

Notas sobre la cuestión del vacío en Althusser

Notes on the question of void in Althusser

Marcelo Rodríguez Arriagada ¹

Universidad de Chile, Santiago, Chile

marcelorodriguez@uchile.cl

Recibido: 10/10/2024

Aceptado: 21/12/2024

DOI: 10.5281/zenodo.14740241

RESUMEN

En este artículo se sostiene que el pensamiento de Althusser sobre el vacío comprende dos tesis: “la nada de tiempo y de lugar” y “la ‘nada’ de la desviación”, cuya relación es estructuralmente necesaria. En el campo del *materialismo aleatorio*, el vacío no es un substrato espacial en el que los objetos vienen a tomar lugar, y tampoco es un estado originario al modo de un *arché* o *principium*, sino que es el “campo libre” que deja-ser. Lejos de hacer pasar un origen por otro, adoptando, por ejemplo, la figura de un “abismo original o trascendental”, el doble movimiento de este pensamiento discurre sobre las formas del “tener lugar”, es decir, la contingencia de los acontecimientos, y la necesidad producida por esos acontecimientos.

Palabras clave: Materialismo aleatorio, atomismo, vacío, nada, origen, clinamen.

ABSTRACT

This article argues that Althusser's thought on void comprises two theses: “the nothingness of time and place” and “the ‘nothingness’ of deviation”, whose relationship is structurally necessary. In the field of *aleatory materialism*, void is not a spatial substratum in which objects come to take place, nor is it an original state in the manner of an *arché* or *principium*, but rather it is the “free field” that allows being. Far from substituting one origin for another, adopting, for example, the figure of an “original or transcendental abyss”, the double movement of this thought examines the forms of “taking place”, that is, the contingency of events, and the necessity produced by these events.

Keywords: Aleatory materialism, atomism, void, nothingness, origin, clinamen.

¹ Doctor en Filosofía. Profesor del Centro de Estudios Griegos, Bizantinos y Neohelénicos “Fotios Malleros” de la Universidad de Chile.



A manera de introducción²

Esta introducción del vacío en filosofía, retomando la vieja y prodigiosamente fecunda intuición de Demócrito y Epicuro, y más adelante de Pascal, y aún más adelante de Kant, Hegel y Marx, designa *la verdadera tradición materialista en filosofía*. Louis Althusser, *La única tradición materialista*

En el presente artículo quisiera proponer que el pensamiento de Althusser sobre el vacío comprende dos tesis: “la nada de tiempo y de lugar” y “la ‘nada’ de la desviación”, cuya relación es estructuralmente necesaria. En el campo del *materialismo aleatorio*, el vacío no es un substrato espacial en el que los objetos vienen a tomar lugar, y tampoco es un estado originario al modo de un *arché* o *principium*, sino que es el “campo libre” que deja-ser. Lejos de hacer pasar un origen por otro, adoptando, por ejemplo, la figura de un “abismo original o trascendental”, el doble movimiento de este pensamiento discurre sobre las formas del “tener lugar”, es decir, la contingencia de los acontecimientos, y la necesidad producida por esos acontecimientos.

Plantear dos tesis o un doble movimiento es una disposición teórica a la que recurre Althusser en distintos pasajes de su obra. Por ejemplo, en “El marxismo hoy” sostiene que Marx, tanto en el *Manifiesto* como en el “Prefacio” de 1859, presenta sus ideas bajo dos formas diferentes: una forma teórica, que presenta los principios de explicación del todo dado (una coyuntura global o la estructura de una formación social), y una ‘forma-ideología’, que presenta la toma de *posición* de las ideas en la lucha de clases ideológica y política. Es por esta razón que “el materialismo de

² El presente escrito forma parte del Proyecto de Investigación Fondecyt de Iniciación N°11221228 “El espacio, el tiempo, y el azar en el materialismo aleatorio de Louis Althusser. La impronta del atomismo de la antigüedad”.

Marx se mide no tanto respecto al contenido materialista de su teoría, sino respecto a la conciencia aguda y práctica de las condiciones, de las formas y de los límites en los cuales sus ideas pueden devenir activas. De ahí su doble inscripción en la tópica” (Althusser, 2008, p. 323). También en *Maquiavelo y nosotros*, vemos que en el espacio de la práctica política no hay un lugar vacío, sino *dos*: el lugar del ‘sujeto’ de la práctica política y el lugar del texto de Maquiavelo, “que dibuja un espacio o coloca en la escena política esta práctica teórica. Ahora lo vemos: la cuestión es la de un doble lugar o un doble espacio, o incluso la de un doble envolvimiento (*enveloppement*). Para que el texto de Maquiavelo sea políticamente eficaz, es decir, sea, a su manera, el agente de la práctica política que invoca, *es necesario que se inscriba en algún lugar en el espacio de esta práctica política*” (Althusser, 2004, p. 59). En los *Cursos sobre Rousseau*, leemos que Rousseau desdobra la cuestión del origen para hacer su crítica del origen; luego, “el origen no se desdobra así como *lo uno* hegeliano se divide en *dos*; es el ‘todo lo demás’, la intervención de ese ‘todo lo demás’, lo que divide al origen, dicho de otra manera, al concepto de pureza, del concepto de separación, quien se inscribe entonces en el acoplamiento del origen verdadero y de la separación o del abismo, siempre y cuando mediante esa noción de separación o abismo se entienda simplemente el vacío producido por la separación radical entre lo puro y lo impuro, entre la naturaleza y lo desnaturalizado, por su no-identidad absoluta, por su vacío. Un vacío que, si es tomado en serio, debe, de una manera u otra, ser pensado, es decir, manifestarse en el pensamiento” (Althusser, 2013, p. 75). Doble origen por lo tanto, y también doble movimiento de la propia teoría de Rousseau, en tanto su trabajo sobre el concepto de origen hace aparecer en un segundo momento la cuestión de la génesis. En el texto “El ‘Piccolo’, Bertolazzi y Brecht”, Althusser muestra la disociación interna de la pieza de teatro *El Nost Milan*, la coexistencia en ella de dos tiempos o dos espacios: el tiempo no dialéctico donde no pasa nada,

“tiempo vacío, largo y lento de vivir”, y el tiempo dialéctico, “tiempo pleno, breve como un relámpago” (1971, p. 110). En fin, la misma naturaleza de la filosofía es doble, ya que “en toda filosofía se pueden descubrir elementos idealistas y materialistas, con un énfasis marcado hacia una de las dos posiciones [...] Lo cierto es que no hay filosofía que sea absolutamente pura. Lo que hay son tendencias” (Althusser, 2005a, p. 46); además, la práctica filosófica es una *intervención* teórica y práctica, siendo la función de la forma práctica, en primer lugar, “trazar una línea de demarcación” entre lo científico y lo ideológico, trazo –como se lee en *Lenin y la filosofía*– cuyos efectos son dobles: servir a la práctica científica y defenderla del idealismo y del dogmatismo; y, en segundo lugar, “trazar una línea de demarcación” en el interior de la propia filosofía entre las dos tendencias opuestas. Luego, “una línea de demarcación no es nada, ni siquiera una línea, tampoco un trazado, sino el simple hecho de desmarcarse, y por lo tanto *el vacío de una distancia tomada*” (Althusser, 2008, p. 141).

El concepto de vacío también conlleva una duplicación. En Althusser hay siempre por lo menos dos vacíos, como se verá a propósito de la teología negativa, de Hegel y del *materialismo aleatorio*. Y siempre hay también una duplicación interna del propio concepto en cuestión, una doble tesis, cuya disposición epicúrea marca la *caída* y el *clinamen*. En las notas de lectura de 1979 que tomó del libro de Henri Birault *Heidegger et l'expérience de la pensée* (1978), teniendo a la vista el pasaje en el que se expone la función “positiva y protectora” del “olvido del ser” y su redoblamiento en “el olvido de un olvido”, Althusser anota: “redoblamiento del antecedente [el redoblamiento del epicureísmo: la caída antes + el *clinamen* redobla > hay]”³. Este “redoblamiento” formula el vacío, este “campo libre” cuya expresión es ese *hay* (*il y a*), que alude

³ Louis Althusser, 1979, Dossier “sur Hegel (79) et Heidegger et Derrida”, IMEC: ALT2. A58.04.02.

