

DESVIACIONES Y ENCUENTROS: UN MATERIALISMO ALEATORIO

Juan Pedro García del Campo

París, 4 febrero 2010

Colloque international, *Lucrece et la modernité: le 20^e siècle*

Université de Paris Est Créteil Val de Marne

En esta exposición quiero hablar acerca del 'materialismo aleatorio' o 'del encuentro' del último Althusser... pero no sólo de Althusser: querría decir (partiendo del análisis de esa manera de entenderlo) que el materialismo es, más que una ontología, una manera de mirar y de explicar el mundo (de explicar por causas, es decir, de considerar las desviaciones y los encuentros)".

Doy las gracias a las instituciones que han hecho posible la realización de este coloquio y a los profesores organizadores -especialmente al profesor Gigandet- por invitarme a participar en él. Les agradezco también -por adelantado- a todos ustedes la comprensión que sé que tendrán por las simplificaciones que introduciré en mi exposición.

En la década de los 80, efectivamente, Althusser ha introducido una noción (o una categoría filosófica -no discutiré ahora si lo uno o lo otro-) nueva para la que inicialmente ha utilizado el nombre de "materialismo del encuentro" pero que después ha dado en llamar "materialismo aleatorio", y la ha puesto en relación con el pensamiento de Lucrecio y de Epicuro¹.

Lo ha hecho utilizando un doble modo de acercamiento. Primero, remitiéndose a ellos de manera explícita cuando, al inicio del texto de 1982² sobre "La corriente subterránea del

¹ Althusser, en la práctica, utiliza ambos nombres como si fueran sólo uno y tiende a identificar a Lucrecio como "expositor" de la filosofía de Epicuro (incluso, a propósito de la cuestión de la paternidad del *clinamen* -que atribuye como muy probable a Lucrecio- señala que no es relevante para lo que quiere señalar al respecto; cfr., p. 541 del tomo I de los *Écrits philosophiques et politiques*). De hecho, en los textos publicados sólo nombra a Lucrecio 5 veces, y sólo 2 de ellas sin que su nombre vaya unido al de Epicuro.

² Los textos *publicados* en los que de un modo u otro se puede leer algo acerca del "materialismo aleatorio" son, en un orden más o menos cronológico, los siguientes: en primer lugar, dos fragmentos pertenecientes a un texto mecanografiado de 142 páginas que fue redactado por Althusser a partir del mes de julio de 1982; estos fragmentos son los conocidos como "La corriente subterránea del materialismo del encuentro", publicado inicialmente en el tomo I de los *Écrits philosophiques et politiques*, Stock/IMEC, en 1994 (traducción castellana incluida en *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena libros, 2002) y "sobre el pensamiento marxista", inicialmente publicado en el número especial (diciembre 1993) de *Futur Antérieur*, titulado *Sur Althusser, passages* (trad. castellana en el número 6 de la revista *Riff-Raff*, en 1995, y posteriormente también en *Para un materialismo aleatorio*, op. cit.); en segundo lugar, un texto redactado en 1985 y que inicialmente iba a formar parte de *L'avenir dure longtemps*, que fue publicado en 1993 en el número 8 de la revista *Lignes* (y posteriormente, en 1994, como apéndice a la edición de *Le livre de poche* de *L'avenir dure longtemps*) conocido como "la única tradición materialista" (la traducción castellana que yo realicé fue publicada en el número 4 de *Youkali, revista crítica de las artes y el pensamiento*, in <http://www.youkali.org>); en tercer lugar, la publicación resultante de unas entrevistas mantenidas con Fernanda Navarro en 1984 y la posterior correspondencia entre ambos hasta 1987, que apareció en versión castellana formando parte de *Filosofía y marxismo*, México, Siglo XXI, 1988 (posteriormente apareció la versión francesa, en 1994, publicada por la editorial Gallimard incluida en libro cuyo título es *Sur la philosophie*); finalmente, un texto muy breve de 1986 titulado "Del materialismo aleatorio" que fue publicado como "Hors Camps" en el número 21 (verano de 2005) de la revista *Multitudes*. Además de estas publicaciones -y del más literario que otra cosa "retrato del filósofo materialista" de 1986: apenas 2 páginas- hay, al menos, algún tipo de referencia al materialismo aleatorio en el resto del escrito citado de 1982 y, también en algunos otros textos breves de 1986: un "Maquiavelo filósofo" y el texto de las famosas "tesis de junio". Además, hay también que incluir en esta relación las anotaciones manuscritas que Althusser añadió seguramente entre 1984 y 1986 al texto (ya terminado en 1976) *Machiavel et nous* (trad. castellana *Maquiavelo y nosotros*, Akal, 2005) y que han sido insertadas -y señaladas como inserciones en las notas de edición- en la versión del texto que aparece en el tomo II de los *Écrits philosophiques et politiques* de

