manifiestamente, para cada uno de los escritores, pensadores, filósofos, que siguen a Maquiavelo, el poema de Lucrecio funciona como *el lugar* donde la filosofía democrítea se expresa más sistemáticamente: así pues, parece obligatoria la reducción del poema a *lugar*, a terreno sobre el que puede trazarse el depósito, el léxico, de los conceptos atomistas. Este gesto elimina precisamente la novedad del encuentro de Lucrecio con Epicuro: tiene lugar en un suelo

diferente, en el suelo del poema. La muy temprana lectura de Marx de Lucrecio es definitiva: encuentra en el poema lo que no se puede tematizar ni emplazar; una alternativa a la filosofía tal como se practica en su época, y a la historiografía. Cuando la obra de Lucrecio se une a la “tradición” del materialismo del encuentro produce en esa “tradición” un viraje *lejos* de la comprensión *naturalista* de la “materia”. *Foedera naturae*, las leyes o reglas de la naturaleza, dictan que *haya* un viraje *dentro* y *fuera* de la “naturaleza”. Esta exigencia y ontología paradójicas -¿cómo es posible que las reglas de la naturaleza exijan que haya un giro, en la “naturaleza”, que sea a la vez interno a la “naturaleza” y *alejado* de la “naturaleza”?- se ofrece a lo largo de *De rerum natura*. El poema instala, mediante esta función doble y paradójica de las *foedera naturae*, una lógica no estándar, atípica, una lógica defectiva, que sí permite imaginar y formalizar la “fidelidad” a la contingencia. Generaciones de lectores de Lucrecio han subrayado la importancia del llamado “paradigma alfabético” en el poema. Me parece acertado a medias: es, en efecto, la lógica del significante, la extraña atomicidad de la letra, lo que Lucrecio aporta a la “tradición” del materialismo del encuentro. Y esto, indudablemente, es en parte la razón por la cual el poema de Lucrecio no es tan sólo el *lugar* donde se escenifica y se fija el epicureísmo, para la tradición occidental. Pero la extraña atomicidad de la letra en *De rerum natura* sirve al propósito principal de instalar la defectuosa lógica antinaturalista que he descrito. Si ese componente -esa dirección, ese impulso, esa pulsión- no se tiene en cuenta, entonces no puede entenderse el lugar singularmente perturbador que ocupa Lucrecio en la “tradición”. (Esto remite, creo, a su aguda observación de que “es inútil querer ‘proteger’ la naturaleza, pero es urgente luchar contra las fuerzas económicas y políticas que fragilizan y destruyen las relaciones entre las cosas, los tejidos inmemoriales de la vida”. Estoy de acuerdo, aunque es importante reconocer, por razones tanto conceptuales como políticas, que esas “fuerzas” son también modos de relación entre las cosas, y *expresiones* de modos de relación entre las cosas. Por eso el asunto es, como dice, *político*: se trata de desplegar un tipo, incluso una modalidad, de relación, contra otra, desde una posición que está ella misma *constituida* relacionamente. De nuevo, *foedera naturae*, las leyes o reglas de la naturaleza, dictan que *haya* un viraje *dentro* y *fuera* de la “naturaleza”).

En una conferencia que pronunció en la Universidad de Yale, presenta el paradójico devenir de la palabra materialista que está condenada a desaparecer, no porque sea pedagógicamente defectuosa, sino porque es similar a otras cosas materiales. Y lo que es más importante, al tender a eludir el orden del sentido inmutable, y, por tanto, de la dominación, está condenado a repetirse indefinidamente para reavivar la desestimación de todo tipo de saberes tiránicos y fatales, constituyendo así lo que Althusser llamaba la «corriente subterránea (tradición subterránea) del materialismo. Concluiste afirmando que el poder político del poema de Lucrecio poema de Lucrecio radicaba en su infinita capacidad de producir una herida de amor y de repetirla, lo que determinaba que el sujeto a volverse hacia todos los demás, a causa de la insatisfacción del deseo. ¿Podría volver a hablar de esta idea crucial? ¿Podríamos decir entonces que la palabra materialista es un vector del deseo? ¿No deriva su poder político de su carácter incompleto?

JACQUES LEZRA Me invita a reflexionar de nuevo sobre mi hipótesis de que el poder político de *De rerum natura* consiste en su infinita capacidad de producir lo que el poema describe como la herida del amor, que determina al sujeto a volverse siempre hacia los otros como resultado de la insatisfacción del deseo: insistir, multiplicar el acto de amor, cortar de nuevo sobre la herida para que, por multiplicación de sus objetos y por una constante insatisfacción, el amante evite fijarse en uno solo. ¿Es la palabra materialista el vector (en el sentido verbal como el nominativo: *vectrice* es su maravillosa expresión) del deseo? Su poder político, ¿no se deriva entonces de su carácter incompleto?

Es importante recordar que la descripción que hace Lucrecio de la herida del amor no tiene ninguna relación evidente con lo que en general se denomina política. El asunto es anatómico; biológico. La dinámica del fluido y del golpe, de *amor* y de *umor*, se aborda en el Canto iv. Efectivamente conviene insistir en lo que usted llama «inachèvement», el des-acabado o la incompletud que ocasiona el amor en, y como, política; pero esto no capta toda la situación. Para Lucrecio, cada golpe, cada herida, cada lanzamiento, cada eyaculación, es un acto completo (el poema se sirve del verbo *iacere*, como en el relato de Suetonio sobre el cruce del Rubicón por César, *alea iacta est*), pero también inadecuado. Como el átomo que se desvía para chocar con otro, a veces no *prende*, no *toma*: ni todos los desvíos prenden, ni eventúan todos los sucesos, todos los amores, todas las eyaculaciones, sino que algunos, muchos, no *toman*: agotan el impulso, pero no pueden saturar la superficialidad de la imagen que produce el deseo.

Se sigue una construcción específica de lo aleatorio, de lo arrojado: el acontecimiento que se produce, en tanto arrojadizo, en tanto aleatorio, nunca se adecua necesariamente a una vida (nunca se concibe, inmanentemente, como *achevé* o más bien *achevable*, acabado u acabale; nunca, de antemano, el evento se piensa como si lograra perfeccionarse en una vida), pero este no-adecuarse se da en la medida, y sólo en la medida, en que el suceso se completa. La palabra entra en la política, hace política, como portadora, *vectrice* o *Träger*, de un deseo que *sí* se completa, pero que por ello *no se adecua a la vida*. Un corolario: «la vida», la vida política, es la condición de no-«toma» del acontecimiento completado. La vida política se «completa», se hace *una*, en la medida en que se ha producido un viraje que hiere, y se produce un encuentro; pero se in-completa en la medida en que tal encuentro no se da necesaria, sino contingentemente. La diferencia con el tópico psicoanalítico de la incompletud del deseo es definitiva, y tiene evidentes implicaciones político-institucionales. (Digo “tópico psicoanalítico”, porque el lugar común de que el deseo siempre se equivoca de objeto, o que nunca satisface porque es siempre el deseo del otro, puede y debe radicalizarse en los propios textos psicoanalíticos, no en la masificación de éstos para consumo y como dispositivo diagnóstico del consumismo desmadrado del capitalismo global.) En lugar de ser imaginado como algo que llega a completarse, o como algo que busca asegurar la persistencia en el tiempo del deseo realizado, el poder político -tal vez sea esto lo que Vd. entiende por “poder destituyente”- se ejerce *impropiamente* donde el acontecimiento consumado «toma» o “prende”, y correctamente, es decir, en concierto con la «vida», cuando toma la forma de mecanismos e instituciones defectivas destinadas a impedir, precisamente, que el acontecimiento

«prenda» por necesidad. La política, y las instituciones políticas (¿y qué instituciones no son políticas?), son el proyecto de hacer in-completo el deseo que prende: creo que esto es a lo que Balibar se refiere cuando se pregunta por el parentesco entre el materialismo salvaje y la pulsión de muerte. Como proyecto de pensamiento, es, como ya he señalado, el proyecto de producir el concepto defectivo de la disgregación del concepto en general. Pues no basta con señalar, con Lucrecio, la necesaria degradación de los conceptos *qua* objetos materiales (por ejemplo, los conceptos fundacionales de la asociación, la relación, la autoridad -el léxico clásico de la política): por ahí derivamos en el quietismo, la forma patológica de la serenidad epicúrea. Hay más en juego en el poema de Lucrecio, y en la “tradición” materialista en la que se puede inscribir su obra (y la mía también, creo), que un proyecto puramente mental o imaginal. El proyecto de in-completar deseos que “prenden” es dinámico; es una tarea; se emprende como condición de la subjetividad política; y conlleva instituir e institución. Cualquiera que sea la institución que esta tarea produzca y cualesquiera que sean las instituciones que hacen posible esta tarea y sirven para proteger estas subjetividades, no están estructuradas convencionalmente, sino defectivamente: no son máquinas de repetición, no son autopoiéticas, ni son máquinas *productivas*.

El papel que Althusser atribuye a Heidegger en esta corriente de pensamiento «materialista» es bastante problemático. El mismo Althusser se pregunta si podemos seguir hablando de «materialismo» cuando incluimos a Heidegger. ¿Por qué Althusser -conocido por ser marxista- habla de Heidegger, pero también de Pascal y Mallarmé? ¿Por qué se acerca tanto al nihilismo?

Nos interesa especialmente esta cuestión porque nuestra revista se centra en la noción de «poder destituyente», que basamos, precisamente, en el vínculo entre nihilismo y política. En efecto, por un lado, una ontología de las relaciones» -por citar las palabras de Etienne Balibar sobre Marx- toma forma en el texto de Althusser, a la vez que—mediante el uso de términos como “lluvia” o “desvío”—se pone en juego la posibilidad de la disolución, de la fragmentación, o de la ausencia de centro, donde todos los elementos fluctúan en el vacío, donde sólo se encuentran centros singulares de fuerza, a saber, átomos “energéticos”.

Evidentemente, tal constelación de pensamientos recuerda a Nietzsche, o incluso a Giordano Bruno -a quien está dedicado el número 4 de nuestra revista- por su convicción de que el universo era infinito y no podía tener centro. Esa es la razón por la que la cuestión del vacío filosófico resulta clave para Althusser y, *si parva licet*, para que nosotros desarrollemos nuestro concepto de «poder destituyente». Es en torno a esta cuestión del «vacío» que Althusser se encuentra con el atomismo antiguo, para interpretarlo de una manera que difiere de los partidarios del marxismo clásico. Y es a partir de esta cuestión, compartida entre los atomistas, que Althusser puede dialogar con los pensadores nihilistas de un modo bastante inesperado, llegando hasta a mencionar el nombre de Max Stirner.

Curiosamente, la razón puede tener que ver con una común puesta entre paréntesis, en una coyuntura concreta, de la cuestión de la materia. Althusser ha visto en Heidegger un punto común con Marx ya que, para Althusser, los dos hacen girar la

cuestión de la historia del Ser sobre la del fundamento del cuestionamiento. Y para ninguno de los dos, ni para Marx ni para Heidegger, es este fundamento algo que exista *como materia*. Tanto Heidegger como Marx, de maneras diferentes pero compatibles, dejan de lado el naturalismo y el historicismo. (Pienso ahora, por ejemplo, en *Satz vom Grund* en el caso de Heidegger, y en la fórmula de Marx, nunca lejos de su obra de madurez, respecto a la primacía del ser-especie [*Gattungswesen*], de los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*). Dispositivos diferentes ocupan su lugar (me gustaría decir: se desvían hacia su lugar), pero ese gesto instala en ambos una especie de paréntesis o parentesco originario irreductible, lo que Althusser llama en un lugar diferente un *décalage*, que, en la medida en que es infinitamente productivo, parece todo lo contrario del nihilismo. Cuando Deleuze se refiere al naturalismo de Lucrecio (en *Lógica del sentido*) tiene en mente precisamente esto: que el poema no sólo no pone entre paréntesis, sino que de hecho persigue, hasta sus últimas consecuencias, la materialización del fundamento del cuestionamiento. O más bien que Lucrecio demuestra que la consecución de este fundamento material del pensamiento *da* en el paréntesis irreductible en éste que es *la necesidad de la contingencia*.

Por último, insiste Vd. en el pensamiento de la catástrofe: efectivamente estamos en y ante ella. Propone Vd. a Lucrecio como el gran pensador de la catástrofe. Concuerdo. *De rerum natura* debe leerse hacia atrás, desde la catástrofe... desde la peste con la que concluye el poema (el castellano y el inglés no son los únicos idiomas en los que aflora la bella e implacable deriva lingüística del latín *plaga*, la herida o el golpe, como el golpe y la herida que es el amor en el Canto IV de *De rerum natura*, hacia *plaga*, *plague*, peste), desde la desesperación. Una propuesta, al parecer, muy poco epicúrea. Pero tampoco -y vuelvo a tocar la caracterización que hace Balibar de mi trabajo, en tanto para él este ofrecería un materialismo trágico-tampoco *sacrificial*. Y por consiguiente, si de tragedia se trata, y *pase* Balibar, el materialismo salvaje no es una “tragedia” que se pueda simplemente enrolar o entender mediante los paradigmas, las tradiciones, clásicas de lo trágico, que parecen conllevar el sacrificio—desde Aristóteles a Bradley o a Girard, en los Evangelios como en Hegel, aunque siempre con la posible pero mayor excepción de Nietzsche). La catástrofe de Lucrecio tiene esta forma sumaria: que el tiempo y el lugar del acontecimiento son inciertos, *incerto tempore, incertisque locis*, no excluye, sino que implica, su necesidad.

JACQUES LEZRA

LA IDEOLOGÍA MORAL DEL ECO-ROMANTICISMO

NOTAS SOBRE FETICHIZACIÓN DE LA NATURALEZA Y ONTOLOGÍAS *NEW-AGE*

Claudio Aguayo-Borquez

Fort Hays State University, Kansas.

“Esto nos induce a sospechar que la para tratar la naturaleza o lo real como un libro donde, según Galileo, habla el discurso mudo de una lengua compuesta de ‘cuadrados, triángulos y círculos’, era necesario estar poseído de cierta idea del leer, que hace de un discurso escrito la transferencia inmediata de lo verdadero”
Louis Althusser

Hegel indicó alguna vez que “la enfermedad de nuestro tiempo es la creencia en el acuerdo entre el pensamiento y las cosas”. Esta frase puede leerse como una confrontación directa con el romanticismo, en tanto ideología sobre la propensión y la vitalidad de las cosas y los objetos. En muchos sentidos, el romanticismo articula una narrativa sobre la unidad y armonía entre la naturaleza y la humanidad. De hecho, uno de los compromisos prevalentes de la mentalidad romántica es su confianza en la habilidad de la naturaleza para decir y expresarse a sí misma mediante voces, artefactos, objetos, presentimientos y sentimientos.¹ Hegel también, en todo caso, pertenece a esa época que inscribe la necesidad de entender y escrutar la naturaleza, pero de una forma diferente: de acuerdo a la *Lógica*, la naturaleza debe ser concebida como el devenir-otro de la propia Idea, evitando acaso la equivalencia inmediata entre el conocimiento y la vida interna de los objetos. Hegel resuelve el problema kantiano de la distancia con la “cosa en sí” mediante un movimiento que devuelve el espíritu a la naturaleza, como si nuestro conocimiento del llamado espíritu sólo fuese posible mediante un tránsito que, a su vez, es epistemológico. Se trata del tránsito desde la lógica a la filosofía del espíritu a través de la filosofía de la naturaleza: “la idea, al ponerse a sí misma como la unidad absoluta de la Noción pura y su realidad y por tanto contrayéndose en la inmediatez del ser, es la totalidad en esta forma—la Naturaleza”.² La naturaleza, en la tradición dialéctica inaugurada por Hegel, solo puede ser atendida epistémicamente como el efecto de una mediación, a diferencia de la tradición romántica en la que la naturaleza, en su inmediatez y vitalidad, contiene los elementos de verdad dispuestos a mejorar la vida humana. Probablemente, cualquier definición última del romanticismo sea una empresa difícil teniendo en cuenta la variedad de debates y problemas cubiertos por la noción de lo *romántico*, pero en todo caso, el romanticismo puede leerse como un anverso de la modernidad capitalista.³ En su debate con Sismondi, Lenin define al romanticismo como “el punto de vista utópico que transforma la crítica al capitalismo en una crítica sentimental”.⁴ Pero en su interioridad dinámica, el romanticismo produjo quizás las formas más contradictorias de, efectivamente, lidiar con la modernidad capitalista. Así como hay un anticapitalismo romántico, como aquel reivindicado por Michael

1 Michael Ferber, *Romanticism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2011
2 G. W. F. Hegel, *Science of Logic*, §1817
3 Véase, por ejemplo, Isaiah Berlin, quien señala que “la literatura sobre el romanticismo es más amplia que el romanticismo en sí mismo (...) Es un tema complicado y confuso, en el cual muchos han perdido, no diría solo su cabeza, sino también cualquier sentido de dirección”. *The Roots of Romanticism*, Princeton University Press, 2013, p. 1.
4 Wladimir Lenin, *A Characterization of Economic Romanticism*. Verso, 2017, p. 202.

Löwy⁵, hay un romanticismo capitalista: la doble ilusión de un progreso o vía al capitalismo sin la violencia de las crisis periódicas de sobreproducción y la imagen de una naturaleza espontáneamente capitalista, dispuesta al progreso humano en el sentido de la acumulación. Un gran representante de esta paradójica fórmula, el romanticismo capitalista, es el pensador latinoamericano Domingo Faustino Sarmiento, quien en sus *Viajes* de 1847 a Estados Unidos se preguntaba cómo no condescender ante el espíritu romántico, frente al espectáculo de acumulación yanqui. En sus diarios, Sarmiento escribe: “¿Qué es el *capital*? Preguntan hoy los economistas. El capital es el trabajo de las generaciones pasadas legadas a las presentes (...) He aquí mi humilde opinión el origen de la desenfrenada pasión norteamericana. Veinte millones de seres humanos, todos a un tiempo están haciendo capital”.⁶ El capital despierta, para Sarmiento, “pasiones infernales aletargadas en el espíritu del pueblo”, una energía sobrehumana que el autor reconoce dejarlo sin palabras, cuando exclama frente a la protuberancia estadounidense “no sé qué nombre darle”.⁷

En su novela *Sartos Resartus*, el escritor británico Thomas Carlyle emplea la noción de “naturalismo supernatural” (*Supernatural Naturalism*) para redefinir la naturaleza de los milagros. Carlyle representa un desplazamiento más o menos típico, más o menos inherente a la mentalidad romántica, que consiste en la atribución de los elementos de lo trascendental a lo inmanente, en una suerte de deificación del objeto material y viceversa, una materialización de lo divino:

‘But is not a real Miracle simply a violation of the Laws of Nature’ ask several. Whom I answer by This new question: What are the Laws of Nature? To me perhaps the rising of one from the dead were *no violation of these Laws, but a confirmation*; were some far deeper Law, now first penetrated into, and by Spiritual Force, even as the rest have all been, brought to bear on us with its Material Force.⁸

Si el renacimiento de un vivo de entre los muertos no es una violación de las leyes de la naturaleza, sino su confirmación, entonces la naturaleza contiene en sí misma las leyes de su propia negación, de su propia torsión. Carlyle dice, de algún modo, que la fuerza material (*Material Force*) de la naturaleza emerge en formas desconocidas para el sujeto del conocimiento. Desde luego, aquí vemos las influencias de lo que se ha llamado varias veces spinozismo romántico para referirse a una serie de escritores de la época dorada del desarrollo capitalista.⁹ Pero también la formulación temprana de una super-naturalización de la naturaleza, de una divinización del mundo natural y de su emergencia que será fundamental en la consolidación del pensamiento y la literatura romántica. La estructura quiasmático del enunciado “naturalización de lo divino, divinización de lo natural” no debe confundirse en ese sentido con una equi-

5 Michael Löwy y Robert Sayre, *Romanticism Against the Tide of Modernity*. Durham: Duke University Press, 2011.
6 Domingo Sarmiento, *Viajes por América, Asia y Europa*. FCE, 1989, p. 338.
7 *Ibíd.*, p. 332.
8 Thomas Carlyle, *Sartos Resartus*, Ginn & Company Publishers, 1902, p. 232.
9 Entre otros Mary Shelley, Novalis, y algunos trascendentalistas estadounidenses.

valencia silogística. Siguiendo las reflexiones de Fredric Jameson sobre el quiasmo, habría que preguntarse en qué medida la inversión quiasmática de los elementos (divino-natural/natural-divino) no deja intacto, de ningún modo, la estructura de los enunciados: su simetría es solamente aparente.¹⁰ Decimos esto para advertir que la divinización de la naturaleza es una operación distinguible de la explicación materialista del milagro como evento, como acontecimiento, o como supuesta interrupción del orden natural, tal como lo encontramos en Spinoza.¹¹ Divinizar la naturaleza es, por el contrario, emprender el camino de vuelta sin el efecto destructivo ejercido por el materialismo: es un tipo de fetichización.

A pesar de concebirse como una forma de materialismo radical, la tendencia teórica ambientalista marketeada como nuevo materialismo tiene los trazos de las ideologías románticas, incluyendo los trazos escatológicos observados por M.H. Abrams en su estudio sobre la mentalidad romántica en la literatura inglesa.¹² El culto a la primavera, como explosión cósmica y renacimiento del todo, tan aspectado en la definición de Henry Thoreau (la primavera es “a memorable crisis which all things proclaim”), constituye aquí una variación posmoderna de las convicciones fractales y holísticas que impregnan *Walden*, la novela más importante de Thoreau y una de las obras cumbres del llamado trascendentalismo. Este naturalismo escatológico alcanza una formulación religiosa en la idea según la cual el mundo se “trasciende” y se “traduce” a sí mismo en cada parte de la naturaleza, y en la afirmación de Thoreau según la cual el estanque con el que hizo su vida por unos cuantos meses para escribir la oda al mundo natural que es su novela, tiene las aguas del mundo entero: “The pure Walden wáter is mingled with the sacred wáter of the Ganges”.¹³ La experiencia solitaria del autor, en otros términos, está compuesta de la misma materia del mundo, es la naturaleza como un todo revelándose a sí misma en un fragmento de vida.

En su contribución al libro reciente sobre crítica literaria ambientalista, *Natura: Environmental Aesthetics after Landscape*, el filósofo italiano Emmanuel Coccia define al mundo como un “reino de interioridad universal” dominado por la flora y la “agricultura celestial”.¹⁴ La afirmación holística de Coccia evidencia una profunda solidaridad entre un lenguaje de la unidad cosmológica de la naturaleza y la noción teológica del jardín celestial perteneciente a la tradición abrahámica. La experiencia natural-cosmológica del jardín universal tiende a la teologización, al mismo tiempo, de actividades humanas vitales como regar las plantas o tener sexo. En un libro anterior, publicado en 2016, *La vida de las plantas*, Coccia define la sexualidad como mixtura cósmica:

10 “El quiasmo ha sido largamente entendido como uno de los tropos fundamentales de la imaginación de Marx y de su estilo, en expresiones tales como el reemplazo de la crítica de las armas por las armas de la crítica. El quiasmo, en efecto, propone dos términos cuyo cambio de propiedades tiene que permanecer desigual o desnivelado, enmascarado por una simetría aparente”. *Valences of the Dialectic*, Verso, 2010, p. 261.
11 Especialmente: *Tratado Teológico-político*. Alianza, 2006.
12 M. H. Abrams, *Supernatural Naturalism*.
13 Henry Thoreau, *Walden*. Penguin Classics, 1989, p. 347.
14 Emmanuele Coccia, “The Cosmic Garden”, p. 27.

La sexualidad no es ya la esfera mórbida de lo infrarracional, el lugar de los afectos turbios y nebulosos. Es la estructura y el conjunto de encuentros con el mundo que le permite a cada cosa dejarse tocar por el otro, progresar en su evolución (...) En la sexualidad, los vivientes se hacen agentes de mestizaje cósmico y la mixtura se vuelve un medio de renovación de seres e identidades.¹⁵

Privada de los horrores impuestos por la tradición psicoanalítica inaugurada por Freud, la sexualidad se vuelve en definitiva una actividad ética, cosmogónica, desprovista de “afectos turbios”. Pero esta teoría de la mixtura, ¿no anuncia la fantasía de una sexualidad sin trauma o, en otros términos, el fantasma masculino de la relación sexual como encuentro cósmico? Como lo indica Lacan: “el epitalamio, el dueto, la alternación, la carta de amor no son la relación sexual; giran en torno al hecho de que no hay tal cosa como la relación sexual”.¹⁶ Ligando simbólicamente sexo y jardín celestial, Coccia muestra una de las inclinaciones más insidiosas del eco-romanticismo y los nuevos materialismos: la forclusión de las fracturas y traumas constitutivos de la subjetividad moderna en la imagen de una pseudo-totalidad “sexual” armónica.¹⁷

Por otra parte, existe una filiación reconocible entre este lenguaje de la cosmología sexual y el concepto de Jean Bennett, “materia vibrante” (*vibrant matter*), entendida como la vitalidad enérgica dentro de las cosas, la propensión de las cosas, o incluso la *agencia* de los objetos. La cosmología sexual, la danza cosmogónica, el ensamblamiento, la composición, la hibridación, son metáforas principalmente diseñadas para indicar una nueva actitud ética hacia la materia y una nueva regulación *moral* (sí, *moral*) de las relaciones entre “humanos” y “no-humanos”, según el lenguaje de Bruno Latour. “La humanidad y la no-humanidad siempre han desplegado una danza intrincada. Nunca hubo una época en la que la agencia humana fuera otra cosa que una red interconectada de humanidad y no-humanidad; hoy, esta mezcla es difícil de ignorar”.¹⁸

En cualquier caso, entender este lenguaje de Jean Bennett requiere reconocer la preponderancia de los lenguajes latourianos en el ambientalismo académico contemporáneo. Latour sugiere que el divorcio entre naturaleza y cultura característico de la modernidad fue en realidad un truco de magia de la razón; un divorcio que constituyó los binomios de naturaleza y sociedad, naturaleza y política, etc. La propuesta del autor consiste en superar la “constitución moderna”, produciendo un “ensamble filosófico-político entre humanos y no-humanos”.¹⁹ Latour ubica entre el “polo naturaleza” y el “polo sujeto/sociedad” constituido por la razón moderna lo que él llama una “dimensión no-moderna” que acoge a “los híbridos”, dándoles “un lugar, un nombre, una casa, una filosofía, una ontología”.²⁰ Es interesante notar que detrás del

15 Emmanuele Coccia, *La vida de las plantas*. Miño y Dávila, 2017, p. 127.

16 Jacques Lacan, *Encore*. Bloomsbury, p. 57.

17 Para otra perspectiva sobre las fantasías masculinas del encuentro sexual: Jacqueline Rose. *Feminine Sexuality*. Norton & Norton, 1988.

18 Jean Bennett, *Vibrant Matter*. Duke University Press, 2020, p. 31.

19 Bruno Latour, *Politics of Nature*. Harvard University Press, 2004, p. 52.

20 Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos*. Siglo xxi, 2007, p. 86.

retorno a la dimensión no-moderna reclamada por Latour se anuncia, también, un rechazo más o menos unilateral de la dialéctica:

La dialéctica se equivocó de contradicción. Realmente discernió la que había entre el polo del sujeto y el del objeto, pero no vio aquella entre el conjunto de la constitución moderna que se instalaba y la proliferación de cuasi-objetos.²¹

Consecuentemente, Latour reemplaza la contradicción clásica y más o menos determinante de la modernidad capitalista, aquella entre sujeto y objeto, por otra división de carácter epistemológico más importante, pero al mismo tiempo con resonancias supuestamente más transformativas: *nosotros*, los seguidores de Latour, podemos por fin ver ese mundo de híbridos que estaba escondido por los dialécticos, “nuestros mayores modernizadores”. *Nosotros* quienes afirmamos los híbridos y *todos ellos* los modernos que nunca fueron. Latour incluso exclama querer “acceder a las cosas mismas, y no a sus fenómenos” para volver “a ser lo que simplemente jamás dejamos de ser, no-modernos”.²²

Este rechazo a la dialéctica arroja al menos dos problemas interrelacionados. Por una parte, la no-modernidad latouriana empuja una reposición creciente del lenguaje que pretende superar en nombre de los híbridos, ya que, para caracterizar los ensamblajes, cuasi-objetos, etc., no existe otro método que el de la ubicación continua de los “polos” (sujeto/naturaleza, humano/no-humano, ecología/cultura, etc.) y lo que está en el medio. Por otro lado, este reclamo antidialéctico por un retorno a otro mundo de proliferaciones y ensambles, este retorno a la “misma práctica de siempre” no puede ocultar una tendencia a colapsar la epistemología en la ética.²³ Esta última consecuencia se deja sentir con mayor claridad en el libro de Jean Bennett, que reconoce la herencia de Latour abiertamente. Bennett incluso habla de un “sexual appeal” de la vida inorgánica, llegando a definir su compromiso como una forma de “dar voz a lo que pienso que es una vitalidad potencialmente violenta, trémula, intrínseca a la materia”.²⁴ *Yo vengo a hablar por vuestra boca muerta*: ¿no es paradójico que una nueva lengua de las proliferaciones destinada a superar la fractura entre humanos y no-humanos devenga en esta suerte de humanismo iluminado? Inevitablemente, Bennett termina dando lugar a un salmo: “Creo en una energía material, la hacedora de lo visto y lo no visto. Creo que este pluriverso está atravesado por heterogeneidades que hacen cosas continuamente”.²⁵

Pese a su poderosa creatividad filosófica en otros ámbitos, Donna Haraway recae en los mismos compromisos metodológicos de este cosmogonismo. A pesar de no ser ni antimoderna, ni menos anticientífica, en su obra tardía Haraway tiende a la transformación de la perspectiva (académica) ambientalista en una serie de enunciados más o menos prescriptivos sobre cómo vivir “juntos” y asumir nuevas formas

21 *Ibíd.*, p. 88.

22 *Ibíd.*, p. 133.

23 *Ibíd.*, p. 126.

24 Benett, op. cit., p. 61.

25 *Ibíd.*, p. 112.

de vida.²⁶ Haraway recurre a los tejidos navajo como metaforización de este otro estar en el mundo: “tejer es también una performance cosmológica, tejer relaciones y conexiones propias en la urdimbre y la trama de la tela”.²⁷ Aunque deseable, la limitación de esta ética ambientalista es el colapso de los problemas epistemológico-políticos en cierta perspectiva actitudinal, de hecho prevalente en la tradición romántica. Haraway, como Latour, reconoce la depredación capitalista de la naturaleza, pero rechaza “reducir la urgencia de la tierra a un sistema abstracto de destrucción causativa”.²⁸ La forma multiplicativa, el pluralismo retórico, siguen aquí los efectos de un lenguaje biológico que permite reformular el compromiso ético. Todo se reduce a “cómo devenir menos mortíferos [*deadly*], más responsables [*response-able*], más acondicionados, más capaces de sorpresa, más capaces de practicar actos de vivir y morir bien en una simbiosis multi-especie, simpoiesis, y simimagénesis”.²⁹

Si el romanticismo, como indica Jameson, fue el intento simbólico de lidiar con formas sociales poco glamorosas, desencantadas – como también reconoció Max Weber –, desarrolladas y ensanchadas a partir del sistema capitalista, el eco-romanticismo contemporáneo corresponde a lo que podríamos llamar un inconsciente teórico del antropoceno.³⁰ Mientras que la solución imaginaria del romanticismo fetichizó objetivamente a la naturaleza en narrativas como las de Thoreau o Ralph Waldo Emerson en Estados Unidos, el “byronismo” argentino de José Mármol,³¹ o las imágenes preciosistas de la naturaleza colombiana en Jorge Isaacs, la sintetización simbólica del malestar antropocénico en el eco-romanticismo depende, en gran medida, de la transformación de la ética en ciencia no-dicha, en disciplina regia de regulación de los enunciados. Estos lenguajes, que preferimos llamar eco-románticos, confirman la intuición althusseriana según la cual el antihumanismo debe instituirse, ante todo, como una antihumanismo *teórico*, es decir, como una provisión conceptual que sepa identificar cómo el primado abstracto de lo “humano” y de su secuela de valores histórico-filosóficos se instituye como obstáculo epistemológico para el conocimiento. De hecho, en el eco-romanticismo sucede lo contrario: un anti-humanismo ético – que deniega la primacía de los humanos y afirma los “híbridos”, los “ensambles” humano-no-humanos – instituye inconscientemente un humanismo teórico. Siguiendo al filósofo lacaniano Ben Ware, podemos afirmar que, en estos argumentos,

el excepcionalismo humanista es paradójicamente afirmado en el mismo momento en el que es rechazado. Los humanos, se nos dice, deben des-centrarse radicalmente con respecto a la tierra; dismantelar las jerarquías ontológicas existentes hasta ahora, y doblegarse modestamente en la gran red interconectada de cosas

animadas e inanimadas. Pero estas interdicciones morales solo sirven para *poner a la humanidad en primer plano*.³²

La idea de un nuevo tejido humano-no-humano, de una suerte de reconciliación universal con la naturaleza, en fin, de una hibridación y ensamblaje con la alteridad natural, constituye en el fondo una fantasía “demasiado humana”, como explica Ware.³³ Por otra parte, el eco-romanticismo no puede negar la exclusividad humana de su audiencia: es precisamente esta paradoja, la imposibilidad de convencer a la materia acerca de *nuestra* disposición a volvernó híbridos y entremezclarnos con rocas, bolsas, y cosas, la que produce un efecto búmeran eco-narcisista. Utilizamos aquí la acepción freudiana de este concepto: el narcisismo no constituye tanto un tipo específico de conciencia desviada o una condición patológica (acepción muy en boga, paradójicamente, en nuestras sociedades postmodernas articuladas en torno al goce perfectamente narcisista del capitalismo tardío).³⁴ Más bien, el narcisismo es una forma primaria del complejo de Edipo. Precisamente una forma extrema del narcisismo sería un desconocimiento total del narcisismo primario, una forclusión del narcisismo de la autoconcepción subjetiva. El sujeto que está convencido de que no es narcisista, que cree fervientemente que sus actos son puramente desinteresados, se pone necesariamente fuera de la “foto” de la enfermedad del mundo y deviene dialécticamente el narcisista kafkiano perfecto.³⁵ El narcisismo ecológico aparece como resultado de la nueva partición establecida por Latour; entre el mundo real de los híbridos, reconocibles en el interior de cierto lenguaje no-moderno, y los “modernos”, los “dialécticos” que siguen (seguimos) pensando a partir de contradicciones. El eco-narcisismo surge, precisamente, a partir de un ensanchamiento ilimitado del aspecto actitudinal del ambientalismo.

Incluso Graham Harman, quien se sitúa en el mismo campo de debates teóricos que Latour, los nuevos materialismos y las “ontologías orientadas al objeto”, indica que Latour “preserva los propios términos” que pretende abandonar, humanos y no-humanos.³⁶ Al disolver todas las taxonomías modernas en el lenguaje de los ensambles y los híbridos, los lenguajes latourianos y el eco-romanticismo, de paso, disuelven la contradicción entre capitalismo y naturaleza, que ha sido precisamente el tipo de aproximación más coherente para entender la catástrofe climática contemporánea.³⁷ Con ello, ocurre una disociación entre capitalismo y catástrofe. Como indica Ware: “el capitalismo es el tiempo de la catástrofe, la catástrofe es la condición crónica del capitalismo”.³⁸ Pero este reconocimiento de la copertenencia entre capitalismo y catástrofe requeriría, en primer lugar, abandonar la lógica actitudinal y antiteórica de los lenguajes latourianos, que en su querella contra la abstracción y

26 Donna Haraway, *Staying With the Trouble*. Princeton University Press, p. 49.
27 *Ibíd.*, p. 90.
28 *Ibíd.*, p. 37.
29 *Ibíd.*, p. 93.
30 Fredric Jameson, “Magical Narratives: On the Dialectical Use of Genre Criticism” en *The Political Unconscious*, Verso, 1989, pp. 103-150.
31 En particular, véase el ensayo de Noé Jitrik “Soledad y urbanidad: Ensayo sobre la adaptación del romanticismo en la Argentina”.

32 Ben Ware, *On Extinction*, Verso, 2024, p. 4.
33 *Ibíd.*, 5.
34 Véase, al respecto: Daniel Tutt, *Psychoanalysis and the Politics of the Family: The Crisis of Initiation*, Palgrave, 2020.
35 Véase, al respecto: Cristopher Lasch, *The Culture of Narcissism*, 1991.
36 Graham Harman, *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, Pelican Introductions, p. 58.
37 Ver, al respecto: Andreas Malm, *The Progress of This Storm*, Verso, 2022.
38 Ware, op. cit., p. 23.

las mediaciones modernas/dialécticas instauran un modo de comprensión paradójicamente hiper-abstracto caracterizado por ensamblajes, híbridos, y cierta necesidad de un retorno a lo “real” sin ninguna mediación simbólica. De ahí también su compromiso con fantasías libidinales de copulación con la materia y el cosmos. Siguiendo a Anna Kornbluh, podemos afirmar que este lenguaje pertenece al estilo inmediateista del capitalismo súper-tardío.³⁹

En el campo más restringido de los estudios literarios, la discusión llamada “ecocrítica” se muestra subsidiaria de estos lenguajes. El punto más chocante de esta subsidiariedad intelectual es la emergencia de la prédica moral al interior de las epistemes ambientalistas. Tendencia que confirma, a su vez, la extraña familiaridad *new-age* de estas ontologías. Uno de los primeros libros relevantes en el campo ecocrítico, *The Ecocriticism Reader*, publicado por Cerryll Glotfelty y Harold Fromm en Estados Unidos, define el método “verde” de lectura literaria como el “estudio de la literatura y su relación con el medioambiente físico”.⁴⁰ Los autores indican además que

tal como la crítica feminista examina los lenguajes y la literatura desde una perspectiva consciente de género, y el marxismo trae a colación la alerta frente a los medios de producción y las clases económicas para leer textos, el ecocriticismo asume un enfoque centrado en la tierra (*earth-centered*) para los estudios literarios.⁴¹

Esta caracterización es la auto-presentación de la ecocrítica como, simplemente, otra opción disponible para los estudios literarios, como si el crítico pudiera escoger entre varios enfoques reificados y autónomos como modalidades de lectura diferenciados. Esto no sólo contraría la supuesta vocación interdisciplinaria de la academia metropolitana, en la que el ecocriticismo se inscribe, sino que reinscribe la literatura en el todo total, cosmológico, que fue central para filosofías de la “ecología profunda” y visiones trascendentalistas de la naturaleza. Para el caso específico de la crítica literaria, esta tendencia corre el riesgo de aplastar los tres niveles de la crítica observados por Pierre Macherey: el objeto y su “complejidad real”, el contexto histórico y las deficiencias inherentes del mundo, y el juicio estético inherente del lector.⁴² Macherey llama “falacia empirista” a la sublimación, sólo aparentemente compleja, de la lectura empírica que le exige a los textos la forma en que va a recibir sus objetos previamente normados en el juicio estético. Glotfelty y Fromm exigen a la literatura “incluir la ecosfera” completa, invocando el lema que podemos encontrar ya en

39 Anna Kornbluh indica que Latour es el nuevo profeta contemporáneo del realismo y los ensamblajes. Anna Kornbluh, *Immediacy or The Style of Too Late Capitalism*, Verso, 2024, p. 149. En *The Future of Environmentalist Criticism* Lawrence Buell indica, siguiendo este estilo inmediateista y anti-crítico (o “post” crítico, como se le llama contemporáneamente), que “no hay nada inherentemente antiteórico en el rechazo de los modos estándar de argumentación crítica – Nietzsche y Derrida lo han hecho, también – o en investigaciones narrativas como tales” (Blackwell, 2005, p. 9).

40 Cherrill Glotfelty, y Harold Fromm, *The Ecocriticism Reader*, University of Georgia Press, 1996, xix.

41 *Ibíd.*, xx.

42 Pierre Macherey, *A Theory of Literary Production*. Chicago University Press, 2014.

Walden de Thoreau: “todo está conectado con todo”.⁴³ Si ponemos entre paréntesis los rebuscados lenguajes de no-humanos, híbridos y epistemologías “earthbound” o terrestres, nos encontramos con una simple preocupación antropocénica por el medioambiente. Esta preocupación, legítima en sumo grado, es convertida en una estética del compromiso moral, haciendo imposible de paso distinguir la historicidad del concepto de naturaleza.

La consecuencia del llamado ecocriticismo es la reducción de las capacidades de la crítica, mediante una denegación de la abstracción que encuentra en la superficie del texto la mera confirmación tautológica de una normatividad previa, asumida en la interioridad moral-ética del lector/crítico y su fuero interior ambientalista. Esta modulación, que aspira a “interrumpir los binomios cartesianos fáciles” que han dominado “siglos de pensamiento occidental de la naturaleza”⁴⁴, reproduce, sin embargo, binomios que son contradictoriamente presentados como soluciones: ecocentrismo versus antropocentrismo, hostilidad humana versus naturaleza “más que humana”, humanidad versus naturaleza, etc.⁴⁵ Surgida del mismo dualismo que pretende evitar, esta fantasía se hunde en retóricas de denuncia académica y en la superioridad moral del “despertar del amor por la naturaleza” para confrontar la humanidad antropocéntrica.⁴⁶ Se trata de un *amor* que se imagina a sí mismo abrazando a una Naturaleza (con mayúsculas) que reclama su propio territorio romántico. Este componente libidinal en la representación de lo no-humano se traduce en una moral ecocéntrica que reclama – inclusive – una ética “telúrica”, una “estética de la tierra” que tenga “fe” en la performance de “ciencias imprecisas como escuchar, interpretar, leer, y en la ética”, como afirma Elizabeth DeLoughrey.⁴⁷ Lejos de interrumpir la reproducción epistemológica e ideológica de la fractura entre naturaleza y cultura que emergió notablemente del capitalismo, esta fantasía de inmersión en el mundo natural sin mediación simbólica es otra forma de profundizar los aspectos ideacionales de la fractura ecológica recurriendo a un *ethos* de la materia.

Abandonar este “antropoceno sublime”⁴⁸ y sus imperativos morales no sólo implica, en todo caso, la afirmación de otro método de interrogación epistemocrítico respecto a la catástrofe planetaria y otra ontología política sobre la naturaleza. Cualquier nueva política ética en el antropoceno requeriría, en primer lugar, asumir una nueva crítica materialista-dialéctica del momento ecológico actual, una crítica que no obvie la existencia de un universo simbólico articulado en torno a lo que Latour denuncia como “binomios cartesianos”, pero que tampoco realice la inversión idealista que considera que las soluciones residen en el abandono de esos binomios para apoderarnos de lo “real” por medio de un lenguaje de híbridos y ensamblajes. De hecho, el denunciado sisma entre naturaleza y cultura debe ser leído como la simbo-

43 Glotfelty y Fromm, op. cit., xix.

44 Barbas-Rhoden. *Ecological Imaginations*, Bloomsbury, 2018, p. 12.

45 *Ibíd.*, p. 84.

46 *Ibíd.*, p. 88.

47 Elizabeth M. DeLoughrey, *Postcolonial Ecologies. Literatures of the Environment*, Oxford University Press, 2011, p. 31.

48 El concepto es, nuevamente, de Ben Ware: “*sublime antropocénico*: el intento de crear nuevas formas de ‘maravilla y sorpresa’ en el contexto de la destrucción global planetaria” (*On Extinction*, p. 94).

lización de un trastorno o quiebre “metabólico”, inscrito en el horizonte mismo de la reproducción del capital como fuerza social predominante de la modernidad, como enfatiza John Bellamy Foster. La perspectiva de Bellamy Foster tiene la ventaja de mostrar que los impulsos mudos, básicos de la acumulación capitalista pueden estar de hecho impregnados por un deseo ético-moral por contaminar menos, volverse amigables con el medioambiente, etc. Con todo, estos enfoques ambientalistas de la acumulación no impiden el resurgimiento de la “paradoja de Jevons”, es decir, el hecho históricamente confirmado de que a todo aumento de la eficiencia y eficacia de la composición orgánica del capital y particularmente de la tecnología, le sigue una depredación igualmente intensificada de la naturaleza.⁴⁹ Bellamy Foster explica el concepto de ruptura metabólica siguiendo particularmente a Marx:

La transferencia y pérdida de nutrientes estaba atada al proceso de acumulación. Marx describió cómo el capital crea una ruptura en la “interacción metabólica” entre los humanos y la tierra, una que solo se intensifica por efecto de la agricultura a gran escala, el comercio de largas distancias, y el crecimiento urbano masivo. Con dichos desarrollos, el ciclo de nutrientes quedaba interrumpido y el suelo se empobrecía continuamente.⁵⁰

En efecto, encontramos esta conclusión particular marxiana a lo largo de *El Capital*, particularmente del volumen tres. Marx muestra que las fuerzas inmanentes al capital, la llamada anarquía de la producción se opone a la agricultura racional, al establecimiento de una relación regulada con el metabolismo y la naturaleza orgánica.⁵¹ Con todo, la importancia de ideologemas como el eco-romanticismo reside en su capacidad de simbolización y de sedimentación ideacional del quiebre ecológico propiciado por el capitalismo. No solamente como su “reflejo” sino también como su *síntoma*. En otras palabras, siguiendo a Althusser, deberíamos efectuar la lectura sintomal de estos lenguajes de reconciliación ecológico-moral con el mundo de híbridos, objetos y ensambles, analizando cómo surgen en un contexto de revancha de la forma ético-moral como disposición teórica privilegiada en el capitalismo contemporáneo; del ensanchamiento de la experiencia moral interior como horizonte de determinación ontológica y política de la crítica, o derechamente de su abandono. Ya en 1993 Jameson advertía sobre esta pesada tendencia a la moralización en el ambiente teórico de denuncia del capitalismo posfordista: “las críticas más políticas del consumo en el capitalismo tardío – las que pasan insensiblemente como una crítica de la sociedad estadounidense como un todo – tienden fatalmente a movilizar una retórica ética o moralizante”.⁵² Abandonar esta movilización retórica y su romanticismo residual comprende advertir, al mismo tiempo, un hecho que la tradición marxista de Althusser (sobre todo en sus cursos sobre Rousseau) clarificó

49 Véase, por ejemplo: “Unraveling the Complexity of the Jevons Paradox” por Kozo Mayumi.
50 John Bellamy Foster, *The Ecological Rift*, Monthly Review Press, 2010, p. 77.
51 Karl Marx, *El Capital: Libro Tercero, El Proceso global de la producción capitalista*. México, Siglo XXI, p. 141.
52 Fredric Jameson, “Actually Existing Marxism” en *Valences of Dialectics*, op. cit., p. 407.

constantemente: que el concepto de naturaleza constituye una ideología, propiamente, la “más significativa ideología en el arsenal de las revoluciones burguesas”.⁵³ La historización de los lenguajes eco-románticos y actitudinales en boga en el ambientalismo académico requeriría calibrar su relación con la extensión dramática del quiebre metabólico analizado por Bellamy Foster, su inscripción en el “inconsciente antropocénico” que nos toca vivir; su familiaridad con lenguajes más comunes, más extendidos, de reemergencia del “preparacionismo” como ideología espontánea de la extinción y de la catástrofe; de resurgimiento de la fe religiosa en diversas interpelaciones sobre el bienestar espiritual y la dramática expansión de una multiplicativa oferta de compromisos anímicos. Pero también habría que elaborar un concepto de naturaleza desprendido de las determinaciones burguesas del quiebre metabólico capitalista: un concepto de naturaleza que no fetichice la alteridad natural convirtiéndola en significante amo del bien o del mal, en nominación de alguna “torsión” natural perversa⁵⁴, o de la autorregulación que le atribuyen las teorías sobre Gaia y la tierra como una entidad singular con comportamientos de autocontrol favorables a la vida biológica y ecológica.⁵⁵

En su *Curso sobre Rousseau* Althusser despliega una comprensión cuya historización depende de este doble movimiento que ubica la contingencia ideológica y el nudo de relaciones en el cual se inscribe la naturaleza:

La naturaleza se encuentra cubierta por la historia de sus modificaciones, por todos los efectos de su historia. Está ‘desfigurada’ – el término es de Rousseau – por la historia completa de su progreso. Es, en una palabra – esta es la palabra clave de Rousseau – ‘desnaturalizada’ por la historia completa de la pérdida de su naturaleza. Este es un término que podemos traducir a una terminología más familiar diciendo que *la naturaleza está alienada, que no existe sino en su otro-que-ella-misma*, en su contrario, en las pasiones sociales.⁵⁶

Incluso si Althusser se muestra crítico del proyecto rousseauniano de recuperar la “voz de la naturaleza” como voz del corazón, mostrando el sustrato romántico de esta operación⁵⁷, su obra nos muestra que la naturaleza es, sobre todo, para el caso de Rousseau, un concepto, y que la epistemología rousseauniana parte de una

53 Fredric Jameson, *The Ideologies of Theory*, Verso, 2008.
54 Es la teoría de Adrian Johnston que, sin embargo, parece ser la más adecuada para entender la relación entre quiebre metabólico e ideologías tardocapitalistas *new-age*.
55 En particular véase la teoría de James E. Lovelock en *Gaia: A new Look at Life on Earth*. Oxford University Press, 2007, y el libro de Isabel Stengers, *En tiempos de catástrofes*: “Nombrar a Gaia y caracterizar como intrusión los desastres que se anuncian depende, es crucial señalarlo aquí, de una operación pragmática. *Nombrar no es decir lo verdadero sino conferir a lo que es nombrado el poder de hacernos sentir y pensar en el modo en que el nombre llama*. En este caso, se trata de resistir a la tentación de reducir a un simple problema lo que es un acontecimiento (...) Nombrar a Gaia como ‘la que hace intrusión’ es también caracterizarla como ciega” (39).
56 Louis Althusser, *Lessons on Rosseau*. Verso, 2019, p. 48.
57 *Ibíd.*, p. 60.

revisión histórica de la vida conceptual de la naturaleza, de su intrincada existencia como nudo simbólico inscrito en una coyuntura. En 1982, internado en la clínica psiquiátrica de Soisy-sur-Seine, Althusser vuelve a recurrir a Rousseau para explicar la tesis materialista según la cual la historia depende de una toma de consistencia del encuentro: “lo más profundo de Rousseau [es] esta visión de toda teoría posible de la historia, que piensa la contingencia de la necesidad como efecto de la necesidad de la contingencia”.⁵⁸ Althusser repara en la teoría rousseauiana del contrato para mostrar que el estado de naturaleza, en el autor de los *Discursos* depende de la ficción fantasmática de una naturaleza pura “sin ninguna relación social, ni positiva ni negativa”: “Rousseau ha querido plantear con esto a un precio muy alto una *nada* de sociedad anterior a toda sociedad”.⁵⁹ Lo que ocurre en esta nada, el encuentro, desata en efecto los conceptos que permiten la comprensión de una nulidad histórica anterior, retroactiva. Es en la madeja de encuentros, en su contingencia y en la ciencia sobre esa contingencia singular, histórica, que podríamos descubrir los alcances dialécticos de un concepto de naturaleza así pensado como naturaleza histórica. Con ello, Althusser prueba el carácter sobredeterminado, histórico y *social* de la naturaleza en el pensamiento filosófico materialista.

Volver al pensamiento althusseriano sobre la naturaleza tiene en ese sentido una doble ventaja: por un lado, posibilita una reincardinación de lo “natural” en las relaciones, desactiva la “ontología orientada hacia los objetos” de la que depende gran parte de los lenguajes del ambientalismo académico, para pasar una ontología *orientada a las relaciones*, en el sentido concebido por Etienne Balibar. Se trata de una ontología del primado de la vinculación, de la “reciprocidad entre los dos polos” individuo y sociedad: la identificación de la esencia con “el conjunto de las relaciones sociales” puede ser extrapolada, en ese sentido, a una identificación de la “esencia” de la naturaleza con las relaciones que la sobredeterminan.⁶⁰ Por otra parte, lo que Althusser examina como “filosofía del encuentro”, como un pensamiento sobre el “devenir necesario del encuentro entre contingencias”⁶¹, es la posibilidad de un punto de vista histórico y dialéctico, sobre la relación con la alteridad natural. Es el reconocimiento, en primer lugar y, ante todo, de que no existe la naturaleza como un *telos* hilvanado y conciso de significancia propia. La naturaleza pertenece, en otros términos, a la coyuntura ideológica que la enaltece o la degrada como solución humanista o enemiga de la civilización. Hacer la historia de nuestra coyuntura ideológica respecto al concepto de naturaleza es, en ese sentido, hacer la historia de un “no-pensamiento”, de un “minúsculo silencio” que da origen a “discursos no-pensados, es decir, ideológicos”.⁶²

58 Louis Althusser, *Philosophy of the Encounter*, p. 190.
59 *Ibid.*, p. 182.
60 Étienne Balibar, *La filosofía de Marx*, Nueva Visión, 2002, p. 38.
61 Louis Althusser, *Philosophy of the Encounter: Late Writings, 1978-1987*, Verso, 2017, p. 195.
62 Louis Althusser, *Para leer El Capital*, Siglo xxi, p. 100.

EL PRIMER BALIBAR DESPUÉS DEL MATERIALISMO ALEATORIO*

Vittorio Morfino

* Traducido por Esteban Domínguez Di Vincenzo.

UNO O DOS MATERIALISMOS ALEATORIOS?