sin duda al *Es gibt* pensado por Heidegger. Si guardamos ante la vista este “redoblamiento”, si no lo omitimos, atenderemos que el *materialismo del encuentro* o *aleatorio*, “[que] es en todo y por todo una filosofía del vacío” (Althusser, 2002, pp. 39-40), en ningún caso restituye una “nada originaria”. Es por esta razón que nuestra lectura difiere de aquellas que sí observan esa restitución. Así, por ejemplo, André Tosel sostiene que: “*La referencia al vacío y a la nada está, en efecto, sobredeterminada por lo que evoca a pesar suyo, en negativo, un equivalente de la nada ontoteológica a partir de la cual se desprende una problemática del surgimiento creativo sin Creador: ex nihilo, ex vacuo*” (2012, p. 30). En esta misma línea, Fabio Bruschi plantea: “La calificación de esta ausencia de origen como vacío puede no obstante volverse (*se retourner*) en la idea que el vacío es el origen mismo y entonces también, en un movimiento típico de todo pensamiento de los orígenes, el destino de todo proceso [...] *El vacío, lejos de abolir el lugar del origen, viene a ocuparlo*. Si el pensamiento teleológico garantiza la necesidad del acontecimiento del comunismo, la idea del origen como vacío garantiza entonces –de manera puramente negativa– la posibilidad de la llegada del comunismo como algo completamente otro [...] Así, oponiéndose al pensamiento teleológico, Althusser caería del lado de un pensamiento escatológico, pero sin modificar la estructura y la función del primero” (2020, pp. 33-34). Advertido que pueda darse esta interpretación, en “La philosophie c’est enfantin” –texto inédito de 1985 o 1986–, después de señalar que los atomistas son materialistas por *poner* en el “principio” del mundo no a los átomos, sino el *vacío*, la *nada* de mundo, Althusser agrega que el uso de este concepto *límite* que es el vacío –límite porque el pensamiento afronta en él la *nada* de todo pensamiento–, convierte a esta filosofía en una *alegoría*, “que lejos de pensar directamente, da que pensar sobre la base de este vacío fundamental e inaugural (yo no digo original u originario, ¡téngase en cuenta! [qu’on veuille bien le noter!]). Para Demócrito y

Epicuro, en el comienzo (y no en el origen) hay el vacío, y átomos que caen en el vacío, bajo el efecto de su peso”⁴. ¿Por qué el *vacío* define aquí la *posición* materialista de los atomistas? ¿Por dónde llevar la indicación que llama a no confundir un vacío “inaugural” con uno “originario”?

En *Du matérialisme aléatoire* de 1986 (2005), Althusser afirma que el vacío es la categoría central de toda filosofía, y en *La corriente subterránea* de 1982, declara que es el “objeto” por excelencia de la filosofía –incluso que “es la propia filosofía” (2002, p. 44). Esta asombrosa comprobación no es producto de una hipérbole o un síntoma de la experiencia vital de esos años, sino que es síntesis y explicitación de una serie de reflexiones forjadas durante años de investigación. Algunas lecturas niegan el estatuto teórico o conceptual de la noción. Por ejemplo, Vittorio Morfino y Luca Pinzolo sostienen que la función del vacío en la escritura ‘althusseriana’ es solo retórica: “la contingencia, la *alea*, son en efecto establecidos por el encuentro, y no por la nada/vacío. Si se da a esta retórica una función teórica, se arriesga a transformar la teoría del encuentro en una teoría del acontecimiento y la libertad” (2005, p. 151). Por su parte, François Matheron, en su crucial texto “La recurrencia del vacío en Louis Althusser”, señala que la presencia del vacío no expresa un concepto, sino un término que acontece en un *impasse*, un “índice recurrente de dificultades teóricas, o como una especie de sobre-insistencia en la dificultad” (2005, p. 52). Nuestra posición es distinta; tal como veremos a propósito de la *memoria* de 1947 dedicada a Hegel, el vacío es una pieza teórica clave. Ahora bien, tal como sucede con el concepto de comunismo, no hay un solo vacío y una sola *nada*, sino que son múltiples los conceptos y las experiencias que corren bajo esos términos: por ejemplo, el vacío de la física contemporánea es distinto al de la filosofía atomista, o el vacío de Pascal es distinto al pensado por

⁴ Louis Althusser, 1985/1986a, *La philosophie c'est enfantin*, IMEC: ALT2. A29-04.08.

Kant⁵. En el caso de Althusser, el contenido del concepto y la manera en que es tratado, varían significativamente en el itinerario de su escritura; dicho en términos esquemáticos y tácticos, podemos reconocer tres figuras de vacío en su camino filosófico: en primer lugar, la figura de la teología negativa; en segundo lugar, el concepto hegeliano, y, por último, el vacío de Demócrito y Epicuro. Hay un pasaje de *Du matérialisme aléatoire*, en el que aparecen los “representantes” de cada figura: después de nombrar a Hegel y su lógica circular, agrega que “Kant, después de Epicuro y de Pascal introdujo el vacío en filosofía –y después de los grandes místicos de la teología negativa (siendo Meister Eckhart el más grande teórico místico)” (Althusser, 2005, p. 190). Sin pretender hacer una genealogía del vacío en Althusser, considero que poner en escena a estas tres ‘concepciones’ permite dar luces sobre los problemas que tiene a la vista y los desplazamientos que efectúa. Si el vacío es esa “ausencia de obstáculos” (Hobbes) que deja-ser, y cuya estructura conceptual conlleva un doble movimiento, una manera de exponer este resultado será dar cuenta de las variaciones que experimentó con la noción. Entonces, en primer lugar, comencemos por el temprano encuentro con la teología negativa.

⁵ En el libro de Françoise Dastur, *Figures du néant et de la négation entre orient et occident* (Éditions Les Belles Lettres, 2018), podemos encontrar valiosas indicaciones sobre la multiplicidad y gravitación de estas nociones.

Primera Parte

El Uno neoplatónico es trascendente a todas las determinaciones, no se puede hablar del Uno sino bajo la forma de la negación: el Uno es la nada de toda determinación. La nada es así correlativa del Uno. Louis Althusser, *Avec le P. Breton sur Spinoza*.

Para la teología negativa, Dios habita en la nada. Enraizada en el neoplatonismo, la teología *apofática* sostiene que “el principio de todas las cosas” es la “ningunidad”, en tanto no es ninguna cosa inteligible o sensible. El Uno-Bien o Dios es un extra-ser o un ser sin ser, algo más allá del Ser y de la Inteligencia. Para Gregorio Nacianceno, “hablar de Dios es imposible, y entenderlo, más todavía [...] Decir [por ejemplo] que es un cuerpo entre otros, y que se entrelaza con otros cuerpos, como los líquidos cuando se mezclan, diluyendo o siendo diluido por otro, es más absurdo y más propio *de vieja* que los átomos de Epicuro” (1995, p. 98 y pp. 102-103). Por su parte, el Pseudo Dionisio Aeropagita escribe que la Causa de todo “no es palabra ni pensamiento, no se puede nombrar ni entender. No es número ni orden, ni magnitud ni pequeñez [...] ni permanece inmóvil ni se mueve, ni está en calma. No tiene poder ni es poder ni luz. No vive ni tiene vida. No es sustancia, ni eternidad ni tiempo. No hay conocimiento intelectual de Ella ni ciencia, ni es verdad ni reino ni sabiduría, ni uno ni unidad, ni divinidad ni bondad, ni espíritu, como lo entendemos nosotros [...] No hay *palabras* para Ella, ni nombre, ni conocimiento. No es tinieblas ni luz, ni error ni verdad. [En síntesis] nada en absoluto se puede negar o afirmar de Ella” (2007, pp. 251-252). Es tal la trascendencia de este fundamento que finalmente queda libre de toda negación. Por consiguiente, Dios habita en la nada, como reafirma Meister Eckhart en el siglo XIV, al sostener, por ejemplo, que “todas las cosas han sido creadas de la nada; por eso su verdadero origen es la nada y en la

medida en que aquella noble voluntad se inclina hacia las criaturas, cae con éstas en su propia nada” (2003, p. 50). Luego, para penetrar en la *noche oscura* que es Dios, literalmente hay que *hacer el vacío* de lo que está lleno; solo así se podrá estar lleno de Dios, que no es otra cosa sino hacerse uno con el vacío. Meister Eckhart cifra esta teoría y práctica *apofática* en la frase: “Estar vacío de todas las criaturas es estar lleno de Dios, y estar lleno de todas las criaturas es estar vacío de Dios” (2003, p. 129).

Althusser ingresa a esta trama de ideas en el campo de prisioneros de Schleswig, a través de la lectura de Rilke, Pascal, Charles Péguy, Paul Claudel, de quien escribe, por ejemplo, el 25 de noviembre de 1942: “Claudel me obsesiona... Esplendor intacto de las *Cinco Grandes Odas*, y sin confesarlo, ese estruendo profundo, en las raíces, de una voz reconciliada consigo misma” (Althusser, 1992, p. 109), y a través de San Juan de la Cruz, de quien escribe el 18 de diciembre de 1943: “lo descubro, y con él todo un mundo místico, frases encontradas y esperadas –desde largo tiempo. El encuentro al fin escrito de la noche oscura... Toda esta teología negativa, en el fondo solo teología” (1992, p. 138). En los largos años de cautividad, Althusser, animado por estas lecturas, llena hojas de sus cuadernos con reflexiones sobre el vacío, el silencio, la soledad, la noche y Dios. Por ejemplo, el 7 de enero de 1943 registra en su cuaderno: “¡Oh Dios, con este silencio al final que será largo si todo va bien, el mejor signo de que no hay necesidad de hablar para comprenderse!” (1992, pp. 122-123). Después de esta nota, el silencio; Althusser cierra su cuaderno por nueve meses, con la excepción de una bella referencia a la poesía de Rilke; y lo vuelve abrir el 5 de octubre con la siguiente reflexión:

Vuelve a caer la noche. Ha llegado el tiempo en que no hay distancia entre el tiempo exterior y el tiempo interior. [...] El sumergirse en el invierno, frío y viento, todo lo que se estrecha alrededor, la noche misma en la que me paseo y el espíritu, además, no ya disperso por las sendas, sino reconcentrado, porque hay viento y llueve. Esta fuerza que quizás me hace escribir, después de tanto silencio.