materialismo del encuentro" dice: "El libro trata (...) sobre un tema profundo que corre a través de toda la historia de la filosofía y que en ella ha sido combatido y rechazado tan pronto como ha sido enunciado: la "lluvia" (Lucrecio) de los átomos de Epicuro que caen en paralelo al vacío"³. Una segunda forma de referencia a Lucrecio, no explícita en esta ocasión... pero implícita en su identificación con la filosofía de Epicuro, que insiste en la existencia de una tradición de pensamiento materialista... a la que en otros textos llama "la única tradición materialista" o, también, la línea de Epicuro y Demócrito⁴. Desde esta segunda forma de consideración, Lucrecio -el que habla de la lluvia de los átomos de Epicuro- estaría incluido en una larga tradición materialista cuya existencia Althusser se propone poner de manifiesto: "Esa es la primera cuestión que, descubriendo de entrada mi tesis esencial, querría poner en evidencia: *la existencia de una tradición materialista casi completamente desconocida* en la historia de la filosofía: el "materialismo" (hace falta una palabra para desmarcarla en su tendencia) *de la lluvia, de la desviación, del encuentro, y de la captura* <prise>. [...]. Para simplificar las cosas, digamos por el momento: un *materialismo del encuentro*, y por tanto de lo aleatorio y de la contingencia, que se opone como un pensamiento totalmente distinto a los diferentes materialismos enumerados, incluido el materialismo corrientemente atribuido a Marx, a Engels y a Lenin, que, como todo materialismo de la tradición racionalista, es un materialismo de la necesidad y de la teleología, es decir, una forma transformada y encubierta de idealismo"⁵.

La pregunta a la que tenemos que intentar responder es: ¿En qué consiste el "materialismo aleatorio" que en estos textos se nos anuncia? ¿Cuál es -si es que tiene alguno- su contenido? Y, también, ¿cuál es el tipo de filiación "epicúrea" que Althusser propone para ese "nuevo" modo de acercamiento al materialismo?

En mi opinión, buena parte de la cuestión se juega en la lectura que hagamos del uso que Althusser hace, en esos textos, del adjetivo "aleatorio" que añade al sustantivo "materialismo". La pregunta es por lo "aleatorio", por tanto: por las determinaciones de la desviación, del *climamen*, por su carácter "aleatorio y contingente". La pregunta es, por tanto, al menos inicialmente, por Epicuro y Lucrecio.

Althusser. No deja de resultar paradójico el modo en que hay que referirse a los textos en los que aparece tematizado el "materialismo aleatorio" o "del encuentro": en parte, es cierto, porque no se publicaron -con la única excepción de *Filosofía y marxismo*- en vida de Althusser ni los preparó para su publicación, siendo en buena medida documentos de trabajo o, en todo caso, textos inacabados..., pero también, desgraciadamente, por lo que resulta una incomprensible "política editorial" cuya responsabilidad -supongo- tendrá que atribuirse a sus herederos, en cuya virtud son publicados fragmentos de fragmentos, sin ningún orden y sin que se llegue a entender el motivo por el que no se publica la totalidad de los textos de un autor que, sin duda, merecen estar a disposición de cuantos quieran leerlos. A partir de esta consideración se entenderá la provisionalidad con la que redacto esta nota.

³ "La corriente subterránea del materialismo del encuentro", in *Écrits philosophiques et politiques*, tomo I, p. 539.

⁴ Cfr. *Sur la philosophie*, ed. cit., p. 35.

⁵ "La corriente subterránea del materialismo del encuentro", *ed. cit.*, pp. 539-540 (hay que señalar, por lo demás, que esta manera de presentar las cosas, en 1982, se repite de manera prácticamente literal en la entrevista publicada en 1988 por Fernanda Navarro -salvo que allí el nombre de Lucrecio ha desaparecido-: ed. castellana, pp. 32-33; ed. francesa, p. 42). Nótese que Althusser habla aquí de una diferencia frente a los materialismos "enumerados" o "inventariados" <recensés>, mientras que en 1988 habla de los materialismos "pronunciados" o "autoafirmados" <prononcés> (materialismos "registrados" dice la versión castellana de ese texto). Podría quizá discutirse a qué tipo de materialismo se está refiriendo Althusser con estas expresiones si no fuera porque en sus ejemplos es explícito: habla de los materialismos "racionalistas" e ilustrados (del tipo del materialismo de los autores franceses del XVIII) y también del llamado "materialismo dialéctico" frente al que Althusser se ha posicionado a lo largo de toda su obra.

Si para responder a esa pregunta nos dejásemos llevar por los lugares comunes de una interpretación de manual que opone a estos autores a un Demócrito "mecanicista" (interpretación muy habitual, además, en la tradición marxista, acostumbrada a leer a estos autores desde las afirmaciones hechas por Marx en 1841 y, en buena medida, reafirmadas por Paul Nizan posteriormente), la propuesta althusseriana de un "materialismo aleatorio" nos llevaría muy fácilmente a pensar que en su obra se ha producido un verdadero cambio de perspectiva, una especie de "corte" o -por utilizar la expresión de Negri- una verdadera *Kehre*: la reivindicación de lo indeterminado frente a una determinación estructural siempre dada.