Retomo aquí algunas reflexiones que he expuesto en un artículo publicado en un número dedicado al “acontecimiento” en el «Almanacco di Filosofia e Politica» con el título de *Evento e struttura. Uno o due materialismi dell’aleatorio?*¹. En ese texto he retomado los estudios que había dedicado al materialismo aleatorio althusseriano durante los primeros años de este siglo: la introducción escrita con Luca Pinzolo a una compilación de escritos de los años Ochenta² y dos artículos en los que se intentaba una interpretación global del pensamiento althusseriano de esos años³. Sintetizando al extremo la tesis que emergía de esos estudios se puede decir, sin dudas, que sostenía una continuidad sustancial entre el pensamiento althusseriano de los años Sesenta y el de los años Ochenta. Para afirmar esta tesis seguía en los dos artículos dos estrategias diferentes: en el primero, *Il materialismo della pioggia. Un lessico*, proponía una reconstrucción de la sistematicidad conceptual detrás de la fragmentariedad de los escritos de esos años, mientras en el segundo, *Il primato dell’incontro sulla forma*, identificaba el centro teórico ausente en el pensamiento de Charles Darwin. Naturalmente para sostener la continuidad del pensamiento althusseriano era necesario afrontar la cuestión de la importancia alcanzada en los últimos escritos de los conceptos de *nulla* [nada], *niente* [nada] y *vuoto* [vacío], respecto a los cuales sostenía que el énfasis puesto por Althusser tenía un significado retórico pero no teórico:

quisiera sostener que el gran énfasis puesto sobre los conceptos de “*nulla*” [nada], “*niente*” [nada] y “*vuoto*” [vacío] tiene una función exclusivamente retórica: la contingencia, el azar [*alea*], se encuentra de hecho en el encuentro, no del *nulla/vuoto/niente*. Si se toma esta función retórica como teórica se corre el riesgo de transfigurar la teoría del encuentro en una teoría del acontecimiento o de la libertad⁴.

Naturalmente la tesis no debía leerse sin una referencia polémica implícita a un célebre artículo de François Matheron que no sólo atribuía importancia teórica al concepto de vacío, sino que rastreaba la presencia en todo el recorrido althusseriano de los años cincuenta⁵.

1 V. Morfino, *Evento e struttura. Uno o due materialismi dell’aleatorio?*, in «Almanacco di Filosofia e politica», n. 4, 2022, pp. 197-212.
2 V. Morfino, L. Pinzolo, *Introduzione a: Louis Althusser, Sul materialismo aleatorio*, Milano: Mimesis, 2006, pp. 7-10.
3 V. Morfino, *Il materialismo della pioggia di Louis Althusser. Un Lessico*, en «Quaderni materialisti», 1, 2002, pp. 85-122 [Versión en castellano: “El materialismo de la lluvia de Louis Althusser”, en Vittorio Morfino, *El materialismo de Althusser*, Santiago de Chile: Palinodia, 2014, pp. 47-93]; luego en V. Morfino, *Incursioni spinoziste. Causa, tempo, relazione*, Milano: Mimesis, 2006, pp. 147-170 y V. Morfino, *Il primato dell’incontro sulla forma*, en M. Turchetto (dir.), *Giornate di studio sul pensiero di Louis Althusser*, Milano: Mimesis, 2006, pp. 9-34, luego en V. Morfino, *Il tempo della moltitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*, Roma: manifestolibri, 2005, pp. 195-223.
4 V. Morfino, *Il primato dell’incontro sulla forma*, op. cit., p. 203.
5 A. Matheron, « La récurrence du vide chez Louis Althusser », en AA.VV., *Lire Althusser aujourd’hui*, «Futur antérieur» 1997, pp. 23-47.

La idea de que hubiera una continuidad *sustancial* entre el Althusser de los años Sesenta y el de los años Ochenta ha sido reforzada con el análisis de algunos textos althusserianos de la segunda mitad de los años Sesenta publicados póstumamente:

- 1. Un conjunto de letras a Diaktine del 66⁶;
- 2. Una breve nota dactilografiada también del 66 intitulada *Sur la genèse*⁷;
- 3. *La querelle sur l'umanisme* del año sucesivo⁸.

Los elementos teóricos comunes a estos textos eran la crítica al concepto de génesis, la formulación del concepto de encuentro y la ausencia del concepto de vacío. Todo esto me parecía una prueba de la exactitud de mi lectura.

En sustancia antedataba el materialismo aleatorio a los años sesenta y lo hacía el elemento necesario para pensar una teoría no formalista de la causalidad estructural. En otras palabras, me parecía que para pensar la causalidad estructural a la altura de la causalidad inmanente spinozista, evitando el riesgo de caer en una suerte de neo-leibnizianismo implicado en el concepto de combinatoria, era necesaria la co-implicación de tres tesis: del carácter constitutivo de las relaciones, del primado del encuentro sobre la forma, de la temporalidad plural o diferencial. Y encontraba esta teoría en el centro de la *Corriente subterránea del materialismo del encuentro* en la afirmación del «*primado del materialismo aleatorio sobre todo formalismo*»⁹ y sobre todo en la exposición de las dos concepciones del modo de producción presente en Marx que según Althusser no tendrían nada que ver la una con la otra. Leamos integralmente el pasaje althusseriano

De hecho, encontramos en Marx *dos* concepciones del modo de producción que no tienen nada que ver la una con la otra. La *primera* se remonta a *La situación de la clase obrera* de Engels, que es su verdadero iniciador: volvemos a encontrarla en el célebre capítulo sobre la acumulación primitiva, la jornada de trabajo, etc., y en diversas ocasiones puntuales sobre las que volveré. También podemos encontrarla en la teoría del modo de producción asiático. La *segunda* se encuentra en los grandes pasajes de *El Capital* sobre la esencia del capitalismo, así como del modo de producción feudal y del modo de producción socialista, sobre la revolución y, de forma más general, en la «teoría» de la transición

6 L. Althusser à D., en Id., *Écrits sur la psychanalyse*, éd. par O. Corpet et F. Matheron, Paris: Stock/Imec, 1993, pp. 55-110 (trad. it. G. Piana, Milano : Cortina, 1994, pp. 49-100).
7 L. Althusser, *Sur la génèse*, en Id., *Écrits sur l'histoire (1963-1966)*, Paris: PUF, 2018, pp. 81-86 (trad. it en *L'imperialismo e altri scritti sulla storia*, trad. F. Marchesi, Milano: Mimesis, 2020, pp. 79-82).
8 L. Althusser, *La querelle de l'humanisme*, en Id., *Écrits philosophiques et politiques*, t. II, éd. par F. Matheron, Paris: Stock/IMEC, 1995, pp. 433-531.
9 L. Althusser, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, en Id., *Écrits philosophiques et politiques*, t. I, éd. par F. Matheron, Paris, Stock/IMEC, 1994, p. 564 (trad. it. en *Sul materialismo aleatorio*, cit., p. 64). En una nota Matheron nos advierte que «esta frase es un agregado manuscrito» y que «se trata de la única aparición en este texto de la expresión “materialismo aleatorio”» (*ibíd*, p. 579).

o forma de paso de un modo de producción a otro. [...] En innumerables pasajes, y no precisamente por azar, Marx nos explica que el modo de producción capitalista ha nacido del «*encuentro*» entre el «hombre de los escudos» y el proletario desprovisto de todo excepto de su fuerza de trabajo. «Sucede» que este encuentro ha tenido lugar, y ha «tomado consistencia», lo que quiere decir que no se ha deshecho inmediatamente después de hacerse, sino que *ha perdurado* y se ha convertido en un hecho consumado, el hecho consumado de este encuentro, provocando relaciones estables y una necesidad cuyo estudio proporciona «leyes», evidentemente tendenciales: las leyes del desarrollo del modo de producción capitalista (ley del valor, ley del intercambio, ley de las crisis cíclicas, ley de la crisis y la descomposición del modo de producción capitalista, ley del paso —transición— al modo de producción socialista bajo las leyes de la lucha de clases, etc.). Lo que importa en esta concepción no es tanto el derivar de las leyes, digamos, de una esencia, sino *el carácter aleatorio de la «toma de consistencia» de este encuentro que da lugar al hecho consumado*, del cual pueden enunciarse leyes. Puede decirse esto de otra forma: el todo que resulta de la «toma de consistencia» del «encuentro» no es anterior a la «toma de consistencia» de los elementos, sino posterior, de modo que hubiera podido no «tomar consistencia» y, con más razón, «el encuentro hubiera podido no tener lugar». Todo esto se dice, si bien con medias palabras, en la fórmula de Marx, cuando nos habla tan frecuentemente del «encuentro» (*das Vorgefundene*) entre el hombre de los escudos y la fuerza de trabajo desnuda. [...] Por poco que se reflexione sobre los requisitos de esta concepción, resulta claro que establece una relación muy particular entre la estructura y los elementos que se supone que debe unir. Porque ¿qué es un modo de producción? Con Marx hemos dicho: una «combinación» particular entre elementos. Estos elementos son la acumulación de dinero (la del «propietario de dinero»), 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 ideológico ni de los otros ni de su historia. Cuando Marx y Engels dicen que el proletariado es «el producto de la gran industria», dicen una gran tontería, situándose en *la lógica del hecho consumado de la reproducción en escala ampliada del*

proletariado, y no en la lógica aleatoria del «encuentro» que produce (y no reproduce) el proletariado (como uno de los elementos que constituyen el modo de producción) a partir de esta masa de hombres desprovistos y desnudos. Al hacerlo, pasaron de la primera concepción del modo de producción, histórico-aleatoria, a una segunda concepción, esencialista y filosófica. Me repito, pero es necesario: lo destacable en esta primera concepción, aparte de la teoría explícita del encuentro, es la idea de que todo modo de producción está constituido por *elementos independientes los unos de los otros*, siendo cada uno el resultado de una historia propia, sin que exista ninguna relación orgánica y teleológica entre estas diversas historias. Esta concepción culmina en la teoría de la *acumulación primitiva*, de la que Marx, inspirándose en Engels, ha extraído un magnífico capítulo en *El Capital*, su verdadero núcleo. Vemos en él producirse un fenómeno histórico cuyo resultado conocemos, la expropiación de los medios de producción de toda la población rural en Gran Bretaña, pero cuyas causas no tienen relación con el resultado y sus efectos.¹⁰.

Los elementos conceptuales fundamentales de la primera concepción –definida histórico-aleatoria en contraposición a la filosófico-esencialista– del modo de producción son la “*rencontre*”, la “*prise*”, el “*fait accompli*” de los que nacen “*rapports stables*” y “*lois tendanciellles*”, “*état flottant*”, “*combinaison d’éléments*” con una “*histoire propre*”.

Este pasaje tiene una fuertísima consonancia con la breve nota titulada *Sobre la génesis* en la que, sin embargo, es subrayada la presencia de un elemento suplementario de un interés extremo. Leamos el pasaje decisivo:

[...] los elementos definidos por Marx se “combinan”; prefiero decir (por traducir el término *Verbindung*) se “unen”, “prendiendo” en una nueva estructura. El surgimiento [*surgissement*] de esta estructura no puede ser pensado como el efecto de una filiación sino como el efecto de una conjunción [*conjocion*]. Esta nueva Lógica no tiene nada que ver con la causalidad lineal de la filiación ni con la causalidad “dialéctica” hegeliana [...]. Cada uno de los elementos que se combinan en la unión de la nueva estructura (en nuestro caso, el capital-dinero acumulado, las fuerzas de trabajo “libres”, es decir, despojadas de sus instrumentos de trabajo, las invenciones técnicas) es, él mismo, en cuanto tal, un *producto*, un *efecto*. Lo importante en la demostración de Marx es que esos tres elementos no son los productos contemporáneos de una única y misma situación: dicho de otro modo, no es el modo de producción feudal el que, por sí mismo y por una finalidad providencial, engendra

10 *Ibíd*, pp. 570-572, trad. it. cit., pp. 69-71. [L. Althusser, *Para un materialismo aleatorio*, trad. esp. L. Alegre Zahoneto y G. González Diéguez, Madrid: Arena, 2002, pp. 64-66].

al mismo tiempo los tres elementos necesarios para que “prenda” [*prenne*] la nueva estructura. Cada uno de esos elementos tiene su propia “historia” [*a sa propre “histoire”*] o su propia *genealogía* (por retomar un concepto de Nietzsche que Balibar ha utilizado felizmente para este propósito): las tres genealogías son relativamente independientes. [...] Así pues, las genealogías de los tres elementos son independientes las unas de las otras e independientes (en su coexistencia, en la coexistencia de sus resultados respectivos) de la estructura existente (el modo de producción feudal). Lo cual excluye toda posibilidad de resurgencia [*résurgence*] del mito de la génesis: el modo de producción feudal no es el “padre” del modo de producción capitalista en el sentido de que el segundo estuviera, hubiera estado contenido, “en germen” en el primero¹¹.

El punto clave es que las “historias propias” son definidas como “genealogías, “para usar un término de Nietzsche felizmente usado por Balibar”. ¿A qué se refiere exactamente Althusser? ¿Dónde usa Balibar el término de genealogía para definir la “historia propia” de los elementos?

BALIBAR Y EL MATERIALISMO ALEATORIO

Balibar usa el término genealogía en su contribución a *Para leer el capital, Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico*, en el primer párrafo, dedicado a la acumulación originaria, del cuarto capítulo, *Elementos para una teoría de la transición*. Me limitaré aquí, por razones de espacio, a proponer algunas breves reflexiones sobre este tema.

Primera reflexión. El uso del término “genealogía” desde una mirada contemporánea parece, en cierto sentido, obvio; claramente va en el sentido de la lectura foucaultiana de Nietzsche. En *Nietzsche, la genealogía y la historia*, Foucault contrapone, en el pensamiento nietzscheano, *Ursprung* a *Entstehung* y *Herkunft* y esencia a azar:

Lo que se encuentra al comienzo histórico [*commencement historique*] de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen —es la discordia de las otras cosas, es el disparate [*le disparate*]. La historia aprende también a reírse de las solemnidades del origen¹².

Foucault contrapone la genealogía en Nietzsche como *wirkliche Historie* a la metafísica:

Las fuerzas presentes en la historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino el azar de la lucha. No se manifiestan

11 L. Althusser, *Sur la génèse*, cit., pp. 81-82 (trad. it. cit., pp. 79-80). [L. Althusser, “Sobre la génesis”, *Décalages*: Vol. 1: Iss. 2, 2013, trad. esp. J. P. García del Campo].

12 M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie et l’histoire*, en Id., *Dits et écrits*, vol. I (trad. it. modificata en Id., *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Torino, M. Bertani, Einaudi, 2001, pp. 45-46). [M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, en *La microfísica del poder*, trad. esp. J. Varela y F. Álvarez-Uriá, Madrid, Ediciones de la piqueta, 1980, p. 10].

como las formas sucesivas de una intención primordial; no adoptan tampoco el aspecto de un resultado. Aparecen siempre en el conjunto aleatorio y singular del acontecimiento [*dans l’aléa singulier de l’événement*] el mundo de la historia efectiva no conoce más que un solo reino, en el que no hay ni providencia ni causa final —sino solamente «la mano de hierro de la necesidad que sacude el cuerno de la fortuna»¹³.

No hay duda alguna de que este es el sentido en el que Balibar utiliza el término genealogía, un sentido profundamente foucaultiano¹⁴. Lo que sorprende sin embargo es el hecho de que el texto de Balibar usa el término en sentido foucaultiano 6 años antes de Foucault: *Nietzsche, la genealogía y la historia* es de hecho un homenaje a Jean Hyppolite de 1971.

Cabe decir que probablemente fue Foucault mismo quien incentivó estas elaboraciones de Balibar: se podría imaginar que fueron impulsadas a partir del seminario que Althusser y sus alumnos llevaron a cabo en el año 62/63 sobre la historia del estructuralismo¹⁵, en cuyo centro estuvo la lectura colectiva de la Historia de la locura a la que Althusser dedicó una intervención (*Foucault et la problematique des origines*¹⁶) y en la cual es posible también encontrar las huellas de una intervención de Jean Marie Villégier sobre Nietzsche¹⁷.

Segunda reflexión. Si tomamos el texto de Balibar en su complejidad se trata de una estricta toma de distancia de aquella que Althusser llamará concepción filosófica-teleológica del modo de producción cuya expresión más célebre es el *Prefacio del 59*. Balibar dedica toda su intervención a mostrar que el *Prefacio* presenta un esbozo de algunas ideas fundamentales de Marx, pero que no se trata en absoluto de una exposición precisa y rigurosa: las ideas expresadas no tienen una forma teórica acabada, la periodización está construida sobre una idea clásica del tiempo, y la sucesión (discontinuidad en la continuidad) es el efecto de la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. No es posible seguir a Balibar en

13 *Ibíd.*, p. 1016, trad. it. cit., pp. 55-56 [trad. cit. esp., p. 20]. La cita es de *Aurora*, § I 30.

14 Cabe decir que Deleuze dedica el primer párrafo del primer capítulo de *Nietzsche y la filosofía* al “concepto de genealogía”: «Genealogía quiere decir a la vez valor del origen y origen de los valores. Genealogía se opone tanto al carácter absoluto de los valores como a su carácter relativo o utilitario. Genealogía significa el elemento diferencial de los valores de los que se desprende su propio valor. Genealogía quiere decir pues origen o nacimiento, pero también diferencia o distancia en el origen. Genealogía quiere decir nobleza y bajeza, nobleza y vileza, nobleza y decadencia en el origen» (G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, París: PUF, 1962, pp. 2-3 (trad. it. F. Polidori, Milano: Feltrinelli, 1992, pp. 32-33) [G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, trad. esp. C. Artal, Barcelona: Anagrama, p. 9]).

15 IMEC: Alth2 A40-02.1-Alth2.A40-02.03.

16 Louis Althusser, «Séminaire 1962-1963». Exposés de Louis Althusser («Foucault et la problématique des origines»), IMEC : 817 ALT 40.5. En el reverso de la página 8 encontramos las siguientes notas sobre la locura: «genealogía, no génesis simple (cf. Nietzsche)» y la remisión a las pp. 619-620 de *Folie et déraison. Histoire de la folie à l’âge classique* (París: Plon, 1961).

17 Louis Althusser, «Séminaire 1962-1963». Exposé de Jean-Marie Villégier («L’origine de l’histoire selon Frederic Nietzsche») IMEC : 816 ALT 40.4. En la p. 7 de los apuntes encontramos un párrafo sobre el «concepto de genealogía» y en el reverso esta síntesis: «genealogía=desmitificación de la historia como la entendemos, después de Hegel».

la construcción rigurosa de los conceptos fundamentales del materialismo histórico que produce a través de su lectura de *El capital* (el lugar en el que se encuentran, según Balibar). Es suficiente con decir que en su definición Balibar hace un esfuerzo por desvincular al materialismo histórico de toda forma de evolucionismo, economicismo, tecnologicismo y filosofía de la historia. Vale la pena detenerse solo en la lectura de la “ley tendencial de la caída de la tasa de ganancia”:

[...] si examinamos una a una [las] “causas” que obstaculizan la realización de la tendencia, vemos que todas son efectos inmediatos de la estructura, o que están *determinadas* por la estructura que fija los límites (*Grenzen*) [...] de variación de sus efectos. Ubicaremos en el primer caso el aumento de la intensidad de la explotación, la depreciación del capital existente, la sobrepoblación relativa y su fijación en ramas de la producción menos desarrolladas, la ampliación de la escala de la producción (y la creación del mercado exterior); en el segundo caso, la reducción del salario por debajo de su valor. Ahora bien, lo propio de todas las causas que son efectos inmediatos de la estructura es su *ambivalencia*: de manera que todas las causas que contrarrestan [*contrecarrent*] la acción de la ley son, al mismo tiempo, las causas que producen sus efectos¹⁸.

De esto, Balibar extrae una conclusión cuyo impacto es difícil de subestimar: la contradicción en el modo de producción capitalista, respecto a la cual la ley tendencial no es otra cosa que la existencia en el tiempo de la sincronicidad de la estructura, no es original, sino derivada: «los efectos están organizados en una serie de contradicciones particulares, pero el proceso de producción de estos efectos no es, de ninguna manera, contradictorio: el aumento de la *masa* del beneficio [...] y la disminución de su *tasa* [...] son la expresión de un único movimiento de aumento de la cantidad de los medios de producción puestos en acción por el capital»¹⁹. No estamos tratando, por lo tanto, con la contradictoriedad, sino con la complejidad específica del modo de producción capitalista. En este sentido, Balibar introduce el concepto de temporalidad plural para explicar el paso de un modo de producción a otro como una “colisión” o “colusión” de los tiempos:

el paso de un modo de producción a otro puede aparecer como el momento de una colisión o de una colusión de los tiempos de la estructura económica, de la lucha política de las clases, de la ideología, etc. Se trata de descubrir cómo cada uno de estos tiempos [...] *llega a ser* tiempo histórico²⁰.

18 É. Balibar, *Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique*, in L. Althusser, É. Balibar *et alii*, *Lire le Capital*, París: PUF, 1996, p. 539 (trad. it. a cura di M. Turchetto, Milano: Mimesis, 2006, p. 356) [É. Balibar, *Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico*, en L. Althusser y É. Balibar, *Para leer el capital*, trad. esp. M. Harnecker, México: Siglo XXI, 2004, p. 312].

19 *Ibíd*, p. 543 (trad. it. cit., p. 358). [trad. esp. cit., p. 315].

20 *Ibíd*, p. 562 (trad. it. cit., p. 371). [trad. esp. cit., p. 328].

Última reflexión, la más importante. La cuestión de la génesis del modo de producción capitalista en la que juega un rol fundamental además del capítulo 24 de *El capital* también el cuaderno de los *Grundrisse* dedicado a las *Formas de producción precapitalistas*. A propósito, Balibar escribe:

El análisis de la acumulación primitiva es un análisis fragmentado. La genealogía no se hace a partir de un resultado global, sino en forma distributiva, elemento por elemento y vislumbra notablemente, por separado, la formación de los dos elementos principales que intervienen en la estructura capitalista: el trabajador “libre” (historia de la separación del productor y de los medios de producción) y el capital (historia de la usura, del capital mercantil, etc.). En estas condiciones, el análisis de la acumulación primitiva no coincide ni puede coincidir jamás con la historia del o de los modos de producción anteriores conocidos por su estructura. La unidad indisoluble que poseen los dos conceptos en la estructura capitalista se suprime en el análisis y no es remplazada por una unidad parecida, perteneciente al modo de producción anterior [...]. Los elementos que conforman la estructura capitalista tienen un origen diferente e independiente. No se trata de un único y mismo movimiento que crea trabajadores libres y fortunas mobiliarias²¹.

¿Cómo llevar a cabo esta genealogía sin que la memoria la distorsione? Esta operación debe realizarse, según Balibar, no proyectando la unidad del modo de producción hacia atrás, sino identificando los elementos que constituyen esta unidad en el resultado de su emergencia:

Para esto –escribe Balibar–, basta con que se haya producido el encuentro, y haya sido pensado rigurosamente, entre estos elementos que se identifican a partir del resultado de su conjunción y el campo histórico en cuyo seno es preciso pensar su propia historia, que no tiene nada que ver *en su concepto* con este resultado, puesto que está definido por la estructura de *otro modo de producción*.

En este campo histórico (constituido por el modo de producción anterior), los elementos con los que se ha hecho la genealogía sólo tienen, precisamente, una situación “marginal”, es decir, *no determinante*. Decir que los modos de producción se constituyen como *variaciones* de una combinación es también decir que estos modos invierten los órdenes de dependencia que en la estructura (que es el objeto de la teoría) hacen pasar a ciertos elementos de un lugar de dominación a un lugar de sumisión histórica²².

21 *Ibíd*, p. 529, (trad. it. cit., p. 348). [trad. esp. cit., p. 306].
22 *Ibíd*, p. 532, (trad. it. cit., p. 350). [trad. esp. cit., p. 306].

En este sentido, el conocimiento genealógico no puede ser más que fragmentario, una especie de sondeo, destinado a identificar la emergencia de estos elementos. Balibar destaca cómo en la reconstrucción marxiana se identifican una pluralidad de trayectorias diferentes que desembocan en un mismo resultado: tres modalidades a través de las cuales emerge el trabajador libre y tres a través de las cuales nace el poseedor de dinero, procesos históricos diferentes e independientes. La tarea de la genealogía es precisamente separar el resultado de la prehistoria: «En lugar de reunir la estructura y la historia de su formación, la genealogía *separa* el resultado de su prehistoria»²³.

CONCLUSIÓN

En el artículo del que he hablado al comienzo del texto proponía un esquema interpretativo de los escritos de los años Ochenta, individualizando en ellos la reelaboración del material conceptual depositado por parte de dos flujos temporales diferentes: el primero proveniente de los escritos de los años 66-67 que da vida a la que he propuesto definir como “tendencia materialista”²⁴, el segundo de algunos escritos de los años 76-78²⁵ que dibuja la que he propuesto llamar “tendencia escatológica”. Ahora bien, más allá del hecho de que en los textos de Althusser de esos años las dos tendencias produzcan una tensión (una tensión que puede quizás explicar las diferentes, si no opuestas, interpretaciones que de ello se han ofrecido), y más allá del hecho de que es posible quizás proponer una periodización de los escritos de aquellos años tomando la dominancia de la “tendencia materialista” en los escritos del 82 y de aquella “escatológica” en los textos del 85-86, me parece que se podría afirmar que la “tendencia materialista” estaría profundamente inspirada en el texto de Balibar sobre los *Conceptos fundamentales del materialismo histórico*. Más aún, diría que la concepción no teleológica del modo de producción defendida por Althusser en *La corriente subterránea del materialismo del encuentro* está, en términos generales, en línea con la elaborada por Balibar en su contribución a *Para leer el Capital*, en la que no solo se ofrece una crítica de la idea de una génesis simple de un modo de producción a partir del seno de aquello que lo precede a través del mecanismo de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, sino también la elaboración de la temporalidad específica del modo de producción capitalista a partir del concepto de reproducción (que luego jugará un papel fundamental en la

23 *Ibíd*, p. 534, (trad. it. cit., p. 352). [trad. esp. cit., p. 308].
24 Proponía atribuir a esta primera tendencia también la reelaboración del material dejado por un flujo adicional, identificable a principios de los años setenta con los cursos sobre Rousseau y Maquiavelo y el texto sobre el imperialismo.
Cfr. L. Althusser, *Machiavel et nous*, en *Ecrits philosophiques et politiques*, t. II, cit., pp. 39-167 (trad. it. a cura di M.T. Ricci, Roma: manifestò libri, 1999); Id., *Cours sur Rousseau*, ed. Y. Vargas, Paris: Les temps des cerises, 2012 (trad. it. S. Pippa, in *La contingenza dell’inizio. Scritti sul materialismo di Rousseau*, Milano: Mimesis, 2018, pp. 98-184); L. Althusser, *Sur l’imperialisme*, en *Ecrits sur l’histoire*, Paris: PUF, 2018, pp. 103-260 (trad. it. en *L’imperialismo e altri scritti sulla storia*, cit., pp. 91-179).
25 Pienso en particular en algunos pasajes sobre el comunismo en L. Althusser, *Sur les vaches noires*, Paris: PUF, 2016, pp. 251-267 (trad. it. F. Bruschi, A. Cavazzini, M. Turchetto, Milano: Mimesis, 2018, pp. 143-151); y sobre los márgenes en *Être marxiste en philosophie*, Paris: PUF, 2015, pp. 212-216 (trad. it. V. Carassi, Bari: Dedalo, 2017, pp. 153-157).

posterior elaboración althusseriana), una temporalidad no lineal, plural, pensada por Marx a través de las metáforas del entrelazamiento o del enredo.

En otras palabras, me parece que de las tres tesis necesarias para pensar la causalidad inmanente spinoziana —la del carácter constitutivo de las relaciones, la del primado del encuentro sobre la forma y la de la temporalidad plural o diferencial—, sin duda están presentes las dos últimas, mientras que respecto a la primera hay una oscilación, una tensión entre un relacionalismo radical y una concepción formalista de la combinación de elementos que se puede relacionar con la idea estructuralista de combinatoria, concepción de la cual Althusser y Balibar se distanciarán explícitamente en la segunda edición de 1968²⁶.

26 En el prefacio a la edición italiana fechada el 5 de diciembre de 1967 Althusser escribe: « A pesar de las precauciones tomadas para diferenciarnos de la ideología “estructuralista” (hemos dicho muy claramente que la “combinación” que se encuentra en Marx “no tiene nada que ver con una combinatoria”), a pesar de la intervención decisiva de categorías ajenas al “estructuralismo” (determinación en última instancia, dominación, subordinación, sobrede-terminación, proceso de producción, etc.), la terminología que hemos empleado era desde diversos puntos de vista demasiado cercana a la terminología “estructuralista” como para no dar lugar a un equívoco. Ha sucedido que, excluidas raras excepciones (las de algunos críticos perspicaces que han entendido bien la diferencia), nuestra interpretación de Marx ha sido general-mente recibida y juzgada, en homenaje a la moda actual, como “estructuralista”. Pensamos que la profunda tendencia de nuestros textos no se relaciona en absoluto, a pesar de los equí- vocos terminológicos, con la ideología “estructuralista”. Esperamos que el lector italiano quiera recordar esta afirmación, verificarla y suscribirla. (L. Althusser, É. Balibar, *Leggere il Capitale*, trad. it. de V. Oskian e R. Rinaldi, Milano: Feltrinelli, 1968, pp. 7-8). Para darse cuenta de lo que estaba en juego, es suficiente considerar la diferencia entre la primera y la segunda edición en un punto específico. Hablando de la combinación de los elementos que constituyen el modo de producción, Althusser escribe: “Es combinando, poniendo *en relación* estos diferentes ele- mentos, fuerza de trabajo, trabajadores inmediatos, señores no trabajadores inmediatos, objeto de producción, instrumentos de producción, etc., como llegamos a definir los diferentes *modos* de producción que han existido y que pueden existir en la historia humana” (L. Althusser, *L’objet du Capital*, en L. Althusser, É. Balibar *et alii*, *Lire le Capital*, cit., p. 388 (trad. it. cit., p. 248) [trad. esp. cit., p. 190]). Es precisamente a este respecto que añade una reflexión importante: esta *Verbindung* de elementos determinados preexistentes “constituiría propiamente y puramente una *combinatoria*” (*Ibíd*, p. 645 (trad. it. cit., p. 269)). En la segunda edición del 1968, Althusser corrige el tiro, afirmando que esta operación “podría hacer pensar en una *combinatoria*”, pero que la naturaleza específica de las relaciones puestas en juego por estas diferentes combi- naciones definen y limitan estrechamente el campo: “para obtener los diferentes modos de producción es preciso combinar estos diferentes elementos pero sirviéndose de *modos de combinación*, de *Verbindungen específicas*, que sólo tienen sentido en la naturaleza propia del *resultado* de la combinatoria” (*Ibíd*, p. 388 (trad. it. cit., p. 248) [trad. esp. cit., p. 191])).

VARIACIÓN, ÁTOMOS Y DIVISIBILIDAD: DELEUZE Y LA DESONTOLOGIZACIÓN DE LAS COSAS

Gustavo Bustos Gajardo

Psicólogo. Dr. © en Filosofía. Coinvestigador proyecto Fondecyt Regular 1250721 «Fisiologías de lo incommensurable: indagaciones heurísticas en torno al estatuto de la lengua y la materialidad del pensar en W. Hamacher y sus antecedentes filosóficos» (2025-2027)

«Nada se comprende del átomo antiguo si se pasa por alto que su especificidad es la de *fluir y fluir*»
Deleuze, G. & Guattari, F. Milles plateaux (1980), 611.

La historia de la filosofía occidental, mediante lo que endogámicamente ha considerado son sus auténticos fundamentos acerca de la *naturaleza de las cosas*, tiende a dividir, oponer y jerarquizar el pensamiento en dos grandes corrientes¹: de un lado, estarían alineados aquellos filósofos que, sin desmerecer sus variaciones y diferencias intrínsecas, hacen parte de una *historia oficial* ligada en gran medida a Platón y sus posteriores derivas idealistas; del otro, en cambio, estarían aquellos pensadores que, habiendo sobrevivido a las arremetidas represivas orquestadas por los oficiales de la historia, conforman una corriente filosófica subterránea de cuño materialista. Entre los primeros representantes de esta última corriente figuran, entre otros, filósofos de la talla de Empédocles, Leucipo y Demócrito. Posteriormente, como fuera expuesto por Althusser, una serie de otras excelsas y variopintas figuras de la filosofía encontrarán en esta misma tendencia su lugar². Distintos nombres, distintas épocas, distintos modos de entrelazamiento y, sin embargo, todos los que allí se inscriben podrían ser calificados como filósofos de las profundidades, esto, por supuesto, en clara oposición a quienes transhistóricamente imitan «el batir de las alas platónicas».³

En el marco sumamente restringido de esta división filosófica, lo que se pone en juego entre lo alto e inteligible y lo bajo y sensible, tal y como ha sido señalado por pensadores tan diversos como Kant, Nietzsche y Deleuze son dos modos diferentes de orientar y de orientarse en el pensamiento: o bien el comienzo del mundo se explica, con Parménides⁴, a partir de una unidad indivisible e indestructible –principio que puede ser tanto aplicado a la *idea* como a la *materia*⁵ –, o bien, las condiciones de la existencia se basan en lo divisible e incondicionado.⁶ Ahora, si se sigue con atención este esquema en el que la unidad constituye un principio opuesto al ejercicio de la divisibilidad, puede observarse, *sensu stricto*, que tal oposición no produce dos, sino

1 Rafael Estrela, «Jônios e itálicos: antagonismo nos primórdios da filosofia grega». *Griot : Revista de Filosofia*, Amargosa - BA, v.19, n.2, p.311-329, junho, 2019
2 Louis Althusser, «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», en *Para un materialismo aleatorio*, Madrid: Arena, 2002. Entre las figuras mencionadas por Althusser encontramos, entre otros, a Maquiavelo, Spinoza, Kant, Hegel, Kierkegaard, Hobbes, Rousseau, Marx, Derrida y Deleuze.
3 Cf. Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1969, p. 153 [Trad. Miguel Morey, *Lógica del sentido*, Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1989, p. 140.
4 Cf. H. Diels, & W. Kranz, *Die fragmente Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, Berlin-Charlottenburg: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960,. Se puede cotejar también la versión en español: Parménides, *Poema. Fragmentos y tradición textual*, Madrid: Ediciones Istmos, 2007.
5 Las recepciones e interpretaciones del poema parmenídeo, tal como ha sido mostrado por Capizzi, oscilan entre la afirmación y la negación del carácter físico de su pensamiento. Se suelen establecer tres interpretaciones dominantes, una metafísica, una física y otra dualista, sin embargo, en cada caso, la indivisibilidad, en tanto principio, es aplicada de igual modo a las ideas como a la materia. Al respecto: Antonio Capizzi, *Introducción a Parménides*, Zaragoza: Prensa de la Universidad de Zaragoza, 2016, pp. 107-130.
6 Cf. I. Kant, Capítulo segundo del Libro primero de la *Crítica de la razón pura* [A406/B433 - A704/B732], pp. 411-623. [Trad. M. Caimi, México: FCE, 2009.

tres orientaciones modales del pensamiento: en un mismo extremo de la oposición, pero con una organización inversa de sus respectivas estructuras, se enfrentan sin reconciliación posible el idealismo y el materialismo; en el otro extremo, surge, como lo identificará Deleuze dando un paso con y más allá de Nietzsche, una «re-orientación de todo el pensamiento y de lo que significa pensar» donde «*ya no hay ni profundidad ni altura*»⁷. En esta tercera perspectiva, no se trata, como se verá detalladamente más adelante, en ningún caso de un borramiento de lo inteligible o de lo sensible, sino de un *pliegue* entre ambas dimensiones del pensar. Avanzar, en consecuencia, hacia una destitución de la *Idea* o, a contracorriente, en una disolución de la materia resulta, en función de este pliegue de lo uno en lo otro, completamente inoficioso. La relación entre superficie y profundidad, entre lo alto y lo profundo, entre idea y materia, e incluso, entre lo empírico y lo trascendental no respondería, en cada caso, a criterios de pureza intelectual, sino a mezclas y combinaciones que, en función de los modos de su entrelazamiento, permiten desontologizar la *naturaleza de las cosas*.

Escoger entre una u otra alternativa, como se señaló antes, no tiene ningún sentido. Y no lo tiene, entre otras razones, porque en la oposición y el binarismo tan sólo se puede reconocer aquello que apacigua la inquietud afirmativa del pensar, lo que impide, por consiguiente, la posibilidad de encontrarse con los movimientos imprevisibles y las *desviaciones* de lo infinitamente variable. En el caso tradicional, el orden y la consistencia de las cosas son alcanzados, tanto por el idealismo como por el materialismo, en la medida en que las oposiciones se repiten sin cesar en sus mismas coordenadas, imponiéndose con ello la univocidad del ser. Ni siquiera la síntesis, en su afán por pavimentar los caminos hacia las supuestas aperturas del progreso, logra evadir el carácter finito de las totalizaciones trascendentales. Sin embargo, si se considera que las cosas están sujetas no sólo a su propio devenir, sino al devenir del universo y, por lo tanto, a una «variación continua» de la variación, entonces, el pensamiento, tal y como es vislumbrado por Deleuze, reclama la posibilidad de «que desgarremos el firmamento y que nos» podamos sumergir entre sus fragmentos, sólo de este modo podremos, a su vez, «trazar un plano sobre el caos».⁸ Apostar, por lo tanto, por esta tercera orientación del pensamiento, que Deleuze entrevé en relación a los estoicos, implica no situarse ni en las alturas platónicas ni en las profundidades presocráticas, sino allí donde ambas estrategias del pensar se entremezclan y se convierten en el límite una de la otra: «frente a la conversión platónica, la subversión presocrática» y frente a esta oposición surge, en efecto, «una nueva operación filosófica»⁹, siendo esta ni más ni menos que la perversión cínico-estoica.¹⁰

7 Gilles Deleuze, op. cit., p. 155 [Trad. op. cit., p. 141]. Cabe destacar que Deleuze, en la *decimoctava serie, de las tres imágenes de filósofos*, establece cada una de las posiciones señaladas a partir de su lectura de Nietzsche, pues allí dice que ha sido aquel quien realizó esta distinción entre filósofos de las alturas y de las profundidades. Y si bien Nietzsche consiguió hallar la profundidad, lo hizo tras conquistar las superficies. Sin embargo, señala Deleuze, Nietzsche se interesa poco por lo que pasó después de Platón en filosofía.

8 Al respecto cf. Gilles Deleuze & Félix Guattari, ¿Qué es la filosofía?, Barcelona: Editorial Anagrama, 1997, pp. 52, 199 y 203.

9 Gilles Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p. 158 [Trad. op. cit., p. 144].

10 Para un análisis nosológico del criterio utilizado por Deleuze para clasificar las tres imágenes del pensamiento señaladas, ver: Valeria Sonna, «De las alturas maníaco-depre-

Habría que precisar, antes de seguir avanzando, que para acceder a esta relación entre conversión y subversión del pensamiento se requiere primero conquistar las superficies, según indica Deleuze leyendo a Nietzsche. Obviamente, el método para lograrlo no puede consistir en una apropiación dialéctica de esta contraposición, sino que su método, sumergido en las corrientes del devenir, tal y como ocurre en el caso de Heráclito, supone examinar el eterno fluir de la naturaleza a partir de la naturaleza misma de las cosas; este sería el único modo de rastrear el entrelazamiento de los elementos fundantes de una realidad compuesta en, por y gracias al movimiento de la *desviación* y la variación. Más allá entonces de esta fantástica recuperación deleuzeana de la variación en filosofía, es necesario, a pesar de la mala fortuna padecida por los escritos de los atomistas en particular, y de *los físicos [hoi physikoi]* en general, recuperar y poner en perspectiva los exiguos fragmentos que se conservan de esta orientación del pensamiento para, con ellos, actualizar los planteamientos de esta tendencia en el marco de nuevas interpretaciones crítico deconstructivas.

Es más, por drástica que pueda considerarse la siguiente premisa, su potencia la vuelve ineludible: ninguna *desontologización* de las cosas puede acontecer eludiéndose «la subversión presocrática» del platonismo. Esta desontologización el filósofo tampoco la puede alcanzar, en la práctica, con sólo trastocar los valores que regulan, desde el punto de vista inteligible, la existencia sensible. Desafiar y transgredir el ordenamiento moral de las ideas es, sin duda, una acción no sólo política sino epistémicamente necesaria, pero otra muy distinta es craquelar y perforar la superficie en las que se pliegan las dimensiones de lo alto y lo bajo. Para configurar un contrapunto al carácter trascendental, tanto de la *conversión platónica* como de la *subversión presocrática*, es necesario, entonces, considerar no sólo los deslizamientos y efectos de superficie, esto es, la ironía y la risa cínica con las que se falsifica una moneda [*parakharáttein tò nomisma*], sino hace falta considerar los efectos microfísicos que permiten horadar la superficie para que una transformación real del valor acontezca. Aun así, puede que la eficacia de la razón siga recubriendo o codificando lo sensible bajo un manto inteligible de estabilidad. Es quizás por este motivo que Deleuze, en 1971, haya señalado que «la oposición profundidad-superficie ya no [le] satisface»¹¹, pues desde ese momento lo que le interesa son los flujos que circulan por un cuerpo lleno y que se relacionan con él. Ahora bien, el flujo, el cuerpo y la relación existente entre ellos, tal y como ocurre con las prácticas extratextuales que prolongan la causa de un texto en sus efectos, «están atravesados por un movimiento que [les] viene del exterior»¹². En la relación que el flujo establece con el cuerpo lleno, o inversamente, aquella que vuelve inseparable los efectos respecto de lo que serían su causa inmanente¹³, se producen trayectorias incalculables y, por extensión, totalmente impredecibles. Las coordenadas espaciales no importan en sí mismas, pues se trate de las profundidades (presocráticas), las superficies (cínico-estoicas)

sivas a las superficies de la perversión: la imagen deleuziana del filósofo», Daimon. Revista Internacional de Filosofía, nº 77, 2019, pp. 105-120. <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/296051>

11 Gilles Deleuze, «Pensamiento nómada», en *La isla desierta y otros textos*, p. 332.

12 *Ibíd.*, p. 325.

13 Cf. Gilles Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., pp. 87-88 [Trad. op. cit., p. 89].

o bien de las alturas (platónicas), todas estas dimensiones se encuentran y entrelazan formando el campo que las produce¹⁴. En consecuencia, para perturbar los códigos, esos a partir de los cuales se controlan las fuerzas y que, al mismo tiempo, someten al movimiento a un determinado orden, se precisa *superponer* estas dimensiones sin que ello implique la conformación de un todo orgánico. La clave no está en las dimensiones consideradas en sí mismas, ni siquiera en aquello que permite que uno o más elementos fluyan de una dimensión a otra; lo que permite transformar el curso de las cosas en cada una de las dimensiones entrelazadas es, en realidad, «un diferencial de la materia y, por ello mismo una diferencial del pensamiento»¹⁵.

Entre conversión, subversión y perversión existe, en consecuencia, no sólo una evidente distancia nosológica y categorial sino, más importante aún, existe *una diferencial del pensamiento* cuyo permanente devenir diluye, en un campo genéticamente indeterminado, cada una de estas dimensiones. En un punto cualquiera, sin embargo, cada una de estas dimensiones del pensamiento se vuelve inseparable de las otras, se entrelazan produciendo «acoplamientos moleculares»¹⁶ a partir de los cuales se constituyen, como lo sostendrá Deleuze, las condiciones de posibilidad de la experiencia *real*, esto es, de lo imprevisible y lo contingente respecto de lo posible y sus predeterminaciones¹⁷. Aquí yace, sin duda, una de las mayores divergencias entre Deleuze y Kant. Sin embargo, más allá de la especificidad de estas divergencias, lo que interesa aquí es destacar que el carácter imprevisible, heterogéneo e inestable de lo real depende tanto de la *idea* como de sus *alteraciones* materiales. Es más, habría que apuntar al respecto que la lógica conjuntiva de la naturaleza conlleva una ruptura con la ontología¹⁸, permitiendo con ello una relación diferencial y de coimplicación entre términos heterogéneos. En este sentido, las ideas, por una parte, no pueden ellas determinar por sí mismas lo empíricamente dado mediante el uso de conceptos preexistentes, ni, por otra, pueden las alteraciones materiales hacer de lo trascendental una condición genética *a priori* de lo real. Para que ambas posiciones puedan actualizarse en un *intermezzo* empírico-trascendental, Deleuze

14 Así lo reconoce el mismísimo Deleuze en su «Nota a la edición italiana de *Logique du sens*» en Gilles Deleuze, *Deux régimes des fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris: Les Éditions de Minuit, 2003, p. 59 [Trad. José Luis Pardo, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas 1975-1995*, Valencia: PRE-TEXTOS, 2008, p. 74].

15 Gilles Deleuze, «Prólogo a la edición americana de *Diferencia y repetición*», en *Deux régimes des fous...*, op. cit., p. 311 [Trad. op. cit., p. 270].

16 Gilles Deleuze, «Rendre audibles des forces non-audibles par elles-mêmes», en *Deux régimes des fous...*, op. cit., p. 145 [Trad. op. cit., p. 151].

17 Cf. Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Paris: Presses Universitaires de France, 1963, p. 89.

18 Cf. Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris: Les Édition de Minuit, 1980, p. 37 [Trad. José Vázquez, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: PRE-TEXTOS, 1988, p. 29]. Allí se puede leer, a propósito del sentido rizomático, que este ha sabido «instaurar una lógica del Y» y que esta lógica se mueve entre las cosas permitiendo con ello «derribar la ontología [y] destituir el fundamento». Asimismo, se recalca, al final de la introducción, que el «*Entre* las cosas no designa una relación localizable que va de la una a la otra y recíprocamente, sino una *dirección perpendicular*, un *movimiento transversal* que arrastra a la una y a la otra, arroyo sin principio ni fin que socava las dos orillas y adquiere velocidad en el medio» [las cursivas son nuestras y tienen por objetivo destacar tanto esa dirección perpendicular como ese movimiento transversal expresan una diferencial del pensamiento. En el corpus central de este texto se volverá sobre esta cuestión.

necesita «hacer pensables, mediante un material de pensamiento muy complejo, fuerzas que de suyo no lo son»¹⁹. Lo imprevisible, en este contexto, acontece como el despliegue de unas fuerzas que, aun cuando se encuentran cada vez ancladas en las cosas mismas, implican una dimensión trans-empírica de estas. De un modo similar, pero nunca idéntico, el *movimiento de la inmanencia* perturbaría el orden trascendental al constatar que los elementos, que componen la experiencia real, surgen unos de otros como aquello que subvierte y se resiste a la representación. En tal sentido, las fuerzas que de suyo no son pensables ni *a priori* representables, es decir, todo aquello que no se agota en una realización eidética o hilemórfica, libera, a contracorriente de la tradición -especialmente kantiana-, la potencia creativa del campo trascendental en un proceso cuyo horizonte no sería otro sino el de *desontologizar* la naturaleza de las cosas.

Esta perspectiva, donde «lo múltiple no puede someterse ya a lo Uno, ni el devenir al ser»²⁰, no puede, en consecuencia, remitir a una combinación de forma y materia, pues «no hay combinación capaz de abrazar todos los elementos de la naturaleza a la vez»²¹; siempre hay, en cambio, algo interno a los elementos que no pasa por la representación y, por lo tanto, que no siendo ni sensible ni inteligible deviene lo residual e irrepresentable de dicha relación. Si este flujo de «pensamiento rudimentario»²² no existiera, entonces, nada impediría el triunfo idealizante de las categorías sobre la materia. Tampoco podría percibirse, sin este flujo, el juego diferencial de la materia que, posteriormente, se desliza y expresa como una diferencial del pensamiento. Ahora bien, para que este ensamblaje de elementos heterogéneos favorezca la divisibilidad del átomo, que es el tema de fondo de este ensayo, es preciso sustituir, como fuera señalado por Deleuze, «la pareja *materia-forma* (...) por la de *materia-fuerzas*»²³. Pero, antes de volver sobre esta directriz, cabe subrayar que el método que permite determinar las condiciones de la experiencia real, en primera instancia, requiere exhibir las fisuras de lo constituido y la ambivalencia de todo aquello que se propone como su fundamento último, o primero. La división de lo real en partes, al diferenciar lo inesencial de lo esencial por medio de la *vice-dicción*, favorece tanto en la experiencia como en el entendimiento la emergencia de *lo indeterminado* y de nociones no-categoriales. En ningún caso esto supone, como podría considerarse desde la perspectiva del condicionamiento de la experiencia posible, un abandono de la *Idea* en favor de lo no pensado. Por el contrario, habría que considerar, tal y como se expone en *Diferencia y repetición*, que «las Ideas son exactamente (...) las diferenciales del pensamiento»²⁴ y es gracias a lo indeterminado que su manifestación real se vuelve posible como «el primer momento objetivo de la *Idea*»²⁵. Al igual

19 Gilles Deleuze, «Rendre audibles des forces non-audibles par elles-mêmes» en *Deux régimes des fous...*, op. cit., p. 146 [Trad. op. cit., p. 152]. Traducción ligeramente modificada.

20 Gilles Deleuze, *Nietzsche*, Paris: Presses Universitaire de France, 1965, p. 35.

21 Gilles Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p. 308 [Trad. op. cit., p. 268].

22 Gilles Deleuze, «Rendre audibles des forces non-audibles par elles-mêmes» en *Deux régimes des fous...*, op. cit., p. 146 [Trad. op. cit., p. 152].

23 *Ibid.*, p. 145 [Trad. op. cit., p. 151].

24 Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu, 2002, p. 259 [Trad. María Delpy & Hugo Beccacece].

25 *Ibidem*.

que el átomo para los antiguos atomistas, la Idea es concebida en suma «como el elemento objetivo del pensamiento»²⁶ lo que implica que ambos elementos *-Idea* y *átomo-* son al mismo tiempo un cuerpo y un inteligible²⁷. El hecho de que las «Ideas» sean «en su naturaleza inmanentes y trascendentes a la vez»²⁸ es aquello que consiente, precisamente, el pliegue entre determinación e indeterminación en un «elemento extraproposicional»²⁹. Es más aún, si la dinámica de la yuxtaposición entre lo inmanente y lo trascendente conserva en su relación el carácter inmanente de lo no-categorial, contra el carácter trascendente movilizado por el esquema hilemórfico, es porque Deleuze reconoce, por una parte, que lo inesencial es aquello que define el dominio de la *Idea* y, por otra, que la *Idea* varía continuamente en función de sus *alteraciones* materiales.

A diferencia de lo que sucede con las clásicas teorías sobre la materia, que constriñen sus movimientos internos e inmanentes para convertirla en un pasivo e inerte receptáculo³⁰, aquello que el protagonismo sensible de las ideas nos conmina a pensar serían, en efecto, las fuerzas y potencialidades involucradas en la génesis de las formas. Son estas últimas, en consecuencia, las que actúan como receptáculos de la materia. La pasividad de la forma encuentra su determinación, paradójicamente, en virtud de una radicalización de lo sensible, de lo todavía no pensado, pero que es afirmado empíricamente como un elemento real a partir del cual un campo de fuerzas se proyecta, entre otros posibles. La inversión del hilemorfismo

26 *Ibíd.*, p. 278. En relación con este punto habría que recordar, como lo hiciera Vittorio Alfieri, que para Demócrito átomo e idea son expresiones ambas de la multiplicidad sensible. Cf. Vittorio Alfieri, Átomos idea. *L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Firenze: Felice Le Monnier, 1953.

27 Respecto de esta doble condición del átomo, Cf. Pierre-Marie Morel, *Démocrite et la recherche des causes*, Paris: Éditions Klincksieck, 1996, p. 58. Deleuze, por su parte, realiza una aproximación similar a la cuestión en las páginas 279 y 280 de *Diferencia y repetición* cuando analiza y ejemplifica los modos en que un «elemento puro de la potencialidad» (268) se expresa en el mundo.

28 *Ibíd.*, p. 258.

29 *Ibíd.*, p. 272.

30 Las lecturas e interpretaciones que Platón y Aristóteles realizan del Poema de Parménides oscilan entre una paráfrasis *hyper-ontológica*, mediante la cual se configura una física situada «más allá del ser» o de la «esencia» [ἐπέκεινα τῆς οὐσίας], pero que encuentra en lo Uno su configuración, y una explicación *hypo-ontológica* que disuelve, gradualmente, el sentido activo del ser. La finalidad de esta última explicación es, básicamente, garantizar la estabilización de lo enigmático e indeterminado haciendo del no-ser un «receptáculo» [ὑποδοχή] desde el cual el ser prepara las condiciones para su emergencia. Tal disolución no constituye, en consecuencia, un proceso ajeno a la configuración de lo Uno; por el contrario, lo Uno se fragua y consolida en la medida en que las cosas, por el solo hecho de existir, están obligadas a conjugarse retroactivamente a través del verbo ser. En tal sentido, al ser le concierne establecer el estatus ontológico más propio y peculiar de lo real, lo que supone, en los casos de Platón y Aristóteles, identificar y reconocer la pasividad de la materia como aquello que vuelve a las cosas susceptible al cambio. El vaivén entre el «más allá» y el «más acá del ser» [ἐπέκεινα τῆς οὐσίας y ἐπιταδε τῆς οὐσίας] funciona, en suma, como un modo de conciliar e inscribir en el centro de la ontología una interpretación física: el ser ente del ente, en la medida en que Parménides reconoce que el ser se insinúa como la materia misma, implica que no existiría, en virtud de esta constatación, ninguna realidad más allá de lo sensible ni más acá de lo inteligible. Al respecto confrontar: Germán Prósperi, *Casi nada. Ocho lecciones sobre el problema de la materia en la tradición platónica*, Buenos Aires: Ragif ediciones, 2024. El libro puede descargarse en: <https://ragifediciones.com.ar/index.php/re/catalog/book/42>

es clave a este respecto. Al disolver el carácter causal de la forma, pero asimismo al cancelar su finalidad *trascendente*, las alteraciones de la materia no sólo transforman el mentado esquema «materia-forma» sino que, al «poner las variables en estado de variación continua», permiten captar y determinar «las singularidades de la materia en lugar de constituir una forma general»³¹. En conformidad con el proceso de desontologización de las cosas, podría aseverarse que en su relación con la *Idea* la alteración permite «inventariar los movimientos aberrantes que atraviesan la materia, la vida, el pensamiento, la naturaleza, la historia de las sociedades»³². Pero, habría que agregar que no sólo enumera, clasifica y relaciona estos movimientos, sino que es ella quien provoca en y sobre sus propias *fuerzas* un conjunto inagotable de desviaciones y descentramientos. Sin esta provocación, el pensamiento no tendría ninguna posibilidad de conmover la *Idea* fuera del marco representacional, y, tampoco tendría *chance* alguna para internalizar su indeterminación.