Después de tanto silencio en el verano, en el sol, en la lógica de la acción. Oh hombre de pie solo en el camino, he aquí que viene el crepúsculo, con él en el árbol el viento que esparce la noche, y la lluvia que del cielo mismo hace un margen de rayas. (1992, pp. 124-125)

De las constantes alusiones al silencio, a la soledad, al vacío, etc., que no cesan de aparecer hasta el final del cautiverio, se puede desprender, en términos generales, que el joven Althusser se interna en la vía negativa de la teología; se abisma en las “tinieblas del no-saber” con el objetivo, y he aquí una paradoja, de *llenar el vacío* que lo rodea y lo acecha. He aquí que la figura del vacío se desdobra: no solo Dios habita en el vacío, sino también la propia subjetividad y el mundo, tal como se expresa en esta nota del diario de cautividad: “¿qué es lo [real] de estas arenas peladas y sombrías, de esta costa pobre, apenas transida por el viento? Ausencia de luz, ausencia de la tierra”, o en esta otra nota: “La noche está a nuestro alrededor [...] La noche sobre Francia, sobre el mundo. [...] Pienso nuevamente en aquel tiempo como el de mayor desesperación. No solamente del cuerpo, que sabía que no resistiría tantas pruebas, sino del alma, rodeado de sombras, buscando la luz y encontrando sólo la noche” (1992, pp. 345-346). Doble función del vacío entonces: un vacío que hay que instaurar, que es el vacío “positivo” que hay que “conquistar” para estar pleno o lleno (vacío por lo tanto), frente al vacío que hay que conjurar, que es el vacío “negativo” que hay desplazar para estar vacío (lleno por lo tanto). En la obra posterior de Althusser, esta *operación* paradójica de duplicación será recurrente.

En los primeros años de la década del cuarenta, el joven militante católico descubre la vía negativa de la teología, y la pone en práctica. A través del silencio y la soledad, *hace el vacío* de cualquier tipo de determinación que lo separe de Dios, que a sus ojos es el contenido mismo de la vida. Una obra clave para comprender su apuesta teológica es *Cinco Grandes Odas* de Paul Claudel, en particular la segunda oda, en la que el

poeta en el cautiverio de los muros de Pekín sueña con el Mar. En unos versos leemos: “Pero que me importan en el presente vuestros imperios y todo lo que muere [...] / ¡Puesto que ya no tengo mi lugar con las cosas / creadas, sino mi parte con el que las creó, el espíritu / líquido y lascivo! [...] ¡Ah quiero la vida misma sin la cual todo está muerto! [...] Ah, estoy harto de tus aguas potables. / No quiero de tus aguas compuestas, recolectadas por el sol, filtradas y alambicadas [...] / Vuestras fuentes no son fuentes. ¡El elemento mismo! / ¡Es la madre, digo, que me hace falta! / ¡Comparto la libertad del mar omnipresente!” (1997, pp. 21-23). En fin, sin ninguna duda Althusser se identificó plenamente con esta voz poética. Subrayemos que la finalidad de *hacer el vacío* de las determinaciones referidas a la Causa es el encuentro con *Ella*, que es un encuentro, como se ha dicho, con el vacío. Es por esta razón que el silencio se reencuentra con el silencio, tal como “el agua viene siempre a reencontrar el agua, componiendo una gota única”. En los cuadernos de cautividad, Althusser esboza una noción de sujeto: el sujeto es el soporte del silencio, y es ese mismo silencio; es el soporte de la nada, y es esa misma nada.

Referencias a la teología negativa se encuentran en la obra venidera de Althusser. Por ejemplo, en “La philosophie c’est enfantin” señala que el vacío es “el concepto límite del pensamiento o pensamiento de la *nada*; pensamiento que se encuentra en Dionisio Aeropagita y en los grandes místicos [...] ¿Dónde va este mundo nacido de una simple desviación aleatoria? A ninguna parte. Un mundo sin origen, causa, principio, ni esencia original, un mundo sin meta ni fin; ‘La rosa es sin porqué’, dirá Heidegger según Silesius”⁶. “Marchamos en el vacío”, escribe en una nota a propósito del neoplatónico Damascio⁷; y en “La única tradición materialista” leemos: “La religión cristiana, en sus místicos, lo es también

⁶ Louis Althusser, 1985/1986a, *La philosophie c’est enfantin*, IMEC: ALT2. A29-04.08.

⁷ Louis Althusser, 1985-1986?, *Les 2 grands courants de l’histoire de la philosophie*, IMEC: 20ALT/29/21.

[un pensamiento del límite], y por eso, estéticamente y filosóficamente hablando, es tan fecunda, como la teología negativa que siempre la inspira” (2007, p. 146). Ligado a esta teología está también presente la figura de Pascal, cuyo pensamiento, según algunos autores, es la base teórica del *materialismo aleatorio*⁸. Sin embargo, a pesar de estas referencias, el pensamiento de Althusser sobre el vacío se moverá por otros lados. En el texto “Avec le P[ère] B[reton] sur Spinoza” (16 de junio de 1967), escribe sobre el Uno neoplatónico: “En este concepto de nada [que es el Uno] (o en la condición teórica que expresa la *trascendencia* del Uno respecto a todas las determinaciones, y que hace que la única teología posible sea la teología *negativa*) se encuentra *pre-inscrita de antemano* la posibilidad de todos los ‘cortes’ (*coupures*) que intervendrán posteriormente. La causa entonces no existe *en su efecto*, puesto que ella permanece trascendente, separada de él por esta *nada*. La teoría neoplatónica del Uno no puede darnos nada sobre la causalidad estructural”⁹. Valiosa indicación; el Uno, Dios, o la *nada*, que es lo mismo, designa un origen (*arché*) onto-teológico y, por lo tanto, un fin (*telos*): Althusser –como Aristóteles– no separa el origen del fin, para él, los

⁸ En su comentario a *Lenin y la filosofía*, refiriéndose al “vacío filosófico” que Marx llena con su silencio después de escribir *La ideología alemana*, Pierre Macherey indica que la principal referencia teórica del escrito es Pascal, antes que Heidegger. Es por esta razón que la filosofía se presenta allí como una intervención que no dice lo pleno del mundo, “sino su vacío, es decir, el hecho que su orden, tal como las ciencias lo aprehenden en el curso de su progresión indefinida, es intotalizable, imposible de someter a una jurisdicción o a fines que no le sean radicalmente extraños. Este vacío es una ausencia de significación, más precisamente una ausencia de significación inmanente. Hay allí algo que prepara la idea de un ‘materialismo aleatorio’ desarrollado en los últimos escritos (póstumos) de Althusser, que explotan esta concepción de un materialismo, no de lo pleno, sino del vacío” (Macherey, 1999, p. 275). Por su parte, André Tosel destaca también la presencia de Pascal, y el efecto que tiene en la idea de vacío del materialismo aleatorio: este vacío “reenvía a una ausencia absoluta de determinación. Esto significa que ninguna razón necesaria preexiste al mundo que se produce en los encuentros. Esta ausencia se plantea subrepticamente en no-origen de todo origen, en abismo de origen, es decir en origen-abismo. Se tiene entonces una suerte de filosofía primera negativa” (Tosel, 2012, p. 43).

⁹ Louis Althusser, Avec le P[ère] B[reton] sur Spinoza, IMEC: 20ALT/32/11. Hay una reproducción del documento en el libro de Juan Domingo Sánchez Estop, 2002, *Althusser et Spinoza. Détours et retours*, Éditions de l’Université de Bruxelles, pp. 285-289.

términos son siempre correlativos. Siendo aquí Dios el vacío “originario”, todo lo que *emana* de él, vuelve o termina volviéndose hacia él, lógica que define la relación entre el origen y el fin en términos de una *circularidad*, como establece Plotino: “cada uno de los componentes del círculo tiene un punto en el centro y hacia él conduce cada radio su punto individual. Porque mediante una cosa como esta, de entre las que hay en nosotros también nosotros nos ponemos en contacto con aquél, y nos juntamos con él, y estamos suspendidos de él; pero nos establecemos en él, los que converjamos hacia Él” (2017, p. 35). En este caso, el vacío ocupa el lugar del origen y define el destino de todo proceso. Pues bien, para pensar una causalidad que no esté más allá de sus efectos, es decir, que no sea exterior o que pre-exista a ellos, Althusser insistirá en el pensamiento-límite que es el vacío, pero sin restituir la nada “originaria” de la teología negativa y de Pascal. Respecto a Pascal, no lo sigue hasta el final, porque llega a la conclusión que la infinitud de la naturaleza no es el reverso apologético de Dios, es decir, que el vacío no “declara la ausente presencia de un Dios oculto, de la cual nuestra naturaleza caída nos separa absolutamente, mientras nos une inextricablemente a ella” (Macherey, 1992, p. 166).

