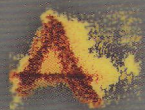


LOUIS ALTHUSSER

Para un materialismo aleatorio

Con un ensayo de Pedro Fernández Liria



ARENA LIBROS

PARA UN MATERIALISMO ALEATORIO

Louis Althusser

PARA UN MATERIALISMO
ALEATORIO

Edición de Pedro Fernández Liria

ARENA LIBROS

Traducción de:

PEDRO FERNÁNDEZ LIRIA («Retrato del filósofo materialista» y «Sobe el pensamiento marxista»)

LUIS ALEGRE ZAHONERO Y GUADALUPE GONZÁLEZ DIÉGUEZ («La corriente subterránea del materialismo del encuentro»)

© ÉDITIONS STOCK para «Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre» (1982) y «Portrait du philosophe matérialiste» (1986)

© FRANÇOIS BODDAERT, ESTATE OF LOUIS ALTHUSSER para «Sur la pensée marxiste» (1982)

© ARENA LIBROS, 2002

C/ NOVICIADO, 10, 2º C

28015 - MADRID

TEL: 91 532 46 02 - FAX: 91 522 80 95

e-mail: arena@cgtrabajosocial.es

MAQUETACIÓN Y PORTADA: EDUARDO ESTRADA

ISBN: 84-95897-01-6

DEPÓSITO LEGAL: M-4224-2002

IMPRESO EN GRÁFICAS PEDRAZA

TELS. 91 542 38 17 / 91 559 01 20

PZA. DE LOS MOSTENSES, 1 - BAJO

28015 MADRID

Esta obra es galardón del P.A.P. GARCÍA LORCA, programa de publicación del Servicio Cooperación y de Acción Cultural de la Embajada de Francia en España y del Ministerio Francés de Asuntos Exteriores.

ÍNDICE:

PARA UN MATERIALISMO ALEATORIO

Louis Althusser

RETRATO DEL FILÓSOFO MATERIALISTA 9

SOBRE EL PENSAMIENTO MARXISTA 11

LA CORREINTE SUBTERRÁNEA
DEL MATERIALISMO DEL ENCUENTRO 31

REGRESO AL «CAMPO DE BATALLA»

Pedro Fernández Liria

73

RETRATO DEL FILÓSOFO MATERIALISTA

La edad de este hombre no tiene ninguna importancia. Puede ser muy viejo o muy joven.

Lo esencial es que no sepa dónde está y que tenga ganas de ir a cualquier parte.

Por eso, como en los *westerns* americanos, él siempre toma el tren en marcha. Sin saber de dónde viene (origen) ni a dónde va (fin). Y se baja en marcha, en un pequeño poblacho en torno a una estación ridícula.

Salón, cerveza, whisky. — ¿De dónde vienes, tío? — De lejos. — ¿Adónde vas? — No lo sé — A lo mejor hay trabajo para ti — OK.

Y nuestro amigo Nikos se pone a trabajar. Es griego de nacimiento, emigrado a los Estados Unidos, como tantos otros, pero sin un duro en el bolsillo.

El trabajo es duro y al cabo de un año se casa con la más bella chica del lugar. Se hace con una pequeña fuente de riqueza y compra unos animales para formar un rebaño.

Con su inteligencia, su sentido (*Einsicht*) de la elección de los jóvenes animales (caballos, vacas), acabá por tener el mejor conjunto de animales de la región — al cabo de diez años de trabajo.

El mejor conjunto de animales = el mejor conjunto de categorías y conceptos.

Competencia con los otros propietarios — tranquilo. Todos le reconocen como el mejor, y a sus categorías y conceptos (su rebaño) como los mejores.

Su reputación se extiende por todo el país.

De vez en cuando, toma el tren en marcha para ver, charlar, escuchar — como hace Gorbachov en las calles de Moscú. — ¡Se puede, por lo demás, tomar el tren sobre la marcha!

Más popular ya que cualquier otro, podría ser elegido para la Casa Blanca, habiendo empezado desde cero. No. Prefiere viajar, bajarse en el camino; es así como se comprende la verdadera filosofía, que es la que la gente tiene en la cabeza y que es siempre conflictiva.

Desde luego, puede también solucionar unos problemas, apaciguar unos conflictos, pero a condición absoluta de dominar sus pasiones.

Es entonces cuando lee a los Indios, a los Chinos (el Zen) y a Maquiavelo, Spinoza, Kant, Hegel, Kierkegaard, Cavaillès, Canguilhem, Vuillemin, Heidegger, Derrida, Deleuze, etc.

Se convierte así, sin quererlo, en un filósofo materialista casi profesional — no materialista *dialéctico*, ¡ese horror!, sino materialista aleatorio.

Alcanza entonces la sabiduría clásica, el «conocimiento» del tercer género de Spinoza, el superhombre de Nietzsche y la inteligencia del eterno retorno: saber que todo se repite y que no existe más que la repetición diferencial.

Entonces puede discutir con los grandes idealistas. No solamente los entiende, sino que les explica a ellos mismos las razones de sus tesis. Y los otros se sumen a veces en la amargura, pero ¡y qué!

*amicus Plato, magis amica Veritas!*¹

[FUENTE: «Portrait du philosophe matérialiste» (1986), en Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, textos reunidos y presentados por François Matheron, tomo I, Stock/IMEC, París, 1994, pp. 581-582. Traducción: Pedro Fernández Liria.]

¹ *Amigo es Platón, más amiga es la Verdad.*

SOBRE EL PENSAMIENTO MARXISTA

«*Dixi et salvavi animam meam*». Con este latinajo de confesión de iglesia concluye Marx su *Crítica del Programa de Gotha* (1875). El asunto es conocido. El movimiento obrero estaba, a la sazón, dividido entre un partido marxista, el de Liebknecht y Bebel, y el partido de Lassalle. Lo que se ventilaba en Gotha era un Congreso de fusión política. Son pues dirigentes los que allí se reúnen para ponerse de acuerdo sobre el texto de un programa. A espaldas de Marx. Pero el asunto no podía en modo alguno permanecer secreto. Marx se hizo sin tardanza con el texto, encolerizándose grandemente, tempestuosamente. Las definiciones básicas más elementales del marxismo: la riqueza, el trabajo y hasta el Estado... habían sido traicionadas mediante definiciones erróneas, desde hacía mucho criticadas. Con pluma vengativa. Marx trajo a capítulo por escrito cada uno de los embustes teóricos y dejó las cosas en su sitio. *Pero no publicó su texto crítico*. Esto es lo que explica el «*Dixi et salvavi animam meam*»: pues había hablado sólo por hablar, a solas. Si no publicó el texto no sólo fue porque el partido se oponía a ello (y harán falta quince años de artimañas por parte de Engels para que el texto aparezca de matute), sino porque, contrasentido o malentendido histórico que no lo parece, ¡como si sus interlocutores «naturales» fueran un problema para él!, los «*periodistas*» burgueses, sobre todo, y hasta los obreros, se enganaron hasta el punto de tomar el texto de Gotha «*por un texto comu-*

nista! Si la historia se pone a avanzar a base de esta clase de malentendidos sobre la cosa misma, sólo queda permanecer de brazos caídos ante su extraña e inesperada dialéctica. «*Dixi et salvavi animam meam*» posee también este sentido. Pase lo que pase, incluso lo mejor, habría cumplido con mi deber y liberado mi alma de la cólera, aunque mi texto deba quedarse en un cajón. Extraña concepción de la dirigencia *política* en un dirigente tan incontestado como Marx. Por otro lado, Engels estaba de acuerdo. (No le explica a Bebel en una carta, muerto Marx, que «*Ni Marx ni yo hemos intervenido jamás en los asuntos políticos del partido exclusivamente para enmendar los errores teóricos*»). Así pues, de un lado la política, del otro la teoría. La política es asunto exclusivo del partido, la teoría corresponde a los teóricos. Extraña división del trabajo en los teóricos de la *unión entre la teoría y la práctica*. Y así es. No es cuestión de indignarse, sino de comprender, y comprender estos lapsus, estos síntomas, es adentrarse en la lógica de una realidad que se evidencia monstruosa, penetrar en una aberración que desde hace mucho se llama el pensamiento marxista o «*el pensamiento de Marx y Engels*». ¡Cuántas veces hemos empleado este término sin preguntarle por su razón de ser! Cuando hoy volvemos a él y a las pequeñas frases sintomáticas de la correspondencia, la vergüenza nos provoca rubor. ¿Cómo ha podido uno enunciar fórmulas que entrañaban tamañas necedades, y tener la impresión de que iluminaba la cosa misma?

A fin de ver las cosas claras nos hace falta todo un análisis del pensamiento de Marx y de Engels, de la historia de su constitución, de su relación con la historia del movimiento obrero y, más exactamente, de las aberraciones filosóficas que le sirven de fianza.

Pero esta historia, como todas las historias, es preciso *contarla*, siquiera sucintamente. Perdóneseme, pues, este relato triplemente reiniciado.

La historia comienza en 1841. Cuando apareció, rebosante de juventud, en los círculos neohegelianos de Berlín, lo que llamó la atención a todo el mundo en este muchacho barbudo de orgullosa

pelambarrera fue la mirada que denotaba el «genio», el «genio filosófico». Apabullaba a todo el mundo con su saber y la seriedad de su erudición, así como el aplomo de sus aseveraciones. No se le discutía. Engels hubo de decir, recordando los tiempos de pasmo: «sólo él era un genio», «nosotros, a lo sumo, fuimos talentos». El genio es el genio, es algo que no se explica, que a lo sumo se constata. Que tal genio sea, además, filosófico se explica, ciertamente, por la encarnizada labor de estudio de la historia entera de la filosofía que llevó a cabo a lo largo de años, de Epicuro a Hegel, pasando por Kant, Rousseau, para finalizar en Feuerbach. ¿Qué es, pues, la filosofía para Marx? En una palabra: la ciencia de la contradicción. Quienes mejor comprendieron esto fueron Hegel y Feuerbach, y de ahí que no haya filosofía sin la lectura de la *Gran Lógica* o de los famosos párrafos de la *Filosofía del Derecho* y de *La Esencia del Cristianismo*. Todo eso Marx se lo sabía al dedillo, mejor que Feuerbach, mejor que Stirner, y de ahí que fuera más grande que ellos. Él sabía. Sabía por todos, y, a todos, su saber servía de fianza, de garante y de garantía. Si la filosofía es la *ciencia de la contradicción*, también es la *teoría de la garantía* de que es válida y de que basta con fiarse de ella para entender la esencia oculta de las cosas.

Altivo como era, Marx se había afiliado a las ligas de emigrados alemanes en París, más tarde en Londres y, finalmente, a la Liga de los Justos, y luego a la de los Comunistas. Allí hubo de hilar delgado, pues se encontró con artesanos emigrados revolucionarios, con viejos combatientes barbudos sin ilusiones, para los que la filosofía era algo que no estaba mal pero cuyo peso en la lucha de clases era más bien escaso. Tenían la suerte de contar entre sus filas con el más grande filósofo de la época: tanto mejor. Iban a ponerle a trabajar, encargándole un proyecto de *Manifiesto* político para reagrupar en un partido a los obreros que sentían ya soplar el ventarrón de 1848 sobre la Europa de la Santa Alianza. El encargo se hizo, así pues, a Engels y Marx conjuntamente, y Marx aceptó una fecha, pero, como no cumplía su promesa, la Liga se impa-

cientó y Marx, a fines de 1847, hubo de decidirse, con muchas prisas, a poner por escrito las tesis del mencionado *Manifiesto* político. Toda la historia subsiguiente reside en los fabulosos malentendidos de estas tesis.

Dado que todas ellas son filosóficas, no resulta difícil resumirlas desde algunos principios básicos.

Principio I — La historia es por entero la historia de la lucha de clases, que opone los detentadores provisionales (pequeños propietarios atenienses, latifundistas romanos, «hombres adinerados» ahora) de los medios de producción de la época a los simples productores, esclavos, pequeños campesinos explotados, propietarios desposeídos. Clase contra clase. Primado, pues, de las clases sobre la lucha de clases. Así es como avanza la historia, siendo su «motor» la lucha.

Principio II — La contradicción es el principio y el «motor» de la lucha, la esencia de la lucha. Una clase no lucha contra otra sino animada por la contradicción, y es la contradicción lo que, en su desarrollo, hace avanzar la historia, la hace pasar de una forma a otra, superior, y, en particular, termina por conducirla a la Forma dominante actual, la Forma de la contradicción entre la clase capitalista, detentadora de los modernos medios de producción, y la clase proletaria, despojada de todo, antagonismo Último; de todo lo cual, el comunismo (sic).

Principio III — Toda contradicción, motor de su desarrollo, contiene en sí misma el principio de su superación, de su negación y de la reconciliación entre sus términos contrarios. Es el famoso principio de la *Aufhebung* hegeliana, la negación de la negación que teórica e infaliblemente promete el Fin de la historia, la reconciliación universal de los contrarios, al final del desarrollo de las formas de la dialéctica histórica.

Principio IV — La negación es lo que hace avanzar la historia. Si la historia se hace, es por el «lado malo», por la clase negativa, la dominada, y no por la clase dominante, por los explotados y no por

los explotadores, hoy en día por los proletarios y no por los capitalistas.

Principio V — Para ello basta que la clase negativa se una en su condición negativa, que se constituya de clase en sí (negativa de hecho) en clase para sí (negativa de derecho). En virtud de esta negación, roe y descompone todo el sistema de dominación de la clase dominante, destruyendo sus instituciones, el Estado, la familia, la religión, negando sus ideas y colocando a los hombres dentro de dos campos donde *la lucha de las ideas se hace posible como lucha de clases*. En virtud de esta lucha ideológica de clase el proletariado adquiere conciencia de sí, de su misión, se constituye en clase y, de esta suerte, la clase capitalista presiente el fin inminente de su reino (Gramsci soñaba con este texto, al que confería un sentido «gnoseológico» fabuloso y falso).

Principio VI — El término de este proceso contradictorio y negativo, del primado de las clases sobre la lucha, del primado de lo negativo sobre lo positivo (la negatividad), es el final de la Historia, la Revolución, el gran Vuelco del No en el Sí, el triunfo de los explotados sobre los explotadores, el fin del Estado, al convertirse el mismo proletariado en Estado y su ideología en la ideología dominante. Fin del Estado, fin de la ideología, fin de la familia burguesa, fin de la moral y de la religión, instante en el que todos los días son domingo y el reino de la pereza, que Lafargue celebrara hablando en serio, comienza para todos los trabajadores manuales e intelectuales.

He aquí cómo el «trabajo de lo negativo» desemboca en la Revolución que anuncia como una cosa segura el Manifiesto de 1847-1848. Sepamos que este texto pasó completamente inadvertido en la tempestad de las revoluciones de 1847-1848, pero que del mismo queda al menos algo: el propio texto en los archivos y la memoria del partido socialista alemán.

Quedó, así mismo, que era la obra de unos comunistas de 1847, de Marx, que la había escrito, y de Engels, que con anterioridad había redactado diversas variantes, ya que el retorcido de Marx no ponía

manos a la obra. (Se conoce de la pluma de Engels al menos el «catecismo comunista», que es claro como agua de manantial). Esta conjunción está en el origen de la historia más bella y escandalosa del siglo: la historia del pensamiento de Marx y Engels, esos dos hombres que supieron unirse para tener un pensamiento y se pasaron la vida desarrollándolo, ilustrándolo y demostrándolo en obras gigantescas como *Crítica de la economía política*, *El Capital*, o en la correspondencia sobre *El Capital* o el *Anti-Dühring*, en *Revolución y contrarrevolución en Alemania*, etc.

Que haga falta unirse para concebir un pensamiento, he aquí algo que trastruca todos los principios de la psicología y que poco menos que anticipa la intersubjetividad. Que hagan falta dos vidas para desarrollar un pensamiento, he aquí algo que inaugura una nueva forma de la división del trabajo que trastruca toda la teoría marxista sobre la cuestión. Hay, sin embargo, que pasar a través de ello para entender esa epopeya de los tiempos modernos que desemboca en lo que, para siempre (?) se llama el pensamiento marxista, pensamiento de Marx y Engels, el *materialismo dialéctico*.

Pero aquí, cuando menos, a fin de entender, hay que volver a contar la historia otra vez, como se les vuelve a contar a los niños. Érase una vez...

Sí, érase una vez, en la década de 1840, dos jóvenes estudiantes alemanes.

Uno de ellos se llamaba Karl Marx, era hijo de un abogado liberal renano, judío converso de Tréveris, hijo de una larga serie de rabinos y de una maravillosa madre levemente abusiva, hija de la aristocracia local, bella como la noche. En cuanto a Engels, era hijo de industriales textiles renanos que poseían fábricas casi por doquier en Europa occidental; una de ellas, grande, en Manchester. Ambos estudiaron Derecho, y Marx, Historia y Filosofía en Berlín. Los dos se conocieron allí, en el *Doktorklub*, y en los círculos de aquellos «jóvenes hegelianos» que por las tardes bebían grandes jarras de cerveza mientras cantaban y soñaban con el acceso al trono de Federico-

Guillermo, el heredero al que se sabía liberal, y con la gran Reforma del Estado que prometía. Pero, cuando fue elevado al trono, el príncipe se convirtió en déspota e hizo reinar sobre Alemania, incluida Renania, la ley de su arbitrariedad. Los jóvenes hegelianos se convirtieron en sus cabezas de turco, hizo volver a Berlín al viejo filósofo reaccionario Schelling para que el Orden imperase allí, y la filosofía fue metida en vereda, salvo la de Gans, quien, protegido por su edad y su saber, continuó la tradición liberal en la Universidad. Todos acudían a escuchar a Gans, y sin duda con ocasión de uno de estos cursos, Marx y Engels llegaron a conocerse mejor, ¡y de por vida!

Marx irradiaba inteligencia filosófica, Engels le admiraba mucho, pues él también poseía un gran talento retórico y un espíritu lúcido y práctico sin igual. ¡Pasaba el tiempo! Federico-Guillermo seguía manteniéndose firme en el poder. Marx hacía la corte a Jenny, con quien terminó por casarse. Los padres de Engels juzgaron que ya había aprendido bastante y decidieron confiarle la dirección de la fábrica de Manchester.

Engels hizo el equipaje y partió hacia el porvenir. En Manchester fue recibido por los directivos de la factoría, quienes le mostraron las plantas de producción. En el transcurso de esta visita oficial, Engels se fijó en una joven que estaba trabajando e indagó acerca de ella. Se trataba de una joven obrera irlandesa emigrada, una O.S. de nombre Mary. Engels se calló, se despidió de la recepción, volvió a su casa y, por la noche, regresó a la fábrica solo, a fin de encontrarse allí con la tal Mary, que le pareció aún más bella y que, al pedirselo él, aceptó mostrarle de nuevo la fábrica. Volvieron a recorrer, pero esta vez a solas, el camino de la mañana, y Mary habló. Lo que decía no tenía mucho que ver con los comentarios de los directivos. Mary decía: aquí hay (*«es gibt»*) hombres y mujeres que han sido arrojados a la calle, cuyas viviendas han sido quemadas, derribadas las vallas de sus tierras (*Faktum*) y que han emprendido la marcha a pie, con el estómago vacío, a través de senderos y ciudades, para acceder a contratas

de trabajo a cambio de cualquier jornal, y así no morir de hambre. Han venido hasta aquí, han encontrado abiertas las puertas de la fábrica y se les ha acogido como a mendigos, por un mendrugo. Tras los altos muros estaban los torreones de la burguesía industrial local, que era dueña de todo en la fábrica e imponía su ley implacable. Yo, Mary, también he venido a pie desde Irlanda, también sin otro fin que el de encontrar trabajo y pan para no morirme. Vivo sola. Usted es guapo, pero ¿por qué ha venido otra vez? Usted no pertenece a nuestro mundo, sino al de ellos, ¿por qué ha vuelto? La única respuesta de Engels fue mirarla con ternura, y ella comprendió que la amaba. ¿Por qué? Quizá por su belleza y su coraje. ¿Acaso sabe uno nunca por qué ama? Ella no dijo que no, y ambos se encaminaron juntos hacia la ciudad sumergida en el refugio de la noche fría y horadada por las luces.

Aleccionado por esta experiencia, Engels se puso a trabajar, estudió en libros y sobre el terreno y, en 1845, escribió un libro: *La situación de la clase trabajadora en Inglaterra*, que concluía con la derrota del chartismo, y en el que la historia universal transcurría de modo muy distinto a como lo hacía en los esquemas del *Manifiesto*. En él todo dependía de las *condiciones de vida (Lebensbedingungen)* y de *trabajo (Arbeitsbedingungen)* impuestas a los explotados, en él todo se remontaba al gran expolio de la acumulación primitiva, que había arrojado a la calle a aquellos hombres cuyas casas habían sido quemadas, arrojándoles también en los brazos de los detentadores locales de los medios de producción. *Nada, aquí, de concepto, de contradicción, de negación de la negatividad, de primado de las clases sobre la lucha, de primado de lo negativo sobre lo positivo.* Sino una *situación de hecho*, resultado de todo un proceso histórico *imprevisto pero necesario*, que había producido esta situación de hecho: los explotados en manos de los explotadores. En cuanto a la lucha, también era el resultado de una *historia factual*. Habían combatido por conservar sus tierras y habían sido derrotados para desposeerlos de ellas, habían perdido y se habían reenganchado a la esclavitud de la producción, resistiendo como

podían, la espalda contra la pared, día a día, en la fraternidad de la solidaridad de los explotados, pero solos en el mundo frente a la policía obrera de los patronos y su *diktat*. Lo único que habían sacado en limpio es que no se lucha aisladamente, que es preciso *unirse* a fin de hacerse con la fuerza apropiada para el desarrollo de la lucha, para enfrentarse a los desengaños, reagrupar a los combatientes tras una derrota y preparar el ataque de mañana. Y habían extraído también la lección de que la unidad de esta lucha comporta dos planos, el económico, en el que la lucha se libra por las condiciones de vida, y el político, en el que se libra por el poder. Tan bien entendieron esto, que, a partir de ello, sin la ayuda de filósofo alguno salvo Owen, pusieron en pie la filosofía práctica de la constitución del *sindicato* y el *partido chartista*, los cuales infundieron a la burguesía inglesa su primer pavor. Que el chartismo resultase derrotado es otra historia, pero Engels extrajo también lecciones de cuanto había podido observar gracias a Mary: que, ciertamente, hay una filosofía que actúa en la historia, *pero una filosofía sin filosofía, sin conceptos ni contradicción*, una filosofía que actúa al nivel de la necesidad de los hechos positivos y no al nivel de lo negativo o de los principios del concepto, que hace caso omiso de la contradicción y del Fin de la Historia, de la Revolución tanto como de la negatividad y del gran vuelco, una filosofía que es práctica, imperando en ella el primado de la práctica y de la asociación de los hombres sobre el de la teoría y la autonomía stirneriana, egoísta, del individuo. En resumen: que en el *Manifiesto* hay verdades, pero que todo en él es falso porque está del revés, y que, para llegar a la verdad, *hay que pensar de otra manera*.

Apuntado o claramente dicho, todo esto estaba en el libro de Engels, que apareció en Bremen el año 1845, fue saludado y olvidado: después de todo, pensaba Marx, Inglaterra es Inglaterra, no es el país clásico de las revoluciones, como Francia, o de la filosofía, como Alemania, y la Revolución no puede ser sino política, o, mejor, filosófica. Lo prueba la derrota del chartismo: estos ingleses no están a la altura de su historia; Engels es simpático, pero eso de vivir, sin

estar casado, con una obrera irlandesa, vamos, hay que tener seriedad, no son las mujeres O.S. quienes van a darnos lecciones de historia mundial y revolucionaria.¹

[El más bello «florón» de este malentendido es, y lo seguirá siendo por siempre jamás, el borrador (pues que tal cosa es) de las *Tesis sobre Feuerbach*, en el que todos los malentendidos son juntados por Engels en una unidad de once tesis discretas pero perentorias y atropelladas. Estas tesis, redactadas por Marx a lápiz y apresuradamente, Engels las había de publicar más adelante como anexo al *Anti-Dühring*, calificándolas, más allá de lo decente, de «germen de nuestra concepción del mundo», en suma, como la promesa de una revolución en filosofía, garante de toda revolución posible, incluso política.

Se sabe que las *Tesis sobre Feuerbach*, cuyo fin inmediato es romper con un hombre que inspiró a toda la izquierda alemana («en aquel entonces todos éramos feuerbachianos», Engels), critican a Feuerbach mucho más en nombre de Fichte, y de una amalgama entre Feuerbach y Fichte, que en función de una «nueva concepción del mundo». Respecto a Hegel, estarían, y con mucho, más bien en retirada, serían un retroceso si se las compara con la crítica que el propio Hegel hiciera de Fichte. Pero veamos cómo se presentan y funcionan.

Son, en resumidas cuentas, una *apología de la praxis identificada con la producción subjetiva de un Sujeto* sin nombre (a menos que éste sea el del Sujeto de Feuerbach, la humanidad, «los hombres», que, como muy bien había mostrado Stirner, cosa que Marx no hizo, constituían el nuevo núcleo de la «religión de los Tiempos Modernos»). De ahí que Arvon tuviera toda la razón al sostener que Stirner había «pasado por ahí».

Es en nombre de esta apología de la praxis, entendida como «sub-

¹ Los siguientes párrafos entre corchetes no figuran en la versión inicial del texto (Nota del IMEC).

jetividad humana», como Marx asesta un golpe crítico al «defecto de todo materialismo pasado, incluido el de Feuerbach»: la realidad, el mundo concreto, no son considerados, en dicho materialismo, sino bajo la forma de objeto o de intuición, pero *no como actividad humana concreta, práctica, no de modo subjetivo*. Desafío a cualquiera a que comprenda este *pathos*. Es, pues, de cajón, que el lado activo, en la historia de la filosofía, fuera desarrollado por el idealismo (!), y que Feuerbach, «que quiere objetos concretos, realmente distintos de los objetos del pensamiento» objetiva, «*no considera la actividad humana como actividad*». «De ahí que... *no considere la importancia de la actividad revolucionaria, de la actividad práctica crítica*» (*sic*) ¡Pardiez! Semejante homenaje solemnemente rendido a la filosofía de Fichte, y que abre las tesis en toda su amplitud, se halla, sin embargo, atemperado por la intervención de temas feuerbachianos, más «materialistas», como el de la «base». Por ejemplo, el texto famoso sobre la religión: es preciso no sólo criticarla teóricamente sino descubrir su «base terrestre», «material», saber que la familia divina no es sino la transposición sublimada de la familia terrestre: «por consiguiente, una vez que se haya descubierto que la familia terrestre es el «*secreto*» de la familia celeste, es, a partir de entonces, a aquélla a la que habrá que someter a la crítica teórica y a la que habrá que revolucionar en la práctica». Pero esto es otra ilusión. Este texto sería de veras materialista si no diera, sin más, por buena la definición de la familia celeste, *seguro de encontrar su secreto en la familia terrestre*, cuando se trata de algo muy diferente. El mundo, así pues, se convierte en un compendio completo y pleno de misterios que disimulan sus secretos en su seno o muy cerca del mismo. Puesto que todo el sentido del mundo está contenido en él mismo y en el hombre que es su esencia, basta con una buena hermenéutica para descifrar sus secretos y, así, explicarlos. Y, pese a un decidido retorno a Fichte en la breve tesis 5 («*Feuerbach, no contento con el pensamiento abstracto, apela a la percepción sensible, pero no toma en consideración la sensibilidad en tanto que actividad práctica de los sentidos del hombre*»), lo que triunfa es la her-

menéutica de Feuerbach, como en esta última y célebre proposición, de un fabuloso idealismo: «*La vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que desvían la teoría hacia el misticismo hallan su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de la misma*» (se puede comparar provechosamente esta tesis con Feuerbach, *Manuscrits philosophiques*, p. 56 y *Essence du Christianisme*, p. 431). Y, para evitar dar este paso peligroso, Marx no tiene empacho en terminar con el clarinazo de la tesis 11: «*Los filósofos no han hecho sino interpretar el mundo de diferentes maneras, pero se trata de transformarlo*». Es bonito, pero semejante cosa no quiere decir nada. ¿Qué se gana con esta frase singular, sino un poco más de confusión, pues, quiénes pueden ser tales filósofos? (Todos ellos han querido actuar sobre el mundo, tanto para hacerlo avanzar como para hacerlo retroceder o para mantenerlo en su *statu quo*, y, ¿a qué filósofos les va a ser deparada la misión histórica de «transformar el mundo»?) Se observará que Marx no encomienda a los filósofos esta tarea sobrehumana, sino a un enigmático «hay que», que no es sino una apelación al reagrupamiento, pero ¿de quién? Misterio. Y, como nada se dice de las clases sociales en este texto pasmoso, por fuerza habrá que pensar que todo ocurre en la cabeza de los filósofos, ¿de quién si no? De los que repiten y de los que explican, lo cual es una pequeña diferencia soslayable. Pero estas cosas no son sino episodios en la atormentada historia de la juventud de nuestros revolucionarios.]

La *Situación* fue colocada en el estante de las futuras Obras Completas, y se dejó que las *Tesis sobre Feuerbach*, las cuales, por cierto, carecían de título (fue Engels quien más adelante las bautizó de esa guisa) durmieran en los cuadernos de borrador a lápiz de Marx, sin ninguna crítica histórico-filosófica, como textos *a tomar al pie de la letra, su letra*. Y Marx y Engels reanudaron sus visitas a aquellos maravillosos artesanos alemanes revolucionarios de París y Londres (jamás habían interrumpido su frecuentación): a lo largo de sus barbas se veía resplandecer la grandeza de la condición humana y esa patética «necesidad de sociedad», cuando hablaban del porvenir

inmediato y lejano de la humanidad. Ellos, al menos, sabían lo que era la política y la organización, no eran ellos quienes iban a intimidarse ante el poder de los filósofos, capaces, a lo sumo, de pensar y, por ende, de recibir encargos de textos de agitación, como aquel famoso *Manifiesto* que no llegaba nunca.

Pero retomemos el hilo. Érase una vez dos jóvenes intelectuales alemanes, uno de los cuales frecuentó, durante una temporada, los círculos revolucionarios parisinos y emprendió, en vano, la tarea de «infectar» a Proudhon de «dialéctica hegeliana», sin lograr hacerle comprender esa cosa llamada contradicción; y, el otro, se estableció en su residencia manchesteriana, con el canto de Mary en su lecho y su casa, con el trabajo de dirección industrial durante la semana y, los sábados, la caza del zorro con los aristócratas de la comarca. Ambos luchaban, cada uno a su manera, por la revolución que iba a llegar, unidos por la tácita ilusión de un *pensamiento acorde* respecto a lo que puede ser la historia, la lucha de clases y el fin de la historia. Y es que también los *malentendidos* hacen la historia.

Los acontecimientos de 1848-1849 en Europa, los tiroteos de fusilería en París, la Revolución en Renania y Colonia, el proceso contra los comunistas, en una palabra, la lucha real y sus avatares, introdujeron un cierto desorden en los presupuestos teóricos y las previsiones de la pareja que, durante largo tiempo, vivió a la espera de la revolución inglesa «del mañana». Tras la derrota de 1850, Marx decidió que había que resolverse a «retomarlo todo desde el principio», es decir, la economía política y su secreto, la contradicción (?) entre el valor de uso y el valor de cambio, desde Smith a Ricardo, para meterse en la obra gigantesca de *El Capital*.