Mediante sus aberrantes e inconmensurables movimientos, la experiencia real remite, en consecuencia, tanto a la efectuación como a la degradación de sus condiciones empíricas. Esto, en ningún caso, borra el hecho de que «la trascendencia es siempre un producto de la inmanencia»³³, pues sin importar cuanto se degraden las condiciones empíricas, las *Ideas* siempre obtienen sus materiales y elementos de la sensibilidad. Lo que nos fuerza a pensar, como lo sostuvo Deleuze en *Proust y los signos*, es siempre un signo sensible cuyo «sentido material no es nada sin una esencia ideal que lo encarne».³⁴ El entrelazamiento sensible del sentido material e ideal depende, en consecuencia, de «la existencia paradójica de un “algo” que, a la vez, resulta imposible de ser sentido (desde el punto de vista del ejercicio empírico), y no puede dejar de ser sentido (desde el punto de vista del ejercicio trascendente)»³⁵. Desde un punto de vista *empírico trascendental* esto quiere decir que, una vez plegados el uno en el otro, podemos acceder tanto a las diferencias de grados expuestas por el «ser sensible» como a las *intensidades* o diferencias internas de naturaleza reveladas por el «ser de lo sensible»³⁶ sin que ello implique confundir el estatuto epistemológico de ambos planos. En este contexto, además, sucede que la cosa se disemina en la diferencia entre lo sensible y la *Idea* habilitando, con ello, la percepción de aquellas fuerzas que, *a priori*, no eran de suyo pensables. El carácter *diferencial del pensamiento* coincide en este aspecto con el acto que libera a las multiplicidades de sus constricciones formales. De ahí que las *alteraciones materiales* puedan acontecer y pensarse en tanto «elemento puro de la potencialidad»³⁷, esto es, como un conjunto (in)determinado de fuerzas que se manifiesta y actualiza, según sea el caso, la potencia de implicación de la materia.³⁸ Deleuze señala, a propósito de «las diferenciales del pensamiento», que es precisamente este elemento el que

31 Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Mille Plateaux*, op. cit., p. 458 [Trad. op. cit., p. 375].

32 David Lapoujade, *Deleuze. Los movimientos aberrantes*, Buenos Aires: Cactus, 2016, p. 11.

33 Gilles Deleuze, *Deux régimes des fous...*, p. 363 [Trad. op.cit., p. 350].

34 Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, Paris: Presses Universitaires de Frances, 1998, p. 21.

35 Gilles Deleuze, *Différence et répétition...*, op. cit., p. 304 [Trad. op. cit., p. 353].

Traducción levemente modificada.

36 *Ibíd.*, p. 305 [Trad. op. cit., p. 354].

37 *Ibíd.*, p. 227 [Trad. op. cit., p. 268].

38 Cf. Gilles Deleuze, *Le plie. Leibniz et le baroque*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.

marca «el juego de la diferencia como tal» y, por lo tanto, en su accionar «no se deja ni mediatizar por la representación, ni subordinar a la identidad del concepto»³⁹. La correlación materia y forma queda, en estos pliegues, completamente desmantelada dando paso, en su lugar, a un proceso de actualización donde la idea se *con-funde* con la materia. Esto nos permite entender, con Deleuze, que la relación *material-fuerzas* es entonces la de un movimiento de diferenciación [*différentiation/différenciation*]⁴⁰ en el que la extensión cualitativa de un material se entrelaza con los elementos de diferencia energética que lo componen. Pero, así como este movimiento permite explorar las condiciones de emergencia de los objetos en su extensión y sus entrelazamientos, también facilita, en tanto moviliza un *diferencial de materia*, analizar la divisibilidad del átomo o bien de los *acoplamientos moleculares*. De un modo u otro, «el elemento puro de la potencialidad» “representa”, ya sea en el eje de la producción o de la deconstrucción, un medida infinitesimal que siempre existe en relación con otro diferencial.

Las inclinaciones de la potencialidad en relación con el devenir de la materia están, en virtud de lo sostenido hasta aquí, indisociable y suplementariamente entrelazadas a las *diferenciales del pensamiento*. Es por esta razón que las fuerzas y los movimientos de cada diferencial no dejan de tejerse en un mismo plano de inmanencia, pues cada fuerza, cada movimiento, al ser afectada por otras fuerzas y otros movimientos, se transforma y, al hacerlo, afecta y transforma la composición contingente de la experiencia real. La desontologización de las cosas, en este sentido, se produce en aquellos instantes en que una forma es desmantelada en y por un proceso continuo que despliega sus propias condiciones de interpretación. Sin embargo, lo que excede tanto al *pensamiento* (extra-ser) como a la *naturaleza* (lo extra-proposicional) encuentra en la *Idea* un modo encarnado de coexistir. Demócrito ya defendía, desde una perspectiva tipográfica, este entrelazamiento al hacer un uso indistinto de las palabras “átomo” e “idea”, pero más importante aún, tuvo la capacidad de plegar el átomo en cuanto *principio* [ἰδεῶν] y en cuanto *elemento* [στοιχεῖον] en un mismo devenir.⁴¹ Sin duda, este pliegue también podría sistematizarse siguiendo los fragmentos que a nuestro haber se conservan de Leucipo, Empédocles, Epicuro y Lucrecio, sin embargo, asumiendo que todos ellos hacen parte, como ya lo ha constatado Althusser, de una misma corriente subterránea, sólo agregaré, con Deleuze,

39 *Ibíd.*, p. 231 [Trad. op. cit., p. 271].

40 *Ibíd.*, p. 270 [Trad. op. cit., p. 315].

41 Cf. H. Diels, & W. Kranz, *Die fragmente Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch. Zwieter Band II*, Berlin-Charlottenburg, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung; 1959. Las referencias específicas, de acuerdo al método tradicional de citación de esta obra sería: DK II 68A57: 98-99; DK II 68A59: 99; DK II 68A67: 101; DK II 68A102: 109; DK II 68B141: 170. Cada uno de estos fragmentos dan cuenta de la intrínseca relación entre átomo e idea Asimismo, Cf. Démocrite, *Fragment et témoignages. Les atomes, L'ame, Le bonheur*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2020, pp. 11-16 y 57-83. Cf. también a este respecto: Vittorio Alfieri, Átomos idea..., op. cit., p. 53. En cuanto a la distinción entre principios y elementos Cf. Epicuro, «Carta a Heródoto» y «Carta a Pitocles» en *Obras*, Barcelona: Ediciones Altaya, 1993, §41, p. 11 y §86, pp. 38-39 respectivamente. Para una visión de conjunto sobre este tema, Cf: Jean Salem, *Démocrite. Grains de poussière dans un rayon de soleil*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2002, pp. 31-95. Heinz Wismann, *Les avatars du vide. Démocrite et les fondements de l'atomisme*, Paris: Hemann éditeurs, 2010, pp. 21-50.

que para seguir los vaivenes lógicos de la alteración material es necesario hacer perceptible que siempre «hay diferencias internas que dramatizan una *Idea*, antes de representar un objeto»⁴². Sin esta dramatización no habría descomposición del pensamiento y no podríamos acceder a los elementos que permiten componer el «alfabeto de lo que significa pensar»⁴³.

En definitiva, las variaciones de la *Idea* y la divisibilidad del átomo, esto es, la tensión hacia lo indeterminado y su capacidad de turbar el ser de las cosas, producen en el seno de la potencialidad una diferencia de intensidad que disipa el despliegue de las formas en cuanto tal. Si bien, las formas no desaparecen del mundo, lo cierto es que la materia ya no encuentra en ellas su principio de inteligibilidad. En otras palabras, las alteraciones materiales de la *Idea* advienen gracias a «una fuerza inmensa [que] opera en un espacio infinitesimal»⁴⁴ y, por lo tanto, lo esencial de la naturaleza y la experiencia real ya no se puede extraer de las formas constituidas sino de la *intensidad* de sus ritmos. Es a través de sus ritmos que la materia se vuelve consistente, pues lo que se llega a captar de ella es su energía. Lo indeterminado estalla en la determinación de las cosas, favoreciendo con ello, sin embargo, una disyunción que más allá del advenimiento de series empíricas contribuye a la constitución de una nueva lógica. En consecuencia, solo mediante un *desglose diferencial*, esto es, una *interpretación atómica* operada *desde el lado de las cosas*⁴⁵, es factible acceder al carácter material de las diferenciales del pensamiento. De otro modo, el movimiento mismo del pensar no encontraría en la diferencia sus actualizaciones.

42 Gilles Deleuze, *Différence et répétition...*, op. cit., p. 40 [Trad. op. cit., p. 57].

43 *Ibíd.*, p. 235 [Trad. op. cit.,p. 276].

44 Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Mille Plateaux...*, op. cit., p. 423 [Trad. op. cit., p. 346].

45 Michel Serres, *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio. Causales y turbulencias*, Valencia: PRE-TEXTOS, 1994, p. 28.

LA FILOSOFÍA GRIEGA MATERIALISTA EN LA MODERNIDAD: LA LECTURA DE DEMÓCRITO-EPICURO DESDE MARX Y SU ECO EN ALTHUSSER

David Valerio Miranda

David Valerio Miranda, doctor en Filosofía por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México. Docente-investigador de la Unidad Académica de Filosofía, Universidad Autónoma de Zacatecas.

INTRODUCCIÓN

El objetivo que se persigue en el presente artículo es mostrar el impacto que la idea de materialismo ha ejercido desde la antigua Grecia hasta siglos posteriores como en la Modernidad. Si bien el concepto materia no se originó desde la antigua civilización helena,¹ en esta cultura se propusieron ideas que posteriormente se vincularon con lo que siglos después se entendería como materialismo, no obstante, en esta visión es posible encontrar distinciones que incidieron la formación de esta idea.

El filólogo escocés William Guthrie afirma en su libro *Los filósofos griegos* que “con Anaxágoras se formuló por primera vez explícitamente una clara distinción entre materia y espíritu”.² Es decir, se plantea la distinción entre lo ideal-espiritual y lo material, y así separando dichos componentes se puede especular específicamente en uno como lo es la materia y con esto comenzar una reflexión materialista.

Después del planteamiento de Anaxágoras es viable también considerar a la propuesta atomista como un antecedente o una perspectiva que proyecta una idea bastante cercana al materialismo. Al identificar a la cultura helena, quizá no como un punto de partida, pero sí como un antecedente de la concepción materialista occidental, nos referimos a que:

Entre los griegos el materialismo surge principalmente asociado a los cirenaicos y Epicuro, como es sabido. Pero ya antes, en el ámbito de la física, Leucipo y Demócrito habían desarrollado la teoría de los átomos como constituyentes últimos de la materia, teoría que recogerá Epicuro, aunque alterándola ligeramente. Tal teoría ofrecía la posibilidad de rechazar en el ámbito de la física la intervención divina, justificando los fenómenos naturales por el movimiento mecánico de los átomos³.

La escuela atomista de Demócrito a Epicuro se relaciona con el materialismo precisamente porque el átomo es esta partícula física que sustenta, en efecto, la construcción material del universo, proponiendo con esto una ontología materialista y con ello una perspectiva materialista de la realidad y el universo.

La estructura del presente artículo consta de esta primera sección como introducción general del escrito, posteriormente se atiende la propuesta materialista tanto en Demócrito como en Epicuro, para, en seguida, examinar la influencia que tuvo esta Filosofía en el Materialismo de Marx y la lectura que Althusser hace de este.

Si bien, recientemente en 2018 se publicó un trabajo similar, el libro *Marx y el atomismo griego. Las raíces del materialismo histórico*, de Diego Fusaro⁴ el presente

1 La palabra Materia, tiene su origen en el latín *Materia- materiae*, que significa: materia, madera, material. cf. Agustín Mateos Muñoz, *Gramática Latina*, México: Esfinge, 2009, p. 299, y Fernando Nieto Mesa, *Aprende latín*, México: Edére, 2006, p. 261.
2 Willam Guthrie, *Los Filósofos griegos. De Tales a Aristóteles*, México: Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 66.
3 Martín Sevilla Rodríguez, “Los orígenes del materialismo en la India y Grecia: similitudes y diferencias”, *Revista Pensamientos*, vol. 64, núm. 242, 2008, p. 849.
4 Diego Fusaro, *Marx y el atomismo griego. Las raíces del materialismo histórico*, Barcelona: El viejo Topo, 2018.

artículo pretende aportar desde otro enfoque, por ejemplo, observando la influencia que tuvo la Filosofía Materialista griega en la Modernidad con Marx como puente. Además, otro elemento que también hace diferente la presente comunicación es que esta considera también la lectura Materialista que Althusser desarrolla a partir de Marx.

1. EL MATERIALISMO EN DEMÓCRITO

Demócrito (460-370 a.c.). Sin duda el nombre de Demócrito de Abdera no puede omitirse dentro de libros y manuales sobre la historia de Filosofía occidental. Es un autor que siempre aparecerá en los apartados de la Filosofía Griega antigua, de la misma forma se le califica si no como el fundador, si como un indiscutible miembro de la propuesta atomista. Pues a lo largo de la historia, en la tradición se ha especulado sobre quién comenzó a propagar la reflexión sobre el átomo y el atomismo, tal y como lo aborda en Copleston: “al tratar de la filosofía atomista, no pretendemos discernir entre lo que en ella fuese obra de Leucipo y lo que se deba a Demócrito”.⁵

Lo anterior, refiere a la posibilidad de que Leucipo sea quien resalte como el fundador de la escuela atomista, cuestión que nos es relevante en la presente exposición, por el hecho, de que se parte sí, del atomismo, pero desde la propuesta de Demócrito de Abdera.

El investigador especialista en la cultura y filosofía griega William Guthrie sostiene que la propuesta atomista de Demócrito se puede interpretar como materialista, así lo escribe: “Los átomos más sutiles, más movibles y volátiles, forman las almas de los animales y de los hombres. Tan completo y total era el materialismo de Demócrito. De esta suerte, toda sustancia se reduce a sustancia material”.⁶

Desde esto, se explica cómo en Demócrito todo el universo está compuesto por los átomos, hasta lo que aparentemente pudiera ser opuesto como el concepto metafísico “alma” para este pensador hasta el alma está compuesta de átomos, y, por lo tanto, es material, es decir, “lo ente”, lo que “existe” y no es tangible como hasta lo “espiritual” dependen y se desarrolla con la materia.

Al filósofo de Abdera se le identifica plenamente con su propuesta ontológica de los átomos, es ontológica porque remite a la composición, al sustento del todo desde estas partículas, tal y como lo expresa en sus bien conocidas palabras: “Por convención es lo caliente, por convención lo frío; pero, en la realidad, existen sólo átomos y vacío (...).”⁷

Esa afirmación de “sólo existen átomos y vacío (...)”, hace énfasis en que más allá de las percepciones y las convenciones, lo que hay, lo que existe son los átomos dentro del espacio, es decir, el “ser”, lo que “existe” es materia, y por esto, es una ontología materialista.

Para seguir avanzando en el análisis de la propuesta materialista de Demócrito con base a su reflexión sobre el átomo cabría también preguntarse ¿Qué es y cómo

se interpreta esta partícula primigenia que problematiza el pensador de Abdera? Cuestión que podría responderse si se considera que:

“El átomo leucipo-democriteo es, en efecto, por un lado, un principio epistemológico que representa un compromiso entre el monismo logicista eleático y el pluralismo empírico de la dóxa o “sentir común””. Pero es también la sustancia del mundo real, el principio óntico de todo lo existente, el elemento físico integrante de cualquier tipo de realidad”⁸.

En este sentido, el átomo se presentó como una conjunción entre el monismo y el pluralismo, que requiere dilucidar dicha complementariedad mediante la misma composición de la realidad en su totalidad. Es decir, la cuestión epistémica aquí sería conocer, acceder a identificar la totalidad de la realidad, mediante la unión de lo plural y lo monista que se presenta mediante lo material: los átomos.

Si fuese el caso, que se pueda todavía inquirir si la interpretación de Demócrito deba ser correcta al entenderse cómo materialista, tómese en cuenta que en esta misma propuesta se da una reciprocidad entre lo material como cuestión ontológica, es decir, “podemos ver ya con suficiente claridad que los elementos democriteos no son sólo principios físicos, sino también ontológicos. O, mejor dicho: físicos en tanto que ontológicos”⁹.

Con esto se puede explicar la problematización de Demócrito sobre el atomismo como una ontología materialista, en el sentido de que las pequeñas partículas atómicas no son solo físicas sino que son el componente de la totalidad del cosmos y su realidad, lo “ente-Ser” que sustenta “lo que es”, “lo que hay”, “lo que existe” y que a su vez es transcendente mediante la pluralidad y el vacío del “no ser”, que complementa de esta forma la identificación de una ontología materialista en un constante proceso de transformación.

Respecto a percibir esta totalidad material en movimiento, se puede aludir a Juan David García Bacca, prestigioso investigador de la antigua Filosofía griega, quién sostiene que Demócrito, en su libro “Confirmaciones”, explica la cuestión epistémica de conocer la materia a través del devenir: “En realidad nada inmutable conocemos, sino sólo lo que nos sobreviene según la disposición del cuerpo y según la disposición de las cosas que se le entran o se le resisten”.¹⁰

Por medio de los sentidos percibimos pues la realidad material, la cual no es inmutable, sino que esta construcción material totalizante del cosmos se encuentra en constante cambio. En este último aspecto, el atomismo materialista de Demócrito se diferencia del estatismo “inmutable” propuesto en la ontología de Parménides.

A partir de lo analizado en esta sección, en donde se ha examinado al átomo como la sustancia primigenia material que es plural, que se desenvuelve en movimiento, y por todas estas características funge como sustento ontológico del uni-

5 Frederick Copleston, *Historia de la Filosofía. De la Grecia antigua al mundo cristiano. Volumen 1*, Barcelona: Ariel, 2011, p. 65.
6 Willian Guthrie, *Los Filósofos griegos. De Tales a Aristóteles*, México: Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 70.
7 Madsen Pirie, *101 filósofos*, México: Ediciones B, 2015.

8 Miguel Candel, “Demócrito y Epicuro: el átomo como elemento y como límite onto-lógico”. *Convivium: revista de Filosofía*. N° 12, 1999, p. 7.
9 *Ibíd*, p 12.
10 Juan David García Bacca, “Fragmentos filosóficos de Demócrito”, en *Los presocráticos*, México: Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 352.

verso, es plausible afirmar que Demócrito puede “considerarse como el verdadero iniciador del materialismo filosófico”.¹¹

Esta reflexión materialista que parte del atomismo, prosiguió desarrollándose desde otros pensadores, tal es el caso del filósofo Epicuro perteneciente al periodo conocido en la tradición como helenista o post aristotélico.

2. EL MATERIALISMO EN EPICURO

Epicuro 341 a. C. - 270 a. C. Dentro de la antigua tradición filosófica griega, se puede distinguir una consecución o devenir de la problematización materialista, pues, “Epicuro reavivó el atomismo de Demócrito. Su objetivo era construir un mundo sobre principios científicos, para liberar a los hombres del temor a los dioses y de los males de la superstición. Al morir el ser humano, su alma se disuelve de nuevo en los átomos que la habían formado”¹².

Si se considera lo anterior, la propuesta de Epicuro también se puede interpretar como Materialista, por ejemplo, desde que pretende descartar la concepción metafísica-mítica-religiosa de los “dioses”, a partir de la explicación materialista del universo, la realidad y el devenir conjunto de la totalidad. Esto cuando propone que, al morir, los seres se descomponen en átomos y vuelven a la naturaleza, describiendo si un proceso físico-materialista.

Diversas lecturas, plantean que quizá Epicuro no niega la existencia de los dioses, pero si propone eximir el temor de los humanos hacia estas entidades, cuestión que escapa del interés central este artículo, por ello, no se desarrolla con más profundidad. De lo que sí se parte, es de que Epicuro propone que entidades metafísicas como los dioses no infieren en el desarrollo y construcciones humanas, por ello, este constante devenir de creaciones que conforma la realidad es Material y producto de lo humano.

Otra forma de explicar esto, puede ser desde las siguientes palabras: “Epicuro sustentó su filosofía natural en la idea de que toda materia está autogenerada — es decir, que no necesita de agentes externos para existir— y, además, está formada por átomos, que son eternos”¹³.

A partir de esto, el pensador post aristotélico propone una idea ontológica de la materia, pues expone las características de esta al sostener que la materia no depende de “entes” externos para “ser” sino que tiene la cualidad de autogenerarse, es decir, es independiente, autónoma, y por ello, es un “ser/ente” originario, mostrando así lo que sería una ontología materialista.

La idea anterior se refuerza, cuando se considera que, el filósofo oriundo de Samos, a través de una argumentación que como ya se ha mencionado parte del atomismo, explica la construcción materialista del universo, y por ello, de la realidad y su desarrollo, ya que:

La formación de un cosmos tiene lugar, según Epicuro, de una forma completamente distinta. Los átomos, por su propia naturaleza, están dotados de peso. El efecto de su peso les hace caer en el espacio infinito en líneas verticales. Esta caída continuaría por siempre, sin contacto entre los átomos, si no fuera porque están dotados del poder de desviarse ligeramente en cualquier punto del espacio o del tiempo. Por causa de esta desviación, los átomos se ponen en contacto. Al chocar entre ellos, se origina una vorágine que en su día dio lugar al mundo¹⁴.

Con esta explicación, que de cierta manera pareciera remitirse de cualquier forma a la metafísica, al sostener que la composición del cosmos, del universo es producto del movimiento eterno de estas partículas materiales llamadas átomos, de igual forma aún con las diferencias¹⁵ Epicuro parece ratificar la propuesta atomista de Demócrito.

Lo anterior, se puede considerar metafísico porque especula la totalidad del cosmos y su composición su ontología, además de aludir a concepciones temporales trascendentes como la “eternidad”, sin embargo, esta explicación gira y acontece a partir de la materia, el materialismo representado por los átomos.

Desde la obra de Diógenes Laercio, esta propuesta atomista de Epicuro también la desarrolla sosteniendo que: “Los átomos se mueven continuamente [y afirma más abajo que se mueven a una misma velocidad, al ofrecer el vacío igual paso al más ligero y al más pesado] durante toda la eternidad”¹⁶.

Por un continuo movimiento los átomos se van cambiando, intercalando los unos a otros, es decir la materia está en constante cambio en los diferentes aspectos ontológicos desde los que se realiza. En otras palabras, el mundo y las relaciones materiales de la realidad se encuentran en constante cambio, esto representado desde el atomismo.

Dicho movimiento de las partículas materiales desde la propuesta de Epicuro es explicado también por Marx, pues el filósofo alemán escribe: “Epicuro creía que aun en medio del vacío los átomos se desviaban un tanto de la línea recta y así se originaba la libertad”¹⁷.

Nuevamente se alude a un concepto metafísico como “libertad” y esta desviación que se da desde la interpretación Marx por otra cuestión que también pareciera ser también de índole metafísica como lo es el “azar”, en este sentido no se puede descontextualizar las preposiciones de Epicuro y pretender que su materialismo se exima de toda metafísica.

No obstante, esta cuestión se puede interpretar también como una propuesta del movimiento de la materia, o la explicación de la materia en movimiento, idea que siglos después fue retomada y aterrizada desde una concepción materia-

11 Federico Ferro Gay, *Los filósofos presocráticos. De Homero a Demócrito*. México: Secretaría de Educación Pública, 1988, p. 62.
12 Francisco Montes de Oca, *La Filosofía en sus fuentes*, México: Porrúa, 2006, p. 72.
13 Gabriela Berti, *Epicuro: el objetivo supremo de la Filosofía es conseguir la felicidad*, España, RBA, 2015, p. 130.

14 Benjamín Farrington, *La Rebelión de Epicuro*, Barcelona: Editorial LAIA, 1983, p, 155.
15 En cuanto a las diferencias entre Demócrito y Epicuro, Marx menciona: “mientras Demócrito reduce el mundo sensible a una apariencia subjetiva, Epicuro hace de él un fenómeno objetivo”. cf. Karl Marx, *Diferencia entre la Filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, México: Sexto Piso, 2004, p. 23.
16 Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Madrid: Alianza, 2007, p. 529.
17 Karl Marx, *Diferencia entre la Filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, op. cit., p. 36.

lista más racional, por ejemplo, desde el mismo Karl Marx (Materialismo histórico/ Materialismo dialéctico).

En la concepción de Epicuro, estas partículas elementales, si bien son indivisibles también son múltiples y diversas, pues: “en Epicuro como en Demócrito, hay clases de átomos: unos forman árboles; otros, hombres; otros dioses, etc.”.¹⁸ Siguiendo a quien lo antecedió en proponer a los átomos Epicuro sostiene una diversificación de los átomos, mediante esta característica se sostiene de fondo la composición de los diferentes entes que componen y que construyen el universo.

Para el epicureísmo la naturaleza es totalidad, en este sentido la naturaleza es material y a partir de esto se puede identificar también un planteamiento materialista en la propuesta filosófica de Epicuro.

La siguiente sección, atiende a exponer como esta propuesta atomista-materialista trascendió a través del tiempo y se retomó en diferentes épocas, por ejemplo, en la llamada Modernidad mediante Marx o en el siglo xx con la interpretación althusseriana.

3. LA LECTURA MATERIALISTA DE MARX Y ALTHUSSER

Entre otras cuestiones, Marx recibió la influencia materialista de los pensadores de la antigua Grecia, pues se sabe que fue un gran lector de los clásicos, como muestra es su tesis doctoral con la que recibió el grado en Filosofía: *Diferencia entre la Filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*.¹⁹ Dos antiguos filósofos griegos que como se ha analizado en las secciones anteriores de este escrito, se caracterizan por la propuesta atomista-materialista.

Marx argumenta en su obra que, a pesar de que tanto Demócrito como Epicuro coinciden en proponer al átomo como la materia primigenia que compone la constitución del mundo, algunas diferencias existen en los planteamientos de los filósofos griegos, por ejemplo:

En Epicuro, pues, la atomística se desarrolla y completa sus contradicciones como ciencia natural de la autoconciencia, la que es un principio absoluto bajo la forma de la individualidad abstracta hasta la suprema consecuencia, es decir, hasta su disolución y su consciente oposición a lo universal. Para Demócrito, por el contrario, el átomo resulta sólo la expresión general objetiva del estudio empírico de la naturaleza. El átomo es, en efecto, para él, categoría pura y abstracta.²⁰

Si se examina la cita anterior, se pueden identificar varias ideas interesantes, para empezar, se ratifica que existe una coincidencia en ambos filósofos griegos al pro-

18 Alfonso Reyes, *La filosofía helenística*, México: Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 150.
19 cf. Karl Marx, *Diferencia entre la Filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, op. cit., 2004.
20 *Ibid.*, pp. 79-80.

poner que el átomo como el elemento fundamental del universo, sin embargo, Marx explica algunas diferencias.

Mientras para Epicuro el átomo es autoconsciente que se genera de manera individual independiente hasta su integración y conformación de la totalidad, para Demócrito es la expresión general objetiva que permite el estudio de la naturaleza, es decir, el átomo es una categoría pura y abstracta a partir de la cual está compuesta la naturaleza en general.

Estas afirmaciones podrían parecer reflexiones que se quedan en los límites de la abstracción filosófico-metafísica, no obstante, se puede considerar que dichas ideas ejercieron tal influencia en el filósofo de Tréveris al grado que su impacto se puede identificar en las teorías que posteriormente elaboró.

Por mencionar algo, se puede identificar que la propuesta de Demócrito influyó en Marx cuando posteriormente, este propuso la materialidad del mundo mediante el análisis de los medios de producción en la historia de la humanidad, en este sentido lo material compone y es parte de la construcción del mundo humano y, por ello, la realidad se puede estudiar desde las categorías materiales.

Respecto a Epicuro, esta parte de proponer al átomo como autoconsciente individual e independiente pudo influir en Marx para posteriormente afirmar que la materialidad del mundo humano no está determinada, sino que es moldeable, se puede manejar y construir; por ello, posteriormente llegó a la conclusión de que los humanos “hacen su propia historia”.²¹

En otras palabras, las ideas anteriores influyeron en Marx en por lo menos dos cuestiones: 1) identificar el sustento material ontológico de la realidad y 2) que esta materialidad, materialismo no está dada o determinada por cuestiones externas, sino que se puede manejar desde la autoconsciencia de los humanos que finalmente también son materia al igual que el mundo que los rodea. Seguramente, las ideas del antiguo materialismo griego influyeron en más de dos cuestiones en Marx, pero para este momento del artículo se muestran estas dos como ejemplo.

Considerando la anterior especulación, es posible observar que el materialismo puede entenderse de diversas formas, así seguramente la noción que se expuso en el contexto de la antigua Grecia podría distar de cómo lo entendemos ahora, sin embargo, se puede considerar que, en el caso de Marx, hay una coherencia en la manera de entender, interpretar, exponer y defender la visión materialista pues no se puede negar que, la cuestión del materialismo fue trabajada por Marx a lo largo de toda su producción teórica, como ya se ha expuesto, desde su tesis doctoral, hasta sus posteriores trabajos y obras, el tópico del materialismo es central, por ejemplo, en el famoso prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) escribe lo siguiente:

“El modo de producción de la vida material determina el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia”.²²

21 Karl Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Madrid: Fundación Federico Engels, 2003, p. 13.
22 Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, México: Siglo xxi, 2011, pp. 4-5.

La existencia social-material de los humanos deviene en un proceso dialéctico con lo metafísico, filosófico, ideológico, que conforma la estructura sobre la que se construyen las sociedades humanas, es decir, Marx habla de cuestiones que en apariencia no son materiales (conciencia, cultura, política, ideología, etc.) sin embargo, la relación entre la base material y los demás elementos “no-materiales” parece ser dialéctica y recíproca, mostrando así que la perspectiva material es fundamental para el examen de las construcciones sociales humanas.

Inclusive, se podría decir que la perspectiva moderna materialista de Marx es un tanto radical y entendida un plano trans-metafísico, que inmiscuye aspectos prácticos, pues: “la concepción materialista de la historia ha de ser entendida como una guía para la acción revolucionaria”.²³

Lo anterior, se considera debido a que, si se posee una visión y conciencia materialista de la historia, esto quiere decir que, la historia de los seres humanos es material, y, por lo tanto, moldeable de acuerdo con circunstancias, contextos y momentos que por esto mismo son históricos. Esta afirmación Marx la sostuvo durante toda su producción teórica intelectual, pues se puede identificar en diferentes pasajes de su obra cumbre, *El Capital*.

Por ejemplo, al hablar de materialidad se puede considerar que: “los instrumentos de trabajo no son solamente el barómetro indicador del desarrollo de la fuerza de trabajo del hombre, sino también el exponente de las condiciones sociales en que se trabaja”.²⁴

Desde lo anterior, se puede entender que cuando Marx propone un materialismo no es un materialismo simple que mecanicista, que sólo afirma la evidencia material del mundo en sus límites tangibles, sino que va más allá, esto cuando afirma que incluso el analizar los instrumentos de trabajo (materiales) es un indicador de las condiciones sociales, es decir, lo material es extensivo y complementario con lo abstracto, “lo no material” como lo son las condiciones de vida.

Al seguir la apreciación anterior, se puede clarificar que si bien Marx recibió una influencia materialista que proviene desde la Filosofía griega, este influjo no lo interpretó netamente igual, puesto que explícitamente Marx es un materialista, sin embargo, avanza más allá del plano metafísico para aterrizar la propuesta materialista en su propuesta praxeológica, en otras palabras:

“La teoría social de Marx rechaza, así, concepciones materialistas que se conforman con lo inmediatamente sensible, sin historia, y cortan la acción práctico-política de los hombres como sujetos históricos posibles participantes de la praxis social, contempladores de la realidad”.²⁵

De esta forma, el filósofo alemán vincula las transformaciones materiales con las cuestiones ideológico-idealistas que las proyecta mediante la conciencia de clase, la conciencia histórica, la política, cultura y filosofía con las transformaciones realizadas mediante las prácticas consientes.

23 Andrea Sánchez Quintanar, “La historiografía marxista mexicana”, en Evelia Trejo, *La historiografía del siglo xx en México*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p. 240.
24 Karl Marx, *El Capital I. Crítica de la economía Política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 132.
25 José Fernando Siqueira da Silva, “Marx y la ontología del ser social. I Congreso Latinoamericano de Teoría Social”, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales, 2015, p. 7.

La propuesta marxista materialista tuvo un importante eco en la lectura de Althusser, pues es bien sabido que es considerado uno de los más prominentes marxistas del siglo xx, ya que, este escudriño la obra Marx al grado que de hecho produjo trabajos²⁶ para estudiar, comprender e interpretar los escritos del pensador decimonónico de tal forma que el Filósofo francés, expone con claridad la significación del Materialismo Histórico, así lo escribe:

“El materialismo histórico es la ciencia de la historia. Puede ser definida con mayor precisión como la ciencia de los modos de producción, de sus estructuras propias, de sus constituciones, de sus funcionamientos, y de las formas de transición que hacen pasar de un modo de producción a otro”.²⁷

Althusser nos explica como el materialismo de Marx, el Materialismo Histórico, es el conjunto de conocimientos que estudian los medios de producción, es decir, la economía, sus funcionamientos, constituciones, estructuras y las demás cuestiones que se vinculan al Materialismo, por ejemplo, lo político, cultural, ideológico, etc.

Esta cuestión de interpretar una visión materialista mediante la construcción de diferentes elementos y el constante desarrollo de la realidad, puede ser una herramienta para estudiar nuestro mundo social, político, económico y cultural también desde momentos concretos, esta perspectiva, se desarrolla más específicamente desde:

La “teoría de la coyuntura” que Althusser elabora a partir de los textos de Lenin, donde la práctica política se presenta como aquella que tiene por objeto el “momento actual” o lo concreto de la situación”, parte de esta comprensión de la materialidad del todo social como una articulación estructural de instancias, tendencias y prácticas singulares que se combinan de una manera determinada en un momento dado²⁸.

La importancia de la propuesta anterior reside en que muestra como desde la concepción material-marxista, se pueden abordar problemáticas concretas en momentos específicos, concatenando así la generalidad de la concepción materialista con las singularidades de los momentos que componen la realidad. En otras palabras, la materialidad del ser social es el sustento de la actividad política, puesto que no se puede hacer política sin socializar, tal y como lo refirió el filósofo estagirita, hace ya más de dos mil años.²⁹

Althusser ya había expuesto esta realización materialista desde la práctica, en su obra clásica: *La Revolución Teórica de Marx*, en donde sostiene:

Por práctica en general entendemos todo proceso de transformación de una materia prima dada determinada en un producto determinado, transformación efectuada por un trabajo humano

26 Por mencionar un ejemplo: Louis Althusser, *Para leer El Capital*, México: Siglo xxi, 2004.
27 Louis Althusser, *La Filosofía como arma de la Revolución*, México: Siglo xxi, 2008, p. 26.
28 Jacinta Gorriti, “Louis Althusser y Fernando Henrique Cardoso. La herencia materialista de la dependencia”, *Revista Demarcaciones*, 10, 2024, p. 121.
29 Cfr. Aristóteles, *Política*, Madrid: Editorial Gredos, 1988.

determinado, utilizando medios (de “producción”) determinados. En toda práctica así concebida el momento (el elemento) determinante del proceso no es la materia prima ni el producto, sino la práctica en sentido estricto: el momento mismo del trabajo de transformación³⁰.

Dicha interpretación se puede observar no solo como completa en el sentido que expone de manera clara la ontología materialista mediante la práctica, sino que profundiza la explicación de cómo en la propuesta del Materialismo Histórico, se conjunta lo teórico/abstracto y lo práctico/social realizándose así la materialidad mediante la praxis, pues:

“La problemática general del materialismo histórico y los conceptos o categorías que permiten pensar la estructura interna de un modo de producción, pensamos que es útil hacer una nueva distinción entre el esfuerzo teórico que permite pensar un objeto histórico abstracto o modo de producción y el esfuerzo teórico que permite pensar un objeto histórico concreto o formación social”.³¹

Materialismo, la materialidad, ontología materialista o el Materialismo histórico es la vía que conecta pues los aspectos metafísicos abstractos de la materialidad con lo histórico concreto-social de las prácticas y construcciones humanas.

Con esto se puede mostrar como la visión materialista transformadora, parte precisamente de que el ser humano puede moldear las condiciones materiales, puede manejar la materia, los medios de producción, y, por lo tanto, hacer una distribución de ganancias y producción más justa y equitativa que impacte en el bienestar y realización de los individuos, mediante la construcción de condiciones que permitan un contexto social, un entorno adecuado para el bienestar común.

Siguiendo a esto, se podría decir que, si los humanos entendemos que nuestro universo, nuestra realidad se sostiene en la actividad material, en “lo que hay”, esto en constante actividad, que con la inercia que desarrolla abre la posibilidad de encausarse a la tarea de aportar en la construcción de sociedades humanas más justas y con más bienestar.

CONCLUSIONES

Mediante este análisis, primero se puede hacer énfasis en identificar el devenir de una ontología materialista que de cierta forma ha pasado desde Demócrito, Epicuro, Marx hasta Althusser y seguirá en potencia de trascender más. La concepción materialista de los pensadores anteriores fue mutando a lo largo de la historia, no obstante, el precedente de partir de una realidad material prevaleció desde las diferentes interpretaciones.

La relación entre la economía, la política y la cultura es el vínculo dialéctico entre lo materialista y lo idealista, si se entienden desde la lectura que los opone, no

30 Louis Althusser, *La Revolución Teórica de Marx*, México: Siglo XXI, 1981, p. 136.

31 Marta Harnecker, *Los conceptos elementales del Materialismo Histórico*, México: Siglo XXI, 2007, p. 276.

obstante, en la ontología materialista la misma totalidad existen las ideas y lo “inmaterial” como otro tipo de materia, pero, al final, materia.

Expresado de otra manera: “ninguna teoría política tiene una base sustancial sin una ontología bien elaborada. Esta posición difiere de la concepción general que se tiene de la política. En la corriente liberal, la teoría política no se fundamenta en la ontología sino en la antropología”.³²

Así, las cuestiones y problemáticas humanas no se separan precisamente de lo humano, pero si se requiere considerar las circunstancias, el contexto histórico, la cultura, la economía, lo material y aquí es cuando la ontología materialista puede jugar un papel significativo en los conflictos políticos, planteamiento que Marx propuso y diseminó desde la Modernidad, y por ello, hasta nuestros días.

En otras palabras, la noción ontológica-histórica materialista aporta, en tanto que: “la causalidad dialéctica materialista” es el estudio de la temporalidad compleja de las condiciones materiales, sociales, políticas, ideológicas y filosóficas de las relaciones de producción que ya aparece de modo incipiente en *El Capital*”³³.

A través de lo reflexionado, también se puede aludir a los vínculos que se exhiben entre una disciplina humanista como la filosofía, con problemáticas que parecieran propias de otros campos del saber cómo la economía, la política, la cultura e incluso visiones específicas del mundo, como lo es la socialista, pues:

“El socialismo representa para la conciencia filosófica materialista la condición para la demostración práctica de sus evidencias más genuinas; por tanto, la condición de su realización. Y por ello mismo, el Socialismo no constituye la cancelación de la Filosofía, sino precisamente su verdadero principio”.³⁴

De esta manera la concepción materialista, su reflexión ontológica es un ejemplo de los vínculos que conservan visiones como el socialismo o el marxismo con la disciplina filosófica, así el análisis sobre el materialismo permite que visiones como la marxista-socialista no excluyan a la Filosofía, ni la Filosofía desde su actual academicismo no omita la reflexión crítica del marxismo y el socialismo.

El Materialismo entendido así, también puede ser un puente entre el pensamiento y el quehacer práctico, es decir, una coherencia al existir. La cuestión del desarrollo económico es una posición materialista que se complementa con la ideología política y cultural que son la parte idealista dentro del desarrollo de las sociedades humanas.

32 Amalia Boyer, “Materialismo ontológico y política en Spinoza, Deleuze y Guattari”. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, Colombia, núm 1, agosto, 2004, p. 95.

33 Ramiro Parodi, “La dialéctica materialista como proceso de conocimiento de la política: Althusser, Hegel, Spinoza”, *Revista Demarcaciones*, 10, p. 51.

34 Gustavo Bueno, *Ensayos materialistas*, Madrid: Taurus, 1972, p. 197,

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis, *La Filosofía como arma de la Revolución*, México, Siglo xxi, 2008.

Althusser, Louis, *La Revolución Teórica de Marx*, México, Siglo xxi, 1981.

Althusser, Louis. *Para leer El Capital*, México, Siglo xxi, 2004.

Aristóteles, *Política*, Madrid, Editorial Gredos, 1988.

Berti, Gabriela. *Epicuro: el objetivo supremo de la Filosofía es conseguir la felicidad*, España, Editorial RBA, 2015.

Boyer, Amalia. “Materialismo ontológico y política en Spinoza, Deleuze y Guattari”. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, Colombia, núm 1, agosto, pp. 94-106. 2004.

Bueno, Gustavo. *Ensayos materialistas*, Madrid, Taurus, 1972.

Candel, Miguel. “Demócrito y Epicuro: el átomo como elemento y como límite onto-lógico”. *Convivium: revista de Filosofía*. N° 12, pp. 1-20. 1999.

Copleston, Frederick. *Historia de la Filosofía. De la Grecia antigua al mundo cristiano. Volumen 1*. Barcelona, Ariel, 2011.

Farrington, Benjamín. *La Rebelión de Epicuro*. Barcelona, Editorial LAIA, 1983.

Ferro Gay, Federico. *Los filósofos presocráticos. De Homero a Demócrito*. México, Secretaría de Educación Pública, 1988.

Fusaro, Diego. *Marx y el atomismo griego. Las raíces del materialismo histórico*, Barcelona, El viejo Topo, 2018.

García Bacca, Juan David. (Compilador). “Fragmentos filosóficos de Demócrito”, en *Los presocráticos*. México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

Gorriti, Jacinta. “Louis Althusser y Fernando Henrique Cardoso La herencia materialista de la dependencia”. *Revista Demarcaciones*, 10, pp. 114-127, 2024.

Guthrie, Willam. *Los Filósofos griegos. De Tales a Aristóteles*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

Harnecker Marta. *Los conceptos elementales del Materialismo Histórico*, México, Siglo xxi, 2007.

Laercio Diógenes. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza, 2007.

Marx, Karl. *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo xxi, 2011.

Marx, Karl. *El Capital I. Crítica de la economía Política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

Marx, Karl. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2003.

Marx, Karl. *Diferencia entre la Filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, México, Sexto Piso, 2004.

Mateos Muñoz, Agustín. *Gramática Latina*, México, Esfinge, 2009.

Montes de Oca, Francisco. *La Filosofía en sus fuentes*, México, Porrúa, 2006.

Nieto Mesa, Fernando. *Aprende latín*, México, Edére, 2006.

Pirie, Madsen. *101 filósofos*, México, Ediciones B, 2015.

Parodi, Ramiro. “La dialéctica materialista como proceso de conocimiento de la política: Althusser, Hegel, Spinoza”. *Revista Demarcaciones*, 10, pp. 42-56, 2024.

Reyes, Alfonso. *La filosofía helenística*. México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

Sánchez Quintanar Andrea. “La historiografía marxista mexicana”, en Trejo Evelia, *La historiografía del siglo xx en México*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

Sevilla Rodríguez, Martín. “Los orígenes del materialismo en la India y Grecia: similitudes y diferencias”. *Revista Pensamientos*, vol. 64, núm. 242, pp. 847-864, 2008.

Siqueira da Silva, José Fernando. “Marx y la ontología del ser social. I Congreso Latinoamericano de Teoría Social”. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales, 2015.

EN TORNO A LA CUESTIÓN DEL *CLINAMEN* EN ALTHUSSER

Marcelo Rodríguez Arriagada

Sic fac omnia, tamquam spectet Epicurus.
Séneca, *Epístola 25 a Lucilio*

Al solo afán de viajar
Más allá...
Mallarmé, *Homenaje a Vasco de Gama*

¿Qué piensa Althusser del *clinamen*, es decir, de la *declinación* o *desviación* de los átomos? La respuesta nos la dan distintos textos: en el manuscrito de 1976 titulado *Ser marxista en filosofía*, Althusser escribe que la *declinación* es una “propiedad de los átomos [...], que les permite desviarse insensiblemente (con una diferencia ínfima) de la línea recta de su caída. Cuando esto ocurre, necesariamente el átomo que se ha desviado se encuentra con el átomo vecino. Según Epicuro, por lo que vemos, esa *desviación* es la que da comienzo al mundo”¹. En un fragmento de *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, manuscrito de 1978, leemos: “El poeta y filósofo romano Lucrecio, que expuso la filosofía de Epicuro, cuyos manuscritos fueron destruidos, dice en un poema titulado ‘De la Naturaleza de las Cosas’: antes del comienzo del mundo, los átomos caían ‘*como una lluvia*’. Y eso habría durado indefinidamente, si los átomos no hubieran estado dotados de una asombrosa propiedad, la ‘declinación’ o la capacidad de desviarse de la línea recta en su caída de manera imperceptible. Basta *una nada de desvío*, de ‘*desviación*’ para que los átomos *se encuentren* y se aglomeren: y así tenemos el comienzo del mundo y el mundo”². Luego, en 1982, en entrevista con Richard Hyland, Althusser plantea que el *clinamen* “es el átomo que se desvía de su trayecto. Al principio, los átomos caen en el vacío como gotas de lluvia. El encuentro fortuito de los dos átomos, la desviación ligera de un átomo produce la carambola total y es el nacimiento del mundo”³. En “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”, también de 1982, leemos: “El *clinamen* es una desviación infinitesimal, ‘lo más pequeña posible’, que tiene lugar ‘no se sabe dónde ni cuándo ni cómo’, y que hace que un átomo ‘se desvíe’ de su caída en picado en el vacío y, rompiendo de manera casi nula el paralelismo en un punto, provoque *un encuentro* con el átomo que está al lado y de encuentro en encuentro una carambola y el nacimiento de un mundo, es decir, del agregado de átomos que provocan en cadena la primera desviación y el primer encuentro”.⁴ En un fragmento de “Du matérialisme aléatoire (11 de julio 1986)”, refiriéndose a la noción de *vacío*, escribe: “... el primero en introducir el *vacío* en filosofía es Demócrito. Epicuro (o Lucrecio, no lo sabemos) lo combinó con la *declinación*, el *clinamen*, una noción decisiva porque, al surgir del *vacío*, permite salir de él. El mundo (una infinidad de mundos) existe desde que se produce el *clinamen* ... El *clinamen* es una “casi nada”, una nada, que se produce no sabemos de ante-

1 Louis Althusser, *Ser marxista en filosofía*, Madrid: Akal, 2017, p. 142.
2 Louis Althusser, *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, Buenos Aires: Paidós, 2015, p. 43.
3 Louis Althusser, “Conversation avec Richard Hyland” (2 juillet 1982), IMEC: ALT2. A46-05.03.
4 Louis Althusser, *Para un materialismo aleatorio*, Madrid: Arena libros, 2002, p. 33.

mano dónde ni cuándo, pero que produce los mundos”.⁵ Otro manuscrito que nos da una respuesta es “La philosophie c’est enfantin” (1985-1986?): “En Demócrito, si los átomos se agregan es porque están “enganchados”: el encuentro es entonces mecánico. El Epicuro, al menos tal como lo conocemos según Lucrecio, los átomos no están dotados de “ganchos”. Lo que ocasiona su encuentro es una ínfima ‘desviación’, la más pequeña concebible, la ‘casi nada’, *presque-rien* de Jankélévitch, no se sabe dónde y no se sabe cómo: de este modo, en ningún lugar ni tiempo asignables. El encuentro tiene lugar por definición bajo la forma de lo aleatorio, sin ninguna propiedad mecánica de agregación, en ningún lugar, en ningún tiempo, entonces, en el vacío en que los átomos caen desde la eternidad en una ‘lluvia paralela’ (Lucrecio). Bella imagen de la lluvia silenciosa, de la cual no se sabe de dónde viene ni hacia dónde va, ni por qué, siempre paralela en ella misma y sin otra razón del ‘encuentro’ que la desviación, esa nada que va a provocar el mundo, esa casi nada que en la nada del vacío va a provocar el comienzo de un mundo, o una pluralidad de mundos sin ningún origen”.⁶ Por último, en *Filosofía y marxismo* (1988), en entrevista con Fernanda Navarro, Althusser concluye que el *clinamen* es “una desviación infinitesimal que ocurre sin saberse cómo, ni cuándo ni dónde. Lo importante es que el *clinamen* provoca la desviación de un átomo en su caída en el vacío y ocasiona un encuentro con otro átomo... y de encuentro en encuentro -siempre y cuando sean duraderos, no fugaces- nace un mundo”⁷.

En todos estos pasajes, la exposición repite la estructura argumentativa que traman los versos 216-223 del libro segundo del *De rerum natura*, versos en los que Lucrecio delinea el significado filosófico del *clinamen*:

Algo en esta cuestión también que entiendas anhelo,
que, cuando los átomos van el vacío abajo derechos
del propio su peso llevados, en tiempo a veces incierto,
incierto lugar, se tuercen un poco del derrotero,
tanto no más que se pueda decir que mudó el movimiento.
Que, si jamás desviarse solieran, tal todos ellos
cual gotas de lluvia cayeran por el vacío desierto,
ni a los primordios jamás les habría choque ni encuentro
surgido: así nada nunca Natura habría compuesto⁸.

5 Louis Althusser, “Du matérialisme aléatoire (1986). 11 juillet 1986”, *Multitudes*, n°21, 2005, pp. 186 y 189.
6 Louis Althusser, “La philosophie c’est enfantin”, 1985/1986, IMEC: ALT2. A29-04.08.
7 Louis Althusser, *Filosofía y marxismo*, México: Siglo XXI, 2015, p. 25.
8 Lucrecio, *De rerum natura. De la realidad*, edición crítica y versión rítmica de Agustín García Calvo, Zamora: Lucina, 2019, p. 148. Lucrecio presenta la palabra *clinamen* en el verso 292 del libro segundo de su *De rerum natura*: “exigua declinación de los primeros elementos / en una región indeterminada del lugar y en un tiempo no preciso” (exiguum clinamen principiorum / nec regione loci certa nec tempore certo)”. Tito Lucrecio Caro, *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*, Traducción de Liliana Pégolo y equipo, Buenos Aires: Las cuarenta, 2020, p. 259. Para Bernard Combeaud, *clinamen* es uno de esos nombres de proceso en -men, -minis, forjado por Lucrecio (solo se encuentra la palabra en él), quien lo desprende de los verbos de la misma familia etimológica: *inclinare*, *déclinare*, todas palabras derivadas del griego *klinein*/*klisis*. Lucrèce, *La naissance des choses*, Édition bilingue établie par Barnard Combeaud,

Atendamos a la repetición. Althusser señala que no pretende aportar nada nuevo a la *tradición* materialista que se abre con Demócrito, Epicuro y Lucrecio: “Todo lo que digo ya se ha dicho o escrito, o al menos se ha practicado desde tiempos inmemoriales. [...] No hago sino enunciar en voz alta e inteligible tesis ya enunciadadas prácticamente en voz baja, para intentar reagruparlas y exponerlas tan sistemáticamente como sea posible”.⁹ La tarea consistirá solamente en *repetir* la *huella* (*la trace*) de esta corriente filosófica, *remarcando* la acción de sus tesis, ahí donde actúan o se las puede hacer actuar, sea en los textos de su propia tradición, sea en los escritos de la historia de la filosofía en general. Por ejemplo, se repetirá subrayando o anotando en el margen de un texto, una palabra, una idea. En los archivos de Althusser depositados en el IMEC, en textos, notas, documentos de trabajo y libros, abundan estos ejercicios: leyendo el libro de Henri Birault *Heidegger et l’expérience de la pensée* (1978), en particular el pasaje en el que Birault expone la función “positiva y protectora” del “olvido del ser” y su redoblamiento en “el olvido de un olvido”,¹⁰ Althusser anota (1979): “redoblamiento del antecedente [el redoblamiento del epicureísmo: la caída antes + el clinamen redobla > hay]”. Así mismo, leyendo *Márgenes de la filosofía* de Derrida, en el pasaje de “La différance” que se refiere al “juego heracliteano”, apunta: “Materialismo del juego / hay el juego / Epicuro la caída!!!”, y en el pasaje de “El círculo lingüístico de Ginebra”, que estudia la ficción roussoniana de “la intervención absolutamente imprevisible de este ‘movimiento ligero’ del dedo que produce el nacimiento de la sociedad y de las lenguas”, escribe en el margen: “el *clinamen* del ‘ligero movimiento’”¹¹.