Podemos leer en este sentido algunas de las expresiones de Althusser. Así, después de señalar lo contradictorio que resultaría elaborar un discurso de *filosofía primera* que fuese *materialista*, en un paréntesis explicativo del texto de 1982, "La corriente subterránea del materialismo del encuentro", Althusser dice que "eso explica que Epicuro, que lo sabía, no se haya adherido al materialismo 'mecanicista' de Demócrito, no siendo ese materialismo más que una resurgencia, en el seno de una filosofía posible del encuentro, del idealismo dominante del Orden como inmanente al Desorden"⁶.

Si nuestro acercamiento a la "posición" de Althusser parte de este texto como de un "testigo" en el que apoyar la lectura, es relativamente sencillo construir un edificio interpretativo cuyo cierre podría encontrarse en otra afirmación sorprendente, esta vez del texto de 1986 "Del materialismo aleatorio": "Feuerbach ha escrito que toda filosofía nueva se anuncia por una nueva palabra (...) para nosotros esa palabra será *aléa*, *el golpe de dados* que *nunca abolirá el azar* (...) como nunca el azar prohibirá un golpe de dados, puesto que nunca es sino encuentro imprevisto de los cubos en el 'ser arrojado' del dado (sic)"⁷. Y estaríamos entonces ante una verdadera *Kehre*, sin lugar a dudas. Fácilmente podríamos encontrar también las paredes del edificio: el *clinamen* entendido como golpe de dados que deja abiertas cualesquiera posibilidades de futuro, porque, al depender sólo del *aléa*, no está sujeto a ninguna determinación, y el *vacío* como espacio de indeterminación en el que absolutamente todo -porque la lluvia puede caer en cualquier sitio- es posible. Una metafísica de la ausencia de determinación, del vacío constitutivo... en la que la práctica política -expurgada de toda determinación constrictiva..., ya económica, ya política- sólo puede ser pensada como juego (como juego de dados), un postmoderno canto del caso singular, de un azaroso (aleatorio) vacío del acontecimiento impredecible y, por eso mismo, colocado al margen de cualquier práctica "intencional" o política (la pura declinación sin causa: absoluta ausencia de determinación en el juego aleatorio de los posibles).

Sin duda, de algunos de los textos althusserianos de 1986 -sobre todo de 1986, aunque no sólo de ellos- se puede hacer una lectura de ese tipo, identificando una deriva del pensamiento muy cercana a algunas ensoñaciones de lo postmoderno. En ausencia de determinaciones, en el vacío de un espacio que se llena con intersticios de comunismo, la única cuestión abierta sería -entonces- la batalla por el sentido y, así -como afirma el último párrafo del texto "Del materialismo aleatorio"- "en este momento, único en la historia del mundo, podemos decir: ¡viva el primado de la filosofía! Hemos ganado, vamos a ganar. Es algo absolutamente irreversible"⁸.

Esa lectura es posible... y a veces -si uno se deja llevar por la primera impresión- se puede pensar que, en el fondo, es la que hace Antonio Negri.

Esa lectura es posible, pero, además de impedir un conocimiento de la especificidad de las relaciones sociales y una planificación de la práctica política -porque donde no hay causalidad no hay cálculo posible de efectos- sería profundamente injusta (no-ajustada)

⁶ "La corriente subterránea del materialismo del encuentro", ed. cit., p. 565 (entre las pp. 564 y 565, también, todos los fragmentos de frase que acabo de citar).

⁷ "Del materialismo aleatorio", I (casi al final), ed. cit.

⁸ *Ibid*, último párrafo del texto.

tanto con Althusser como con Demócrito y con Epicuro/Lucrecio (también con Negri... pero ese no es ahora nuestro asunto): una lectura anuladora de la potencia explicativa del materialismo que empezaría siempre-ya (ni más ni menos) dando por bueno el modo metafísico en que miran el mundo sus enemigos.

Sin embargo, ni la cuestión de la materialidad y de la determinación del movimiento es lo único importante en el materialismo clásico ni, a pesar de la apariencia, Althusser se limita a dar por buena esa aproximación "de oídas" a la que me vengo refiriendo.

En primer lugar porque el supuesto "mecanicismo" de Demócrito es en realidad una explícita exigencia de explicar todo cuanto sucede, esto es, considerar que en la naturaleza nada puede escapar a una consideración causal de la que, además, debe excluirse cualquier elemento de trascendencia. Así, los átomos se mueven sin que haya causa trascendente de su movimiento y el mundo deriva de las diversas maneras en que, a partir de ese movimiento, chocan. Y eso significa fundamentalmente que el mundo no es resultado de ninguna determinación que le trascienda, ya sea en la forma del destino, ya de los dioses, ya de aquella Inteligencia Ordenadora que propugnaba Anaxágoras y que a Demócrito simplemente le parecía ridícula⁹. Así, en el "campo de batalla" de la explicación física Demócrito afirma la potencia de la capacidad explicativa del conocimiento -y por eso, junto a la trascendencia, niega también cualquier valor explicativo al azar- y ridiculiza cualquier intento de hacer jugar un papel explicativo a elementos trascendentes de cualquier tipo.