Primero en París, luego en Bruselas y, finalmente, en Londres, Marx se puso a trabajar en la *teoría*, mientras Engels trabajaba en torno a la *producción*, inmerso en las brumas inglesas. El teórico nunca tenía dinero, pero engendraba hijo tras hijo, varios de los cuales sucumbieron a la enfermedad e incluso al hambre pese a los subsidios que el fiel Engels enviaba al matrimonio Marx, definiti-

vamente establecido y refugiado en Londres, ayudas no sólo para llegar a fin de mes, sino para el día a día.

Así es como el «pensamiento de Marx y Engels» inauguró una nueva forma de la división del trabajo: de un lado, el hombre teórico que rebusca entre los documentos y archivos del British Museum; del otro, el hombre práctico en materia de producción textil, que gana dinero y se lo envía a Marx. O sea, de un lado, la teoría crítica dedicada a elucidar el misterio del dinero, y, del otro, el dinero sin olor. Y, al fondo del cuadro, la práctica de los militantes consagrados a la revolución, en pro de la cual cada uno trabajaba a su manera, el dinero de la «lógica hegeliana» haciendo juego, así pues, con el dinero de la producción y con la abnegación de los militantes.

Tan lejos llegaron las cosas a lo largo de esta ruta trazada, que un día, Marx, al recibir la noticia de la muerte de Mary (en el corazón de Jenny no había hueco para este concubinato), tuvo la osadía de responder con unas secas palabras de condolencia y, como apéndice, con una carta que era un largo plañido de demanda de ayuda económica. Engels, que escribía todos los días, guardó silencio durante tres semanas, y posteriormente hizo saber a Marx que había estado en un tris de no querer saber ya nunca más de él. Imperturbable, Marx se repuso y no por ello dejó de escribirle, tanto para pedirle dinero como para hacerse con informaciones concretas, insustituibles para su trabajo teórico: para saber de qué modo el capitalista asegura la reproducción simple o ampliada del capital, cómo calcula el precio de sus máquinas y su obsolescencia, cómo recluta a sus obreros, cuáles son los gastos menores de la producción, etc., practicando así — y ello es legítimo— la forma más clásica de la división del trabajo entre el teórico que piensa pero necesita aprender del hombre práctico aquello que se supone éste sabe mejor que aquél. Esto tuvo por consecuencia una colaboración sin precedentes ni parangón, de la que la Correspondencia nos proporciona un impresionante y conmovedor testimonio documental, sin par y auténtico, pues que la misma contiene la verdad de una *auténtica* división teórica y prácti-

ca del trabajo, que se muestra al desnudo en la elaboración de una obra *verdaderamente común*. Éste fue el fugaz gran momento de la unidad de pensamiento de Marx y Engels, existente a la sazón, pues cada cual —al menos Engels— sabía de qué hablaba él y de qué hablaba el otro. De dicha unidad de pensamiento surgió la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, que en 1859 Marx tuvo la audacia de firmar en solitario, y más tarde, 1867, finalmente el Libro I de *El Capital*, que Marx —esta vez con razón— firmó solo, pues tantos eran los pensamientos propios que en él puso, es decir, muchos de sus propios *fantasmas filosóficos*.¹

Pero Marx había envejecido, había desperdiciado un año entero a causa de las calumnias de Herr Vogt, sus ideas se propagaban por el mundo y cada cual entraba a saco en las mismas. Loria lo haría en Italia, e incluso en Alemania se vio cómo un matemático ciego, Dühring, atraía al público con las ideas robadas a Marx e incluso llegaba a amenazar la unidad del partido marxista alemán, constituido en aquel entonces. Era preciso responder y replicar con rapidez. Marx se encontraba enfermo y fue Engels quien se hizo cargo de su defensa en una *summa* filosófico-económica cuyo principio Marx, en el propio prefacio, aprobó por escrito: el *Anti-Dühring*, que contenía un capítulo, *Socialismo utópico y socialismo científico*, destinado a «formar» a fondo a toda la nueva generación de marxistas de la II^a Internacional y ulteriores generaciones. Engels les ofrecía, en efecto, la filosofía que le faltaba a *El Capital*, esas veinte páginas sobre la dialéctica que Marx no encontró (*sic*) jamás tiempo para escribir (pues semejante cosa era pedir lo imposible).

En dichas páginas Engels contaba también, a su manera, la historia de la teoría marxista, resultado de la fusión de tres elementos: la economía política inglesa, la filosofía alemana, y el socialismo francés, su constitución en la lucha contra Feuerbach, Stirner y

¹ Los párrafos que siguen retoman el final del texto en su versión inicial (Nota del IMEC).

Proudhon, así como el malhadado anarquismo. Engels da cuenta de la división del trabajo intelectual que había de producir este resultado sin precedentes, hallándose Marx en la base de la síntesis de los tres elementos, y la *filosofía alemana* en la base de todo. Explicaba que el marxismo, por encima de todo, es una filosofía, pero materialista, *lo más materialista posible*, es decir, una filosofía que descansa sobre la materia más desnuda del mundo, un materialismo distinto, así pues, de todo idealismo filosófico, distinto incluso de Hegel, al que había sido preciso poner sobre sus pies, pues el de Hegel era un materialismo invertido y bastaba con invertirlo una segunda vez para obtener el materialismo puro, y además un materialismo *dialéctico* y no mecanicista, un materialismo que ha sabido integrar la dialéctica hegeliana y el sentido del evolucionismo, del que es representante en la historia de la cultura. Marx le dejaba hacer, daba su aprobación, e incluso escribió un capítulo del *Anti-Dühring* (a propósito de los fisiócratas) para sellar su aprobación y hacer que la gente reconociese que *su obra era común*, ya que Engels escribía la parte filosófica, en la que también hablaba de revolución y socialismo, como en el *Manifiesto*.

Como polemista, Engels tiene un poco de genial, y el *Anti-Dühring* encierra algunos pasajes a los que no les falta grandeza. Pero, ¿y la relación con Marx? ¿Qué relación hay entre estas largas páginas de filosofía y las veinte hojitas sobre la dialéctica que Marx, hasta el final, hubo de lamentar no poder escribir? Pero, si no pudo, no fue por fatiga, sino por lo impensable de esta insensata tentativa. Sin embargo, todo estaba ahí, la contradicción, el concepto y la negación, y la negación de la negación, y la *Aufhebung*, toda la impedimenta de la terminología hegeliana del *Manifiesto* y *El Capital*; nada faltaba, incluso había demasiado, *un sobrante de filosofía* que hace que la filosofía, que —como se ve en los grandes: Platón, Aristóteles, Kant e incluso Hegel— debe atenerse a dos o tres conceptos, se desbordase hasta anegar el conjunto de la realidad para dar cuenta de todo: de la historia social, de la historia de las ciencias y —¿por qué no, si había

tenido cierta competencia?— de la historia cultural, de la literatura y de la música. El pensamiento de Marx y Engels se convertía así en el sustituto del Saber Absoluto, en una *Summa* que era el diccionario filosófico de los tiempos del socialismo moderno.

Marx tuvo un último sobresalto: las *Notas sobre Wagner* (1883), que desmentían toda esta deducción (la del valor como concepto de valor de uso y valor de cambio: deducción simbólica de todas las demás), y a continuación dio marcha atrás hacia la muerte sin haber desautorizado a Engels ni el *Socialismo utópico y socialismo científico*, antes al contrario, habiéndoles otorgado la cobertura de su autoridad mundial. Y fue Engels, durante el tiempo de vida que le quedaba, Engels el «General» que mandaba e intervenía por doquier en el movimiento obrero, quien se puso a administrar la unidad ilusoria de esta «obra». Engels escribía con claridad, todo el mundo le entendía, todo el mundo admiraba esta ciencia enciclopédica que hablaba de todo y de la historia entera en nombre de la filosofía: el *materialismo dialéctico*. ¿El máximo de materialismo, el mínimo de dialéctica, el mínimo de materialismo, el máximo de dialéctica? Este fue el gran problema de sus sucesores, de Plejánov y Bernstein a Lukács. Cada uno de ellos extrajo de ello lo que le convenía, sin que jamás quedase zanjado el problema. Cada uno de ellos pasó de un extremo a otro en su particular reflexión, señal de que algo no marchaba bien en esta terminología bárbara, filosóficamente bárbara, ya que no está presente en ninguna parte de la historia entera de la filosofía. Semejante impotencia para pensar la historia de la filosofía —de Epicuro a Lassalle, luego Plejánov, Bernstein y Lukács— dentro de esta terminología, no es sino señal de que los conceptos propuestos no son adecuados a su propia afirmación. De ellos se aprovechaban Plejánov y el mismo Lenin, y más tarde Stalin, en la bella época en que triunfaba el dogmatismo de las dos ciencias y, por qué no, las dos lenguas (Marx), las dos músicas, las dos literaturas (el «realismo socialista»), las dos concepciones del mundo: la burguesa y la proletaria.

El resultado lo conoce todo el mundo: la obra inmensa, irrisoria,

nacida muerta, de las bendiciones del materialismo histórico y el materialismo dialéctico, toda la filosofía oficial soviética y de sus émulos en los países del socialismo real, y de tantos continuadores o filósofos de partido a propósito de la teoría marxista en los países occidentales (!): el resultado es la muerte del pensamiento marxista, que agoniza incluso en Italia, el país más inteligente del mundo, que agonizaba ya en Gramsci, el más inteligente de los líderes, en la noche de la prisión. La cosa se comprende, «los franceses tenían una cabeza política, los alemanes filosófica y los ingleses económica» (Marx). Sucede, sin embargo, que es de un país de cabeza política, sin muchos filósofos, de donde nos ha venido algo parecido a la salvación: no de Sartre ni de Merleau-Ponty, no de los comentarios de la fenomenología, no de un sobresalto a la manera de Della-Volpe, sino de diez páginas, también escritas en la cárcel, pero alemanas, por un tal Cavallès (sobre la teoría de la ciencia), en la que se condensa todo el rigor de la filosofía seria, no la de los ideólogos, sino la que va de Aristóteles a Husserl, pasando por Descartes, Kant y Hegel; diez páginas escritas en la cárcel por un Cavallès totalmente desconocido en el extranjero, lo mismo que Wittgenstein en Francia —que estaba, a su manera, a su nivel—, y de algunos artículos intempestivos, disimulados por el peor carácter del mundo, el de Canguilhem, quien, durante quince años, confundió la filosofía con su inspección e hizo que sobre las clases francesas reinara el terror del rigor que había bebido de la fuente de Descartes y de... Nietzsche. Así es como, en Francia, una generación reaprendió a pensar en marxista fuera del marxismo, y a enseñar a hacerlo al atónito mundo.

Y así también es cómo el marxismo, enterrado desde sus inicios por la transposición que Marx imprimió al descubrimiento de Engels, extrañamente resurgió. Y lo reencontramos con alegría en el capítulo sobre la acumulación primitiva... donde los temas de *La situación de las clases trabajadoras en Inglaterra* volvieron a primer término, a despecho de las anteriores transfiguraciones del *Manifiesto*. Pero el mal ya estaba hecho. Nunca este capítulo, tan genial como la

situación de las clases trabajadoras, logró integrarse en los desarrollos de la «contradicción» entre el valor de uso y el valor de cambio, en la «negación de la negación» que representaban el proletariado y la revolución. Este capítulo permaneció en el aire, como tantas otras maravillas de Marx, condenado a desaprobación su obra para de la misma salvar la lógica «filosófica». Es el sino del «genio», y Engels se mantuvo al margen, demasiado feliz de ser, al menos, un «talento» al servicio del genio filosófico al que había consagrado su vida.

Esto es lo que explica también la fecundidad del marxismo. Nacido muerto como filosofía, salvado como génesis histórica de la lucha y la formación de las clases, *su destino entero se juega en este intervalo*. Es a nosotros a quienes corresponde, en vez de caer en masivas condenas o apologías ciegas, *actuar sobre dicho intervalo*, cribar de entre la monumental estupidez los rasgos de genio, y *poner a trabajar* esos rasgos de genio —los primeros de los cuales nos vinieron de Engels— sobre las estupideces filosóficas de Marx. He aquí también una manera de reconocer que ni Engels —que hizo la tontería de escribir el *Anti-Dühring* y Marx la de suscribirlo— ni Marx —este filósofo que en *La acumulación capitalista* y en las *Notas sobre Wagner* supo romper con su propia necesidad filosófica— eran hombres de una pieza que se habían repartido los papeles entre ambos —el uno el de genio, el otro el de talento—, sino pensadores complejos, capaces de revocar hasta la peor de las aberraciones, y de los que, por tanto, podemos aprender a seguir aprendiendo. Si el marxismo del *Manifiesto* y de una buena parte del *Capital* está muerto, sin embargo sobrevive en esa revocación de cuya existencia ni Marx ni Engels sospechaban. Si el marxismo ha muerto, aún podemos hallar en él algo a partir de lo cual pensar la realidad del capitalismo, de la lucha de clases —de la que todo depende— y de las clases que dependen de esta lucha, y la realidad del imperialismo que constituye su culminación. La realidad de todo esto y de no pocas otras cosas.

Si nos queda aún el recurso al pensamiento de Marx y Engels, por desgracia no sucede lo mismo en lo que concierne a los partidos

comunistas. Edificados sobre la base de la filosofía del *Manifiesto* y el *Anti-Dühring*, estas organizaciones no se apoyan sino en fundamentos que, de cabo a rabo, no son sino imposturas, y en el *aparato de poder* edificado en el seno de la lucha y su organización. Los partidos, descansando sobre los sindicatos de la aristocracia obrera, son *mueertos vivientes* que subsistirán en tanto dure su base material (los sindicatos detentan el poder en los comités de empresa, los partidos lo hacen en los municipios), y mientras sean capaces de explotar el sacrificio de clase de los proletarios y de abusar de la situación de los subproletarios de las subcontratas. De ahora en adelante hay una *contradicción inconciliable* entre los rasgos de genio del pensamiento de Marx y Engels y el conservadurismo orgánico que emana de los partidos y los sindicatos. Y nada hace prever que la lucha de los más desfavorecidos sea más fuerte que la lucha de los más favorecidos, detentadores del aparato de poder. Si el marxismo puede aún revivir a fuerza de destellos, *los partidos son muertos vivientes*, anclados en su poder y en el aparato que detenta dicho poder y fácilmente se reproduce para detentarlo y detentar su explotación.

Vivimos en esta contradicción, y a nuestra generación le ha tocado en suerte hacerla estallar. Y, pese a todas las dificultades, estallará en la rebelión de la nueva juventud del mundo.

[FUENTE: Louis Althusser, «Sur la pensée marxiste» (1982), en *Futur Antérieur*, número especial *Sur Althusser passages*, L'Harmattan, pp. 11-29. Tomado de los Fonds Althusser, Archives de l'Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC). Copyright: Héritiers Althusser. Traducción: Pedro Fernández Liria]

LA CORRIENTE SUBTERRÁNEA DEL MATERIALISMO DEL ENCUENTRO

Llueve.

Que este libro sea pues, para empezar, un libro sobre la simple lluvia.

Malebranche¹ se preguntaba «por qué llueve sobre el mar, los grandes caminos y las dunas», ya que esta agua del cielo que en otros sitios riega cultivos (lo cual está muy bien) no añade nada al agua del mar o se pierde en las rutas y en las playas.

No se tratará de este tipo de lluvia, providencial o contra-providencial.

Este libro trata muy al contrario de otra lluvia, de un tema profundo que corre a través de toda la historia de la filosofía y que 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.

Éste es el primer punto que, descubriendo de entrada mi tesis principal, querría poner de manifiesto: *la existencia de una tradición materialista casi completamente desconocida* en la historia de la filosofía: el «materialismo» (es imprescindible alguna expresión para demar-

¹ *Entretiens sur la métaphysique*, IX, parágrafo 12.

carlo en su tendencia) de la lluvia, la desviación, el encuentro y la toma de consistencia¹. Desarrollaré todos estos conceptos. Para simplificar las cosas, digamos de momento: un materialismo del encuentro, así pues de lo aleatorio y de la contingencia, que se opone como un pensamiento muy diferente a los distintos materialismos que suelen enumerarse, incluso al materialismo comúnmente asociado a Marx, Engels y Lenin que, como todo materialismo de la tradición racionalista, es un materialismo de la necesidad y la teleología, es decir, una forma transformada y encubierta de idealismo.

Que este materialismo del encuentro haya sido reprimido por la tradición filosófica no significa que haya sido ignorado por ella: era demasiado peligroso. Por eso fue muy pronto interpretado, reprimido y desviado hacia un *idealismo de la libertad*. Si los átomos de Epicuro, que caen en una lluvia paralela en el vacío, *se encuentran*, es para dar a conocer, en la desviación que produce el *clinamen*, la existencia de la libertad humana en el mundo mismo de la necesidad. Evidentemente, basta con producir este contrasentido interesado para poner fin a cualquier otra interpretación de esta tradición reprimida a la que llamo el materialismo del encuentro. A partir de este contrasentido, las interpretaciones idealistas se apoderan de esta tradición que incluye ya no sólo el *clinamen*, sino a todo Lucrecio, a Maquiavelo, a Spinoza y a Hobbes, al Rousseau del segundo *Discurso*, a Marx y a Heidegger mismo, en la medida en que haya rozado el tema. Y con estas interpretaciones triunfa cierta concepción de la filosofía y de la historia de la filosofía que se puede, con Heidegger, calificar de occidental, ya que domina desde los griegos nuestro destino, y de logocéntrica, ya que identifica la filosofía con una función

1 Traducimos «prender» por «tomar consistencia» (y, por lo tanto, «prise» por «toma de consistencia»). La idea que subyace es la de elementos que, al «encontrarse», «se toman», «prenden», «se enganchan» y, con ello, dan lugar a algún tipo de consistencia física que antes no existía. En los lugares en los que no se utiliza como término técnico o en los que esta traducción generaría problemas de comprensión del texto, lo traducimos simplemente por «tomar». [Nota de traducción]

del logos encargada de pensar la anterioridad del sentido sobre toda realidad.

La tarea que quería proponerme 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.

Podemos partir de una comparación que sorprenderá: la de Epicuro y Heidegger.

Epicuro nos explica que, antes de la formación del mundo, infinidad de átomos caían en paralelo en el vacío. No paraban de caer. Lo que implica que antes del mundo 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. Sobreviene el *clinamen*. 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 de 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. 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.

Que el origen de todo mundo, y con ello de toda realidad y todo sentido, sea debido a una desviación, que la Desviación y no la Razón o la Causa sea el origen del mundo, da una idea del atrevimiento de la tesis de Epicuro. ¿Quién, en la historia de la filosofía, ha retoma-

do pues la tesis de que la *Desviación era originaria* y no derivada? Hace falta ir más lejos. Para que la desviación dé lugar a un encuentro del que nazca un mundo, hace falta que dure, que no sea un «encuentro breve» sino un encuentro duradero que devenga así la base de toda realidad, de toda necesidad, de todo sentido y de toda razón. Pero el encuentro también puede no durar y, así, no constituir un mundo. Es más, vemos que el encuentro no crea nada de la realidad del mundo (que no es más que átomos aglomerados), sino que *confiere a los átomos mismos la realidad que poseen*. Sin la desviación y el encuentro los átomos no serían más que elementos *abstractos*, sin consistencia ni existencia. Hasta el punto de 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.

Podemos decir todo esto de otra forma. 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.

¿En qué se convierte en estas circunstancias la filosofía? Ya no es el enunciado de la Razón y del Origen de las cosas, sino teoría de su contingencia y reconocimiento del *hecho*, del hecho de la contingencia, del hecho de la sumisión de la necesidad a la contingencia y del hecho de las formas que «da forma» a los efectos del encuentro. La filosofía no hace más que *levantar acta*: *ha habido* encuentro y «*toma de consistencia*» al haber prendido unos elementos con otros (como podría decirse que el agua «toma consistencia» al congelarse). Toda cuestión del Origen queda rechazada, así como todas las grandes cuestiones de la filosofía: «¿Por qué hay algo en vez de nada? ¿Cuál es el origen del mundo? ¿Cuál es la razón de ser del mundo? ¿Qué lugar ocupa el hombre en los fines del mundo?, etc.» Repito la pre-

gunta que formulaba antes: ¿Qué filosofía, en la historia, ha tenido el atrevimiento de retomar las tesis de Epicuro?

He mencionado a Heidegger. Precisamente encontramos en él, que evidentemente no es ni epicúreo ni atomista, un movimiento de pensamiento análogo. Es sabido que él rechaza toda cuestión sobre el Origen, toda cuestión sobre la Causa y el Fin del mundo. Pero además hay en él toda una serie de desarrollos en torno a la expresión «*es gibt*», «hay», «es dado así», que retoman la inspiración de Epicuro. «Hay el mundo, la materia, los hombres»... Una filosofía del «*es gibt*», del «es dado así» le ajusta las cuentas a todas las cuestiones clásicas acerca del Origen, etc. Y «abre» un claro que restaura una especie de contingencia trascendental del mundo, al que somos «arrojados», y del sentido del mundo, que nos remite a la apertura del Ser, a la pulsión original del Ser, a su «envío» más allá del cual no hay nada que buscar. Así, el mundo es para nosotros un «don», un «hecho de hecho» que no hemos elegido, y que se «abre» delante de nosotros en la facticidad de su contingencia, más allá incluso de esta facticidad en esto que no es solamente un levantar acta, sino un «ser-en-el-mundo» que ordena todo Sentido posible. «El *Dasein* es el guardián del ser». Todo está contenido en el «*da*». ¿Qué queda para la filosofía? Una vez más, pero en el modo trascendental, *levantar acta del «es gibt»* y de sus requisitos, o de sus efectos en su infranqueable «estar dado».

¿Es todo esto todavía materialismo? La cuestión no tiene mucho sentido en Heidegger, que se coloca deliberadamente fuera de las grandes divisiones y denominaciones de la filosofía occidental. Pero entonces las tesis de Epicuro ¿son todavía materialistas? Sí, puede ser, sin duda, pero a condición de terminar con esa concepción del materialismo que hace de él, en el marco de cuestiones y conceptos comunes, la réplica al idealismo. Si vamos a seguir hablando de materialismo del encuentro, es por comodidad: es necesario tener en cuenta que Heidegger queda incluido y que este materialismo del encuentro escapa a los criterios clásicos

de todo materialismo, y que es imprescindible alguna expresión para designar de qué se trata.

Maquiavelo será nuestro segundo testigo en la historia de esta tradición subterránea del materialismo del encuentro. Su proyecto es conocido: pensar, en las imposibles condiciones de la Italia del S. XVI, las condiciones para la constitución de un Estado nacional italiano. Todas las circunstancias son favorables para imitar a Francia o a España, pero *sin conexión* entre ellas: un pueblo dividido pero entusiasta, la fragmentación de Italia en pequeños estados caducos y condenados por la historia, la revuelta generalizada pero desordenada de todo un mundo contra la ocupación y el pillaje extranjeros y una aspiración popular profunda y latente a la unidad, de la cual dan muestra todas las grandes obras de la época, incluida la de Dante, que no comprendía nada al respecto, pero que esperaba la llegada de «el gran Lebre»¹. En resumen, un país atomizado, en el cual cada átomo se precipita en caída libre sin encontrarse con el de al lado. Es preciso *crear las condiciones de una desviación*, y por ende de un encuentro, para que la unidad italiana «tome consistencia». ¿Cómo hacerlo? Maquiavelo no cree que ninguno de los Estados existentes, especialmente los Estados de la Iglesia, los peores de todos, pueda asumir el papel de la unificación. En *El príncipe* los enumera todos, pero es para recusarlos en tanto piezas decadentes del modo de producción precedente, feudal. También son recusadas las repúblicas, que son la coartada de este modo de producción y permanecen prisioneras en él. Y plantea el problema con todo su rigor y en toda su crudeza.

Una vez recusados todos los Estados y sus príncipes, esto es, todos los *lugares* y los *hombres*, llega, ayudado por el ejemplo de César Borgia, a la idea de que la unidad se realizará si se encuentra un hom-

¹ Referencia a Enrique VII de Luxemburgo (1275-1313), emperador germánico de 1308 a 1313, de quien Dante esperaba la unidad italiana y su restauración moral y política (Dante, *Divina comedia*, Infierno I, 101-102).

bre sin nombre, que tenga suficiente suerte y virtud para instalarse en algún lugar, en un rincón de Italia *sin nombre*, y que, a partir de ese punto atomístico, aglutine poco a poco a los italianos en torno suyo en el gran proyecto de un Estado nacional. Es un razonamiento completamente aleatorio, que deja políticamente *en blanco* el nombre del Unificador, así como el nombre de la región a partir de la cual se llevará a cabo esta federación. Los dados han sido así lanzados sobre el tablero de juego, que está él mismo vacío (pero repleto de hombres de valía).

Para que este encuentro entre un hombre y una región «tome consistencia» es preciso que *tenga lugar*. Políticamente consciente de la impotencia de los Estados y de los príncipes existentes, Maquiavelo guarda silencio acerca de ese príncipe y ese lugar. No nos equivoquemos. Ese silencio es una condición *política* del encuentro. Maquiavelo tan sólo desea que el encuentro tenga lugar en esa Italia atomizada, y está manifiestamente obsesionado por ese César que, salido de la nada, hizo de la Romaña un Reino y, una vez tomada Florencia, habría unificado todo el Norte, si no hubiese enfermado en el momento decisivo en los pantanos de Rávena, cuando se dirigía hacia Roma para destituir a Julio II. *Un hombre de nada, salido de nada, y que parte de un lugar inasignable*, he aquí las condiciones de la regeneración según Maquiavelo.

Pero para que este encuentro tenga lugar, hace falta otro encuentro: el de la fortuna y la «virtù» en el Príncipe. Al encontrarse con la fortuna, es preciso que el Príncipe tenga la «virtù» de tratarla como a una mujer, de acogerla para seducirla o violentarla, en resumen, de utilizarla con miras a la realización de su destino. Es a este respecto que debemos a Maquiavelo toda una teoría filosófica del encuentro entre la fortuna y la «virtù». El encuentro puede tener lugar o no. Puede fracasar. El encuentro puede ser breve o duradero: a él le es necesario un encuentro que dure. Por ello el Príncipe debe aprender a gobernar su fortuna gobernando a los hombres. Debe estructurar su Estado formando en él a los hombres y, sobre todo, dotándolo de

leyes constantes. Debe ganárselos saliendo a su encuentro, pero sabiendo guardar la distancia. Esta doble manera de proceder da lugar a la teoría de la seducción y a la teoría del temor, así como a la teoría de la falsa apariencia. Pasaré por alto el rechazo de la demagogia del amor, el temor como algo preferible al amor y los métodos violentos destinados a inspirar el temor para ir directamente a la teoría de la falsa apariencia.

¿El Príncipe debe ser bueno o malo? Debe aprender a ser malo, pero en cualquier circunstancia debe saber *parecer* bueno, poseer las virtudes morales que pondrán al pueblo de su parte, incluso si le valen el odio de los poderosos, a quienes desprecia, puesto que no puede esperar otra cosa de ellos. Conocemos la teoría de Maquiavelo: que el Príncipe sea «como el centauro de los antiguos, hombre y animal». Pero no se ha insistido lo suficiente en que, según él, *el animal se desdobla*, se hace a la vez león y zorro, y, en definitiva, es el zorro quien gobierna todo. Pues es el zorro quien le impondrá ya sea parecer malo, ya sea parecer bueno, en resumen, fabricarse una imagen popular (ideológica) de sí mismo, que responda a sus intereses y a los intereses de los «pequeños» o no. De suerte que el Príncipe está gobernado en su interior por las variaciones de este otro encuentro aleatorio, el del zorro por un lado, y el del león y el hombre por otro. Este encuentro *puede no tener lugar*, pero también puede tener lugar. También él debe ser duradero para que la figura del Príncipe «tome consistencia» en el pueblo, donde que «tome consistencia» quiere decir que tome forma, que se haga temer institucionalmente como bueno y finalmente, si es posible, lo sea, pero bajo la condición absoluta de no olvidar jamás cómo ser malo si es preciso.

Se dirá que ahí sólo se trata de filosofía política, sin ver que hay al mismo tiempo una filosofía en juego. Una filosofía singular que es un «*materialismo del encuentro*» *pensado a través de la política* y que, como tal, no supone nada preestablecido. Es en el vacío político donde el encuentro debe realizarse, y donde la unidad nacional debe «tomar consistencia». Pero *este vacío político es en primer lugar un vacío*

filosófico. No encontramos en él ninguna Causa que preceda a sus efectos, ningún Principio de moral o de teología (como sí se encuentra en toda la tradición política aristotélica: los buenos y los malos regímenes, la decadencia de los buenos en los malos), no se razona en la Necesidad del hecho consumado, sino en la contingencia del hecho por consumir. Como en el mundo epicúreo, todos los elementos están ahí y más allá, no hay sino la lluvia (ver *supra*: la situación italiana), pero dichos elementos no existen, son meramente abstractos, mientras que la unidad de un mundo no los haya reunido en el Encuentro que dará lugar a su existencia.

Se habrá notado que en esta filosofía reina la alternativa: el encuentro puede no tener lugar, al igual que puede tener lugar. Nada decide, ningún principio de decisión decide por adelantado en esta alternativa, que es del orden del juego de dados. «Nunca un lanzamiento de dados abolirá el azar». ¡En efecto! Nunca un encuentro llevado a cabo y que no sea breve sino duradero podrá garantizar que mañana aún durará, en vez de deshacerse. Igual que habría podido no tener lugar, puede *no seguir* teniendo lugar: «la fortuna pasa y varía», testifica Borgia, a quien todo le sale bien hasta que llegan los famosos días de las fiebres. En otros términos, nada puede jamás garantizar que *la realidad del hecho consumado sea la garantía de su eternidad*: todo lo contrario, ningún hecho consumado, incluso electoral —y todo aquello que haya en él de necesidad y de razón no es más que encuentro provisional, pues todo encuentro es provisional incluso si dura— implica en absoluto la eternidad de las «leyes» de ningún mundo ni de ningún Estado. La historia no es más que la revocación permanente del hecho consumado por parte de otro hecho indiscifrable a consumir, sin que se sepa, ni de antemano ni nunca, dónde ni cómo se producirá el acontecimiento de su revocación. Simplemente llegará un día en el que los juegos estén por redistribuirse, y los dados estén de nuevo por ser lanzados sobre el tablero vacío.

Se habrá así notado que esta filosofía es en todo y por todo una

filosofía del *vacío*: no solamente la filosofía que *dice* que el vacío pre-existe a los átomos que caen en él, sino también una filosofía que *hace el vacío filosófico* para darse la existencia: una filosofía que en lugar de partir de los famosos «problemas filosóficos» («¿por qué hay algo en vez de nada?») *comienza por evacuar todo problema filosófico*, esto es, por renunciar a darse un «objeto», cualquiera que sea («la filosofía no tiene objeto»), para partir sólo de *nada* (*rien*), y de esa variación infinitesimal y aleatoria de la nada que es la desviación de la caída. ¿Es posible una crítica más radical de cualquier filosofía en su pretensión de decir la verdad sobre las cosas? ¿Es posible una forma más sorprendente de decir que el «objeto» por excelencia de la filosofía es la nada (*le néant*), la nada (*le rien*), o el vacío? En el S. XVII ya se vio a Pascal darle vueltas a esta idea, e introducir el vacío como objeto filosófico. Pero lo hizo en el marco deplorable de una apologética. A ese respecto será preciso todavía esperar hasta Heidegger, después de la falsa palabra de un Hegel («*el trabajo de lo negativo*») o de un Stirner («*no he puesto mi causa en nada*»), para devolver al vacío todo su alcance filosófico decisivo. Pero todo esto ya se encuentra en Epicuro y Maquiavelo (que hizo el vacío filosófico de todos los conceptos filosóficos de Platón y Aristóteles para pensar la posibilidad de hacer de Italia un Estado nacional). Podemos apreciar ahí el impacto de la filosofía: reaccionaria o revolucionaria, bajo apariencias a menudo desconcertantes, que es preciso descifrar con paciencia y cuidado.