Segunda Parte

El escándalo de Hegel radica en esta paradoja, que hiere a toda la tradición filosófica: en lugar de identificar el ser y la verdad, él enuncia que la nada es la substancia de la verdad. Louis Althusser, *Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel*

Después de la larga noche de la guerra, Althusser encuentra en la filosofía de Hegel otra concepción del vacío, una nueva figura que se organiza a partir de una crítica radical del fundamento onto-teológico de la teología negativa, y a la *cosa en sí* kantiana. Y descubre en Hegel, ese mismo vacío “negativo” que experimentó en el campo de prisioneros: según Althusser, el mundo que rodea a Hegel –la Alemania de fines del siglo XVIII– también se extiende en un vacío sin profundidad. Por ello: “Quizás no existe mejor introducción al pensamiento de Hegel que su nacimiento, que para nosotros es ya, en un sentido, realización, pero que, para la conciencia fenomenológica de Hegel al nivel del acontecimiento, no es, en primer lugar, sino la experiencia y el horror del vacío” (1994, p. 68). En esa coyuntura histórica, “nada puede *llenar* ese vacío, ni la religión, ni la política, ni la filosofía. La religión, sobrevolando las ruinas del sentido, es incapaz, según el joven Hegel, de ‘re-construir’ una *totalidad orgánica* en la que hombres, naturaleza, y Dios, se encuentren y se reconozcan, tal como aconteció en la antigua Grecia” (Rodríguez, 2016, pp. 32-33). Tampoco es capaz la ilustración alemana y la filosofía de Kant; en esa coyuntura, el vacío tiene un nombre: *Aufklärung*. Pues bien, para el Hegel de los escritos de juventud, la única manera de *conjurar* ese vacío es a través de la “concepción de la mediación por el amor”. El amor –la verdadera esencia del cristianismo– es *Aufhebung*, superación que contiene los contrarios y expresa su verdad:

Aquí aparece en Hegel por primera vez que la totalidad no es primitiva, sino última, que no puede estar en el origen, sino al final, y que es preciso superar la conciencia de vacío que no sería sino la conciencia de un contenido perdido para alcanzar la conciencia del vacío como de un contenido a conquistar. (Althusser, 1994, p. 54)¹⁰

Este pasaje de la *memoria* de 1947 presenta un desdoblamiento del vacío, y el paso de uno a otro: “Existe la negatividad del vacío, de cuya experiencia resulta un anhelo fundamental, única luz en la larga noche, de una conciencia pesimista y desesperada, el regreso a la inocencia y al paraíso perdido” (Rodríguez, 2016, p. 35); pero, desde el punto de vista del *proceso* de la realidad, existe también la positividad o la necesidad del vacío: “Para Hegel, la importancia de la ‘dialéctica del amor’ radica en la (re)significación del vacío como promesa y como momento necesario del *advenimiento* de la totalidad” (Rodríguez, 2016, p. 35). El desdoblamiento de la noción de vacío y el paso de un vacío de un “origen perdido” a un vacío de un “hecho por consumir”, implica una rotunda toma de posición teórica frente al desprecio hacia el concepto y la “determinabilidad” (*horos*) por parte de la teología negativa, y frente a “la abstracción vacía y sin vida de la cosa en sí” de Kant¹¹.

¹⁰ Comentando este pasaje, Jean-Baptiste Vuillerod destaca la distinción de dos concepciones de vacío: el vacío de un origen perdido y el de un resultado a crear: “La primera de estas concepciones es indisociable de una concepción determinista y teleológica de la dialéctica, puesto que subordina su proceso a algo que preexiste y que orienta el curso (el fin estando ya allí, desde el comienzo). La segunda, al contrario, abre la dialéctica a la indeterminación de un mundo y de una acción que queda por hacer y cuyo contenido no está disponible en ningún origen y en ninguna finalidad dada de antemano. Solo esta última concepción es revolucionaria, porque ella sitúa el nacimiento innovador de una subjetivación política en el hueco (*creux*) del vacío que la atrapa como un soplo de aire fresco y que vuelve así posible la cesura histórica de la revuelta. No es sino *a posteriori* que esta subjetivación revolucionaria aparecerá como necesaria, pero, en el instante de su surgimiento, ella es la respuesta a una falta, un vacío que vale más que la simple nada, pero menos que una causa, puesto que designa el conjunto de las condiciones *non nécessitantes de l'action*: el punto preciso de un hueco que queda por llenar, sin que nadie pueda decir, de antemano, quién se va a encargar, de qué manera, con qué fin, en qué momento” (2022, p. 114).

¹¹ Así, frente a los pensamientos “envueltos en lo nebuloso”, en el prólogo de la *Fenomenología del Espíritu* Hegel declara que estos saberes consagrados a Dios: “creen permanecer en el centro mismo y en lo más profundo, miran con desprecio a la determinabilidad (el *horos*) y se mantienen deliberadamente alejadas del

Dirijámonos ahora a la *memoria* “Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel”. Según Jean-Baptiste Vuillerod, Althusser descubre con Hegel una “filosofía del vacío” que “articula desde el comienzo hasta el fin de la obra althusseriana la crítica a la teleología, a la antropología y a la clausura del saber” (Vuillerod, 2022, p. 117). ¿Qué es lo que descubre? *Ad portas* de hacerse militante comunista y de ser lanzado a las grandes batallas políticas e ideológicas de la época de la posguerra inmediata, halla en Hegel que la nada no es una pura nada, una idea de la cual no se puede decir nada, sino que tiene un *contenido*. Como planteó Heidegger, la nada no es “lo meramente nulo”, “lo carente de esencia”, sino esa “misteriosa pluralidad de sentidos [...] que le ofrece a cada ente la garantía de ser” (Heidegger, 2020, p. 53). La *memoria* dilucida esos sentidos en la estructura dinámica del concepto de *contenido*, esclarecimiento que le permite, por lo menos –en tanto estima sus efectos “incalculables”–, desplazar cualquier dogmatismo anclado en un principio primero (*principium*). Sigamos un trecho del camino emprendido por Althusser, limitándonos al apartado dedicado al contenido como algo *dado*. Así, refiriéndose a la cuestión del *comienzo* en la Lógica hegeliana, escribe lo siguiente:

El movimiento por el cual la Lógica deviene Naturaleza y Espíritu, no es ni un acto de creación que presupone a su vez un sujeto creador, ni una operación analítica, un inventario, sino el desarrollo por el cual la Idea lógica conquista su propio contenido [...] Considerada en sí misma, la esfera lógica siendo abstracta, no es algo dado, ella es el vacío primordial que no tiene otra existencia sino por el contenido que se da. En la Lógica, lo *dado* se vuelve prisionero del vacío como en el conocimiento sensible: “la nada, dice Hegel en *Differenz*, es lo que hay primero, aquello de lo cual todo ser, toda diversidad procede”. Y recuerda la

concepto y de la necesidad, así como de la reflexión [...] Pero, así como hay una anchura vacía, hay también una profundidad vacía [...] Al confiarse a las emanaciones desenfrenadas de la sustancia, creen que, ahogando la conciencia de sí y renunciando al entendimiento, son los elegidos, a quienes Dios infunde en sueños la sabiduría; pero lo que en realidad reciben y dan a luz en su sueño no son, por tanto, más que sueños” (1987, pp. 11-12).

teoría de los antiguos que han concebido *el vacío como motor*. (Althusser, 1994, pp. 104-105)¹²

Al recorrer estas páginas de la *memoria*, encontramos distintos vacíos, y una reflexión que rechaza, a través de una doble tesis, toda cuestión de Origen, de Trascendencia, de Mundo del Más Allá. En efecto, Althusser expone en estas páginas, en primer lugar, la tesis hegeliana de la naturaleza no originaria del origen u origen *tachado*¹³, cuyo objetivo es “abolir toda presuposición”, empezando por la presuposición de lo dado en el plano del conocimiento sensible: lo *dado* (*doneê*), antes que todo, es el *contenido* tal como se lo representa la conciencia ingenua (*naïve*); para la “pendiente natural” del pensamiento, el *contenido* es algo *dado* en tanto *ya está allí*, al alcance de la mano (*die Handgreiflichkeit*), y antecediendo todo gesto y encuentro: “en un sentido la manzana que tomo es más vieja que mi mano; incluso si fue recién cosechada, ella es *πρεσβύτερον*,

¹² El nombre *Differenz* corresponde al libro de Hegel *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Los antiguos a los que se hace mención son los atomistas, quienes según Hegel pensaron el *vacío como motor*. Esto aparece en el siguiente pasaje de *Ciencia de la Lógica*: “El principio atomista no permaneció sin embargo en tal exterioridad entre los primeros pensadores que lo concibieron, sino que tuvo además de su abstracción una determinación especulativa en esto: que el vacío fue reconocido como fuente del movimiento; lo cual constituye una relación entre los átomos y el vacío completamente distinta a su puro estar uno al lado del otro y a la indiferencia de estas dos determinaciones una frente a la otra. Que el vacío sea la fuente del movimiento no tiene el sentido fútil de que algo pueda moverse sólo en un espacio vacío y no en un espacio ya llenado, pues en un espacio tal ya no encontraría ningún lugar abierto. Al entenderlo así el vacío sería sólo el presupuesto o la condición, no el fundamento (o motivo) del movimiento, y del mismo modo también el movimiento mismo sería presupuesto como presente y sería olvidado lo esencial, esto es, su motivo. La manera de ver según la cual el vacío constituiría la causa del movimiento, contiene el pensamiento más hondo, que en lo negativo en general está el fundamento del devenir, de la inquietud del automovimiento —en tal sentido, empero, lo negativo tiene que tomarse como la verdadera negatividad del infinito. El vacío es fundamento del movimiento sólo como referencia negativa de lo uno a su negativo, o sea lo uno, vale decir a sí mismo, que sin embargo está puesto como existente” (Hegel, 1976, p. 147).