El encuentro de los átomos que da origen al mundo, por eso, no es una constricción mecanicista de la naturaleza sino una exigencia del conocer.

Conocer es conocer por causas: esa es la gran apuesta de Demócrito¹⁰. Y eso no es una constricción (ni "mecanicista" ni de otro tipo) ni es tampoco una afirmación "metafísica". Demócrito no es un mecanicista ni la suya es una "metafísica materialista" -ese "logaritmo amarillo"¹¹-.

Y sobre esta manera de mirar no hay diferencia relevante entre Demócrito y Epicuro¹². Porque en Epicuro encontramos la misma apuesta por una explicación que se remita a causas (y a causas inmanentes), de la que quedan igualmente excluidos el azar y el Sentido. La *Carta a Heródoto* es una buena prueba de ello: existe el universo poblado de cuerpos y, como nada nace de la nada y nada hay fuera de él en cuya virtud se pueda haber formado o pueda transformarse, su explicación sólo es posible como resultado de la composición de otros cuerpos; una explicación que exige la suposición de cuerpos simples, átomos, que necesariamente deben pensarse moviéndose durante toda la eternidad en un vacío que hace a su vez posible su movimiento... un movimiento que necesariamente provoca choques o encuentros y, como su efecto, la composición de los cuerpos¹³. Así, el mundo -los mundos infinitos- no tiene más principio que el eterno combinarse y recombinarse de los elementos que lo componen y no está sometido a más Orden que el propio despliegue de ese proceso

⁹ "Demócrito decía de Anaxágoras que no eran suyas las opiniones acerca del sol y de la luna, sino antiguas, y que él sólo las había aprovechado. Ridiculizaba también su teoría de la ordenación del mundo y el intelecto y lo aborrecía porque no le había interesado en absoluto". (D.-K., 68 B 5; *ed. cit.*, p. 298).

¹⁰ Y es una apuesta no exenta de consecuencias prácticas: "Prefiero encontrar la explicación de algo a que la realza de los persas venga a mis manos" D-K, 68 B 118 (*ed. cit.*, p. 307).

¹¹ Althusser ha utilizado la expresión "logarithme jaune" en varias ocasiones (p. ej., *Sur la philosophie*, op. cit., p. 32) para referirse al "materialismo dialéctico", estableciendo la paternidad de la expresión en Marx, que gustaría de utilizarla para "designar los absurdos teóricos" (*Ibidem*).

¹² Lo cual, a) no niega que haya diferencias y b) no significa tampoco que toda la obra de Demócrito y Epicuro se pueda "reducir" a estas consideraciones (no me resisto a señalar que en mi opinión merecerían especial atención las explicaciones de Demócrito sobre la significatividad de las palabras y su función comunicativa y las reflexiones de Epicuro sobre este mismo asunto).

¹³ Diógenes Laercio, *Op. cit.*, X, 38 a 45 (*ed. cit.*, pp. 51-53).

"natural": los átomos, el vacío y sus encuentros. Y la declinación o *clinamen*¹⁴ que introduce Lucrecio tiene como función, precisamente, eliminar las dificultades que se pudieran oponer a la consideración de los choques o encuentros. Porque en Lucrecio, dicho de otra forma, el *clinamen* no es tanto una caracterización ontológica del átomo como una exigencia que -establecida la caída de los átomos¹⁵- hace posible la explicación de los encuentros.

La función del *clinamen* no es fundar metafísicamente la posibilidad de la libertad, sino construir una explicación que incluya en sí la complejidad estructurada y explicable de lo real y la actuación efectiva que modifica el mundo: porque de cualquier desviación... como diría Spinoza... se siguen efectos. Pero sería bastante desafortunado entender a partir de ahí al *clinamen* como un fundamento para el libre albedrío¹⁶. El *clinamen* introduce, antes bien, un "terreno" en el que todo se explica por causas... y todo -también- produce efectos. Igual de desafortunado que atribuir a Lucrecio una concepción en la que el azar (el *aléa*, la indeterminación o la suerte) tuviera algún papel explicativo. Baste un ejemplo; Lucrecio afirma explícitamente: "en el movimiento en el que ahora se hallan los cuerpos de los elementos primeros, en el mismo se han hallado antes en el tiempo pasado y se moverán en el futuro siempre de la misma manera, y las cosas que suelen engendrarse se engendrarán en las mismas condiciones, y existirán, crecerán y serán vigorosas con su fuerza en la medida que se le haya otorgado a cada una por las leyes de la naturaleza"¹⁷. Si se hablaba de "necesidad" en referencia a Demócrito, es verdaderamente difícil pensar en un tipo de "necesidad" mayor de la que encierran estos versos de Lucrecio.