Al leer así a Maquiavelo (esto no son más que breves notas que habría que desarrollar y que pienso desarrollar algún día), ¿quién ha podido entonces creer que no se trataba, bajo la apariencia de política, de un auténtico pensamiento filosófico? ¿Quién ha podido creer que la fascinación ejercida por Maquiavelo era exclusivamente política —y por añadidura centrada en el absurdo problema de saber si era monárquico o republicano (todo lo mejor de la filosofía de la Ilustración ha caído en esta tontería)— mientras que sus resonancias filosóficas han estado, sin que ellos lo supieran, entre las más profundas que nos han llegado de este doloroso pasado? Me gustaría des-

plazar el problema, y así no sólo recusar la alternativa monárquico/republicano, que no tiene ningún sentido, sino también recusar la tesis comúnmente aceptada que considera a Maquiavelo fundador de una mera ciencia política. Me gustaría sugerir que Maquiavelo no debe tanto a la política como a su «materialismo del encuentro» lo esencial de su influencia sobre los hombres que se desprecupan por completo, con razón, de la política —*nadie está obligado a «hacer política»*—, y que se han equivocado parcialmente respecto a él, buscando en vano, como todavía lo hará un Croce, de dónde podría venir esta fascinación *por siempre* incomprensible.

Esta fascinación fue comprendida por un hombre menos de cien años después de la muerte de Maquiavelo. Su nombre era Spinoza. Encontramos en el *Tratado político* el elogio explícito de Maquiavelo, en un tratado que, una vez más, parece no ocuparse más que de política, cuando en realidad se ocupa también de filosofía. Pero para entender esta filosofía es preciso remontarnos más aún, al ser la estrategia filosófica de Spinoza radical y de una extrema complejidad. Spinoza combate en un mundo lleno, acechada cada una de sus palabras por adversarios que ocupan, o creen ocupar, todo el terreno, por lo que necesita desarrollar una problemática desconcertante: desde arriba, para poder dominar todas las consecuencias.

Sostendré la tesis de que el objeto de la filosofía es para Spinoza el vacío. Tesis paradójica, si se tiene en cuenta la masa de conceptos que son «trabajados» en la *Ética*. Sin embargo, basta notar *cómo comienza*. Él confiesa en una carta: «*Unos comienzan por el mundo, otros por el alma humana, yo comienzo por Dios*». Los otros: son, por un lado, los escolásticos que comienzan por el mundo, y a partir del mundo creado se remontan a Dios; por otro, Descartes, que comienza por el sujeto pensante y por el cogito y se remonta también al dubito y a Dios. Todos pasan por Dios. Spinoza se ahorra todos esos rodeos y deliberadamente se instala en Dios. De ahí puede decirse que él sitia *de entrada* la plaza fuerte común, última garantía y postrer recurso de todos sus adversarios, al comenzar por ese *más allá del cual no hay*

nada y que, de existir así en el absoluto, sin ninguna relación, *no es él mismo nada*. Decir «comienzo por Dios», o por el Todo, o por la substancia única, y dejar entender «no comienzo por nada» es en el fondo lo mismo: ¿qué diferencia hay entre el Todo y nada puesto que nada existe fuera del Todo...? De hecho, ¿qué puede decirse de Dios? Es aquí donde comienza lo extraño.

Dios *no es más que* naturaleza, lo que no quiere decir *nada* más que: Dios no es *más que naturaleza*. Epicuro también partía de la naturaleza como aquello fuera de lo cual no existe nada. ¿Qué es entonces este Dios spinozista? Una substancia absoluta, única e infinita, dotada de un número infinito de atributos infinitos. Evidentemente, esto es una forma de decir que cualquier cosa que pudiese existir no existe jamás si no es en Dios, ya sea esa «cualquier cosa» conocida o desconocida. Pues nosotros sólo conocemos dos atributos, la extensión y el pensamiento, y además, no conocemos todas las potencias del cuerpo, al igual que del pensamiento no conocemos la potencia impensada del deseo. Los otros atributos, infinitos en número e infinitos ellos mismos, están ahí para cubrir todo lo posible y lo imposible. Que sean *infinitos* en número, y que nos sean desconocidos, deja la puerta bien abierta a su existencia y a sus figuras aleatorias. Que sean *paralelos*, que todo sea efecto del paralelismo, hace pensar en la lluvia epicúrea. Los atributos caen en el espacio vacío de su determinación como gotas de lluvia que no se pueden encontrar más que en este paralelismo excepcional, este paralelismo *sin encuentro, sin unión* (del alma y el cuerpo) que es el hombre, en este paralelismo asignable pero minúsculo del pensamiento y el cuerpo, que todavía no es más que paralelismo, puesto que en él, como en todas las cosas, «el orden y la conexión de las cosas es el mismo que el orden y la conexión de las ideas». *Un paralelismo sin encuentro*, en suma, pero que es ya en sí mismo *encuentro* debido a la estructura misma de la relación entre los diferentes elementos de cada atributo.

Es preciso ver los efectos filosóficos de esta estrategia y de este paralelismo para poder evaluarlos. Que Dios no sea *nada* más que

naturaleza, y que esta naturaleza sea la suma infinita de un número infinito de atributos paralelos, hace que no solamente *no quede nada por decir de Dios*, sino que no quede nada por decir del gran problema que ha invadido toda la filosofía occidental desde Aristóteles y sobre todo después de Descartes: *el problema del conocimiento*, y de su doble correlato, el sujeto que conoce y el objeto conocido. Estas grandes causas, que tanto dan que hablar, se reducen a nada: «*homo cogitat*», «el hombre piensa», es así, es la constatación de una facticidad, la del «es así», la de un «*es gibt*» que ya anuncia a Heidegger y recuerda la facticidad de la caída de los átomos en Epicuro. El pensamiento no es más que la serie de los modos del atributo pensamiento, y remite, no a un Sujeto, sino, según un buen paralelismo, a la serie de los modos del atributo extensión.

También es interesante la forma en la cual el pensamiento se constituye en el hombre. Es relevante que comience a pensar por ideas confusas y de oídas hasta que estos elementos acaban por «tomar» forma para pensar por «naciones comunes» (del primer al segundo género, y después al tercero: por esencias singulares), puesto que el hombre podría quedarse en el conocimiento de oídas, y la «toma de consistencia» entre los pensamientos del primer género y los del segundo no se llevaría a cabo. Esta es la suerte de la mayoría de los pueblos que permanecen en el primer género y en lo imaginario, es decir, en la ilusión de pensar, aunque no piensen. Esto es así. Se puede permanecer en el primer género, o no. No hay, como en Descartes, una necesidad inmanente que haga pasar del pensamiento confuso al pensamiento claro y distinto, no hay cogito, no hay el momento necesario de la reflexión que asegure esa transición. Puede tener lugar, o no. Y la experiencia muestra que por regla general no tiene lugar, salvo en la excepción de una filosofía consciente de no ser nada.

Una vez reducidos a nada tanto Dios como la teoría del conocimiento, que están destinados a poner en su sitio los «valores» supremos respecto de los cuales se mide todo, ¿qué queda para la filosofía?

Nada de moral ni, sobre todo, de religión, o mejor, una teoría de la moral y de la religión que, mucho antes de Nietzsche, las destruye hasta sus fundamentos imaginarios de «inversión» — «la fábrica al revés» (cf. el apéndice al Libro I de la *Ética*); nada de finalidad (ni psicológica ni histórica): en definitiva, queda *el vacío que es la propia filosofía*. Y como este resultado es un resultado, sólo se llega a él tras un gigantesco trabajo sobre los conceptos, que es el realizado en la *Ética*, trabajo «crítico» diríamos generalmente, trabajo de «deconstrucción» diría Derrida después de Heidegger, pues aquello que es destruido es al mismo tiempo reconstruido, pero sobre otras bases, y según un plan muy diferente, de lo cual es testigo esta inagotable teoría de la historia, etc., pero en sus funciones efectivas, políticas.

Extraña teoría que se suele presentar como una teoría del conocimiento (el primero de los tres géneros), *cuando la imaginación no es en ningún respecto, en nada, una facultad, sino, en el fondo, solamente el mundo mismo en tanto que «dado»*. Por medio de este deslizamiento, Spinoza no sólo escapa a toda teoría del conocimiento, sino que también abre la vía al reconocimiento del «mundo» como ese más allá del cual no hay nada, ni siquiera una teoría de la naturaleza; al reconocimiento del mundo como totalidad única *no totalizada, sino vivida en su dispersión*, y vivida como lo «dado» en lo que somos «arrojados» y a partir de lo cual nos forjamos todas nuestras ilusiones («fabricae»). En el fondo, la teoría del primer género como «mundo» responde de lejos pero muy exactamente a la tesis de Dios como «naturaleza»: la naturaleza no es más que el mundo pensado según las nociones comunes, pero dado antes que ellas como ese «más acá» del cual no hay nada. Es en el imaginario del mundo y de sus mitos necesarios donde se inserta la política de Spinoza, que coincide con Maquiavelo en lo más profundo de sus conclusiones y en la exclusión de todos los presupuestos de la filosofía tradicional, siendo la autonomía de lo político sólo la forma tomada por la exclusión de toda finalidad, de toda religión y de toda trascendencia. Pero la teoría del imaginario como mundo permite a Spinoza pensar esta «esencia singular» del

tercer género que es por excelencia la historia de un individuo o de un pueblo, como Moisés o el pueblo judío. Que sea necesaria significa solamente que se ha consumado, pero todo en ella podría bascular según el encuentro o no-encuentro de Moisés y Dios o el encuentro de la inteligencia o de la no-inteligencia de los profetas. La prueba: ¿era preciso explicarles el sentido de lo que relataban acerca de sus conversaciones con Dios! Es esta situación límite, de la nada misma, la situación de Daniel [...]: por más que se le explicase todo, él no comprendía nada. Prueba por la nada de la nada misma, como situación límite.

Hobbes, este «diablo», este «demonio», nos servirá a su manera de transición entre Spinoza y Rousseau. La cronología en este asunto importa poco, ya que estos pensamientos se desarrollaron cada uno por su lado, a pesar de la correspondencia intermediaria de un Mersenne, y de lo que se trata ante todo es de hacer sentir las resonancias de una tradición enterrada y retomada.

Toda la sociedad, según Hobbes, descansa sobre el temor, y la prueba empírica es que usted tiene *llaves*. ¿Para qué? Para cerrar su casa y protegerla contra la agresión de no sabe quién: puede ser su vecino o su mejor amigo, transformado por su ausencia, la oportunidad y el deseo de enriquecerse, en «lobo para el hombre». De esta simple observación, que tiene el valor de nuestros mejores análisis de esencia, Hobbes saca toda una filosofía: a saber, que reina entre los hombres una «guerra de todos contra todos», una «carrera sin fin» en la que cada cual quiere ganar pero casi todos pierden, si se tiene en cuenta la posición de los competidores (de ahí las «pasiones» sobre las que escribió un tratado, como solía hacerse en la época para esconder en él la política) que van delante, detrás o empatados en la carrera; de ahí el estado de guerra generalizado: no que ésta estalle, aquí, entre Estados (como sostendrá consecuentemente Rousseau), sino como se habla de «mal tiempo que amenaza» (puede llover en cualquier momento del día o de la noche sin previo aviso), en resumen, como una amenaza permanente sobre su persona y sus bienes,

y la amenaza de muerte que pesa, siempre a cada instante, sobre todo hombre por el simple hecho de vivir en sociedad. Ya sé que Hobbes tiene en la cabeza algo completamente distinto a, como se ha creído, la competencia, la simple competencia económica. Piensa por el contrario en las grandes sediciones de las que fue testigo (no se es impunemente contemporáneo de Cromwell y de la ejecución de Carlos I) y donde vio que el equilibrio del pequeño miedo de las llaves se convertía en el gran miedo de las revueltas populares y los asesinatos políticos. Es de esto de lo que habla en particular y sin equívoco cuando invoca esos tiempos desgraciados en los que una parte de la sociedad pudo masacrar a otra para tomar el poder.

Como buen teórico del derecho natural, nuestro Hobbes no se queda evidentemente en estas apariencias, incluso atroces. Quiere ver claro en los efectos remontándose a las causas y para ello nos ofrece a su vez una teoría del estado de Naturaleza. Para descomponerlo en sus elementos es necesario llegar hasta esos «átomos de sociedad» que son los *individuos*, *dotados de conatus*, es decir, del poder y de la voluntad de «perseverar en su ser», y es necesario también *hacer el vacío* delante de ellos para despejar el espacio de su libertad. Individuos atomizados, el vacío como condición de su movimiento, todo esto nos recuerda a algo ¿verdad?. Hobbes sostiene en efecto que la libertad, que hace a todo individuo y a su fuerza de ser, consiste en el «vacío de obstáculo», en la «ausencia de obstáculo»¹ delante de su fuerza conquistadora. Este individuo no se entrega a la guerra de todos contra todos más que por la voluntad de librarse de cualquier obstáculo que le impida seguir adelante (uno piensa en la caída libre y en paralelo de los átomos) y sería en el fondo afortunado si no encontrase a nadie en un mundo que estaría entonces vacío. La desgracia es que *este mundo está lleno*, lleno de hombres que persiguen el mismo objetivo, que se enfrentan, así, para dejar sitio libre a su pro-

¹ *El Leviatán*, capítulo XIV

pio *conatus*, y no encuentran otro medio para realizar su fin que «dar muerte» a quien entorpece su camino. De ahí el papel esencial de la *muerte* en este pensamiento de la vida infinita, el papel no de la muerte accidental sino de la muerte necesaria dada y recibida de la mano del hombre, el papel del asesinato económico y político, lo único capaz de sostener esta sociedad de estado de guerra en un equilibrio inestable pero necesario. Sin embargo, estos hombres atroces son también hombres, piensan, es decir, *calculan*, sopesan las ventajas respectivas a quedarse en el estado de guerra o, por el contrario, a entrar en un Estado de contrato, pero que descansa sobre el fundamento inalienable de toda sociedad humana: el *miedo* o el *terror*. Así razonan y concluyen que es ventajoso convenir entre ellos un singular pacto desequilibrado por el cual se comprometen entre sí (como individuos atomísticos) a no oponer resistencia al poder omnipotente de aquél en el que van a delegar unilateralmente y sin ninguna contrapartida todos sus *derechos* (sus derechos naturales): el Leviatán (ya sea un individuo en la monarquía absoluta, o la asamblea omnipotente del pueblo o de sus representantes). Se comprometen a esto y se comprometen entre ellos a respetar esta delegación de poder sin traicionarla jamás, para no caer bajo la sanción terrorífica del Leviathan que, fijémonos bien, no está a su vez vinculado por ningún contrato al pueblo, pero lo mantiene en su unidad por el ejercicio de su omnipotencia consentida unánimemente, por el temor o el terror que él hace reinar en las fronteras de las leyes, y por el sentido que él posee (¡milagroso!) de su «deber» de mantener a un pueblo así sumido en su sumisión, para evitarle los horrores, infinitamente más terribles que su temor, del estado de guerra. Un Príncipe al que nada vincula a su pueblo más que el deber de protegerle del estado de guerra, un pueblo al que nada vincula a su Príncipe más que la promesa (cumplida o, si no, ¡icuidado!) de obedecerle en todo, *incluso en materia de conformidad ideológica* (Hobbes es el primero en pensar, si es que fuera posible, la dominación ideológica y sus efectos). He aquí en lo que consiste toda la originalidad y el horror de este pensador sub-

versivo (sus conclusiones eran buenas pero pensaba mal, sus razones eran falsas, dirá Descartes), de este teórico fuera de lo común, al que nadie comprendió pero que dio miedo a todos. Él pensaba (este privilegio del pensamiento de burlarse del qué dirán, del mundo, de los cotilleos, de su reputación misma, de razonar en la soledad absoluta o su ilusión), y poco importaban las acusaciones compartidas con Spinoza de ser un enviado del Infierno o del Diablo entre los hombres, etc. Hobbes pensaba que toda guerra es preventiva, que cada uno, contra un Otro cualquiera, no tiene más remedio que «tomar la delantera». Hobbes pensaba (¡qué atrevimiento a este respecto!) que todo poder es absoluto, que ser absoluto es la esencia del poder y que todo lo que se salga por poco que sea de esta regla, ya sea por la derecha o por la izquierda, debe ser combatido con el máximo rigor. Y no pensaba todo esto para hacer apología de lo que llamaríamos en nuestros días (con una palabra que enturbia toda diferencia y, por lo tanto, todo sentido y todo pensamiento) «totalitarismo» o «estatismo»: ¡pensaba todo esto al servicio de la libre competencia económica, del libre desarrollo del comercio y de la cultura de los pueblos! pues, al mirarlo de cerca, se descubre que su famoso Estado totalitario es ya comparable al Estado de Marx que debe *extinguirse*. Toda guerra y, así pues, todo terror son preventivos. Bastaba en efecto con que estuviese ahí este Estado terrible para ser como absorbido por su propia existencia hasta no tener necesidad de existir. Se hablaba entonces del miedo al policía, de «mostrar la fuerza para no tener que servirse de ella» (Lyautey); se habla ahora de *no* mostrar la fuerza (atómica) para no tener que servirse de ella. Es decir que la fuerza es un mito y que actúa como tal sobre la imaginación de los hombres y de los pueblos, preventivamente, fuera de toda razón de utilizarla. Sé que estoy prolongando aquí un pensamiento que no fue jamás tan lejos, pero sigo estando en su lógica y doy cuenta de las paradojas de una Lógica que sigue siendo la suya. En cualquier caso, está muy claro que Hobbes no era ese monstruo que nos han dicho y que su única ambición era favorecer lo más posible las condiciones de via-

bilidad y desarrollo de un mundo que era el que era, el suyo, el del Renacimiento, que se abrió al prodigioso descubrimiento de otro mundo, el Nuevo. Sin duda, la «toma de consistencia» de los individuos atomizados no era de la misma esencia y vigor que en Epicuro y Maquiavelo, y Hobbes, para nuestra desgracia, él que vivió tanta historia, no era historiador (éstas son vocaciones que no se ordenan), pero, a su manera, llegó al mismo resultado que sus maestros en la tradición materialista del encuentro: *a la constitución aleatoria de un mundo*, y si este pensador ha jugado un papel importante en Rousseau (hablaré de esto algún día), e incluso en Marx, ha sido gracias a haber retomado esta tradición secreta, incluso si él (y esto no es imposible) no tenía conciencia de ello. Después de todo, sabemos que la conciencia en estos asuntos no es más que la mosca de la diligencia¹, que lo esencial es que los caballos tiren del tren del mundo a galope tendido en los llanos o con gran lentitud en las subidas.

El Rousseau del segundo *Discurso* y del *Discurso sobre el origen de las lenguas* retoma el materialismo del encuentro, a pesar de que en tales obras no haya ninguna referencia a Epicuro ni a Maquiavelo.

No se ha insistido lo suficiente en que el segundo *Discurso* comienza por una descripción del estado de naturaleza que se distingue radicalmente de las demás descripciones de su especie en que se divide en dos: un «estado de pura naturaleza», que es el Origen radical de todo, y el «estado de naturaleza» que resulta de las modificaciones impresas sobre el *estado puro*. En todos los ejemplos del estado de naturaleza que nos ofrecen los autores del Derecho natural se observa en efecto que este estado de naturaleza es un estado de sociedad, ya sea de guerra de todos contra todos, ya sea de paz. Como les reprocha Rousseau, han proyectado, y de qué manera, el estado de sociedad sobre el estado de pura naturaleza. Rousseau es el único que

¹ Referencia a la fábula de La Fontaine «La diligencia y la mosca» (Libro VII, 9) en la que una mosca, no haciendo más que molestar a los caballos, el cochero y los viajeros, se atribuye a sí misma el mérito de una subida costosa y difícil.

piensa el estado de «*pura naturaleza*», y al pensarlo, lo piensa como un estado sin ninguna relación social, ni positiva ni negativa. Y nos da su visión en la imagen fantástica del bosque primitivo, que hace pensar en otro Rousseau, el «aduanero»¹, en el que vagan individuos aislados, sin relaciones entre ellos, *individuos sin encuentro*. Ciertamente un hombre y una mujer pueden encontrarse, «palparse», incluso aparearse, pero eso no es más que un breve encuentro sin identidad ni reconocimiento: nada más conocerse (e incluso eso no es necesario: y la cuestión de los hijos ni se plantea, como si el mundo humano, antes del *Emilio*, les ignorase o pudiera pasarse sin ellos — no hay hijo y por tanto tampoco hay padre ni madre, ni familia en resumidas cuentas) ya se separan, y cada uno sigue su camino en el infinito vacío del bosque. Si se encuentran dos hombres, la mayoría de las veces no hacen más que cruzarse a mayor o menor distancia sin darse cuenta, y el encuentro ni siquiera tiene lugar. El bosque es el equivalente del vacío epicúreo en el cual cae la lluvia paralela de los átomos: es un vacío pseudo-browniano en el cual los individuos se cruzan, es decir, no se encuentran sino en breves coyunturas que no perduran. Rousseau ha querido con esto plantear a un precio muy alto (la ausencia de hijos) una «*nada*» de sociedad anterior a toda sociedad y condición de posibilidad de toda sociedad, la nada de sociedad que constituye la esencia de toda sociedad posible. Que la nada de sociedad sea la esencia de toda sociedad es una tesis atrevida, cuya radicalidad ha escapado no solamente a los contemporáneos de Rousseau, sino también a un gran número de sus comentaristas posteriores.

¿Qué es lo que hace falta para que haya efectivamente una sociedad? Hace falta que *el estado de encuentro sea impuesto* a los hombres, que el infinito del bosque, como condición de posibilidad del no-encuentro, se reduzca a finitud, por causas exteriores, que catástrofes naturales lo dividan en espacios reducidos, por ejemplo en islas, en

¹ Henri Rousseau (1844-1910), pintor francés.

las que los hombres se vean *forzados* al encuentro, y forzados a un encuentro que perdure: forzados por una fuerza más potente que ellos. Dejo de lado la ingeniosidad de estas catástrofes naturales, que afectan a la superficie de la tierra, y de las cuales la más simple es la ligerísima, infinitesimal inclinación del ecuador sobre la elíptica, accidente sin causa comparable al *clinamen*, para centrarme en sus efectos. Una vez forzados al encuentro y a las asociaciones *de hecho* duraderas, los hombres ven desarrollarse entre ellos *relaciones forzadas*, que son relaciones de sociedad, rudimentarias al principio, después más complejas debido a los efectos producidos por estos encuentros sobre su naturaleza de hombres.

Interviene toda una larga y lenta dialéctica donde, a fuerza de acumulación temporal, los contactos forzados producen el lenguaje, las pasiones y el comercio amoroso o la lucha entre los hombres: en el límite, el estado de guerra. La sociedad ha nacido, el estado de naturaleza ha nacido, la guerra también, y con ellos se desarrolla un proceso de acumulación y de cambio que literalmente *crea la naturaleza humana socializada*. Se notará que este encuentro podría no durar en absoluto si la constancia de las imposiciones exteriores no lo mantuviera en un estado constante frente a los intentos de dispersión, no le impusiera literalmente su ley de reagrupación sin preguntar su opinión a los hombres, cuya sociedad nace en cierto sentido a sus espaldas, y cuya historia nace como la constitución dorsal e inconsciente de esta sociedad.

Sin duda el hombre en el estado de pura naturaleza, si bien tiene un cuerpo y, por así decirlo, no tiene alma, lleva en sí una capacidad trascendente a todo aquello que él es y que le va a ocurrir, la *perfectibilidad*, que es como la abstracción y la condición de posibilidad trascendental de toda anticipación de todo desarrollo, y lleva en sí además una facultad que quizá sea más importante, la *piEDAD*, como facultad negativa de no sufrir el sufrimiento de sus semejantes, sociedad por falta, así pues, en hueco, sociedad negativa en hueco en el hombre aislado, ávido del Otro en su soledad misma. Pero todo eso,

que se plantea desde el estado de pura naturaleza, no actúa en él, no tiene en él existencia ni efectos, no es más que espera del futuro que le espera. Al igual que la sociedad y la historia en la que ésta se constituye se hacen a espaldas del hombre, sin su concurso consciente y activo, de igual modo perfectibilidad y piedad no son más que la anticipación nula de este futuro, en el que *el hombre no es para nada*.

Si bien se ha reflexionado sobre la genealogía de los conceptos de Rousseau (Goldschmidt, cuyo libro es definitivo), no se ha reflexionado lo suficiente sobre los efectos de todo este dispositivo, que se cierra en el segundo *Discurso* con la teoría del *contrato ilegítimo*, contrato de fuerza, establecido con la obediencia de los débiles por la arrogancia de los fuertes, que son también los más «astutos», y da su verdadero sentido al Contrato social, que no se establece ni subsiste más que acechado por el *abismo* (la expresión es del propio Rousseau en las *Confesiones*) de la *re-caída* en el estado de naturaleza, organismo perseguido por la muerte interior que debe conjurar, en suma, *encuentro que ha tomado forma* y ha devenido necesario, pero en el marco de lo aleatorio del no-encuentro y de sus formas, en las que el contrato puede *recaer* a cada instante. Si esta observación, que habría que desarrollar, no es falsa, resolvería la aporía clásica que opone interminablemente el *Contrato* al segundo *Discurso*, dificultad académica que no tiene equivalente en la historia de la cultura occidental, de no ser por la ridícula cuestión de saber si Maquiavelo era monárquico o republicano... Esta observación aclararía también del mismo modo el estatuto de los textos en los que Rousseau se aventura a hacer leyes para diversos pueblos (el corso, el polaco, etc.), retomando con toda su fuerza el concepto que domina en Maquiavelo (aunque él nunca pronuncie la palabra, pero esto poco importa, puesto que la cosa está ahí), el concepto de *coyuntura*: para dar leyes a los hombres es preciso tener muy en cuenta la manera en que las *condiciones* se presentan, el «*hay*» esto y no aquello, así como alegóricamente el clima y tantas otras condiciones (Montesquieu), tener en cuenta las condiciones y su historia, es decir, su «haber devenido», en

resumen, encuentros que habrían podido no tener lugar (cf. el estado de naturaleza: «ese estado que bien habría podido no darse nunca»), pero que han tenido lugar, trasformando lo «dado» del problema y su estado. ¿Acaso esto no significa pensar no solamente la contingencia de la necesidad, sino también la necesidad de la contingencia que está en su raíz? Entonces el contrato social ya no aparece como una utopía, sino como la ley interior de toda sociedad, ya sea en su forma legítima o ilegítima, convirtiéndose el verdadero problema en: *¿cómo puede ser que nunca se corrija una forma ilegítima (la actual) para convertirla en forma legítima?* Esta última, en el límite, no existe, pero *es preciso plantearla* para poder pensar las formas concretas existentes, esas «esencias singulares» spinozistas, ya sean los individuos, las coyunturas, los Estados reales o sus pueblos, que es preciso plantear como condición trascendental de toda condición, es decir, de toda *historia*. Lo más profundo de Rousseau es sin duda descubierto y recubierto ahí, en esta visión de toda teoría posible de la historia, que piensa la contingencia de la necesidad como efecto de la necesidad de la contingencia, pareja de conceptos desconcertante, pero que sin duda es preciso tener en cuenta, que ya aflora en Montesquieu y abiertamente planteada en Rousseau, como una intuición del siglo XVIII que refuta por adelantado todas las teleologías de la historia que le tentaban y a las que abrió las puertas de par en par bajo el impulso irresistible de la Revolución francesa. Para decirlo en términos polémicos, cuando se plantea la cuestión del «*fin de la historia*», vemos alinearse en un mismo campo a Epicuro, Spinoza, Montesquieu y Rousseau, sobre la base, explícita o implícita, de un mismo materialismo del encuentro o, en sentido fuerte, de un pensamiento de la *coyuntura*. Evidentemente también Marx, pero forzado a pensar en un horizonte desgarrado entre lo aleatorio del Encuentro y la necesidad de la Revolución.

¿Podríamos arriesgarnos a hacer una última observación? Tendería a señalar que quizá no sea por casualidad que esta singular pareja de conceptos haya interesado ante todo a hombres que busca-

ban en los conceptos de encuentro y de coyuntura cómo pensar no solamente la *realidad* de la historia, sino ante todo la realidad de la *política*, no solamente la esencia de la realidad sino ante todo la esencia de la *práctica*, y el vínculo entre estas dos realidades en el momento de *su encuentro: en la lucha*, digo bien la lucha, en el límite la guerra (Hobbes, Rousseau), en la lucha por el reconocimiento (Hegel), pero también y bastante antes que él en esa lucha de todos contra todos que es la competencia o, cuando toma esta forma, en la lucha de clases (y su «contradicción»). ¿Es preciso recordar aquí por qué y para quién habla Spinoza cuando invoca a Maquiavelo? Él no quiere más que pensar su pensamiento, y como es un pensamiento de la práctica, pensar la práctica a través de un pensamiento.

Todas estas observaciones históricas no son más que preliminares a aquello que me gustaría tratar de hacer entender sobre Marx. Sin embargo, no son casuales, atestiguan que de Epicuro a Marx siempre ha subsistido, aunque encubierto (por su descubrimiento mismo, por su olvido, y sobre todo por las denegaciones y las represiones, cuando no había una simple condena a muerte), el «descubrimiento» de una tradición profunda que buscaba su base materialista *en una filosofía del encuentro* (y, así pues, más o menos atomista, ya que el átomo es la figura más simple de la individualidad en su «caída») después de haber rechazado radicalmente toda filosofía de la esencia (*Ousia, Essentia, Wesen*), de la Razón (*Logos, Ratio, Vernunft*), y, por tanto, del Origen y del Fin —dado que el Origen no es más que la anticipación del Fin en la Razón u orden primordial, es decir, del Orden, ya sea racional, moral, religioso o estético—, 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) *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. A la vieja pregunta: «¿Cuál es el origen del mundo?» esta filosofía materialista responde: «¿La nada (*néant*)?» – «nada»

(*rien*) — «yo comienzo por nada» — «no hay comienzo porque nunca ha existido nada antes que cualquier cosa»; luego «no hay comienzo obligado de la filosofía» — «la filosofía no comienza por un comienzo que sea su origen», al contrario, «toma el tren en marcha» y, a pulso, «sube al tren» que por toda la eternidad fluye, como el agua de Heráclito, delante de ella. Así pues, no hay fin ni del mundo, ni de la historia, ni de la filosofía, ni de la moral, ni del arte ni de la política. Estos temas —temas que, de Nietzsche a Deleuze y Derrida, el empirismo inglés (Deleuze) o Heidegger (Derrida mediante), se nos han vuelto familiares y fecundos para toda comprensión no sólo de la filosofía, sino de todos sus pretendidos «objetos» (ya sea la ciencia, la cultura, el arte, la literatura o cualquier otra expresión de la existencia)— son esenciales para este materialismo del encuentro, tan disfrazados como lo fueron bajo las especies de otros conceptos. Podemos hoy traducirlos a un lenguaje más claro.