¹³ En la *memoria* Althusser no denomina así la tesis, incluso no indica allí dos tesis. Años después la denominará de esta manera, y hablará de dos tesis. Esto se encuentra en los textos “Sobre la relación Marx-Hegel”, y en “Lenin lector de Hegel”. El término *tachadura* lo toma Althusser de Derrida: “La Lógica de Hegel es el origen afirmado-negado, primera formulación de un concepto que Derrida ha introducido en la reflexión filosófica, la *tachadura*” (Althusser, 1975, p. 80).

cargada de otra edad, más respetable en su condición, puesto que asiste al nacimiento de mi gesto [...] Lo *dado* está, por lo tanto, cargado de sentido, y sobrecargado, ya que al simple *delante* (*devant*) se sobreagrega un *ya* (*déjà*), y el *antes* (*l'avant*) no está solamente en el orden del tiempo sino incluso en el orden del ser, y designa el origen mismo de lo que es” (Althusser, 1994, p. 97). Esta representación, ¿no está a la base de las filosofías que ponen como *principio* el testimonio de la intuición y de la evidencia? Es el caso –nos dice el Althusser de esos años– de la filosofía de Descartes y de Spinoza, que comienzan –sea con la intuición o Dios– desde un contenido ya dado, un punto inicial desde el cual brota toda la cadena de sus proposiciones. De la repetición filosófica del *contenido* ofrecido *ya-allí*, surge la figura de Origen, de Trascendencia, etc.

Reencontramos aquí la expresión filosófica de esta antecendencia de lo dado que está siempre pensada más o menos claramente como un origen. Reinhold quería consumir el kantismo buscando como Arquímedes y Descartes un punto fijo donde colgar la deducción de las categorías; Fichte parte también en cierto sentido de una intuición primordial, aquel Yo=Yo, del cual todo lo demás deriva; en cuanto a Schelling la intuición intelectual de la totalidad estética es no solamente el origen sino la materia misma de su pensamiento. Vemos entonces lo que está en cuestión en la noción ingenua de contenido-dado, y todas las perspectivas que ella descubre. (Althusser, 1994, p. 98)

Contra esta expresión filosófica de la antecendencia de lo dado, Hegel evoca el mito de la caída original, mito que se halla en el corazón de su reflexión sobre el origen del conocimiento. En su *Lógica de la Enciclopedia*, Hegel plantea que la caída manifiesta “la relación general del conocimiento con la vida espiritual. La vida espiritual en su estado inmediato aparece primero como inocencia y fe ingenua. Pero es de la esencia del espíritu que este estado inmediato sea suprimido, porque la vida espiritual se distingue de la vida de la naturaleza, especialmente de la del animal, por eso ella no se detiene en su momento abstracto y virtual, sino que es para sí. Es esto lo que hace que la escisión debe también ser suprimida, y que

el espíritu deba volver por sí mismo a la unidad [...] Lo que hay de justo en esta representación [del mito de Adán y Eva], es que no debemos detenernos en la escisión que encontramos en todas las cosas humanas. Pero no es verdad, por otro lado, que la unidad inmediata y natural sea la verdadera unidad. El espíritu no es un ser puramente inmediato, en tanto contiene como momento esencial la mediación” (Hegel, 1874, pp. 246-247). El estado inmediato del espíritu –el paraíso de los primeros hombres– es roto por el gesto de Eva; al tomar la manzana, que está al alcance de la mano como todas las manzanas, toma conocimiento de la manzana, y así de todo lo demás que hasta ese momento era *dado*, ofrecido: “esta revelación fue el fin de la inocencia, el fin de la significación dichosa de las cosas, el descubrimiento de la esencia misma de la inmediatez de la vida: lo dado conocido se muestra dividido consigo y diferente de sí, su verdad aparece entonces en su destrucción, y la escisión invade el mundo” (Althusser, 1994, p. 99). Esta profunda figura de la caída que escinde el origen se renueva en el conocimiento sensible común: al mirar un árbol pienso que lo veo tal cual es, en su plenitud y ser, y, sin embargo, no recojo sino el *vacío* y la *nada*. Es decir, cuando miramos un árbol sabemos que está allí, pero también experimentamos que no está todavía allí, lo captamos y perdemos al mismo tiempo, ya que su *conocimiento* –lo que en rigor es ese árbol– no nos será dado sino al final de un proceso: “Tal es la lección de la *Fenomenología*: el contenido dado se destruye en el acto mismo por el cual quiero tomar posesión de él, pero no se me escapa en tanto contenido, se me escapa solamente en tanto dado, y el acto mismo por el cual destruyo lo dado en él, es el primer momento de una dialéctica al borde de la cual el contenido dirigido será restituido al conocimiento, ya no más como un dado originario, sino como un resultado mediatizado” (Althusser, 1994, p. 99).

La destrucción de la identidad Dado=Origen en el plano del conocimiento sensible, recae también sobre la Lógica, arruinando la

presuposición Ser=Origen. Contra el pensamiento que afirma que el Ser es lo dado originario, Hegel asume en su teoría del *comienzo* de la Lógica que el ser es *inmediatamente* la nada, el vacío. Él dice: “Lo que constituye el comienzo, el comienzo mismo, tiene por ende que ser tomado como algo que no puede ser analizado; tiene que ser tomado en su simple inmediatez no llenada de contenido, es decir, *como ser*, como lo absolutamente vacío” (Hegel, 1976, pp. 69-70). Ahora, el pensamiento que afirma que el Ser es el Origen es aquel que resguarda el primado ontológico de la vieja noción del *en-sí*, noción que define “la posición conceptual de una totalidad constituida, de un mundo originario, que absorbe en él toda realidad. La Idea platónica es un en-sí como el átomo epicúreo, pues ellos absorben todas las significaciones y la encierran en ellos, bajo la forma del ejemplarismo, de la participación, o de la causalidad mecánica. Esta misma noción de una verdad como mundo se encuentra en la substancia cartesiana, y particularmente en la noción spinozista de Dios” (Althusser, 1994, p. 106). En el caso de Kant, el en-sí conserva su primado ontológico, sin embargo, por ser inaccesible, una referencia fuera de toda medida, constituye un ser sin determinación, es decir, un vacío puro: “la plenitud del en-sí es aquí el vacío. *Pero es un vacío puramente negativo*”. En Kant, el vacío no puede significar sino privación, a diferencia de Hegel, que sí pensará la *positividad* del vacío o de lo negativo. Escribe Althusser: “se representa a menudo la filosofía hegeliana como una filosofía que considera el mundo *sub specie aeterni* (del punto de vista de la eternidad), como un sistema *a priori* de referencia... pero el propósito de Hegel es arruinar todo sistema de referencia, arruinar todo *dado puro*, ya sea *a priori* o *a posteriori*, denunciar el carácter abstracto. El en-sí no es para él un todo constituido, es un vacío originario que de su propio movimiento se constituye en todo” (1994, p. 107). Este movimiento del vacío es el *método absoluto*, la idea del proceso considerado como el único absoluto que define la segunda

tesis de Hegel. Después de destruir cualquier *dado puro* –función de la tesis del origen tachado–, ahora el problema será ver cómo se desarrolla el contenido que libera el vacío.