También se repetirá despejando un espacio inédito. Por un lado, se volverá a trazar la huella del “atomismo” en un espacio o camino de un texto -principalmente allí donde pasa desapercibida-, lo que permitirá desprender las capas de ideas hechas que mantienen inaudible su singularidad. Por otro lado, se desplegará una trayectoria de escritura que en cierto punto se debe “anular” a sí misma¹². Esta doble repetición, *descubrir* las tesis atomistas y “tachar” la propia escritura, supone *sorpresas*, “novedades”, tal como acontece con la *repetición* del texto de Maquiavelo: “Como si un primer pensamiento, captado al haberlo leído, se prolongara en nosotros por pen-

Paris: Bouquins éditions, 2021, p. 625. Por su parte, Jean Salem indica: “El nombre técnico del movimiento de declinación de los átomos es παρέγκλισις. -*Clinamen* parece haber sido creado por Lucrecio para evitar *clinatio*, que no podía entrar en el hexámetro”. *Lucrèce et l’éthique. La mort n’est rien pour nous*, Paris: Vrin, 1997, p. 67.
9 Louis Althusser, “Du matérialisme aléatoire (1986). 11 juillet 1986”, op. cit., p. 181.
10 Henri Birault, *Heidegger et l’expérience de la pensée*, Gallimard, 1978, p. 551.
11 Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra, 2018, p. 184. Louis Althusser, Dossier “sur Hegel (79) et Heidegger et Derrida”, IMEC: ALT2. A58.04.02.
12 Esta singular trayectoria de escritura es la que indica Balibar en “¡Vuelve a callarte, Althusser!”. Nos interesa persistir en su posible “explicación filosófica”: “lo que Althusser tenía para decir (del marxismo y de su crisis, y más en general de la política, de la filosofía, de la ideología, o sea, de lo imaginario y de lo real, es decir, del sujeto) solo podía serlo bajo la forma de una denegación, de un discurso surgido luego de su anulación. En suma, le era preciso poner en práctica lo que Heidegger y Derrida describieron *teóricamente*. La unidad contradictoria, en el tiempo, de las palabras y de su ‘tachadura’, pero tachadura bajo la que las palabras siguen siendo perceptibles, para decir su no-verdad, que, no obstante, es el único acceso del que disponemos hacia la verdad que puedan comunicarnos”. Étienne Balibar, *Escritos por Althusser*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2004, pp. 56-57.

samientos imprevistos; como si las frases, reunidas en nuestra memoria, se combinaran en nuevas unidades, generadoras de sentidos inéditos; como si de un capítulo a otro, a modo de paisajes de este gran paseante, nos abriera nuevas perspectivas: sorprendentes por no habernos dado cuenta antes”¹³.

Atendamos todavía a la repetición, pues ¿no es acaso la impronta del epicureísmo? Según se ha dicho desde la antigüedad, aquellos que siguen a Epicuro no hacen más que “recibir y repetir su pensamiento”¹⁴. Para Séneca, por ejemplo, todo cuanto dijeron los epicúreos “se atribuye solo a uno; todo lo que cada uno manifestó en medio de aquella camaradería [Hermarco o Metrodoro por ejemplo], lo manifestó bajo la dirección y los auspicios de uno solo”.¹⁵ El mismo Lucrecio, en el preludio del canto III, resalta el camino que abre Epicuro y el “ansia de imitar” sus pasos:

Oh tú, de tinieblas tantas que alzar tan clara lumbrera
pudiste el primero alumbrando la vida y los bienes que tenga,
oh gala del pueblo griego, a tí sigo y pongo mis huellas
calcadas ahora en donde tus pies imprimieron su seña,
ni es tanto por competir como por amor que te quiera con ansia imitar
[...] Que, al punto que tu razón ha empezado a voces apenas
la realidad a clamar, de divina entraña que suena,
huyen los miedos del alma, ábrense las murallas que cercan
el mundo, por todo el vacío las cosas veo que bregan¹⁶.

Ahora bien ¿qué es lo que se repite? ¿se trata de restaurar un “pasado” o amarrar el “presente” a lo que dijo Epicuro en este caso? ¿aquí solo cabe saber “interpretar” una “partitura preexistente”? Según André Tosel, Althusser, al final de la historia subterránea de esta tradición, 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”.¹⁷ Luego ¿qué dice ese comienzo? ¿tiene una modalidad y una exigencia específica esta repetición? ¿cuáles son sus efectos? Para responder

13 Louis Althusser, *Maquiavelo y Nosotros*, Madrid: Akal, 2004, p. 43.
14 Geneviève Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, Gallimard, 1975, p. 94. Pierre Boyancé sostiene que “entre las escuelas de la antigüedad, no hay ninguna que haya sido como aquella de Epicuro, dominada por el pensamiento de un hombre. Después de él, nadie cuenta verdaderamente. No es como en los estoicos, donde, después de Zenón está Cleantes, después Crisipo, y así sucesivamente. [...] Para todas las victorias espirituales del epicureísmo, a lo largo del tiempo, no ha habido ni habrá, sino un solo triunfador”. *Lucrece et l'épicurisme*, Paris: Presses Universitaires de France, 1963, p. 33.
15 Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, I, Madrid: Gredos, 2001, p. 143.
16 Lucrecio, *De rerum natura. De la realidad*, edición crítica y versión rítmica de Agustín García Calvo, op. cit., p. 216.
17 André Tosel, “Los avatares del materialismo aleatorio en la filosofía tardía de Louis Althusser”, Trad. Marcelo Starcenbaum, en *Revista Demarcaciones*, N°6, 2018, p. 20. URL: <http://revistademarcaciones.cl/numero-6/>

a estas preguntas, dirijámonos al lugar en el que Althusser piensa la repetición en filosofía en términos de una “repetición indefinida de un trazo (*trace*) nulo”.
En *Lenin y la filosofía*, conferencia presentada el 24 de febrero de 1968, Althusser, repitiendo a Lenin, sostiene que la historia de la filosofía no es más que la lucha entre el materialismo y el idealismo, lo que equivale decir que la filosofía *no tiene historia*:

¿Qué es una historia que únicamente es la repetición del choque de dos tendencias fundamentales? Las formas y los argumentos del combate pueden variar, pero si toda la historia de la filosofía no es sino la historia de estas formas, basta con reducirlas a las tendencias inmutables que ellas representan para que su transformación se convierta en una especie de *juego para nada*. En el límite, la filosofía no tiene historia, la filosofía es este lugar teórico extraño en el que no ocurre propiamente nada, nada que no sea esta *repetición* de nada. Decir que no ocurre nada en filosofía es decir que la filosofía *no conduce a ninguna parte, porque ella no va a ninguna parte*: las vías que abre son, como bien decía Dietzgen antes de Heidegger, *Holzwege*, caminos que no conducen a ninguna parte.

Esto es, por otra parte, lo que de hecho sugiere *prácticamente* Lenin, quien, desde las primeras páginas de *Materialismo y empiriocriticismo*, explica que Mach no hace más que *repetir* a Berkeley, a quien él opone por su propia cuenta su propia *repetición* de Diderot. Peor todavía, se percibe que Berkeley y Diderot se *repiten* el uno al otro, ya que se muestran de acuerdo sobre la pareja materia/espíritu, respecto a la cual se contentan con disponer los términos de otra manera. La nada de su filosofía no es otra cosa que la nada de esta inversión de los términos de una pareja categorial inmutable (materia/espíritu) que representa, en la teoría filosófica, el juego de las dos tendencias antagónicas que se enfrentan a través de esta pareja. La historia de la filosofía no es entonces más que la nada de esta inversión repetida. Esta tesis devolvería por añadidura su sentido a las famosas fórmulas sobre la inversión de Hegel por Marx, este Hegel del cual Engels dice que no era sino una inversión previa¹⁸.

Decir que la filosofía no tiene historia -ya que no es más que repetición de un mismo combate-, es también decir que *no tiene objeto*, como agrega Althusser: “Si no ocurre nada en filosofía, es precisamente porque ella no tiene objeto. Si en efecto ocurre algo en las ciencias, es porque ellas tienen un objeto, del cual pueden profundizar su conocimiento, *lo cual las dota de una historia*. Como la filosofía carece de objeto, no puede ocurrir nada en ella. La nada de su historia no hace sino repetir la nada de

18 Louis Althusser, *La soledad de Maquiavelo*, Madrid: Akal, 2008, p. 136.

su objeto”¹⁹. Ahora, ¿por qué la inversión de una categoría por otra es una repetición de *nada*, si supone una acción, una operación que *traza una línea de demarcación* entre una tendencia y otra, como indica Lenin? ¿Querrá decir todo esto que la filosofía solamente es un gesto (un *rumiar*) que se disuelve en la vana nada? Althusser responde: “una línea de demarcación no es nada, ni siquiera una línea, tampoco un trazado, sino el simple hecho de desmarcarse, y por lo tanto *el vacío de una distancia tomada*”²⁰. ¿Qué significa esta última fórmula? ¿por qué “el juego paradójico de la inversión de los términos en que la historia de la filosofía se anula en la nada que ella produce”²¹ se resume en esta operación de desmarcarse? ¿qué tiene que ver la repetición de las tesis del *materialismo aleatorio (clinamen, vacío, etc.)* con esta repetición que no es más que “el vacío de una distancia tomada”?

Una clave que da luces se haya en la mención a los *Holzwege*, “los caminos que no conducen a ninguna parte”, como se ha traducido el término en francés. Luego de hallarla en Lenin y en Dietzgen, Althusser toma la metáfora del exergo del libro *Holzwege* (1950) de Heidegger.²² Sin entrar a calibrar aquí los múltiples efectos que ejerce esta referencia en el pensamiento de Althusser, limitémonos a sugerir la idea que con la metáfora se piensa la repetición de la cuestión de la *desviación*. Repetición sin reconocimiento ni reminiscencia de un “suelo” oculto que sostenga todo, la repetición de la desviación no repite un “origen, principio, fundamento, causa, esencia originaria”²³, sino aquella “ninguna parte”, expresión que se une, como indica Kazuya Onaka, “a las temáticas del vacío y de la desaparición que caracterizan el materialismo aleatorio”²⁴. Así como Lenin repite a Diderot, ¿qué repite Althusser de Epicuro? Precisamente aquella “ninguna parte”, es decir, la nada de una inversión repetida, la de Aristóteles por Epicuro, por ejemplo. Pero hay algo más. En su lectura de *Lenin y la filosofía*, Pierre Macherey sostiene que la figura del *Holzweg*, retomada al final de la conferencia, muestra que la práctica filosófica “se reduce al acto puro de una ‘toma de posición’: ella formula ‘tesis’, este modo enunciativo a través del cual precisamente la filosofía ‘toma posición’, sin decir nada (de verdad) sobre el mundo y sin hacer nada (de legítimo) por el mundo, porque ella se acantona en una intervención cuya forma es inseparable de una tal retención”²⁵. Si “tomar posición” es

19 *Ibíd.*, p. 137.
20 *Ibíd.*, p. 141.
21 *Ibíd.*
22 Así se abre el libro: “‘Holz’ [madera, leña] es un antiguo nombre para el bosque. En el bosque hay caminos [‘Wege’], por lo general medio ocultos por la maleza, que cesan bruscamente en lo no hollado. Es a estos caminos a los que se llama ‘Holzwege’ [‘caminos de bosque, caminos que se pierden en el bosque’]. / Cada uno de ellos sigue un trazado diferente, pero siempre dentro del mismo bosque. Muchas veces parece como si fueran iguales, pero es una mera apariencia. / Los leñadores y guardabosques conocen los caminos. Ellos saben lo que significa encontrarse en un camino que se pierde en el bosque”. Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, 2000, p. 9.
23 Louis Althusser, “Les 2 grands courants de l’histoire de la philosophie” (1985/1986), IMEC: ALT2. A29-04.09.
24 Kazuya Onaka, “Pratique et temps. Louis Althusser et les ‘Courants souterrains du Matérialisme”, Thèse pour l’obtention du grade de docteur en philosophie, Université Paris X Nanterre, 2003, p. 555.
25 Unas líneas más adelante el texto prosigue: “[...] ‘El vacío de una distancia tomada’: esta fórmula resume ella sola toda la empresa de la filosofía. Ella expresa el hecho que la operación

“tomar distancia” del mundo, entonces la filosofía –“el camino de los caminos que no llevan a ninguna parte” (*Holzweg der Holzwege*)- dice no lo pleno del mundo, sino su vacío, es decir, su *apertura*. “Marchamos en el vacío”, repite Althusser en una nota al neoplatónico Damascio.²⁶ Digamos que este vacío no se reduce a ser un espacio en el que se ubican o se mueven las cosas, tal como sugiere Heidegger a propósito de esta idea de Nietzsche: “El espacio solo ha surgido gracias a la suposición de un *espacio vacío*. Este no existe. Todo es fuerza”; con esta observación, dice Heidegger, “Nietzsche sigue la huella de una conexión que es esencial, aunque él no llegara a pensarla en profundidad ni a dominarla. Se trata del fenómeno fundamental del ‘vacío’, que sin embargo no tiene que ver necesariamente con el espacio, ni tampoco con el tiempo mientras se lo piense a este según el concepto tradicional. Por el contrario, el ‘vacío’ podría estar incluido en la esencia del ser”²⁷. Dicho de manera sintética, repetir aquella “ninguna parte” de la metáfora es repetir la proposición *hay*, el “es gibt” de Heidegger, que designa el *surgimiento* de algo, aquello que viene a la presencia sin ninguna razón, sin ningún fin²⁸. En esta línea, repetir a Epicuro equivale a decir el vacío del mundo [“por todo el vacío las cosas veo que bregan”, repite Lucrecio], lo que significa evaluar lo dado o el “hecho consumado” a partir de la nada de lo que es, es decir, a partir de su *apertura* (o del “hecho a consumir”); de otro modo, desmarcarse es sustraer el *hay* al es, al *esto es*, a la “ostentación de toda presencia”²⁹. Esta diferencia entre el *hay* y el es, Henri Birault la precisa de este modo: “El pensamiento olvida la *positio* para limitarse al *positum*, olvida la *donación* para limitarse a lo *dado* (los datos del tiempo, los datos de la historia), olvida *la apertura* (l’ouverture) *del tiempo, de la historia y del mundo* para limitarse a lo que el *Es gibt* puede dar (*dar, datum*, lo dado, lo fechado, la data), en una palabra, olvida el *Hay* (Il

de desmarcarse se deja aprehender solamente en los términos de la retirada, del alejamiento y de la distancia. Más que una captura del real, la filosofía efectúa una puesta a distancia del real: puesta a distancia por relación al real que, al mismo tiempo, pone lo real a distancia de él mismo, y abre así el espacio necesario a su o a sus transformaciones. Encontramos así un tema de origen heideggeriano, aquel de la retirada y de la distancia, reexplotada en la perspectiva de la elaboración de un materialismo práctico”. Pierre Macherey, (1999) *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie, 1965-1997*, Paris: PUF, 1999, pp. 274-275.
26 Louis Althusser, Dossier “Les 2 grands courants de l’histoire de la philosophie” (1985/1986), IMEC: ALT2. A29-04.09.
27 Martin Heidegger, *Nietzsche*, Ariel, 2023, p. 281.
28 Sobre los caminos y el surgimiento dice Schürmann: “es la sujeción del pensamiento y del actuar a la representación de un fin lo que Heidegger viene a destapar con la metáfora de los *Holzwege*, de los caminos que no conducen a ninguna parte. [...] La *physis* en sentido metafísico busca la *energeia*, la *entelecheia* como su fin. Una rosa que no florece, un adolescente que rechaza hacerse adulto, una casa que se queda por construir: otros tantos retos en la persecución de un fin natural o poiético. La *physis* originaria, en cambio, ‘lo que sin cesar emerge, en griego: *to aei phyon*’, emerge sin meta, para nada. La finalidad marca toda la diferencia entre la *physis* de Anaximandro y la *physis* de Aristóteles; entre la *parousia* y la *ousia*; entre el ser y la asistencia; entre los caminos, precisamente, y los métodos. ‘Para comprender esto debemos aprender a distinguir entre *camino* y *método*. En la filosofía solo hay caminos; en las ciencias al contrario, solamente métodos, es decir, procedimientos’, los caminos de pensamiento no conducen a ninguna parte desde el momento en que toda cosa viene a la presencia sin ninguna razón. Identidad esencial del pensamiento y de la presencia: su esencia es de ser ‘sin porqué’”. Reiner Schürmann: *El principio de anarquía*. Heidegger y la cuestión del actuar, Madrid: Arena, 2017, pp. 366-367.
29 Jacques Derrida, *Clamor*, La Oficina, Madrid: 2015, p. 188.

y a) para no retener sino lo que es, esto o aquello”³⁰. Pues bien, desde la conferencia de 1968, Althusser no dejará de recurrir a la figura del *Holzweg*³¹, y no dejará de reflexionar sobre la expresión “es gibt” pensada por Heidegger, expresión que llegará a ser una referencia decisiva para el *materialismo del encuentro* o *aleatorio*: “Diremos [...] que el materialismo del encuentro se basa en cierta interpretación de una única proposición: *hay* (‘es gibt’, Heidegger) y sus desarrollos e implicaciones) [...]”³².

30 Henri Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, op. cit., p. 538.

31 Junto con la metáfora del “tren en marcha”, Althusser acudirá a esta figura para exponer la posición materialista en filosofía. En *El porvenir es largo* escribe: “También me gustaba, citando a Dietzgen, que se había anticipado a Heidegger, que lo ignoraba, [decir] que la filosofía era ‘*der Holzweg der Holzwege*’, el camino de los caminos que no llevan a ninguna parte, sabiendo también que Hegel había forjado antes la prodigiosa imagen de un ‘camino que anda solo’, abriéndose al avanzar su propia vía en los bosques y los campos”. *El porvenir es largo*, Ediciones Destino, 1994, p. 291. Tanto en *Ser marxista en filosofía* (capítulo 13), como en “La corriente subterránea...”, Althusser opondrá este camino a los “senderos cartesianos”, que llevan a alguna parte: el “es gibt” marca “la primacía de la ausencia sobre la presencia (Derrida), no en tanto ausencia *elevada a las alturas*, sino en tanto horizonte que retrocede interminablemente delante del caminante que, al buscar su camino en una llanura, no encuentra nunca más que otra llanura ante él (tan diferente del caminante cartesiano al que le basta caminar recto en un bosque para salir de él, ya que el mundo está hecho, alternativamente, de bosques intactos y de espacios roturados en campos abiertos: sin «Holzwege»). *Para un materialismo aleatorio*, op. cit., p. 57. La imagen del bosque que se atraviesa, la ofrece Descartes en la exposición de su “moral provisoria”: “Mi segunda máxima consistía en ser lo más firme y lo más decidido que pudiera en mis acciones, y en seguir con no menos firmeza las opiniones más dudosas, una vez determinado a ello, que si hubieran sido muy seguras. Imitaba en esto a los viajeros que, extraviados en algún bosque, no deben vagar dando vueltas, de un lado para otro, ni mucho menos detenerse en un lugar, sino caminar siempre lo más directamente que puedan hacia el mismo punto, sin sustituirlo por razones nimias, aunque en un principio tal vez haya sido el azar solamente lo que les ha determinado a elegirlo; pues, de este modo, si no llegan precisamente allí donde desean, acabarán llegando al menos a algún lugar en el que probablemente estarán mejor que en medio del bosque”. René Descartes, *Discurso del método*, Madrid: Tecnos, 2008, pp. 34-35.

32 Louis Althusser, *Para un materialismo aleatorio*, op. cit., p. 55. La relación entre el “es gibt” heideggeriano y el *clinamen* pensado por Althusser implica una serie de convergencias y divergencias. Si bien Heidegger es considerado parte de la tradición del *materialismo aleatorio*, Althusser en diversos pasajes explicita su divergencia. Por ejemplo, en un texto inédito de la década de los ochenta escribe: “Es quizás el sentido más profundo del [...] ‘es gibt’ heideggeriano, del ‘siempre ya allí’, del cual he hablado a menudo, de cualquier esencia que sea, de la recurrencia reflexiva de todo ‘ente’ sobre el Ser, de la recurrencia canguilemiana, ‘recurrencia’ de todo ‘reenvío’ sobre el ‘envío’ (el Geschickt, el Geschehen de Heidegger) que ‘abre’ toda una época historia, y autoriza toda ‘reflexión posible sobre él’”. [Nota agregada]: “no hay un destino, como lo piensa Derrida, sino ‘destinos’, ‘envíos’ sucesivos e imprevistos del ser”. En “Ouvrage sans titre commençant par: <J’écris ce livre en octobre 1982>”, IMEC: ALT2. A29-02.01. En otro texto inédito señala lo siguiente: “Heidegger decía que la filosofía era un *holzweg*, es decir, un falso camino (que no lleva a ninguna parte, salvo en *cul de sac*), pero su fantasma del Ser distinto del Ente le reconduce a su manera a un originario, este Ser del cual todo Ente estaba definitivamente fijado en su estructura estática”. “Les 2 grands courants de l’histoire de la philosophie” (1985/1986)”, op. cit. A propósito de la recepción del “es gibt”, su amigo Stanislas Breton comenta: “Él (Althusser) comprendía, en esta misma óptica de lo aleatorio, el *es gibt* heideggeriano. No estaba de acuerdo sobre este punto. Lo invitaba a desconfiar de Heidegger. El *es gibt* reenvía, en efecto, a una donación que, tan anónima o impersonal que ella sea, esta demasiada ligada al pensamiento del don y de una sobreabundancia generosa”. *De Rome à Paris. Itinéraire philosophique*, Paris: Desclée de Brouwer, 1992, p. 180. Un estudio sobre la relación entre el pensamiento de Althusser y el de Heidegger lo dejamos para otra coyuntura.

¿Cuál es aquella cierta interpretación de la proposición *hay*? El redoblamiento que efectúa el epicureísmo -como anota Althusser leyendo a Birault-: la caída antes + el clinamen redobra > hay. Así, repetir la *positio*, la *donación*, la *apertura*, el *Hay*, será finalmente repetir la cuestión de la *desviación*. Volvamos a los pasajes que exponen el *clinamen*. En ellos leemos que la *declinación* implica la tesis de la *caída* de los átomos en el vacío. ¿Cuál es la función de esta tesis? Para Althusser -como se puede constatar en sus archivos-, un texto clave para comprender esta *operación* es la *memoria de maestría* de Francis Wolf, “Le matérialisme de Lucrèce: le problème de la déclinaison” (1972-1973, bajo la dirección de Pierre Macherey). En su investigación, Wolf sostiene que la *caída* de los átomos en el vacío no es ni un acontecimiento ni un estado originario susceptible de producir acontecimientos, “pues en este estado abstracto, no hay diferencia -o intervalo (*spatium*)- determinada (*certum*); es el estado donde nada existe, ya que no hay diferencia factual productiva de tiempo, ni diferencia posicional productiva de espacio”.³³ Con la suposición de este *vacío*, en el que *natura* nunca hubiera creado nada, se plantean, prosigue Wolff, las condiciones de un indeterminismo absoluto, que es “un estado donde no importa qué podría nacer de no importa qué. [En los versos de Lucrecio] se trata de mostrar no lo que sucede antes de la declinación, sino lo que pasaría sin la declinación: es decir, qué tipo de universo es definido por la presencia necesaria de una declinación, por oposición, o mejor, por diferencia con un universo sin declinación, es decir, sin diferencia”.³⁴ Se sigue entonces que la *caída* no es una realidad originaria que anteceda cronológicamente al *clinamen*; en estricto rigor, es un elemento funcional de la filosofía de Epicuro y Lucrecio, cuyo objetivo es convenir que nada puede surgir de un estado sin diferencia, totalmente vacío o totalmente compacto, y que el determinismo (el plano *certus*) “no está antes, sino después (lógica) pues tiene por condición un espacio y un tiempo no substanciales sino efectos del encuentro”³⁵. Por eso, la impronta de la operación es esencialmente crítica:

Crítica de un espacio finito; crítica del pensamiento de un tiempo como esencia; crítica de un universo cerrado, reglado por la unificación

33 Francis Wolff, “Le matérialisme de Lucrèce: le problème de la déclinaison”, mémoire de maîtrise à l’Université de Paris I, sous la direction de Pierre Macherey, 1972-1973, IMEC: 20ALT/112/6.

34 *Ibíd.*

35 Nota de Althusser sobre la *memoria* de Wolff. En el “Dossier sur Epicure et l’épicurisme”, IMEC: 20ALT/58/39. Que la determinación sea posterior, no significa necesariamente postular la antecendencia de una “ley indeterminista”, en lo términos, por ejemplo, que la entiende Quentin Meillassoux. En *Después de la finitud*, este filósofo sostiene que “vemos en Epicuro mismo que el *clinamen*, la pequeña desviación aleatoria de los átomos, presupone la inmutabilidad de las leyes físicas: la forma específica de los átomos (átomos lisos, ganchudos, etcétera), el número de sus especies, el carácter indivisible de esas unidades físicas elementales, la existencia del vacío, etcétera, todo esto nunca es modificado por el *clinamen* mismo, puesto que se trata de las condiciones mismas de su efectuación”. *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires: Caja Negra, 2018, p. 160. A través de este análisis, se advierte la eficacia teórica de la tesis de la *caída* de los átomos, cuyo propósito es precisamente acordar que “antes” del *clinamen* no hay ninguna condición, excepto la condición que no haya nada. Los dos “etcéteras” revelan que Meillassoux no tiene a la vista la *operación* que implica el “redoblamiento” epicúreo.

dad de una ley; crítica de un universo-totalidad (pues la totalidad es el cosmos que supone el cierre de la finitud); crítica de una concepción religiosa de la causalidad, que unifica las determinaciones -al unificar las determinaciones no se produce nada-; crítica del dogmatismo, que piensa esencias aisladas, luego que toda existencia no es sino la diferencia nacida de un choque. Es en este universo metafísico, que no es puesto sino para ser negado -no cronológicamente, sino lógicamente-, que la presencia permanente de una declinación es necesaria.³⁶

En fin, reiteremos ahora con Marcel Conche -otra referencia clave-, la tesis de la *caída* no es puesta sino para ser rechazada³⁷. Es una *ficción* que sirve para pensar la *necesidad* de la *contingencia*, de la *desviación* respecto de ese estado sin diferencia, en el que no hay sentido, razón, fin, etc. Llegamos a la formulación del *clinamen*³⁸.

En los textos de Althusser que exponen la declinación de los átomos hay una importante diferencia. En los manuscritos de 1976 y de 1978 se sostiene que el *clinamen* es una *propiedad* de los átomos. En los manuscritos de la década de los ochenta se afirma que el *clinamen* es una *casi nada que hace* que un átomo se desvíe de su caída. En este punto, la cuestión de la *repetición* mostrará todo su alcance. Para dar luces sobre lo que está en juego en esta diferencia, hay que tener presente el devenir del *materialismo aleatorio* en el *campo de batalla* que es la historia de la filosofía. Althusser define esta situación en un párrafo tachado del manuscrito de la conferencia “La soledad de Maquiavelo” -pronunciada el 11 de junio de 1977- que dice: [Maquiavelo profesa] “un materialismo cuyo origen se encuentra en Epicuro y que ha dejado rastros curiosos en la historia de la cultura, una filosofía ella también aislada en la historia entre la gran tradición de la filosofía ontológica griega, la filosofía del *Eidos* o del ser, y la nueva filosofía que debía recubrir todo, la filosofía del sujeto”³⁹. La oposición al “atomismo” recorre desde Platón hasta nuestros días la historia

36 Francis Wolff, “Le matérialisme de Lucrèce: le problème de la déclinaison”, op. cit.
37 Marcel Conche, *Lucrèce et l’expérience*, PUF, 2011, p. 78. Otra referencia es el libro *Marx dans le jardin d’Épicure* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1974) de Francine Markovits. Sobre la tesis, Jean Salem sostiene que “la lluvia de átomos evocada por Lucrecio en los versos 221-224 del canto II no sería apenas sino un simple *modelo* de universo. Ella no representaría nada más que -para remedar a Jean Jacques Rousseau- sino “un estado que no existe, que quizás nunca ha existido, que probablemente no existirá jamás, y del cual es sin embargo necesario tener nociones justas para juzgar bien nuestro estado presente”. *Lucrèce et l’éthique. La mort n’est rien pour nous*, Paris: Vrin, 1997, pp. 74-75.
38 “El concepto de la desviación (*clinamen*, *parénklisis*) constituye un enigma a la vez histórico y teórico. Ausente de los textos de Epicuro, aparece como una clave de la exposición de Lucrecio”, señala Alain Gigandet (“Les principes de la physique”, en Alain Gigandet y Pierre-Marie Morel (direction), *Lire Épicure et les épicuriens*, Paris: PUF, 2007, p. 66). A propósito de la ausencia del término en Epicuro (en los textos que se conocen hasta la fecha), Althusser sostiene: “Dejo a los especialistas la cuestión de saber quién introdujo el concepto, que se encuentra en Lucrecio pero que está ausente en los fragmentos de Epicuro. El hecho que se haya ‘introducido’ permite pensar que el concepto, en tanto que era necesario para la reflexión, era indispensable en la ‘lógica’ de las tesis de Epicuro”. *Para un materialismo aleatorio*, op. cit., p. 33.
39 Louis Althusser, *La soledad de Maquiavelo*, op. cit., p. 343. También se define en el orden de exposición de *Ser marxista en filosofía*: entre la filosofía del Ser (debatida en los

de la filosofía. Ya sea de un modo velado o abierto, la hostilidad contra esta corriente de pensamiento recayó sobre Demócrito, Epicuro y Lucrecio; y en “el corazón de esas luchas, un elemento del sistema parece multiplicar las paradojas y acumular como con placer las contradicciones: se trata del *clinamen* o declinación”⁴⁰. Como ya se indicó, Althusser no pretende agregar nada nuevo a la *tradición materialista*; la única tarea que se propone “es librar de su represión a este materialismo del encuentro, descubrir si es posible qué implica para la filosofía y para el materialismo, reconocer sus efectos escondidos ahí donde actúan sordamente”⁴¹. Para ello repetirá la huella del “atomismo”, levantando las capas, ahora, que tanto la filosofía del ser como la filosofía del sujeto dejan caer sobre su singularidad.

¿Cuáles son estas “capas” que dejan caer ambas filosofías? Dicho en términos esquemáticos, la filosofía del ser oculta el materialismo de Epicuro *clinamen* bajo la idea de que el *clinamen* es un gesto del ser, es decir, una acción del propio átomo. Por su parte, la filosofía del sujeto aplasta el *clinamen* bajo la idea de que es la decisión de un sujeto, su inclinación⁴². Ambas interpretaciones reestablecen la figura del Origen. Así, para desplazar esta doble captura de la *declinación*, Althusser no repetirá que es una *propiedad* de los átomos, sino una *nada*, con más precisión, una *casi nada* que “da” ser. Es por este desplazamiento, “que se puede sostener que la *existencia misma de los átomos no les viene más que de la desviación y el encuentro* antes del cual no tenían más que una existencia ilusoria. [...] ...de modo que los átomos, lejos de ser el origen del mundo, no son más que la recaída secundaria de su asignación y su advenimiento”.⁴³ El *clinamen*, entonces, no sería un “capricho” del átomo (Bergson⁴⁴), ni “la determinación original de la dirección del movimiento del átomo. [...] una especie de *conatus*” (Deleuze⁴⁵), ni lo “propio” del átomo, como el

capítulos 14 y 15) y la filosofía del Sujeto (descrita en el capítulo 17), se expone el materialismo de los estoicos y Epicuro (capítulo 16).
40 Francis Wolff, *Logique de l’élément. Clinamen*, Paris: PUF, 1981, p. 26. En la misma página se cita este pasaje de Plutarco (*De Soll. Animal.* 7, 964 c): “Ellos (los estoicos y los peripatéticos) no perdonan a Epicuro haber supuesto para dar cuenta de las cosas más importantes, un acontecimiento tan pequeño e insignificante como la declinación mínima de un solo átomo, y esto para introducir furtivamente los astros, los seres vivos y el azar, y para que nuestra voluntad libre no sea aniquilada”. Sobre las diversas lecturas de la tesis del *clinamen*, remitimos al capítulo “Mise en scène” de este libro de Wolff.
41 Louis Althusser, *Para un materialismo aleatorio*, op. cit., p. 33.
42 Michel Serres comienza su obra sobre Lucrecio apuntando a esta resignificación de la declinación: “El propio texto de Lucrecio establece que hablará preferiblemente de esta voluntad arrebatada al destino, de caballos que se abalanzan al exterior desde sus cuadras abiertas. Los materialistas modernos, muy disconformes con esta quiebra del determinismo, la reinterpretan en el contexto idealista del sujeto libre. Toda la discusión sobre el indeterminismo reproducirá más tarde, en el campo científico, los argumentos clásicos a propósito del *clinamen*”. *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio. Caudales y turbulencias*, Valencia: Pre-Textos, 1994, p. 20. Uno de estos “materialistas modernos” es Marx, quien sostiene que la naturaleza de la *declinación* no es la espacialidad, sino el ser-para-sí, como se ve en los cuadernos previos a la redacción de su *Tesis doctoral* de 1841. Karl Marx, *Escritos sobre Epicuro*, Barcelona: Crítica, 1988, p. 160.
43 Louis Althusser, *Para un materialismo aleatorio*, op. cit., pp. 34 y 58.
44 Henri Bergson, *Atomismo, fatalidad y poesía. Estudio Sobre Lucrecio*, Buenos Aires: Cactus, 2022, p. 31.
45 Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós, 2017, p. 270.

peso, la figura o el movimiento inicial (Comte-Sponville⁴⁶), sino un medio entre nada y algo, como señala Jankélévitch, refiriéndose al *devenir*: “... no es ni el no-ser, negación de todo el ser, ni el menor-ser, ser rarificado devenido delgada película y membrana jaspeada, ni el modo de ser, determinación de un ser finito por la negación regional del Ser infinito”⁴⁷. Ahora bien, Althusser señala en sus manuscritos que en la “nada del vacío” esta casi nada va a provocar el comienzo de un mundo; dicho de otra manera, el *clinamen* surge del vacío (de la caída de los átomos), y permite salir de él. ¿Qué quiere decir esto? ¿cómo puede surgir la *declinación* de un estado que no es causa de nada? ¿la nada es lo que hay primero, y es “aquello de lo cual todo ser, toda diversidad procede”, como dice Hegel en *Differenz*⁴⁸? Si no es por una causa primera que pertenece al átomo (como quiere la filosofía del ser o del sujeto), ¿se sale dialécticamente de la “nada del vacío”, negando su negación, o se sale por “sustracción” a partir de la nada, siguiendo a Heinz Wismann⁴⁹? En este punto, Althusser repite a Epicuro y a Lucrecio: el *clinamen* redobla el antecedente: hay azar. En los tiempos de Lucrecio, Cicerón presenta el problema en estos términos: “Epicuro cree substraerse a la necesidad del destino por medio de la desviación del átomo [...] Y se ve obligado a admitir, aunque no tanto con palabras como de hecho, que esa desviación se produce sin causa. El átomo, en efecto, no se desvía impulsado por otro átomo”⁵⁰. Desde este ángulo, se puede concluir que el *clinamen* sale del vacío por nada -no *por* la Nada-, es decir, se produce sin ninguna razón o causa; y así se afirma el azar, en primer lugar, porque precisamente no hay ninguna finalidad que preceda, anticipe o dirija el encuentro de un átomo con otro ocasionado por el *clinamen*; en segundo lugar, porque entre un átomo y otro no hay ninguna relación causal, como indica Cicerón: el *desvío* no es causado por otro átomo; y, por último, se afirma el azar, porque la *desviación* del átomo se produce sin condiciones de lugar y de tiempo.

46 André Comte-Sponville, *La miel et l’absinthe. Poésie et philosophie chez Lucrèce*, Paris: Hermann, 2008, p. 145.

47 Vladimir Jankélévitch, *Le je-ne-sais-quoi et le Presque-rien. 1. La manière et l’ocassion*, Éditions du Seuil, 1980, p. 28.

48 Althusser cita esta idea de Hegel en su *memoria* de 1947; en *Écrits philosophiques et politiques*, I, París: STOCK/IMEC, 1994, p. 105. El problema que se plantea en esta *memoria* es precisamente la cuestión del comienzo como nada, en los términos que presenta Hegel en esta frase de la *Gran Lógica*: “el comienzo no es nada, y debe devenir algo. El comienzo es una nada pura, pero una nada de la cual algo debe salir”. *Ibíd*, p. 106.

49 Leyendo a Demócrito, Wismann sostiene que el “ser”, o sea, *den*, no es sino un estado privativo del no-ser, *méden*: “Suerte de sustracción operada a partir de la nada, el átomo se piensa como avatar del vacío”. *Les avatars du vide. Démocrite et les fondements de l’atomisme*. Paris: Hermann Éditeurs, p. 65. En esta lógica, el átomo no es un corpúsculo que está y se mueve en el vacío, al modo de un objeto en un espacio; no es tampoco el ser o el uno, contra-puesto lógicamente al no-ser; siguiendo el juego atomista, el átomo es *den*, “algo” sustraído a la “nada” *Medén*, por lo tanto, es un “vacío positivo”, o mejor, como dice Barbara Cassin: “menos que nada”. “El au-sentido, o Lacan de la A a la D”, en Alain Badiou, y Barbara Cassin, *No hay relación sexual. Dos lecciones sobre “L’ Etourdit” de Lacan*. Buenos Aires: Amorrortu, p. 76.

50 Marco Tulio Cicerón, *Sobre el destino*, Trad. Ángel J. Cappelletti, Rosario: 1964, p. 63.

DE LA EPISTEMOLOGÍA DE LA METÁFORA A LA METÁFORA EPISTEMOLÓGICA. “LA MITOLOGÍA BLANCA”, LECOURT Y ALTHUSSER¹

Vicente Montenegro Bralic

Universidad de Los Lagos

¹ Trabajo presentado inicialmente en el Coloquio internacional “A 50 años de ‘La mitología blanca’”. Jacques Derrida: Metáfora y deconstrucción”, organizado por Gustavo Bustos y Néstor González, llevado a cabo en noviembre de 2021 de manera virtual. Algunas de las ideas que se presentan en este trabajo, fueron publicadas previamente en: “The Detour of Metaphor. Mataphor, Concept and Strategy in Althusser and Derrida”, *Derrida Today*, 15(1) (2022): 48-66. Este trabajo se enmarca en el proyecto Fondecyt de Postdoctorado n° 3230180, y también se ha beneficiado del proyecto Fondecyt Regular n° 1231039 (ANID).

“Conocer no es más que operar con las metáforas predilectas”.
Friedrich Nietzsche, *El libro del filósofo*, §49.

“En esta aventura, el ‘concepto de la retórica’ definitivamente se ha perdido. O, lo que es lo mismo, ha invadido todo, ha desaparecido para confundirse con todo, para ‘generalizarse’ (...). La frontera que separaba a la filosofía de su otro habrá comenzado así a desdibujarse”.
Philippe Lacoue-Labarthe, “Le détour”, 46; 66.

“Debido a su perpetuo ‘recomienzo’ [la epistemología de Bachelard] excluye la forma del sistema para hacer de su esencial estado inacabado el índice de su progresión”.
Dominique Lecourt, “Advertencia”, en Gaston Bachelard, *Epistemología*, 7.

Antes de ser incluido en *Márgenes de la filosofía* de 1972, el ensayo “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico” fue publicado por primera vez en 1971, en el número 5 de la revista *Poétique*, “revista de teoría y análisis literarios” (nombre completo de la publicación) fundada apenas un año antes por Hélène Cixous, Gérard Genette y Tzvetan Todorov. El ensayo de Derrida fue entonces publicado junto a los importantes trabajos de Philippe Lacoue-Labarthe (“Le détour”) y Sarah Kofman (“Nietzsche et la métaphore”). Bajo el rótulo “Retórica y filosofía”, el número incluía la traducción de una selección de textos sobre retórica del joven Nietzsche, a cargo del propio Lacoue-Labarthe y de Jean-Luc Nancy¹. Sin embargo, el texto de Derrida tiene su génesis en el seminario que imparte en la Escuela Normal Superior de París durante el año universitario de 1969-1970, seminario cuyo título era, de manera bastante sugerente: “Teoría del discurso filosófico: la metáfora en el texto filosófico”² (esta última frase es la que retiene Derrida como subtítulo de su ensayo). Si comenzamos por recordar aquí el contexto que da origen a “La mitología blanca”, no es solamente con fines historiográficos (cuestión que, en el marco de una publicación que aspira a rendirle homenaje al autor de un texto que cumple 50 años, no deja de tener interés). Tal contexto nos interesa, más bien, por quienes asistían a ese seminario como estudiantes. Sabemos que el propio texto de Kofman, que será publicado como libro un año después bajo el mismo título, constituye de hecho su propia intervención en el

¹ Se trata de las notas de un curso sobre retórica que imparte Nietzsche el año 1872 en la Universidad de Basilea (año de publicación de *Nacimiento de la tragedia*), junto a algunos fragmentos relacionados de la época (1861-1875). La traducción y presentación de los textos de Nietzsche fue reeditada en un libro en homenaje al filósofo francés Olivier Reboul (1925-1992), estudioso de Alain, especialista en retórica y filosofía de la educación. Ver Friedrich Nietzsche, “Rhétorique et langage”, en *Education et philosophie. Écrits en l’honneur d’Olivier Reboul*, sous la direction de Renée Bouveresse, Paris: PUF, 1993, pp. 181-220.
² Sobre los cursos de Derrida, ver la presentación de los editores, en Jacques Derrida, *Heidegger: la question de l’Être et l’Histoire. Cours à l’ENS-Ulm 1964-1965*, Paris: Galilée, 2013, pp. 14-15.

seminario³. Pero ese año hubo otro asistente en el seminario de Derrida. Se trata de Dominique Lecourt, el joven estudiante y uno de los más estrechos colaboradores de Louis Althusser⁴. Lecourt, que para ese entonces acababa de publicar su primer libro sobre Bachelard (*L'épistémologie historique de Gaston Bachelard*, de 1969; resultado de su memoria de maestría bajo la dirección de Georges Canguilhem)⁵, interviene en el seminario de Derrida precisamente con una presentación sobre el lugar de la metáfora en la epistemología de Bachelard: “Epistemología y poética. (Estudio sobre la reducción de las metáforas en G. Bachelard)”, trabajo que será posteriormente incluido en *Para una crítica de la epistemología*, publicado también en 1972⁶.

Lo que podría parecer todavía otro antecedente puramente historiográfico, permite sin embargo comenzar a esclarecer parte del título de este trabajo: “La mitología blanca”, Lecourt y Althusser. La serie así propuesta puede resultar a primera vista una intrusión o incluso una impostura. En efecto, en cuanto al problema de la metáfora se refiere, es inevitable partir por constatar una evidente desproporción entre Derrida y Althusser. Mientras que la “metáfora” constituye todo un campo de investigación entre los estudios dedicados al primero⁷, difícilmente podemos encontrar una referencia a la metáfora entre los comentaristas de Althusser (más allá, claro, de la mención más o menos circunstancial de la metáfora espacial o arquitectural del “edificio” en la teoría marxista: la base o infraestructura económica, y la superestructura política, jurídica e ideológica, conocida y masivamente utilizada desde el propio Marx). Por supuesto, esta desproporción se explica por la diferencia bastante evidente que se puede comprobar entre las numerosas páginas que Derrida dedica a la cuestión de la metáfora a lo largo de su trabajo, y lo que podría parecer

3 Ver Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Paris: Payot, 1972. En una nota al final de la última página Kofman precisa que una primera versión de este trabajo fue presentada en “el seminario de Jacques Derrida sobre la metáfora”.

4 Sobre la relación de Lecourt con Althusser, ver la entrevista: “Des penseurs des Lumières à la science contemporaine. Conversation avec Dominique Lecourt”, en Aliocha Wald Lasowski, *Althusser et nous*, Paris: PUF, 2016, pp. 115-146. Asimismo, ver la carta de Althusser a Lecourt del 19 de marzo de 1985, publicada en la nueva edición ampliada de su autobiografía: Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps* suivi de *Les Faits*, Paris: Stock/IMEC, 2007, pp. 458-463.

5 Dominique Lecourt, *L'Épistémologie historique de Gaston Bachelard*, avant-propos de Georges Canguilhem, Paris: Vrin, 1969. Ver igualmente el estudio “De Bachelard al materialismo histórico”, que el propio Lecourt describe como una “rectificación” de varios de los argumentos expuestos en su primer libro: Dominique Lecourt, “De Bachelard au matérialisme historique”, en *Pour une critique de l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, Paris: François Maspero, 1972, pp. 19-36.

6 Dominique Lecourt, “Epistémologie et poétique. (Etude sur la réduction des métaphores chez G. Bachelard)”, en *Pour une critique de l'épistémologie*, op. cit., pp. 35-58.

7 Ver por ejemplo los trabajos de Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge and London: Harvard University Press, 1986, especialmente la sección final del último capítulo, “Metaphor”, pp. 293-318; “The Eve of Philosophy. On ‘Tropic’ Movements and Syntactic Resistance in Derrida's White Mythology”, in *International Yearbook for Hermeneutics*, ed. by Günter Figal, Freiburg: Mohr Siebeck, 2014, pp. 1-22; así como los trabajos de Geoffrey Bennington, “Derridabase”, en Geoffrey Bennington and Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Chicago: The University of Chicago Press, 1993, pp. 119-132; “Metaphor and Analogy in Derrida”, in *A Companion to Derrida*, ed. by Zeynep Direk and Leonard Lawlor, Chichester: Wiley Blackwell, 2014, pp. 89-104; y “Métaphore, méta-force”, *Rue Descartes* 89-90 (2), 2016, pp. 13-20. Ver también Serge Margel, “La métaphore. De la langue naturelle au discours philosophique”, *Rue Descartes* 52 (2), 2006, pp. 16-26.

como la completa indiferencia de Althusser, no solo hacia la metáfora como problema filosófico (o teórico), sino que hacia el campo de la literatura y el lenguaje en general⁸. Como es sabido, antes de ser abordada de manera sistemática en “La mitología blanca”, existen diversos pasajes cruciales en los que Derrida se refiere a la metáfora o a la metaforicidad en *De la gramatología* así como en varios de los ensayos de *La escritura y la diferencia*. En el primero de estos libros publicados en 1967, leemos, por ejemplo, lo siguiente: “Como no existe un lenguaje no metafórico para oponer aquí a las metáforas, es necesario, como lo quería Bergson, multiplicar las metáforas antagónicas”⁹. En el segundo, encontramos una frase que resulta particularmente interesante en el marco de nuestra discusión. En el primer ensayo, “Fuerza y significación”, Derrida afirma: “la metáfora no es inocente jamás”¹⁰, una inocencia que la lectura sintomal propuesta por Althusser rechazaba igualmente de plano¹¹.

Con posterioridad al ensayo de 1971, Derrida vuelve a tratar la cuestión de la metáfora en “La retirada de la metáfora” de 1978¹², ensayo que, como se sabe, constituye fundamentalmente una réplica a la lectura que propuso Paul Ricoeur de “La mitología blanca”, en el estudio final de *La metáfora viva* de 1975¹³.

8 Lo que por cierto es algo sólo aparente, pues Althusser no sólo parece haber dedicado bastante trabajo a pensar una “teoría general del discurso”, sino que también hoy podemos comprobar su interés por la “historia literaria”. Ver Louis Althusser, “Tres notas sobre la teoría de los discursos” en *Escritos sobre el psicoanálisis. Freud y Lacan*, México: Siglo xxi, 1996, pp. 97-146; y “Una conversación sobre la historia literaria (1963)”, en *Escritos sobre la historia (1963-1986)*, Santiago: Pólvora/Doble Ciencia, 2020. Al mismo tiempo, no se puede ignorar en este punto el trabajo de Pierre Macherey, *Para una teoría de la producción literaria*, Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1974, publicado originalmente en 1966, que constituye el primer (y casi único) esfuerzo por desarrollar las tesis althusserianas en el campo de la teoría literaria. Sobre la recepción y el desarrollo de las tesis de Althusser en el campo de los estudios literarios y culturales, ver Francis Mulhern, “Message in a Bottle. Althusser in Literary Studies”, en *Althusser. A Critical Reader*, ed. por Gregory Elliott (Oxford: Blackwell, 1994), 159-176. Me permito remitir asimismo a mi artículo: “Stuart Hall and the Introduction of Althusser in Cultural Studies: A Thinker of Difference”, *Theory, Culture & Society*, 4(3), 2024, pp. 105-122.

9 Jacques Derrida, *De la gramatología*, México: Siglo xxi, 1978, p. 87. Ver especialmente la primera sección del último capítulo, “La metáfora originaria”, pp. 339-353.

10 Jacques Derrida, “Fuerza y significación”, en *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989, p. 28. Solo por mencionar otro pasaje que nos parece especialmente importante, en el ensayo sobre Levinas, Derrida sostiene: “Antes de ser un procedimiento retórico en el lenguaje, la metáfora sería el surgimiento del lenguaje mismo. Y la filosofía no es más que ese lenguaje; no puede otra cosa, en el mejor de los casos, y en un sentido insólito de la expresión, que *hablarlo*, decir la metáfora *misma*, y esto consiste en *pensarla*, en el horizonte silencioso de la no-metáfora: el Ser” (“Violencia y metafísica”, en op. cit., p. 151).

11 “Como no existe lectura inocente, digamos de cuál lectura somos culpables”. Con estas palabras Althusser abre el segundo párrafo del “Prefacio” de *Para leer El Capital* (“De *El Capital* a la filosofía de Marx”). Solo el mito de una lectura “total”, una lectura simple, “a libro abierto”, propia del mito religioso de la lectura, puede aspirar a la inocencia. Ver Louis Althusser y Etienne Balibar, *Para leer El Capital*, México: Siglo xxi, 1969, p. 19. Sobre este tema, reenviamos a nuestro estudio: “Politically or Symptomatically? Reading (in) Althusser”, *Décalages. A Journal of Althusser Studies*, 4(2), 2022, pp. 297-331.

12 Jacques Derrida, “La retirada de la metáfora”, en *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Barcelona: Paidós, 1989, pp. 35-76.

13 Paul Ricoeur. “Estudio viii: Metáfora y discurso filosófico”, en *La metáfora viva*, Madrid: Trotta/Cristiandad, 2001, pp. 339-416. Sobre el diferendo entre Derrida y Ricoeur, ver Jean-Luc Amalric, *Ricoeur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Paris: PUF, 2006.

En cuanto a Althusser, no existe ningún título a lo largo de su trabajo (ni siquiera entre sus escritos póstumos) en los que se pueda encontrar algo semejante. Como decíamos, más allá de una discusión sobre la insuficiencia o la equivocidad de la metáfora espacial en la teoría marxista, no es mucho más lo que podemos encontrar. En un pasaje de *Sobre la reproducción*, por ejemplo, se puede constatar de hecho la estrechez con que Althusser *parece* considerar el rol o el valor de la metáfora en el trabajo teórico (una impresión que justamente aquí quisiéramos cuestionar):

Podemos, pues, decir que la gran ventaja *teórica* de la topografía marxista, esto es, de la metáfora espacial del edificio (base y superestructura), es a la vez la de *hacer ver* que las cuestiones de determinación (o de índice de eficacia) son capitales; hacer ver que es la base la que determina en última instancia a todo el edificio; y, como consecuencia, *obligar a plantear* el problema teórico del tipo de eficacia ‘derivada’ propia de la superestructura y de la acción de reflujo de la superestructura sobre la base. A cambio, el inconveniente mayor de esta representación de la estructura de toda sociedad en la metáfora espacial del edificio es, evidentemente, que es *metafórica*; es decir, que no deja de ser *descriptiva*. Ahora nos parece indispensable representar las cosas de otro modo. Entiéndasenos bien: no recusamos *en modo alguno* la metáfora clásica, pues es ella misma la que nos obliga a superarla. Y no la superamos para rechazarla como caduca. Simplemente querríamos intentar *pensar* lo que nos da en la forma de una *descripción*¹⁴.

La metáfora, en este sentido, a primera vista al menos¹⁵, parece ser algo completamente ajeno, “exterior” podríamos decir, al trabajo teórico de Althusser. Pero como el propio Althusser nos enseña (según una enseñanza que Derrida reconoce y comparte en la entrevista de 1971 con Houdebine y Scarpetta, recogida en *Positions*)¹⁶ si queremos leer un texto de manera rigurosa — esto es, no de manera *literal* — podríamos vernos sorprendidos por algunas observaciones más o menos aisladas que Althusser hace sobre la metáfora que podrían llevarnos a una evaluación bastante diferente de la desproporción que acabamos de describir. Una de ellas, quizás la más desconcertante, y que conviene citar aquí desde el inicio, proviene de un pasaje de *Elementos de autocrítica* que seguramente ha pasado desapercibido para la mayoría de sus lectores, en el que Althusser afirma: “no se piensa en la filosofía sino bajo metáforas” (“*on ne pense en philosophie que sous des métaphores*”)¹⁷.

14 Louis Althusser, *Sobre la reproducción*, Madrid: Akal, 2015, pp. 90-91.

15 Como se podrá ver a continuación, este rol de “hacer ver” que Althusser asigna a la metáfora, el hecho que la metáfora “obliga a plantear” un problema teórico (o exige que “pensemos” a partir de lo que se nos da como simple descripción), está estrechamente vinculado con la tarea de “anticipación” del concepto, tal como sugiere Balibar.