Diremos que el materialismo del encuentro no se dice materialismo más que provisionalmente¹, para llamar la atención sobre su oposición radical a todo idealismo de la conciencia, de la razón, sea cual sea su empleo. Diremos a continuación que el materialismo del encuentro se basa en cierta interpretación de una única proposición: *hay* («*es gibt*», Heidegger) y sus desarrollos o implicaciones, a saber: «hay» = «no hay nada»; «hay» = «*siempre-ya ha habido nada*», es decir, «algo», el «*siempre-ya*», del que he hecho hasta ahora un uso abundante en mis ensayos, pero en el que no siempre se ha reparado, es la raíz (*Greifen*: tomar o coger en alemán; *Begriff*: toma o concepto) de esta anterioridad de toda cosa sobre ella misma, luego sobre todo origen. Diremos entonces que el materialismo del encuentro se basa en

¹ Y es por esto por lo que, con razón, Dominique Lecourt se permite (en una obra notable y, naturalmente, desconocida para la comunidad universitaria, que no es la primera vez que desprecia algo tan pronto como se siente «tocada») hablar de «sobrematerialismo» a propósito de Marx (cf. *L'Ordre et les Jeux*, París, Grasset, 1981, última parte)

la tesis de la primacía de la positividad sobre la negatividad (Deleuze), en la tesis de la primacía de la desviación sobre la rectitud del trayecto recto (cuyo Origen es desviación y no razón), en la tesis de la primacía del desorden sobre el orden (pensemos en la teoría del «ruido»), en la tesis de la primacía de la «diseminación» sobre la posición del sentido en todo significante (Derrida), y en el brotar del orden en el seno mismo del desorden que produce un mundo. Diremos que el materialismo del encuentro se basa también por completo en la negación del Fin, de toda teleología, ya sea racional, mundana, moral, política o estética. Diremos por último que el materialismo del encuentro no es el de un sujeto (ya fuese Dios o el proletariado), sino el de un proceso sin sujeto pero que impone a los sujetos (individuos u otros) a los que domina el orden de su desarrollo sin fin asignable.

Si quisiéramos ceñirnos más estrechamente a estas tesis, tendríamos que producir un cierto número de conceptos que, naturalmente, serían *conceptos sin objeto*, al ser los conceptos de *nada*, y la filosofía, al no tener objeto, transformaría esta nada en ser o en seres, de tal modo que, por medio de dicha transformación, la filosofía llevaría a esta nada a ser desconocida y reconocida en ellos (que es por lo que dicha nada fue, en última instancia, desconocida y presentida). Para representarlos en la forma más primitiva, la más simple y la más pura que han tomado en la historia de la filosofía nos referiríamos a Demócrito y, sobre todo, a Epicuro, haciendo notar de paso que no es por casualidad que su obra fuese pasto de las llamas, que estos incendiarios de toda tradición filosófica pagasen por sus pecados en la hoguera — el fuego que vemos encenderse en lo más alto de las copas de los grandes árboles, por ser grandes (Lucrecio) o en lo más alto de las filosofías (las grandes). Y tendríamos bajo su figura (que debe renovarse a cada etapa de la historia de la filosofía) las formas primitivas siguientes.

«*Die Welt ist alles, was der Fall ist*» (Wittgenstein): el mundo es todo lo que «cae», todo lo que «acaece», «todo aquello de lo que es el caso»

— por *caso* entendemos *casus*: *circunstancia y casualidad a la vez*, lo que ocurre en el modo de lo imprevisible y, sin embargo, del ser.

Por tanto, tan lejos como podamos remontarnos: «hay» = «siempre ha habido», «siempre-ya-ha-sido», de tal forma que el «ya» es esencial para remarcar esta antecendencia de la circunstancia, del *Fall* sobre todas sus formas, es decir, sobre todas las *formas* de seres. Es el «es gibt» de Heidegger, la «acción de dar las cartas» (más bien que lo dado, según el aspecto activo-pasivo que se quiera expresar) primitiva, siempre anterior a su *presencia*. En otros términos, es 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»).

En este «mundo» sin ser y sin historia (como el bosque de Rousseau), ¿qué ocurre? Pues *algo ocurre*: «algo», activo/pasivo impersonal. *Encuentros*. Ocurre lo que ocurre en la lluvia universal de Epicuro, anterior tanto a todo mundo, a todo ser y a toda razón, como a toda causa, ocurre que «eso se encuentra ahí» o, como diría Heidegger, que «eso es arrojado» en un «envío» primordial. Poco importa que esto se deba al milagro del *clinamen*, basta con saber que se produce «no se sabe dónde, no se sabe cuándo» y que es «la desviación más pequeña posible»; es decir, la nada asignable a toda desviación. El texto de Lucrecio es suficientemente claro para señalar *aquello que nada en el mundo puede señalar* y que es, sin embargo, el origen de todo mundo. En la «nada» de la desviación tiene lugar el encuentro entre un átomo y otro, y este acontecimiento deviene *advenimiento* bajo la condición del paralelismo de los átomos, pues es este paralelismo el que, una única vez violado, provoca la gigantesca carambola y el enganche de un número infinito de átomos de donde

nace un mundo (u otro: de ahí la pluralidad de mundos posibles, y la posibilidad de hacer arraigar este concepto de posibilidad en el concepto de desorden original). De ahí la *forma de orden* y la *forma de seres* cuyo nacimiento es provocado por esta carambola, determinadas como lo están por la *estructura* del encuentro; de ahí, una vez efectuado el encuentro (pero no antes), la primacía de la estructura sobre sus elementos; de ahí, finalmente, aquello que es necesario llamar la *afinidad* y completud de los elementos en juego en el encuentro, su «capacidad para engancharse», para que este encuentro «tome consistencia», es decir, «tome *forma*», *dé por fin nacimiento a Formas nuevas* — como el agua «toma consistencia» al congelarse, o la leche «toma consistencia» cuando cuaja o la mayonesa cuando liga. De ahí la primacía de «nada» sobre toda «forma», y *del materialismo aleatorio sobre todo formalismo*. Con otras palabras, cualquier cosa no puede producir cualquier cosa, sino que hay elementos condenados a su encuentro y, por su afinidad, a «tomar consistencia» al prenderse unos a otros — es por esto por lo que en Demócrito y quizá incluso en Epicuro se dice, o se dirá, que los átomos «tienen enganches», es decir, que son susceptibles de engancharse unos tras otros de siempre, por siempre, para siempre.

Una vez así «tomados», o «enganchados», los átomos entran en el reino del Ser que ellos inauguran: constituyen *seres* asignables, distintos, localizables, dotados de tal o cual propiedad (según el lugar y el tiempo); en resumen, se perfila en ellos una estructura del Ser o del mundo que asigna a cada uno de sus elementos lugar, sentido y papel; mejor dicho, que fija los elementos como «elementos de...» (los átomos como elementos de los cuerpos, de los seres, del mundo), de modo que los átomos, lejos de ser el origen del mundo, no son más que la recaída secundaria de su asignación y advenimiento. Y para hablar así del mundo y de los átomos, es necesario que el mundo y los átomos *ya* sean. Esto hace para *siempre segundo* el discurso sobre el mundo, y *segunda* (no primera, como pretendía Aristóteles) la filosofía del Ser — y hace para siempre inteligible como imposible (y

por ello explicable; cf. el apéndice del Libro I de la *Ética*, que retoma casi palabra por palabra la crítica de toda religión en Epicuro y Lucrecio) todo discurso de *filosofía primera*, aunque sea materialista (lo que explica que Epicuro, que lo sabía, no se adhiriese al materialismo «mecanicista» de Demócrito, ese materialismo que no es sino un resurgimiento, en el seno de una filosofía posible del encuentro, del idealismo dominante del Orden como inmanente al Desorden).

Establecidos estos principios, el resto, si se me permite la expresión, cae por su propio peso.

1.— Para que *un ser sea* (un cuerpo, un animal, un hombre, un Estado o un Príncipe) es necesario que un encuentro *haya tenido* lugar (pretérito perfecto de subjuntivo). Por limitarnos sólo a Maquiavelo, que un encuentro haya tenido lugar entre aquellas cosas que pueden resultar afines, tales como tal individuo y tal coyuntura o Fortuna — la coyuntura que es ella misma yunción, con-junción, encuentro cuajado (incluso si es inestable) que ya ha tenido lugar, que remite por su cuenta al infinito de sus causas antecedentes exactamente igual que remite, por otra parte, al infinito de la sucesión de causas antecedentes su resultado, que es tal individuo definido (Borgia, por ejemplo).

2.— No hay encuentro más que entre series de seres resultantes de varias series de causas B al menos dos, pero este dos prolifera en seguida por efecto del paralelismo o del contagio ambiente (como decía Breton, con una profunda sentencia: «los elefantes son contagiosos»¹). Pensamos aquí también en Cournot, ese gran desconocido.

3.— Cada encuentro es aleatorio; no sólo en sus orígenes (nada garantiza jamás un encuentro), sino también en sus efectos. Dicho de otro modo, todo encuentro habría podido no tener lugar, aunque

¹ Cf. Feuerbach citando a Plinio el Viejo: «los elefantes no tienen religión». [*La esencia del cristianismo*. Introducción. Primera parte: *La esencia del hombre en general*] (Nota de los Traductores)

haya tenido lugar, pero su posible nada ilumina el sentido de su ser aleatorio. Y todo encuentro es aleatorio en sus efectos, dado que nada en los elementos del encuentro perfila, antes de este encuentro mismo, los contornos y las determinaciones del ser que saldrá de él. Julio II no sabía que alimentaba en su seno romanesco a su enemigo mortal y tampoco sabía que éste iba a rozar la muerte y a encontrarse fuera de la historia en el momento decisivo de la Fortuna, para ir a morir en una sombría España, en una fortaleza desconocida¹. Esto significa que ninguna determinación del ser resultado de la «toma de consistencia» del encuentro estaba perfilada, ni siquiera esbozada, en el ser de los elementos que concurren en el encuentro, sino que, por el contrario, toda determinación de estos elementos no es asignable más que en la *mirada atrás* del resultado sobre su devenir, en su recurrencia. Si es necesario, pues, decir que no hay ningún resultado sin su devenir (Hegel), es necesario también afirmar que nada ha devenido más que determinado por el resultado de este devenir: esta recurrencia misma (Canguilhem). Es decir, que en lugar de pensar la contingencia como modalidad o excepción de la necesidad, hay que pensar la necesidad como devenir-necesario del encuentro de contingentes. Así es como vemos no sólo el mundo de la vida (los biólogos se han dado cuenta de esto recientemente, ellos que hubieran debido conocer a Darwin²), sino también el mundo de la historia *cuajarse* en ciertos momentos felices en la toma de consistencia de elementos que conjuntan un encuentro susceptible de perfilar tal figura: tal especie, tal individuo, tal pueblo. Así es como hay hombres y «vidas» aleatorias, sometidos al accidente de la muerte dada o recibida, y sus «obras», y las grandes figuras del mundo a las cuales

¹ Fortaleza de Viana (Navarra).

² Cf. el hermoso coloquio sobre Darwin, recientemente organizado con gran éxito en Chantilly por Dominique Lecourt y Yvette Conry [*De Darwin au darwinisme. Science et idéologie*. Edición a cargo de Yvette Conry, Vrin, París 1983 (*Nota del editor francés*)].

el «juego de dados» original de lo aleatorio ha dado su forma, las grandes figuras en las cuales el mundo de la historia ha «tomado forma» (la Antigüedad, la Edad Media, el Renacimiento, la Aufklärung, etc.). Está muy claro que aquél al que se le ocurriera considerar estas figuras, individuos, coyunturas o Estados del mundo ya sea como el resultado necesario de premisas dadas, ya sea como la anticipación provisional de un Fin, se equivocaría, puesto que descuidaría el hecho (este «Faktum») de que estos resultados provisionales lo son doblemente, no sólo en tanto que van a ser superados, sino también en tanto que habrían podido no advenir jamás, o no habrían advenido más que como el efecto de un «breve encuentro», si no hubieran surgido en el marco feliz de una buena Fortuna que diera su «oportunidad» de «duración» a los elementos cuya conjunción debe presidir esta forma. Por ahí vemos que no estamos, no vivimos en la Nada, sino que, aunque no hay Sentido de la historia (un Fin que la trascienda de sus orígenes a su término), puede haber sentido *en* la historia, ya que este sentido nace de un encuentro efectivo y efectivamente feliz, o catastrófico, que es también *un* sentido.

De ahí se siguen consecuencias de gran importancia sobre el sentido de la palabra «ley». Se concederá que no hay en absoluto ninguna ley que presida el encuentro de la «toma de consistencia», pero una vez que el encuentro ha «tomado consistencia», es decir, una vez constituida la figura estable del mundo, del *único* que existe (pues el advenimiento de un mundo dado excluye evidentemente todos los otros posibles), tenemos que vérnoslas con un mundo estable en el cual la sucesión de los acontecimientos obedece, a su vez, a «leyes». Poco importa entonces que el mundo, el nuestro —no conocemos ningún otro: de entre la infinidad de atributos posible tan sólo conocemos el entendimiento y el espacio («Faktum») hubiera podido decir Spinoza— haya nacido del encuentro de los átomos que caen en la lluvia epicúrea del vacío, o del «big bang» del que hablan los astrónomos; es un hecho que tenemos que vérnoslas con *este* mundo y no con otro, es un hecho que este mundo es

«regular» (en el sentido en que ello se dice de un jugador honesto: pues este mundo juega con nosotros todo lo que quiere), está sometido a reglas y obedece a leyes. De ahí la enorme tentación, incluso para quien nos concediese las premisas de este materialismo del encuentro, de refugiarse, una vez que el encuentro ha «tomado consistencia», en el examen de las leyes resultantes de esta toma de formas, en el fondo, en la repetición indefinida de estas formas. Pues es también un hecho, un «Faktum», que hay orden en este mundo y que el conocimiento de este mundo pasa por el conocimiento de sus «leyes» (Newton) y de las condiciones de posibilidad, no de la existencia de estas leyes, sino solamente de su conocimiento: ciertamente es una forma de posponer a las calendas griegas la vieja cuestión del origen del mundo (que es como procede Kant), pero para mejor ocultar el origen de este segundo encuentro que hace posible el conocimiento del primer encuentro en *este* mundo (el encuentro entre los conceptos y las cosas).

Pues bien, nos guardaremos de esta tentación sosteniendo una tesis cara a Rousseau, quien decía que el contrato reposa sobre un «abismo», afirmando así que la necesidad de las leyes resultantes de la «toma de consistencia» provocada por el encuentro está, hasta en su mayor estabilidad, amenazada por una *inestabilidad radical*; una tesis que explica esto que tanto nos cuesta comprender, puesto que atenta contra nuestro sentido de las «conveniencias», esto es, que las leyes puedan cambiar — no que puedan ser válidas durante un tiempo y no para la eternidad (en su crítica de la economía política clásica Marx fue justo hasta ahí, como comprendió perfectamente su «crítico ruso»¹: a cada época histórica sus leyes, pero no más allá, como veremos a continuación), sino que puedan cambiar a cada instante, revelando el fondo aleatorio sobre el

¹ Cf. Epílogo a la segunda edición alemana de *El Capital*.

que se sostienen, sin ninguna razón, es decir, sin fin inteligible. Ahí está la *sorpresa* (*no hay toma de consistencia más que bajo la sorpresa*), lo que tanto asombro causa al espíritu ante los grandes desencadenamientos, dislocaciones y suspensiones de la historia, ya sea de los individuos (ejemplo: la locura), ya sea del mundo, cuando los dados son lanzados de repente sobre la mesa, o las cartas redistribuidas sin previo aviso, los «elementos» desencadenados en la locura que los deja libres para nuevas «tomas de consistencia» sorprendentes (Nietzsche, Artaud). Nadie pondrá dificultades para reconocer ahí uno de los rasgos fundamentales de la historia de los individuos o del mundo, de la revelación que convierte a un individuo desconocido en un artista o un loco, o las dos cosas a la vez, como cuando aparecen simultáneamente Hölderlin, Goethe y Hegel, cuando estalla y triunfa la Revolución francesa hasta el desfile de Napoleón, el «espíritu del mundo» bajo las ventanas de Hegel en Jena, cuando la Comuna brota de la traición, cuando explota 1917 en Rusia y, con más razón, la «Revolución cultural» en la que verdaderamente casi todos los «*elementos*» fueron liberados en espacios gigantescos, pero en la que el encuentro duradero nunca se produjo — como durante aquel 13 de mayo¹ en el que los obreros y estudiantes, que hubieran debido juntarse (¡qué resultado habría tenido lugar!), se cruzaron en dos largos cortejos paralelos *sin juntarse*, evitando a toda costa juntarse, conjuntarse, unirse en una unidad que indudablemente nunca ha tenido precedente (la lluvia en sus efectos *evitados*).²

... ..

¹ Referencia a la mayor de las manifestaciones que se produjeran en París en mayo de 1968.

² A partir de aquí, Althusser reproduce casi literalmente un texto inédito anterior titulado «*Sur le mode de production*».

Para dar una idea de la corriente subterránea del materialismo del encuentro, tan importante en Marx, y de su represión bajo la forma de un materialismo de la esencia (filosófica), es preciso hablar del modo de producción. Nadie negará la importancia de este concepto que no sólo sirve para pensar toda «formación social», sino también para *periodizar* la historia, esto es, para fundar una teoría de la historia¹.

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 o forma de paso de un modo de producción a otro. Todo lo que se ha podido escribir en estos últimos veinte años sobre la «transición» del capitalismo al comunismo va más allá de lo comprensible y enumerable.

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:

¹ Cf. *Lire Le Capital*, I [traducción al español: *Para Leer El Capital*. Siglo XXI, 1969 (N. de T.)]

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. Podríamos incluso ir más lejos y suponer que *el encuentro ha tenido lugar en la historia en numerosas ocasiones antes de su «toma de consistencia» occidental*, pero debido a la falta de un elemento, o de la disposición de los elementos, no «tomó consistencia». Son testigos esos Estados italianos de los siglos XIII y XIV en el valle del Po, donde hubo hombre de los escudos, tecnología y energía (las máquinas movidas por la fuerza hidráulica del río) y mano de obra (los artesanos en paro) y donde, sin embargo, el fenómeno no «tomó consistencia». Faltaba sin duda (quizá, esto es una hipótesis) aquello que Maquiavelo buscaba desesperadamente bajo la forma de llamada a un Estado nacional, es decir, un *mercado interior* capaz de absorber la producción posible.

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 acumula-

ción financiera (la del «hombre de los escudos»), la acumulación de los medios técnicos de producción (herramientas, máquinas, experiencia de los obreros en la producción), la acumulación de la materia de la producción (la naturaleza) y la acumulación de los productores (los proletarios desprovistos de todo medio de producción). Estos elementos no existen en la historia *para que exista* un modo de producción, sino que existen en ella en estado «flotante» antes de su «acumulación» y «combinación», siendo cada uno de ellos el producto de su propia historia, pero no siendo ninguno el producto teleológico ni de los otros ni de su 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. ¿Era para procurarse grandes fincas de caza? ¿O campos interminables para la cría de ovejas? No sabemos exactamente (quizá lo sepan las ovejas) cuál es la razón que prevaleció en este proceso de expropiación violenta, ni, sobre todo, en su

violencia; y, por otra parte, poco importa: el hecho es que este proceso tuvo lugar y desembocó en un *resultado* que inmediatamente fue *desviado* de su presunto fin posible por los «hombres de los escudos» en busca de mano de obra miserable. *Esta desviación es la prueba de la no-teleología del proceso* y de la inscripción de su resultado en un proceso que lo ha hecho posible y que le era completamente extraño.

Además, nos equivocariamos si creyéramos que este proceso de encuentro aleatorio se limita al siglo XIV en Inglaterra. Ha proseguido siempre y *prosigue todavía en nuestros días*, no sólo en los países del tercer mundo, que son a este respecto el ejemplo más patente, sino también en nuestros países, con la expropiación de los productores agrícolas y su transformación en Obreros Especializados (cf. Sandouville¹: bretones en las máquinas), como un proceso constante que inscribe lo aleatorio tanto en el núcleo de la supervivencia y el fortalecimiento del «modo de producción» capitalista, como, por otro lado, en el núcleo del supuesto «modo de producción» socialista mismo². Y ahí, incesantemente, vemos a los investigadores marxistas retomar el fantasma de Marx, y pensar la *reproducción* del proletariado creyendo pensar su producción, pensar el hecho consumado pensando pensar en su devenir-consumado.

De hecho, hay en Marx base para caer en este error, cuando éste se deja llevar por la otra concepción del modo de producción capitalista: una concepción totalitaria, teleológica y filosófica.

En este caso, nos las seguimos viendo con todos los elementos de los que ya se ha tratado, pero ahora éstos son pensados y dispuestos como si estuvieran por toda la eternidad destinados a entrar en combinación, a concordar entre sí y a producirse recíprocamente como sus propios fines y/o complementos. En esta hipótesis, Marx deja deliberadamente de lado el carácter aleatorio del «encuentro» y de su

¹ Referencia a las fábricas Renault de Sandouville.

² Ver la muy notable obra de Charles Bettelheim: *Les Luites de classes en URSS*. Vol. IV.

«toma de consistencia» *para ya no pensar más que en el hecho consumado de la «toma de consistencia» y, así, en su predestinación.* En esta hipótesis ningún elemento tiene ya historia independiente, sino una historia que tiene un fin, el de adaptarse a otras historias, la historia que forma un todo que *reproduce* sin cesar sus propios elementos (propios de su engranaje). Así, Marx y Engels pensarán el proletariado como «producto de la gran industria», «producto de la explotación capitalista», «producto del capitalismo», *confundiendo la producción de proletariado con su reproducción capitalista en escala ampliada*, como si el modo de producción capitalista hubiera preexistido a uno de sus elementos esenciales, la mano de obra expropiada¹. Aquí *las historias propias ya no flotan en la historia*, como los átomos en el vacío, aprovechando un «encuentro» que podría no tener lugar. Todo está consumado de antemano, *la estructura precede a sus elementos y los reproduce para reproducir la estructura.* Lo que vale para la acumulación primitiva vale también para el hombre de los escudos. ¿De dónde viene este hombre de los escudos en Marx? No se sabe exactamente: ¿Del capitalismo comercial?² [...] (misteriosa expresión que ha dado lugar a muchos contrasentidos sobre el «modo de producción mercantil»), ¿de la usura?³ ¿de la acumulación primitiva?⁴ ¿del pillaje en las colonias? Poco importa en realidad para nosotros, pero es de una importancia singular en Marx — *lo esencial es el resultado: que el hombre de los escudos existe.* Marx abandona esta tesis en favor de la tesis de una

¹ Sobre este punto, el *Cathéchisme communiste* de Engels [«Dossiers partisans», presentación de Robert Paris, Maspero, Paris, 1965 (*Nota del editor francés*)] no deja lugar a dudas: el proletariado es el producto de la «revolución industrial».

² Cf. K. Marx, *El Capital*, Libro III, capítulo XX. *Consideraciones históricas sobre el capital comercial.*

³ Cf. K. Marx, *El Capital*, Libro III, capítulo XXXVI. *Condiciones precapitalistas.*

⁴ Cf. K. Marx, *El Capital*, Libro I, capítulo XXIV. *La llamada acumulación originaria.*

mítica «descomposición» del modo de producción feudal y del nacimiento de la burguesía en el núcleo de esta descomposición, lo que introduce nuevos enigmas. ¿Qué demuestra que el modo de producción feudal se debilita y se descomponga para desaparecer? —fue necesario esperar hasta 1850-1870 en Francia para que el capitalismo se instaurase—. Y sobre todo, dado que ella sería el producto de esto, ¿qué demuestra que *la burguesía no sería una clase del modo de producción feudal que sella el fortalecimiento y no la decadencia de éste?* Estos enigmas de *El Capital* se concentran ambos en un mismo objeto: el capitalismo financiero y el capitalismo comercial por un lado, y la naturaleza de la clase burguesa, que sería el soporte y la beneficiaria de éstos, por otro.

Si como definición del capital nos contentamos sencillamente con hablar, como hace Marx, de acumulación de dinero que produce un excedente, un beneficio en dinero ($D = D + \Delta D$), entonces se puede hablar de capitalismo financiero y comercial. Pero éstos son capitalismo sin capitalistas, capitalismo sin explotación de mano de obra, capitalismo donde el intercambio toma más o menos la forma de un descuento que no obedece a la ley del valor sino a prácticas de pillaje directo o indirecto. Y ahí encontramos, sin posibilidad de eludir-la, la gran cuestión de la *burguesía*.

La solución de Marx es simple y desarma a cualquiera. La burguesía es producida, como clase antagonista, por la descomposición de la clase dominante feudal. Volvemos a encontrar aquí el esquema de la producción dialéctica, el contrario que produce su contrario. Volvemos a encontrar también la tesis dialéctica de la negación, este contrario que debe sustituir naturalmente, por una necesidad conceptual, a su contrario y devenir dominante. ¿Qué ocurre si no fue así? ¿Qué ocurre si la burguesía, lejos de ser el producto contrario del feudalismo, era la culminación y como el apogeo, la forma más alta y, por así decirlo, el perfeccionamiento de éste? Esto permitiría salir de muchos problemas que conducen a callejones sin salida, como esas revoluciones burguesas, como la francesa, que deberían por fuer-

za ser revoluciones capitalistas¹ pero no lo son, o salir de ciertos problemas que son misterios: ¿en qué consiste esta clase extraña que es la burguesía, capitalista por su porvenir, pero formada mucho antes del capitalismo en el feudalismo?

Del mismo modo que no hay en Marx una teoría satisfactoria del supuesto modo de producción mercantil, ni con mayor motivo una teoría satisfactoria del capitalismo comercial (y financiero), *no hay en Marx una teoría satisfactoria de la burguesía*, salvo evidentemente para quitarse de encima las dificultades, un uso sobreabundante del adjetivo «burgués», como si un adjetivo pudiera hacer las veces de concepto de lo negativo puro. Y no es por casualidad que la teoría de la burguesía como forma de descomposición antagonista del modo de producción feudal sea coherente con la concepción del modo de producción de inspiración filosófica. La burguesía, en efecto, no es más que el *elemento predestinado* a unir todos los otros elementos del modo de producción, que realizará con ellos otra combinación, la del modo de producción capitalista. Ésta es la dimensión del todo y de la teleología, que asigna a cada elemento su papel y su sitio en el todo, y los reproduce en su existencia y en su papel.

Estamos en las antípodas de la concepción del «*encuentro entre la burguesía*» (elemento tan «flotante» como los otros) y *otros elementos* flotantes para constituir un modo de producción original: el capitalismo. No hay entonces encuentro, pues la unidad precede a los elementos, *pues no hay ese vacío necesario para todo encuentro aleatorio*. Cuando se trata todavía de pensar *el hecho a consumir*, Marx se coloca deliberadamente en el *hecho consumado* y nos invita a seguirle por las leyes de su necesidad.

Nosotros habíamos definido, siguiendo a Marx, un modo de producción como una doble combinación (Balibar), la de los medios de producción y la de las relaciones de producción (¿?). Si

¹ Al ser claramente insatisfactorio el montaje realizado aquí por Althusser, el editor francés ha decidido restablecer en este punto la redacción original del texto titulado «*Sur le mode de production*».

queremos ir más lejos en este análisis debemos distinguir en él los elementos «fuerzas productivas, medios de producción, poseedores de los medios de producción, productores con o sin medios, naturaleza, hombres, etc.». Aquello que constituye, entonces, al modo de producción es una combinación que somete las fuerzas productivas (los medios de producción, los productores) a la dominación de una totalidad, en la que son los propietarios de los medios de producción quienes son dominantes. Esta combinación es de esencia, está fijada de una vez por todas, corresponde a un centro de referencias; sin duda puede deshacerse, pero en su retirada conserva siempre la misma estructura. Un modo de producción es una combinación porque es una *estructura* que impone su unidad a una serie de elementos. Lo que importa en el modo de producción, más que tal o cual hecho, es el *modo de dominación* de la estructura sobre sus elementos. Así, en el modo de producción feudal, es la *estructura de dependencia* la que impone su sentido a los elementos: la posesión, por parte del señor, de la hacienda (incluidos los siervos que trabajan en ella) y de los instrumentos colectivos (el molino, la granja, etc.), el papel subordinado del dinero, hasta el momento en que las relaciones monetarias se impongan a todos. Así, en el modo de producción capitalista, la estructura de explotación se impondrá a todos sus elementos, la subordinación de los medios de producción y de las fuerzas productivas al proceso de explotación, la explotación de los trabajadores despojados de medios de producción, el monopolio de los medios de producción en las manos de la clase capitalista, etc.

[FUENTE: «Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre» (1982), en Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, textos reunidos y presentados por François Matheron, tomo I, Stock/IMEC, París, 1994, pp. 539-579. Traducción: Luis Alegre Zahonero y Guadalupe González Diéguez]

REGRESO AL «CAMPO DE BATALLA»

Pedro Fernández Liria

Una «intervención teórica en lo político»

En junio de 1975, con ocasión de su doctorado, Althusser resumía así ante un tribunal de la Universidad de Picardie (Amiens) el sentido y la intención de su polémica «intervención teórica» en el escenario político de los años sesenta: «Cogidos en las grandes luchas de clase de la historia contemporánea, nos hallábamos comprometidos en los combates del movimiento obrero y queríamos ser marxistas. Ahora bien, no era fácil ser marxista e identificarse con la teoría marxista vigente, incluso después del XX Congreso [del Partido Comunista], porque el dogmatismo anterior subsistía junto con el contrapunto de las charlatanerías filosóficas ‘marxistas’ acerca del hombre. Y como tales charlatanerías se apoyaban sobre la letra de las obras de juventud de Marx era necesario volver a Marx para aclarar un poco el pensamiento obnubilado por las pruebas a que lo sometía la historia. No insistiré acerca del carácter político de mi proceder: tuvo la originalidad —que no le han perdonado jamás— de criticar al dogmatismo no desde las posiciones de derecha de la ideología humanista, sino desde las posiciones de izquierda del antihumanismo teórico, del antiempirismo y del antieconomicismo. [...] Se trataba de reintegrarle a la teoría marxista —usada por el dogmatismo y el humanismo marxista como la ideología de turno— parte de sus títulos de teoría y de teoría revolucionaria. En el Prefacio de *El capital*, Marx expresó el deseo de tener ‘lectores capaces de pensar por sí mismos’. Para intentar pensar aquello que Marx había pensado, lo menos que podíamos hacer era volver a él intentando ‘pensar por nosotros mismos’ aquello que él había pensado»¹.

Lo cierto es que nunca agradeceremos lo suficiente a Althusser haber sacado al marxismo del estado de extrema miseria teórica en el que se encontraba a principios de los años sesenta. Sólo por haber logrado sustraer al pensamiento marxista de la funesta inercia a la que el «dogmatismo» stalinista y la pura pereza intelectual le habían sujeto durante décadas, nuestra deuda con Althusser es ya incalculable.