Sin seguir al momento de la *reflexividad* del contenido, momento en el que el vacío “primero” constituye su propio contenido, detengámonos en la nota 95 de la *memoria* de 1947 que delibera sobre el problema de la “exterioridad” de la nada (Althusser, 1994, p. 227). Allí leemos que la idea de la *positividad* de la negatividad no tiene sentido sin una cierta exterioridad, lo cual es una condición que arrastra una ambigüedad: por un lado, se puede sostener que el contenido dado, que será negado por la nada, es exterior y anterior a la operación de negación; por otro lado, se puede afirmar que es la misma nada la que funda toda determinación, por lo tanto, toda exterioridad. ¿Qué hace jugar este problema? Su resolución define dos tendencias en el pensamiento de Hegel: una tendencia que considera que la operación negadora supone una materia prima, una naturaleza o algo dado antes de la nada, y una tendencia que sigue la idea que todo procede de la nada primera, tal como afirma Hegel en *Differenz*. Respecto a estas dos tendencias, Althusser no tiene una decisión, “nous n’avons pas le choix” (1994, p. 227). Este problema es decisivo, pues si lo extendemos y abrimos con él un ángulo hacia la cuestión del *clinamen*, del azar y la contingencia en el materialismo aleatorio, es decir, a la tercera figura del vacío que vamos a tratar, tendríamos que preguntarnos si el azar o la contingencia tiene referente o no, es decir, si depende de una necesidad o no. En *Lógica de lo peor*, Clément Rosset da una respuesta a esta pregunta, estableciendo una serie de distinciones entre los términos suerte (*fors* y *τύχη*), encuentro (*casus*, *Zufall*), contingencia, y azar. Para Rosset, solo esta última noción da cuenta de la ausencia de todo referente: “El carácter particular de ‘azar’, respecto de sus primos *fors*, *casus*, *contingencia*, es que significa, exactamente, *nada*. *Fors* significa *destino*, *casus* y sus derivados

encuentro, ‘contingencia’, *no-necesidad*; solo ‘azar’ designa el acto mismo de la negación, sin referencia precisa a lo que niega. Ignorancia original, llamada a negar solo accesoriamamente todo lo que se podría constituir como pensamiento. Azar no es destructor: más bien es acusación previa, instancia anterior a toda construcción” (2013, pp. 109-110). ¿Cuál es la posición de Althusser? ¿Un pensamiento del vacío y del azar sin exterioridad o referencia, o un pensamiento inscrito en el *décalage* entre lo necesario y lo imprevisible, como sostiene Yoshiyuki Sato (2007, p. 208)? Volviendo a la *memoria* de 1947, vemos que Althusser baraja la siguiente posibilidad: “La única manera de entender que la nada sea a la vez primera y segunda, condición y condicionada, es plantear que no es condicionada sino por sí misma; dicho de otra manera, que lo dado que presupone (como comer supone la manzana) sea constituido de misma materia que ella (si es permitido emplear este lenguaje), le sea homogénea [...] Esta revelación no es posible sino en el fin, es en el fin solamente que la nada descubre la connaturalidad de lo dado que niega y de sí, y esta revelación no es posible sino por la totalidad de referencia cuya substancia es la nada, y que contempla su generación en los movimientos oscuros del ser y de la nada, gemelos de la misma sangre y carne de su carne” (1994, p. 227).

Para resumir y concluir esta parte: el vacío en Hegel no es una pura nada, ni algo puramente negativo –como es el caso del *en-sí* kantiano– tampoco constituye un espacio en el que algo se mueva (los átomos por ejemplo), sino que es “fundamento del devenir” o “fuente del movimiento”. Este vacío fundamental no es un origen, en tanto el origen ha sido especificado como la antecendencia de lo *dado*. Para recusar el origen y restituir la positividad de lo negativo, Hegel dispone dos tesis relacionadas estructuralmente –esto último quiere decir que la significación y la eficacia de una no se dan sin la otra. Dicho en términos generales y esquemáticos, por un lado, está la tesis de la naturaleza no originaria del

origen, que tiene por función abolir todo origen (el contenido o el ser dado). Esta tesis es una *operación* filosófica que se confunde con la *operación* misma del vacío, hecho que sugiere que la filosofía hegeliana es el propio vacío; no corre aquí la distinción entre una ontología y una epistemología. La operación consiste en afirmar (el ser, por ejemplo) y, al mismo tiempo, negarlo (el ser es el no-ser). Por otro lado, está la tesis *dialéctica* o “método absoluto”, que revela cómo se da el contenido, la génesis del proceso, siendo la *reflexividad* su momento de explicitación. Pues bien, en la obra posterior de Althusser, estas ideas no dejarán de aparecer y de ser reevaluadas: si bien el pensamiento de Hegel corresponde a una “mistificación” de la dialéctica –leemos en la *Defensa de Tesis de Amiens*–, “ello no impide que la propia mistificación hegeliana dé cuenta de una relación constante desde Epicuro, y quizá de otro antes que él, *entre el materialismo*, que únicamente puede plantearse desmarcándose de toda filosofía del Origen, sea ella del Ser, del Sujeto o del Sentido, *y la dialéctica* [...] Cuando se rechaza el origen como instituto de emisión filosófica, resulta que nos vemos obligados a rechazar la moneda allí acuñada, siendo preciso poner otras categorías en circulación: las de la dialéctica. Tal es a grandes rasgos la relación profunda que une estas premisas del materialismo que se encuentran en Epicuro, Spinoza y Hegel, que rige todo de la dialéctica y que rige la propia dialéctica” (2008, pp. 225-226). En última instancia, la relación entre una tesis y otra refiere a esta relación entre el *materialismo* y la *dialéctica*, relación que Hegel terminará por inclinar en una primacía de la dialéctica por sobre el materialismo, cuando la apuesta estratégica para Althusser será precisamente pensar lo contrario: “la cuestión de la dialéctica marxista únicamente puede plantearse si *la dialéctica se somete al primado del materialismo*, y se perciben las formas que debe asumir aquella para ser la dialéctica de este último” (2008, p. 225). Si bien el vacío hegeliano rechaza toda tesis de origen, *restaura* en ese mismo movimiento ‘negativo’ la dialéctica de un

fin (*telos*), en tanto se ve a sí mismo como el creador o productor de su propia materia (de toda referencia o exterioridad), es decir, como el *sujeto* (autoproducción) de todo proceso.

Tercera Parte

Para Epicuro la desviación es constitución, el azar es principio [...] El *clinamen*, del que Lucrecio afirma ‘es el espacio más corto, el instante más breve’, no se puede identificar a nada real, es un concepto crítico y operatorio: no se trata de un acontecimiento, sino de la inmemorialidad de una constitución, el indicio de que no es posible asignar un sujeto en primera persona –ni dios ni la conciencia humana– a la formación de las cosas. Francine Markovits, *Marx en el jardín de Epicuro*

En el campo del *materialismo aleatorio*, el vacío comprende dos tesis “atomistas”: la tesis de la lluvia de átomos que caen indefinidamente en líneas rectas paralelas, y la tesis del *clinamen*, desviación o declinación del átomo a partir de la línea recta. Según Vittorio Morfino, el concepto de vacío permite pensar la caída de los átomos, y el concepto de nada, “toma la figura del *clinamen*” (2014, p. 53). Esta distinción entre vacío y nada la da una vez el propio Althusser en *Du matérialisme aléatoire* (2005). Nosotros consideramos que son términos intercambiables, como se ha visto en las dos primeras partes de este escrito. Se hace uso del término *nada*, para tener la precaución de no confundir el *vacío* con la representación moderna del espacio matemático, pues de lo que se trata de pensar, con ambos términos, es “la donación a partir de la *nada ontológica*” (Schürmann, 2017, p. 205). Dicho esto, tengamos presente que la tesis de la *caída* no es puesta sino para ser rechazada, como indica Marcel Conche, a propósito de Lucrecio (Conche, 2011, p. 78); y que la tesis del *clinamen* define la *desviación material* que es el “campo libre” que da lugar a un encuentro.

¿Cómo llega Althusser a esta “nueva” figura del vacío? La lectura de sus textos de la década de los cincuenta y de los sesenta, deja pensar que el filósofo llega a este concepto sin tener a la vista la física atomista. Goshgarian señala que el atomismo epicúreo está ausente hasta mediados de los setenta, y “solo con la ‘Defensa de tesis en la Universidad de Amiens’ de junio de 1975, en la que Althusser establece ‘las premisas del materialismo de Marx’ en Spinoza, Hegel y Epicuro, y en la Conferencia de Granada de marzo de 1976, en la que se elogia especialmente a Maquiavelo y a Epicuro por haber practicado una antifilosofía que anticipaba la de Marx, puede uno entrever el ascendiente fulgurante que estaba llamado a tener el sabio del Jardín en el pensador de la calle Ulm”. Antes de ese periodo, Althusser solo había tenido “encuentros breves” con el atomismo, que no desembocaron en una “fusión” (Goshgarian, 2017, p. 9). Sin embargo, independientemente de esos breves encuentros, se puede sostener que la “lógica atomista” ya operaba en la filosofía de Althusser, hecho que marca la precedencia del *materialismo aleatorio* a su propia formulación en la obra “tardía”. Así, llega a esta “lógica” por razones de la coyuntura filosófica francesa de esos años, coyuntura que discute por ejemplo los alcances de la noción de *encuentro* en torno a la problemática de la *génesis* y la *estructura*. La mención de una teoría del *encuentro* ya la había realizado Gastón Bachelard a comienzos de la década de los cincuenta, a propósito de una crítica a la idea de “choque” de la filosofía corpuscular (1973, p. 71); y también, a fines de la misma época, Jean Hyppolite al referirse a la reducción fenomenológica y a la idea fichteana de ciencia (1968; 1991). En este contexto, el “estructuralismo” también propone una teoría “objetiva” del encuentro bajo las ideas de *bricolage* y de combinatoria. Y es en virtud de una crítica y de un desplazamiento de esta teoría que Althusser empezará a poner en juego las piezas teóricas del *materialismo aleatorio*. Respecto al *bricolage*, dirá que es una teoría representativa del

Pensamiento Tecnocrático, y sobre la combinatoria –que es “una forma de combinación en que solo cambia el lugar de los factores y su relación, pero no su naturaleza”–, dirá que es representativa de una ideología formalista. En una carta a Deleuze, apunta que esta variante formalista de la combinatoria, junto con la idea deslizada por Lévi-Strauss de un “orden de los órdenes”, restauran el empirismo “bajo aquel ‘Dum Deus calculat, fit mundus’ [Cuando Dios calcula, se hace el mundo], que confía a las máquinas electrónicas el rol, antes atribuido a Dios, de pensar el hecho consumado”¹⁴.