16 Ver Jacques Derrida, *Positions*, París: Les Editions de Minuit, 1972, pp. 86-87.

17 Louis Althusser, *Eléments d'autocritique*, París: Hachette, 1974, p. 79.

De manera algo esquemática, lo que me interesa destacar en este lugar, a propósito del trabajo de Lecourt, es que justamente en torno a la cuestión de la metáfora, del valor y el uso de la metáfora en la práctica teórica, o bien, del uso de la metáfora como estrategia filosófica, toma forma lo que bien cabría identificar como un capítulo inexplorado del diálogo entre Derrida y Althusser¹⁸. Y aunque no tengamos constancia de que Althusser haya leído directamente “La mitología blanca”, además del propio trabajo de Lecourt que mencionamos más arriba (quien, hay que recordarlo, fue junto a Derrida, François Châtelet y Jean-Pierre Faye, uno de los fundadores del *Collège International de Philosophie* en 1984)¹⁹, existe una serie de indicios que permiten reconstruir este diálogo, que más que un “diálogo interrumpido”, como propuso hace un tiempo Etienne Balibar²⁰, sería más bien un diálogo *subterráneo*, para tomar prestada otra metáfora que fascinó a Althusser hacia el final de su vida.

Comencemos por subrayar algunos aspectos generales del texto de Derrida. En el marco de nuestro problema, es fundamental partir por señalar que “La mitología blanca” es uno de los raros textos — prácticamente el único, salvo excepciones

18 Un diálogo que actualmente ya acumula varios estudios realizados por parte de diferentes lectores y lectoras de Derrida y Althusser. Además del artículo de Balibar que citamos más abajo, cabe mencionar el trabajo de Vittorio Morfino, “Escatología à la cantonade. Althusser más allá de Derrida”, en *El materialismo de Althusser*, Santiago: Palinodia, 2014, pp. 95-122; la réplica a este trabajo por parte de Iván Trujillo, “Teleología, escatología y estrategia. Por una herencia sin filiación”, *Demarcaciones* 4, 2016, pp. 230-54; el estudio de Zeto Bórquez y Marcelo Rodríguez, “Althusser y Derrida. Estrategia e implicaciones conceptuales”, *Revista Pensamiento Político* 2, 2012, pp. 187-204, retomado posteriormente en el libro Zeto Bórquez y Marcelo Rodríguez, eds., *Louis Althusser: filiación y (re) comienzo*, Santiago: Universidad de Chile, Facultad de Artes, Departamento de Teoría de las Artes, 2012, pp. 109-134; los trabajos de Carolina Collazo, “Althusser y Derrida. La lectura como intervención política”, *Décalages*, vol. 2, iss. 1, 2016, pp. 1-31, y “Althusser y Derrida. Una ‘alianza política’”, en *Althusser desde América Latina*, Anna Popovitch (ed.), Buenos Aires, Biblos, 2017; y el artículo de Samuel Solomon, “L’espace de la lecture: Althusser, Derrida, and the Theory of Reading”, *Décalages* vol. 1, iss. 2, 2012, pp. 1-25. Es importante señalar, por último, el número 7 de la revista *Demarcaciones* publicado el 2019, que incluye un dossier especial dedicado a los 25 años de *Espectros de Marx*. Particularmente relevantes son los artículos de Thomas Clément Mercier, “Diferencia sexual, diferencia ideológica: lecturas a contratiempo (Derrida lector de Marx y Althusser en la década de 1970 y más allá)”; Claudio Aguayo Bórquez, “Althusser-Derrida: contra el origen, la estrategia”; y nuevamente Vittorio Morfino, “Una inquietante familiaridad”.

19 Aunque no son frecuentes las referencias a Derrida en el trabajo de Lecourt, encontramos una importante mención en su libro de 1981, *L’ordre et les jeux* a propósito justamente del problema del “afuera” de la filosofía: “Jacques Derrida, que no se limita como tantos otros a repetir a Heidegger, con el pretexto de un comentario filosófico inspirado en su obra, sino que piensa *en él* —a partir de él y contra él— ha llegado, al precio de un trabajo casi solitario, rodeado por la incomprensión casi general (que un efecto pasajero de moda no ha hecho sino agravar) a un análisis de las relaciones de la filosofía con ‘su’ afuera que en muchos puntos coincide con la que defendemos aquí. Jugando alrededor del ‘margen’, contra toda concepción ontologizante del límite, se consagra a descubrir, identificar y poner en acción los *efectos* del discurso filosófico fuera del campo de las obras tradicionalmente reconocidas como filosóficas ‘en la transformación práctica, social, material, de nuestra historia’”. Dominique Lecourt, *El orden y los juegos. El positivismo lógico cuestionado*, Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1984, pp. 334-335 (nota 47) (traducción ligeramente modificada).

20 Etienne Balibar, “Eschatologie / téléologie: Un dialogue philosophique interrompu et son enjeu actuel”, *Lignes* 23-24 (2), 2007, pp. 183-208.

más bien aisladas²¹ — en los que Derrida se refiere explícitamente al trabajo de Gaston Bachelard. Y justamente, Bachelard es leído aquí como ejemplo de lo que cabría designar provisoriamente como una *epistemología de la metáfora*. Como se sabe, la enorme obra de Bachelard suele ser leída como compuesta por dos ramas o dos campos de estudio diferentes, los que cuando no son vistos como “paralelos”, por lo general son descritos como abiertamente “contradictorios”: la ciencia y la poesía, o bien, la epistemología y la poética. En su presentación de los *Estudios* de Bachelard que Georges Canguilhem reúne y publica el año 1970, el autor de *Lo normal y lo patológico* habla de hecho de la “bipolaridad coherente” de la filosofía de Bachelard, y describe así su trayectoria intelectual:

Gaston Bachelard ha nacido, ahora, doble y completo. Su vida de filósofo va a realizarse en un quehacer uniforme según dos temporalidades muy distintas: el tiempo acelerado de la impaciencia epistemológica, inquieta ante la idea de ser distanciada por la renovación dialéctica del saber, y el tiempo perezoso de la ensoñación, ‘no atormentada por censuras’. Había que inventar en filosofía el dualismo, sin excomunión mutua, de lo real y lo imaginario. Gaston Bachelard es el autor de esa invención, mediante la aplicación osada de un nuevo principio de complementariedad²².

No muy lejos se sitúa el juicio de Jean Hyppolite, que se refiere precisamente a este dualismo en términos del “enigma” de la filosofía de Bachelard, y confiesa cierta incomodidad frente a las dificultades o incluso la imposibilidad de unificar ambos aspectos de su obra en un solo “sistema”:

Hay en efecto un enigma en la filosofía total de Gaston Bachelard. Este auténtico fundador de la epistemología contemporánea, el que ha descrito de la manera más exacta el crecimiento irreversible de las ciencias actuales, (...) el que más que ningún otro ha insistido en la ruptura (no dialéctica) de las ciencias y de la experiencia naif, es también el que se hundió en el sueño y la ensoñación de los elementos naturales, el fuego, el aire, el agua y la tierra que ya no tienen ningún lugar en el mundo de la ciencia²³.

21 Por ejemplo, en Jacques Derrida, *Introducción a ‘El origen de la geometría’ de Husserl*, Buenos Aires: Manantial, 2000, pp. 53, 90, 139; o en algunas notas de *La diseminación*, Madrid: Fundamentos, 1997, pp. 77 (nota 35), 307 (nota 15).

22 Georges Canguilhem, “Presentación”, en Gaston Bachelard, *Estudios*, Buenos Aires: Amorrortu, 2004, p. 13.

23 Jean Hyppolite, “L’épistémologie de G. Bachelard”, *Revue d’histoire des sciences et de leurs applications*, vol. 17, nº 1, 1964, p. 2 (traducción propia). El mismo juicio se repite en un texto precedente, del año 1963: “Intenté unificar los dos polos de su pensamiento, el eje de la ciencia y el de la poesía (...). Puedo percibir toda la dificultad que existe para reunir su pensamiento en un sistema. No todo se acomoda fácilmente y tenemos que felicitarnos por ello. La unidad del pensamiento del erudito [*savant*] y del poeta no es una unidad escolar, que se descubre en una idea general, una falsa abstracción”. Jean Hyppolite, “L’imaginaire et la science chez Gaston Bachelard”, en *Figures de la pensée philosophique. Tome II*, Paris: PUF, 1991, pp. 676-677

Como veremos más adelante, el propio Lecourt no ignora esta dualidad, y se refiere explícitamente a esta idea del “enigma” en la obra del epistemólogo, pero sostiene que tal enigma no debe paralizar su lectura, o dicho de otro modo, la constatación de la dualidad no puede ser la última palabra. Así lo sostiene en su segundo libro consagrado a Bachelard, de 1974:

¿Deberíamos simplemente contentarnos con señalar esta extraña dualidad? Muchos lo han hecho, más apurados en celebrar el misterio que en aclarar su necesidad. Los lectores más autorizados de Bachelard han sido sensibles sin embargo a la dificultad teórica que suscita un contraste tan violento. Tres de ellos, al menos [Lecourt piensa aquí justamente en Hyppolite y Canguilhem, además de François Dagognet], han formulado con gran claridad los términos de esta dificultad. Han observado correctamente que entre las dos partes de esta obra, entre las dos series de libros, la *contradicción* es flagrante²⁴.

Esta contradicción es justamente la que confiere el título al libro de Lecourt: la diferencia entre la epistemología y la poética en la obra de Bachelard, “es como el Día y la Noche”²⁵, metáfora heliotrópica o fototrópica que si bien Lecourt retoma del propio Bachelard, es — como muestra cuidadosamente Derrida —, de las más antiguas o “primitivas” en la historia de la metafísica, tan antigua que ella no sería ni siquiera una metáfora “ejemplar” entre otras, sino que sintetizaría por así decirlo el movimiento metafórico como tal²⁶.

Si decimos entonces que en Bachelard toma forma lo que cabe llamar una “epistemología de la metáfora”, tal posición no sólo estaría dominada por este principio del *lumen*, sino que ello mismo explicaría ese deseo por “inscribir” la poética como campo de estudio subordinado a una epistemología: una epistemología de la metáfora sería pues una de las tantas posibilidades a las que

(traducción propia). Ver también el primer estudio que Hyppolite dedica a Bachelard en 1954, en el que Hyppolite intentaba dar sentido a este enigma mediante la expresión de un “romanticismo de la inteligencia”: Jean Hyppolite, “Gaston Bachelard ou le romantisme de l’intelligence”, *Revue philosophique de la France et de l’Étranger*, nº 144, 1954, pp. 85-96.

24 Dominique Lecourt, *Bachelard. Le jour et la nuit*, Paris: Grasset, 1974, p. 31.

25 *Ibíd.*, 32.

26 “El sol no da sólo un ejemplo, por muy notable que sea entre todos, del ser sensible en tanto que puede siempre desaparecer, hurtarse a la mirada, no estar presente. La oposición misma de parecer y de desaparecer, todo el léxico del *phainesthai*, de la *aletheia*, etc., del día y de la noche, de lo visible y de lo invisible, de lo presente y de lo ausente, todo eso sólo es posible bajo el sol. Este, en tanto que estructura el espacio metafórico de la filosofía, representa lo natural de la lengua filosófica. Es lo que, en toda lengua filosófica, se deja retener por la lengua natural. En la alternativa metafísica que opone la lengua formal o artificial a la lengua natural, ‘natural’ debería siempre reconducirnos de la *physis* en tanto que sistema solar, o, más precisamente, a una cierta historia de la relación tierra/sol en el sistema de la percepción”. Jacques Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra, 1994, p. 290.

se puede volcar el estudio del conocimiento (así como existe una epistemología de la medicina, de la física, de las ciencias sociales). En otros términos, la metáfora constituye uno de los tantos posibles objetos, sobre los que una epistemología debe arrojar luz.

La epistemología de Bachelard haría parte en este sentido de la larga tradición metafísica (tan larga como la historia misma de la filosofía, según argumenta Derrida) que pretende inscribir y circunscribir la metáfora en el texto filosófico. Más exactamente, y de manera paradigmática, el discurso epistemológico de Bachelard se constituye como un esfuerzo por “reducir” la metáfora y controlar su indómita diseminación, delimitando su campo de juego y asignándole su correcta función en el proceso de construcción del conocimiento. En ciertos pasajes clave de *La formación del espíritu científico*, por ejemplo, Bachelard no podría ser más explícito al respecto: “Una ciencia que acepta las imágenes es, más que cualquier otra, víctima de las metáforas. Por eso el espíritu científico debe incesantemente luchar en contra de las imágenes, en contra de las analogías, en contra de las metáforas”²⁷. A propósito de las imágenes con las que se representan las teorías del electro-magnetismo, Bachelard reconoce que “no es tan fácil, como se pretende, desterrar a las metáforas en el exclusivo reino de las expresiones. Quiérase o no, las metáforas seducen a la razón”, y por ello, reafirma Bachelard, “un psicoanálisis del conocimiento objetivo debe pues aplicarse a decolorar, si no a borrar, estas imágenes ingenuas”²⁸. Para Derrida, entonces, en Bachelard podemos encontrar la más clásica de las actitudes filosóficas que, de manera tan rigurosa como ingenua, pretende dominar la fuerza de la “suplementariedad trópica” (eso que Derrida resume con la frase “plus de métaphore”) bajo el imperio de la objetividad científica, o lo que sería lo mismo, bajo la ley del concepto. Como señala Derrida, la metáfora es por sí misma un concepto, o más precisamente un concepto metafísico, uno de los filosofemas más clásicos del pensamiento occidental. Pero el concepto mismo de metáfora, su definición y por tanto el ámbito o dominio en el cual se lo inscribe (típicamente la “retórica” o la “poética”), indica inmediatamente la imposibilidad estructural de una “metaforología general” o de una “teoría general” de la metáfora. Dicho de otro modo, el propio concepto de metáfora implica la imposibilidad del “más allá” que denota el prefijo “meta”: al igual que la “metapoética” que propone Bachelard en su *Lautréamont*²⁹, una “meta-metaforología” (lo mismo que la metafísica, por cierto, o que un concepto “meta-filosófico” de la metáfora), sostiene Derrida, sería imposible, por cuanto no existe algo así como un más allá de la diferencia entre metáfora y concepto (ni tampoco, un “más acá”,

27 Gaston Bachelard, *La formación del espíritu científico*, México: Siglo XXI, 2000, p. 45.
28 *Ibíd.*, 93.
29 “Desde el momento en que se puedan precisar los diversos grupos de metáforas de una poesía particular, se dará una cuenta de que ciertas metáforas a veces se malogran porque han sido añadidas en detrimento de la cohesión del grupo. Las almas poéticas sensibles reaccionan con naturalidad por sí mismas a esos añadidos erróneos, sin tener necesidad del pedante aparato al que nos referimos. Lo cual no quiere decir que una metapoética no deba intentar una clasificación de las metáforas y que no le vaya a ser preciso, tarde o temprano, adoptar el único procedimiento esencial de clasificación, la determinación de los grupos”. Gaston Bachelard, *Lautréamont*, México: FCE, 2005, p. 50.

algo así como un concepto “pre-filosófico”, “originario” de la metáfora). Salvo que se asuma, como en los casos de Locke, Condillac e incluso Kant, una “epistemología de la metáfora” que de manera más o menos idealista, más o menos positivista, pretenda “controlar” los efectos de los distintos tropos del lenguaje mediante su correcta identificación, clasificación e *inscripción* dentro de un discurso general más vasto. Tal es la lectura que propone de hecho Paul de Man, y de quien tomamos prestado aquí el título de su artículo, “The epistemology of metaphor”, de 1978³⁰. Es en ese mismo sentido que Derrida lee la epistemología de Bachelard. “Bachelard es, en este punto, fiel a la tradición: la metáfora no le parece constituir simplemente, ni, necesariamente un obstáculo para el conocimiento científico o filosófico. Puede trabajar en la rectificación crítica de un concepto, revelarlo como una mala metáfora, ‘ilustrar’ en fin un nuevo concepto”³¹. Para Bachelard, argumenta Derrida, la tarea epistemológica sería entonces doble: por un lado, se trata de un trabajo de vigilancia y denuncia de las “metáforas inmediatas”, es decir, de las “malas metáforas” (como es por ejemplo el caso de la esponja para explicar la conducción eléctrica en el fierro), y a la vez, por otro lado, un trabajo pedagógico de “ilustración”, es decir, del correcto uso de metáforas no inmediatas o “construidas”, las que corresponden a las “buenas metáforas”. Lo interesante en esta “epistemología de la metáfora” que Derrida reconstruye a partir de los trabajos de Bachelard, es que en general la metáfora aparece como aquello que *sigue* el movimiento del concepto³², o dicho de otro modo, el concepto siempre es primero y la metáfora segunda, ya sea para “ilustrar” el concepto o bien para “corregirlo”. De este modo se confirmaría la observación hecha por Derrida: fiel a la tradición, para Bachelard (aunque también para Canguilhem)³³ la función de la metáfora es siempre secundaria, como secundaria es la retórica respecto de la filosofía que no puede sino pensarse como primera. Acaso no sea este uno de los primeros y más elementales síntomas de aquello que Barbara Cassin llamó el “efecto sofístico”³⁴. Es en este punto en el que podemos volcar nuestra atención al lugar que ocupa la metáfora en el discurso de Althusser. Todo indicaría que a Althusser habría

30 Paul de Man, “The Epistemology of Metaphor”, *Critical Inquiry*, vol. 5, núm. 1, 1978, pp. 13-30.
31 Jacques Derrida, “La mitología blanca”, en op. cit., p. 298.
32 Después de citar un largo pasaje de *La formación del espíritu científico*, Derrida comenta: “Esta ambivalencia epistemológica de la metáfora que provoca, retarda, *sigue siempre* el movimiento del concepto, tiene quizá su campo de elección en las ciencias de la vida a las que debe adaptarse una incesante crítica del juicio teleológico. La analogía animista o antropomórfica (técnica, social, cultural) está allí como en su casa. ¿Dónde podríamos estar más tentados de tomar la metáfora por el concepto?”. *Ibíd.*, 300 (énfasis mío).
33 Como lo sugieren los ejemplos que luego Derrida cita de Canguilhem, este último también estaría implicado en este esquema temporal (o incluso “primordial”) según el cual la metáfora sigue al concepto. En el seminario que ofrece en 1975-1976, *La vie la mort*, Derrida es bastante explícito sobre este punto, y se refiere a toda la tradición epistemológica francesa, incluidos científicos como François Jacob o Claude Bernard: “Lo que me sorprende primero, cuando leo a filósofos o epistemólogos de la vida, como Canguilhem, es que cuando — inevitablemente — llegan a interrogarse sobre la intervención de las metáforas en el campo en el que trabajan, es para mantener a todo precio la frontera rigurosa y tranquilizante entre lo conceptual y lo metafórico”. Jacques Derrida, *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*, Paris: Seuil, 2019, p. 98 (traducción propia).
34 Barbara Cassin, *El efecto sofístico*, Buenos Aires: FCE, 2008.

que leerlo también desde la fidelidad a esa tradición descrita por Derrida. Tal como lo han hecho numerosos comentaristas (y de manera porfiada hasta el día de hoy) que se apresuran en inscribir la intervención teórica de Althusser bajo la cláusula de un “marxismo estructuralista”, o incluso bajo la etiqueta del “dogmatismo”, nada parece indicar que Althusser se desvía de esta epistemología de la metáfora, más aun cuando en sus principales trabajos publicados durante los años 60 (específicamente *Pour Marx* y *Lire le Capital*), aquellos en los que la distinción entre ciencia e ideología parecía articular (y clausurar) toda su producción teórica, el propio Althusser reivindicaba la herencia de la “epistemología histórica francesa” (tradición cuya unidad y coherencia es más imaginada que real, como reconoce el propio Althusser en su “Carta a Merab”)³⁵, asociada fundamentalmente a los nombres de Bachelard, Cavaillès y Koyré, primero, pero también a los de Canguilhem y Foucault, después. La famosa tesis del “corte epistemológico”, ofrece en este contexto un caso particularmente interesante para analizar. Como el propio Althusser reconocerá con posterioridad, se trata de un concepto que como tal — es decir, literalmente — no se encuentra en los trabajos de Bachelard aunque sin duda se inspira de ellos, y en ese sentido se trata más bien de una invención propia³⁶. Como sostiene Balibar, el esfuerzo de elaboración teórica de Althusser debe ser leído “no como préstamo o aplicación de una noción ya hecha, sino como la constitución de una nueva noción a partir de un material incompleto y contradictorio”³⁷.

La tesis del “corte epistemológico” aparece por vez primera en el ensayo “Sobre la dialéctica materialista” de 1963, pero adquiere todo el sentido y el peso de una tesis en el contexto de la redacción del prefacio de *Pour Marx*, en 1965³⁸. Es en este lugar donde Althusser, siguiendo la forma dogmática que emplea en su *Curso de filosofía para científicos* (una forma dogmática que, como en Kant, se opone a la vez al *dogmatismo* de la razón pura así como a las pretensiones de una “ciencia popular”)³⁹, presenta la tesis del “corte epistemológico” como problema teórico e

35 Ver Louis Althusser, “Lettre à Merab”, en *Écrits philosophiques et politiques. Tome I*, Paris: Stock/IMEC, 1994, pp. 525-529. Como ha argumentado de manera convincente Cavazzini, tanto como la tesis del “corte epistemológico”, la identificación de esta tradición de la “epistemología histórica francesa” es igualmente una invención de Althusser. Ver Andrea Cavazzini, “Althusser-Bachelard: une coupure et ses enjeux”, *Revue de synthèse* 136 (1-2), 2015, p. 121. Ver también Vincent Bontems, “L’actualité de l’épistémologie historique”, *Revue d’histoire des sciences* 59 (1), 2006, pp. 137-147. Con todo, un elemento común al menos a los trabajos de Bachelard, Canguilhem y Foucault es, como sostiene Lecourt, su posición radicalmente “no-positivista” y “anti-evolucionista”. Ver Dominique Lecourt, *Pour une critique de l’épistémologie*, op. cit., pp. 7-15.

36 En Bachelard encontramos el concepto de “ruptura” (*rupture*) y de “discontinuidad” entre el conocimiento científico y la percepción sensible, o entre “conocimiento común” y “conocimiento científico”. También usa la expresión de una “revolución científica”, pero la fórmula “corte epistemológico” (*coupure épistémologique*) como tal no figura en los textos de Bachelard.

37 Étienne Balibar, “El concepto de ‘corte epistemológico’ de Gaston Bachelard a Louis Althusser”, en *Escritos para Althusser*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2004, p. 23.

38 Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México: Siglo xxi, 1968, pp. 15-32.

39 Para Althusser, el adjetivo “dogmático” refiere a la naturaleza misma de la filosofía. “Llamo dogmática toda proposición que se presenta en forma de una *Tesis*” (toda proposición filosófica, en tanto sigue la forma de una tesis, es una proposición dogmática). Louis Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Paris: François Maspero, 1974, p. 13. Aunque Althusser no hace referencia a Kant en este lugar, sin duda tiene en cuenta la distinción

histórico, esto es, como acontecimiento histórico que puede ser fijado en una fecha, 1845, año de redacción de *La ideología alemana* y de las “Tesis sobre Feuerbach”, y como proceso teórico que permite determinar la “diferencia específica” de la filosofía marxista. La presentación de la tesis del corte epistemológico sugiere que Marx habría por fin atravesado la frontera que separa la ideología de la ciencia, y se habría instalado, de una vez y para siempre, en el terreno seguro de la ciencia de la historia⁴⁰. Sin embargo, como bien observa Balibar en otro importante estudio, es aquí donde “comienzan las dificultades”⁴¹, dificultades que Althusser buscará resolver posteriormente en sus textos de autocritica.

Sin poder recorrer aquí los distintos pliegues de los problemas que surgen con la instalación de esta tesis (aquella con la cual, justamente, se identifica y se tiende a reducir rápidamente la lectura que Althusser propone de Marx)⁴², me interesa dirigir la atención directamente al primer texto en el que Althusser “rectifica” explícitamente la tesis del corte epistemológico, a saber *Lenin y la filosofía*. Es en esta conferencia pronunciada originalmente el 24 de febrero de 1968 frente a la Société Française de Philosophie (justo un mes después de la conferencia de Derrida titulada “La différence”, pronunciada el 27 de enero ante la misma instancia), donde Althusser sostiene por vez primera que la tesis del corte epistemológico tiene que ser considerada como una *metáfora*, es decir, no como un corte brutal en la biografía intelectual de Marx (a la manera del “corte de esencia” histórico, que el propio Althusser evoca en *Para leer El Capital*, expresión que por supuesto no es más que otra metáfora)⁴³, sino como el

que propone en el Prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: “La crítica no se opone al *proceder dogmático* de la razón en su conocimiento puro como ciencia (pues ésta debe ser siempre dogmática, es decir, estrictamente demostrativa a partir de principios *a priori* seguros), sino al *dogmatismo*, es decir, a la pretensión de progresar únicamente con un conocimiento puro por conceptos (el [conocimiento] filosófico), de acuerdo con principios como los que la razón tiene en uso desde hace tiempo, sin investigar la manera y el derecho con que ha llegado a ellos. El dogmatismo es, por tanto, el proceder dogmático de la razón pura, *sin previa crítica de la facultad propia de ella*. Esta contraposición, por eso, no pretende favorecer a la superficialidad verbosa que lleva el nombre pretencioso de popularidad, ni menos al escepticismo, que condena sumariamente toda la metafísica; antes bien, la crítica es un acto provisorio necesario para la promoción de una metafísica rigurosa como ciencia, que necesariamente debe ser desarrollada de manera dogmática y sistemática según la más estricta exigencia, y por tanto, conforme al uso escolástico (no popular)”. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi, Buenos Aires: Colihue, 2007, p. 35.

40 Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, op. cit., pp. 26-31.

41 Etienne Balibar, “L’objet d’Althusser”, en Sylvain Lazarus, dir., *Politique et philosophie dans l’œuvre de Louis Althusser*, Paris: PUF, 1991, p. 90.

42 Ver por ejemplo, la lectura de Isabelle Garo, “La coupure impossible. L’idéologie en mouvement, entre philosophie et politique dans la pensée de Louis Althusser”, en *Althusser. Une lecture de Marx*, coord. por Jean-Claude Bourdin, Paris: PUF, 2008, pp. 31-56. Para una lectura que, reconociendo las limitaciones y dificultades de la tesis del corte epistemológico, propone nuevas perspectivas a partir de Althusser, ver por ejemplo Urs Lindner, “Repenser la ‘coupure épistémologique’”. Lire Marx avec et contre Althusser”, *Actuel Marx* 49 (1), 2011, pp. 121-139.

43 “Se puede hacer la experiencia de la realidad específica del tiempo histórico complejo de los niveles del todo tratando de aplicar a este tiempo específico y complejo la prueba del ‘corte de esencia’, prueba decisiva de la estructura de la *contemporaneidad*. Un corte histórico de este género, aun si se efectúa sobre el corte de una periodización consagrada por fenómenos de mutación mayor — ya sea en el orden económico o en el orden político — jamás desprende ningún ‘presente’ que posea dicha estructura de la ‘contemporaneidad’, presencia correspondiente al tipo de unidad expresiva o espiritual del todo. La co-existencia

“comienzo” de una historia sin fin, como lo que él mismo llama un “corte continuado” (*une coupure continuée*). Como lo afirma también en “La querella del humanismo” (redactado en 1967): “*toda ciencia es siempre un Corte continuado*, escandido por cortes ulteriores, interiores”⁴⁴. Lejos de la idea de un corte bruto que marca de una vez y para siempre el “antes” de un pasado ideológico, y el “después” de un presente que se confunde con el futuro de una ciencia ya alcanzada, y por tanto “acabada”, la tesis del corte epistemológico debe ser entendida más bien como un proceso, proceso tan irreversible como interminable.

Esta importante corrección es justamente aquella que Balibar identifica como el momento del “corte rectificado”, el cuarto de una serie de momentos de autocrítica y rectificación en la tesis althusseriana del corte epistemológico (en un ensayo que, dicho sea de paso, sigue siendo la explicación más rigurosa y convincente de esta tesis y de su permanente rectificación: “L’objet d’Althusser”, publicado en 1993)⁴⁵. Lo interesante en el análisis de Balibar es que contrariamente a una larga tradición metafísica — la misma que describe Derrida, por cierto — que considera la metáfora en oposición al concepto (o al menos como algo diferente y diferenciable de aquel), la metáfora, dice, es aquello que anticipa el concepto. En este sentido, “la metáfora del corte (...) debe ser corregida y retrabajada por el concepto”⁴⁶. En el contexto del trabajo teórico de Althusser, Balibar sostiene que el concepto que la metáfora del corte epistemológico de hecho anticipa, es el concepto de la “tópica” (o la “topología”), pues según sostiene, “el ‘corte’ y la ‘tópica’ nunca dejaron de ser estudiados en conjunto por Althusser”⁴⁷, en un proceso que termina por invertir su relación inicial, reemplazando la metáfora del corte por el concepto teórico de la “tópica” (reemplazo que Balibar identifica como el quinto y último momento de “desaparición” del corte).

Lo que sugiere aquí Balibar respecto a la relación de anticipación de la metáfora respecto del concepto, puede ser rastreado de hecho en ciertas observaciones que había hecho Lecourt en su estudio sobre la reducción de la metáfora en Bachelard, presentado originalmente en el marco del seminario de Derrida. Partiendo del reco-

que se comprueba en el ‘corte de esencia’ no descubre ninguna esencia omnipresente que constituya el presente mismo de cada uno de los ‘niveles’”. Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El Capital*, op. cit., p. 114. Paradojalmente, esta misma observación sobre la imposibilidad del “corte de esencia” histórico (o bien, su carácter eminentemente ideológico), constituye en cierto modo la mejor refutación de la tesis del corte epistemológico entendida como un corte bruto, perfectamente definible en un momento de la historia, y a partir del cual se distingue claramente entre un “antes” y un “después”. Para decirlo de otro modo, es el propio Althusser el que ya en 1965, “rectifica” la tesis del corte al mismo tiempo que la formula.

44 Louis Althusser, “La querelle de l’humanisme”, en *Ecrits philosophiques et politiques*. Tome II, Paris: Stock/IMEC, 1995, p. 489.

45 En rigor, se trata de la intervención de Balibar en el primer coloquio que se realiza en homenaje a Althusser luego de su muerte, en marzo de 1991 en la Universidad de París 8, gracias a la iniciativa de Sylvain Lazarus. Las actas de ese coloquio fueron luego publicadas en 1993. En su intervención Balibar distingue cinco momentos de la tesis del corte epistemológico, entendida ella misma en constante rectificación: (1) “el corte antes del corte”, (2) “el corte nombrado, identificado”, (3) “el corte generalizado”, (4) “el corte rectificado” y (5) “el corte desaparecido”. Ver Etienne Balibar, “L’objet d’Althusser”, en op. cit., pp. 88-105.

46 *Ibíd.*, 100.

47 *Ibíd.*, 106. Sobre la evolución del lugar que asigna Althusser a la epistemología de Bachelard en su propia elaboración teórica, ver también el estudio de David Maruzzella, “The Two Bachelards of Louis Althusser”, *Parrhesia*, nº 31, 2019, pp. 174-206.

nocimiento de la dualidad constatada por varios de sus comentaristas, esto es, la existencia de dos estructuras conceptuales heterogéneas en la obra de Bachelard (como dijimos, de manera esquemática, una “epistemología” y una “poética”), Lecourt se pregunta entonces por la posibilidad y el carácter de la unidad del pensamiento de Bachelard, analizando específicamente para ello el lugar que ocupa la imagen y la metáfora en sus obras de epistemología. El problema de la “reducción” de la metáfora en Bachelard puede ser resumido según Lecourt como el problema del “uso *científico* de las imágenes y las metáforas”⁴⁸. En Bachelard habría un esfuerzo por “elaborar una teoría del uso — del buen uso — de las imágenes”⁴⁹, que tendría como reverso un esfuerzo igualmente sistemático por desterrarlas o controlarlas para reducir al mínimo su efecto disgregante o dispersante del sentido (la metáfora siempre abre a la “errancia de lo semántico”, como precisa Derrida⁵⁰). En su estudio, Lecourt intenta sin embargo mostrar que a partir de esta verdadera epistemología de la metáfora, se puede encontrar en Bachelard los elementos para pensar una “complementariedad” entre epistemología y poética⁵¹, una complementariedad a partir de la cual no sólo una epistemología de la metáfora pretende constituirse y asegurar sus límites, sino que al mismo tiempo y de manera paradójal, surge también la posibilidad de pensar lo que cabría llamar una *metáfora epistemológica*, o bien, el reconocimiento de una metaforicidad intrínseca a las construcciones de la ciencia y a su práctica de experimentación, un fondo metafórico irreducible a todo concepto científico (y filosófico). En un cierto momento Lecourt incluso habla en términos de “injerto” (*greffe*) para explicar esta relación contradictoria entre un esfuerzo por “reducir” las metáforas y un fondo metafórico irreducible: las imágenes y metáforas “designan el lugar en el que se injerta (se *greffe*) un sistema de pensamiento no científico en el discurso científico o pedagógico”⁵². Lo que sostiene aquí Lecourt, puede ser entendido desde la perspectiva de lo que Canguilhem llamó “ideologías científicas”. Contra toda pretensión (positivista) de diferenciar o de establecer de manera absoluta la frontera entre ciencia e ideología, Canguilhem afirma que “la ideología científica sería a la vez obstáculo y condición de posibilidad” de todo conocimiento. A partir de una posición semejante al lugar que le asigna Spinoza al “error” o a lo “falso” en el proceso del conocimiento (*verum index sui et falsi*)⁵³, Canguilhem sostiene que la ideología

48 Dominique Lecourt, “Epistémologie et poétique. (Etude sur la réduction des métaphores chez G. Bachelard)”, en *Pour une critique de l’épistémologie*, op. cit., p. 39 (traducción propia).

49 *Ibíd.*

50 Jacques Derrida, “La mitología blanca”, en op. cit., p. 280 (traducción modificada).
51 “Epistemología y poética son homólogas y complementarias; encuentran su unidad en una concepción del dinamismo psíquico que, no por ser de dos caras es menos único y unitario”. Dominique Lecourt, “Epistémologie et poétique...”, en op. cit., 60 (traducción propia). No muy lejos de esta hipótesis se halla el esfuerzo de Hyppolite por pensar la unidad entre epistemología y poética en Bachelard, cuando afirma poéticamente: “Las matemáticas son la poesía del pensamiento, y las metáforas son las matemáticas del lenguaje”. Jean Hyppolite, “L’épistémologie de G. Bachelard”, art. cit., p. 3.

52 *Ibíd.*, p. 57.

53 Ver especialmente la proposición xxxii de la segunda parte de la Ética: Baruch Spinoza, *Ética*, ed. y trad. de Vidal Peña, Madrid: Editora Nacional, 1979, p. 149. Althusser retoma esta idea en Louis Althusser, *Éléments d’autocritique*, Paris: Hachette, 1974, pp. 72-73.

igualmente “ocupa un lugar (...) en el espacio del conocimiento”⁵⁴. Desde este punto de vista, el proceso de constitución de una ciencia sería siempre y simultáneamente el proceso de destitución de una ideología (de allí la idea de un “corte continuo”). Por *analogía*, si se quiere, bien podríamos pensar que el lugar de las imágenes y las metáforas en el discurso científico asume este mismo rol positivo, y poco sentido tendría aspirar a su reducción absoluta (a propósito del concepto de “frontera epistemológica”, precisamente, Bachelard dirá: “En ciertos aspectos, no nos parece más útil hablar de las fronteras de la Química que de las fronteras de la Poesía”⁵⁵).

Más aun, en tanto las metáforas susceptibles de ser usadas en la ciencia deben ser metáforas o imágenes previamente “des-psicologizadas”, dice Lecourt⁵⁶, esto es, metáforas “no subjetivas”, la “teoría del uso científico de las imágenes” en Bachelard abre la posibilidad de pensar en una metáfora no humanista (es decir, fundamentalmente no aristotélica), o bien, en un “anti-humanismo” de la metáfora. Si, como sostiene Derrida, para una cierta tradición metafísica (sobre todo aristotélica), “la metáfora sería lo propio del hombre”, ello se debe a esta capacidad mimética que se considera esencial al hombre, mimesis de la que, por contrapartida, el animal sería incapaz, puesto que no tiene acceso al *logos*⁵⁷. La concepción, o más bien el *concepto de metáfora* en Aristóteles refleja perfectamente este humanismo de la metáfora. Nuevamente aquí vale la pena referirnos al trabajo de Cassin: contra los sofistas que, se podría decir, solo hablan con metáforas o tropos, y en este sentido abusan de las metáforas sin importar si son buenas o malas (los sofistas “hablan por el placer de hablar” y nunca hablan en sentido propio), Aristóteles desarrolla toda una “estrategia de exclusión” que llega hasta el punto de relegar la figura del sofista al de una “planta hablante”. Siguiendo este esquema, al sofista se le termina negando su misma condición humana, es excluido de la humanidad⁵⁸.

Lo que con estas breves observaciones quisiéramos poner de relieve, entonces, son ciertos elementos teóricos que en una primera lectura precipitada y quizás demasiado segura de la sedimentación con la que hoy recibimos los textos de la llamada “deconstrucción” (lo mismo que del “althusserismo”), podría pasar por alto tanto en el texto de Derrida como en el de Althusser. En el caso de “La mitología blanca”, por un lado, la lectura que propone Lecourt de la “teoría del uso científico de las imágenes” en Bachelard, abre al menos dos flancos: de partida, tal lectura debiera complicar y relativizar hasta cierto punto la “fidelidad a la tradición” con la que Derrida parece despachar la epistemología de Bachelard (o para decirlo de otro modo, habría que poner en cuestión el hecho que Derrida solo lee allí una *epistemología de la metáfora*, ignorando por ese mismo gesto la posibilidad de pensar la *metáfora epistemológica*), siguiendo precisamente una estrategia de lectura que es la que el

propio Derrida despliega al leer a Aristóteles, a saber, que no se trata de estar a favor o en contra de la retórica o la poética aristotélica, ni de deshacernos de tal tradición por medio de alguna forma de “superación” de sus categorías (lo que Derrida denomina como “salidas falsas”⁵⁹), sino de reconocer que el propio texto de Aristóteles ofrece los elementos teóricos que ponen en entredicho y en último término hacen imposible una “doctrina de la metáfora”⁶⁰. Por lo demás, como ha mostrado Vincent Bontems en su estudio sobre Bachelard, es posible observar un desplazamiento en sus posiciones respecto al lugar y el valor que le asigna a la metáfora, en una dirección que justamente exige pensar una complementariedad entre “cultura científica” y “cultura literaria”⁶¹. No es casual, en este sentido, que Lecourt caracterice el discurso de Bachelard como un discurso “doble”, y que afirme que la paradójica “filosofía por venir” que anuncia la obra de Bachelard, “no aparezca jamás”, pues “esta filosofía es deconstruida en la medida que es construida”⁶². De manera mucho más decidida, en un trabajo único (hasta donde sabemos), Charles Alunni ha propuesto pensar directamente el diálogo entre Derrida y Bachelard, a propósito de lo que el autor llama una “metaforología fractal” (expresión que hace alusión a los experimentos llevados a cabo por el astrofísico Laurent Nottale)⁶³. A propósito de un pasaje de *Positions* en el que Derrida se muestra sorprendentemente cercano a la concepción bachelardiana del trabajo científico, Alunni identifica de hecho una “solidaridad entre una cierta *filosofía del no y la estrategia general de la deconstrucción*”⁶⁴. Sugiriendo la posibilidad de que el “diferendo” que Derrida establece con Bachelard obedezca más bien a una “mala-interpretación” (*més-interprétation*), Alunni subraya que justamente en los “protocolos bachelardianos” se puede encontrar esa “*otra articulación*” entre la metáfora y el concepto que Derrida considera necesaria para escapar a la oposición clásica, metafísica, de metáfora y concepto (cuestión que incluso mostraría la afinidad entre Bachelard y Nietzsche a este respecto)⁶⁵.

59 Jacques Derrida, “Los fines del hombre”, en *Márgenes de la filosofía*, op. cit., p. 173.
60 Ver sobre este punto, Geoffrey Bennington, “Metaphor and Analogy in Derrida”, in *A Companion to Derrida*, ed. by Zeynep Direk and Leonard Lawlor, op. cit., pp. 92-94.
61 Vincent Bontems, *Bachelard*, París: Les Belles Lettres, 2010, pp. 22, 24.
62 Dominique Lecourt, *Bachelard. Le jour et la nuit*, op. cit., p. 56.
63 Charles Alunni, “Jacques Derrida/Gaston Bachelard: Pour une métaphorologie fractale. La «fleur de Schrödinger» dans Le Jardin d’Épicure”, *Rue Descartes* 89-90 (2), 2016, pp. 21-37. Alunni establece una analogía entre la propuesta de Bachelard de organizar las metáforas por “grupos” y “diagramas” (según la “metapoética” que justamente Derrida pone en cuestión), y la imagen resultante de una ecuación de Schrödinger que, generalizada mediante simulación, provoca una estructura fractal que asemeja a una flor. De allí que designe este resultado como “la flor de Schrödinger”, y que, como se lee en el título de su artículo, esta “flor de Schrödinger” de encuentre en *El jardín de Epicuro*, título de la obra de Anatole France con la que Derrida abre el Exergo de “La mitología blanca”. Una versión aumentada de este artículo fue publicada bajo el título “Pour une métaphorologie fractale”, en Charles Alunni, *Spectres de Bachelard. Gaston Bachelard et l’école surrationaliste*, París: Hermann, 2019, pp. 91-112.
64 Charles Alunni, “Jacques Derrida/Gaston Bachelard”, art. cit., p. 22. Ver el pasaje de la entrevista de Derrida, citado por Alunni, en Jacques Derrida, *Positions*, op. cit., pp. 48-49.
65 Alunni se pregunta si las limitaciones que Derrida denuncia en la perspectiva bachelardiana de una metapoética no serían acaso “el efecto de un vacío de lectura [*blanc de lecture*] debido a una especie de *encandilamiento súbito*, de quemadura heliotópica en su travesía cuasi sonámbula del texto bachelardiano”. Charles Alunni, “Jacques Derrida/Gaston Bachelard...”, art. cit., p. 27. El autor indica en una nota que, en una conversación personal

Pero enseguida, esta lectura arroja ciertas luces sobre el posible efecto que Althusser ejerce sobre el propio trabajo de Derrida (y en ello sin duda la intervención de Lecourt juega un rol importante). Por supuesto, este segundo punto pertenece más bien al orden de la especulación, es decir, de imaginar los lugares en los que se puede descifrar el diálogo subterráneo del que hablábamos al inicio. Pero indicios no faltan. Primero, ya lo decíamos, “La mitología blanca” es el único texto en que Derrida aborda de manera más o menos sistemática el trabajo de Bachelard⁶⁶. Segundo, es inevitable reconocer en el título del seminario de Derrida, “teoría del discurso filosófico”, cierto eco de la “teoría general del discurso” que Althusser había explorado en unas notas de 1966⁶⁷, que aunque no publica, las hace circular entre sus más cercanos (y no sería raro que entre ellos hubiese estado Lecourt, quien en su estudio sobre Bachelard, habla no de una “teoría del discurso filosófico”, sino de una “teoría materialista de la filosofía”). Y en tercer lugar — este sería el indicio más claro — existe la nota al pie de página sobre la metáfora en Lenin, en la que Derrida comenta la metáfora de la “inversión” de la dialéctica hegeliana, la metáfora del “núcleo racional” y del “envoltorio místico”, y afirma explícitamente que en lo que concierne a “la cuestión de la metáfora en la lectura de Marx y en una problemática marxista en general”, se deben consultar los trabajos de Althusser y de Jean-Joseph Goux⁶⁸.

Por otro lado, en el caso de Althusser, si se pone atención al uso filosófico (al uso “conceptual”, cabría incluso decir), que hace de la metáfora en su propio trabajo teórico, resulta mucho más difícil asociarlo — como Derrida hace en el caso de Bachelard, no sin buenas razones — a esa tradición que aquí resumimos bajo la idea de una *epistemología de la metáfora*. De hecho, la propia transformación, por constante rectificación, de la tesis del corte epistemológico, permite reconocer en qué sentido Althusser usa (y no en pocas ocasiones “abusa”) de las metáforas, especialmente de lo que aquí designamos como una *metáfora epistemológica*. Lejos de toda consideración de la metáfora como simple figura o “tropo” perteneciente a la *poética* o a la *retórica*, Althusser considera la metáfora como un recurso *político y estratégico* esencial en la práctica teórica, recurso que debe ser evaluado por tanto no según el criterio de proporcionalidad o incluso de “verdad”, es decir, si ella figura bien o mal el sentido “propio” (Aristóteles dice en la *Poética*: “usar bien la metáfora equivale a ver con la mente las semejanzas”)⁶⁹, sino más bien según el criterio materialista de la

con Derrida, éste le habría confesado: “siempre leí el texto bachelardiano como en un estado sonámbulo” (*ibíd.*, nota 23).

66 Alunni se equivoca, sin embargo, cuando sostiene que Derrida “es el único en haber tomado en consideración el lugar (e intentado analizar el estatuto) de la metáfora en Bachelard” (*ibíd.*, p. 22). El trabajo de Lecourt que comentamos aquí constituye justamente la gran excepción.

67 Ver Louis Althusser, “Tres notas sobre la teoría de los discursos” en *Escritos sobre el psicoanálisis*, op. cit., pp. 97-146.

68 Jacques Derrida, “La mitología blanca”, en op. cit., p. 254 (nota 6). Derrida cita específicamente el ensayo “Contradicción y sobredeterminación” en *La revolución teórica de Marx*, ciertos pasajes de *Para leer El Capital*, así como “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”. De Goux, Derrida cita su ensayo “Numismatiques”, publicado originalmente en dos partes en la revista *Tel Quel*, reeditado posteriormente en Jean-Joseph Goux, *Freud, Marx. Economie et symbolique*, Paris: Seuil, 1973, pp. 53-113.

69 Aristóteles, *Poética*, trad. Ángel J. Capelletti, Caracas: Monte Ávila, 1998, 1459a. Es cierto que, como hace notar Todorov, el propio Aristóteles se sirve de metáforas militares

“justeza” (*justesse*) o el “ajustamiento” (*ajustement*). Lejos del criterio ético o moral de la “justicia”, y al contrario del criterio metafísico de la “verdad”, la justeza no pre-existe al trabajo de ajustamiento sino que es su resultado. Dicho de otro modo, es en y a través del trabajo teórico que una metáfora (al igual que una tesis) puede ser considerada “ajustada” o no, y para Althusser, todo trabajo teórico tiene lugar bajo una coyuntura específica, de modo que es esa misma coyuntura la que determina (y sobredetermina) el trabajo de ajustamiento⁷⁰.

Como sostienen Stéphane Legrand y Guillaume Sibertin-Blanc, “Althusser asocia la exigencia del pensamiento de trabajar a partir de su irreducible metaforicidad, a la norma de la justeza, del ajustamiento de su discurso a las coordenadas de la coyuntura”⁷¹. La tarea del trabajo filosófico consistiría así en crear cada vez nuevas metáforas según las condiciones de cada coyuntura, que permitan ajustar de manera más eficaz la intervención teórica a las relaciones de fuerza en juego dentro del campo de batalla que es la filosofía. El carácter eminentemente estratégico del uso de “buenas metáforas” (un uso que necesariamente debe correr el riesgo de recurrir a “malas metáforas”, o que incluso debe siempre contar con la posibilidad de un “exceso” de metáforas, de una metáfora “de más”, como indica la lógica del “plus de métaphore”), debe permitir apreciar hasta qué punto la posición de Althusser, sin ser idéntica, resulta bastante más cercana a la de Derrida de lo

para construir su *Retórica*: “No es sorprendente que las metáforas empleadas dentro de su propio ámbito para designarla estén basadas siempre en esa relación entre los medios y el fin. Se comparará la retórica con la técnica del médico o con la del estratega militar”. Tzvetan Todorov, *Teorías del símbolo*, Caracas: Monte Ávila, 1981, p. 74.

70 En una sección titulada “Filosofía y justeza” (en el 2º curso de filosofía para científicos), Althusser ofrece un contraste entre Tomás de Aquino y Lenin: “Se entiende que *justo* no es el adjetivo de *justicia*. Cuando santo Tomás distingue entre las guerras justas y las guerras injustas, habla en nombre de la *justicia*. Pero cuando Lenin distingue entre las guerras justas y las guerras injustas, habla en nombre de la *justeza*: de una línea justa, del discernimiento justo del carácter de las guerras en función de su significación de clase. (...) Una guerra es justa cuando es conforme a una posición y una línea justas, en la coyuntura de una relación de fuerzas dada: como intervención práctica conforme al sentido de la lucha de clases, justa porque *ajustada* al sentido de la lucha de clases”. Louis Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savans*, op. cit., 57-58 (traducción propia). Lecourt, dicho sea de paso, sostiene que la “inérita” concepción que Bachelard tiene de la dialéctica, refiere precisamente al “proceso de *ajustamiento* recíproco de la teoría y de la experiencia” en el trabajo y la práctica científica, y advierte: “hay que pensar este ajustamiento no como adecuación formal sino como proceso *histórico*”. De este modo, y al menos en este punto, “Lenin y Bachelard se encuentran incluso a nivel del vocabulario: ambos afirman que el conocimiento es ‘*producción histórica*’”. Dominique Lecourt, “De Bachelard au matérialisme historique”, en op. cit., pp. 29-30 (traducción propia). Lecourt reconoce que el concepto de dialéctica en Bachelard, “no puede ser asimilada a ninguna concepción clásica de la dialéctica”, pues como ha mostrado Canguilhem (a quien Lecourt cita aquí): “Bachelard llama ‘dialéctica’ al movimiento inductivo que reorganiza el saber ampliando sus bases, en el cual la negación de los conceptos y axiomas no es más que un aspecto de su generalización (...) la dialéctica según Bachelard designa una consciencia de complementariedad y coordinación de los conceptos cuyo motor no es la contradicción lógica”. Georges Canguilhem, “Dialéctica y filosofía del no en Gaston Bachelard”, en *Estudios de historia y filosofía de las ciencias*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009, p. 207.

71 Stéphane Legrand y Guillaume Sibertin-Blanc, “De la métaphore au concept: coupure, topique, surdétermination”, *Groupe de Recherches Matérialistes*, Séance 2: «Les concepts fondamentaux d’Althusser», 6/10/2007, 2 (traducción propia). Disponible en línea en: <https://grm.hypotheses.org/tag/althusser/page/2>.

que una lectura apresurada, quizás demasiado literal, podría llevar a suponer (sin considerar que para Derrida, como sabemos, la cuestión de la estrategia resulta inseparable de la escritura; se recordará, entre los múltiples pasajes, esta declaración de “La différance”: “Todo en el trazado de la différance es estratégico y aventurado”)⁷². Así, tanto para el primero como para el segundo, el discurso filosófico no puede sino trabajar en el margen entre un cierto tipo de discurso que se cree puramente “conceptual” o “literal” (en un sentido propio), y otro tipo de discurso simétricamente imaginado como puramente “metafórico” o “figurado” (en un sentido impropio, o “inapropiado”). De hecho, esta es la razón por la cual Althusser puede hablar del corte epistemológico como una “metáfora teórica”, y Balibar, por su parte, habla de la “tópica” como una “metáfora conceptual”⁷³. Al igual que una *metáfora epistemológica*, estas expresiones sólo pueden ser leídas como un oxímoron desde un punto de vista tradicional, es decir, metafísico, según el cual metáfora y concepto pertenecen a dos regímenes discursivos heterogéneos.

De la epistemología de la metáfora a la metáfora epistemológica, se dibuja entre Derrida y Althusser lo que cabría identificar como una “estrategia de la metáfora” en el sentido de una “ciencia militar” de la metáfora (según indica la etimología), una ciencia que sin embargo sería siempre doble, y que enfrentaría las mismas condiciones de posibilidad e imposibilidad que una “ciencia de la escritura” o una “ciencia del *gramma*”. Como el proceso de la lucha de clases, o el proceso de la historia en general, el proceso de la metaforización es sin garantías, esto es, sin la seguridad de un *telos*, no solo porque siempre puede haber “malas metáforas”, como decíamos, sino que siempre puede haber demasiadas metáforas. La constante amenaza de “una metáfora más” es tan inevitable como es ingenuo pensar que se puede tener el control del proceso de metaforización, y declarar simplemente “no más metáforas” (*plus de métaphore*). La sobredeterminación estructural de la metáfora equivale a su inherente incontrolabilidad. Esta es la razón por la cual el uso de la metáfora siempre implica una cierta apuesta, necesariamente involucra correr un riesgo, riesgo que sin embargo siempre puede ser también la apertura de una nueva posibilidad, el lugar de una “chance”. Desde esta perspectiva, no me parece tan desajustado concluir estas líneas recordando una frase de Napoleón, que luego recoge Lenin, y que tanto parece haber cautivado la atención de Althusser: “*se avanza y después se ve*” (*on s’avance et puis on voit*)⁷⁴, frase que podríamos reformular en el marco de nuestra discusión, y decir: “*se metaforiza y después se ve*”.