En una época en la que el marxismo se comportaba en lo teórico como una «doctrina» felizmente acabada, Althusser venía a preguntar con la impertinencia e ingenuidad de un Sócrates redivivo: ¿qué significa en realidad ser marxista?; o, lo que es lo mismo: ¿en qué consiste verdaderamente la aportación teórica de Marx?

Varias generaciones de marxistas hemos aprendido con él a entender a Marx y a descubrir —a menudo contra nuestros propios prejuicios y expectativas—, la naturaleza, el sentido y el alcance de la «revolución teórica» emprendida por éste en *Das Kapital*. Entre 1965, fecha en que aparece *Pour Marx*, y 1980, año en que Althusser consuma el homicidio de su mujer, sus escritos disfrutaron de una enorme difusión entre comunistas e intelectuales de izquierda de todo el mundo y se convirtieron en objeto de encendidas polémicas que obligaron al movimiento comunista internacional a salir de su letargo teórico y a ponerse a pensar. Durante algún tiempo, escribe alguien que le conoció bien, «todos fuimos althusserianos —o antialthusserianos, que, al fin, es lo mismo—. A favor o en contra de sus análisis, todos pasamos a través de aquella contundente maquina de triturar convicciones inmediatas y lugares comunes adquiridos a lo largo de varias décadas de eclipse teórico»².

Pero el 16 de noviembre de 1980 todo cambió. 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 definitivamente³. Una prudencia instintiva por parte del movimiento comunista europeo contribuyó a consumir este olvido.

Althusser fue internado en el sanatorio de Sainte-Anne, donde permanecería confinado hasta junio de 1981, cuando fue trasladado a la clínica de Soisy-sur-Seine, en cuyo pabellón 7 residiría hasta julio de 1983. En mucho tiempo, no volvería a escribir. Pero a partir de julio de 1982, Althusser

emprende un inesperado regreso al «*Kampfplatz*» filosófico⁴, con una serie de textos que, en unos tiempos en los que el pensamiento parecía congratularse de su propia manifiesta «debilidad»⁵, caerían sobre nuestras mentes como agua vivificante. Sin embargo, estos textos apenas han sido objeto de consideración fuera de Francia y, aún allí, lo han sido sólo por un reducido círculo de intelectuales que se han sentido obligados a referirse a ellos por considerarse en deuda con el autor de *Pour Marx y Lire «Le capital»*.

Por nuestra parte, hemos de decir que una primera lectura rápida de dichos textos —tres de los cuales presentamos en el presente volumen— nos causó cierta desazón. En 1982, Althusser parece no haber abdicado todavía de su antiguo e inútil empeño de encontrar la «filosofía» que «opera» o «funciona» en la obra «científica» de Marx y que éste, sin embargo, no llegó nunca a formular⁶. Así, Althusser nos habla de un «materialismo del encuentro» (o «materialismo aleatorio») que sería algo así como la «corriente subterránea» que habría atravesado la historia del pensamiento desde Demócrito y Epicuro hasta Heidegger, pasando por Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Spinoza y Marx, y que, en esta ocasión, Althusser parece dispuesto a considerar como la auténtica «filosofía» o «postura filosófica» de Marx.

Pero pronto descubrimos la preocupación que subyace a tan vano empeño; preocupación que es la misma que dio lugar a los escritos althusserianos recogidos en *Pour Marx y Lire «Le capital»*, casi veinte años atrás. En realidad, el objetivo de Althusser fue siempre el mismo: *poner de manifiesto el alcance y la naturaleza de la revolución teórica de Marx*. Y desde el principio, Althusser se percató de que la única manera de alcanzar este objetivo, de hacer inteligible la aportación de Marx, era hacer justamente lo contrario de lo que se venía haciendo hasta el momento de su decisiva «intervención»: aislar el pensamiento de Marx del de Hegel, poner al descubierto en toda su dimensión la brecha que separa a Marx de Hegel, en lugar de dedicarse a echar tierra de una forma u otra sobre ella hasta hacerla imperceptible, como desde dentro y fuera del marxismo se había hecho tan a menudo. «La meta de mis ensayos —escribe Althusser en un análisis retrospectivo de su propia obra— consistía en *descolocar* a Marx respecto de Hegel»⁷.

Y, en efecto, lo que tanto *Pour Marx* como *Lire «Le capital»* venían a

demostrar es que constituía un error buscar las claves para la comprensión del trabajo desarrollado por Marx en la filosofía de Hegel y que sólo fuera de la órbita de ésta teníamos posibilidad de alcanzar una percepción adecuada del sentido y el significado de aquél. Lo que Althusser nos enseñó entonces es que la aportación de Marx suponía una auténtica «ruptura» con Hegel y que se desarrollaba en un plano por completo ajeno al de la filosofía de éste.

Pero precisamente por eso no puede dejar de causarnos perplejidad la presencia de dos obsesiones en los escritos althusserianos que siguieron a la publicación de *Pour Marx y Lire «Le capital»*: la obsesión por determinar la naturaleza de la «dialéctica materialista» y la obsesión por encontrar la «filosofía» que el marxismo «necesita»⁸, que se halla «en estado práctico»⁹ en la propia obra científica de Marx, pero que éste no tuvo tiempo de hacer explícita o de formular¹⁰. Parece como si, contra lo que él mismo había descubierto y a todos nos había enseñado, Althusser siguiera sin decidirse a pensar a Marx enteramente *fuera* de Hegel. Para todos los que en su día leímos a Althusser estaba completamente claro que tanto la pregunta por la «dialéctica materialista», como la pregunta por la «filosofía marxista» formaban parte del orden de preguntas que ya no tenía sentido plantear. Pero lo cierto es que seguiríamos encontrándolas durante mucho tiempo en sus escritos como supervivencias hegelianas que el propio Althusser no acertaba a exorcizar.

A continuación, nos ocuparemos de analizar sucesivamente el destino de ambas cuestiones en los últimos escritos de Althusser.

Acerca de la «dialéctica materialista»

Durante mucho tiempo fue moneda corriente en el marxismo que la dialéctica hegeliana no había sufrido otra transformación por parte de Marx que la de haber sido puesta «del revés». Tanto Althusser como su colega y amigo Étienne Balibar combatieron siempre esta idea, defendiendo que la dialéctica hegeliana no funciona en Marx ni del derecho ni del revés¹¹. Es cierto que es el propio Marx el que dice que la dialéctica ha sido «mistificada» por

Hegel y que «para desmistificarla basta con darle la vuelta»¹². Pero Althusser no se cansaría de insistir en que, cualquiera que sea la dialéctica que opera en Marx, ella no es en modo alguno la «inversión» de la dialéctica hegeliana. Haciendo balance de su propia obra, escribe Althusser en 1975: «He insistido en mostrar que esa *inversión* de la dialéctica no es suficiente y que sólo es la metáfora de una verdadera *transformación* materialista de la dialéctica. [...] Marx retomó de Hegel la idea de la dialéctica, pero no se limitó a «darle la vuelta» para liberarla de la pretensión o del fantasma idealista de la autoproducción», sino que la «transformó» hasta convertirla en algo radicalmente distinto¹³.

Pero, ¿en qué consiste esa dialéctica no-hegeliana que, según creyó Althusser durante mucho tiempo, Marx habría señalado como la suya? Siguiendo la tan famosa como poco afortunada declaración de Marx del Epílogo a la segunda edición alemana de *Das Kapital*, Althusser sostuvo que «la dialéctica de Marx» resultaba de separar o extraer el «núcleo racional» de la dialéctica hegeliana de la «envoltura mística» que lo ocultaba. Pero ¿en qué podría estar pensando Marx cuando habla de «núcleo racional» y de «envoltura mística» de la dialéctica hegeliana? ¿De qué forma y bajo qué aspecto se hace presente este «núcleo racional» en la obra madura de Marx y que papel o función desempeña en ella? ¿De qué *otra* dialéctica (distinta de la de Hegel) puede formar parte esencial? Veamos como afrontaba Althusser estas cuestiones a finales de la década de los sesenta¹⁴.

En las *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, sostiene Hegel que la historia es «el proceso mediante el cual el espíritu (*Geist*) realiza su fin» y que «este fin consiste en que el espíritu alcance la conciencia de sí mismo»¹⁵. «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 mundo presente, se produzca a sí mismo objetivamente»¹⁶. Para Hegel, en efecto, la historia es el proceso mediante el cual el espíritu efectúa el conocimiento de sí mismo; y puesto que esto —conocerse a sí mismo— constituye precisamente «la esencia del espíritu»¹⁷, la historia no es sino el devenir espíritu del espíritu.

El carácter *teleológico* de la concepción hegeliana de la historia es de sobra conocido. Pero lo que a Althusser le interesa destacar en ella es que la

propiedad de tener un *fin* no es una propiedad de la historia que venga a añadirse a la naturaleza dialéctica de la misma¹⁸. Es la propia dialéctica la que confiere a la historia su carácter teleológico, porque es la propia dialéctica la que es en sí misma teleológica, esencial o constitutivamente teleológica. La historia tiene un *fin* porque es dialéctica.

La tesis defendida por Althusser en el texto que presentó al seminario organizado por Jean Hyppolite en 1968¹⁹, es que la dialéctica hegeliana es teleológica porque su misma estructura constitutiva, la *Aufhebung*, lo es. El verbo *aufheben*, escribe Hegel, posee un doble significado: «conservar, guardar, suspender y poner término. Conservar, por otra parte tiene una significación negativa, en el sentido de que para conservar algo es preciso que se le despoje de su inmediatez, que se suprima su existencia en cuanto sometida a las condiciones exteriores. Así lo suprimido es al mismo tiempo conservado, habiendo perdido únicamente su existencia inmediata, sin ser por esto aniquilado»²⁰. «Lo que se suprime no se convierte por esto en nada. [...] Un suprimido es un *mediato*; es lo no-existente, pero como resultado, salido de un ser. Tiene por tanto la determinación, de la cual procede, todavía en sí. La palabra *aufheben* tiene un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, mantener, como al mismo tiempo la de hacer cesar, *poner fin*. [...] Algo es suprimido [*aufgehoben*] sólo en cuanto a llegado a ponerse en la unidad con su opuesto; en esta determinación [...], puede, con razón, ser llamado un *momento*»²¹. Lo suprimido «es lo finito tal como está en lo infinito verdadero, esto es, como una destinación, un contenido, que es distinto, pero no *existente de manera independiente*, sino como *momento*»²².

Aufhebung es, por tanto, una supresión que conserva y asume lo por ella suprimido. Mediante la *Aufhebung*, lo inmediato es suprimido en su existencia inmediata, pero es conservado y asumido como *inmediación mediada*: la negación (que constituye en sí mismo lo inmediato) es a su vez negada y recogida, como superada, en una «unidad» superior, donde pasa a existir como «momento» de la misma.

Contra la pretensión hegeliana de hacer de esto la estructura misma del movimiento, advertía con razón Sören Kierkegaard que la *Aufhebung* hegeliana no es más que la ilusión o el «espejismo» de un movimiento; un «espejismo» que resulta de haberse empeñado en aprehender el movimiento en un

espacio que, por su misma definición, es la ausencia total de movimiento: el espacio de la lógica. De ser verdaderamente coherentes con el planteamiento hegeliano, decía Kierkegaard en *Begrebet Angest*, habríamos de concluir que «lo inmediato empieza siempre por no existir, para llegar a la existencia sólo siendo suprimido, y sólo como aquello que era antes de haber sido suprimido y está ahora suprimido»²³.

Pero esto implica que ya no resulta adecuado decir que la inmediación es suprimida por la negación (motor del proceso), porque, en realidad, la inmediación no existe como tal inmediación más que una vez que ha sido suprimida, es decir, que sólo existe como inmediación (ya) mediada. En palabras de Kierkegaard: que «la supresión de la inmediación es un *movimiento inmanente*, dentro de la mediación»²⁴; «por eso no nace de la inmediación nada heterogéneo cuando es suprimida; la mediación es justamente la inmediación»²⁵.

Dicho de otro modo, que el fin está *ya dado* en el origen mismo; o, lo que en el fondo es igual, que no hay propiamente hablando origen, puesto que éste no sería sino el propio fin *en aplazamiento*. A esto es exactamente a lo que se refería Kierkegaard cuando decía que, de acuerdo con Hegel, habría que concluir que no es cierto que lo inmediato sea suprimido (*aufgehoben*), «porque, en realidad, lo inmediato no existiría nunca»²⁶.

Parece, en efecto, una exigencia ineludible de la dialéctica hegeliana el que el origen sea afirmado y negado al mismo tiempo. Y Hegel parece asumirla conscientemente al inicio del Libro I de *Wissenschaft der Logik*, cuando se pregunta «¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?»: el ser es inmediatamente identificado con el no-ser, antes incluso de que aparezca o se haga valer como ser²⁷. De ahí que Althusser pudiera decir que «el comienzo de la Lógica hegeliana es la teoría de la naturaleza no originaria del origen».

La dialéctica hegeliana es, por tanto, el movimiento siempre ya iniciado (in-originado) del fin hacia sí mismo, desde su (abstracta) negación en lo inmediato hasta su afirmación (concreta) como inmediación mediada. Esto es precisamente lo que Althusser denomina la «estructura teleológica» de la dialéctica hegeliana. Y, de acuerdo con el texto que venimos considerando, esto es también la famosa «envoltura mística» que según Marx adopta la dialéctica «en manos de Hegel». Según Althusser, lo que Marx no podía

aceptar de la filosofía hegeliana es una dialéctica que convierte la historia (y el movimiento en general) en el devenir hacia sí de un fin ya puesto desde el principio.

Por otra parte, ésta es la dialéctica en la que la definición de la historia como devenir espíritu del espíritu encuentra su necesidad. La misma definición resulta ser doblemente redundante: por un lado, porque del propio concepto de devenir se deduce que lo que está en devenir ha de ser necesariamente lo devenido y, por otro, porque corresponde a la propia definición del espíritu su devenir hacia sí mismo —no olvidemos que el espíritu es, según Hegel, el movimiento de su devenir (para sí) lo que es (en sí)—.

Pero si Marx rechaza la dialéctica hegeliana por *teleológica*, porque otorga a la historia un sentido que ella no ha demostrado poseer, ¿cual es entonces el «núcleo racional» que según el propio Marx puede todavía descubrirse en ella? ¿Qué queda de la dialéctica hegeliana una vez despojada de su «envoltura» teleológica? La respuesta de Althusser es inequívoca: una vez que hacemos abstracción de aquello que hace de la historia el proceso de «realización» (*Realisierung*) de un fin puesto «inmediatamente» como comienzo, *nos queda el proceso mismo*, sólo que desnudo de su estructura teleológica; la historia misma, sólo que carente de fin y de «sentido». Ciertamente que esto puede parecer poco; se dirá, incluso, que para obtener semejante resultado no era menester que Marx se molestara en «pelar» la dialéctica hegeliana. Pero lo cierto es que con ello Marx hizo algo cuya vital importancia no sería justamente considerada hasta que Althusser llamó la atención sobre ello. Pues en el concepto *hegeliano* de proceso, tal como es adoptado por Marx, se encuentra algo que pocos marxistas demostraron ver: que es el concepto de un *proceso sin sujeto*. Contra las pretensiones de toda especie de pensamiento humanista, la historia, *hegelianamente* pensada, se presenta como un proceso del que el hombre no puede ser el sujeto, porque el hombre no es sino el lugar donde se expresa algo que a él mismo le transciende por completo. Y así lo advierte claramente un experto como Hyppolite en un importante artículo sobre la concepción hegeliana de la historia: «En Hegel, la historia realiza en el tiempo la idea de lo Absoluto, como la naturaleza la realiza en el espacio. Pero la historia no es ya el progreso lineal de una humanidad cada vez más dichosa y satisfecha de su suerte. [...]

No son los hombres los que deciden el sentido o el destino de la historia, aunque sean ellos los que lo realicen»²⁸.

Esta idea absoluta —«realizada en el tiempo por la historia»— es «el *Logos* del cual el hombre es solamente el soporte o el guardián». Naturaleza e historia son dos momentos subordinados al *Logos*, al lenguaje del Ser. Lo que aparece a través del hombre y, por tanto, en la conciencia de sí universal —«de la cual el hombre es solamente el portador»— es el discurso ontológico, el saber absoluto del ser... «y este saber no es el hombre»²⁹. El hombre sólo existe en tanto que, por él, el Ser se dice y se manifiesta. Por eso interpretaciones de Hegel como las de Alexandre Kojève o el joven Lukács que otorgan un sentido *antropológico* a la concepción hegeliana de la historia, resultan absolutamente inadecuadas. De acuerdo con este tipo de interpretaciones Hegel habría concebido la historia como un proceso de alienación cuyo sujeto sería el hombre. La admisión de esta postura implicaría la destrucción en la filosofía de Hegel de aquello que —como había señalado Althusser— Marx celebraba haber encontrado en ella: el concepto de *proceso sin sujeto*. Destrucción, por tanto, según hemos visto, de lo que Marx consideraba su «núcleo racional».

Para Hegel, la historia es efectivamente un proceso de alienación, pero este proceso no tiene por sujeto al hombre. La «historia humana» se encuentra este proceso ya desde siempre comenzado; ella misma no es sino una de las formas que adopta esa alienación ya iniciada, un ámbito abierto por un proceso que le trasciende. Dicho de otro modo: la dialéctica hegeliana no es una dialéctica *humana*; aún más, ni siquiera es *histórica*. Althusser supo verlo claramente: en Hegel, «la alienación, que es la dialéctica (en última instancia, negación de la negación o *Aufhebung*), o, por decirlo más propiamente, el proceso de alienación, no es, como quisiera cierta corriente de la filosofía actual, lo propio de la historia»³⁰. E Hyppolite, por su parte, parece dar la razón a Althusser: «Sin duda las categorías de lo absoluto se revelan también en el correr de la historia, pero el discurso ligado de estas categorías, la lógica hegeliana, el *Logos* de lo Absoluto, del Ser..., no es la historia. [...] Es un error creer que porque la idea absoluta se manifiesta en la historia, lo absoluto será histórico, un fin de la historia»³¹.

Esto significa que la historia, hegelianamente pensada, no contiene en sí

misma, en forma alguna, su propio *origen*, su *fundamento*; que el *origen* de la historia se halla situado desde siempre antes de la historia, y que su *fin*, su razón de ser o su sentido no son tampoco históricos. Significa, por consiguiente, que si bien la historia es un proceso de alienación (*dialéctico*, lo que en Hegel, como vimos, es tanto como decir *teleológico*), éste no consiste en la actividad de ningún sujeto (ni humano ni divino). El único «sujeto» de este proceso —si es que uno insiste en encontrarlo— es la teleología misma del proceso. Y puesto que ésta —según hemos visto— no es algo que se añada desde fuera al proceso de alienación, sino que se halla inscrita en la estructura misma de la dialéctica que lo efectúa, resulta que el único «sujeto» posible de este *proceso sin sujeto* que es la historia es el proceso mismo en tanto que dialéctico.

¿Pero no es éste un extraño sujeto? Resulta fácil comprobar que se trata de esa sustancia que ha devenido consciente de sí misma, de la que habla Hegel en la *Phänomenologie des Geistes*; es el espíritu que ha llegado a saber «verdaderamente» lo que es; es la «Idea» concretamente «realizada». Y, en esta medida, es, como dice Hegel, «resultado». Pero este resultado no es nada distinto del proceso de su devenir; lo que *resulta* es su propia «realización». El «espíritu absoluto» es el movimiento —«inmanente», diría Kierkegaard— de su devenir autoconsciente; la «idea absoluta» es el proceso de su realización concreta. El «sujeto» absoluto es, por tanto, lo que Hegel denomina en el último capítulo de su *Wissenschaft der Logik* el «método absoluto», esto es, el autodesarrollo de su propio contenido. Lo que, efectivamente, le convierte en un extraño sujeto: por una parte, estaría puesto al comienzo, afirmado-negado (como «tachado») en tanto que origen; por otra parte, estaría puesto también como resultado, en tanto que fin de sí mismo; y, por último, sería además el proceso mismo de su posición como tal fin y como origen, así como la distancia que separa al primero del segundo (que es, en realidad, la distancia que le separa de sí mismo, lo que Kierkegaard consideraría con razón una distancia inexistente, el espejismo lógico de una distancia en el interior imaginario de un punto). Por cuanto que es lo verdadero, escribe Hegel, el sujeto «es el devenir de sí mismo, el círculo que presu-

pone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin»³².

En una palabra, que este «sujeto» es la dialéctica misma en su estructura teleológica. Pero, como hemos dicho, esta dialéctica no es la historia, no es en sí misma histórica³³, aunque sin duda la historia muestra su estigma inconfundible. Es el *Logos* de lo Absoluto que Hegel estudia en cada uno de sus momentos en la *Wissenschaft der Logik*. Por eso dice Althusser que la historia es un proceso que tiene su origen fuera de sí misma, en otra parte, y que esta otra parte es la Lógica³⁴. Pues, en efecto, la Lógica es la ciencia de la Idea, y ésta —como hemos visto— es el proceso de su propia realización, el «método absoluto», es decir, la dialéctica en su intrínseca teleología; la Lógica, en cuanto ciencia o concepto de la dialéctica, en cuanto exposición de su estructura teleológica, es el lugar donde halla expresión ese origen que la historia no encuentra cabe sí misma, el concepto del autodesarrollo de ese «sujeto» que trasciende a la historia completamente (ya que ésta no es más que una de sus formas de manifestación).

Pues bien, la tesis de Althusser es que si Marx debe algo importante a Hegel es precisamente el concepto de ese proceso, el concepto de un *proceso sin sujeto*. Tal es, según el propio Althusser, el «núcleo racional» que Marx encuentra en la filosofía hegeliana. Pero si, por el contrario, algo de ésta rechaza frontalmente Marx, es la exigencia de pensar ese mismo proceso como «sujeto». «Aunque la dialéctica hegeliana rechace todo Origen, lo proyecta hacia el Fin de un *Telos* que, como contrapartida, convierte a su propio proceso en su propio Origen, en su propio Sujeto. En Hegel no hay ningún Origen identificable, pero ello se debe a que todo el proceso, realizado en la totalidad final, es para sí mismo, indefinidamente, en todos los momentos que anticipan su fin, su propio Origen. No hay Sujeto en Hegel, pero ello se debe a que al convertirse en Sujeto de la sustancia, como proceso de negación de la negación realizado, es el Sujeto mismo del proceso»³⁵.

Marx piensa la historia mediante la categoría de proceso sin sujeto, pero se niega rotundamente a concebir el proceso histórico mismo como el ser inmanente de sujeto alguno. En hacer esto último consiste, según Althusser, la «mistificación» a la que Marx alude en el pasaje del Epílogo a la segun-

da edición alemana de *Das Kapital* que citábamos más arriba. Y si antes habíamos visto que para Marx el aspecto mistificador al que hace referencia dicho pasaje reside en la estructura teleológica de la dialéctica que, de acuerdo con Hegel, efectuaría la historia, es porque —como puso de relieve Althusser— concebir el proceso histórico como «sujeto» y sujetarlo al proceder de una dialéctica intrínsecamente teleológica es una y la misma cosa. «Si, por consiguiente Marx retomó a partir de Hegel la idea de la dialéctica, no se limitó a ‘darle la vuelta’ para liberarla de la pretensión o del fantasma idealista de la autoproducción, sino que también tuvo que transformarla para que dejara de producir tales efectos»³⁶.

Hasta aquí podemos seguir sin dificultad a Althusser. Su análisis de la posición de Marx respecto de la dialéctica hegeliana resultaba mucho más convincente que cualquier otro realizado hasta la fecha sobre la misma cuestión. Pero Althusser parecía no atreverse a sacar la conclusión que, para todos los que creíamos haber entendido algo de lo que había hecho, se seguía con necesidad apodíctica de sus propias consideraciones. Si es cierto que todo lo que salva Marx de la dialéctica hegeliana es el concepto de «proceso sin sujeto ni fin(es)»³⁷, si todo lo demás —la *Aufhebung*, la «negación de la negación», la «alienación», la consideración de lo «inmediato» como algo cuyo destino es ser abolido y de lo finito como «momento» de la Totalidad o producto de una «diferenciación interior» del Todo, etc.— no es más que la «envoltura mística» que hay que desechar, ¿por qué seguir hablando de *dialéctica* en Marx? ¿Qué tiene de *dialéctico* la categoría de «proceso sin sujeto ni fin(es)»? ¿Por qué no admitir que lo que Marx desecha en realidad es la dialéctica misma, por más que en algunos textos completamente marginales a su propia obra científica le diera por decir lo contrario?

Las razones hay que buscarlas, sin duda, en el terreno de su militancia política. Propugnar el abandono de la dialéctica era algo que ningún militante que aspirase siquiera a ser escuchado por sus camaradas de partido podía permitirse, por lo que Althusser debió imponerse a sí mismo la obligación de seguir afirmando la existencia de una dialéctica en Marx incluso después de haber destruido *de facto* en *Pour Marx y Lire «Le capital»* todos los argumentos que habían servido de base para creer en la misma. Esta

especie de doble compromiso (con el partido y con la verdad) llevó a Althusser a sostener cosas tan sorprendentes como las que podemos encontrar en el texto sobre las relaciones entre Marx y Hegel antes citado o en su breve ensayo «Lénine devant de Hegel»: que hay una dialéctica en Marx y que ésta resulta de despojar a la dialéctica hegeliana justamente de todo cuanto en ella hay de dialéctico. Althusser no renuncia a seguir hablando de una «dialéctica marxista», pero lo único que parece estar dispuesto a considerar como tal no tiene en realidad nada de dialéctico.

En un texto siete años posterior, el correspondiente a la defensa de su Tesis Doctoral, Althusser llega a decir, contra lo que era un lugar común en el marxismo, que la dialéctica no se encuentra entre las cosas que más acercan a Marx y Hegel, y que si, en ciertos momentos, Marx se siente atraído por la dialéctica es por lo que ella implica de «rechazo a toda filosofía del Origen y del Sujeto», y no por lo que siempre se ha dicho. «Sí, Marx estaba cerca de Hegel, pero *ante todo* lo estaba *por razones que no se han dicho*, razones previas a la dialéctica, razones que se refieren a la posición crítica de Hegel respecto de los presupuestos teóricos de la filosofía burguesa clásica, desde Descartes hasta Kant. Para decirlo en pocas palabras: Marx estaba cerca de Hegel por la insistencia de Hegel en rechazar toda filosofía del Origen y del Sujeto, fuese ésta racionalista, empirista o trascendental; por su crítica del cogito, del sujeto sensualista-empirista y del sujeto trascendental; por su crítica, pues, de la idea de una teoría del conocimiento. Marx estaba cerca de Hegel por la crítica hegeliana del sujeto jurídico y del contrato social, por su crítica del sujeto moral, en síntesis: de toda ideología filosófica del sujeto, que —cualesquiera que fuesen sus variaciones— brindaba a la filosofía burguesa clásica el instrumento para garantizar sus conocimientos, sus prácticas y sus fines». Y para que quedase totalmente claro que la afinidad entre Marx y Hegel a la que se refería no tenía nada que ver con la dialéctica, añadía Althusser: «Cuando se considera la unión de todos estos temas críticos cabe comprobar que Marx estaba cerca de Hegel por aquello que Hegel había heredado abiertamente de Spinoza», entre lo cual, obviamente, no se encuentra la dialéctica. Pero, «por lo general —termina Althusser— se suele cubrir con un piadoso silencio esas profundas afinidades [entre Marx y Hegel]. De ellas casi no se habla por el hecho asombroso

de que Marx no las mencionó nunca, y toda la relación entre Marx y Hegel suele ser relacionada sólo con la dialéctica por el hecho de que Marx ¡sí mencionó esa circunstancia! Como si Marx no hubiera sido el primero que nos enseñó que nunca hay que juzgar a alguien a partir de la conciencia que éste tiene de sí mismo, sino a partir del proceso global que produce tal conciencia a espaldas de la misma»³⁸.

Precisamente, uno de los aspectos que peor se ha entendido de la «intervención» de Althusser es que ésta nunca tuvo el propósito de defender lo verdaderamente dicho por Marx de las malas interpretaciones que de sus palabras se habían hecho, sino defender la *verdad* descubierta por Marx incluso de las «tonterías» (*sotisses*) que, en ciertas ocasiones, el propio Marx había dicho sobre la misma. El caso de la dialéctica es paradigmático a este respecto. Más tarde o más temprano, Althusser se percató de que la dialéctica estaba completamente ausente de la ciencia inaugurada por Marx y de que ésta no la necesitaba en absoluto, por lo que, pese a que Marx y Engels la hubiesen reivindicado aquí o allá, podíamos enterrarla tranquilamente junto al «contractualismo», la filosofía hegeliana de la historia, la «economía política clásica» u otras ideas y teorías rebatidas por ellos mismos. Para Althusser, se trataba de pensar lo que Marx había descubierto con independencia de lo que al propio Marx se le había antojado decir acerca de ello. No se trataba de ser más genuinamente marxista, sino de tener razón. Y si, para tal fin, se había decidido a seguir el camino abierto por Marx, ello era sólo porque Marx había demostrado tener más razón que ninguno antes que él.

Por eso cuando, como consecuencia de su tragedia personal, Althusser se ve completamente liberado de la disciplina del partido, no tiene empacho en reconocer que, de hecho, su postura «suprimía de Marx no sólo lo que parecía incompatible con sus principios materialistas, sino también lo que subsistía en él de ideología, en especial las categorías apologéticas de la dialéctica, incluso la propia dialéctica. [...] Sobre este punto —añade enfáticamente Althusser— nunca he variado, y por eso la figura de la teoría marxista que he propuesto, y que de hecho rectificaba el pensamiento *literal* de Marx sobre numerosos puntos, me valió innumerables ataques de gente apegada a la letra de las expresiones de Marx. [...] Pero en la medida en que procuraba al lector una exposición [que] ya no [era] contradictoria sino cohe-

rente e inteligible, pensaba que se había alcanzado el objetivo y que también me había ‘apropiado’ de Marx al devolverle sus exigencias de coherencia y de inteligibilidad». Y fue esta actitud de Althusser que tanto irritó a la ortodoxia marxista, lo que, a su vez, suscitó la adhesión al marxismo de muchos de los que, antes de leer a Althusser, nos habíamos acercado a Marx con algo de escepticismo y cierta desconfianza: «se podía hacer a Marx el servicio y hacernos el servicio [a nosotros mismos] de *dominar mejor que él su propio pensamiento*, naturalmente envuelto en las exigencias teóricas de su época (y dentro de sus inevitables contradicciones)», lo cual, pese al escándalo que provocó, no tiene nada de extraordinario, como tampoco lo tiene admitir la verdad incuestionable de que Laplace «dominó» la mecánica newtoniana mejor que Newton. Pero, como observa Althusser, no fue el contenido de sus «innovaciones» lo que atacaron sus adversarios, sino «el proyecto mismo de separarnos de la *literalidad* de Marx *para hacerlo comprensible a su propio pensamiento*», porque, «en el fondo, Marx seguía siendo para ellos, incluso en sus aberraciones, un personaje sagrado»³⁹.

Lo que Althusser intentaba, según sus propias palabras, era «pensar en marxista fuera del marxismo, y enseñar a hacerlo» al resto del mundo. Ser marxista se había revelado una empresa que, a menudo, había que realizar *contra* el propio Marx, contra su audacia «materialista» y su «genio filosófico», contra sus «aberraciones» y «estupideces filosóficas», contra la paupérrima especulación de inspiración fichteana de sus impresentables tesis sobre Feuerbach (1845) o el disparate hegeliano del *Manifest der kommunistischen Partei* (1848), e incluso contra la aparición inesperada de ciertos «fantasmas filosóficos» en algunos capítulos del Libro I de *Das Kapital*.