Contra este pensamiento “formalista”, Althusser elabora una posición que afirma que el surgimiento de una estructura no puede ser pensada como el efecto de una filiación, sino como el efecto de una *conjunción*. A propósito de la lógica de la constitución del modo capitalista en *El capital* de Marx, en un escrito de Althusser de 1966 leemos: “Los elementos definidos por Marx se ‘combinan’. Yo prefiero decir, (para traducir el término *Verbindung*) se ‘unen’ [*conjoignent*] al ‘tomar consistencia’ en una nueva estructura [...] Cada uno de los elementos que se combinan en la conjunción de la nueva estructura [...] es, él mismo, en cuanto tal, un *producto*, un *efecto* [...] Cada uno de esos elementos tiene su propia ‘historia’ o su propia *genealogía* [...] Vemos incluso a Marx mostrar que un mismo elemento (las fuerzas de trabajo ‘libres’) puede ser producido como resultado por genealogías *completamente diferentes*” (2019, pp. 61-62). De este modo, cada vez más se le irá haciendo claro que su trabajo *reanuda* la antigua teoría del *clinamen*. La correspondencia entre Althusser y Macherey de mayo de 1965 es indicativa de esta reanudación¹⁵, como también las anotaciones de Althusser al libro *Pour une théorie de la production littéraire* de Macherey, publicado en 1966. En

¹⁴ Louis Althusser, 1968, Lettre à Gilles Deleuze 29.02.68, IMEC: ALT.A8.03.02.

¹⁵ Extractos de las cartas están publicadas en el libro de Warren Montag, 2013, *Althusser and His Contemporaries. Philosophy's Perpetual War*, Duke University Press.

esos apuntes desliza esta idea: “*Théorie du clinamen*. Première théorie de la *rencontré!*” (1994, p. 21). En otra nota de trabajo, escrita también en 1966, registra algo decisivo: “1. Teoría del encuentro o *conjunción* (=génesis...) (cf. Epicuro, *clinamen*, Cournot) azar, etc., precipitación, coagulación. 2. Teoría de la *coyuntura* (=estructura) ... la filosofía como teoría general de la *coyuntura* (=conjunción)” (1994, p. 21). Todo este camino tendrá por corolario la fórmula expresada en la entrevista con Fernanda Navarro: “el ‘verdadero’ materialismo, el que mejor conviene al marxismo, es el *materialismo aleatorio* inscrito en la línea de Epicuro y Demócrito” (2005a, p. 20).

Y en esta filosofía –como en toda filosofía, diría Althusser– la categoría central es la de vacío. Volvamos al planteamiento de la reduplicación del vacío. ¿Hay dos vacíos en el *materialismo aleatorio*? Según Warren Montag sí; en su lectura de “La corriente subterránea”, destaca la presencia de dos conceptos incompatibles: un concepto “que dice que el vacío preexiste a los átomos que caen en él”, y otro “que *hace el vacío filosófico* para darse la existencia” (2002, p. 40); dicho en otros términos, hay un antagonismo entre una noción ontológica de vacío, que postula que la nada es el origen y destino de todas las cosas, y una noción que hace el vacío de toda unidad trascendental, incluido el vacío originario, “con el fin de liberar la producción infinita de lo diverso y lo singular” (Montag, 2010, p. 16). En línea con una lectura de Spinoza y de Deleuze, Montag concluye, en primer lugar, que Althusser, atrapado en el conflicto entre un concepto y otro, no dejará de reincorporar en su filosofía la figura de un origen y de una teleología, pese a perseguir lo contrario, y, en segundo lugar, que el modo de pensar un vacío no-trascendental en una filosofía del encuentro partiría de la base que “el vacío no es la condición del encuentro, [sino que] más bien el encuentro es la condición del vacío, aunque del vacío entendido como verbo, como

una actividad más que como una sustancia, incluso si esa sustancia es la negación de la sustancia” (2010, p. 16).

Nuestra lectura concluye que el concepto no se redobra sino internamente, siendo la función de la tesis de la *caída* precisamente impedir o desplazar la restitución de un *vacío originario*. Respecto a la función de esta tesis, son claves para Althusser –como se constata en sus *archivos*– el libro *Lucrece et l’expérience* (1967) de Marcel Conche, el libro *Marx en el jardín de Epicuro* (1974) de Francine Markovits, y la *memoria de maestría* “Le matérialisme de Lucrece: le problème de la déclinaison” (1972-1973, bajo la dirección de Pierre Macherey) de Francis Wolff. En esta *memoria* leemos que la tesis de *caída* de los átomos en el vacío –expuesta por Lucrecio en el libro segundo de su *De rerum natura*–, no es ni un acontecimiento ni un estado originario susceptible de producir acontecimientos, “pues en este estado abstracto, no hay diferencia –o intervalo (*spatium*)– determinada (*certum*); es el estado donde nada existe, ya que no hay diferencia factual productiva de tiempo, ni diferencia posicional productiva de espacio”¹⁶. No está demás añadir que esta caída no guarda ninguna tradición con el mito de la caída original; es otra su tradición¹⁷. Pues bien, con la tesis epicúrea de la caída, prosigue Wolff, se plantean las condiciones de un indeterminismo absoluto, que es “un estado donde no importa qué podría nacer de no importa qué. [En los versos de Lucrecio] se trata de mostrar no lo que sucede antes de la declinación, sino lo que pasaría sin la declinación: es decir, qué tipo de universo es definido por la presencia necesaria de una declinación, por oposición, o mejor, por diferencia con un universo sin declinación, es decir, sin diferencia”¹⁸. En definitiva, la *caída* no es sino un elemento

¹⁶ Francis Wolff, 1972-1973, “Le matérialisme de Lucrece: le problème de la déclinaison”, mémoire de maîtrise à l’Université de Paris I, sous la direction de Pierre Macherey, IMEC: 20ALT/112/6.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

funcional del sistema de Epicuro y Lucrecio, que tiene por objetivo desplazar el origen (*arché*) y el fin (*telos*) en cualquier consideración sobre el surgimiento o el comienzo de las cosas. Por eso, su impronta es esencialmente crítica:

Crítica de un espacio finito; crítica del pensamiento de un tiempo como esencia; crítica de un universo cerrado, reglado por la unicidad de una ley; crítica de un universo-totalidad (pues la totalidad es el cosmos que supone el cierre de la finitud); crítica de una concepción religiosa de la causalidad, que unifica las determinaciones –al unificar las determinaciones no se produce nada–; crítica del dogmatismo, que piensa esencias aisladas, luego que toda existencia no es sino la diferencia nacida de un choque. Es en este universo metafísico, que no es puesto sino para ser negado –no cronológicamente, sino lógicamente–, que la presencia permanente de una declinación es necesaria.¹⁹

Esta crítica da que pensar el vacío fundamental e inaugural, que no es –repetimos– el vacío original y originario. Los atomistas son materialistas porque *ponen* –estratégicamente– en el “principio” del mundo el vacío, que no es un Dios, como piensa la teología negativa, ni un sujeto, como discurre Hegel, sino que es la “nada asignable a toda desviación”, el *clinamen*, “objeto” de la segunda tesis. En “Machiavel et le vide” (1979), Althusser anota que “este razonamiento a los extremos [pensar el vacío] es a la vez conocimiento (materialista, sin contarse historias) de lo que es, y evaluación de lo que es a partir de la nada de lo que es: un pensamiento del mundo que sea al mismo tiempo un pensamiento de antes del mundo, del mundo como vacío o del no-mundo. Todo pasa como si, por razones y una lógica sin duda a él obscura, Maquiavelo experimentara la necesidad de ese vacío –e instala su filosofía en ese vacío– para pensar lo pleno del mundo, ver la existencia del mundo mismo”²⁰. Evaluar lo que es a partir de la nada de lo que es, corresponde a un ejercicio filosófico y político que evalúa a partir de las formas del “tener lugar” y el “hecho por consumir”,

¹⁹ Ibid.