72 Jacques Derrida, “La différance”, en *Márgenes de la filosofía*, op. cit., p. 42.
73 Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, op. cit., 59; Etienne Balibar, “L’objet d’Althusser”, en op. cit., p. 106.
74 En una presentación hecha en la ENS en 2012, Macherey recuerda: “De Lenin, que la había retomado él mismo de Bonaparte de las campañas en Egipto, Althusser tomaba prestada la máxima: ‘avanzamos (o se avanza) y después se ve’. La filosofía era para él ese género de exploración abierta que no se hace en terreno conocido, sobre un campo ya organizado de manera estable, con las garantías de la legitimidad, la certeza de estar de una vez por todas en lo verdadero, o al menos de poder alcanzarlo luego de haber atravesado una serie de obstáculos”. Poco después, a propósito del “método”, Macherey agrega: “Se ‘sigue’ un método como se camina detrás de un guía en el que se confía para señalarnos la buena vía que conduce a tal o tal meta. Pero, si no hay una buena vía, ¿cómo lo hacemos? Uno se las arregla como puede, se avanza y después se ve. Siempre me ha parecido que

el mejor método consiste en no tener uno, lo que abre la posibilidad de ensayarlos todos, sin a priori, en una perspectiva de confrontación. Caminar a ciegas no es fácil, tampoco es glorioso, y es exponerse a caerse de bruces en todo momento, pero es la única manera de abordar tierras vírgenes cuya configuración uno va dibujando a medida que uno se desplaza intentando remodelar las fronteras”. Pierre Macherey, “Pour faire le point”, *La philosophie au sens large* (blog), 2012, <https://philolarge.hypotheses.org/1222> (traducción propia). Balibar, por su parte, en su intervención en el coloquio “Re-reading Capital, 1965-2015”, observa lo siguiente: “El propio Althusser no tardó en declarar que mucho de lo expuesto en *Para leer El Capital* debía ser rechazado, o radicalmente reformulado, por razones que eran parcialmente buenas (teniendo que ver con el hecho de que, en la teoría como en la práctica, *on s’avance et puis on voit* — lo que significa que se necesita decir y escribir algo que se piensa con el fin de entender realmente su significado y ajustarlo o corregirlo)”. Étienne Balibar, “A Point of Heresy in Western Marxism: Althusser’s and Tronti’s Antithetic Readings of Capital in the Early 1960s”, en *The Concept in Crisis. Reading Capital Today*, Nick Nesbitt, ed. (Durham: Duke University Press, 2017), 94 (traducción propia). Este pasaje no fue retenido en la versión francesa de este trabajo: Étienne Balibar, “Un point d’hérésie du marxisme occidental : Althusser et Tronti lecteurs du Capital”, *Période*, 2016, <http://revueperiode.net/un-point-dheresie-du-marxisme-occidental-althusser-et-tronti-lecteurs-du-capital/>. Ver también, Etienne Balibar, “¡Vuelve a callarte, Althusser!”, en *Escritos por Althusser*, op. cit., p. 59 (nota 16).

O LUGAR DE ALTHUSSER NA GEOGRAFIA DE MILTON SANTOS: UMA POSIÇÃO TEÓRICA ANTI-HUMANISTA

Rodolfo de Souza Lima

Doutor em Geografia pela Faculdade de Ciência e Tecnologia da Universidade Estadual Paulista (UNESP), campus de Presidente Prudente. Email para contato: rodolfodeslima@gmail.com

Há um certo consenso na grande maioria dos estudiosos da obra de Milton Santos¹, sobretudo durante a década de 70 em seu exílio na França, da presença teórica, do filósofo marxista Louis Althusser. O que não nos parece consensual é a análise e o balanço que tal influencia teve na obra de Santos.

O fato é que Milton Santos é um autor em disputa. Se de um lado parece haver entre aqueles que ao reivindicar na obra miltoniana, um viés marxista ou crítico, o fazem através de uma crítica da influência “estruturalista” de Althusser², reivindicando um Milton Santos humanista teórico. Do outro lado, aqueles que preferiam o ultimo Milton Santos, mais focado no debate dos sistemas de objetos e sistemas de ações, das técnicas e da fenomenologia, praticamente deixavam de lado os conceitos de formação socioespacial, modos de produção, classes socais e lutas de classes. O interessante de se notar é que independente do recorte que se pretendia fazer, a contribuição althusseriana era rejeitada como uma espécie de herança maldita.

Todavia, como nos lembra Pedrosa³, assim como no conjunto da geografia brasileira, e em Milton Santos em particular, não houve uma crítica sistemática ao conceito de estrutura e ao chamado estruturalismo althusseriano, com vistas a demonstrar teoricamente sua inviabilidade, mas após uma série de críticas pontuais, frases soltas, jargões e preferencias teóricas e políticas, o conceito de estrutura aos poucos foi sendo deixado de lado e o mesmo ocorreu com Althusser tanto no conjunto da geografia brasileira, como nas reivindicações de Milton Santos⁴.

Falta leituras olhem para essa herança através do ponto de vista dos malditos, dos althusserianos. Em recente trabalho, Costa⁵ buscou empreender um esforço semelhante ao nosso. O autor procurou evidenciar que a teoria miltoniana do espaço não é incompatível com o edifício althusseriano de análise. Em consonância com Costa, neste artigo buscamos sistematizar e levar a sério a contribuição althusseriana na obra de Milton Santos, confrontando-os, apontando os limites dos diálogos entre os dois autores, as diferenças e possíveis agendas de pesquisa que poderiam ser aprofundadas caso Santos tivesse seguido nesta toada. Quais os efeitos da obra de Althusser em Santos? Qual a eficácia desses efeitos na problemática miltoniana? Como olhar a obra de Santos pela problemática althusseriana? Quais seriam os limites e os efeitos teóricos?

1 Thiago Adriano Machado, “Da formação social em Marx à formação socioespacial em Milton Santos: uma categoria geográfica para interpretar o Brasil?”, *Geographia*, a.18, n.38, 2016, pp. 71-98; María Laura Silveira, “Geografía y formación socioespacial: por um debate substantivo. Estudios socioterritoriales”. *Revista de Geografia*, n.16, v.2, jul-dic 2014, pp. 141-168

2 Pietro Calderini Aruto, “A formação socioespacial dependente a partir da superexploração da força de trabalho: uma abordagem metodológica”, 134 f. 2015. Dissertação (mestrado em economia) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Economia, São Paulo, 2015.

3 Brenno Viotto Pedrosa, “Entre as ruínas do muro: a história da geografia crítica sob a ótica da ideia de estrutura”, 2013. 361f. Tese (doutorado em geografia humana) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

4 Vale lembrar que a geografia é uma esquecida nos balanços da recepção de Althusser na América Latina, até o momento não encontramos nenhum trabalho nesse sentido.

5 B. M. R. A, Costa, “inserção do espaço geográfico de Milton Santos na matriz althusseriana de interpretação da totalidade social: uma estrutura como as outras?”, *Geosp*, v. 27, n. 3, set./dez. 2023.

Alertamos, não pretendemos reproduzir as críticas já feitas ao autor franco-argelino, nem tampouco refuta-las sistematicamente, pois isto seria objeto de outro trabalho. Vale dizer, que há todo um novo interesse na obra de Althusser e seus discípulos em diferentes áreas do conhecimento, como a filosofia, ciência política, linguagem, direito, relações internacionais, no Brasil em diferentes países do mundo⁶. Infelizmente, até o momento este movimento não é acompanhado pela geografia. Falta-nos, inclusive, entender melhor a recepção da obra althusseriana e de seus discípulos no campo da geografia latino-americana.

LOUIS ALTHUSSER E MILTON SANTOS: DA RENOVAÇÃO DO MARXISMO À RENOVAÇÃO DA GEOGRAFIA

O geógrafo baiano, Milton Santos já tinha uma obra relevante no Brasil e ocupava um lugar de prestígio na universidade brasileira na década de 50 e início dos 60. Santos nutria uma preocupação com o desenvolvimento regional não só do ponto de vista teórico, mas também do ponto de vista prático, pois estava envolvido na formulação de políticas de desenvolvimento e com setores progressistas da sociedade. Com o golpe militar de 1964, Santos foi rapidamente visado pela repressão que passou a persegui-lo, obrigando-o ao exílio.

O exílio de Milton Santos e as circunstâncias que o levaram, como muito bem analisado por Pedrosa⁷, impactaram profundamente sua obra. Foi um momento, que antes de retornar ao Brasil, o geógrafo não se fixou em nenhum país específico, mas em sua passagem pela França, Tanzânia, EUA, dentre outros, ampliou contatos, conheceu diferentes autores e referências. Sua intervenção teórica no debate da geografia foi de importância decisiva, pois estava em questão a função social da geografia, sua responsabilidade, da necessidade de se entender as desigualdades, os conflitos de classe e a exploração. Santos fez parte de uma geração de geógrafos, tais como David Harvey, Yves Lacoste, Manuel Castells, que entendiam que para atender a estas questões, era necessária uma renovação teórica que se colocasse a ciência geográfica a partir de uma nova problemática.

A obra de Santos mais importante deste período e que sintetiza seu pensamento está em *Por uma Nova Geografia*⁸ publicado em 1978. Neste texto, dentre outras coisas, Santos apresenta uma abordagem fortemente baseada no materialismo histórico e no materialismo dialético; ele define o objeto de conhecimento específico da geografia como sendo o espaço geográfico, deste modo fez uma contribuição essencial para o desenvolvimento científico da geografia; realiza um

6 Marcelo Rodríguez Arriagada; Marcelo Starcenbaum, *Lecturas de Althusser em América Latina*, Santiago de Chile: Doble Ciencia; Em Memoria Académica. 2017. Disponível em: <https://memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.795/pm.795.pdf>. Carolina Collazo; Natalia Romé (org.), *Asedio del tempo: estudios políticos althusserianos*, Buenos Aires: Universidade Buenos Aires; Instituto de Investigaciones Gino Germani; CLACSO, 2020. PINHEIRO, Jair Pinheiro (org.), *Ler Althusser*, Marília: Oficina universitária, São Paulo: Cultura Acadêmica, 2016.

7 Brenno Viotto Pedrosa, “O périplo do exílio de Milton Santos e a formação de sua rede de cooperação”. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.25, n.2, abr.-jun. 2018, pp. 429-448.

8 Milton Santos, *Por uma Geografia Nova: da crítica da Geografia a uma Geografia Nova*, São Paulo: EDUSP, 6ª ed., 2012.

esforço de conceber o espaço como uma instância da sociedade com autonomia relativa, ou seja, o espaço não seria apenas um palco ou uma base onde os fenômenos econômicos, políticos e ideológicos se davam, mas uma estrutura ou instância social que era determinada e determinava outras instâncias sociais; e retoma a discussão sobre o conceito de formação socioespacial em um diálogo direto com os marxistas que trabalhavam com o conceito de formação econômico-social.

Em nossa análise, esses três aspectos ressaltados de *Por uma Nova Geografia* sofreram em alguma medida a influência da escola althusseriana. Nesse período, autores dessa escola são citadas como referências, tais como Charles Bettelheim, Marta Harnecker, Nicos Poulantzas além do próprio Althusser. Embora ainda não se tenha comprovações de que houveram trocas de correspondências entre o geógrafo e o filósofo, é sabido que dentre os grupos que Santos frequentava, havia o de geógrafos e sociólogos maoístas com influência de Althusser, tais como Yves Lacoste e Manuel Castells. Contudo, é importante ressaltar que Santos foi autor que recebeu diferentes correntes do marxismo, assim como de outras correntes do pensamento, como a fenomenologia. De tal maneira que em sua estadia na França, Santos se aprofundou em autores Jean Paul Sartre e Henri Lefebvre.

Mas sem dúvidas Althusser foi um dos e talvez o mais influente teórico marxista França durante as décadas de 60 e 70. Em meio a uma conjuntura de revolução cultural na China, intensificação do conflito sino-soviético, guerras e lutas anticoloniais e anti-imperialistas, e das lutas do maio de 68 em seu país, Louis Althusser e seu grupo composto inicialmente por autores como Étienne Balibar, Roger Establet, Jacques Rancière e Pierre Macherey, propuseram uma nova maneira de ler a obra de Karl Marx, fundando o que ficou conhecido como a escola do marxismo estrutural ou corrente althusseriana.

Sob forte influência teórica de Lenin e Mao Zedong, destaca-se, nesse período, as obras *Por Marx*⁹, que reúne diversos artigos e intervenções de Louis Althusser e a obra coletiva chamada *Ler O capital*¹⁰. Em linhas muito gerais, a proposta althusseriana consiste em:

1) que há um corte epistemológico na obra de Marx e Engels, localizada principalmente na *A ideologia Alemã* de 1845, onde os autores vão abandonando uma problemática humanista, que se fundamentava nos conceitos de homem, ser genérico e alienação, emancipação, em direção a uma problemática nova, de caráter científico. A partir de então, Marx e Engels estavam mais interessados nos conceitos de modo de produção, revolução, luta de classes, ditadura do proletariado, etc. De tal sorte que para Althusser, Marx teria descoberto um novo “continente” científico, cujo objeto seria a História.

2) o conceito de modo de produção nas obras de Marx deve ser entendido como uma totalidade-complexa-estruturada, ou seja, ele não é sinônimo da estrutura econômica, ou infraestrutura, mas compreende também a estrutura jurídico-política e a ideológica. O estudo dos diferentes modos de produção, portanto, passaria por

9 Louis Althusser, *Por Marx*, São Paulo: Unicamp, 2015.

10 Louis Althusser; Jacques Rancière; Pierre Macherey, *LER O CAPITAL*, Rio de Janeiro: Zahar, v.1, 1979. Louis Althusser; Étienne Balibar, Roger Establet, *LER O CAPITAL*, Rio de Janeiro: Zahar, v.2, 1980.

entender como essas diferentes estruturas, que possuem autonomia relativa uma das outras, se articulam, com dominância, defasagem, de uma sobre as outras, em uma totalidade complexa e ao mesmo tempo estruturada.

3) as estruturas são sobredeterminadas, quer dizer, há uma pluralidade de contradições em que as diferentes instâncias se determinam, o econômico é determinado pelo ideológico e jurídico-político, o jurídico-político pelo econômico e ideológico e assim por diante, em que é possível identificar a dominância, as defasagens, o deslocamento e concentração de contradições. A partir do conceito de causalidade estrutural, ou causalidade metonímica, Althusser busca explicar que a estrutura, enquanto a causa das práticas, só existe através dos seus efeitos. Essa leitura possibilitou uma crítica ao economicismo que coloca a determinação econômica em primeira instância, quer dizer sempre como principal, porém a leitura althusseriana acredita que a determinação econômica ocorre, porém, em última instância, de forma a permitir a percepção de qual instância assumi o papel dominante.

Interpelado pelos debates contemporâneos, Santos passou a estabelecer um diálogo crítico com o marxismo em geral e a corrente althusseriana em particular, na perspectiva de que elas poderiam contribuir para a necessária renovação crítica da geografia, seja na definição de seu objeto, de sua especificidade enquanto instância social e na formulação de análises específicas sobre a formação socioespacial, do papel do Estado, das classes sociais, do mercado, das técnicas, dentre outros. Nas palavras do autor “ [...] a geografia, tantas vezes a serviço da dominação, tem de ser urgentemente reformulada para ser o que sempre quis ser: uma ciência do homem”¹¹.

O ESPAÇO COMO ESTRUTURA SOCIAL E AUTONOMIA RELATIVA

Em sua obra *Por uma nova geografia* (2012), após debater em alguns capítulos buscando contribuições e limites de afirmações que definiam o espaço ora como um reflexo, fato social, um fator, dentre outras definições – que são bastante complexas e que não teremos como desenvolve-la neste trabalho -, Santos finalmente irá defender, sobretudo no capítulo 13, intitulado “O espaço como instância social”, que o espaço geográfico é uma estrutura social.

A primeira afirmação de Santos neste capítulo é a negligencia dos teóricos que fazem o debate das instancias sociais e das estruturas sobre o papel do espaço. Santos cita Parsons e Smelser, Plekhanov, Franz Jakubowsky, Althusser, Charles Bettelheim, P.L. Crosta, G. La Grassa, Marta Harnecker, A. Córdova e Enersto Cohen. Na sequência, amplia a abordagem de D. Harvey e Manuel Castells que consideravam a cidade como uma estrutura, para considerar o espaço humano em seu conjunto como tal¹². Assim Santos adenta o debate sobre as estruturas sociais, caro aos althusserianos.

Um primeiro aspecto ressaltado, embora pouco desenvolvido, é que o espaço “tende a reproduzir-se, uma reprodução ampliada que acentua seus traços já dominantes”¹³. Segundo é que o espaço é uma estrutura subordina-

da-subordinante. E terceiro é que ele está subordinado a uma totalidade, porém possui uma autonomia relativa, “[...] dispõe de uma certa autonomia que se manifesta por meio de leis próprias”.

Como já dissemos, o debate sobre a reprodução ampliada do espaço é pouco desenvolvido e Santos já inicia sua argumentação no segundo aspecto. De pronto, o autor refuta a tese segundo a qual o espaço seria meramente uma estrutura subordinada ao nível econômico, pois a própria reprodução econômica necessitaria de uma base espacial. Por outro lado, citando Marta Harnecker, critica a perspectiva de que seria possível deduzir da estrutura econômica as outras estruturas¹⁴. Nesse ponto, Santos compartilha das críticas althusserianas ao economicismo.

No entanto, a categoria totalidade defendida por Santos, distancia-se da althusseriana. A totalidade-complexa-estruturada com dominante é criticado por Santos, utilizando-se da obra *História e Consciência de Classe* de György Lukács para fundamentar que a “[...] a primazia corresponde à totalidade como estrutura, a qual está acima das suas subestruturas”¹⁵. Ao fazer a defesa da predominância do “todo sobre as partes” e ao mesmo tempo do papel subordinado-surbordinante das subestruturas, inclusive a espacial, Santos não consegue desdobrar tal análise para os modos de produção, as formações sociais e o papel do espaço, ou seja, de como efetivamente o todo subordina as partes.

O autor realiza tal critica sobretudo para se afastar de uma posição como a de Castells, segundo a qual no entender de Santos - e que não concordamos - onde o espaço é sempre uma estrutura subordinada¹⁶. Nesse sentido, também não é possível afirmar que Santos se vale do conceito de sobredeterminação, pois embora entenda que há uma determinação recíproca, ou seja, o espaço determina e é determinado pelas outras instancias, não admite a possibilidade de contradição principal e secundária, dominância e subordinação. O que, em nossa posição, teria possibilitado um amplo leque de possibilidades, inclusive para as análises concretas de conjuntura.

Para Santos, a principal contribuição althusseriana nesse tema foi o debate sobre a especificidade e autonomia relativa das estruturas, a “estrutura espacial não é passiva, mas ativa, embora sua autonomia seja relativa, como acontece como as demais estruturas”¹⁷. Santos afirma que “Trata-se de encarar o espaço como ele é, uma estrutura social, como as outras estruturas sociais, dotada de uma **autonomia no interior do todo** e participando com as outras de um desenvolvimento independente, combinado e desigual”¹⁸. Ao final desta frase, o autor acrescenta a seguinte nota de rodapé:

Quando Althusser (ver M. Harnecker, 1973, p.151) lamenta que o ‘nível econômico’ não seja uma teoria complementarmente elaborada do fato, o faz, dentre outras razões, por ela não se preocupar com as outras instancias; deve-se enlargar a observação para

11 Milton Santos, op. cit., p. 261.
12 *Ibíd*, p. 180.
13 *Ibíd*, p.181.

14 *Ibíd*, p.183.
15 *Ibíd*, p.184
16 *Ibíd*, p.184
17 *Ibíd*, p.185.
18 *Ibíd*, p. 265.

assinalar que o espaço *como uma instância analítica* é um esquecido do marxismo [...]¹⁹

Nesse sentido, o espaço não seria mero reflexo das outras estruturas sociais, mas teria um papel “ativo”, determinando as demais estruturas e sendo determinado por elas. De tal forma que:

O papel específico do espaço como estrutura da sociedade vem, entre outras razões, do fato de que as formas geográficas são duráveis e, por isso mesmo, pelas técnicas que elas encarnam e às quais dão corpo, isto é, pela sua própria existência, elas se vestem de uma finalidade que é originalmente ligada, em regra, ao modo de produção precedente ou a um de seus momentos. Assim mesmo, o espaço como forma não tem, de modo algum, um papel fantasmagórico, pois os objetos espaciais são periodicamente revivificados pelo movimento social.²⁰

Portanto a especificidade do espaço como estrutura, para Santos, é devido às formas espaciais, que podem significar restrições ou constrangimento para o desenvolvimento das outras estruturas – e acrescentamos, as práticas -, assim como elas podem ser resignificadas pelo modo de produção atual, conferindo novas funções à essas formas espaciais, e novas formas serem produzidas. O autor chama essa característica de *inércia dinâmica*, mas posteriormente em outras obras irá conceitua-lo de fixos e fluxos, sistema de objetos e sistemas de ações. Por tal motivo não se pode entender uma fração do espaço, uma cidade ou uma linha férrea, por exemplo, sem levar em consideração as determinações mais gerais. Mas elas são definidas pelos seus efeitos, pelas suas propriedades, em relação aos “outros dados da vida social”²¹.

O conceito de autonomia relativa das estruturas permitiu Santos desenvolver uma compreensão da especificidade do espaço. Embora, tivesse acordo com a crítica ao economicismo, ou seja, que o espaço era reflexo ou derivação da estrutura econômica, mas uma articulação entre as estruturas, Santos não compartilhava do conceito de totalidade-complexa-estruturada, sobredeterminação e causalidade estrutural, fundamental para à corrente althusseriana.

Segundo Althusser²², inspirado na obra de Mao Zedong, uma contradição secundária influi na contradição principal de maneira a permitir sua identificação como principal. De tal sorte, que embora uma estrutura seja subordinada ela sempre afeta a estrutura dominante, e ajuda a identifica-la como tal. Essa abordagem, dialogando criticamente com Santos, não nos permite afirmar que o espaço é somente “passivo”, um palco, um receptáculo das demais estruturas, mas ele tem um papel “ativo” e que nos ajuda a determinar a estrutura dominante. Santos, embora se recuse a aceitar a predominância do econômico no modo de produção capitalista, diz:

19 *Ibíd*, p. 265.
20 *Ibíd*, p.186-187.
21 *Ibíd*, p.187.
22 Louis Althusser, *Por Marx*, op. cit.

O espaço, sobretudo em nossos dias, aparece como uma unidade maciça e isso é a base de sua especificidade como mercadoria. Ele surge, então como uma mercadoria dotada de indivisibilidade, pois as infraestruturas, por sua própria natureza, são descontinuas²³

O espaço com uma “mercadoria” ressalta o aspecto dominante do econômico sobre as outras instancias no modo de produção capitalista, o que seria diferente se dissemos que o espaço aparece predominantemente como de “alteridade/ dominância” (político), ou como “sagrado” (ideológico), muito embora seja possível afirmar a existência de espaços de “autonomia” e espaços do “sagrado”, eles estão subordinados à “mercadoria”. E aqui encontramos um limite que pretendemos debater mais a frente: não é possível entender o espaço como uma estrutura sem levar em consideração as outras instancias, ou seja, como afirmava Castells²⁴, não é possível construir uma teoria do espaço sem uma teoria social.

O espaço, portanto, é multidimensional, possui uma dimensão econômica, jurídico-político e ideológica e estas estruturas sociais possuem uma dimensão espaço temporal. Logo, dentro de uma perspectiva althusseriana, seria inviável pensar na autonomia relativa do espaço enquanto uma estrutura própria, como afirma Santos, mas analisar a especificidade ou o espaço nas estruturas.

Santos afirma que as estruturas estão sempre em determinação recíproca. Uma outra abordagem possível seria levar em consideração as críticas de Saes²⁵ a respeito da hierarquização das estruturas. Para Saes, deve-se distinguir a análise dos processos sociais, no qual, de um lado, há o funcionamento estável, normal, de um modo de produção, em que impera a reprodução das condições de produção social. Do outro lado, o processo de transição de um modo de produção a outro, onde há rupturas, desestruturação e reestruturação, contradição.

No primeiro, não seria possível inferir a predominância de uma estrutura sobre as demais, uma vez que todas as partes dependem umas das outras para garantir a reprodução. Nesse sentido, o adequado seria utilizar o princípio da implicação recíproca das estruturas e não o da contradição. O autor lembra que isto não significa a inexistência conflitos, sobretudo redistributivos, - que são absolutamente típicos das sociedades de classes - mas que eles são funcionais à reprodução se não avançam no sentido de colocar o modelo social em perigo.

No segundo, ocorre uma defasagem entre as estruturas, em que há uma transformação antecipada do jurídico-político – a revolução política e a tomada do poder de Estado -, que assim poderia modificar a estrutura econômica. Portanto neste momento, há uma predominância do político sobre o econômico. No entanto isto, segundo Saes baseando-se em Ballibar, seria possível pela emergência de uma contradição na estrutura econômica, entre as forças

23 Milton Santos, op. cit., p.188.
24 Manuel Castells, *A questão urbana*, São Paulo: Paz e Terra, 8.ed., 2021.
25 Décio Saes, “O impacto da teoria althusseriana da história na vida intelectual brasileira”, In: João Quartim Moraes (org.), *História do Marxismo no Brasil*, São Paulo: Unicamp, v.3, ed. 2, 1998.

produtiva e a relações sociais de produção, entre proprietários dos meios de produção e trabalhadores desapossados.

Portanto, quando está em foco à análise da reprodução social, estaria correto afirmar a implicação recíproca do espaço com as demais estruturas. Aliás, este é o tema privilegiado por Santos em sua obra em geral, e em ^{Por uma nova geografia} em particular. Seria necessário aprofundar a discussão sobre o papel do espaço na teoria da mudança social. No entanto, buscando ser coerente as observações de Saes, podemos inferir que o jurídico-político se anteciparia as demais estruturas ou que, ao mesmo tempo, a dimensão espacial do jurídico-político, os arranjos espaciais jurídico-políticos, se antecipariam as demais dimensões espaciais, reestruturando-as.

Reposicionado o problema da hierarquização das estruturas colocados pelos althusserianos, passamos outra questão que consideramos problemática em Santos. O geógrafo acaba por inserir na especificidade do espaço, além das formas espaciais como limitadoras ou garantidoras de um modo de produção, a durabilidade de formas anteriores. Santos acaba por confundir os níveis de análise e o grau de abstração necessário para entender o espaço no nível do modo de produção e no nível da formação social.

O debate do modo de produção, exige do pesquisador um alto nível de abstração, cuja tarefa é identificar o que é específico daquele modo de produção e de suas estruturas, excluindo da análise elementos que considera prejudicial a tal tarefa. Portanto, na análise do espaço no modo de produção capitalista, deve-se ressaltar o que lhe é específico, suas formas, funções, processos, sua interação com as outras estruturas, etc. Santos chega a avançar nesse debate, no livro em questão, nos capítulos finais, o autor debate o espaço como mercadoria, a geografia das classes sociais, a difusão das técnicas, o papel do Estado e do território, dentre outros, ou seja, dos limites espaciais que o próprio modo de produção capitalista enfrenta, pelas formas espaciais que ele mesmo produz.

A questão das formas pretéritas é de absoluta importância. Porém, ela pode ser melhor desenvolvida em um nível de abstração menor, ou seja, quando analisamos as formações sociais concretas, cujos modos de produção anteriores convivem com um modo de produção dominante. Santos leva o debate das formas pretéritas para ajudá-lo a cunhar o conceito de formação socioespacial, que em nossa leitura, é a grande contribuição científica do autor.

O ESPAÇO NA TEORIA DA FORMAÇÃO SOCIAL

O conceito de formação socioespacial comparece em *Por uma Nova Geografia*, contudo, mas é em seu artigo *Espaço e sociedade*²⁶ que o geógrafo desenvolve melhor seus argumentos. Santos dialoga diretamente com a tradição marxista italiana, autores como Emilio Sereni²⁷ e Cesare Luporini²⁸ comparecem, e incorpora elementos do

26 Milton Santos, “Sociedade e espaço: a formação social como teoria e como método”, *Boletim Paulista de Geografia*, São Paulo, n.54, pp. 81-100, jun. 1977.
27 Emilio Sereni, “La categoría de ‘formación económico-social’”, in: Luporini, Cesare. et. al., *Cuadernos de Pasado y Presente*, México, n.39, 1982, pp. 55-96.
28 Cesare Luporini, “Marx según Marx”, in: Luporini, Cesare. et. al., *Cuadernos de Pasado y Presente*, México, n.39, 1982, pp. 97-161.

conceito de formação social da corrente althusseriana, ou seja: a formação social é a combinação de modos de produção com dominante. Sua crítica ao conceito de formação social seria a ausência ou a negligencia em relação ao espaço.

Modo de produção e formação social seriam tanto temporalmente como espacialmente determinados. Santos afirmava “Os modos de produção tornam-se concretos sobre uma base territorial historicamente determinada [...] as formas espaciais seriam uma linguagem dos modos de produção”²⁹. Decorre-se daí a seletividade, a desigualdade espacial e a forma como cada lugar é valorizado pelos modos de produção. O modo de produção dominante buscaria se impor sobre os antigos, e estes, com suas formas espaciais e sociais são determinados pelas formas sociais do modo de produção dominante, impondo limites a própria realização “pura” do modo de produção. Já a formação social se efetiva em um espaço particular: “A história da formação social é aquela da superposição de formas criadas pela sucessão de modos de produção, da sua complexificações sobre seu ‘território espacial’”³⁰

Santos defendia que “A evolução da formação social está condicionada pela organização do espaço”³¹, ou seja, pela forma como o modo de produção dominante irá conferir novas formas e funções aos objetos geográficos, assim como determinar as formas-conteúdo dos objetos ultrapassados, enfrentando os limites dessa organização. Exemplifica “A casa, o lugar de trabalho, os pontos de encontro, os caminhos que unem esses pontos, são igualmente elementos passivos que condicionam a atividade dos homens e comandam a prática social”³².

No esforço de incorporar a contrição althusseriana da teoria de Milton Santos, Costa defende que a formação socioespacial permite dar materialidade ao estudo das estruturas sociais, historicamente localizadas: “a categoria de formação socioespacial permite confrontar a diacronia da estrutura social operante no sentido de sua perene autorreprodução com a consideração dos efeitos potencialmente contraditórios da reprodução ampliada, abrindo margem para a consideração da diacronia”³³

De tal forma que, com o conceito de formação socioespacial, Santos iniciou a elaboração de uma teoria espacial, não descolada da teoria social, mas também um método de análise: no sentido de que o entendimento de uma formação social e de um modo de produção também deveria passar pelo deslindamento da sua formação espacial e vice-versa.

UM OLHAR ALTHUSSERIANO

O esforço de Santos em recolocar o papel do espaço na teoria social não deve ser menosprezado pelos marxistas, como pode ser notado em suas observações sobre o papel do espaço como mercadoria ou da formação socioespacial, dos limites e possibilidades que o espaço impõe um modo de produção dominante.

29 Milton Santos, “Sociedade e espaço: a formação social como teoria e como método”, op. cit., p. 87.
30 *Ibíd*, p. 88.
31 *Ibíd*, p. 89.
32 *Ibíd*, p. 92.
33 B. M. R. A. Costa, “inserção do espaço geográfico de Milton Santos na matriz althusseriana de interpretação da totalidade social: uma estrutura como as outras?”, *Geosp*, v. 27, n. 3, set./dez. 2023, p. 12.

Outro avanço importante, foi de delimitar o espaço como um objeto de estudo da geografia, esforço que também já estava sendo feito por outros geógrafos. Isto permitiu a geografia se desvencilhar das concepções ideológicas que a colocavam como um instrumento (neo)colonial e de exploração capitalista. O espaço geográfico enquanto objeto, coloca a geografia dentro da ciência social mais geral, pois a problemática central passa a ser como esse espaço é socialmente produzido e reproduzido, quais as desigualdades, disparidades, concentrações, fragmentações, etc. Isto significa, dentro de uma perspectiva althusseriana, que a geografia encontra seu objeto, mas a encontra como uma especificação do materialismo histórico, cujo objeto é a História, ou melhor, os modos de produção e as suas formas de transição³⁴. Daí que para os marxistas, as chamadas disciplinas das ciências sociais, tais como a história, a geografia, a ciência política, etc. não seriam mais do que desenvolvimentos, ou especificações da mesma disciplina: o materialismo histórico.

As críticas que Santos realiza à ausência do espaço na teoria marxista são validas e atuais. Poderiam estende-las ao próprio althusserianismo que priorizou o debate temporal, do tempo enquanto uma pluralidade, onde cada estrutura do todo-complexo possui sua própria temporalidade. De maneira geral, os althusserianos utilizam o espaço somente como metáfora. Os termos espaciais aparecem, por exemplo, para designar o “continente” científico descoberto por Marx, como área delimitada entre as estruturas e seus elementos, também chamado de “regiões” dos modos de produção. Ou seja, até o momento o espaço não obteve um tratamento científico e aprofundado pela escola althusseriana. Ao contrário do tempo, o espaço pode ser considerado um esquecido pelo althusserianismo.

Apesar disso, como já dissemos, Santos se equivoca em definir o espaço como uma instância social ou estrutura com autonomia relativa. Pois a característica que Santos define como característica do espaço, o que ele chamou de *inércia dinâmica*, diferencia-se em relação ao conceito de tempo e não à economia, o político e o ideológico. A posição materialista, segundo Lenin, “é obrigado a reconhecer a realidade objetiva do tempo e do espaço [...] a matéria e o movimento não podem mover-se de outro modo que no espaço e no tempo”³⁵. Quer dizer, deve-se considerar o espaço e o tempo nas diferentes estruturas e instancias sociais, pois elas só existem no espaço e no tempo. Assim como o tempo, o espaço também é uma totalidade.

Por isto a noção de totalidade que Santos importa de Lukács é um obstáculo teórico, pois em última instância ela reproduz a compreensão hegeliana de totalidade expressiva. Nesta noção, o todo sempre se expressa nas partes e as partes seriam sempre expressão do todo. Ou seja, em qualquer recorte espacial, escala, lugar, seria possível analisar a essência hegeliana, o todo.

Os althusserianos realizam uma crítica a totalidade expressiva de Hegel, que busca encontrar a essência do espírito, que seria esse todo abstrato e fantasmagórico, em todas as partes. A contraposição à Hegel, vem da compreensão da totali-

34 Louis Althusser, “Teoria, prática teórica e formação teórica. Ideologia e luta ideológica”, p. 31, in: Althusser, Louis, y Balibar, Étienne. Thiago Barison (org.), Teoria marxista e análise concreta, São Paulo: Expressão Popular, 2017, pp. 27-82.

35 V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, pp. 219-221, tradução nossa.

dade complexa-estruturada que Marx aponta na Introdução de 57, das relações de defasagens entre as partes, de sobredeterminação, de autonomia relativa e determinação em última instância.

Em uma leitura althusseriana, o espaço, enquanto totalidade, seria um todo-complexo-estruturado. Os modos de produção possuem temporalidades e espacialidades. Tal como o tempo, o espaço no modo de produção é plural, ou melhor, multidimensional, mas aqui estamos falando, em consonância com Ruy Moreira³⁶, em que o espaço é uma totalidade complexa de arranjos espaciais superestruturais, o jurídico-político e ideológico e infraestruturas, o econômico. O espaço não seria expressão da estrutura social, mas a própria estrutura social espacializada. O espaço econômico, ou melhor, o arranjo espacial econômico tem sua própria autonomia relativa em relação aos arranjos espaciais jurídico-político e ideológicos. É possível analisar os arranjos espaciais em sua especificidade, mas sempre em sua relação de dependência e articulação com os demais arranjos. Além disso, é preciso identificar as relações hierárquicas e os índices de eficácia dos arranjos espaciais, nos diferentes modos de produção. De tal forma, por exemplo, que é o arranjo espacial econômico que é dominante no modo de produção capitalista.

Para Santos, todas as estruturas, inclusive a espacial, estão em determinação recíproca, subordinadas-subordinantes, em que não há dominância de uma sobre as demais, como informa o marxismo-leninismo. Isto é outro efeito do hegelianismo de Lukács da *História e consciência de classes* no autor. Se Santos buscava ressaltar o papel ativo do espaço, para tira-lo da subordinação ou apagamento, ele o faz entendendo o espaço como uma estrutura apartada das demais. No entanto, em nossa perspectiva, se é o econômico a estrutura dominante, estamos falando também do arranjo espacial econômico como dominante, ou seja, o espaço continua tendo um papel “ativo”, a despeito do seu esquecimento pela teoria social. Contraditoriamente, Santos, como já dissemos alhures, é obrigado a reconhecer o papel da mercadoria, das multinacionais e do capitalismo como os principais vetores de produção do espaço na contemporaneidade.

Uma outra forma de resolver esta questão seria utilizar as distinções entre, de um lado, a totalidade social e estrutura e, do outro, instância e nível que o autor althusseriano Décio Saes³⁷ realiza para tentar sanar as confusões que tais conceitos podem gerar. Para o autor, a totalidade social é composta por três estruturas, a econômica, a política e a ideológica. Já as instancias e níveis sociais seriam o teórico, o artístico, o técnico, etc.

[...] se cada estrutura [...] corresponde efetivamente a um nível ou instância específicos da vida social total, o inverso não ocorre. Ou seja: nem todo nível ou instância da vida social se constitui numa estrutura integrante da “totalidade social”³⁸

36 Ruy Moreira, “A geografia serve para desvendar máscaras sociais”, in: Moreira, Ruy, *Pensar e ser em geografia: ensaios de história, epistemologia e ontologia do espaço geográfico*, São Paulo: Contexto, 2008, pp. 61-80.

37 Décio Saes, “O impacto da teoria althusseriana da história na vida intelectual brasileira”, op. cit., p. 27.

38 *Ibíd.*

Os níveis sociais, nos dizeres do autor, são planos fundamentais da vida social que dependem da articulação das estruturas sociais. Elas “Não são, [...] elementos determinantes no funcionamento das sociedades humanas; e sim, ao contrário, elementos determinados por esse funcionamento”³⁹. Nesse sentido, o espaço, portanto, seria um nível social ou uma estrutura? Para Santos esta distinção não existe, estrutura e instancia seria o mesmo que estrutura, enquanto parte da totalidade social. De fato, não poderíamos explicar a produção teórica ou da arte sem o espaço em que ela se dá. Por outro lado, não conseguimos compreender o espaço sem recorrer às estruturas econômicas, políticas e ideológicas sem cair no empirismo e no idealismo, logo o espaço não seria uma estrutura particular nem um nível social específico. Agora, recorrendo a citação alhures de Lenin, não conseguimos explicar a matéria fora do espaço e do tempo, de tal forma que não é possível entender as estruturas e os níveis sociais sem espaço e tempo. Logo, as estruturas e os níveis sociais são espaciais e temporais. O espaço é uma totalidade complexa-estruturada.

Por fim, em todo o livro *Por uma Geografia Nova* em outras obras, Santos se vale do humanismo teórico para fundamentar sua crítica, assim como perspectivas de mudança socioespacial, este é outro obstáculo a ser superado. Traçaremos em linhas breves uma crítica althusseriana à tal concepção. Em Althusser⁴⁰, o humanismo teórico é lido como uma ideologia burguesa na filosofia, centrada em uma leitura antropológica onde o ser humano genérico encontra-se centro da totalidade social. Essa ideologia se expressa, por exemplo, na obra de Ludwig Feuerbach, que teve uma forte influência no jovem Marx até o seu rompimento teórico com o autor. O ser humano genérico, alienado por fatores políticos – Estado – ou econômicos – como aparece nos manuscritos econômico-filosófico 1844 – perde sua essência, que é o trabalho no Jovem Marx. A exploração econômica ou a dominação política seriam, portanto, a negação da condição essencial do ser humano, que não se reconhece no fruto do seu trabalho, agora estranhado. A luta deveria se redirecionar para a recuperação da condição humana e resgatar sua essência perdida, uma luta pela emancipação humana.

Este apelo ao ser humano em geral é superado por Marx quando rompe com a ideologia burguesa e o humanismo teórico das obras de juventude⁴¹. Essa mudança na problemática teórica leva-o a considerar não mais o ser humano genérico, mas os modos de produção e suas formas de transição, não mais a alienação, mas a mais-valia, não mais a emancipação, mas a luta de classes, a revolução, ditadura do proletariado, etc. De tal forma que o efeito ideológico do humanismo teórico é combatido por Marx em suas obras de maturidade, uma vez que ao clamar pela emancipação humana, confundia e desarmava o proletariado e demais classes oprimidas, na sua luta contra seus inimigos de classe, a burguesia e classes opressoras.

39 *Ibíd*, p. 28.
40 Louis Althusser, *Por Marx*, op. cit.
41 Danilo Enrico Martuscelli, “O anti-humanismo teórico na obra de Louis Althusser: problemas de teoria e efeitos políticos”, in: Pinheiro, Jair (org.). *Ler Althusser*, Marília: Oficina universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2016, pp. 231-234.

Como ressalta Martuscelli⁴² a problemática teórica pode produzir efeitos teóricos e políticos distintos. Na obra supracitada, Santos não consegue superar o humanismo teórico, isto fica evidência na conclusão do livro, intitulada “A geografia e o futuro do Homem”.

Desmistificar o homem e o espaço é arrancar da natureza os símbolos que escondem sua verdade [...] é revalorizar o trabalho e revalorizar o próprio homem para que ele não seja mais tratado como como valor de troca. **Temos, diante de nós, um problema de conhecimento e um problema moral.** [...] Nas condições atuais do mundo, ainda mais que na era precedente, o espaço está chamado a desempenhar um papel na escravidão ou na libertação do homem [...] Os geógrafos, ao lado de outros cientistas sociais, devem se preparar para colocar os fundamentos de um **espaço verdadeiramente humano**, um espaço que uma os homens por e para seu trabalho⁴³.

No trecho acima, Santos está dentro da problemática humanista. Tal como a alienação, o espaço aparece como mistificador e alienado do ser humano, portanto seria necessário seu entendimento para revelar a verdade e assim colocar os elementos para propiciar a desalienação do homem. É por isto que para Santos seria principalmente um problema de conhecimento e de moral humanas e não um problema de luta social e poder político. Certamente as classes dominantes não se compadeceriam com a simples revelação da sua própria exploração e por outro lado levado aos explorados a lutar pelo ser humano em geral, independente das classes. Ou seja, ao fim e ao cabo, a concepção humanista em Santos leva a efeitos políticos e ideológicos burgueses.

Seria necessário repensar esta problemática colocando no centro do debate a luta de classes, os modos de produção e o poder político, ou seja, a função do espaço na dominação e exploração das classes trabalhadoras, mas também seu papel na transição social, na ditadura do proletariado, na construção do socialismo e na dissolução de toda exploração.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos afirmar que Milton Santos se valeu dos conceitos de autonomia relativa das estruturas, implicação recíproca ou articulação e de formação social em um diálogo crítico com Althusser e seus discípulos. Por outro lado, não conseguimos afirmar que Santos foi um althusseriano. Para repensar a geografia, o autor não realiza um corte epistemológico - apesar de ter iniciado o rompimento - pois é o humanismo teórico que predomina em sua obra.

Para o geógrafo brasileiro as estruturas não possuiriam dominância, como informa Althusser, pois seriam sempre subordinadas-subordinantes. A totalidade

42 *Ibíd*.
43 Milton Santos, *Por uma Geografia Nova: da crítica da Geografia a uma Geografia Nova*, op. cit., pp. 265-267. Destaque nosso.

social não seria complexa-estruturada, como afirma os althusserianos, mas uma totalidade simples, cujo todo, enquanto essência, está sempre nas partes e vice-versa. Deste modo foi possível averiguar que Santos, apesar de seus avanços, não conseguiu se desvencilhar do humanismo teórico, afirmando, ao final da sua obra, a necessidade de construir um espaço para o homem em geral, o que poderia produzir efeitos político e ideológicos burgueses. Logo, é o humanismo teórico, o Homem que domina sua problemática teórica e não a História, como seria aos althusserianos.

O autor articula a teoria da formação social de Lenin, Sereni, Luporini, Althusser, Poulantzas e Marta Harnecker olhando para a dimensão espacial. Por exemplo, os modos de produção com dominante, ou seja, a formação social, se materializa no espaço, em uma base material e nesse sentido o modo de produção dominante encontrara limites e possibilidades, precisará resinificar as funções dos objetos espaciais de modos de produção dominados e pretéritos. Portanto, o conceito de formação socioespacial formulado por Santos é um dos seus principais descobrimentos científicos.

Criticamos os althusserianos por negligencia ou secundarizar o espaço. Além de uma metáfora, seria necessário avançar na pesquisa científica e teórica a partir do materialismo histórico, considerando o espaço e sua relação com as estruturas e práticas. Nesse sentido, a contribuição da obra de Milton Santos continua fundamental, para avançar nas análises materialistas e estruturais do marxismo.

RESEÑAS

RESEÑA A DÉCLINAISONS. LE NATURALISME POÉTIQUE DE LUCRÈCE À LACAN (HERMANN, PARÍS, 2010), DE JONATHAN POLLOCK.

Alejandro Fielbaum S.

A la hora de argumentar contra toda concepción eterna del mundo, Lucrecio evoca la falta de poesía en otras lenguas de otros tiempos y lugares las circundantes. Todo mundo, deja entrever el poeta, cuenta con algún poema. Si no lo hay en otras idiomas es porque tales mundos, sus lenguas y sus acontecimientos, tanto o más sorprendentes que los contemporáneos, han perecido: “Si ningún comienzo por generación tuvieron tierras y cielos y, como seres eternos, siempre estuvieron ahí, ¿por qué de antes de la guerra tebana y los funerales de Troya otros poetas no cantaron también otros sucesos?”¹.

La finitud de los mundos es también la de sus poemas. La poesía materialista se piensa entonces como el rastro de un pasado del mundo, rastro que solo puede subsistir si la historia de ese mundo continúa. El poema no representa al mundo, es parte de lo que este produce, y de lo que puede perecer si el mundo desaparece. Como bien indica Lezra, el texto de Lucrecio se piensa sometido a las leyes de la materia que el propio oema explica².

En ese marco, la libertad de la literatura ha de pensarse en medio de los desvíos que dan lugar a las formaciones de la materia. Si el poema de Lucrecio inscribe una forma que explica la disolución de las formas, la escritura de la ficción permite imaginar otra formas de esa materia en perpetuo movimiento. En su insistencia, los átomos retornan sin agotar jamás todas sus formas. En esa infinita reserva se juega, para Derrida, la chance de la ficción³.

No es casual entonces que, desde Luciano de Samosata, puede rastrearse cierta articulación entre materialismo y ficción⁴. El libro de Pollock, que nos permitimos celebrar hartos después de su aparición por la injusta desatención que ha recibido⁵, piensa esa articulación a partir de la teoría alfabética de la materia que Lucrecio recupera de Demócrito.

Dada la distancia materialista ante la filosofía de la representación, la articulación entre alfabeto y literatura no podría pasar por cierta idea de la literatura como un tipo de metáfora que represente un mundo previo a la escritura⁶. Antes bien, según Pollock, la articulación entre materialismo y letra se juega en la explicación del mundo como escritura: “la analogía de las letras resulta total-

1 Lucrecio, *La Naturaleza*, trad. Francisco Socas, Gredos, Madrid, V, 325, p. 350.
2 Lezra, Jacques, *República salvaje. De la naturaleza de las cosas*, UMCE, Santiago, 2020, p. 45.
3 Derrida, Jacques, “Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes”, en *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, París, 1985, p. 363.
4 Véase, por ejemplo, Luciano de Samosata, *Obras I*, trad. José Luis Navarro, Gredos, Madrid, 1986, p. 361.
5 Lo mismo podemos señalar, lamentablemente, de otros libros del mismo autor. En español existe una traducción de su libro sobre el humor (¿Qué es el humor?, Paidós, Buenos Aires, 2003), un muy correcto manual sobre el tema cuyo espesor está lejos, por ejemplo, del libro que dedica a tal cuestión en la obra de Artaud (*Le Rire du Môme. Antonin Artaud et la Litterature Anglo-Américaine*, Kimé, París, 2002).
6 En esa línea, véase también Bollack, Mayotte, *La raison de Lucrèce. Constitution d'une poétique philosophique avec un essai d'interprétation de la critique lucrétienne*, Minuit, París, 1978, p. 246 ; Lezra, Jacques, *Unspeakable Subjects: The Genealogy of the Event in Early Modern Europe*, Stanford University Press, Stanford, 1997, p. 17 ; Serres, Michel, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce. Fleuves et turbulences*, Minuit, París, 1977, p. 182; Wismann, Heinz, “Réalité et matière dans l'atomisme démocritéen”, en *Les avatars du vide. Démocrite et les fondements de l'atomisme*, Hermann Éditeurs, París, 2010, p. 62.

mente explícita. Lucrecio recurre a ella con tanta insistencia que nos preguntamos si la combinatoria atómica no sería derivada de la combinatoria alfabética, lo que querría decir que la teoría física ha sido calcada de los procesos de análisis y permutación lingüísticos... el mundo mismo y todo lo que contiene aparece como un ensamble de textos en mutación continua” (p. 70).

Si el materialismo es el saber de la escritura del mundo, la ficción puede pensarse como el juego que redobla el alfabeto al componer, en la escritura, un mundo que solo existe en la escritura. Ni verdadera ni falsa, la ficción puede dar forma a lo que viene, sin confirmarlo⁷.

De este modo, la hipótesis alfabética permite pensar de manera inestable la articulación de cuerpos y palabras. También, si es que no especialmente, a la hora de formar las palabras que nombran tales cuerpos. Al final del segundo libro, recuerda Pollock, el poema se explica a sí mismo al recordar que un orden distinto en sus letras habría dado lugar a otro poema.

Esta mirada de un mundo que no cesa de escribirse, y de no escribirse, debe desembocar al final del libro en el pensamiento de Lacan. Como bien explica Pollock, la concepción lacaniana del significante asume que se escribe porque la materia del cuerpo no puede ser dicha (p. 177).

En lugar de intentar cerrar esa brecha entre las palabras y las cosas, la literatura la recorre, juega en ella. Desde los años setenta, según afirma Pollock, la enseñanza de Lacan insiste en la diferencia entre la letra y el significante, subrayando en esta última noción la arbitraria materialidad de la lengua, no sin ecos de Lucrecio⁸.

Las ideas que tan esquemáticamente aquí glosamos habilitan a Pollock a rastrear una suerte de tradición lucreciana en la historia de la literatura. A las ya conocidas investigaciones que muestran cierta herencia de Lucrecio en la filosofía moderna y contemporánea⁹, el libro suma una inédita atención a los ecos del poeta romano en la literatura de los últimos siglos. Mediante lecturas que no casualmente alteran la cronología de toda historia lineal, acaso idealista, de la literatura, Pollock rastrea ficciones cuyo carácter lucreciano no pasa porque intenten representar a a Lucrecio. Antes bien, se trata de escrituras que, en ocasiones con algún que otro guiño al poeta romano, movilizan la hipótesis alfabética.

7 También en este punto Marx comprende cabalmente la potencia teórica del materialismo antiguo para pensar, más allá del mundo dado, las disputas por las formas del mundo. Para ello recupera la noción epicúrea de los intermundos, esas curiosas reservas de materia en las que habitan los dioses, quienes no intervienen en el mundo pero no dejan de rodearlos. De ahí que los analogue a los pueblos comerciantes en los mundos antiguos (*El Capital*. Tomo I/Vol. 1, trad. Pedro Scarone, Siglo Veintiuno, México D.F., 2005, p. 97), y a la de la usura en la sociedad capitalista (*Ibid*, Tomo 3/Vol. 7, p. 771).

8 Algunos años después de la publicación del libro de Pollock, esta lúcida hipótesis parece corroborarse en la publicación de un discurso del propio Lacan, quien no duda en calificar su teoría como expresión de cierto motérialisme. (“Conférence à Genève sur le symptôme”, en *La Cause du Désir*, nº95, 2017, p.13). Imagino que “materialismo de la palabra” sería el modo de traducir ese juego de palabras que, por cierto, expresa la hipótesis de los juegos del significante.

9 Véanse, por ejemplo, Blake, Lisa & Lezra, Jacques (Eds.), *Lucretius and Modernity: Epicurean Encounters Across Time and Disciplines*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2016; Gigandet, Alain. (dir.), *Lucrèce et la modernité : le vingtième siècle*, A. Colin, París 2013; Palmer, Ada, *Reading Lucretius in the Renaissance*, Harvard University Press, Nueva York, 2014.

Para presentar tal rastreo, Pollock comienza con una provocadora hipótesis: la literatura reelabora los residuos del pensamiento científico (p. 7), recuperando con libertad tanto saberes caducos como discursos heterodoxos. Tras la deriva mecanicista que adquiere el discurso materialista en la ciencia moderna, es la literatura la que recupera la afirmación materialista por el desvío.

Al recorrer obras que van desde Cyrano de Bergerac hasta Lawrence, pasando por Shakespeare y Poe, entre otros tantos, Pollock rastrea distintas experimentaciones en variadas lenguas, que ningún interés podríamos tener en resumir. Antes bien, preferimos simplemente evocar la chance de una eventual articulación entre la hipótesis de Pollock y la literatura escrita en español.

Para ello, podemos recuperar del libro un par de cuestiones sobre Joyce. Mediante las indicaciones a Giordano Bruno que atraviesan el *Finnegans Wake*, Pollock muestra los lazos entre Joyce y Lucrecio en tanto pensadores de un mundo que solo puede decir sus movimientos mediante una lengua en perpetuo desplazamiento, condensados en los neologismos que Joyce inventa a lo largo de su prosa (p. 87).

Esa afirmación de los juegos joyceanos contrasta con el desdén por estos últimos que tiene Borges¹⁰. Si bien el escritor argentino destaca en una entrevista tardía a Lucrecio¹¹, como también lo hacen otros escritores latinoamericanos que se oponen a las formas dominantes del saber en su época, como Rubén Darío¹², Lezama Lima¹³ o Sarduy¹⁴, la crítica borgiana a los juegos de significantes evidencia cierta distancia ante el materialismo literario.

Como se deja entrever en los autores recién citados, una relación más hospitalaria ante el materialismo pasa por cierta apertura ante el barroco. Y, por lo mismo, por una lectura distinta del canon hispanoparlante, más atenta a la materialidad de la lengua. Ya Cervantes, en efecto, brindaba un ejemplo de los juegos en la lengua en el título de *Don Quijote*, para después legar una notable imagen de la finitud de la escritura, cuando uno de los narradores de la novela encuentra su historia entre papeles que se descomponen, y luego llama a otro “puntualísimo escudriñador de los átomos de esta verdadera historia”¹⁵.