Así, en el escrito «Sur la pensée marxiste» (1982) que incluimos en esta edición, Althusser hace responsable al propio Marx de muchas de las necesidades filosóficas que Engels vertió en sus obras. Althusser nos recuerda a un Engels acomplejado reconocerse como mero «talento» ante el desbordante «genio filosófico» de Marx. Pero fue el talento de Engels el que escribió obras tan impecables y rigurosas como *Die Lage der arbeitenden Klassen in England* (1845), mientras que el genio de Marx se afanaba en dejar constancia de sus elucubraciones filosóficas. Como advierte Althusser, esta amalgama de tesis fichteanas y feuerbachianas resulta ininteligible, salvo en

lo que tiene de trivial o de puramente idealista. Pero Engels no podía dejar de admirar el «genio» de Marx. Le asombraban su erudición, su lucidez y el aplomo y seguridad de sus aseveraciones. De ahí que cuando la Liga Comunista les encarga la redacción de un Manifiesto político, Engels espere y espere a que Marx emprenda la tarea. El texto finalmente elaborado por Marx es una impostura basada en conceptos hegelianos como el poder de lo negativo, la dialéctica o la fuerza de la contradicción. En él no hay ni rastro del rigor mostrado por Engels en su obra maestra. Pero Engels sigue boquiabierto ante la audacia «materialista» de su amigo Marx.

Pasan los años y Marx se muestra incapaz de renunciar a sus especulaciones filosóficas, pero le deja a su fiel colaborador Engels la tarea de pasarlas por escrito. Así, por ejemplo, nos recuerda Althusser que cuando fue preciso responder a Dühring —que atraía al público con ideas robadas a Marx, al tiempo que amenazaba romper la unidad del partido marxista alemán— Marx permite que Engels lo haga por él, escribiendo un texto disparatado que resulta imposible leer sin sentir vergüenza ajena. Pero Marx no sólo no lo desautorizaría, sino que le daría su aprobación por escrito. ¿Por qué? Porque esa sarta de memeces era su propio pensamiento «genial»: Engels las había aprendido de él.

Afortunadamente para todos, al final, con mucho trabajo, Marx recupera por aquí y por allá la sensatez original de Engels. Y Engels, por su parte, muerto Marx, se ocupa paradójicamente de llevar hasta el desquiciamiento la estupidez magalómana de la cabeza filosófica de Marx. Y aunque el buen Engels todavía reaparece en el capítulo sobre la acumulación primitiva del Libro I de *Das Kapital*, el genuino Marx logra su desquiciante epifanía especulativa en la obra de su amigo. Ésta es la paradoja. Marx, el «genio», conquista con mucho trabajo el punto de partida de Engels. Engels conquista el «genio» de Marx y trata de integrar sus consideraciones filosóficas en una disciplina «científica» que todo el mundo puede entender. El resultado, dice Althusser, lo conoce todo el mundo: «la obra inmensa, irrisoria, nacida muerta, de las bendiciones del *materialismo histórico* y el *materialismo dialéctico*, toda la filosofía oficial soviética y la de sus émulos en los países del socialismo real, y de tantos continuadores o filósofos de partido a propósito

de la teoría marxista en los países occidentales: el resultado es la muerte del pensamiento marxista».

De ahí que en Francia una generación de jóvenes comunistas —entre los que se cuenta a sí mismo Althusser— comprendiera finalmente que ya sólo se podía ser marxista *fuera* del marxismo, leyendo a Aristóteles, Maquiavelo, Descartes, Spinoza, Rousseau, Husserl, Bachelard, Cavaillès o Canguilhem, como ellos mismos habían hecho.

«Así es cómo el marxismo, enterrado desde sus inicios por la transposición que Marx imprimió al descubrimiento de Engels, extrañamente resurgió. Lo reencontramos con alegría en el capítulo sobre la acumulación primitiva... donde los temas de *La situación de la clase obrera en Inglaterra* volvieron a primer término, a despecho de las anteriores transfiguraciones del *Manifiesto*. Pero el mal ya estaba hecho. Nunca este capítulo, tan genial como *La situación de la clase obrera*, logró integrarse en los desarrollos de la ‘contradicción’ entre el valor de uso y el valor de cambio, en la ‘negación de la negación’ que representaban el proletariado y la revolución. Este capítulo permaneció en el aire, como tantas otras maravillas de Marx, condenado a desaprobar su obra para de la misma salvar la lógica ‘filosófica’. Es el sino del ‘genio’, y Engels se mantuvo al margen, demasiado feliz de ser, al menos, un ‘talento’ al servicio del genio filosófico al que había consagrado su vida».

Pero aquí es donde se pone de manifiesto la fecundidad del marxismo. «Nacido muerto como filosofía, salvado como génesis histórica de la lucha y la formación de las clases, *su destino entero se juega en este intervalo*. Es a nosotros a quienes corresponde, en vez de caer en masivas condenas o apologías ciegas, *actuar sobre dicho intervalo*, cribar de entre la monumental estupidez los rasgos de genio, y *poner a trabajar* esos rasgos de genio —los primeros de los cuales nos vinieron de Engels— sobre las estupideces filosóficas de Marx. He aquí también una manera de reconocer que ni Engels —que hizo la tontería de escribir el *Anti-Dühring* y Marx la de suscribirlo— ni Marx —este filósofo que en *La acumulación capitalista* y en las *Notas sobre Wagner* supo romper con su propia necedad filosófica— eran hombres de una pieza que se habían repartido los papeles entre ambos —el uno el de genio, el otro el de talento—, sino pensadores complejos, capaces de revo-

car hasta la peor de las aberraciones, y de los que, por tanto, podemos aprender a seguir aprendiendo» (p. 29)*.

Es evidente que Althusser no habría podido escribir esto veinte años atrás, cuando todavía tenía algo que perder. El valor de este texto reside precisamente en poner de manifiesto todo aquello que Althusser se vio obligado en su día a camuflar o disimular: que Marx, el más grande pensador de nuestro tiempo, fue además promotor de grandísimas necesidades que debíamos contribuir a despejar. Sólo así nos haríamos partícipes de esa honradez que, llegado el momento, Marx supo tener: la honradez de dejar hablar a la cosa (a la historia) y de dejarla hablar a su ritmo. Y sobre todo, de dejarla hablar contra todo lo que él mismo había pensado, contra todo lo que él pensaba y contra todo lo que no dejó nunca de pensar.

Pero pasemos ahora a ocuparnos del destino, en los últimos escritos althusserianos, de la otra cuestión de la que nos habíamos propuesto ocuparnos: la de la «filosofía» no escrita *de* Marx.

¿Qué significa «ser marxista en filosofía»?

Los textos que presentamos en esta edición y alguno más de la misma época que no hemos incluido en ella⁴⁰, liberan por fin al autor de *Das Kapital* de toda forma imaginable de dialéctica, incluida la «dialéctica materialista», pero, salvo el que acabamos de comentar, continúan haciéndole culpable de no haber formulado la «filosofía» que, según se asegura en ellos, «corresponde»⁴¹ a su aportación científica. Consideración sorprendente teniendo en cuenta que procede justamente de aquél de quien todos aprendimos que había que considerar a Marx como a un Galileo de la Historia⁴². A nadie se le ha ocurrido nunca lamentar que Galileo no formulara «la filosofía correspondiente» a su descubrimiento científico de la ley de caída de los graves; pero, en este terreno, Althusser parece preso del «escolasticismo» marxista del que con

* Los números de página citados entre paréntesis remiten siempre a la presente edición.

tan buen criterio había huido respecto de otras cuestiones, y parece sentirse obligado a seguir planteando constantemente la cuestión de la «filosofía» de Marx⁴³ —aunque, en esto, pocos le seguirían⁴⁴—.

El solo planteamiento de la cuestión de una «filosofía marxista», como algo distinto de la «ciencia» desarrollada por Marx en *Das Kapital*, es en realidad esencialmente *hegeliano*. Solo desde la aceptación de la concepción hegeliana de la filosofía como un *saber* cuya historia discurre al margen de las ciencias particulares, tiene sentido preguntarse por la «filosofía» que «corresponde»⁴⁵ y «debe acompañar»⁴⁶ a la nueva «ciencia» fundada por Marx. Llama la atención, pues, que Althusser, que tanto había insistido en la necesidad de pensar a Marx *fuera* del universo hegeliano, no fuese capaz de sustraerse a la inercia de una tradición marxista claramente dependiente de la concepción hegeliana de la «historia de la filosofía», que reproducía el esquema, igualmente hegeliano, de la relación de la filosofía con las ciencias particulares. Pero, en realidad, ello no hacía sino demostrar que no ser en absoluto hegeliano constituía una empresa mucho más difícil de lo que cabía suponer en primera instancia. Toda vez que la propia ignorancia, y muy particularmente aquella forma de la misma que es la «ideología», parecen funcionar hegelianamente, escapar a Hegel exige un esfuerzo como el realizado por Marx en *Das Kapital*, que no es otro que el esfuerzo en que consiste la actividad científica, esto es, el mismo tipo de esfuerzo que el realizado en sus respectivos campos de investigación por Galileo, Lavoisier o Darwin⁴⁷.

Philosophia es el término griego con el que Platón busca definir la actitud de Sócrates frente a la de los «sofistas», el término mediante el cual pretende indicar en qué consiste la *episteme* (ciencia) frente a la *doxa* (opinión), la *theoria*, el discurso «divino» en que consiste la ciencia, frente a la palabra meramente *humana* de los hombres. Filo-sofia es interés («amor») por el saber en cuanto tal, esto es, interés en que se ponga de manifiesto lo que las cosas *son* en sí mismas, con independencia de qué sea lo que *parecen*; es querer escuchar lo que las cosas tienen que decir sobre lo que *son*, dejando en suspenso o fuera de juego (*epojé*) todo «punto de vista» o parecer sobre las mismas; es darle la palabra al *ser* para quitársela al *yo* (que es por lo que Platón se refería a la filosofía como a un «aprendizaje de la muerte»).

Filosofía es, pues, interés por el *ser*; es inquirir por el *ser*, preguntar ¿qué es...? Y en esto es exactamente en lo que consiste la actividad científica. Filosofía es la *definición* misma de la ciencia. Lejos de ser —como creía Althusser, arrastrado por la misma tradición marxista que tan eficazmente había combatido en otros terrenos— un saber que hay que definir frente a las ciencias, es aquello en lo que las propias ciencias consisten⁴⁸.

Fue su incapacidad para ver esto, lo que llevó a Althusser al absurdo de buscar la «filosofía» *requerida*⁴⁹ por la «ciencia» inaugurada por Marx. Su idea de que «la filosofía es una disciplina distinta de la ciencia»⁵⁰ le obligaba, primero, a definir la filosofía, cuando la filosofía era ella misma una definición (la de la ciencia), y, segundo, a preguntarse por la «filosofía» que «convenía» a la aportación científica de Marx, como si la ciencia, lo mismo la de Galileo que la de Marx, no fuese en sí misma lo único que la filosofía quiere y busca alcanzar.

Así, por ejemplo, en su aportación a *Lire* «*Le capital*», Althusser se refiere reiteradamente a la filosofía como a la «teoría de la práctica científica». La filosofía es la «teoría de las condiciones [«materiales», «históricas»] del proceso del conocimiento»⁵¹; la «disciplina que reflexiona sobre la historia de las formas del saber y sobre el *mecanismo* de su producción»⁵². La filosofía, señala Althusser, se pregunta por «la diferencia específica del discurso científico como discurso», por lo que «distingue el discurso científico de otras formas de discurso»⁵³, y, muy particularmente, por lo que distingue al discurso científico de la «ideología». En este sentido, a la filosofía le compete desempeñar una suerte de «vigilancia teórica» llamada a «proteger» el trabajo científico de la «amenaza ideológica que pesa sobre él» «no sólo en cada punto en que éste debilita su rigor, sino también en el punto extremo donde una investigación actual alcanza sus *limites*»⁵⁴.

En el «Préface» de *Pour Marx*, publicado en 1965, la filosofía aparece análogamente como «teoría de la naturaleza diferencial de las formaciones teóricas y de su historia», y en, esa medida, como teoría llamada a «distinguir la ciencia de la ideología, pensar la diferencia en su relación histórica, la discontinuidad de la ruptura epistemológica en el continuo de un proceso histórico; distinguir una palabra de un concepto, distinguir la existencia o no existencia de un concepto bajo una palabra, discernir la existencia de un

concepto por la función que desempeña una palabra en el discurso teórico, definir la naturaleza de un concepto por su función en la problemática, y, por lo tanto, por el lugar que ocupa en el sistema de la teoría»⁵⁵.

Finalmente, en *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, en el texto correspondiente a un curso impartido en la École Normale Supérieure de París entre octubre y diciembre de 1967, y, posteriormente, en *Lénine et la philosophie*, publicado en 1969, Althusser sostiene que la labor de la filosofía consiste en «trazar líneas de demarcación», en «producir —en el sentido de hacerlas visibles, de manifestarlas— distinciones, diferencias». La tarea primordial de la filosofía, dice Althusser, es distinguir entre la verdad y el error, entre el conocimiento y la opinión, entre la ciencia y la ideología⁵⁶, por lo que cabe decir que «la filosofía no tiene, propiamente hablando, (un) objeto»⁵⁷.

Es evidente que, desde este supuesto, Althusser había de considerar la filosofía como «una disciplina distinta de la ciencia»⁵⁸. Pero es justamente en este punto donde el planteamiento althusseriano se revela más inconsistente. Pues, ¿qué cosa podría ser la «teoría de las condiciones del proceso de conocimiento», sino la *ciencia* de tales condiciones? ¿Qué razón podría haber para ocuparse en una «disciplina que reflexiona sobre el mecanismo de producción» del conocimiento, si no es la de alcanzar el *conocimiento científico* de dicho «mecanismo»? Y, de otra parte, «trazar líneas de demarcación» entre la verdad y el error, entre el conocimiento y la opinión o entre la ciencia y lo ideológico, ¿no es justamente lo que le corresponde hacer a la ciencia misma? «¿Con qué criterio cumpliría la «filosofía» esta labor de demarcación? ¿Acaso podría tener otro criterio aparte del de la propia científicidad de lo científico? Es la ciencia misma la que consiste en demarcarse frente la ideología; el trabajo científico no consiste en otra cosa. Pretender que la filosofía es entonces una disciplina distinta de la ciencia es tanto más absurdo por cuanto que la ciencia es la única posibilidad de demarcarse frente a lo ideológico»⁵⁹.

Así, pues, si Marx «guardó silencio» respecto de la «filosofía» por él «practicada» no es porque le faltara tiempo para escribir siquiera las «veinte páginas» que prometió publicar «algún día» sobre ella⁶⁰, sino porque justamente *en tanto que filósofo* se había propuesto ampliar lo más posible el

conocimiento científico del objeto de su investigación (el capital). Sólo desde una perspectiva *hegeliana* cabe echar de menos en Marx el desarrollo de un saber filosófico distinto del saber científico desarrollado por él mismo. Marx es un *filósofo* porque trataba de responder *científicamente* a la pregunta ¿qué es el capital? o ¿en qué consiste la sociedad capitalista en tanto que capitalista? Por eso Marx es un *filósofo* en *Das Kapital*, y no —por ejemplo— en esas desatinadas notas de juventud por virtud de las cuales ha sido incluido en la «historia de la filosofía» hegelianamente contada que figura en la mayor parte de los manuales al uso; lo mismo que Pascal es un *filósofo* en sus Tratados de Pneumática mucho más que en los famosos *Pensées*, texto apologético consagrado por entero a la defensa del cristianismo.

Sin embargo, Althusser no cejaría en su empeño de encontrar una definición de la «filosofía». Durante la segunda mitad de los años sesenta llevará a cabo una poco convincente autocrítica de su planteamiento anterior. Ya en el Prólogo a la segunda edición de *Pour Marx* (fechado en Octubre de 1967) Althusser se reprocha, primero, no haber mostrado «lo que, a diferencia de las ciencias, constituye *lo propio de la filosofía*: la relación orgánica de toda filosofía, en cuanto disciplina teórica, con la política; y, segundo, no haber mostrado «lo que, en dicha relación [orgánica con la política], distingue la filosofía marxista de las filosofías anteriores»⁶¹. En un intento de subsanar el primer defecto, Althusser redefinirá la filosofía como «lucha de clases en la teoría»⁶². La filosofía es de «naturaleza política» a la vez que teórica⁶³; «es una práctica de intervención política que se ejerce en forma teórica»⁶⁴.

La nueva definición sí recogía «lo que, a diferencia de las ciencias, constituye *lo propio de la filosofía*»: la relación con la política. Pero, una vez más, el planteamiento althusseriano nos deja perplejos. ¿Por qué habríamos de considerar la relación con la política «lo propio de la filosofía» y no de la ciencia en general? Si la lucha de clases es el marco ineludible en el que toda práctica tiene lugar, por qué no iba ser «propio» de la «práctica teórica» en general el estar en relación con la política. De hecho, la historia está llena de ejemplos de cómo las ciencias se ven involucradas en la lucha política en medio de la cual surgen, aunque no sea su objetivo intervenir en ella. Giordano Bruno o Galileo sólo buscaban el verdadero sistema del mundo,

pero la coyuntura política en la que desarrollaron sus investigaciones les llevó, al primero, a la hoguera, y, al segundo, a prisión. Pero en ambos casos fueron sus teorías *científicas* lo que les hizo participar, aun contra su voluntad, en la lucha política de su tiempo.

Pero aun dio más pintorescos resultados el intento althusseriano de subsanar el segundo de los defectos apuntados en su autocrítica: el no haber mostrado «lo que distingue a la filosofía marxista de las filosofías anteriores»⁶⁵. Como hemos visto, Althusser no se cansará de buscar la especificidad de la «filosofía» de Marx. El texto sobre el «*matérialisme de la rencontre*», cuya traducción incluimos en este volumen, constituye su último intento de hacer explícita dicha especificidad.

El «materialismo del encuentro».

En una larga entrevista concedida a Fernanda Navarro en 1984, Althusser declara haberse convencido muy pronto de que el «materialismo dialéctico» resultaba teóricamente insostenible, además de políticamente peligroso. «Me interesaba, desde que ingresé en el partido, que se abandonara esa tesis por impensable. No era tan fácil, pues imperaba en todos los partidos comunistas occidentales. [...] 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. [...] Pienso que la URSS ha pagado cara esta *impostura filosófica*. No creo exagerar al decir que la estrategia política de Stalin y toda la tragedia del stalinismo estuvo, en parte, fundada en el «materialismo dialéctico», *monstruosidad filosófica* dirigida a justificar, y servir teóricamente de garantía, al poder por encima de la inteligencia. Por lo demás, es importante señalar que Marx nunca pronunció el término «materialismo dialéctico», ese «logaritmo amarillo» como gustaba de llamar a los *absurdos teóricos*»⁶⁶, y que, en todo caso, éste resultaba incompatible con el materialismo efectivamente practicado por Marx en *Das Kapital*. El «materialismo dialéctico», con sus leyes universales, no es más que «una forma disfrazada de idealismo»⁶⁷.

Por eso, rechazar la dialéctica no sólo no obliga a abdicar del materialismo, sino que, al contrario, resulta imprescindible si se quiere que tenga sentido seguir hablando de materialismo. Es justamente en nombre del materialismo que hay que deshacerse de la dialéctica, estructura íntima de todo idealismo, y de cualesquiera leyes universales. Y ha sido el empeño de hacerle cargar con ambas cosas lo que ha convertido al materialismo en un inconcebible «logaritmo amarillo» (en un «materialismo idealista»).

Existe, sin embargo, otro materialismo no monista, no metafísico, no dialéctico, pero tampoco mecanicista (como el de la tradición «racionalista»), en cuya naturaleza —dice Althusser— pocas veces se ha reparado. Tal es el materialismo del mejor Marx (el del capítulo sobre la acumulación primitiva del capital) y el mejor Engels (el de *Die Lage der arbeitenden Klassen in England*). Pero es también el de una importante «corriente subterránea» que atraviesa la historia entera de la filosofía occidental desde Demócrito y Epicuro hasta Heidegger, pasando por Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y Rousseau, entre otros, a cuyo estudio Althusser dedica la mayor parte de sus esfuerzos tras su salida del hospital de Sainte-Anne⁶⁸.

La tesis de Althusser a partir de esas fechas es que existe «una tradición materialista casi completamente desconocida en la historia de la filosofía» (p. 31), que, no obstante, es «la verdadera tradición materialista»⁶⁹, «el único materialismo concebible»⁷⁰: «el materialismo de la lluvia, de la desviación, del encuentro (*rencontre*) y la toma de consistencia (*prise*)» (p. 32). Las denominaciones corresponden a los escritos de Epicuro y de Lucrecio, en los que encontramos la más antigua y bella formulación del contenido de dicho materialismo. «Epicuro nos explica que antes de la formación del mundo, infinidad de átomos caían en paralelo en el vacío. No paraban de caer. Lo que implica que antes del mundo 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. Sobreviene el *clinamen* (Lucrecio). [...] 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. Que el origen de todo mundo, y con ello de toda realidad y todo sentido, sea debido a una desviación, que la Desviación y no la Razón o la Causa sea el origen del mundo, da una idea del atrevimiento de la tesis de Epicuro. [...] Para que la desviación dé lugar a un encuentro del que nazca un mundo, hace falta que dure, que no sea un ‘encuentro breve’ sino un encuentro duradero que devenga así la base de toda realidad, de toda necesidad, de todo sentido y de toda razón. Pero el encuentro también puede no durar y, así, no constituir un mundo. Es más, vemos que el encuentro no crea nada de la realidad del mundo (que no es más que átomos aglomerados), sino que *confiere a los átomos mismos la realidad que poseen*. Sin la desviación y el encuentro los átomos no serían más que elementos *abstractos*, sin consistencia ni existencia. Hasta el punto de 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. [...] 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» (pp. 33-34).

Esto determina una toma de posición en filosofía que es justamente la que Althusser identifica como posicionamiento genuinamente *materialista*. Según éste, la filosofía «no es el enunciado de la Razón y del Origen de las cosas, sino teoría de la contingencia y reconocimiento del *hecho*, del hecho de la contingencia, del hecho de la sumisión de la necesidad a la contingencia y del hecho de las formas que ‘da forma’ a los efectos del encuentro. La filosofía no hace sino *levantar acta*: *ha habido* encuentro, y ‘*toma de consistencia*’ al haber prendido unos elementos con otros (como podría decirse que el agua ‘toma consistencia’ al congelarse)» (p. 34).

La posición materialista implica «pensar no solamente la contingencia de la necesidad, sino también la necesidad de la contingencia que está en su raíz»; o, de otro modo, pensar «la contingencia de la necesidad como efecto de la necesidad de la contingencia» (p. 53).

Tal es la posición adoptada por Epicuro, Maquiavelo, Spinoza, Hobbes, el Rousseau del segundo *Discurso* y del *Discurso sobre el origen de las lenguas* y, salvo en ocasiones, por Marx. Lo que todos ellos tienen en común es haber querido y sabido instalarse sobre el horizonte de la facticidad, de la «coyuntura» (p. 54), del contingente y originario «*es gibt*» heideggeriano, como supieron hacer Engels en *Die Lage der arbeitenden Klassen in England* y Marx en el capítulo del Libro I de *Das Kapital* dedicado al proceso de acumulación primitiva, por ejemplo⁷¹. Lo fundamental de su posición es la afirmación de la radical *contingencia* de todo acontecer histórico. Con ello, se apartan de toda concepción *teleológica* de la historia: no hay *fin* de la historia. Esto es lo que separa a Epicuro, Spinoza, Rousseau, Montesquieu y Marx —cuando no se ve enredado en las penosas especulaciones hegelianas que conocemos— del resto de la filosofía occidental. Lo fundamental es, pues, su «rechazo radical de toda filosofía de la esencia (*Ousia, Essentia, Wesen*), de la Razón (*Logos, Ratio, Vernunft*), y, por tanto, del Origen y del Fin —dado que el Origen no es más que la anticipación del Fin en la Razón u orden primordial, es decir, del Orden, ya sea racional, moral, religioso o estético—, 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. A la vieja pregunta: ‘¿Cuál es el origen del mundo?’ esta filosofía materialista responde: ‘¿La nada (néant)?’ — ‘nada (rien)’ — ‘yo comienzo por nada’ — ‘no hay comienzo porque nunca ha existido nada antes que cualquier cosa’; luego ‘no hay comienzo obligado de la filosofía’ — ‘la filosofía no comienza por un comienzo que sea su origen’, al contrario, ‘toma el tren en marcha’ y, a pulso, ‘sube al tren’ que por toda la eternidad fluye, como el agua de Heráclito, delante de ella⁷². Así pues, no hay fin ni del mundo, ni de la historia, ni de la filosofía, ni de la moral, ni del arte ni de la política» (pp. 54-55).

En esto consiste la posición filosófica que Althusser, señalando a Epicuro y Lucrecio, denomina «materialismo del encuentro» (*matérialisme de la rencontre*). Un materialismo que «se basa en una cierta interpretación de una única proposición: *hay* («*es gibt*», Heidegger), y en sus desarrollos o implicaciones, a saber: ‘hay’ = ‘no hay nada’; ‘hay’ = ‘*siempre-ya ha habido nada*’, es decir, ‘algo’, el ‘siempre-ya’, del que he hecho hasta ahora un uso abundante en mis ensayos, pero en el que no siempre se ha reparado⁷³, es la raíz (*Greifen*: toma en alemán; *Begriff*: toma o concepto) de esta anterioridad de toda cosa sobre ella misma, luego sobre todo origen. Se basa, entonces, en la tesis de la primacía de la positividad sobre la negatividad (Deleuze), en la tesis de la primacía de la desviación sobre la rectitud del trayecto recto (cuyo Origen es desviación y no razón), en la tesis de la primacía del desorden sobre el orden, en la tesis de la primacía de la ‘diseminación’ sobre la posición del sentido en todo significativo (Derrida), y en el brotar del orden en el seno mismo del desorden que produce un mundo. El materialismo del encuentro se basa también por completo en la negación del Fin, de toda teleología, ya sea racional, mundana, moral, política o estética. El materialismo del encuentro, por último, no es el de un sujeto (ya fuese Dios, el hombre o el proletariado), sino el de un proceso sin sujeto pero que impone a los sujetos (individuos u otros) a los que domina el orden de su desarrollo sin fin asignable» (pp.55-56).

Así pues, el materialismo no sitúa en un horizonte en el que todo ha comenzado ya de antemano, haciendo inútil todo intento de remontarse por encima de esta facticidad en dirección a su origen. «No hay comienzo porque nunca ha existido nada antes que cualquier cosa». El tren siempre ha salido ya. Empecemos por donde empecemos, algo ha ocurrido ya. Pero ¿qué ocurre? Ocurren «encuentros». «Ocurre lo que en la lluvia universal de Epicuro, anterior tanto a todo mundo, a todo ser y a toda razón, como a toda causa, ocurre que ‘eso se encuentra ahí’ [...]. Poco importa que esto se deba al milagro del *clinamen*, basta con saber que se produce ‘no se sabe dónde, no se sabe cuándo’ y que es ‘la desviación más pequeña posible’; es decir, la nada asignable a toda desviación. El texto de Lucrecio es suficientemente claro para señalar *aquello que nada en el mundo puede señalar* y que es sin embargo el origen de todo mundo. En la ‘nada’ de la desviación tiene

lugar el encuentro entre un átomo y otro, y este acontecimiento deviene *advenimiento* bajo la condición del paralelismo de los átomos, pues es este paralelismo el que, una única vez violado, provoca la gigantesca carambola y el enganche de un número infinito de átomos de donde nace un mundo» (ppp. 57-58) de entre una pluralidad indeterminada de mundos posibles.

«Una vez así ‘tomados’ o ‘enganchados’, los átomos entran en el reino del Ser que ellos inauguran: constituyen *seres* asignables, distintos, localizables, dotados de tal o cual propiedad (según el lugar y el tiempo); en resumen, se perfila en ellos una estructura del Ser o del mundo que asigna a cada uno de sus elementos lugar, sentido y papel; mejor dicho, que fija los elementos como ‘elementos de...’ (los átomos como elementos de los cuerpos, de los seres, del mundo), de modo que los átomos, lejos de ser el origen del mundo, no son más que la recaída secundaria de su asignación y advenimiento. Y para hablar así del mundo y de los átomos, es necesario que el mundo y los átomos *ya sean*» (p. 58).

Al contrario que el idealismo, el materialismo hace que lo aleatorio prime siempre sobre toda Forma, sobre todo Ser. El ser es algo *advenido*. Y esto es tanto como afirmar que el discurso sobre el mundo y el discurso sobre el *ser* son siempre *segundos*, y no *primeros* como pretendía Aristóteles. E implica también que, en realidad, todo discurso *primero* es imposible.

De todo lo cual, cabe deducir los siguientes tres grandes principios: 1º «Para que un ser *sea* (un cuerpo, un animal, un hombre, un Estado, o un Príncipe) es preciso que un encuentro *haya tenido* lugar (pretérito perfecto de subjuntivo)». 2º «No hay encuentro más que entre series de seres resultantes de varias series de causas». Lo cual, dicho sea de paso, nos conduce de nuevo a una de las tesis más temprana e insistentemente defendidas por Althusser: la de que *nada ocurre sin complejidad previa*⁷⁴. 3º «Cada encuentro es aleatorio; no sólo en sus orígenes (nada garantiza jamás un encuentro), sino también en sus efectos». Todo encuentro ha podido no tener lugar y causar efectos distintos. Nada permite predecir que lo que va a ocurrir haya de ser necesariamente esto o lo otro (pp. 59-60).

«Esto significa que ninguna determinación del ser resultado de la ‘toma de consistencia’ del encuentro estaba perfilada, ni siquiera esbozada, en el ser de los elementos que concurren en el encuentro, sino que, por el contra-

rio, toda determinación de estos elementos no es asignable más que en la *mirada atrás* del resultado sobre su devenir, en su recurrencia. Si es necesario, pues, decir que no hay ningún resultado sin su devenir (Hegel), es necesario también afirmar que nada ha devenido más que determinado por el resultado de este devenir: esta recurrencia misma (Canguilhem). Es decir, que en lugar de pensar la contingencia como modalidad o excepción de la necesidad, hay que pensar la necesidad como devenir-necesario del encuentro de contingentes» (p. 60).

Aquí sí que estamos verdaderamente fuera del universo hegeliano, en el único espacio teórico al que podemos llamar con sentido *materialismo*. Los elementos que concurren en los eventuales encuentros que dan lugar al mundo no se generan unos en otros, como si cada uno fuera el fenómeno, el desarrollo o la expresión de otro, sino que se oponen entre sí como efectivamente *dados*, como facticidades realmente *exteriores* unas a otras que se ven ligadas en encuentros que podrían no haber tenido lugar.

La historia ya no es más un proceso en el que cada momento se halla preñado del anterior y en el que cada acontecimiento es sólo aparentemente contingente, sino un proceso sin *fin* y sin *sentido*, constituido por una sucesión de acontecimientos que no son parte integrante de totalidad orgánica alguna.