²⁰ Louis Althusser, 1979a, Machiavel et le vide. Fragments. Octobre 1979, IMEC: ALT2. A31-05.03.

y no desde el “hecho consumado”, que sería una evaluación que proyecta circularmente el resultado en el origen. Pues bien, en el vacío *algo ocurre*: “‘algo’, activo/pasivo impersonal. *Encuentros*. Ocurre lo que ocurre en la lluvia universal de Epicuro, anterior 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” (Althusser, 2002, p. 57). ¿Cuál es la relación que establece Althusser entre el vacío epicúreo y el *hay* (*Es gibt*) heideggeriano? Esta pregunta no la podemos responder aquí, ya que amerita toda una investigación. Sin embargo, concluyamos con la siguientes ideas: en su obra *El principio de anarquía*, Reiner Schürmann señala que la expresión *Es gibt* dice el *phyein* griego, la simple entrada en presencia, es decir, el *surgimiento* de algo: “El ‘*Es gibt*’, el ‘hay’, designa el simple surgimiento de la presencia, ‘Eso’ que da, no solamente no porta ningún nombre humano sino que se halla situado en el lenguaje de modo tal que impide pensar el origen de otro modo que como anárquico, no principal, múltiple: eso neutro, *Es*, no es ni el ser ni el tiempo. Y si ‘es’ la palabra, lo es en tanto que un acontecimiento ‘para la determinación del cual nos faltan aún las medidas’. ‘Eso’, la venida a la presencia, no es nada –como la visibilidad de lo visible no es nada. Al mismo tiempo esa venida es todo: es la mostración de lo visible y en ese sentido su verdad. Aquí ya no hay riesgo alguno de dogmatismo y nula posibilidad de gestación sistemática, ya sea del pensamiento o del actuar” (2017, p. 220). Entendiendo aquí el origen en términos del vacío “inaugural” del que habla Althusser, ¿puede el *clinamen* ser pensado en términos de ese ‘hay’ que dice el *phyein* griego? Se puede, diría Althusser, es una clave, siempre y cuando se piense al mismo tiempo la tesis de la divisibilidad o de la desviación (*clinamen*) del destino-*envío* (*Geschick*).

Dicho en pocas líneas, la lógica del *clinamen* pensada por Althusser, está mucho más cerca del planteamiento derridiano de la *différance* (o de la huella) que de la retirada del *Ereignis* de Heidegger, en tanto el *clinamen* no se presenta, ni se oculta o desoculta, ni tampoco (se) apropia ni (se) expropia, solo se *borra*, tal como la huella. La desviación material que es el *clinamen* es “*aquello que nada en el mundo puede señalar y que es, sin embargo, el origen de todo mundo*” (Althusser, 2002, p. 57). Dicho de otro modo, ahora con Badiou: “El *clinamen* está fuera del tiempo, no está en la cadena de los efectos [...] El *clinamen* no tiene ni pasado (nada lo introduce), ni futuro (no hay más huella del mismo), ni presente (no tiene lugar, ni momento). No tiene lugar sino para desaparecer, *él es su propia desaparición* [...] Sin embargo, por borrado que esté, el término evanescente [que es el *clinamen*] deja, por lo demás, esta enorme huella que es el todo. No hay mundo sino del *clinamen*, si ningún *clinamen* nunca es señalable en el mundo” (2009, pp. 84-85).

Referencias

- Althusser, L. (1968). Lettre à Gilles Deleuze 29.02.68. IMEC: ALT.A8.03.02.
- Althusser, L. (1971). *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI.
- Althusser, L. (1975). *Escritos*. Laia.
- Althusser, L. (1979). Dossier “sur Hegel (79) et Heidegger et Derrida”. IMEC: ALT2. A58.04.02.
- Althusser, L. (1979a). Machiavel et le vide. Fragments. Octobre 1979. IMEC: ALT2. A31-05.03.
- Althusser, L. (1985/1986a). La philosophie c'est enfantin. IMEC: ALT2. A29-04.08.
- Althusser, L. (1985-86?). Les 2 grands courants de l'histoire de la philosophie. IMEC: 20ALT/29/21.
- Althusser, L. (1992). *Journal de captivité. Stalag XA/1940-1945*. Stock/Imec.
- Althusser, L. (1994). *Écrits philosophiques et politiques, I*. Stock/Imec.
- Althusser, L. (2002). *Para un materialismo aleatorio*. Arena Libros.
- Althusser, L. (2004). *Maquiavelo y nosotros*. Akal.
- Althusser, L. (2005). Du matérialisme aléatoire. 11 juillet 1986. *Multitudes*, (21), 179-194.
- Althusser, L. (2005a). *Filosofía y marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro*. Siglo XXI.
- Althusser, L. (2007). La única tradición materialista [1985]. *Youkali. Revista de las artes y el pensamiento*, 4, 132-154.
- Althusser, L. (2008). *La soledad de Maquiavelo*. Akal.
- Althusser, L. (2013). *Cursos sobre Rousseau*. Nueva Visión.
- Althusser, L. (2019). *Escritos sobre la historia (1963-1986)*. Pólvora y Doble Ciencia.
- Bachelard, G. (1973). *Epistemología*. Anagrama.

- Badiou, A. (2009). *Teoría del Sujeto*. Prometeo.
- Bruschi, F. (2020). *Le matérialisme politique de Louis Althusser*. Mimésis.
- Claudel, P. (1997). *Cinco grandes odas*. Siglo XXI.
- Conche, M. (2011). *Lucrèce et l'expérience*. PUF.
- Dastur, F. (2018). *Figures du néant et de la négation entre orient et occident*. Éditions Les Belles Lettres.
- Goshgarian, G. M. (2017). Prefacio. En L. Althusser, *Ser marxista en filosofía* (pp. 7-26). Akal.
- Hegel, G. W. F. (1874). *Logique* (Trad. A. Véra). Librairie Germer Baillière.
- Hegel, G. W. F. (1976). *Ciencia de la Lógica* (Trad. A. y R. Mondolfo). Solar/Hachette.
- Hegel, G. W. F. (1987). *Fenomenología del Espíritu*. FCE.
- Heidegger, M. (2020). *¿Qué es la metafísica?* Alianza.
- Hyppolite, J. (1968). Intervención de Jean Hyppolite en Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont (23 al 30 de abril de 1957). En AA. VV., *Husserl: Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont* (pp. 279-281). Paidós.
- Hyppolite, J. (1991). L'idée fichtéenne de la doctrine de la science et le projet husserlien. En *Figures de la pensée philosophique*, T. 1 (pp. 21-31). PUF.
- Macherey, P. (1992). Entre Pascal et Spinoza: le vide. En *Avec Spinoza. Etudes sur la doctrine et l'histoire du spinozisme* (pp. 152-167). PUF.
- Macherey, P. (1999). *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie, 1965-1997*. PUF.
- Maestro Eckhart. (2003). *El fruto de la nada*. Siruela.
- Markovits, F. (1975). *Marx en el jardín de Epicuro*. Madrágora.
- Matheron, F. (2005). La recurrencia del vacío en Louis Althusser. *Er: Revista de filosofía*, (34-35), 51-74.

- Montag, W. (2010). El Althusser Tardío: ¿Materialismo del Encuentro o Filosofía de la Nada?. *Décalages. An Althusser Studies Journal*, 1(1), 1-19.
- Montag, W. (2013). *Althusser and His Contemporaries. Philosophy's Perpetual War*. Duke University Press.
- Morfino, V. y Pinzolo, L. (2005). Le primat de la rencontre sur la forme. Le dernier Althusser entre nature et histoire. *Multitudes*, (21), 149-158.
- Morfino, V. (2014). *El materialismo de Althusser*. Palinodia.
- Nacianceno, G. (1995). *Los cinco discursos teológicos*. Ciudad Nueva.
- Plotino. (2017). *Enéadas V-VI*. Gredos.
- Pseudo Dionisio Aeropagita. (2007). *Obras completas*. BAC.
- Rodríguez A., M. (2016). *La tendencia materialista de Althusser*. Doble Ciencia.
- Rosset, C. (2013). *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*. El Cuenco de Plata.
- Sánchez Estop, J. D. (2002). *Althusser et Spinoza. Détours et retours*. Éditions de l'Université de Bruxelles.
- Sato, Y. (2007). *Pouvoir et résistance. Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*. L'Harmattan.
- Schürmann, R. (2017). *El principio de anarquía*. Arena.
- Tosel, A. (2012). Matérialisme de la rencontré et pensée de l'événement-miracle. En A. Ibrahim (Dir.), *Autour d'Althusser. Penser un matérialisme aléatoire: problèmes et perspectives* (pp. 19-53). Le Temps des Cerises.
- Vuillerod, J.-B. (2022). *La naissance de l'anti-hégélianisme. Louis Althusser et Michel Foucault, lecteurs de Hegel*. ENS Éditions.
- Wolff, F. (1972-1973). Le matérialisme de Lucrèce: le problème de la déclinaison. *Mémoire de maîtrise à l'Université de Paris I*, sous la direction de Pierre Macherey. IMEC: 20ALT/112/6.