Lo que Lucrecio introduce al hilo de la cuestión del *clinamen* no es la libertad indeterminada ni el azar del juego de dados (ni una metafísica del vacío ni una política de la indeterminación) sino algo especialmente distinto: hace explícita esa determinación de la causalidad que permite poner el acento en el carácter generador de encuentros/efectos que toda actuación (que toda existencia singular) necesariamente implica. Y, aunque no esté afirmado explícitamente, eso no está en absoluto excluido ni de la obra de Demócrito ni de la de Epicuro. La aportación de Lucrecio al materialismo tiene que ver con el vacío sólo porque tiene que ver con el carácter explicativo tanto de la desviación como de los encuentros que a partir de ella se generan. El *clinamen* no tiene que ver con el vacío... sino con los encuentros. No sólo desviación: desviación y encuentros. Causalidad, por tanto. Explicación, por tanto. Conocimiento.

Y con eso, en mi opinión, tiene que ver la reivindicación althusseriana del "materialismo aleatorio": no con una metafísica del vacío sino con el vacío que hay que hacer frente a las metafísicas del Orden para marcar distancias y, así, pensar el mundo, pensar la Historia, sin contarse cuentos.

¹⁴ No discutiré si el concepto está ya o no en el *κεκλιμέναι* de Diógenes Laercio, X, 43. Me atengo en ello a lo que determinen los filólogos. Dejo dicho, sin embargo, que a los efectos que aquí se dilucidan me parece irrelevante: el concepto está claramente en Lucrecio y es en su manera de presentar las cosas -y no en la de Epicuro- donde adquiere un papel en la explicación.

¹⁵ No entro a discutir si realmente era preciso suponer la caída de los átomos (ni si en un universo infinito hay "centro", hay "arriba", hay "abajo", hay "caída"... cosas todas ellas muy interesantes pero que se alejan mucho de la cuestión que aquí abordamos).

¹⁶ Y no sólo por el sinsentido que supondría pensar a Lucrecio desde el famoso problema de la fundamentación. La individualidad, ciertamente, actúa; los átomos "naturalmente" se mueven: "es preciso también <como en la actuación humana> que en los átomos admitas que además de los choques y la gravedad hay otra causa del movimiento", dice Lucrecio (*De rerum natura*, II, 284-286; ed. cit., p. 113); esto es: los átomos mismos, al margen de las constricciones externas (la gravedad y los encuentros), tienen movimientos propios (y ese es también el origen de la posibilidad que tienen los hombres de no doblegarse ante las constricciones externas), pero esa suerte de *conatus* -avant la lettre- es afirmado también por Epicuro (Diógenes Laercio, X, 43 y 44; ed. cit., p. 53), sin que le sea asignable una causa exterior u origen... y también por Demócrito (cfr. p. ej., la referencia de Aristóteles en *De caelo*, 300b8 (D-K, 67 A 16; ed. cit., p. 331).

¹⁷ *De rerum natura*, II, 249-307 (ed. cit., p. 113).

A pesar de aquel texto de 1982 sobre el rechazo epicúreo del "materialismo mecanicista" de Demócrito, a pesar también de la deriva que en los textos sobre el materialismo aleatorio parece arrastrar hacia el vacío de una metafísica de la nada, Althusser es consciente de que no se trata de oponer Epicuro a Demócrito y de que respecto de Epicuro/Lucrecio no cabe hablar de una filosofía de la indeterminación sino de una consideración de la causalidad y de la explicación que, aunque haya estado funcionando en la tradición materialista, es particularmente importante hacer explícita en la coyuntura teórica y política de los años 80. Por eso habla de "la línea de Epicuro y de Demócrito"¹⁸. Y por eso también señala la no pertinencia de las lecturas que se han hecho en la tradición oficial de la historia de la filosofía. Así, en "La corriente subterránea..."¹⁹ y, en los mismos términos en *Sur la philosophie*, leemos: "Justamente por representar un peligro, la tradición filosófica lo interpretó y lo desvió hacia un *idealismo de la libertad*: si los átomos de Epicuro que caen en el vacío de la lluvia paralela se encuentran, es para que se reconozca -en la desviación producida por el *clinamen*- la existencia de la libertad humana en el mundo de la necesidad"²⁰.