Como hace notar Althusser, de aquí se desprenden importantes consecuencias que vienen a desmentir algunas de las ideas más firmemente arraigadas del «materialismo dialéctico» sobre la historia. «No cabe hablar de leyes *de* la historia»⁷⁵. Lo que no significa que todo en ella suceda en ausencia de cualquier forma de determinación. No hay leyes *de* la historia, pero puede haber «leyes» *en* la historia («leyes tendenciales», «constantes»⁷⁶, «regularidades», no leyes deterministas absolutas). «No hay en absoluto ninguna ley que presida el encuentro de la ‘toma de consistencia’, pero una vez que el encuentro ha ‘tomado consistencia’, es decir, una vez constituida la figura estable del mundo, del *único* que existe (pues el advenimiento de un mundo dado excluye evidentemente a todos los otros posibles), tenemos que vérmolas con un mundo estable en el cual la sucesión de los acontecimientos obedece, a su vez, a ‘leyes’. Poco importa entonces que el mundo haya nacido del encuentro de los átomos que caen en la lluvia epicúrea del vacío,

o del ‘big bang’ del que hablan los astrónomos; es un hecho que tenemos que vérmolas con *este* mundo y no con otro, es un hecho que este mundo es ‘regular’, está sometido a reglas y obedece a leyes⁷⁷. De ahí la enorme tentación, incluso para quien nos concediese las premisas de este *materialismo del encuentro*, de refugiarse, una vez que el encuentro ha ‘tomado consistencia’, en el examen de las leyes resultantes de esta toma de formas, en el fondo, en la repetición indefinida de estas formas. Pues es también un hecho, un ‘*Faktum*’, que hay orden en este mundo y que el conocimiento de este mundo pasa por el conocimiento de sus ‘leyes’ (Newton). [...] Pues bien, nos guardaremos de esta tentación sosteniendo la tesis de que la necesidad de las leyes resultantes de la ‘toma de consistencia’ provocada por el encuentro está, hasta en su mayor estabilidad, amenazada por una *inestabilidad radical*; una tesis que explica esto que nos cuesta tanto comprender, puesto que atenta contra nuestro sentido de las ‘conveniencias’, esto es, que las leyes puedan cambiar; [pero] no que puedan ser válidas durante un tiempo y no para la eternidad, sino que puedan cambiar a cada instante, revelando el fondo aleatorio sobre el que se sostienen, sin ninguna razón, es decir, sin fin inteligible» (pp. 62-63).

Esto determina un modo de pensar la historia que nada tiene que ver con el propio del «materialismo dialéctico» y que es claramente incompatible con éste, pese a que, aparentemente, ambos pongan en juego los mismos conceptos, como ocurre con el concepto central de «modo de producción». En realidad, son dos concepciones distintas y mutuamente excluyentes del modo de producción las que uno y otro ponen en juego. El problema está, como observa oportunamente Althusser, en que las dos concepciones se encuentran en los textos de Marx y Engels.

La *primera* la encontramos en *La situación de la clase trabajadora en Inglaterra* de Engels — «su verdadero iniciador»—, así como en el capítulo sobre la acumulación primitiva o el capítulo sobre la jornada laboral de *Das Kapital*, o en los textos de Marx sobre el modo de producción asiático. La *segunda* la encontramos en «los grandes pasajes de *El capital* sobre la esencia del capitalismo, el modo de producción feudal y el modo de producción socialista», pero, sobre todo, en las tesis de Marx sobre la *transición* de un modo de producción a otro (p. 64).

Lo que Althusser defiende de la primera concepción es, en realidad, lo que siempre defendió como la correcta interpretación del texto de Marx. Marx habla del «encuentro» (*Vorgefundene*) fortuito del hombre de los escudos y del trabajador desnudo de todo medio de producción. Este encuentro, en un momento dado, «toma consistencia», y da lugar al conjunto de relaciones estables que constituyen el modo de producción capitalista, cuyo desarrollo y funcionamiento queda sujeto a la eficacia de ciertas «leyes tendenciales»: la ley del valor, la ley del intercambio, la ley de la caída tendencial de la tasa de ganancia, la ley de las crisis cíclicas, etc. Pero «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». Dicho 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'» (p. 65). Pero aun cuando éste hubiera tenido lugar, podría no haberlo hecho la «toma de consistencia» que conocemos como modo de producción capitalista. De hecho, el hombre de los escudos y el trabajador desnudo y desocupado se han encontrado más de una vez en la historia sin que el modo de producción capitalista llegara a «tomar consistencia».

Lo fundamental aquí es destacar que el modo de producción surge de un *encuentro* contingente, no de *leyes* de la Historia. Y que el mismo *encuentro* no da siempre lugar al mismo tipo de *toma de consistencia*, es decir, que no genera siempre la misma «estructura».

En realidad, «esta concepción 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 financiera (la del 'hombre de los escudos'), la acumulación de los medios técnicos de producción (herramientas, máquinas, experiencia de los obreros en la producción), la acumulación de la materia de la producción (la naturaleza) y la acumulación de los productores (los proletarios desprovistos de todo medio de producción). Estos elementos no existen en la historia *para que exista un*

modo de producción, sino que existen en ella en estado ‘flotante’ antes de su ‘acumulación’ y ‘combinación’, siendo cada uno de ellos el producto de su propia historia, pero no siendo ninguno el producto teleológico ni de los otros ni de su 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» (pp. 65-66).

Como en el texto sobre el pensamiento marxista que más arriba hemos comentado, Althusser denuncia la irreprimible inclinación de Marx a construir concepciones «filosóficas» (idealistas) por completo incompatibles con su posición *materialista* de fondo. La «segunda» de las dos concepciones del modo de producción señaladas por Althusser es un claro producto de esta tendencia, y lo que conduce irremisiblemente a ella, en perjuicio de la «primera», es *la confusión*, muy frecuente por lo demás, *entre el proceso de producción de una estructura y lo que dicha estructura produce una vez constituida*. Carlos F. Liria lo ha expuesto meridianamente en su respuesta a ciertas desatinadas críticas de Foucault al marxismo: la lógica que rige la formación del modo de producción capitalista no es la lógica que éste despliega; el proletariado tiene una *historia* que no es en absoluto reducible a la lógica puesta en juego por el propio modo de producción capitalista⁷⁸. Pero Balibar y el propio Althusser llevaban insistiendo en esto desde 1965 y no hay en este tardío escrito althusseriano ninguna idea relevante que no fuera posible entender ya entonces. En este escrito Althusser se limita a reconsiderar la cuestión haciendo uso del nuevo bagaje conceptual adquirido durante los últimos años. Pero lo que, tanto en éste como en los escritos de los años sesenta recogidos en *Lire «Le capital»*, le ha interesado a Althusser destacar de Marx es la idea — en la que se pone de manifiesto el carácter más genuinamente *materialista* del pensamiento de Marx — 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» (p. 66).

Esta idea encuentra su expresión más inequívoca en el citado capítulo sobre la acumulación primitiva del Libro I de *Das Kapital*, que Althusser considera ahora el «verdadero núcleo» («le vrai coeur») de la obra cumbre de Marx. «En él, vemos 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. ¿Era para procurarse grandes fincas de caza? ¿O campos interminables para la cría de ovejas? No sabemos exactamente cuál es la razón que prevaleció en este proceso de expropiación violenta, ni, sobre todo, en su violencia; y por otra parte poco importa: el hecho es que este proceso tuvo lugar y desembocó en un resultado que inmediatamente fue desviado de su presunto fin posible por los «hombres de los escudos» en busca de mano de obra miserable. Esta desviación es la prueba de la no-teleología del proceso y de la inscripción de su resultado en un proceso que lo ha hecho posible y que le era completamente extraño». Es por tanto un error, común entre numerosos investigadores marxistas, «pensar la reproducción del proletariado creyendo pensar su producción, pensar el hecho consumado pensando pensar en su devenir-consumado». Aunque, como advierte Althusser, lo cierto es que «hay en Marx motivos para caer en este error, cuando se deja llevar por la otra concepción del modo de producción capitalista: una concepción totalitaria, teleológica y filosófica» (pp. 66-67).

En esta «segunda» concepción del modo de producción, Marx parece olvidarse del carácter aleatorio del proceso y piensa los elementos «como si estuvieran por toda la eternidad destinados a entrar en combinación, a concordar entre sí y a producirse recíprocamente como sus propios fines y/o complementos» (p. 67). Entonces la «toma de consistencia», que no es sino el proceso consumado, se convierte en el resultado al que todos los elementos estaban predestinados: razón por la que se vuelve engañosamente legítimo entender estos elementos desde su papel en la formación histórica que ellos han contribuido a formar. Lo fundamental es que en esta concepción los elementos en cuestión ya no tienen una historia independiente: por el hecho de que se supone que todos están destinados al mismo fin, se consi-

dera que todos tienen el mismo *origen*: lo que prueba que en esta concepción teleológica el *fin* aparece como el verdadero *origen*.

Todo lo contrario ocurre en la «primera» concepción del modo de producción: ahí lo fundamental es que *la historia propia de cada elemento «flota» en la historia, con su propia autonomía, de modo que su «encuentro» es simplemente aleatorio*, o, por lo menos, no es un suceso que esté o pueda estar *informado por su resultado*.

Se entiende ahora por qué Althusser encuentra tan atractivo el *atomismo*. Éste constituye *una precaución contra la tentación de pensar la estructura como precediendo a sus elementos*. El atomismo enseña que no hay estructura sin «encuentro», es decir, que una estructura presupone siempre varias historias distintas que se disputan un espacio finito. Si para algo sirve la noción de «*rencontre*» es para poner fuera de juego toda pretensión teórica de *que la unidad preceda a sus elementos*.

Cabría pensar que Althusser está aquí violando uno de los principios más sólidamente establecidos en sus primeros escritos: la anterioridad de la estructura sobre los elementos. Pero no es así. Una estructura es una estructura, y no una suerte de esencia, precisamente porque es el resultado contingente de un «encuentro» entre elementos preexistentes. Otra cosa es que esos elementos —una vez formada la estructura— pasen a ser definidos por ésta, de modo que no puedan ser lo que son sin ella o independientemente de ella. Pero, por eso mismo, lo fundamental para Althusser en este texto es distinguir muy bien entre el nivel de formación de la estructura y el nivel en el que la estructura está ya consumada; es decir: el nivel de *producción* de la estructura y el de *reproducción* de los elementos una vez ya constituida la estructura.

Haber

Alguien escribió: para comprender se necesita tiempo. Yo agregaría: sobre todo para comprender lo que uno mismo ha dicho.

Louis Althusser

Todos los esfuerzos althusserianos por enunciar «la filosofía que mejor corresponde a lo que Marx escribió en *El capital*»⁷⁹, pese a adoptar puntos de partida muy diversos, desembocan siempre en la misma conclusión: la «filosofía» de Marx, el *materialismo* del que se halla embebida toda su obra científica, se distingue esencialmente por excluir el planteamiento de la cuestión del origen, del sujeto, del fin y del sentido originario del mundo y de la historia; por instalarse en el plano de la facticidad y de la «coyuntura»; por afirmar la radical *contingencia* de todo acontecer y, con ello, se aparta de toda concepción *teleológica* del mundo y de la historia; por negar la posibilidad de situarse desde el punto de vista del Todo e incluso la *realidad* misma del Todo (su sustancialidad, su «espiritualidad», su originariedad). En tanto que *materialista*, la «filosofía» de Marx «no comienza por un comienzo que sea su origen», sino que, al contrario, «toma en marcha el tren [...] que por toda la eternidad» corre «delante de ella», «sin saber de dónde viene ni a dónde va»⁸⁰.

En el fondo, es lo que Althusser siempre ha pensado que ha caracterizado la posición teórica de Marx y lo que diferenciaba esencialmente a ésta de la de Hegel. Lo que Althusser no parece percibir nunca del todo es que esa posición no tiene, en realidad, nada de *marxista*, aunque, desde luego, es la adoptada por Marx en *Das Kapital*. Tal posición significa ni más ni menos que la toma de distancia de la *ciencia* respecto del (no)saber a partir del cual (o contra el cual) surge, esto es, respecto de lo que el propio Althusser había denominado «ideología». Pero tal posición no es «filosofía» alguna: es simplemente la posición *científica* frente al (no)saber ideológico y a la propia «filosofía», frente al *idealismo* espontáneo de la conciencia precientífica. Adoptando esa posición, Marx no hace nada distinto que Arquímedes, Galileo, Lavoisier o Darwin, y esto es justamente lo que Althusser no alcan-

za a ver. «Tomar el tren en marcha», asumir el mundo en su contingencia, en su facticidad, sin imponerse la pregunta por su origen, su sentido o su fin, es en lo que ha consistido siempre la disposición propia del científico; es la actitud por la que ingresamos en la ciencia, por la que nos situamos en el plano científico «descolocándonos» —la expresión es de Althusser— respecto del (no)saber del que inevitablemente partimos, respecto de la «ideología»; es la actitud por la que irrumpimos en el espacio «divino» de lo *teórico*. Pero en modo alguno es *una* «filosofía». Es *filosofía* porque es en lo que consiste la ciencia, pero no es *una* «filosofía», ni idealista ni materialista, ni es la «filosofía» de Marx.

¿Por qué, entonces, se empeña Althusser en buscar lo esencial de la actitud teórica de Marx en el materialismo epicúreo, en el atomismo antiguo e incluso en el nominalismo de Ockham⁸¹, cuando toda la historia de la ciencia, desde Arquímedes a Einstein, consiste en el ejercicio de dicha actitud y en la difícil pugna por mantenerse en ella, sin deslizarse hacia soluciones pre-científicas, «ideológicas» o metafísicas?

Parece que Althusser recurre al «materialismo aleatorio» y al atomismo en un intento de alcanzar *de otro modo* lo que siempre fue su objetivo: rescatar a Marx del universo hegeliano en el que se hallaba inmerso y mostrar la especificidad y singularidad de su aportación teórica⁸². Pero sólo a partir de cierta desgraciada influencia se comprende que Althusser encontrara de pronto tan oportuno dar un rodeo por semejante construcción metafísica para perseguir lo que ya había logrado hacía veinte años por caminos mucho más directos y satisfactorios. Sólo por razón de dicha influencia se entiende que Althusser, que siempre nos había presentado a Marx como un Galileo de la historia, se olvidase de pronto de la naturaleza simplemente *científica* de la obra de Marx, tan admirablemente puesta de manifiesto por él mismo en sus primeros trabajos, para reivindicar en él su filiación a una más que discutible «corriente subterránea» de la historia de la filosofía, en vez de reivindicar el lugar de Marx en la historia de las ciencias, como, con tanto énfasis, había hecho antaño.

Si se trataba de mostrar la falsedad de toda concepción teleológica del mundo, la ausencia de un sentido originario del mismo, la primacía de la facticidad o la imposibilidad de concebir el acontecer físico como la expresión,

el desarrollo o el autodespliegue de un sujeto..., ¿por qué Epicuro y no Arquímedes? ¿por qué Rousseau y no Newton?, y, sobre todo, ¿por qué Deleuze!, ¿por qué Derrida!

Cada revolución, cada avance significativo de la ciencia, no ha hecho sino mostrar cada vez más claramente el carácter *precientífico* («ideológico», en la terminología althusseriana) de toda construcción *a priori* de la realidad, de toda concepción del mundo que contemple la existencia de un sentido originario del mismo o de un fin universal, que haga del mundo el despliegue o la expresión de un sujeto o que convierta, al modo hegeliano, cada realidad en un «momento» del Todo o en el producto de una «diferenciación interior» de este último.

Con *Das Kapital*, Marx abandona definitivamente el universo hegeliano. En eso, Althusser tiene toda la razón. Pero Marx no se separa de Hegel al sumarse a una tradición «materialista» más o menos perceptible de la historia de la filosofía, sino al instalarse en ese espacio conquistado para todos por los griegos a la ignorancia y a la opinión (*doxa*) que es el espacio de la ciencia (*episteme*). En otras palabras: si Marx abandona el terreno hegeliano, no es en cuanto «materialista», sino en cuanto *científico*. Y si al hacerlo se integra en alguna tradición o «corriente» filosófica, no es primordialmente en la de Epicuro, Lucrecio, Maquiavelo o Spinoza, sino en la de Galileo, Lavoisier, Darwin, Planck o Einstein, como el propio Althusser supo ver bien en su día.

Es verdad que el «materialismo aleatorio» y el atomismo prestan cierto servicio a Althusser en su propósito de despojar a Marx de toda adherencia hegeliana e idealista, pero no podemos dejar de ver en la postrera combinación althusseriana de ambos un fantástico mito metafísico tan innecesario como peligroso. ¿Por qué recurre Althusser a este artificio? ¿Por qué lo encuentra de pronto tan necesario para conseguir un objetivo que ya había alcanzado sobradamente con anterioridad sin su concurso?

Pues, en efecto, las tesis de «la primacía de la positividad sobre la negatividad», «de la desviación sobre la rectitud del trayecto recto», «del desorden sobre el orden», «de la ausencia sobre la presencia», que Althusser remite a Deleuze y a Derrida, y en las que según el propio Althusser «se basa» el «materialismo del encuentro» practicado por el mejor Marx, no

hacen sino volver a poner sobre la mesa la tesis, mil veces expuesta por Althusser en sus ensayos, de la primacía de la *facticidad* sobre el concepto o el conocimiento. Es decir: la tesis de que el conocimiento comienza cuando algo ha sido ya *dado*, lo que —como ha demostrado recientemente Carlos F. Liria— coincide esencialmente con la afirmación kantiana de la finitud de la razón⁸³. Esta primacía de la facticidad no es sino lo que Kant, en el lenguaje «psicologista» al que no tuvo más remedio que plegarse, había denominado «sensibilidad» (*Sinnlichkeit*). Y la defensa de dicha primacía tiene el mismo sentido que la defensa kantiana de la razón *finita*.

Pero en los últimos textos de Althusser, la finitud de la razón es contada mediante el *mito metafísico* que más arriba hemos resumido. Si Kant la defendió mediante un bien empleado lenguaje mítico de facultades, el moderno atomismo que tanto seduce al último Althusser, pretende defenderla mediante una construcción metafísica no menos mítica.

La tesis básica, de la que Althusser dice que «ha hecho hasta ahora un uso abundante en sus ensayos, pero en la que no siempre se ha reparado» (p. 55), es, por el contrario, lo primero que aprendimos todos de él: la tesis de la *primacía de la complejidad sobre la simplicidad*, mediante la que Althusser buscaba en 1963 poner de relieve la especificidad de la «dialéctica materialista» de Marx frente a la dialéctica hegeliana⁸⁴. Lo que hay, decía entonces, es la complejidad, no lo simple. Y con esto, negaba uno de los supuestos fundamentales de la dialéctica hegeliana: lo complejo como despliegue de los «momentos» de lo simple o como «diferenciación interior» de lo simple. La dialéctica hegeliana, decía Althusser, «depende integralmente del supuesto fundamental de una unidad originaria simple desarrollándose en el seno de ella misma por la virtud de la negatividad y no restaurando nunca, en todo su desarrollo, más que esta unidad y esta simplicidad originarias, en una totalidad cada vez más ‘concreta’»⁸⁵. Y este supuesto (de la dialéctica hegeliana) es justamente el que, en Marx, resulta *eliminado*, y no simplemente «invertido» como han creído quienes han querido interpretar literalmente la equívoca *metáfora* de Marx. En Marx, señala con toda razón Althusser, «este supuesto es suprimido sin más [...] y reemplazado por un supuesto teórico *totalmente diferente*, que no tiene nada que ver con el anterior»: no hay simplicidad originaria sino una complejidad (estructurada) siempre-ya-

dada. Con ello, la «matriz» misma de la dialéctica hegeliana, con todos sus dispositivos, ha sido extirpada⁸⁶.

Como advertía Althusser, es el propio Marx quien afirma expresamente contra Hegel que lo simple, lejos de ser originario es siempre *resultado* de un proceso complejo: «la categoría más simple, —escribe en su conocida *Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie* de 1857— no puede existir jamás de otro modo que bajo la forma de relación unilateral y abstracta de un todo concreto viviente ya dado»⁸⁷. Lo que significa que «la simplicidad no es originaria»: «lo simple no existe jamás sino en una estructura compleja»⁸⁸. En realidad no encontramos jamás lo simple, y no por ignorancia, sino porque lo simple es siempre resultado de un proceso complejo real.

Pero a esto hay que añadir que para Althusser la tesis de la *primacía de la complejidad* era, en realidad, idéntica a la otra gran tesis materialista de la *primacía del objeto real sobre el objeto de conocimiento* (que supone la *distinción real* entre ambos objetos). Lo que se hace rápidamente patente si atendemos a lo que ocurre en la otra cara de la moneda, en la filosofía hegeliana. En ésta, la posibilidad de que toda complejidad sea *generada* concede a lo simple la primacía sobre lo complejo, y, entonces, no queda más remedio que concluir que lo real es «espíritu» (*Geist*), es decir, que la cosa es ella misma el concepto y el concepto es él mismo la cosa. Pues, como demuestra Hegel, el «espíritu» es lo único capaz de generar lo complejo sin dejar de ser simple, de modo que su simplicidad sea cada vez más «concreta», menos «abstracta», más capaz de albergar en sí mismo y para sí mismo nuevas determinaciones, sin que éstas destruyan nunca su simplicidad originaria («algo absolutamente *otro* no existe para el espíritu»⁸⁹).

Así pues, mientras que para Marx el punto de partida es un «todo complejo siempre-ya-dado»⁹⁰, para Hegel, por el contrario, el comienzo es precisamente donde no hay nada *dado*, porque lo dado mismo, lo finito, es «ideal», producto de una diferenciación ulterior⁹¹.

Plantear que para el conocimiento el comienzo es un «todo complejo siempre ya dado» es tanto como decir, con Aristóteles y con Kant, que «nuestro conocimiento comienza con la experiencia». No plantearlo así, por el contrario, es tanto como decir que la razón es capaz de proporcionarse a sí misma todos sus contenidos. Es decir: que la razón es «infinita» y que, por

tanto, *de iure*, no hay diferencia entre el objeto conocido y el objeto real (pues, *de iure*, el infinito solo puede conocerse a sí mismo). Por ello, Althusser —sin necesidad de recurrir a las metafísicas atomistas que tan caras le fueron tras su salida del hospital de Sainte-Anne— ha definido siempre la posición del *materialismo* mediante una relación muy breve de tesis, que todos entendimos perfectamente en su día: 1ª) la tesis de la distinción entre el objeto del conocimiento y el objeto real (entre concepto y cosa) y de la primacía de este último sobre el anterior⁹²; 2ª) la tesis de la primacía absoluta de la complejidad sobre la simplicidad: lo que hay es el *Faktum* de lo complejo, no lo simple⁹³; y 3ª) la tesis de que cada una de las dos anteriores conduce necesariamente a la otra.

Pero, como decíamos, en los últimos años, Althusser parece víctima de la influencia de Deleuze, del peor Foucault, de Negri, de Derrida y otros ilustres representantes de la nueva izquierda europea, ante los que, incomprensiblemente, Althusser siente una especie de complejo de inferioridad. Pero estaría bueno que Althusser nos hubiera librado del hegelianismo, de toda concepción evolucionista de la historia, del dogmatismo stalinista y la «escolástica» soviética, del historicismo y del humanismo teórico para hacernos caer en una metafísica neo-atomista, en el nominalismo, el relativismo o la nueva sofística profesados por Deleuze y compañía. Evidentemente, no le hemos seguido hasta aquí para eso.

Si algo aprendimos de Althusser es justamente a reconocer la autonomía de toda obra teórica respecto de su autor y a combatir las intrusiones de la subjetividad de éste en su propio discurso teórico. Precisamente porque Althusser pudo alcanzar «la cima de su deseo: tener razón solo y contra todos»⁹⁴, su obra dejó de pertenecerle y él perdió todos sus derechos sobre ella, como un matemático sobre el teorema que acaba de descubrir. Eso nos permite leer a Althusser como él mismo leyó a Marx, combatiendo en su discurso su propia presencia, defendiendo su inmensa e inapreciable aportación teórica de sus obsesiones, su inseguridad, su vulnerabilidad, su patológica hipersensibilidad y sus complejos.

*Amicus Plato, magis amica Veritas*⁹⁵.

(1) «Defensa de Tesis en Amiens. ¿Es sencillo ser marxista en filosofía?» (1975), en *Posiciones*, Anagrama, Barcelona, 1977, p. 136. Tres años antes, en su famosa respuesta de 1972 a las críticas del filósofo comunista John Lewis, Althusser se manifestaba del siguiente modo sobre las difíciles condiciones en las que llevó a cabo su «intervención», sobre las circunstancias que la motivaron y sobre el propósito de la misma: «Antes del XX Congreso, no era siquiera posible a un filósofo comunista, al menos en Francia, publicar textos filosóficos (un poco) cercanos a la política, que fuesen otra cosa que el comentario pragmático de las fórmulas consagradas» (*Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, trad. de Santiago Funes, Siglo XXI, Madrid, 1974, 20ª edic., pp. 67-68). «Después del XX Congreso [—como reacción al «dogmatismo» stalinista por primera vez criticado en él—] se expandió una ola abiertamente derechista entre los «intelectuales» marxistas y comunistas, y no sólo en los países capitalistas sino también en los países socialistas. [...] Se recuperó de manos de los socialdemócratas y los religiosos (que hasta entonces habían tenido prácticamente garantizado su monopolio) la explotación de las obras juveniles de Marx para extraer de ellas una ideología del Hombre, de la Libertad, de la Alienación, de la Trascendencia, etc. [...] La «ortodoxia», como dice John Lewis, fue casi sumergida; no ya el «pensamiento» de Stalin, que continuó gozando de buena salud, [...] sino simplemente la teoría de Marx y Lenin. Fue en estas condiciones cuando me tocó intervenir. [...] Contra las interpretaciones idealistas-derechistas de la teoría marxista como «filosofía del hombre», del marxismo como humanismo teórico; contra la confusión tendenciosa, sea positivista, sea subjetivista, de la ciencia y de la «filosofía» marxista; contra el historicismo relativista, oportunista de derecha o de izquierda; contra la reducción evolucionista de la dialéctica materialista a la dialéctica «hegeliana»; y, en general, contra las posiciones burguesas y pequeñoburguesas, traté de defender, intentamos defender, mal que bien, al precio de imprudencias y errores, algunas ideas vitales que representaban la especificidad radical de Marx, su novedad revolucionaria, a la vez teórica y política, frente a la ideología burguesa y pequeñoburguesa. [...] Detrás de las categorías abstractas de la filosofía que servía [a esta ideología], apunté a [su esencia más íntima,] la pareja economicismo/humanismo, atacando conjuntamente al humanismo teórico y, a través de las formas vulgares del hegelianismo y el evolucionismo que forman parte de él, al economicismo» («Sobre la «críti-

ca del culto a la personalidad»», en *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis, op. cit.*, pp. 91-93; los subrayados son nuestros). Por lo demás, Althusser se había pronunciado ya en parecidos términos en el revelador «Préface: aujourd'hui» de *Pour Marx* y en el Prólogo a la segunda edición de la misma obra, fechados en marzo de 1965 y octubre de 1967, respectivamente (en castellano, véase *La revolución teórica de Marx*, trad. de Marta Hamecker, Siglo XXI, México, 1967, 10ª edic., pp. IX-XV y 13-30). Y mucho más tarde, en 1986, con la libertad que le otorgaba la ruptura de todos sus vínculos con el partido, Althusser volvería a explicar la razón de su «intervención», esta vez haciendo énfasis en la intención original y esencialmente política de la misma y destacando los conflictos con el partido que ella le propició: «Decidí entonces intervenir políticamente en Francia. Y decidí hacerlo desde el interior del Partido Comunista. Además, quise intervenir ahí para luchar contra la influencia del stalinismo que aún persistía. Pero no tuve posibilidad de elegir: si hubiese intervenido públicamente en la política del partido —que se negaba a publicar mis textos filosóficos sobre Marx por juzgarlos herejes y peligrosos— me hubiera encontrado marginado y sin influencia. Por lo tanto, me quedaba una sola vía de intervención: la teórica, a través de la filosofía. [...] Me dediqué [entonces] a buscar en *El capital* la filosofía de Marx, con el fin de que el marxismo fuera otra cosa que esas célebres fórmulas, opacas o rayando en la obviedad, citadas al infinito sin ningún progreso fecundo y, desde luego, sin ninguna autocrítica. [...] A pesar de que el Partido Comunista Francés era marcadamente stalinista y actuaba con dureza, pude [desarrollar mi interpretación del verdadero pensamiento teórico de Marx], porque Marx era sagrado para ellos. [...] El partido no podía excluirme porque mis intervenciones políticas se apoyaban directamente en Marx, de quien yo ofrecía una interpretación crítica y revolucionaria. Marx me protegía en el seno del partido por su carácter de padre pensador, intocable y sagrado» (*Filosofía y marxismo. Entrevista a Louis Althusser por Fernanda Navarro* (1984-1986), Siglo XXI, México, 1988, 10ª edic., pp. 20, 23 y 24). Sobre las suspicacias suscitadas por la «intervención» de Althusser en el seno del PCF, merece la pena repasar las intervenciones en los *Débats sur les problèmes idéologiques et culturels*, organizados por el Comité Central del Partido Comunista Francés y celebrados en Argenteuil, los días 11, 12 y 13 de marzo de 1966, en los que se someten a examen las implicaciones teóricas y políticas de los textos de Althusser publicados entre 1961 y ese mismo año (recogidas en *Cahiers du Communisme*, núm. 5-6, París, mayo-junio de 1966). Sobre el marco político e intelectual en que la «intervención» se produce, deben leerse las dos autobiografías de Althusser: *Les faits*, de 1976, y *L'avenir dure longtemps*, de 1985 (en castellano, ambas incluidas en *El porvenir es largo*, trad. de Marta Pesarrodona y Carles Urritz, Ediciones Destino, Barcelona, 1992, 10ª edic.). Por otra parte, la coyuntura a la que nos referimos fue objeto de estudio por parte de Gabriel Albiac en un escrito publicado en 1976 cuya lectura resulta muy instructiva a este respecto (véase G. Albiac, *Louis Althusser: Cuestiones del leninismo*, Zero, Bilbao, 1976, Secc. I).

(2) G. Albiac, «Louis Althusser. El marxismo incómodo», en el colectivo *Los filósofos y sus filosofías*, vol. 3, dirección de J.M. Bermudo, Vicens Vives, Barcelona, 1983, p. 520. Como muestra de la gran difusión de la que disfrutaron sus escritos durante los años sesenta y setenta, puede mencionarse el hecho, ciertamente llamativo, de que la casi totalidad de los mismos fueron traducidos al castellano, en ediciones españolas o sudamericanas de gran tirada.

(3) *El porvenir es largo*, op. cit., p. 341.

(4) La filosofía, declara en numerosas ocasiones Althusser haciendo uso de una conocida expresión kantiana, es un «*Kampffplatz*», un «campo de batalla» (véase, por ejemplo, *Elementos de autocrítica*, pp. 58-59; «Defensa de Tesis en Amiens», p. 128; *Filosofía y marxismo*, op. cit., pp. 25, 45-46 y 49-50; *El porvenir es largo*, op. cit., p. 247; cf. «La filosofía: arma de la revolución», en *Para leer El Capital*, p. 9).