Un rastreo por los inexplorados cruces entre la literatura hispanoparlante y el materialismo de Lucrecio¹⁶ que pudiera inspirarse en un libro como el aquí comen-

10 Borges, Jorge Luis, “Joyce y los neologismos”, en *Borges en Sur. 1931-1980*, Emecé, Buenos Aires, 1999. Por cierto, Borges recuerda la hipótesis alfabética, pero en Demócrito, en el ensayo “La Biblioteca Total”, en *Ibid*, p. 24

11 Ferrari, Osvaldo, *Borges en diálogo*. II, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2005, p. 80

12 Rubén Darío, *Los Raros*, Maucci, Barcelona, 1905, p. 87

13 Álvarez Bravo, Armando, “Conversación con José Lezama Lima”, en *Mundo Nuevo* nº 24, 1968, p. 38

14 Sarduy, Severo, “Nueva inestabilidad”, en *Ensayos generales sobre el barroco*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1987, p. 25.

15 de Cervantes, Miguel, *Don Quijote de la Mancha*, Real Academia Española, Barcelona, 2015, p. 928

16 Algunas incursiones al respecto, dentro de los autores ya mencionados, pueden hallarse en Florio, Rubén, “De Lucrecio a Borges y Estaciones Intermedias”, en *Auster* nº16, 2011; García-Verdugo Caso, Carlos, “Alquimia y atomismo en el Quijote”, en *Anales Cervantinos*, Vol. 40, 2008; Silveira, Shubert, “Ecos epicúreo-lucrecianos en la obra de Jorge Luis Borges”, en *Variaciones Borges* nº54, 2002.

tado debiera entonces atender a las distintas formas de producir desvíos en la materialidad del significante, y no simplemente las declaraciones de aprobación -o rechazo- a la obra de Lucrecio. Quizá el gesto de mayor interés, en esa línea, es la notable invención de un verso lucreciano atribuido a Borges en un comentario sobre este último firmado por María Rosa Lida¹⁷. Con y contra Borges, la filóloga sigue escribiendo el poema de Lucrecio mediante un procedimiento de la ficción borgiana en medio de un ensayo que se quiere no ficticio.

Un libro tan notable como el de Pollock puede ayudarnos a pensar ese tipo de desvíos. También, por cierto, a abrirnos a los que vengan, en unas y otras lenguas, a la hora de pensar la necesaria articulación materialista entre filosofía y literatura.

¹⁷ Cfr. Florio, Rubén, “María Rosa Lida, Borges y una cita inexistente de Lucrecio: filología y auctoritas”, en *Romance Quarterly*, 64:2, 2017.

RESEÑA A *ETOLOGÍA OSCURA. ENSAYO SOBRE LA VIDA INORGÁNICA* (PALINODIA, 2023), DE ZETO BÓRQUEZ.

Estefanía Maldonado Sepúlveda

Estudiante de pregrado en Pedagogía en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

Incluso antes del prólogo como tal, *Etología oscura* se inaugura con una Nota. Algo de extrañeza genera este inicio al no tratarse de un “punto de partida” al modo sucesivo (punto A, punto B), sino que se establece en medio de algo que ya está en curso. Los conceptos –metabolismo, exteriorización, animal de ladrillo, desagregación, etc– se injertan en el lector como si preexistieran en otra anterioridad desconocida de la arquitectura del libro (no hay otra cosa “antes” de la nota, salvo el título del libro y la editorial).

La Nota pareciera no tener el rol preparatorio; más bien inyecta afirmaciones que se esperarían como efecto de una secuencia argumentativa, posterior a cualquier desarrollo metodológico. Aquí, en cambio, estas conclusiones aparecen como sin andamiaje previo, restos de una conversación anterior, rescates de otro texto en marcha. Por ejemplo: “El animal de ladrillo es el prototipo, en el sentido que este término adquiere desde las disputas teológicas de los primeros siglos del cristianismo¹”; encontramos una dificultad en poder rastrear aquello que llevó a la conclusión de que el animal de ladrillo es el prototipo o también, cuál es el rol que aquí ocupa una genealogía cristológica en un libro sobre etología. O también cuál es el lugar que ocuparía un Simondon o un Anaxágoras (se prefigura, claro, pero es nuboso). No obstante, no se trata en ningún caso de objeciones, ni menos de indicar una debilidad del libro, como si dijéramos que el inicio en realidad no prefigura nada: la Nota aparece, creemos, como una toma de posición que rehuye de un tradicionalismo de método. La Nota es una tentativa; una tentación provocada por la confusión, estado de dislocación inicial: al lector se le exige asumir que lo vivo y lo no-vivo se encuentran en contaminación².

Creemos que la Nota aparece como una densificación de todos los motivos que atraviesan el libro: el metabolismo, la exteriorización, la mezcla entre lo inorgánico/orgánico, la desagregación, Descartes, los preplatónicos atomistas, etc. La Nota se resiste a la extracción de una tesis nuclear desde el inicio, pero lo interesante es también dejarse llevar por la incomprensión, pues los conceptos aparecen como fragmentos caídos que proliferan *a posteriori* (y recursivamente). Creemos también, que esta Nota cobra una nueva consistencia una vez terminado el libro: aquí donde el texto inicia como una arena movediza, al final, encuentra su condición de despliegue. Entonces, no es exactamente un inicio ni un cierre, pero actúa como ambos a la vez, sin afirmarse como ninguno. Inaugura sin situar, concluye sin clausurar. Hay algo de circular en esto, y que, como veremos, está presente también en el mapa sinóptico.

ANAMNESIS DE LA MÁQUINA

Si hay algo que la Nota deja en claro, es que este libro cuenta con un colaborador que, aunque bien conocido –y hoy masivamente utilizado–, no deja por ello de ser insospechado: la máquina, inteligencia artificial ChatGPT (en su versión GPT-3).

1 Zeto Bórquez, *Etología oscura. Ensayo sobre la vida inorgánica* (Buenos Aires: Palinodia, 2023), p. 8.
2 “De ahí que un aspecto decisivo en esta trama sea el proceso que tiene lugar cuando los materiales de construcción forjados por los seres humanos comienzan a confundirse con lo vivo hasta volverse un solo organismo”. *Ibíd.*

Conviene subrayar que su participación se limita exclusivamente a esta sección introductoria y no al resto del libro.

El hecho de que la máquina sea incluida como coautora puede entenderse como una estrategia que dista de ser un mero elemento decorativo al *Ensayo sobre la vida inorgánica*; no se trata tampoco de una ironía sobre la automatización en la producción de trabajos filosóficos (esto sería demasiado esperable, chic, incluso demasiado “humanista”, si se quiere). Si este fuera el caso, tan solo bastaría una mención superficial, vacua sobre ChatGPT y sus operaciones al servicio de la humanidad. Pero este no es el lugar que ocupa la máquina, pues ella es parte de la maraña-enjambre *Etología oscura*. En este sentido, la existencia de la máquina –en cuanto operativa– no es reducida a la instrumentalización: no se trata de utilizarla como simple herramienta de consulta, ni tampoco de tratarla como a una archivista de la Biblioteca de Babel, puesta a trabajar servicial y sumisamente. Se la integra entonces, como un interlocutor dialéctico, como una forma de trabajar que exige una cierta dialéctica³ de orden socrático, una anamnesis en sentido clásico: hacerle recordar a la máquina aquello que no sabía que sabía.

ChatGPT aparece entonces como un pozo sin fondo: pero no en el sentido de ser un almacén infinito de información –no por ser él mismo la Biblioteca de Babel–, sino por tener la potencia de responder desde las capas subterráneas del archivo. Si la máquina es tentada, seducida o provocada, emerge un conocimiento que no preexistía antes de establecer un nexo comunicativo: no es como quien extrae información de un servidor de datos, más bien, dicho nexo conlleva a una reactivación del archivo, una rememoración provocada por un partero. Entonces, podríamos decir que ChatGPT es un mediador para la especulación: su saber no es originario –esto, hablando muy escuetamente, pues a saber qué es lo que sabe–, pero tampoco es pasivo. No corresponde nombrarlo como un mero archivo disponible, sino como un receptáculo universal que se actualiza por el contacto.

Quizás haya aquí, en el Prólogo de ChatGPT, una intuición que comienza a insinuarse, aunque nunca se declare de manera explícita: que este libro no se organiza en torno a una tesis claramente delimitada ni constituye un intento por probarla. Y, sin embargo, tal parece haber algo así como un núcleo –o una figura plasmática de centralidad – que contagia los ejes tópicos del libro: la vida inorgánica. La impronta no es dar con una definición categórica de lo que es la vida inorgánica, sino darle a ella el tratamiento de la especulación, una zona de tránsito donde la vida deja de ser atributo exclusivo de lo orgánico, lo autónomo, lo homeostático y del carbono (el carbono, por supuesto). Tal vez –aquí tomamos algo de cautela–, podríamos decir que la vida inorgánica es la tesis difuminada del libro: no una afirmación, sino una contaminación que circunda las múltiples entradas que podemos encontrar en *Etología Oscura*. Porque –y lo iremos viendo con el mapa sinóptico– el texto se impone como irreductible a una sola área temática, pues si bien sus múltiples entradas tienen de trasfondo este “núcleo borroso”, no es para crear una nueva noción de vida, sino para problematizar precisamente lo que se entiende por vida.

³ “A su vez, esto ya no puede funcionar como un simple *copy/paste*: más bien requiere una dialéctica”. *Ibíd*, p. 10.

El contenido del Prólogo pareciera confirmar esta intuición, allí se abren las coordenadas conceptuales, que, más que referirse a un orden en la exposición de los temas prefiguran la atmósfera del texto mismo: en algunos lugares del texto hay proceso de rarefacción, en otros, distendimiento, en otros metatextualidad. Aparecen los motivos “transversales” (entre comillas, en general todo pareciera ser transversal): la ciudad, lo doméstico y la domesticación, el cemento y la historia del ladrillo, ciencia preplatónica (atomismo), la abiogénesis (o la *generatio aequivoca*), el aniconismo, la ontología orientada a objetos (ooo). Autores transversales como: Leroi-Gourhan, Gilbert Simondon, von Uexküll, incluso, Descartes. Por supuesto, este no es un marco teórico que halla su clausura en una cita a pie de página, sino que se encuentran aquí en cuanto operaciones y tensiones: ¿Qué hay que decir de ellos?, ¿Qué tienen que decir? La relación entre el animal y lo técnico, lo arquitectónico y lo teológico no se establece por oposición, subordinación o simple comparativa, sino más bien por fricción, por tensión y por contagio. Es tal vez por esto, que no encontramos aquí una teoría general de la etología, sino, más bien, una sensibilidad por el entrelazamiento y la contaminación.

MAPA SINÓPTICO

Creemos que la lectura de *Etología oscura* encuentra cierta resonancia en la descripción que hacen Deleuze y Guattari de la obra literaria de Franz Kafka⁴. La intención no se trata aquí de aplicar los conceptos “rizoma” o “madriguera” –como si fueran moldes o esquemas rígidos–, sino de pensar que el libro se organiza como si se tratara de un rizoma o una madriguera textual.

Justo después del Prólogo, encontramos una página desplegable que contiene el mapa sinóptico. Creemos que, lejos de reducirse a un índice o a un sumario de la tabla de contenidos, es una propuesta cartográfica que expresa la arquitectura del texto: dividida en 24 núcleos temáticos, los 99 párrafos que componen el *Ensayo sobre la vida inorgánica* se injertan en cada uno de los ejes. Cada uno de los títulos (Arquitectura, ooo, Ecología oscura, Estudios multiespecies, etc) reúnen una serie de fragmentos que comparten un clima conceptual relativo, o afinidades problemáticas, sin por ello, cerrarse en capítulos autónomos ni estancos. Lo interesante de esta organización es que no reemplaza una lectura lineal-secuencial del libro –es decir, del párrafo 1 al 99– sino que aparece como alternativa, pues también es posible ingresar por cualquiera de los núcleos, ir lateralmente siguiendo la circunspección de cada tema. Así, la lectura del texto deviene cartográfica más que discursiva, exploratoria más que conclusiva: senda desconocida, espacio sin plano cuya brújula no es más que el encuentro con el tópico relativo. Si el texto se comporta como una madriguera, es porque cada posible entrada abre una galería que conecta con otras –así como la casa de *Cien años de soledad*– donde el trayecto por recorrer no es lineal y claro, donde no hay un único punto de partida legítimo.

⁴ “¿Cómo entrar en la obra de Kafka? Es un rizoma, una madriguera... Entraremos por cualquier extremo, ninguno es mejor que otro... Buscaremos con qué otros puntos se conecta aquél por el cual entramos... El principio de las entradas múltiples por sí solo impide la introducción del enemigo, el significante, y las tentativas de interpretar una obra que de hecho no se ofrece sino a la experimentación”. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Kafka: Por una literatura menor* (Ciudad de México: Ediciones Era, 1978), p. 11.

El rasgo arquitectónico del mapa sinóptico responde entonces a una geometría donde los conceptos se disponen como materiales de un edificio en construcción –y ahí el tono de no clausura–. Pareciera que, en el centro del mapa, cruzado por un amplio triángulo, se encuentran los ejes nucleares del libro: Filosofía preplatónica, Cibernética, Organismo extendido, Percepción etológica, Analogía, Fisiología de la relación, Prototipo cristiano y, al medio de éste, trazado por la circunspección de la Arquitectura, la Organología, la vida artificial, se encuentra la vida inorgánica. Pero –y reiteramos–, lejos de imponer un recorrido estricto, el mapa nos tienta a trazar posibles trayectos, a ensayar conexiones y a experimentar la desorientación: ya sea real, ya sea imaginaria.

VIDA INORGÁNICA

Si *Etología oscura* propusiera algo así como una tesis central –aunque esto suene ya demasiado fuerte–, probablemente ésta sería la de vida inorgánica, no porque se enuncie como tal de manera categórica, sino por su presencia transversal, a menudo subterránea, en los distintos tópicos que atraviesan el libro. Se trata entonces de un núcleo deslimitado, es decir, no obstruido por límites conceptuales ni operaciones fijas. Ahora bien, si estamos en los ánimos de considerar la vida inorgánica como el núcleo especulativo del texto, no es con el fin de crear una nueva teoría de lo inorgánico, ni de postular un nuevo modelo abiogénico. Se trata más bien de abrir un campo de interrogación, donde lo inorgánico emerge como una figura en tensión –y tensionante–, una zona de indeterminación desde la cual lo vivo parece emerger y hacia el cual constantemente retorna. Lo inorgánico no aparece desde el orden del fundamento, sino como un polo problemático por el cual confluyen tensiones. Pues, en principio, la expresión “vida inorgánica” parece ser una contradicción: una auto-anulación semántica. ¿Pero no es precisamente esa tensión lo que la vuelve operativa, incluso, potente? Si nos referimos a los estudios sobre la vida (o biología en sentido amplio), una de las disputas que más han marcado la disciplina es la definición de su objeto: la vida. En el sentido más difundido –aunque altamente problematizado–, la vida parte con una identificación con la materia orgánica, teniendo por correlato un substrato genético. En este marco, es el carbono el que actúa como marca ontológica: “si hay carbono, hay vida”. Lo inorgánico, como contraposición, queda relegado al estado ontológico de la muerte: estructura, sí; dinamismo, no. Sin embargo, sigue existiendo un remanente que no deja de ser extraño, pues, la vida no es independiente de aquellos elementos inorgánicos: el agua, el aire, los minerales, el calor y la luz del Sol. Todos ellos elementos de “lo no vivo” como condiciones sin las cuales la vida –en el sentido orgánico– no podría ser. Difícilmente es, desembarazar la vida orgánica de su suelo inorgánico, mineral, meteorológico.

Creemos encontrar un significativo cruce con Lynn Margulis –que es ajena al texto–, para quien la visión neodarwinista de la evolución –aquella que se basa en mutaciones aleatorias– resulta no solo reduccionista, sino incluso represiva al ignorar los fenómenos como la simbiogénesis o la coevolución entre organismo y medio⁵. Aquí creemos que hay una prefiguración que permite pensar que el límite de

⁵ “La visión popular neodarwinista, según la cual todas las innovaciones evolutivas han sido generadas por la acumulación de mutaciones al azar, me parece mecánica, restringida y

lo interior y lo exterior –como lo orgánico y lo inorgánico– es algo borroso. Así, la vida aparece menos como una propiedad interna –homeostática y autorregulativa– que como una operación de acoplamiento entre diferentes magnitudes y materialidades, donde se encuentra incluido, por supuesto, lo inorgánico. Esta perspectiva abre la posibilidad de pensar el organismo no como una entidad que se autocontiene, sino como un cuerpo extendido, cuyo modo de existir implica la metabolización de los elementos abióticos: los elementos atmosféricos, solares, minerales y arquitectónicos. Lo inorgánico no es, entonces, este telón de fondo: se vuelve una condición activa de lo viviente, una zona de mezcla, intercambio y traza dinámica.

Si bien, *Etología oscura* pareciera alinearse más con la ooo de Harman que con el vitalismo de Deleuze o *Materia vibrante*⁶, parece pertinente agregar estas consideraciones: desde la Hipótesis de Gaia, la vida no es una interioridad autorregulada, sino el resultado de ensamblajes entre atmósfera, bacterias, minerales, incluso artefactos⁷. El viviente opera, entonces, como mediador entre magnitudes físicas, no como entidad cerrada: más que organismo, es interfaz. Esto nos remite también a una nota a pie de página del libro *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* de Gilbert Simondon: Un vegetal instituye una mediación entre un orden cósmico y un orden inframolecular, clasificando y repartiendo las especies químicas contenidas en el suelo y en la atmósfera mediante la energía luminosa recogida en la fotosíntesis⁸. Lejos de oponer naturaleza inerte y vida organizada, Simondon sugiere que el viviente funciona como mediación entre dos órdenes inorgánicos, como un operador que excede la clausura del organismo en sí. Desde esta perspectiva, el libro no necesita afirmar un vitalismo para problematizar los límites entre lo vivo y lo inorgánico. El afecto arquitectónico es una forma de existencia híbrida donde el organismo ya no es unidad, sino zona de pasaje.

Etología oscura toma esta idea y la profundiza desde una clave etológica: la disolución efectiva de la frontera entre lo orgánico y lo inorgánico. Simondon, por su parte, distingue entre regímenes de individuación (lo que podría llevar a considerar un privilegio por la vida –interioridad activa, teatro de individuación permanente–), dando la ilusión de que los regímenes se van complejizando cada vez más. Esto, desde la percepción etológica –que el mismo Simondon trata en *El hombre y el objeto*– desarticula esa ilusión de jerarquía en tanto cada régimen de individuación

represiva. El neodarwinismo, la sociobiología, y otras filosofías zoológicas imperantes suelen ignorar una inmensa cantidad de bibliografía no zoológica ... Confío en que el análisis neodarwinista, insuficiente e inadecuado sea sustituido por conceptos autopoyéticos de los seres vivos que incluyan una visión gaiana de las interacciones entre los organismos y el ambiente. Un giro de este tipo, que desde el neodarwinismo regrese a las intenciones originales de Darwin (por ejemplo, el darwinismo)”. Lynn Margulis, *Una revolución en la evolución* (Valencia: Universitat de València, 2003), p. 117-118.

⁶ Aunque en la nota a pie de página de 100 de *Etología Oscura*, Zeto Bórquez le concede un grado de interés a las consideraciones que hace Jane Bennett: “Aunque a pesar de todo ello, la apuesta de Bennett nos resulta muy sugerente: Los cuerpos orgánicos e inorgánicos, los objetos naturales y culturales (...) son todos afectivos”. Zeto Bórquez, *Etología Oscura*, p. 82, n 100, citando a Jane Bennet, *Materia vibrante* (Buenos Aires: Caja Negra, 2022) p. 14.

⁷ Lynn Margulis, *Una revolución en la evolución*, p. 273.

⁸ Gilbert Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, 2ª ed. (Buenos Aires: Cactus, 2019), p. 24, n. 12.

se comprende no por su clausura interior –o el agotamiento de sus potenciales– sino por su relación de metaestabilidad con otros individuos, por la capacidad de acoplamiento y de apertura. Siguiendo estos pasos, la vida deja entonces de ser entendida como el paso a una complejidad superior –como Haeckel– y pasa a concebirse como un punto más dentro de una red de procesos de individuación que atraviesan incluso a lo físico y lo inorgánico. En este marco, lo viviente tampoco se estaría definiendo por su clausura orgánica –como con el *fenotipo extendido*– sino por las zonas de intercambio con lo inorgánico. Así, lo inorgánico deja de ser concebido como algo carente de historia. Se vuelve, más bien, un campo de contaminación activa donde se configura la temporalidad de los acoplamientos, de la historia de los individuos⁹.

Creemos que el libro apenas se está insinuando, pero han aparecido ahora trazos que permiten un seguimiento: Anaxágoras, Lucrecio, Empédocles para comprender que, la vida no es una afirmación sustancial, sino un fenómeno de mezcla, de composición-desagregación y homeomerías. No se trata entonces de afirmar que lo inorgánico está vivo en el sentido más clásico y común del término, sino de perturbar el binarismo que hay entre la vida y la muerte, lo orgánico y lo inorgánico, dejando entrever que la vida, tal como la conocemos –incluso aquella que respira– está compuesta por aquello que, por comparativa, no vive o que vive de otro modo: como clima, como zona.

EL ANIMAL DE LADRILLO

El animal de ladrillo no es una metáfora ni una estilización simbólica del concepto “animal doméstico”. Se trata, más bien, de una figura inorgánica, un umbral que aúna las tensiones presentes entre la domesticación, la arquitectura, la afectividad y la materialidad. Que lleve el nombre animal, no implica que él esté emparentado con el reino *animalia*. No es animal por una pertenencia zoológica –o alcance de nombre– ni porque obedece a una fisiología determinada, sino gracias a la posición que ocupa en la red de relaciones técnico-afectivas: es animal porque habita como uno, porque afecta, cohabita, crea agenciamientos e incluso, organiza la espacialidad.

Si el apartado que precede a éste nos permitía hablar de vida inorgánica, la emergencia del animal de ladrillo abre la posibilidad de una animalidad inorgánica o, si se quiere, una animalidad arquitectónica. Su aparición en las urbes no se reduce a la mera decoración –como una gárgola en una iglesia gótica– ni aun guiño figurativo –como la representación de un animal abstracto–: es el residuo mineral de una coevolución, el efecto de una metabolización entre las formas de vida y las formas arquitectónicas. Desde esta perspectiva, el animal de ladrillo no se refiere a ningún tipo animal en específico, sino a una historia común y transespecífica: es la medianía entre cuerpo y casa.

Es también testigo material de una historia afectiva a la vez que técnica, historia que halla en él su continuación: donde el concreto era visto como la epítome asquerosa de las sociedades postindustriales¹⁰ , el ladrillo se alza como un símbolo

9 Zeto Bórquez, *Etología Oscura*, p. 226.
10 Zeto Bórquez, *Etología Oscura*, p. 403.

inmaculado de un pasado bondadoso e inocente. Sin embargo, el animal de concreto y el animal de ladrillo no son especies distintas, sino dos nombres para un mismo proceso¹¹. Se trata entonces no de un proceso de evolución teleológica, el animal de ladrillo no nace, no muere, no evoluciona. Pero existe como resto mineral de una historia en proceso –y en él confluye también esa historia–. Este resto mineral, sin embargo, no solo conserva la historia de los afectos y los espacios, sino que activa un régimen de visibilidad específico: el animal como figura, como forma afectiva y como imagen. Pero aquí no hablamos de representación, éste no representa nada ni imita nada. Sea real; sea imaginario. El giro que da *Etología oscura* es precisamente este: no se trata de una iconografía de lo doméstico, sino una imagen inorgánica que cartografía la experiencia de lo viviente sin necesidad de representar vida alguna.

En este punto, el texto es muy agudo. En un momento dado, el texto se ocupa de aspectos histórico-culturales de la teología de la imagen, especialmente a partir de las disputas entre el aniconismo y la iconofilia. Mientras ciertas corrientes teológicas –como la islámica o la judía más ortodoxa– sostuvieron una iniconofobia radical, trasladando toda figuración hacia formas abstractas como la caligrafía o la geometría vegetal; el cristianismo bizantino, en cambio, sostuvo una ferviente iconofilia: por medio del rastreo de los textos patrísticos de Basilio de Cesarea, Gregorio de Nisa y Juan de Damasco, la imagen se concibe como un prototipo, es decir, una imagen que no imita, sino que transfiere presencia. Afecta sin tener interioridad, no siendo representativa, sin llevar consigo un mensaje: su potencia radica en lo que hace presente.

El animal de ladrillo es el prototipo: él no deriva de un animal previo ni anticipa un futuro posible. Su presencia material, incrustada en diversas materialidades, no remite a nada fuera de sí, pero tampoco su existencia se reduce a la mera decoración. Funciona, opera como dentro de la lógica del prototipo cristiano, como máquina afectiva, como zona-puente entre lo viviente y lo no viviente, entre el gesto técnico y la experiencia impersonal. *Etología Oscura* sugiere así, que la imagen del animal –en especial cuando ya no es representativa– es capaz de sostener una experiencia estética radical: una afección sin sujeto, una percepción sin figura.

Ahora, esta operación cobra mayor sentido cuando este prototipo animal es situado en un marco más amplio de lo que Platón había llamado zoografía: la pintura como forma de inscripción de lo viviente. Ya no se trata tanto de una mimesis naturalista del *bíos*, sino de una intensidad inorgánica-animada, de un *zōon* afectivo que, en su misma abstracción, expone la animalidad como un problema ontológico antes que como categoría zoológica. Este tipo de inscripción-imagen, que no es ni símbolo ni figura –sea real, sea fantástica– excede tanto al arte como a la biología, y se enmarca en una genealogía de la afección visual, donde el animal-ícono es también divino. Aquí *Etología oscura* hace emerger un vértigo: cuando el animal deviene ícono y el ícono deviene afección, se desunen tanto el alma como el referente, dirá *El ensayo*: Dios muere en el animal¹². No precisamente porque el animal mate a Dios, sino porque la imagen ya es incapaz de sostener el vínculo representacional-mimé-

11 Zeto Bórquez, *Etología Oscura*, p. 169.
12 Zeto Bórquez, *Etología Oscura*, p. 272.

tico que daba sentido a lo teológico. En su lugar, emerge un plano puramente material, el plano cárnico, donde el animal-acontecimiento no remite ni al cielo ni a las almas, sino a la vida inorgánica, sin sujeto, sin trascendencia, sin lenguaje ni mensaje.

En esta inscripción de la animalidad arquitectónica que el texto destaca, la domesticación no se resuelve como un simple control ni en la supresión de la animalidad como diferencia, sino que opera como un proceso de metamorfosis material y, también, simbólica. Bajo este amparo, no es que el animal –o la animalidad– desaparezca, se trata más bien, de una traducción del animal al muro, al ladrillo y a una cierta textura –traducción que también le sucede al animal-humano–, el afecto es indistinguible, se vuelve diseño arquitectónico, volumen y disposición de espacio. Esta operación domesticadora no implica, de ninguna manera un dominio sobre lo viviente –de hecho, es la marca de la colaboración animal-humano–.

DESCENTRAMIENTO DEL SER HUMANO

Creemos que no hay, en *Etología oscura*, un programa explícito sobre una lucha contra el antropocentrismo (como ya se ha insinuado, los motivos que atraviesan el libro yacen todos contaminados y no pretendemos aquí, hacer una diafanización de su cartílago): No se lo denuncia ni tampoco se lo abjura: simplemente, lo hace implorcionar desde dentro. Como si el texto dijera: no hace falta ser confrontacional con el modelo humano si podemos hacerlo desbordar por medio de la proliferación de registros, por el exceso y la retirada. En esta zona del libro, se vislumbra una escena filosófica donde el descentramiento del humano no solo es un tema nuboso, sino también una estructura: el pensamiento mismo adquiere la forma de la inestabilidad, deviene recipiente de flujos que no pasan necesariamente por una conciencia normativa. Sin embargo, esto no implica la destrucción del ser humano, sino que su estado –epistemológico, ontológico– queda desorientado, incluso, ridiculizado: ¿El gato está de frente o de espalda?

El libro no se agota en una exploración ética-política, se abre también a una exploración metabólica respecto de la convivencia entre especies, cosa que siempre supone una tensión. El mundo en común adviene como cuerpo múltiple e intoxicado, que prolifera por la alteración y la mezcla: vivir juntos, no es comprenderse, sino metabolizarse mutuamente, ser afectado por la presencia externa y afectar de vuelta. Entonces, en esta línea cabe hablar de perspectivismo, cosa sobre la cual *Etología oscura* no es indigente: no se trata que haya muchas perspectivas sobre la misma cosa, sino de que nada puede ya ser la misma cosa para dos cosas distintas: Foca, lo que para el pingüino es un monstruo, para la orca es alimento. En este sentido, no hay sujeto ni objeto que se repita en todos los mundos, solo hay configuraciones afectivas, económicas/ecológicas y perspectivas que nunca compartieron la idea de la cosa-misma. Es extraño, sin duda, que el libro no se haya servido de Spinoza para abordar esta zona, pero eso no implica que aquello que se habla en el libro no sea aún a su filosofía.

Uno de los momentos que creemos más refrescantes y novedosos del libro es la alusión al animal-máquina cartesiano. Esto no aparece como el típico vilipendio que se le hace a Descartes – ¿cómo se le ocurrió tratar al animal así?–, sino como un nudo ambiguo que merece ser releído desde otra perspectiva, pues hay en el ani-

mal-máquina zonas que han sido ignoradas o, incluso mal comprendidas. En la nota a pie de página número 774 se propone el pasaje decisivo: una carta que Descartes escribe al Marqués de Newcastle donde conjetura que, aunque si bien los animales son carentes de lenguaje y de razón, es posible especular que “hay algún pensamiento unido a esos órganos”¹³. Aquí, muy agudamente, se hace aparecer una fisura: una zona opaca entre lo mecánico y lo sensible, entre la máquina y una posibilidad que aún desconocemos. Esto también sirve para abrir aún más la especulación: en lecturas como la de La Mettrie (donde, en el *Hombre máquina* se extrema el gesto cartesiano del maquinismo para afirmar que “todo es máquina”), bajo esta nueva luz, puede considerarse esto como equívoco (o tal vez no).

Desde aquí, el libro se ocupa de explorar, por así decirlo, formas de relación que no suponen al sujeto. Pero esta afirmación no exige decir que el animal no tiene alma ni que carece de conciencia –formulaciones que, en última instancia, seguirían atadas al modelo representacional que el libro, creemos, en parte disloca. El gesto no es negativo, sino desbordante: lo que afirma es que hay algo que se escapa a la percepción y al juicio que puede crear. Esto recuerda a un breve pasaje de *La vida de las abejas* de Maurice Maeterlinck, donde se sugiere que aquello que se percibe como carencia, no es algo que pertenece de manera necesaria al objeto observado, sino al límite de quien observa¹⁴: no es que no haya algo, sino que no todos perciben lo mismo. Se trata entonces, de una cuestión de distancia y ceguera, pero también de composición: no todo se mezcla con todo, no todo lo emitido es captado. Este umbral también resuena con una de las influencias destacables del libro: la ooo, objetos que aparecen como retirados en Harman, o la surgencia de los Hiperobjetos en Morton, entidades opacas que coexisten sin coincidir y que exceden la total legibilidad.

13 “Se muy bien que los animales hacen muchas cosas mejor que nosotros, pero no me sorprende; porque eso mismo sirve para probar que ellos actúan naturalmente y mediante resortes, así como un reloj, el cual muestra mejor cuál es la hora que lo que nos enseña nuestro juicio. Y sin duda cuando las golondrinas llegan en la primavera actúan igual que relojes. Todo lo que hacen las abejas es de la misma naturaleza, y el orden que mantienen las grullas al volar, y el que mantienen los monos cuando se pelean, si es cierto que mantienen uno, y finalmente el instinto de enterrar a sus muertos, no es más atípica que la de los perros y los gatos, que escarban la tierra para enterrar sus excrementos ... Solamente se puede decir que, aunque los animales no realizan ninguna acción que nos asegure que piensan, sin embargo, a causa que los órganos de sus cuerpos no son demasiado diferentes de los nuestros, se puede conjeturar que haya algún pensamiento unido a esos órganos, así como lo experimentamos en-nosotros mismos, aún cuando el suyo sea menos perfecto” Zeto Bórquez, *Etología oscura*, p, 334. n, 774, citando a René Descartes, *Lettre au Marquis de Newcastle, Œuvres philosophiques*, t. III, ed. F. Alquié, Paris: Garnier, 1973 p. 695-696.

14 “He aquí lo que no harían los hombres, se dirá; he aquí uno de esos hechos que prueban que, a pesar de las maravillas de esa organización, no hay en ellas [las abejas] ni inteligencia ni conciencia verdaderas. ¿Qué sabemos nosotros? Además de que es muy admisible que haya en otros seres una inteligencia de otra naturaleza que la nuestra, y que produzca efectos muy diferentes sin ser inferiores. ¿Cree que un habitante de Marte o de Venus, que, desde lo alto de una montaña, viera ir y venir por las calles y las plazas públicas de nuestras ciudades los puntitos negros que somos en el espacio, se formaría, al espectáculo de nuestros movimientos, (...) una idea exacta de nuestra inteligencia (...)? Se limitaría a atestiguar algunos hechos bastante sorprendentes, como hacemos en la colmena, y probablemente sacaría de ellos conclusiones tan inciertas, tan erróneas como las nuestras.” Maurice Maeterlinck, *La vida de las abejas* (Bogotá: Taller de Edición Rocca, 2017), p. 52-53.

Sin embargo, existe una nota a pie de página que pone en tensión este clima no-antropocéntrico. En 232, se cita a Michael Tomasello:

“aunque muchas especies animales pueden representar cognitivamente situaciones y entidades al menos de manera un tanto abstracta, sólo los humanos pueden conceptualizar una y la misma situación o entidad bajo perspectivas sociales diferentes... solo los humanos pueden evaluar su pensamiento por normativas y estándares¹⁵”.

El autor ni avala ni rechaza abiertamente esta afirmación, pero su inclusión en una nota, funciona como una pequeña perturbación epistémica. ¿Está el texto sugiriendo que, pese a todo, hay algo así como una especificidad irreductible de lo humano? ¿O más bien, está dejando esa hipótesis en suspenso, como una provocación que no busca ser conciliadora? Dentro de la misma nota a pie de página, el autor menciona que Tomasello solo quería decir: un humano desparramado en el sillón (...) su vida mental es siempre una puerta al infierno¹⁶.

Nada en el libro parece resolverse del todo. Y ahí, precisamente una de sus mayores novedades: *Etología oscura*, creemos, no quiere crear nuevas formas de representación: ni biocentrismo; ni antropocentrismo, ni siquiera una nueva ontología multiespecífica. Lo que hace, más bien, es destacar que existe una zona inestable donde todas esas operaciones se vuelven posibles y a la vez sospechosas. La zoografía, la animalidad inorgánica, los ecos del atomismo, los regímenes no-oculares de la percepción, el realismo especulativo –todo esto convive sin jerarquía, como si lo importante no estuviera tanto en el mapa sino en el edificio en construcción. Si hay una relación trazable entre la *Dark Ecology* y *Etología Oscura* es precisamente ese modo de pensar la coexistencia en un perpetuo estado de rarefacción.

EXCESOS CONTAMINANTES: CINE, POESÍA Y OTROS...

Para ir cerrando esta reseña –que de ningún modo pretende clausurar el libro, sino movilizarse por algunas de sus zonas–, vale la pena detenernos en aquellos momentos donde *Etología oscura* desborda la filosofía sin dejar de hacerla. Creemos que no se trata de referencias decorativas –creemos que aquí nada pretende ser una decoración– o que pretendan una petulancia cultural, sino más bien, de entradas laterales que desajustan el eje disciplinar del pensamiento filosófico y que se mezclan con la lectura de otras zonas: el cine, la poesía, la novela, la fotografía.

La escena de los *Detectives Salvajes* de Bolaño, por ejemplo –con un dormido que habla y otro que despierto, no responde– instala una ambigüedad perceptiva importante: no se sabe con certeza quién está “presente”, ni si la palabra emitida pertenece al que duerme o a una especie de ventrílocuo extraño. Este lugar, por supuesto que roza con un Hume o con un Meillassoux: vértigo contingente, el cuerpo con el gesto, la voz, la escena en general deviene extraña, deshabituada. El ventriloquismo

funciona no como signo reconfortante de una unidad bien conocida –ventrílocuo, muñeco–, sino como signo de una unidad escindida. Bolaño no es aquí una figura literaria que apoya una tesis: es una de las zonas que perturba el régimen perceptual de la certeza, del testimonio, de la coincidencia entre quien habla y quien es.

Algo similar sucede con las imágenes de *Crimes of the Future* de David Cronenberg o *El caballo de Turín* de Béla Tarr. Esta última se hace análoga-contraria de todo lo que se puede decir de la historia de un gato, historia presupuesta por la interpretación de una imagen: “del gato nada se sabe¹⁷”: El animal no es lo desconocido, sino lo presupuesto. Lo que se dice del gato, no es el gato; si el muro está frío, no es el ladrillo. Pero nada de esto implica falta de sentido: implica una densidad opaca que no remite a otra cosa, que no necesita perder densidad para tener potencia de afecto. Dentro de la misma clave, irrumpen Margaret Cavendish, Lemebel, *Casablanca*, así como las fotografías de las obras de Kazuyo Sejima, *El carneo del Cerdo*, Jakob von Uexkull, Denise Levertov, *De rerum natura*. Ninguno de ellos son ejemplos o representaciones de un movimiento particular, sino fuerzas laterales que aportan a la articulación contaminada que el libro asume como método. Como si el pensamiento pudiera ya no sostenerse en una sola lengua, y necesitara recurrir al montaje, al desvío y a los andamios, a la imagen sin concepto. En vez de operar por lógica, *Etología Oscura* opera por la alteración del collage.

Este exceso, como ya hemos insinuado, no es un ornamento: es su modo de pensamiento. Una forma de especulación que no hace taxonomías –separar lo discursivo de lo visual, lo afectivo de lo material, lo filosófico de lo no-filosófico– Y quizás, por eso el texto se permite tomar el préstamo de la *Dark Ecology*. No tanto como homenaje más que como producto del contagio: la imposibilidad de reducir las cosas a un sólo régimen de visibilidad (sólo hay oscuridad). Quizás por esto, el libro es más que una tesis: es un clima, una atmósfera con diferentes densidades.

17 Zeto Bórquez, *Etología Oscura*, p. 366.

BIBLIOGRAFÍA:

Bórquez, Zeto. *Etología oscura. Ensayo sobre la vida inorgánica*. Buenos Aires: Palinodia, 2023.
Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. *Kafka: Por una literatura menor*. Ciudad de México: Ediciones Era, 1978.
Maeterlinck, Maurice. *La vida de las abejas*. Bogotá: Taller de Edición Rocca, 2017.
Margulis, Lynn. *Una revolución en la evolución*. Valencia: Universitat de València, 2003.
Simondon, Gilbert. *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. 2ª ed. Buenos Aires: CACTUS, 2019.

15 Zeto Bórquez, *Etología oscura*, p. 135-136, n. 232, citando a Michael Tomasello, *A Natural History of Human Thinking* (Massachusetts: Harvard University Press, 2014), p. 4.
16 Ibíd.

INTELIGIBILIDAD DE LA CONTINGENCIA – LA ACTUALIDAD DE LA LECTURA SINTOMAL. RESEÑA A “LA HERENCIA ES IRRENUNCIABLE” (DOBLE CIENCIA, 2023), DE CAROLINA COLLAZO.

Gustavo Chataignier

Académico del departamento de filosofía de la Universidad Católica del Maule, doctor en filosofía por la Universidad de Paris 8, miembro del CIRS – Centro de Investigación Religión y Sociedad, UCM.

El libro “LA HERENCIA ES IRRENUNCIABLE - Lectura política de una tradición materialista”, de Carolina Collazo, reúne seis capítulos que buscan articular el marxismo althusseriano con la deconstrucción derrideana. El trasfondo, la llamada ética o interpelación vital, es lo que une a estas dos vertientes de la filosofía francesa contemporánea. El ejercicio de aproximación no desemboca en la identidad, en la redundancia. Al contrario, se trata, paradójicamente, de tocar el vacío; o incluso de la búsqueda, por medios a veces distintos y a veces no tan distintos, de una heterogeneidad irreductible. En otras palabras, la diferencia.

Esta trayectoria elige como punto de partida la estrategia de la lectura sintomal, que extiende sus efectos en ambas direcciones. En otras palabras, hay un elogio de Althusser de los escritos de 1965. El libro se abre y se cierra con una evocación de la obra de Caïman. Se trata de extraer consecuencias del dicho método de lectura. Tal empeño merece todos nuestros elogios, ya que Marx y la cultura marxista no suelen frecuentar las aulas, los congresos y las publicaciones con la misma facilidad que otros pensamientos. Como nos informa el epígrafe de Álvaro Linera, “Leer a Marx hoy no es un deseo melancólico, es un premio”. Al mismo tiempo, hace eco el libro de otro joven profesor chileno, Pablo Pulgar, y su “eterno retorno de Marx”. Según Daniel Bensaïd, Marx es intempestivo (título de 1995); es tanto más inteligible cuanto más homogéneos son los tiempos. ¿Merece la pena recurrir a Sartre, para quien el marxismo era la filosofía insuperable de nuestro tiempo? ¿O insistir en Althusser, puesto que la ideología, como proyección imaginaria, es de naturaleza transhistórica? No hay futuro sin Marx, añade Derrida, y con su propia fórmula, con la ayuda de “los” marxismos, en plural. Somos los herederos de Marx. Aquí entra también Alain Badiou, que en los últimos años ha retomado la crítica de la metafísica de la propiedad privada.

Se trata de un libro que, sin descuidar el rigor teórico, es en sí mismo una intervención en el campo teórico, a la manera althusseriana. Una intervención política, porque arroja nueva luz sobre el debate intelectual contemporáneo. Para Derrida, heredar “es una afirmación activa, responde a una conclusión”, un suplemento o una contraafirmación que mueve y es movida por la diferencia.

Además de traer a la esfera visible el legado de Marx, vía Althusser y Derrida, este empeño apuesta por algo más que una vaga pertenencia ética, ya que cree en la operatividad de los conceptos de esta tradición (una tradición irrenunciable, de hecho, como atestigua el título). Ahora bien, ¿la lectura sintomática muestra fuerzas en agonismo o es la clausura de la contingencia? ¿Está subrepticamente presente en la “sospecha” planteada por Foucault como marca de la modernidad? La autora combate valientemente algunas críticas históricamente recibidas, legitimando la pertinencia del concepto en términos de comprensión contingente de una configuración contingente. Más que el “por qué” de la lectura de Max, lo decisivo aquí es la forma en que se hace, su “cómo”.

Entre los muchos méritos del libro, enumeraremos algunos que nos parecen especialmente relevantes, sin pretender ser exhaustivos. Dicho esto, haremos algunos comentarios suscitados por la apertura del bello texto de Collazo. En primer lugar, el elogio de Marx; a continuación, la rehabilitación de la herramienta althusseriana de la “lectura sintomal”; en tercer lugar, una lectura política de Derrida; por

último, el uso del materialismo en cuestiones coyunturales, como las reflexiones sobre el capitalismo pandémico y total y los límites de la participación popular, que desemboca en una crítica del eterno presente ideológico.

El diálogo entre Derrida y Althusser implica una interpretación materialista del primero. Por tanto, como leemos en la página 23, “la metafísica reduce y reprime lo que al mismo tiempo la hacía posible”. La primacía de la diferencia permite el materialismo, o un materialismo sin materia.

Más allá del monismo del siglo XVIII, el pensamiento de Marx es materialista en la medida en que critica la metafísica. En el materialismo clásico, todo es materia, pero la materia permanece fija. El único recurso legítimo de Marx a un cierto monismo residiría en la concepción del hombre como ser natural -lo que no parece ser la cuestión central de las “Tesis sobre Feuerbach”, aquí brevemente comentadas, que hacen pocas referencias a la naturaleza como tal. Dicho esto, la teoría de Marx sobre la constitución de la realidad se opone a su condicionamiento por la acción: sin embargo, su pensamiento no se refiere a un principio natural de la realidad, sino a las relaciones sociales, lo que requiere un enfoque práctico del objeto. La actividad procede, pues, más de “razones para actuar” que de causas objetivas distintas y separadas de los agentes. La forma en que Marx plantea la relación entre sujeto y objeto es clásica en cuanto a que se trata de una cuestión de dinamismo: si bien cuestiona sus efectos, su constitución es sólo secundaria. Una vez más, vemos un esfuerzo por ir más allá de las visiones unilaterales del sensualismo de Feuerbach y del idealismo de Hegel. Marx se habría centrado en la sensibilidad del primero y en la actividad del segundo, pero el programa para “cambiar el mundo” contenido en la undécima tesis trastoca todos los orígenes.

El cuestionamiento de Marx se parece más a una fenomenología (porque se interesa por las apariencias) que a una ontología (que se ocuparía de la formación de la realidad, e incluso si se dice que la realidad es práctica, la sensibilidad por sí sola no da cuenta de ella). Las Tesis sobre Feuerbach imponen un “punto de no retorno” a todo pensamiento que pretenda ser “efectivo”: el hacer y el decir se igualan. Paradójicamente, Marx habría apelado al idealismo: así como el materialismo tradicional oculta en realidad un fundamento idealista (representación, contemplación), el idealismo moderno oculta en realidad una orientación materialista en la función que atribuye al sujeto actuante, si al menos estamos dispuestos a admitir que existe un conflicto latente entre la idea de representación (interpretación, contemplación) y la de actividad [procedente de Kant y Fichte, pero también de Hegel] (trabajo, práctica, transformación, cambio). Se dice que Marx estaba imbuido del idealismo alemán: a veces con el imperativo categórico de Kant y el consiguiente mandato de cumplir con el deber como máxima, a veces con la Fenomenología de Hegel: Lo que debe ser está también en acto, y lo que sólo debe ser, sin ser, no tiene verdad.

En este sentido, Marx habría querido “hacer estallar la contradicción” entre representación y subjetividad, para que la categoría de “actividad práctica” pudiera adquirir cierta autonomía. Esto equivale a decir que el sujeto es la práctica como proceso, “que siempre ha comenzado ya y continúa indefinidamente”. Para Balibar, el inconveniente de la tesis según la cual la esencia de la subjetividad es la práctica consiste en la soldadura de la figura del proletariado en el lugar del sujeto,

lo que impediría salir del idealismo (BALIBAR, La philosophie de Marx, Paris: La Découverte, 1993, p.20, 24, 26-8). Para nosotros, es el lugar vacío de la subjetividad activa el que tiene la primacía.

Volviendo a los “Espectros de Marx” de Derrida, que la autora moviliza ampliamente, salimos de la lectura con la impresión de que el planteamiento de Derrida sobre una democracia por venir le acerca, en términos políticos, a una perspectiva gramsciana (o kantiano-marxista). Esto se debe a que las ideas de revolución y acontecimiento estarían bloqueadas por la postura deconstruccionista según la cual la representación no es pura presencia y la diferencia es un hecho, no en el sentido de objetividad estática, sino que es la circulación la que hace posibles los efectos de identidad. El espectro se encarna y hace indecible la presencia. En términos estructuralistas, hay un lenguaje que media la aparición de los fenómenos. Lo espectral no tiene fin. No hay realización sin restos de una idea bajo una forma de gobierno. Siempre existirá lo contingente. La dialéctica de la forma de Estado la concibe como estructura. Nuevas preguntas implican otra forma de funcionamiento. Se trata de formar una contrainstitución, que debe estar abierta al exterior. Se trata de disputar, no de resolver, las contradicciones.

Esto hace recordar el texto de Blanchot sobre los tres discursos de Marx, también trabajado por Bensaïd. Derrida así recibe esa reflexión de origen althusseriana: “un desplazamiento que va de una necesidad de llenar el espacio de la cuestión ausente, hacia una necesidad de vaciar el lugar de la causa”. Blanchot atribuye a la racionalidad marxiana una “palabra política directa” y una “palabra indirecta del discurso científico”, cuya discrepancia es la garantía bien de la subversión práctica, bien de la interpretación de los jeroglíficos sociales.

Hay otros dos temas polémicos que nos parecen merecedores de atención. Por un lado, la comprensión del acontecimiento; por otro, la crítica del althusserianismo, especialmente el de Rancière. En ese caso, creemos que la autora, quizás en un artículo, pueda exhibir sus argumentos frente a la crítica ranciereana. Aunque el modelo de condensación de Althusser implica una dimensión práctica del corte cuyo funcionamiento implicaría en una herencia badiouiana (cf. “El ser y el acontecimiento”, 1988), se privilegió un enfoque derrideano para hacer inteligible el corte estableciendo una dimensión de continuidad, dada la dialéctica entre continuidad y ruptura. El interlocutor crítico de esta lectura fue Žižek, y no Alain Badiou, de quien el esloveno se inspiró clara y abiertamente (su Hegel es muy contemporáneo, es decir, no hegeliano sino badiouiano).

Slavoj Žižek plantea una pregunta relevante: ¿cómo podemos desencadenar una revolución en un sistema cuyo principio fundamental es la autorevolución? Si el capitalismo se está transformando cada vez más en un sistema que se revoluciona constantemente, ¿cómo podemos concebir un proyecto emancipatorio?

Las teorías de Žižek sobre la violencia divina (el acontecimiento badiouiano, el real lacaniano) como un momento trascendental que invierte el universal ideológico implican la existencia de un sujeto revolucionario que opera dentro de la lógica de la contraidentificación. Este sujeto-efecto, llamado a desempeñar ese papel, adquiere una cualidad negativa que se manifiesta en aquellos que han sido pasados por alto, en los desposeídos, en lo incalculable y, por lo tanto, en aquellos que no

tienen cabida (y acá no estamos de acuerdo con la mención a Rancière, crítico a la idea de ruptura sublime). Este sujeto es el proletariado.

La completa negatividad del proletariado también puede ser interpretada como el resultado de su fracaso en conformarse identitariamente. El proletariado es el sujeto que no logra reconocerse a sí mismo debido a la interpelación. Esa tesis nos suena igualmente problemática en el sentido de que las fuerzas de dominación y de reproducción trabajan fuertemente con el identitarismo. Lo que sí puede el acontecimiento, más allá que convencimiento racional, es romperlo.

La violencia divina se presenta como un acto de inversión que golpea contra el trasfondo irracional del universal ideológico, que es el fundamento de la Ley. Por lo tanto, la temporalidad que respalda la propuesta de Žižek, como un golpe total, simplificaría todo proceso dialéctico en la síntesis de un acto absoluto. Según Balibar, este movimiento más allá de la dialéctica conduce a la emancipación, que se entiende como una inversión simple. Para Balibar, la posición comunista no es una afirmación subjetiva, sino un proceso continuo de desubjetivación y (re)composición, que no se limita a un momento particular.

¿Excluyentes? Creemos que non, porque un acontecimiento, de durar, establece secuencias lógicas y constelaciones históricas. La dialéctica entre continuidad y ruptura, bajo el primado de esta última, está en Althusser y en Badiou, por ejemplo. Para la crítica de la ruptura, quizás comprendida cómo violencia, el comunismo no se trata de la concepción de un movimiento de inversión totalitaria del exceso de poder en favor de los «sin parte», basado en una identidad que sirve como punto de contacto pleno entre el pueblo y el líder, suprimiendo temporalmente la alienación democrática. Más bien, se trata de un proceso de reorganización de las interpelaciones, desplazando las interpelaciones de «partes», lo que difumina las divisiones y da lugar a una dialéctica que no se desarrolla entre lo calculable y lo incontable, sino en un proceso que podría entenderse como sobredeterminado, ya que anula la inversión de una subjetivación alienada en una autosubjetivación.

En contra Žižek, el cinismo no es un proceso de “desideologización” sino la existencia práctica de la ideología. Lo que justifica la lectura sintomal.

El aspecto revolucionario del acontecimiento histórico representa el momento en la historia en el que surge la sospecha acerca de las certezas fundamentales, mientras que su aspecto duplicado es el reconocimiento de las condiciones prácticas que hacen efectiva su influencia, en términos althusserianos, su eficacia práctica (necesaria) como ideología. La duda no se cierne sobre la veracidad de los fundamentos, sino sobre su afirmación ontológica. En este sentido, la ruptura no es la expresión de una voz, sino la interpretación de la relación con el evento, que no es ni un acontecimiento aleatorio inherente a la historia ni un objeto construido desde la perspectiva externa de una observación.

Dentro de la totalidad estructural, lo que es total se deriva de la represión de una carencia, el exceso que la propia interpretación produce. Esta segunda opción permite la conexión entre la interpretación y la política, la práctica marxista de la filosofía frente a las filosofías de la resignación.

En un caso, la lectura implica interpretar lo inmediato, mientras que, en otro caso, implica investigar el objeto que surge en la relación de lectura bajo condicio-

nes materiales e históricas específicas. La lectura sintomática se relaciona con una “fuerza de dislocación” que no desconoce la estructura (como en la lectura del primer texto), pero que revela sus tensiones (como en la lectura del segundo texto), al destacar lo que ha sido ocultado o prohibido, es decir, resaltando la ineficacia represiva de su síntoma.

Someter el texto ideológico a la lectura sintomática implica confrontarlo con sus lagunas, con lo que ha sido reprimido para su organización. La sobredeterminación permite establecer una relación entre la contradicción y la temporalidad. La dicotomía sincronía/diacronía, correlativa a la noción del corte, implica la capacidad de “leer” en el presente inmediato (o en un instante) todo el sistema de determinaciones de un fenómeno histórico dentro de la totalidad social, teniendo en cuenta el lugar que ese fenómeno ocupa en ella, tal como sostiene Althusser.