Y así, hay que decir que salvo en el delirio del texto de 1986 "Del materialismo aleatorio"²¹, Althusser propone una interpretación del *clinamen* que no apunta en absoluto ni al azar ni hacia ese *idealismo de la libertad* de la tradición filosófica. Y se apoya continuamente en el conocido párrafo del *De rerum natura*²² en el que Lucrecio señala que la declinación rompe con los "pactos del destino", estableciendo la posibilidad de un cambio, de una variación que da lugar a un orden nuevo de combinaciones... un "pacto de la naturaleza". Allí, frente a aquella concepción (estoica, pero no democrítea) que entiende que todo movimiento se encadena siempre con otro, de modo que del movimiento antiguo surge el nuevo orden fijo, el *clinamen* era afirmado como el único modo de romper las leyes del destino, esto es, de explicar la posibilidad misma del cambio que establece un nuevo "pacto de la naturaleza". Y del mismo modo que hace Lucrecio, Althusser se enfrenta a la explicación de esa misma posibilidad de cambio rechazando los pactos del destino (dialécticos o de cualquier otro tipo) que apuntan a la transformación necesaria y al orden fijo, afirmando que la revolución no se produce necesariamente, ni según una lógica predeterminada ni en una dirección preestablecida: un nuevo orden, un nuevo mundo, es posible; pero ninguna ley determina que se produzca. Es por eso que Althusser insiste en la crítica que siempre ha

¹⁸ A pesar de la consideración claramente enfrentada (necesidad contra indeterminación, mecanicismo contra libertad) que leíamos en aquél texto, cuando Althusser se quiere referir, en la entrevista con Fernanda Navarro (1984-1987) a esa tradición subterránea del materialismo aleatorio, pudiendo hacer sólo referencia a Epicuro o, en todo caso, a Epicuro y Lucrecio, no sólo deja fuera el nombre de Lucrecio e incluye el de Demócrito sino que se propone hablar de ella situándola en "la línea de Epicuro y de Demócrito". Cfr., *Sur la philosophie*, ed. cit., p. 35.

¹⁹ "La corriente subterránea...", *op. cit.*, p. 540: "Que este materialismo del encuentro haya sido rechazado por ella [por la "tradición racionalista"], no significa que haya sido desdeñado por la tradición filosófica: era demasiado peligroso. También ha sido muy pronto interpretado, contenido y encubierto como un *idealismo de la libertad*. Si los átomos de Epicuro que caen en una lluvia paralela en el vacío se *encuentran*, es, entonces, para mostrar, en la desviación que produce el *clinamen*, la existencia de la libertad humana incluso en el mundo de la necesidad."

²⁰ *Sur la philosophie*, ed. cit., p. 42.

²¹ Un delirio que sin embargo, en mi opinión, incluye también ciertas intuiciones muy interesantes en la perspectiva de la construcción de una *ideología filosófica* capaz de sustituir en la nueva coyuntura del capitalismo tardío a la ideología del *Diamat* como polo de agrupamiento de la mirada transformadora: una perspectiva de la que -en el fondo- forma parte también la apuesta althusseriana por adjetivar (como "aleatorio") ese materialismo subterráneo que -oculto y ocultado- recorre la historia de la filosofía.

²² *De rerum natura*, II, 244-260 (ed. cit., p. 112): Es preciso que los átomos se desvíen un poco; no más de lo mínimo, dice Lucrecio, porque... "si todo se encadena siempre con otro y del [movimiento] antiguo surge el nuevo en orden fijo y los elementos primeros no crean con su desviación un cierto comienzo de movimiento que rompa las leyes del destino para que una causa no suceda a otra desde el infinito..." ¿de dónde tienen los seres vivos esa voluntad arrancada a los destinos?

hecho del llamado "materialismo dialéctico": "no es posible hablar de 'leyes' de la dialéctica, del mismo modo que no es posible hablar de 'leyes' de la historia. Las dos expresiones son igualmente absurdas. Una verdadera concepción materialista de la historia implica abandonar la idea de que la historia está regida y dominada por leyes que basta conocer y respetar para triunfar sobre la anti-historia"²³. Lo que Lucrecio ha establecido con el *clinamen*, dice Althusser²⁴, es que no hay ninguna Razón o Causa en el origen del mundo, ninguna necesidad, ningún Orden, ningún Absoluto y, por eso, el materialismo de la "línea de Epicuro y Demócrito" es la negación de toda teleología y también de todo Sentido. Pero eso, repitémoslo, no significa afincamiento en el azar y el juego: antes del *clinamen*, antes del establecimiento de los "pactos de la naturaleza", antes de la formación de un mundo, "no existía nada *formado*" pero los átomos, los "elementos del mundo, existían ya -aislados- antes de que el mundo fuera"²⁵: precisamente el mundo se produce porque esos elementos se encuentran. No hay necesidad previa ni Sentido previo, pero eso no suprime ni la determinación ni la causalidad; "hay que pensar la necesidad [únicamente] como el devenir-necesario del encuentro de contingentes"²⁶, pero la contingencia no se identifica con el azar; no es un *aléa*: la desaparición de un determinado Modo de Producción y la constitución de un orden social nuevo no pertenecen al orden de lo necesario sino al de lo contingente, pero para que haya declinación es preciso que haya átomos que estén en disposición de declinar y que puedan hacerlo; para que haya transformación social es preciso que existan los elementos que puedan transformar el orden dado y, además, es preciso que estén en disposición de transformarlo, que una determinada coyuntura, que una determinada correlación de fuerzas, esté dada en la lucha de clases. Ahora bien..., dados esos elementos y su disposición para el cambio... nada garantiza que la transformación se produzca. Y, producida, nada garantiza que dure.