(5) Althusser se refiere explícitamente a esta «debilidad» y a lo que él denomina «desierto teórico actual» (estamos en 1985) en *El porvenir es largo*, op. cit., pp. 298 y 299.

(6) Sobre el «silencio» de Marx respecto de la filosofía que —según Althusser— «opera» en su propia obra, pueden verse: «De *El capital* a la filosofía de Marx» (1965), en L. Althusser y E. Balibar, *Para leer «El capital»*, trad. de Marta Harnecker, Siglo XXI, México, 1978, 160ª edic., pp. 36-40; *La revolución teórica de Marx*, op. cit., pp. XI, 22, 24, 142-143; «Materialismo histórico y Materialismo dialéctico» (1966), en L. Althusser y A. Badiou, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, trad. de José Aricó, Siglo XXI, México, 1986, 110ª edic., p. 43; «Práctica teórica y lucha ideológica» (1966), en *La filosofía como arma de la revolución*, Siglo XXI, México, 1977, 80ª edic., pp. 28-29; «Sobre el trabajo teórico: dificultades y recursos» (1967), Anagrama, Barcelona, 1970, pp. 39-44 y 56-57; *Lenin y la filosofía* (1968), trad. Felipe Sarabia, Ediciones Era, México, 1975, 20ª edic., III, pp. 24-43; «La filosofía: arma de la revolución» (1968), en *Para leer «El capital»*, op. cit., pp. 6-7; «Sobre la relación Marx-Hegel» (1968), en *Escritos*, trad. de Albert Roies Qui, Laia, Barcelona, 1975, 20ª edic., pp. 58-60; «Defensa de Tesis en Amiens. ¿Es sencillo ser marxista en filosofía?», en *Posiciones*, op. cit., pp. 137 y 143; «La transformación de la filosofía», conferencia pronunciada en la Universidad de Granada el 26 de marzo de 1976, incluida en L. Althusser, P. Macherey y E. Balibar, *Filosofía y lucha de clases*, Akal, Madrid, 1980, pp. 13-14 y 36; *Filosofía y marxismo. Entrevista a Louis Althusser por Fernanda Navarro* (1984-1986), op. cit., pp. 29 y 23.

(7) «Defensa de Tesis en Amiens», en *Posiciones*, op. cit., p. 141.

(8) En su ya citada respuesta a John Lewis, de 1972, Althusser diría que el marxismo «tiene necesidad de la filosofía»: «No sólo necesita la ciencia marxista de la historia, sino

también la *filosofía marxista*) (*Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis, op. cit.*, p. 15).

(9) La filosofía marxista, asegura Althusser, se halla «en estado práctico» en *El Capital* (Véase, por ejemplo, *La revolución teórica de Marx*, pp. XI, 22, 134-135, 143 y 149; *Para leer El Capital*, pp. 36, 37 y 40; «Materialismo histórico y materialismo dialéctico», *op. cit.*, p. 43; «Sobre el trabajo teórico: dificultades y recursos», *op. cit.*, pp. 39-40 y 57; *Lenin y la filosofía, op. cit.*, p. 38; «Defensa de Tesis en Amiens», en *Posiciones, op. cit.*, p. 137; «La transformación de la filosofía», *op. cit.*, p. 36; *Filosofía y marxismo, op. cit.*, p. 29; etc.).

(10) Véase nota núm. 4

(11) De Balibar, consideramos especialmente contundente a este respecto el Capítulo IV de su brillante aportación a *Lire «Le capital»* (*Para leer «El capital»*, *op. cit.*, pp. 297-335).

(12) «Defensa de Tesis en Amiens», en *Posiciones, op. cit.*, p. 143

(13) «Defensa de Tesis en Amiens», en *Posiciones, op. cit.*, p. 143. Sobre el sentido (meramente «metafórico») que hay que conferirle a esta «inversión», Althusser se había pronunciado ampliamente en *Pour Marx* (Capítulo II: «Contradiction et surdetermination») y Capítulo VI: «Sur la dialectique matérialiste») y en su aportación a *Lire «Le capital»*, así como en el texto correspondiente a su intervención del 23 de enero de 1968 en el seminario organizado por Jean Hyppolite en torno a Hegel, publicada con el título de «Sur le rapport de Marx à Hegel» (véase el colectivo *Hegel et la Pensée moderne*, Presses Universitaires de France, París, 1970, o *Lénine et la philosophie*, François Maspero, París, 1972; en castellano, véase «Sobre la relación Marx-Hegel», en *Escritos, op. cit.*, o el colectivo *Hegel y el pensamiento moderno, Siglo XXI*, México, 1973).

(14) Cuestiones a las que había tratado de contestar ya en sus trabajos «Contradiction et surdetermination», de 1962, y «Sur la dialectique matérialiste», de 1963 (ambos incluidos en *Pour Marx*, François Maspero, París, 1965; en castellano, *La revolución teórica de Marx, op. cit.*, Caps. III y VI, respectivamente), pero sobre las que, no obstante, volverá en su citada intervención en el seminario de Jean Hyppolite, de 1968.

(15) G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, trad. de José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1985, 30ª edic., pp. 76 y 75, respectivamente.

(16) G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal, op. cit.*, p. 76

(17) G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal, op. cit.*, p. 76

(18) G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1985, 60 reimp., p. 23. No olvidemos que, para Hegel, la dialécti-

ca, el «método» seguido en la Lógica, «no difiere en nada de su objeto y de su contenido, porque es el contenido en sí, el motor de su propio progreso»; y que «aquello que determina la progresión del concepto es lo negativo en él contenido, [y] esto es lo que constituye lo verdaderamente dialéctico» (G.W.F. Hegel, *La Ciencia de la Lógica*, trad. de A. y R. Mondolfo, Ediciones Solar, Buenos Aires, 1982, 50ª edic., Libro I, pp. 35-36).

(19) «Sobre la relación Marx-Hegel», en *Escritos*, *op. cit.*, pp. 55-82 (también incluido en el colectivo *Hegel y el pensamiento moderno*, *op. cit.*). Althusser repite, con alguna variante, la misma argumentación en *Elementos de autocrítica* (1972), trad. de Miguel Barroso, Laia, Barcelona, 1975, 10ª edic., pp. 47-56 y en su «Defensa de Tesis en Amiens», en *Posiciones*, *op. cit.*, pp. 141-144.

(20) G.W.F. Hegel, *La Ciencia de la Lógica*, *op. cit.*, pp. 93-94

(21) G.W.F. Hegel, *La Ciencia de la Lógica*, *op. cit.*, pp. 97-98

(22) G.W.F. Hegel, *La Ciencia de la Lógica*, *op. cit.*, p. 132

(23) S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, [no figura el traductor], Espasa Calpe, Madrid, 1982, 20ª edic., p. 54

(24) S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, *op. cit.*, p. 54 Téngase en cuenta que, para Kierkegaard, «movimiento inmanente» significa tanto como ausencia total de movimiento (cf. p. 28).

(25) S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, *op. cit.*, p. 54

(26) S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, *op. cit.*, p. 52

(27) «Defensa de Tesis en Amiens», en *Posiciones*, *op. cit.*, p. 144

(28) Jean Hyppolite, «Ruse de la raison et histoire chez Hegel», en *Figures de la pensée philosophique*, Presses Universitaires de France, París, 1971, p. 151

(29) Jean Hyppolite, «Ruse de la raison et histoire chez Hegel», en *Figures de la pensée philosophique*, *op. cit.*, pp. 152 y 156.

(30) «Sobre la relación Marx-Hegel», en *Escritos*, *op. cit.*, p. 77

(31) Jean Hyppolite, «Ruse de la raison et histoire chez Hegel», en *Figures de la pensée philosophique*, *op. cit.*, p. 157

(32) G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, p. 16

(33) Véase el texto citado de Jean Hyppolite.

(34) «Lénine devant Hegel», en *Lénine et la philosophie*, François Maspero, París, 1972.

(35) «Defensa de Tesis en Amiens», en *Posiciones*, *op. cit.*, p. 144

(36) «Defensa de Tesis en Amiens», en *Posiciones*, *op. cit.*, p. 144

(37) Concepto cuya importancia queda especialmente subrayada por Althusser en textos como «Lénine devant Hegel», redactado en abril de 1968 e incluido en la edición de 1972 de *Lénine et la philosophie*, François Maspero, París, 1969, 10ª edic., y la *Réponse à John Lewis*, François Maspero, París, 1973, 10ª edic. (que incluye, además de la «Respuesta» de Althusser a John Lewis publicada en la revista *Marxism Today* en octubre y noviembre de 1972, el breve escrito titulado «Remarques sur une catégorie: Procès sans sujet ni fin(s)», de mayo de 1973 y la Nota «Sobre la crítica del culto a la personalidad», de junio de 1972; en castellano, véase *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, *op. cit.*).

(38) «Defensa de Tesis en Amiens», en *Posiciones*, *op. cit.*, pp. 141-142

(39) *El porvenir es largo*, *op. cit.*, pp. 296-297

(40) Como es el caso del proyecto de una pequeña obra inacabada editada por Olivier Corpet en 1993 con el título de «L'unique tradition matérialiste» (Revista *Lignes*, núm. 18, Éditions Hazan, París, Enero de 1993, pp. 72-119), del que Althusser ofrecería un breve resumen en el capítulo XVIII de su citada autobiografía *L'avenir dure longtemps* (*El porvenir es largo*, *op. cit.*, pp. 289-295).

(41) *Filosofía y marxismo*, *op. cit.*, pp. 26 y 28.

(42) «Si consideramos, en efecto, los grandes descubrimientos científicos de la historia de la humanidad, parece que podemos comparar lo que llamamos las *ciencias*, como otras tantas formaciones *regionales*, a lo que llamaremos los grandes *continentes* teóricos. Podemos [...] decir que, antes de Marx, *únicamente* dos grandes continentes habían sido abiertos al conocimiento científico por cortes epistemológicos continuados: el *continente Matemáticas* con los griegos (por Tales o aquellos que designa el mito de este nombre) y el *continente Física* (por Galileo y sus sucesores). Una ciencia como la química, fundada por el corte epistemológico de Lavoisier, es una ciencia regional del continente física: todo el mundo sabe ahora que se inscribe en él. Una ciencia como la biología que acaba de dar fin, hace solamente una decena de años, a la primera fase de su corte epistemológico inaugurado por Darwin y Mendel, integrándose a la química molecular, queda comprendida en el continente de la física. La lógica, en su forma moderna, entra en el continente matemáticas, etc. Es verosímil, en cambio, que el descubrimiento de Freud abra un nuevo continente, que comenzamos sólo a explorar. Si esta metáfora soporta la prueba de su desarrollo, podemos entonces plantear la proposición siguiente.

Marx abrió al conocimiento científico un nuevo y tercer continente científico el *continente Historia*, por un corte epistemológico cuyo primer filo, aún tembloroso, está inscrito en *La ideología alemana*, después de haber sido anunciado en las *Tesis sobre Feuerbach*» Mediante este «corte», «Marx funda una nueva ciencia, es decir, elabora un sistema de conceptos científicos nuevos, allí donde antes sólo reinaba la disposición de nociones ideológicas. Marx funda la *ciencia* de la historia ahí donde sólo existían *filosofías* de la historia», *Lenin y la filosofía* (1968), *op. cit.*, pp. 32 y 31; cf. *Para leer «El capital»*, *op. cit.*, pp. 165-166; Prólogo a la segunda edición de *Pour Marx* (de octubre de 1967), p. XI; «Advertencia a los lectores del Libro I de *El capital*» (1969), *Escritos, op. cit.*, pp. 13-14; «Sobre la relación Marx-Hegel», *Escritos, op. cit.*, p. 57; «Práctica teórica y lucha ideológica» (1966), *op. cit.*, p. 31; «Materialismo histórico y materialismo dialéctico» (1966), *op. cit.*, p. 54; «La filosofía: arma de la revolución» (texto correspondiente a la entrevista concedida por Althusser a Maria Antonietta Macciocchi para el diario italiano *L'Unità* el 19 de enero de 1968), incluido en *Para leer «El capital»*, *op. cit.*, p. 7; *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, *op. cit.*, p. 49.

(43) «La cuestión de la *filosofía marxista* —declara Althusser en un análisis retrospectivo de su propia obra— se encontró siempre de una manera completamente natural en el centro de mi reflexión» («Defensa de Tesis en Amiens», en *Posiciones, op. cit.*, p. 137; repárese en que el texto es de 1975).

(44) Así, por ejemplo, Gabriel Albiac que había permanecido fiel a Althusser en muchos de sus planteamientos, decía en 1979: «Nosotros queremos, de una vez para nunca jamás, decir muy claro que *no hay filosofía marxista*. Y, al decir esto, una vez más no hacerlo en el sentido de señalar un hueco que debiera ser rellenado. Decir que no hay nada tan carente de sentido para un marxista que trate de hacer filosofía, como el acto de declararse *filósofo marxista*, como la pretensión de hacer *filosofía marxista*» (G. Albiac, *De la añoranza del poder o consolación de la filosofía*, Libros Hiperión-Ediciones Peralta, Pamplona, 1979, p. 182).

(45) *Filosofía y marxismo, op. cit.*, pp. 26-28

(46) En un texto de 1966 puede leerse: «Como decía Engels, todo científico, quíéralo o no, adopta una filosofía; no puede carecer de una filosofía. Todo el problema consiste entonces en saber *qué filosofía debe tener por compañera*» su ciencia («Práctica teórica y lucha ideológica», en *La filosofía como arma de la revolución, op. cit.*, p. 33 y «Materialismo histórico y materialismo dialéctico», en L. Althusser y A. Badiou, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico, op. cit.*, p. 59).

(47) El propio Althusser escribía en su aportación a *Lire «Le capital»*: «Para comprender a Marx debemos tratarlo como a un científico entre otros y aplicar a su obra científica los *mismos* conceptos epistemológicos e históricos que aplicamos a los otros, como

a Lavoisier. Marx aparece así como un fundador de ciencia, como Galileo y Lavoisier» (*Para leer «El capital», op. cit.*, pp. 165-166; la comparación con Lavoisier la establece el propio Engels en el Prólogo a la primera edición del Libro II de *Das Kapital*; véase: K. Marx: *El Capital*, vol. II, trad. de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1975, 70 reimp., pp. 18-20).

(48) Nos ha agradado encontrar recientemente una confirmación del punto de vista que acabamos de exponer en alguien que ha estudiado el tema más y en mayor profundidad que nosotros. «En griego clásico —escribe Jesús Mosterín en su último libro— las palabras «ciencia» (*epistémē*) y «filosofía» (*philosophía*) se empleaban como sinónimos. Ambas se referían al saber riguroso, y se contraponían a la mera opinión (*dóxa*). Lo que nosotros llamamos ciencia se originó en el siglo XVII, con la pretensión de ser una filosofía más rigurosa y fecunda que la practicada hasta entonces [sobre todo que la practicada durante la Edad Media bajo el título de «Escolástica»]. A este surgimiento contribuyeron numerosas personalidades, entre las que destaca Isaac Newton, el fundador de la física moderna. En febrero de 1672 publicó Newton su primer artículo en el que exponía sus descubrimientos sobre la luz y el color. Al mes siguiente publicó un informe sobre el telescopio reflector que acababa de inventar. Estos dos artículos, junto con los otros quince que publicaría en los cuatro años siguientes, aparecieron en la primera revista científica del mundo, que todavía hoy sigue publicándose, las *Philosophical Transactions of Royal Society*. La mecánica clásica nace con la publicación en 1687 de la obra capital de Newton, su *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*. La palabra «filosofía» no sólo aparece en el título de la primera revista científica y en la obra fundacional de la física moderna, sino también en muchas otras obras importantes de otros campos de la ciencia. La química recibió su primera fundamentación atomista en el libro de Dalton *New System of Chemical Philosophy*, publicado en 1808. Al año siguiente, la primera teoría de la evolución biológica fue expuesta por Lamarck en su *Philosophie zoologique*. Y todavía hoy quienes se doctoran en biología, física y matemáticas en Estados Unidos reciben el *Ph.D.* o título de *Doctor of Philosophy*. Sería difícil [y confundente, añadiríamos nosotros] decir si Aristóteles o Descartes o Leibniz eran más filósofos o científicos. Aristóteles, por ejemplo, escribió más de zoología que de metafísica, ética y lógica juntas. Y las contribuciones de Descartes y Leibniz a la creación de la geometría analítica y el cálculo infinitesimal son bien conocidas. Incluso un filósofo tan presuntamente puro como Kant formuló la primera hipótesis coherente y compatible con la mecánica de Newton acerca de la formación de nuestro sistema solar, sugirió que la Vía Láctea es una galaxia entre otras y anticipó la idea correcta de que la fricción de las mareas frena la rotación terrestre. [Pero] a principios del siglo XIX se constituyó la primera universidad alemana, dividida en compartimentos estancos, y donde, al amparo de la reacción romántica antimoderna, las cátedras de filosofía fueron ocupadas por filósofos idealistas como Fichte o Hegel, que sólo habían estudiado teología y filología e ignoraban por completo la ciencia de su tiempo. Con ellos se consumó un *cisma* que tuvo con-

secuencias lamentables de oscuridad, palabrería e irrelevancia, de las que la filosofía alemana todavía no se ha recuperado del todo» (J. Mosterín, *Ciencia viva. Reflexiones sobre la aventura intelectual de nuestro tiempo*, Espasa Calpe, Madrid, 2001, pp. 36-37).

Sobre la responsabilidad de Hegel y sus epígonos en la citada escisión entre la filosofía y la ciencia resulta especialmente valioso el testimonio del físico alemán Hermann von Helmholtz, a quien le tocó vivir de cerca la época de apogeo del hegelianismo: «A mi parecer, esta oposición [entre la filosofía y la ciencia] tuvo su origen, esencialmente, en la influencia de la filosofía hegeliana, o por lo menos ésta le dio una configuración más precisa. A finales del siglo pasado, cuando imperaba la filosofía kantiana, nunca se habría declarado un cisma semejante, porque ella misma tenía sus fundamentos en el terreno de las ciencias físicas, como lo muestra la obra científica del propio Kant, especialmente su «cosmogonía», basada en la ley de la gravedad de Newton y que más tarde, con el nombre de hipótesis de la nebulosa de Laplace, conoció una aceptación universal. El único objetivo de la «filosofía crítica» de Kant consistía en examinar las fuentes y la autoridad de nuestro conocimiento y precisar el fin y el método de las indagaciones filosóficas en relación con las otras ciencias... La «filosofía de la identidad» [de Hegel] es harto más presuntuosa. Parte de la hipótesis de que no sólo los fenómenos espirituales, sino también el mundo real —es decir, la naturaleza y el hombre—, son el resultado de un acto del pensamiento realizado por una mente creativa, semejante, supone Hegel, a la mente humana. Partiendo de esta hipótesis parecía posible que la mente humana, aun sin la guía de la experiencia externa, lograra repensar los pensamientos del Creador y descubrirlos a través de su actividad interior. Así, guiándose por esta concepción, la «filosofía de la identidad» se dedicó a construir *a priori* los resultados de las otras ciencias. Dicho método puede cosechar éxitos grandes o pequeños en las cuestiones de teología, jurisprudencia, política, filología, arte, historia y, en suma, en todas aquellas ciencias cuyo objetivo nace realmente de nuestra naturaleza moral y que, precisamente por ello, clasificamos como ciencias morales... Pero aun admitiendo que Hegel consiguiera en mayor o menor grado construir *a priori* los resultados esenciales de las ciencias morales, ello no demostraría en modo alguno la validez de la hipótesis de la identidad que toma como punto de partida. Los hechos de la naturaleza hubieran debido constituir la prueba crucial... y fue justamente en este punto donde la filosofía hegeliana, si se nos permite la expresión, fracasó deplorablemente. Su sistema de la naturaleza aparece, por lo menos a los ojos de los filósofos naturales, como un absurdo sin paliativos. Entre todos los eminentes científicos contemporáneos de Hegel, no se encontró ni siquiera uno que tomara partido por sus ideas. Por ello Hegel, convencido de la importancia de conquistar para su filosofía, en el campo de la ciencia física, el reconocimiento que tan liberalmente le había sido concedido en todos los demás terrenos, arremetió con vehemencia y acritud desusadas contra los filósofos naturales, y especialmente contra Newton, por su calidad de primero y más representativo de los estudiosos en materia de física. Los filósofos tildaron a los científicos de estrechez de ideas, y los científicos respondieron acusando a los

filósofos de incurrir en el absurdo. De ello resultó que los científicos comenzaron a desenterrar de sus obras toda influencia filosófica, y algunos, entre ellos hombres de gran talento, llegaron a condenar la filosofía en bloque, no sólo como algo inútil, sino como un desvarío pernicioso» (fragmento de un escrito de Hermann von Helmholtz fechado en 1862, citado por W.C. Dampier en *Historia de la ciencia*, Tecnos, Madrid, 1972 y por L. Gaymonat en *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Crítica, Barcelona, 1985).

(49) En su aportación a *Lire «Le capital»*, Althusser sostendría que «no es posible» entender la obra científica de Marx sin el concurso de la *filosofía* que hay contenida en ella («No es posible leer verdaderamente *El capital* sin la ayuda de la *filosofía* marxista, que tenemos que leer también, y al mismo tiempo, en *El capital»*, *Para leer «El capital»*, *op. cit.*, p. 83).

(50) *Curso de filosofía para científicos*, trad. de Albert Roies, Laia, Barcelona, 1975, 10ª edic., p. 15; cf. p. 23

(51) *Para leer «El capital»*, *op. cit.*, p. 96

(52) *Para leer «El capital»*, *op. cit.*, p. 170

(53) *Para leer «El capital»*, *op. cit.*, p. 76

(54) *Para leer «El capital»*, *op. cit.*, p. 99. Un año después escribiría Althusser análogamente: «La filosofía marxista es la teoría de la historia del conocimiento, es decir, de las condiciones reales del proceso de la producción del conocimiento (condiciones materiales y sociales por una parte, condiciones internas a la práctica científica por otra). [Siendo esto,] la teoría filosófica marxista es llevada necesariamente a definir la naturaleza de las prácticas no científicas o precientíficas, las prácticas de «la ignorancia» ideológica (práctica ideológica) y todas las prácticas reales sobre las cuales está fundada la práctica científica y con las cuales está en relación» («Práctica teórica y lucha ideológica», en *La filosofía como arma de la revolución*, *op. cit.*, pp. 29-30; cf. pp. 30-31). Y añadía: «La razón de ser [de la filosofía marxista] consiste en proporcionar los principios que permitan distinguir la ideología de la ciencia, en evitar las trampas de la ideología» (*ibidem*, p. 34).

(55) *La revolución teórica de Marx*, *op. cit.*, 29-30

(56) *Curso de filosofía para científicos*, *op. cit.*, pp. 15 y 26, y *Lenin y la filosofía*, *op. cit.*, pp. 67-71, donde, además, Althusser se empeña en demostrar que ésta es justamente la definición de la práctica filosófica propuesta por Lenin en *Materialismo y empirio-criticismo*. En el mismo sentido puede verse también la ya citada entrevista «La filosofía: arma de la revolución», incluida en *Para leer «El capital»*, *op. cit.*, p. 11.

(57) *Lenin y la filosofía*, *op. cit.*, pp. 60, 63, 66, etc.; cf. *Curso de filosofía para cientí-*

ficos, *op. cit.*, p. 18; «Lenin lector de Hegel», en *Escritos, op. cit.*, p. 83; *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis, op. cit.*, p. 59; *Elementos de autocritica, op. cit.*, p. 26; etc.

(58) *Curso de filosofía para científicos, op. cit.*, p. 15

(59) Carlos Fernández Liria, *Sin vigilancia y sin castigo. Una discusión con Michel Foucault*, Ediciones Libertarias/Prodhufi, Madrid, 1992, 10ª edic., p. 169

(60) *Para leer «El capital», op. cit.*, p. 36; *La revolución teórica de Marx, op. cit.*, p. 143; «Defensa de Tesis en Amiens», en *Posiciones, op. cit.*, pp. 137 y 143; «La transformación de la filosofía», *op. cit.*, p. 13; «Sobre el pensamiento marxista»; *Filosofía y marxismo, op. cit.*, pp. 21, etc.

(61) *La revolución teórica de Marx, op. cit.*, p. XII

(62) «La filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría» (*Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis, op. cit.*, pp. 15, 17, 46, 59, 64, etc.; *Elementos de autocritica, op. cit.*, pp. 57-58, 61, 67, 68, etc.); «La filosofía: arma de la revolución», en *Para leer «El capital», op. cit.*, p. 9; «Defensa de Tesis en Amiens», *op. cit.*, p. 129; *Filosofía y marxismo, op. cit.*, p. 49; *Los hechos* (1976), en *El porvenir es largo, op. cit.*, p. 475). «La filosofía es política en la teoría» (*Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis, op. cit.*, p. 59; *Elementos de autocritica, op. cit.*, pp. 67-68). «La filosofía es la política en el interior de la teoría» («Lenin lector de Hegel», en *Escritos, op. cit.*, p. 85). «La lucha filosófica es un sector de la lucha de clases» («La filosofía: arma de la revolución», en *Para leer «El capital», p. 9*). «El combate filosófico entre palabras es una parte del combate político» (*ibidem*, p. 12). «La filosofía representa la lucha del pueblo en la teoría» (*ibidem*, p. 11). «La filosofía es, en última instancia, política» («Sobre la relación Marx-Hegel», en *Escritos, op. cit.*, p. 60). «La lucha [política] está en el centro de toda filosofía» («Defensa de Tesis en Amiens», en *Posiciones, op. cit.*, p. 130). «Ese *Kampfplatz* (Kant) que es la filosofía» («Defensa de Tesis en Amiens», en *Posiciones, op. cit.*, p. 128; cf. «La filosofía: arma de la revolución», en *Para leer «El capital», op. cit.*, p. 9; *Elementos de autocritica, op. cit.*, pp. 58-59; *Filosofía y marxismo, op. cit.*, pp. 25, 45-46 y 49-50). «La filosofía es una práctica de intervención política que se ejerce en forma teórica» («Lenin lector de Hegel», en *Escritos, op. cit.*, p. 83). «La filosofía interviene políticamente en forma teórica» (*ibidem*). «Toda filosofía reproduce una posición de clase, una toma de partido» (*ibidem*, p. 84). «La naturaleza política de la filosofía» («Acerca de Gramsci. Carta a Dal Sasso (Rinascita)» (1967), en *Para leer «El capital», op. cit.*, p. 16).

(63) «Acerca de Gramsci», en *Para leer «El capital», op. cit.*, p. 16

(64) «Lenin lector de Hegel» (1968), en *Escritos, op. cit.*, p. 83

(65) *La revolución teórica de Marx*, *op. cit.*, p. XII

(66) *Filosofía y marxismo*, *op. cit.*, pp. 21-22; cf. *El porvenir es largo*, *op. cit.*, p. 262, donde Althusser se pronuncia de modo análogo en relación con el «materialismo dialéctico».

(67) *Filosofía y marxismo*, *op. cit.*, p. 33

(68) Ver «L'unique tradition matérialiste» (1985), Revista *Lignes*, núm. 18, Enero de 1993, Editions Hazan, París, pp. 72-119 y «Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre» (1982), en *Ecrits philosophiques et politiques*, editados por François Matheron, tomo I, Stock/IMEC, París, 1994, pp. 539-579, cuya traducción incluimos en este volumen.

(69) «L'unique tradition matérialiste», *op. cit.*, p. 102

(70) «L'unique tradition matérialiste», *op. cit.*, p. 87

(71) cf. «Sobre el pensamiento marxista».

(72) cf. *El porvenir es largo*, *op. cit.*, p. 291; *Filosofía y marxismo*, *op. cit.*, p. 59 y «Retrato del filósofo materialista», incluido en este volumen.

(73) Se recordará el temprano planteamiento althusseriano de este tema en *Pour Marx*, especialmente en «Sur la dialectique matérialiste», de 1963 (*La revolución teórica de Marx*, *op. cit.*, Cap. VI).

(74) Véase «Sobre la dialéctica materialista», en *La revolución teórica de Marx*, *op. cit.*, Cap. VI.

(75) *Filosofía y marxismo*, *op. cit.*, p. 22, donde puede leerse: «una verdadera concepción *materialista* de la historia implica el abandono de la idea de que la historia está regida por leyes» (cf. «L'unique tradition matérialiste», *op. cit.*).

(76) *Filosofía y marxismo*, *op. cit.*, p. 36

(77) cf. *Filosofía y marxismo*, *op. cit.*, p. 31

(78) Carlos Fernández Liria, *Sin vigilancia y sin castigo*, *op. cit.*

(79) *Filosofía y marxismo*, *op. cit.*, p. 28

(80) *El porvenir es largo*, *op. cit.*, p. 291; cf. *Filosofía y marxismo*, *op. cit.*, p. 59 y «Retrato del filósofo materialista».

(81) *El porvenir es largo*, *op. cit.*, p. 291; cf. *Filosofía y marxismo*, *op. cit.*, pp. 37-39.

(82) «La meta de mis ensayos —escribe Althusser en referencia a *Montesquieu*, la poli-

tique et l'histoire, Pour Marx y Lire «Le capital»— consistía en descolocar a Marx respecto de Hegel) («Defensa de Tesis en Amiens», en *Posiciones, op. cit.*, p. 141).

(83) Carlos Fernández Liria, *El materialismo*, Síntesis, Madrid, 1998, pp. 95 y ss.

(84) «Sobre la dialéctica materialista», en *La revolución teórica de Marx, op. cit.*, Cap. VI

(85) «Sobre la dialéctica materialista», en *La revolución teórica de Marx, op. cit.*, p. 163

(86) «Sobre la dialéctica materialista», en *La revolución teórica de Marx, op. cit.*, p. 164

(87) K. Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política* (1857), trad. de José Aricó y Jorge Tula, Siglo XXI, México, 1985, 190ª edic., p. 51

(88) «Sobre la dialéctica materialista», en *La revolución teórica de Marx, op. cit.*, pp. 162 y 163, respectivamente.

(89) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (mit den mündlichen Zusätzen)*, en *Werke*, VIII, IX y X, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, § 377, Zusatz SN.

(90) «Sobre la dialéctica materialista», en *La revolución teórica de Marx, op. cit.*, pp. 160-166

(91) G.W.F.Hegel, *La Ciencia de la Lógica, op. cit.*, p. 136; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, edición de Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid, 1997, § 154. Es verdad que en la *Phänomenologie* el comienzo es precisamente lo dado, pero sólo para mostrar que el verdadero comienzo es el *resultado*: el Absoluto, para el que lógicamente nada puede estar *dado*. La *Phänomenologie* no hace sino conducirnos al verdadero comienzo: el *puro ser* lógico.

(92) «Defensa de Tesis en Amiens», en *Posiciones, op. cit.*, pp. 154-159

(93) «No existe una esencia originaria, sino algo [complejo] siempre-ya-dado, por muy lejos que el conocimiento se remonte en su pasado. No existe, bajo ninguna forma, la unidad simple originaria, sino lo siempre-ya-dado de un todo complejo estructurado» (*La revolución teórica de Marx, op. cit.*, p. 164).

(94) *El porvenir es largo, op. cit.*, p. 248.

(95) «Amo a Platón, pero aún amo más la verdad». Robamos intencionadamente a Althusser la cita con la que concluye su mencionado «Retrato del filósofo materialista».

*Este libro se acabó de imprimir
el 22 de enero de 2002
en la ciudad de Madrid*