El corte no puede ser considerado como un elemento inmutable. La lectura sintomática implica interpretar literalmente el texto que describe la existencia y, al mismo tiempo, mostrar cómo esa lectura de la evidencia es posible gracias a la opacidad inherente a ella, ya que, para llenar por completo el espacio del texto, la evidencia necesita un vacío que ocupar.

Lo que Althusser denomina la “primacía de la relación sobre los elementos” se contrapone a la relación diferencial de una contradicción contenida en un universal ontológico. La unidad coyuntural es histórica y no esencial, pero esto solo sugiere la necesidad ideológica de un centro. No es en su ausencia, sino en el exceso de su afirmación ontológica, donde debemos buscar la compleja temporalidad que la ideología debe ocultar para lograr su eficacia.

Althusser habla de una temporalidad diferencial, en la cual “el presente de un nivel es, por así decirlo, la ausencia de otro, y esta coexistencia de una ‘presencia’ y de ausencias es el efecto de la estructura en su descentralización articulada.” La estructura permite la no contemporaneidad, o, mejor dicho, su comprensión. En este sentido, no se trata de la conclusión de la política en la actualidad, sino de una relación intrínseca con las fuerzas políticas.

Crítico de primer orden de Althusser, Rancière no fue, por así decirlo, “reconocido” en las páginas que acabamos de comentar. Su argumento reduce todo a la ciencia, ya que “existe una relación esencial entre la teoría de la lectura y la teoría del conocimiento” (RANCIÈRE, *Políticas da Escrita*, São Paulo: Editorial 34, 2017, p.208). Para Rancière, que niega la inteligibilidad histórica, se trata de buscar la forma en que la escritura puede operar controles de igualdad. Mientras Foucault buscaba dar cuenta de la exclusión y el corte que configuraban un impensado, Althusser se esforzaba por transformar lo impensado en pensable, por hacer razonable lo invisible. Sin embargo, lo impensado puede pensarse históricamente, como una contingencia cuya inteligibilidad depende de un análisis coyuntural. Por último, la lectura de Rancière ni siquiera tiene en cuenta que Althusser carece de transparencia porque no podemos deshacernos de lo imaginario, es decir, gracias al carácter transhistórico de la ideología como psiquismo.

En resumen, el libro lee las lagunas del presente y nos ofrece ricas aproximaciones entre diferentes referencias contemporáneas, renovando y desplazando la “maldita” (e irrevocable) herencia marxista, más allá de un vago moralismo ético.

RESEÑA A LA HERENCIA ES IRRENUNCIABLE. LECTURA POLÍTICA DE UNA TRADICIÓN MATERIALISTA. CAROLINA COLLAZO. DOBLE CIENCIA EDITORIAL 2023. 201 PÁGINAS.

Iván Pinto

En tiempos actuales donde se combina de manera eficiente la crisis del neoliberalismo con el autoritarismo high-tech, los saberes académicos encapsulados y la normalización de un genocidio en curso, la pregunta por un pensamiento comprometido con su presente se vuelve urgente. Más que lamentar la pérdida de sentido de la razón histórica, la crisis de la epistemología moderna o la búsqueda de una nueva moda académica en boga, el pensamiento político contemporáneo puede ser algo más que un infantilismo progresista sin marco histórico o antecedentes que permitan reconstruir un itinerario propio de reflexión. Esto es precisamente lo que hace el libro *La herencia es irrenunciable. Lectura política de una tradición materialista*, un libro riguroso, reconstructivo e incómodo que busca situar una crítica política del presente desde las herramientas de la filosofía.

Atravesado estructuralmente por la pregunta por la herencia, el libro de Carolina Collazo es una abierta intervención en el terreno de la reflexión filosófica y el campo de lo político a través del paisaje de la segunda mitad del siglo xx en la filosofía francesa y particularmente en las relecturas del marxismo. El trazado de la autora es estratégico: busca relevar determinados nudos problemáticos desde donde pensar la crisis contemporánea y las posibilidades que nos presentan estos derroteros. Sin caer en la generalidad, en este libro esos derroteros, itinerarios y perspectivas tiene como punto central el encuentro de dos pensadores incómodos como lo fueron Jacques Derrida y Louis Althusser, y es en esos nombres, y esas inscripciones donde la autora busca excavar y exhumar textos que nos interpelan en el marco de lo contemporáneo, y particularmente, en la crisis de largo alcance de las izquierdas y el pensamiento filosófico y crítico. Aquí las palabras “materialismo”, “deconstrucción”, “intempestividad” e incluso “post-marxismo” debiesen quizás servir de entrada al libro, en una suerte de glosario que la propia autora va definiendo capítulo a capítulo, sobrellevando ahí la carga de las lecturas de determinados textos.

En ese sentido, si seguimos aquella noción foucaultiana de una “caja de herramientas”, o, como propone el libro una operación *bricoleur*, como quien toma recursos para construirse una estructura de pensamiento, el texto posee una estrategia nítida de los textos de ambos autores que va a poner en escena, y construyendo así una escena propia de referencias, intersecciones y mapas.

Desde un inicio el libro propone, desde Althusser, un acercamiento a la problemática de por qué y como leer a Marx, y qué problemas nos suscita su lectura; acercándonos a aquella “lectura sintomal” que la autora busca acercar a la deconstrucción. El paisaje althusseriano de fines de la década del sesenta e inicios del setenta¹, así como los primeros acercamientos de Derrida al concepto de *différance* y deconstrucción², permiten una suerte de justificación del libro: la necesidad de retomar la pregunta por la lectura política, comprendida en este cruce como una indagación tanto en lo leído como en la propia práctica lectora. La propuesta de este cruce es rebatir lo que llama el mito religioso de la lectura, una lectura que borra procesos e inscripciones. La politicidad de estos dos momentos de ambos autores es el rebatimiento de un idealismo, y la

1 Althusser, L. y Balibar, É. [1965] (2010). *Para leer El capital*. México, Siglo xxi; Althusser, L. [1965] (2006) *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires, Siglo xxi. Althusser, L. (1974) *Para una crítica de la práctica teórica*. Respuesta a John Lewis. Buenos Aires, Siglo xxi;

2 Derrida, J. [1967] (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos.

postura de una lectura-intervención, indagando críticamente en las genealogías de lo dominante, construyendo una disputa en el terreno de la teoría. Así en el concepto de lectura política propuesta por la autora, la lectura sintomal althusseriana y la deconstrucción derridiana se proponen como acercamientos complementarios, por un lado “la herencia conceptual- no se puede prescindir de la tradición- ni de su conceptualidad de sus formas ideológicas dominantes- y una lectura de la coyuntura” (p.38).

En los siguientes dos capítulos (“Ontologías del contratiempo” y “La última ontología positivista”), la autora ingresa en la lectura derridiana del campo de lo político- contemporáneo, y particularmente sus comentarios en torno a la democracia global, desde una crítica a los conceptos de amistad y comunidad, dos itinerarios genealógicos que son, por un lado, un claro ejemplo del método deconstructivo, por otro, establecen el tipo de ejercicio de re-lectura que propone la autora al inicio. Atravesando los principios de fraternización, así como las nociones de amistad presentes en autores diversos como Schmitt, Montaigne, Nietzsche, Blanchot la postura de Derrida se acerca al pensamiento intempestivo Nietzscheano en una política del “quizás” que abre el tiempo de lo disyuntivo, de lo siempre nuevo, lo imprevisible³. La amistad y la comunidad devienen en esta lectura figuras de lo discontinuo, lo contingente, lo inestable, en oposición a un sujeto “representativo, autónomo y propietario- [donde] el otro se reduce a la proyección narcisista de ese sujeto en un juego de espejos” (p.51). Aquí la autora busca el trazo de esta crítica a la comunidad como sustancia y propiedad, en distintos planteamientos que tuvieron ocupado el pensamiento filosófico contemporáneo hace algunas décadas bajo las estelas de Giorgio Agamben, Jean-Luc Nancy, Roberto Espósito, entre otros⁴. Una postura del singular-plural, y lo comunitario como desligadura, postulada en Derrida a través de la figura de una “comunidad anacorética”, y que Collazo sabe mapear con claridad.

Los siguientes tres capítulos (“El tiempo de la herencia y el espectro”; “Enigmas del porvenir:democracia, soberanía y estatalidad”; “Temporalidad plural y lectura de la coyuntura”), enlazan el primer capítulo con la crítica Derridiana, y son el núcleo central en disputa del libro. A través del cruce Derrida-Marx-Althusser el primer capítulo de esta sección está abocado centralmente a la pregunta por la herencia crítica del marxismo. Aunque muchísimo se ha dicho al respecto, la autora se centra en el célebre y discutido texto *Espectros de Marx* de Jacques Derrida publicado por primera vez en 1993⁵. Se trata de un libro clave que hizo aparecer una serie de discusiones en virtud de la pregunta por la herencia marxista en un contexto donde esta parecía haber desaparecido de la escena ante la caída del muro, y el llamado “fin de la Historia”, título del celebre texto de Francis Fukuyama. Collazo reconstruye los planteamientos de Derrida en este libro, pero también su circulación, el hecho central que fue un libro tan celebrado como discutido por diversos autores de izquierda⁶. A

3 Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad*. Madrid, Trotta
4 Ver: Esposito (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires, Amorrortú; Agamben, G, (2010): *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora; Nancy, J-L (2002). *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile, Lom.
5 Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid, Trotta
6 Sprinker, M. (editor) (2002). *Demarcaciones espectrales. En torno a espectros de Marx de Jacques Derrida*. Madrid: Akal

través de estas discusiones caben destacar dos cosas: por un lado la lectura “intempestiva” de Marx, lectura a “contratiempo”, fuera de lugar, creando en lugar que descolocaba al autor de su destino como archivo o monumento. Lo segundo, la defensa de la lectura bastarda, no legitimada, ante una fraternización de la lectura como “hijos legítimos”. Se juega, aquí, entonces, el núcleo del libro, en cuanto al problema de la herencia en la estela deconstructiva que nos propone la autora, la defensa del pensamiento vivo a través de una re-lectura de Marx más allá de lo meramente filiativo, incluso leído en su contra, asumiendo que no hay porvenir sin su lectura: “Si la legibilidad de un legado fuerada dada, natural, transparente, si no apelara y al mismo tiempo desafiara la interpretacion aquel nunca podría ser heredada” (p.123).

Esta herencia, es jugada en los dos últimos capítulos del libro en clave de lectura crítica de nuestro presente político. Atravesando la forma a-sincrónica y no lineal del vínculo entre Althusser y Derrida, la autora piensa el ensombrecimiento de la lectura althusseriana en clave sintomática para los marxismos contemporáneos. Pareciera que este cruce Derrida/Althusser hoy asoma como un “contratiempo justo a tiempo” como remedio al binarismo entre un antimarxismo y un marxismo vigilante fraternalista. La crítica sintomática aquí adquiere valor nuevamente al pensar la ausencia por la pregunta comunista en el presente: “Hay que indagar si hoy la derrota política del comunismo no adquiere la forma de una dicotomía vaciada de tensión entre democracia y autoritarismo” (162).

Lo real de la política- como en la textualidad althusseriana- es opaco, se resiste, y obliga en su dificultad a sortear el escollo de lo evidente, para pensar la dificultad de las palabras en que se busca sortear. Así, tal como la crítica a la ideología no es la de sortear un velo, en el plano de la política- pensando sobre todo en algunas ideas planteadas por Slavoj Žižek⁷- Collazo señala contra la propuesta de un “salto” cualitativo y absoluto en el plano de la transformación de la realidad capitalista, las ideas de desplazamiento, proceso y temporalidad de la mano de planteamientos de Balibar, García Linera y el propio Althusser. Esta reflexión, presente en el cierre del libro, busca entonces formular cuestiones de método y estrategia, en el marco que “ninguna transformación suprime la contradicción” (166), es decir, que cualquier momento de ruptura política debe pensarse más allá de sí mismo en términos de “proceso”, “corte continuado” (169) y “encuentro de tendencias preexistentes que producen un nuevo estado” (ibid) en lenguaje althusseriano.

Lección cara al Chile post-estallido, la gran cuestión que emerge en el cierre del libro es ¿Cuál es la temporalidad precisa de una transformación social? ¿podemos pensar procesos de cambio de largo alcance sin pensar su duración? ¿Cómo sortear lo que García Linera señala como “tiempo liminal”, un tiempo “suspendido”, en el que los acontecimientos suceden como si “nunca dejaran de pasar” (188)? Preguntas incómodas y productivas para nuestro presente político, las que, nuevamente, debemos pensar a modo de lectura-intervención, en la línea de una tradición crítica y materialista.

7 Žižek, S. (2010). “De la democracia a la violencia divina” en AAVV, *Democracia ¿en que estado?.* Buenos Aires, Prometeo

RESEÑA A LOS FINES DE LA IDENTIFICACIÓN: ALTHUSSER Y EL TEATRO. SANTIAGO: EDICIONES LA CEBRA Y EDITORIAL PALINODIA, 2023. EDITORES: ALEJANDRO FIELBAUM Y VICENTE MONTENEGRO.

Francisca Gómez Germain

*En suma, la definición más parca de la *Verfremdung*, o sea del “distanciamiento”, podría bien ser esta: hacer descubrir a los otros las relaciones de las cosas en el mundo, su naturaleza, increíblemente rica y contradictoria, la incandescente unidad de la dialéctica y la fulgurante diversidad de las cosas en el mundo. Siempre nuevas y antiquísimas, siempre diferentes a sí mismas, siempre mutables en su “aparente” inmovilidad.*

Giorgio Strehler, “Encuentro con Bertolt Brecht”.

La contribución y relevancia teórica de *Los fines de la identificación*. Althusser y el teatro reside en la manera en que el volumen traza, a través de los textos seleccionados, un verdadero mapa cartográfico en torno a nociones y problemáticas claves abordadas por Louis Althusser en “El ‘Piccolo’, Bertolazzi y Brecht. (Notas sobre un teatro materialista)”. Temáticas como la escena de la interpelación ideológica, el efecto crítico que efectúa el teatro brechtiano, así como la comprensión materialista de la temporalidad, son el punto de convergencia de la discusión. El criterio de los editores en la elección y presentación de los textos ha sido, sin lugar a duda, decisivo. El volumen incluye tres textos de Althusser dedicados a la temática del teatro materialista –“Sobre Brecht y Marx (1968)”, “¿Por qué el teatro?”, y el ya mencionado texto de Althusser publicado originalmente en la revista *Esprit* y luego en *Pour Marx*– y seis ensayos de algunas de las figuras más importantes del pensamiento posmarxista contemporáneo, como Michael Sprinker, Étienne Balibar, Judith Butler, Guillaume Sibertin-Blanc, Warren Montag, Giorgos Fourtounis y Vittorio Morfino. Abre el volumen, además, el texto del dramaturgo italiano Giorgio Strehler “Encuentro con Bertolt Brecht”, lo cual permite enmarcar la discusión desde la práctica teatral, otorgando un verdadero *insight* de la complejidad poética y, desde luego, filosófico-política del proyecto brechtiano.

Comencemos recordando la coyuntura: la crítica parisina fue reticente a la obra de Brecht. A excepción de algunos intelectuales como Roland Barthes, Bernard Dort y Maurice Blanchot, la incompreensión de su obra fue compartida. Dos ejemplos ilustres a este respecto fueron Jean-Paul Sartre y a Henri Lefebvre. Como mencionan los editores, Fielbaum y Montenegro, Sartre dice admirar a Brecht, no obstante, le inquieta que su propuesta de desmitificación a través del distanciamiento conlleve una nueva forma mistificación; y Lefebvre admite que le preocupaba en un comienzo cierto sesgo irracionalista del teatro brechtiano, en la medida en que podría derivar en una exaltación del proletariado. El texto de Althusser “El ‘Piccolo’, Bertolazzi y Brecht. (Notas sobre un teatro materialista)” aparece en este contexto de amplia incompreensión de la obra de Brecht. Ahora bien, no hay que olvidar que la puesta en escena las realiza Giorgio Strehler, quien también monta la obra de Carlo Bertolazzi *El Nost Milan*. Esta coyuntura es la que parece explicar la defensa enfática con la que comienza “El ‘Piccolo’, Bertolazzi y Brecht...”. El asombro de Althusser ante la recepción que tuvo el espectáculo del *Piccolo Teatro*, por parte la crítica parisina, es lo que subraya Guillaume Sibertin-Blanc en su texto “De la teoría del teatro a la escena de la teoría. Reflexiones sobre ‘El ‘Piccolo’, Bertolazzi y Brecht’ de Althusser”. De acuerdo

con Sibertin-Blanc, Althusser advierte no sólo resistencia, sino inclusive negación ante la extraordinaria potencia de la puesta en escena de Strehler:

La crítica parisina debió ver en *El Nost Milan* un melodrama anodino para no ver la crítica de la visión melodramática del mundo que esta obra efectuaba desde el escenario [...], para así no reconocer la deconstrucción que esta obra realizaba del melodrama, no como simple género dramático, sino como conjunto de “mitos vividos” inculcados al pueblo por la burguesía.¹

Étienne Balibar apunta hacia un argumento de la misma índole –en “La dramaturgia de Althusser y la crítica de la ideología”–, al señalar la incapacidad de los críticos para reconocer la potencia reflexiva de esta producción teatral, cuyo objetivo no es otro que efectuar una radical crítica de la “forma melodramática de la conciencia”. Como indicaba Althusser en “El ‘Piccolo’, Bertolazzi y Brecht”, el primer malentendido reside en concebir la obra, precisamente, como una idealización melodramática. Malentendido que se disipa si se repara en la disociación interna que presenta el ritmo de la obra. Por una parte, un espacio escénico más bien uniforme, repleto de personajes que tan sólo mantienen relaciones circunstanciales entre sí, hacen desplegar un tiempo vacío, dilatado. Sin embargo, en completa indiferencia ante ese tiempo, emerge un segundo registro temporal, breve e intenso, marcado por la agitación conflictiva entre tan sólo tres personajes: Nina, su padre y el villano Togasso. La genialidad de la puesta en escena efectuada por Strehler reside en concebir el drama desde esta desarticulación temporal. De ahí la paradoja, señalada por Althusser, porque es la total ausencia de relación entre ambos registros temporales –“un tiempo vacío, largo y lento de vivir, y un tiempo pleno, breve como un relámpago”²– lo que articula y constituye la relación. El efecto crítico de la obra consiste así en hacer palpable estas temporalidades heterogéneas que se cruzan, pero que nunca se encuentran. Todo indica que los críticos franceses no percibieron esta yuxtaposición. Esta estructura de contraposición entre dos registros temporales profundamente disímiles en la obra de Bertolazzi se observa también en *Madre Coraje* y, especialmente, en *La vida de Galileo*. En “Relaciones imaginarias: Althusser y la estética materialista”, Michael Sprinker señala que este hallazgo es fundamental para Althusser; éste descubre en la estructura de disociación interna de la obra nada menos que la base para toda experiencia teatral de orientación materialista. Según Althusser se trata de un teatro que consigue dar cuenta de un principio filosófico ya indicado por Marx, a saber, que la *salida* del mundo de la conciencia ideológica no se puede generar a partir del propio desarrollo. No puede ser resultado de su dialéctica interna. Es preciso, por lo tanto, efectuar una distancia o una ruptura para que la conciencia pueda

1 Sibertin-Blanc. “De la teoría del teatro a la escena de la teoría”, en *Los fines de la identificación. Althusser y el teatro*. Santiago: Ediciones La Cebra y Editorial Palinodia, 2023, p. 295.
2 Althusser. “El ‘Piccolo’, Bertolazzi y Brecht. (Notas sobre un teatro materialista)”, en *Los fines de la identificación, op. cit.* 77.

acceder a “*lo otro que sí mismo*”³. La especificidad del efecto estético de las obras brechtianas no es otro que el efecto de “distanciamiento” o de “extrañamiento” entre el espectador y la obra; efecto que le permite a Brecht romper con el mecanismo de identificación propio del teatro clásico, el cual por el contrario priva al espectador de una postura reflexiva y activa, al mantenerlo inmerso en la ficción dramática. Por esto la obra brechtiana efectúa una ruptura a nivel estructural, que va más allá de un simple tratamiento técnico o de caracterización psicológica de los personajes. Como pone de relieve Sibertin-Blanc, Strehler decide no representar en la escena la segunda parte de *El Nost Milan*, permitiendo con esto que la obra carezca de centro o, si se quiere, de un sentido normativo; lo cual fue lo que posibilitó escapar a la “dialéctica del reconocimiento y del no-reconocimiento”⁴. Althusser enfatiza que la identificación de la consciencia espectadora tiene lugar antes que nada con el “contenido ideológico de la obra”. Para Sprinker, en esto consiste la “innovación de Althusser”: en insistir que la “base de la identificación y del comportamiento afectivo en el público no es primariamente psicológica, sino social e ideológica”⁵. Por cierto, a diferencia de la crítica, el público acoge la obra con entusiasmo; y es que para Altrhusser, antes que una identificación psicológica con tal o cual personaje, lo que ocurre en la butaca es un *reconocimiento ideológico*, ya que son los mismos mitos y temas los que “nos gobiernan sin nuestro consentimiento”⁶. Según Sprinker, para Althusser el teatro brechtiano posee un potencial estético absolutamente particular, “transformador”, ya que el espectador es conducido hacia una reconfiguración ideológica que posibilita la emergencia de un nuevo tipo de sujeto. Sprinker aclara un aspecto crucial: la obra de Brecht no constituye un producto ideológico específico, simplemente, ya que se trata sobre todo de una práctica estética que opera de manera activa en la producción de una nueva ideología. Sería esto lo que permite tomar distancia respecto a las ideologías existentes. De ahí la eficacia del poder ideológico del teatro brechtiano, el hecho que “interpela a los individuos como sujetos”⁷, como indica Sprinker en términos althusserianos. Sibertin-Blanc también hace hincapié en que el análisis althusseriano sobre el teatro materialista comporta una teorización sobre “una ‘estética de la ideología’, un momento estético interno a toda operación ideológica de subjetivación”⁸. Por este motivo, es necesario insistir en que el efecto crítico, advertido por Althusser en *Madre Coraje* y *La vida de Galileo*, es de carácter estructural. Balibar va reforzar aún más dicho planteamiento, al indicar que la crítica a la ideología no es meramente descrita. El enfoque no es tanto la explicación discursiva o pedagógica, como el volver perceptible la disociación de la consciencia en la performance misma, a través de la discrepancia entre las masas silenciosas y el conflicto de los protagonistas. El poder crítico de la obra se debe así a la reconfiguración efectuada por el dramaturgo italiano: el público se conmociona

3 Sprinker. “Relaciones imaginarias: Althusser y la estética materialista” en *Los fines de la identificación, op. cit.*, p. 191 y Althusser. “El ‘Piccolo’, Bertolazzi y Brecht”, *op. cit.*, p. 90.
4 Sibertin-Blanc. “De la teoría del teatro a la escena de la teoría”, *op. cit.*, p. 305.
5 Sprinker. “Relaciones imaginarias: Althusser y la estética materialista”, *op. cit.*, p. 193.
6 Althusser. “El ‘Piccolo’, Bertolazzi y Brecht”, *op. cit.*, p. 98 y Sprinker, “Relaciones imaginarias: Althusser y la estética materialista”, *op. cit.*, p.193.
7 *Ibíd.* 196.
8 Sibertin-Blanc. “De la teoría del teatro a la escena de la teoría”, *op. cit.*, p. 293.

afectivamente debido a la estructura inmanente, “latente”, de desfase, a través del contraste en los ritmos que encarnan y de la heterogeneidad de sus acciones. El teatro de Strehler permite, por lo tanto, que la conciencia del espectador pase de una dimensión pasiva o contemplativa a una activa y crítica, gracias a este dispositivo teatral que la atrae hacia sí –hacia su espectáculo “ficticio”– tan sólo con el propósito de “*eyectarla hacia el mundo real*”⁹. El “poder de la ficción” en el teatro materialista –precisa Balibar– consiste en este poder de dislocación de lo imaginario para permitir “el reconocimiento de lo *real*”¹⁰. Balibar se refiere enseguida al texto “Sobre Brecht y Marx”, donde Althusser propone un paralelismo fundamental entre el teatro brechtiano y la filosofía de Marx. Lo que ambos comparten, según Althusser, no es la intención de superar el teatro o la filosofía, sino la intención de introducir en ellas una dislocación interna, un “juego” o una disyunción entre sus elementos constitutivos. Operación de dislocación cuya finalidad consiste en alterar su funcionamiento tradicional para poder resistir los efectos de la ideología hegemónica, a la que no obstante pertenecen. En este sentido, la eficacia de la crítica a la ideología efectuada por el teatro materialista reside en que *tiene lugar performativamente*. O dicho más precisamente, *puede o no tener lugar*, puede o no hacer que ocurra la dislocación ideológica, pues sin duda se trata de un “acontecimiento singular”¹¹. Aclara Balibar que si bien Althusser concibe el teatro brechtiano como una “máquina social y estética” que interpela a la conciencia del espectador, no habría que pensar la interpelación tal y como es formulada posteriormente en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*; pues estamos ante una práctica teatral cuya interpelación permite en cierta medida sacar la consciencia espectadora de la ideología. Es decir, el “poder transformador” del teatro materialista –para decirlo con los términos de Sprinker– reside en que permite trastornar el reconocimiento y, con ello, liberarnos de “los contenidos de la ideología dominante”¹².

En “Máquinas teatrales” Judith Butler se referirá a la distinción señalada por Balibar entre la práctica teórica que describe los mecanismos ideológicos de constitución del proceso de subjetivación y el gesto performativo del teatro materialista que permite a la consciencia espectadora situarse con distancia crítica al interior del mecanismo ideológico. Al igual que Balibar, Butler destaca que esta última dimensión es absolutamente crucial, ya que es la que permite advertir la *falla* del mecanismo de reproducción ideológica. Como ya hemos indicado, el teatro le permite a la audiencia adquirir una postura de distancia crítica y, por ello, de desidentificación, para lograr verse a sí misma como producto político de una sociedad determinada. Butler recuerda que lo imaginario según Althusser corresponde al “ámbito de lo pre-edípico” y, por lo tanto, al ámbito en el que las identificaciones operan sin nuestro consentimiento. Por esta razón, es especialmente potente el efecto de desidentificación ideológica que vuelve visible el teatro materialista. Butler señala:

9 Balibar. “La dramaturgia de Althusser y la crítica de la ideología”, en *Los fines de la identificación, op. cit.*, p. 231.
10 *Ibíd.*
11 *Ibíd.* Cursivas mías.
12 *Ibíd.* 234.

Si nos preguntamos mediante qué relaciones imaginarias se llega a conocer las condiciones de existencia reales, estamos ya preguntándonos por la ideología, pero también enfocándonos en las prácticas identificatorias¹³.

Butler se interroga sobre las condiciones que permitirían la falla o, si se quiere, la desactivación de la reproducción del mecanismo de subjetivación ideológica en el marco de la teoría althusseriana; pero también sobre las direcciones ambivalentes e incluso destructivas que puede adquirir a partir de un conjunto de temáticas de tipo freudianas. Warren Montag, en “El teatro sin autor de Althusser”, insiste en un punto crucial que permitiría abordar la interrogante de Butler. Montag recuerda que los espectadores son más bien actores “forzados”, pues el público está “sometido” a la estructura disruptiva de la performance; de ahí que no haya “división entre audiencia y actores”. Que la división sea interna al teatro apunta a la comprensión althusseriana de la ideología; lo cual quiere decir que *no hay afuera de la ideología*¹⁴. Para Montag –al igual que para Balibar– la noción de ideología, tal y como ha sido expuesta en *AIE*, puede ser comprendida teatralmente; y conviene notar que tanto Montag como Balibar y Fourtounis coinciden en subrayar la importancia de conservar una perspectiva spinozista para comprender adecuadamente el concepto de inmanencia así concebido por Althusser. Giorgos Fourtounis –en “El teatro de la inmanencia. Estructura, ideología y sujeto en el estructuralismo spinozista de Althusser– explicita que “no existe una ‘realidad’ separada del individuo [...], *afuera o antes de la ideología*, con prioridad ontológica o epistemológica sobre su representación ideal”¹⁵. No existe una separación, precisamente, porque la interpelación de los individuos en sujetos expresa una “relación inmanente”. Deja en claro Fourtounis que el carácter material de la ideología y de lo imaginario, no tienen relación con una “representación”, sino con una “presentación”: la realidad social de las prácticas se manifiesta y se da a ver imaginariamente. Pero lejos de interpretarse lo imaginario como una “ilusión”, se debe entender como una dimensión material, real. Se recordará que tanto en *AIE* como en “*Lettres à D...*”, Althusser explica que no habría que pensar que la estructura imaginaria de la ideología existe simplemente como meras “ideas”, bajo un sistema conceptual, pues existe igualmente en la forma concreta de prácticas: “actitudes, gestos, conductas, intenciones, aspiraciones, rechazos, permisos, prohibiciones, etc.”¹⁶. Como precisa a este respecto Balibar si “el mecanismo de la constitución ideológica de los sujetos [...] siempre ya ha tenido lugar” se debe al hecho que “*no hay lugar originario por fuera de la ideología*”¹⁷. Pues bien, pensamos que es en este sentido que Fourtounis especifica que la *presentación* ideológica no puede entenderse en términos metafísicos¹⁸; esto último implicaría comprender la inmanencia de la

13 Butler. “Máquinas teatrales”, en *Los fines de la identificación, op. cit.*, p. 265.
14 Montag. “El teatro sin autor de Althusser”, en *Los fines de la identificación, op. cit.*, p. 328.
15 Fourtounis. “El teatro de la inmanencia”, en *Los fines de la identificación, op. cit.*, p. 341. Cursivas mías.
16 Althusser, “Lettres à D...”, en *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*. Paris: Éditions STOCK/IMEC, 1993, p. 108.
17 Balibar. “La dramaturgia de Althusser y la crítica de la ideología”, *op. cit.*, p. 241.
18 Fourtounis. “El teatro de la inmanencia”, *op. cit.*, p. 347.

presentación ideológica por oposición a una trascendencia, cuando más bien se trata de una noción polémica, por cuanto comporta una tensión irresoluble. Vittorio Morfino se detiene también –en “Escatología à *la cantonade*: Althusser más allá de Derrida– en el análisis althusseriano de la pluralidad temporal que expresa la puesta en escena strehleriana de la obra de Bertolazzi; análisis que, según Morfino, no es comprendido a cabalidad por Derrida en *Posiciones*, en la medida en que éste afirma que esa pluralidad no logra escapar a la metafísica. Indica Morfino que el objetivo de Althusser no es otro que impugnar una concepción lineal del despliegue histórico de la presencia; por lo cual no podría no advertirse en Althusser que la teleología y la escatología actúan à *la cantonade*. A raíz de esta discusión, resulta relevante no perder de vista que la causalidad de la ideología es pensada epistemológicamente como *Darstellung*, esto es, como una “posición de presencia”, visible, que se expone a sí misma, a la vez que se trata de la “*eficacia de una causa ausente*”¹⁹. Tanto Fourtounis como Montag se detienen en el pasaje omitido en la primera edición de *Lire Le Capital*, en el que Althusser explica la noción de *Darstellung* por contraste con la noción de *Vorstellung*; ésta última conlleva la idea que hay algo “anterior”, “detrás”. En ese pasaje Althusser pone de relieve que *Darstellung* significa en alemán, entre otras cosas, “representación teatral”. Podríamos decir, que uno de los ejes de la discusión, ahora, entre Montag, Balibar y Fourtounis gravita en torno a esta interpretación de la interpelación ideológica como un teatro –un teatro sin autor–, que se despliega como un escenario en el que los individuos son invocados como si fueran los autores de sus propias palabras y acciones. Desde luego, esto quiere decir que es sólo retroactivamente que se puede asignar el lugar de producción. Paradójicamente, la constitución del sujeto como autor depende de su no autoría constitutiva: en el universo de la interpelación, una obra o un acto, un enunciado no tiene un origen propiamente dado, sino que este se produce en el acto mismo de su ejecución o *performance*. En consecuencia, la autoría habría que interpretarla como un efecto ideológico que se produce *ex post facto*. Pero Montag no se detiene aquí. Afirmará, además, que es ante todo Hobbes quien parece asediar a Althusser en su interpretación teatral de la noción de *Darstellung*. Como se sabe, es en el capítulo 16 del *Leviatán*, donde Hobbes establece una correspondencia entre los términos “autor” y “actor” a partir del campo teatral y el jurídico. Si ambos términos son las dos formas bajo las cuales Hobbes, curiosamente, comprende la noción de persona, esto indica que el “origen común” de ambos términos no es otro que “la performance teatral”²⁰. El autor representa o encarna un personaje, entonces, no sólo para otro, sino que ante todo actúa “el rol de sí mismo”. Montag va a precisar que si el autor es también el actor, no cabe pensar al autor/actor como un punto anterior o exterior al drama que se pensaba producido por él. Podríamos decir que la tentativa del teatro sin autor no es otro que la subversión, la desfiguración de un punto de origen, de autoría. Lo cual indicaría que el sujeto sólo deviene tal en el acto de su interpelación.

19 Althusser, *Lire Le Capital*. París: PUF, 1996, p. 646.
20 Montag. “El teatro sin autor de Althusser”, *op. cit.*, 321. Hobbes dirá que una “*persona* es lo mismo que un *actor* [...]; y *personificar* es *actuar* o *representar* a sí mismo o a otro”. (Hobbes. *Leviatán*. Buenos Aires: FCE, 2014, p. 132).

Me permito un comentario. Podría advertirse que el contundente gesto retórico de demanda de justicia con el que comienza “El ‘Piccolo’, Bertolazzi y Brecht” –Althusser reitera tres veces seguidas su deseo por “hacer justicia” de la puesta en escena de Strehler ante el rechazo de la crítica parisina– no es simplemente un gesto de corrección ante un error crítico de interpretación, sino primordialmente una escena *performativa* que plantea y *posiciona* otro régimen de inteligibilidad teórico. Ante la ceguera de los críticos, la apuesta de Althusser consiste en intervenir –y producir– una lectura sobre la eficacia estética y política del mecanismo crítico que articula la obra teatral materialista. Instituye así, desde el interior de la obra, otra política de pensamiento.

Para terminar, quisiera insistir en el acierto del criterio editorial en la selección de los textos reunidos en *Los fines de la identificación. Althusser y el teatro*. Al seguir la diversidad de enfoques de los autores en torno al análisis del célebre texto de Althusser, “El ‘Piccolo’, Bertolazzi y Brecht”, volvemos sobre una problemática actual. El volumen no sólo reabre la discusión en torno al teatro político, sino que contribuye con una serie de reflexiones sobre la performatividad ideológica, el lugar de la autoría y el carácter material de las prácticas estéticas. Como hacía notar Butler, el problema a pensar reside en el poder de interrupción o de dislocación que posibilitaría el teatro materialista, capaz de fracturar –por un momento tal vez– la lógica de identificación ideológica.

A FAVOR DE ALTHUSSER. RESEÑA DE *LOS FINES DE LA IDENTIFICACIÓN: ALTHUSSER Y EL TEATRO* (COMP. VICENTE MONTENEGRO Y ALEJANDRO FIELBAUM, LA CEBRA/ PALINODIA, 2023).

Gustavo Chataignier

Universidad Católica del Maule

Inmediatamente después de leer el precioso volumen *Los fines de la identificación - Althusser y el teatro* (2023), organizado por los queridos Vicente Montenegro y Alejandro Fielbaum, mi primera y gozosa intención fue escribir un texto titulado algo así: “Cómo ser althusseriano hoy”. Pues bien, dado que la identificación es de hecho imposible y que su éxito es si no dudoso al menos criticable, sólo podemos comentar la frescura y la fuerza que desprende la lectura del legado althusseriano. A la mejor me ocurre, en francés, “*Pour Althusser*”.

En cuanto a la edición de este volumen, publicado por Palinodia y La Cebra, los artículos reunidos constituyen un valioso material pedagógico para principiantes y también especialistas a la obra del viejo Caíman. Un instituto interdisciplinar dispondría aquí de los fundamentos de una disciplina que engloba teatro, literatura y filosofía. Su clave de lectura específica revela un punto de entrada privilegiado para desmitificar vulgaridades: el teatro en general, y Brecht en particular. Algo, por otra parte, señalado por su fiel discípulo, Étienne Balibar, como el centro conceptual y geográfico de *Pour Marx*, en el ya aparentemente lejano libro de 1965. Volvamos a la feliz cita elegida como epígrafe. En uno de sus intercambios epistolares con Franca, Althusser comenta a Brecht diciendo que, para el dramaturgo alemán, es necesario hacer de la dialéctica un goce (teatral, entre paréntesis). Así es.

En cierto modo, volver a los textos de Althusser nos hace darnos cuenta de que gran parte del debate contemporáneo se anunciaba allí. A veces, es cierto, aún bajo la necesidad de formularse mejor. Pero, como hemos aprendido de los textos de Althusser, se trata de ver el otro texto latente en el texto inmediato, he una de las tareas del pensamiento. Las causas de esta ocultación son diversas, desde la descalificación debida a la locura y al destino trágico (fuimos alumnos del difunto Carlos Nelson Coutinho en la Universidad Federal de Río de Janeiro. El traductor de Gramsci y corresponsal de Lukács lo leyó así), es decir, desde razones ajenas a la obra hasta reducciones de su legado a un elitismo positivista. Aunque haya elementos discutibles en la letra misma de su producción, como el carácter no lineal de la teoría en Marx (dada la innegable apelación a Hegel en *El Capital*), no se trata de abandonar su obra, de tratarla como a un “perro muerto”. De los “humanistas” (pero también de alguien de otra orientación, el parís-*Huitard* y trotskista Daniel Bensaïd, citando la presencia de la luz spinozista como participación en el bien y, por tanto, como índice de clausura), se recoge la crítica de cierto sesgo positivista.

Pero se trataría aquí de redimensionar la teoría del corte desarrollando la teoría de la ideología, convirtiendo la filosofía de Althusser en un elogio de la opacidad. No en nombre del relativismo o de la imposibilidad del nómeno kantiano, sino alabando la contingencia y la necesidad del modelo de inteligibilidad que impone. A saber: la estructura. Los textos aquí enumerados se apresuran a prescindir de la identificación inmediata entre estructura y determinismo, tal y como se presenta a menudo en los manuales escolares. El carácter provisional y cambiante de la estructura, firmemente denunciado por Derrida, también ha sido siempre objeto de la enseñanza de Althusser. Junto a esta crítica aparece la que no se atreve a pronunciar su nombre, la del marxismo. Lo curioso es que, nos atrevemos a decir, en gran parte del mundo universitario, sea cual sea su continente, Marx y los marxismos (según la

fórmula de Derrida) no figuran en las bibliografías ni en las asignaturas de los cursos de filosofía, ya sean de licenciatura o de posgrado. Su existencia sigue siendo marginal, al igual que la hipótesis comunista, como diría Alain Badiou, otro de sus asiduos del pasado. Por cierto, ¿hay noticias de algún proyecto Fondecyt sobre Marx? ¿Es habitual leer artículos sobre el tema en las llamadas revistas indexadas? El debate conceptual, es decir, abstracto y no aplicado, más allá de la indignación moral, dista mucho de merecer la debida atención. En el buen spinozismo, la ignorancia de la causa genera una limitación en la conexión entre cuerpo y alma.

La primera crítica de Rancière fue quizás prematura -o, para salir del campo léxico teleológico, parcial. *La lección de Althusser* apunta a la distinción entre ciencia e ideología como reproducción de la dominación, algo que ha quedado claro no sólo teórica sino también políticamente desde el texto sobre la cuestión estudiantil de 1964. A partir de entonces, bajo la lente de Rancière, se establece la perspectiva del sistema: como un castillo de naipes, basta un movimiento en falso, un elemento eliminado para que la construcción se venga abajo. Esto también se aplicaría a la lectura sintomática. Rancière opone este modelo a la lectura como traducción, que no exige nada de antemano a su lector. El otro texto por descubrir se parecería a lo que él critica, es decir, al texto religioso, ya que no se atiene a la inmediatez de la escritura y a la igualdad de las inteligencias. Más bien, para decirlo rápidamente, se trata de organizar algo no previsto por el autor, más allá del sujeto como certeza. Así, otro campo de conocimiento se hace posible. Pues bien: la filosofía como lucha de clases en teoría aterriza en el pensamiento. Según Gregory Elliott “Cognitivamente autónoma, socialmente, la teoría es relativamente autónoma” (citado por Sprinker, p.179).

No nos limitaremos a los sucesivos rechazos del texto althusseriano. A modo de introducción, hemos mencionado el campo de diferenciación del que y contra el que surge el lanzamiento editorial aquí comentado. Así podrán surgir eventuales comparaciones, en la medida en que contribuyan a una mejor comprensión del texto. Que haya afirmación.

La novedad editorial sin lugar a duda es el texto “Por qué el teatro” de Althusser, descubierto en la ciudad italiana de Forlì. El esfuerzo colectivo para organizar el volumen ha generado una vasta red, en un círculo virtuoso que llega hasta esta sala, reuniéndonos. La organización es didáctica: tras un texto introductorio y contextualizador de los organizadores, pasamos a un nuevo elemento de contexto, el dramaturgo Giorgio Strehler, personaje de la agitación de la época. Dada la extensión del libro, casi 400 páginas, éste es quizá el texto menos relevante para los estudiosos de la filosofía, ya que se trata de un testimonio en tono mayoritariamente confesional.

En una breve presentación, no pretendemos resumir capítulo a capítulo un corpus tan vasto como variado, por apasionante que sea la idea. Intentaremos reunir puntos de intensidad para ofrecer al lector o al oyente algo de su inteligibilidad o de su estructura. Benjaminianamente, el conjunto de citas, como los saltimbanquis, obligan al texto a detenerse, generando una nueva imagen. En Francia, los trotskistas, como Bensaïd y el franco-brasileño Michael Löwy, figuraron entre los primeros lectores de Benjamin en los años sesenta y setenta (con Abensour igualmente). Aunque, cerca de su muerte, Bensaïd se reconcilió con Althusser, como nos dijo al comentar su apreciación del tema del materialismo aleatorio, no faltaron críticas de su pluma.

Sin embargo, es posible un encuentro insólito entre Benjamin y Althusser, ya que se trataba de filosofías que proponían un pensamiento no lineal, una crítica del progreso, y que luego fueron acompañadas por los marcadores políticos de sus lectores.

La trama comentada por el filósofo francés se caracteriza por dos temporalidades, vividas por dos bloques de personajes, con dos experiencias respectivamente (y, por supuesto, modos de producción inmanentes en última instancia). Una, formada por subproletarios, atrapados en lo que podría llamarse el eterno retorno de lo mismo o el tiempo cíclico infernal (el término repetición se utiliza una vez), ¿a la espera -a la espera de que empiece el espectáculo? -; la otra, sometida a cambios, que Althusser denomina tiempo histórico. Este es para los protagonistas, en paralelo a la multitud anónima.

La forma melodramática, acusada de miserabilismo, es criticada desde dentro, lo que hoy se consideraría un desplazamiento de géneros. La obra se sostiene desgarrada en sí misma, es decir, vive en la contradicción. Los tres actos siguientes muestran la coexistencia del tiempo vacío y del “tiempo relámpago”, sin que su relación se haga nunca explícita. Se establece la *Darstellung*, se hace la presentación - después de todo, no hay nada detrás. Recordemos la película *Mullholland Drive*, en la que una voz dice que no hay banda, ante el cuerpo vacío de un personaje. ¿Magia de cine? En el ambiente en el que nos movemos, trucaje.

El juego crítico no es más que una “estructura latente o inmanente de disociación del tiempo”, algo “inherente a las visiones antitéticas de las multitudes silenciosas y de los agitados protagonistas”, resume magistralmente Balibar (p.229). Lo que la obra de teatro es, de hecho, es la ausencia de relación, que sin embargo es capaz de inteligibilidad. Una película sin guion, una obra de teatro cuya puesta en escena es distinta de su texto. Vemos ecos en el futuro elogio de Alain Badiou a la tradición de la filosofía del concepto, cuya génesis más remota apunta a Platón, Descartes y Galilei, retomada a principios del siglo xx por Brunschvicg, y luego por Lacan. El teatro no es la vida, sino un espacio poblado de fuerzas, un mecanismo no mecanicista. Del mismo modo que no hay teatro en general, tampoco hay historia inmanente en general ni modo de producción en general. Para que lo múltiple sea decible, necesita una forma conceptual que lo preceda y que esté vacía. No existe un logos de la historia, sólo las huellas de la estructura, como leemos en el capítulo de Morffino (o la ontología matemática en Badiou). Sin embargo, no todo el arte se presta a este papel. Necesita ser un acontecimiento, en palabras de Balibar. *Un événement*: “descripciones de experiencias singulares resultantes de un ‘encuentro’ con una obra o un conjunto de obras (en otras palabras, un ‘acontecimiento’), de las que se extraen consecuencias generales para un campo mucho más amplio” (Balibar, p.223).

Lejos de ser espontáneo, el teatro de Brecht, citado por Althusser, es contemporáneo porque está mediado por el concepto: “El futuro del teatro está en la filosofía” (“Ultima etapa: Edipo”) (Althusser, p.102). Sin embargo, las condiciones reales de los personajes no son conceptuales, ya que la estructura está ausente: la obra se ve. El acontecimiento tiene lugar en el lugar del reconocimiento, en el momento de la representación. La escena inconsciente sostiene las contradicciones, hasta que llega el trauma, como subraya Balibar cuando destaca la utilización de términos

psicoanalíticos recogidos por Althusser. La inocencia ante el arte, descrita en los *Grundrisse*, apunta a su transhistoricidad: un concepto científico surge de la historia, pero no depende totalmente de ella. En la lectura sintomática, el cambio decisivo se produce menos en el objeto que en su interpretación (para evitar utilizar el término “sujeto”). Se necesita un concepto que identifique las líneas que hay que leer. En este caso, la metonimia de la estructura ausente.

El conocimiento inmediato del tiempo vivido se describe así, un poco como el elogio del joven Marx en 1844 de la solidaridad de una comida entre obreros: “realizan los mismos gestos sagrados, porque es toda su vida, y nada les permite vivir de otro modo su tiempo” (Althusser, p.136-137). Se trata, en pocas palabras, de un “tiempo dialéctico” por excelencia, postula el autor: dos mundos componibles chocan, el de una estructura “crónica” y el del “drama” - o incluso, una no dialéctica y una dialéctica se entrecruzan entonces. El melodrama apunta a la toma de conciencia de una situación, pero salir de ella es algo provocado por una interrupción, algo que viene de fuera - lo real, el exterior, el otro, el acontecimiento. Sólo se conoce realmente en el retraso, en el desfase, en sucesivos juegos de remesas cuya causa no presente sólo puede señalarse a posteriori - he la dialéctica de los bastidores. El tema clásico de la sobredeterminación es igualmente operativo. La pluralidad de los tiempos está organizada por la determinación en última instancia. En otras palabras, corresponde al concepto de modo de producción dirigir los elementos presentes. Es producido por ellos, en circularidad.

En cuanto a la construcción narrativa y las disposiciones temporales, Althusser aporta su contribución estableciendo un germen del acontecimiento y criticando, virtualmente, las telenovelas y su cerebralidad cargada de una intencionalidad inverificable. Un personaje sabotea a otro contándole a un tercero una supuesta verdad oculta del pasado. Aquí, al revés,

Poco importa que las cosas sean dichas o no (en Brecht son dichas bajo la forma de fábulas o de *songs*): no son las palabras las que en última instancia realizan esta crítica, sino las relaciones y no-relaciones de fuerza internas entre los elementos de la estructura de la obra. Pues no hay verdadera crítica que no sea inmanente, y primero real y material antes de ser consciente (Althusser, p.89).

Hay que notar que la inmanencia, a diferencia de las consideraciones de Deleuze y Guattari, en una lectura estrictamente spinozista, es inmanente a algo, un proceso que es sí, afirmativo, pero de diferenciación como posición y apariencia (debemos a Giorgos Fourtounis los claros desarrollos que entienden el spinozismo más allá de un afán o pureza mística).

El proyecto de Michael Sprinker es audaz al proponer una estética althusseriana, basada en la filosofía crítica kantiana (sobre el abismo entre la causalidad natural y la causalidad moral) y también en la historización de la sensibilidad en el Marx de 1845, en una filiación insólita atribuida al francés: Althusser, filósofo de la crítica. Lo que muestran los escritos sobre el teatro es la relación eminentemente

conceptual entre dos prácticas distintas, a saber, la práctica estética y la práctica ideológica. En su “Carta sobre el arte”, Althusser ve el arte como un medio de producción con su propia materia prima, la ideología. Es sabido que la *raison d’être* de la ideología es la naturalización o esencialización de las relaciones de dominación, a diferencia de las descripciones científicas. Aunque en esta carta Althusser no incluye el arte en el campo ideológico, los pocos textos que se refieren al arte muestran que la distinción entre arte e ideología no es epistemológica, sino más bien de efecto. Según Balibar, el arte es un “analizador”, un dispositivo que permite descripciones teóricas. El arte no conoce la ideología, pero la hace visible, lo que responde a la materialidad de la ideología explorada en los años 70, aquí releída en el vector estético-artístico. En resumen, el mismo objeto (ideológico) se ofrece de diferentes maneras: la sensibilidad y el conocimiento. La técnica teatral de Brecht está al servicio de la práctica teatral, una comprensión althusseriana. Habría un paralelismo entre la nueva práctica filosófica en Marx (y no la nueva filosofía según el paradigma gramsciano) y la revolución teatral brechtiana del distanciamiento y la continuación del efecto estético sobre el público, fuera del teatro.

Brecht pone en escena los desplazamientos, los *décalages*. La filosofía y el teatro “sólo existen a través de la política, y al mismo tiempo existen para eliminar la política a la que deben su existencia” (Althusser, p.108). La escena, el lugar social del teatro, las representaciones, todo contribuye a la identificación. Asimismo, una obra crítica muestra la condición de posibilidad de todos los movimientos, abriendo un vacío en sí misma. Sin dejar de ser teatro, es decir, de entretener -un poco como el carácter lúdico que experimenta el espectador de cine en la lectura benjaminiana (uno no está sólo sometido a la técnica, en términos de la visión no dialéctica de Adorno).

Aunque Althusser parece refutar por completo la noción de sujeto (salvo quizá en el texto de los aparatos), lo que vemos es la posibilidad de un sujeto opaco a sí mismo, sin esencia y abierto a los procesos formativos. De hecho, esto es lo que demuestra el vigoroso artículo de Judith Butler. Una de sus consecuencias es que no puede haber tal cosa como un no-sujeto; todo lo que se discute es su cualidad, sus efectos, procesos y posibilidades. Su lectura es complementaria de la de Balibar (ambos se citan de forma elogiosa). Para el francés, para que haya sujeto, primero debe haber sujeción. Corresponde a un gesto performativo situar al sujeto dentro de un mecanismo, lo que revela a la vez su coherencia y, por supuesto, su inseguridad. El teatro es una repetición cuyo funcionamiento implica la posibilidad de ruptura: “el teatro duplica (o itera) la representación de lo imaginario de tal manera que su recomposición puede llegar a ser imposible” (Balibar, p.234)). En otras palabras, el teatro también es una interpelación, pero una interpelación que restablece una estabilidad que no es del todo ideológica o imaginaria (véase la conainterpelación de Butler). Así pues, la destrucción también es creación.

La poética de Aristóteles es la ciencia sistemática de lo artificial. Brecht se distancia de ello, denunciando la psicologización que se encuentra en la necesidad de catarsis. La representación estética exitosa produce distancia entre el espectador y la obra (en Schiller, Adorno e incluso Rancière), inaugurando, por así decirlo, la ciencia estética. A partir de ahí, se mezclan y analizan tanto lo que se experimenta

como la posibilidad y la capacidad de distanciarse de ello, una aptitud que se convierte en objeto de una estética materialista.

Las condiciones institucionales de inteligibilidad del discurso hacen que los hablantes desempeñen papeles. El teatro es así un modelo general para la puesta en escena del discurso, lanzándonos fatalmente al *theatrum mundi*. La historia no se reduce al economicismo de los modos de producción, sino que se entiende como producción. En ella, explica Balibar, hay promulgaciones sucesivas y concomitantes. Leamos la perspectiva estética y también psíquica de Judith Butler (p.269):

El escenario me permite trazar mis múltiples identificaciones como una experiencia representada y visual que tiene lugar a cierta distancia de lo que soy, aunque consiga conciliar esta distancia repetidamente. Si salvo esta distancia, me formo como sujeto según las normas a través de las cuales tiene lugar la subjetivación ideológica.

La identificación y la desidentificación son simultáneas. Esto se debe, ella dice, a que “lo imaginario es el reino de lo pre-edípico y, por tanto, el lugar donde las identificaciones pueden estar en juego antes de ser ‘ordenadas’ más formalmente por el complejo edípico, que, para Lacan, instaura el reino simbólico” (Butler, p.265). El Edipo, por su parte, “es la estructura dramática, la ‘máquina teatral’ impuesta por la Ley de la Cultura a todo candidato, involuntario y obligado a la humanidad”, lo apunta Althusser (p.201). El teatro descompone el discurso en gesto, dando lugar a una subjetividad no violenta, según la pensadora estadounidense.

Con cada acto, es necesario establecer, provisional y contingentemente, la parte de ideología y la parte de conocimiento, establecer el punto de visión inmanente a una primera ceguera - actualizar el corte epistemológico en cada caso más allá de una congelada ubicación historicista, argumenta Sibertin-Blanc.