Lucrecio y el *clinamen* son utilizados, pues, como metáfora de un acercamiento al conocimiento de los acontecimientos del universo social e histórico depurado de cualquier remisión a un destino dado, de cualquier legalidad que quiera imponerse a la contingencia y a la facticidad de las transformaciones. El vacío del que habla Althusser, entonces, no es ausencia de determinación o ausencia de causa, sino ausencia de una determinación trascendente, de una determinación metafísica fundamentadora y fundante; exigencia de no contarse cuentos.

Más aún si atendemos al cuidado que Althusser pone en insistir en la cuestión de la duración del mundo que se forma tras el encuentro: una cuestión para la que en mi opinión se apoya también en Epicuro -aunque no lo cita- y concretamente en un fragmento de la *Carta a Pitocles*²⁷, en el que se plantea también la cuestión de la creación de un nuevo mundo: "para la creación de un nuevo mundo -dice Epicuro- no basta sólo, como asegura alguno de los llamados físicos, con que se produzca una acumulación de átomos ni tampoco un remolino de ellos en el vacío"... para que un mundo pueda originarse "se necesita que fluyan semillas adecuadas de átomos (...) que vayan produciendo paulatinamente agrupamientos, interrelaciones y transmutaciones del conjunto de estos átomos (...) y que lleven a cabo también irrigaciones procedentes de los átomos adecuados para este cometido, hasta que el nuevo mundo fruto de esas semillas alcance su pleno desarrollo y fortaleza, características estas últimas que vienen condicionadas por la capacidad que los cimientos colocados debajo tengan de soportarlas".

²³ L. Althusser, *Sur la philosophie*, ed. cit., p. 32.

²⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 40-42.

²⁵ *Ibid.*, p. 40.

²⁶ *Ibid.*, p. 42.

²⁷ Diógenes Laercio, *Vidas...*, x, 89 y 90 (Epicuro, *Obras completas*, ed. cit., p. 75).

La cuestión de la transformación de las relaciones sociales, por tanto, y también la -no menor- de las condiciones que hacen duradera -y hasta qué punto- una transformación producida.

En el fragmento de Althusser de 1982 que citábamos al inicio de esta intervención estaba ya enunciada esa preocupación: "una materialismo *de la lluvia, de la desviación, del encuentro y de la captura <prise>*", decía allí Althusser para calificar de algún modo el materialismo del que quería hablar: desviaciones y encuentros que generan universos o que no los generan... y universos que desaparecen o que "cuajan". Y está también -combinada con la cuestión de la contingencia- en los distintos análisis que pueden leerse sobre la aparición del "hombre de los escudos" en los fragmentos que, extraídos de *L'avenir dure longtemps*, conformaron la carpeta "La única tradición materialista" o, igualmente, en el continuo acercamientos de Althusser a la obra de Maquiavelo.

Esta cuestión, en mi opinión, es determinante. Su mera aparición hace que el materialismo aleatorio del que habla Althusser en sus textos no pueda ser pensado sólo atendiendo a la cuestión de la contingencia de los encuentros: el materialismo aleatorio es también un materialismo de la "captura" <prise>, que no sólo tiene en mente el rechazo de la metafísica del Orden sino que, de manera fundamental, insiste en la necesidad de conocer y explicar el mundo existente y que, además, piensa ese conocimiento como uno de los principales instrumentos para poder cambiarlo. Y todas las referencias que hace Althusser en sus textos al "materialismo aleatorio" que no son metáforas o remisiones incomprensibles (por contradictorias o por simplemente erróneas²⁸ -incluso cuando incorporan intuiciones de lectura muy interesantes) tienen esta cuestión por objeto.

Un Modo de Producción no surge de la necesidad inscrita en otro anterior. Surge del encuentro de elementos que existían previamente -porque nada surge sin causa- pero que no llevan en su seno, prendida como su Sentido, la marca de un nuevo "pacto de la naturaleza". Por efecto de la lucha de clases -de las desviaciones y encuentros que se producen en el espacio social- la causalidad estructural que funciona como ley de una determinada formación económico-social puede perder su eficacia organizativa y dejar abierta, en una cierta coyuntura, la posibilidad de una nueva forma organizativa. Y la actuación política, la actividad que se sitúa en la coyuntura y la piensa, la actividad que piensa el modo en que es sobredeterminada una determinada correlación de fuerzas en la lucha de clases y, a partir de ella, planifica y ejecuta la *virtù* transformadora que sea capaz de poner en movimiento, puede producir la desviación que origine un nuevo mundo. Pero el nuevo mundo producido sólo puede durar si una nueva causalidad estructural sustituye a la anterior sin desvanecerse en los intersticios que deja siempre abierta la lucha de clases. Así, junto a la *virtù* transformadora, una nueva física social precisa "que fluyan las semillas adecuadas de átomos" y que se produzcan también "irrigaciones procedentes de los átomos adecuados" para que la contingencia de su establecimiento se convierta en el "hecho consumado" del establecimiento de una nueva forma de necesidad. Un "hecho consumado", esto es, un "pacto de la naturaleza" nuevo... cuya causalidad estructural también puede ser explicada.

No se trata de nada que no estuviera ya pensado en la obra de Althusser: un Modo de Producción es un "hecho consumado", y las leyes estructurales que explican su

²⁸ Warren Montag (cfr. su ponencia en el congreso sobre Althusser celebrado en Venecia en 2007, "El Althusser tardío: ¿materialismo del encuentro o filosofía de la nada?", que será publicada con traducción castellana de Aurelio Sainz Pezonaga en la revista digital *Décalages*) ha puesto el acento, por ejemplo, en cómo el propio Althusser dice que ha redactado "La corriente subterránea..." *en un soplo*: una fabulación que no es, en absoluto, comparable con la que encontramos en "Del materialismo aleatorio" (o en las "Tesis de junio") de 1986, pero que puede explicar la acumulación de errores -cronológicos y conceptuales- que aparecen en el texto... y que también Montag ha señalado acertadamente.

funcionamiento son aquellas de las que habla la ciencia inaugurada en la obra de Marx: "Marx se instala en el hecho consumado y nos invita a seguirlo en las leyes de su necesidad"²⁹. Y nada de eso es anulado en los textos que consideramos.

La novedad, en todo caso, estriba en la explícita apertura para el pensamiento de una problemática que excede la de la explicación del funcionamiento de las sociedades capitalistas para plantear³⁰ como cuestión fundamental la de la transformación y el cambio. Una apertura del continente Historia para incluir en él, además de la "física de lo social", la posibilidad, también, de pensar la transformación, de pensar la política. En *Sur la philosophie*, en este sentido, Althusser habla de dos tipos de historias: por un lado, "la Historia de los historiadores, de los etnólogos, sociólogos y antropólogos clásicos, que pueden hablar de las 'leyes' de la Historia porque sólo consideran el hecho consumado"³¹; por otro, lo que llama "la historia en presente": una historia, dice, "sin duda determinada en gran parte por el pasado ya cumplido, pero sólo en parte, porque la historia presente, viva, está también abierta a un futuro incierto, imprevisto, aún no cumplido y, en consecuencia, *aleatorio*"³².

Un futuro aleatorio, por tanto. Y eso quiere decir: un futuro que no está escrito y que puede darse o no darse y darse de una forma o de otra..., esto es, del orden de lo contingente. Contingente, pero no sin causa; Althusser, inmediatamente, añade: "la historia viva sólo obedece a una constante (no a una ley): la constante de la lucha de clases"³³.

Llegados a este punto, y para ir cerrando mi intervención, querría volver al principio de mi ponencia, a la pregunta por la filiación epicúrea o lucreciana del materialismo aleatorio. Esa filiación me parece innegable y me parece también innegable que no se asienta en ningún tipo de reivindicación del *azar* (del *aléa*) sino en un principio básico que está presente en la "línea de Epicuro y Demócrito" y, así, en toda la tradición materialista: conocemos por causas un universo del que está excluido cualquier Absoluto, ya sea en la forma del Origen ya en la del Fin o el Sentido: un universo que resulta de la combinación de desviaciones y encuentros, y que atendiendo a las desviaciones y los encuentros puede ser explicado. El materialismo consiste precisamente en esa exigencia de explicación... sin contarse cuentos.

²⁹ Althusser, L., "La corriente subterránea del materialismo del encuentro", ed. cit., p. 576.

³⁰ Pero esta perspectiva no es nueva: Althusser hace explícito su afincamiento en esta perspectiva al menos desde los *Elementos de autocrítica* de 1972.

³¹ Althusser, L., *Sur la philosophie*, ed. cit., p. 44.

³² *Ibid.*, p. 45

³³ *Ibidem*. Althusser añade aún otra consideración en este mismo lugar: "Marx -dice- no ha empleado el término 'constante' que tomo prestado a Lévi-Strauss, sino una expresión genial: 'ley tendencial'". Ley tendencial... o *tendencia*. En los *Elementos de autocrítica* Althusser reconocía en sus escritos de los años 60 una *desviación* al pensar la ruptura de Marx con Hegel o con Smith/Ricardo (el famoso "corte epistemológico" que toda ciencia trazaría respecto de su prehistoria ideológica) en un sentido racionalista, como oposición entre la verdad y el error del que ésta se distancia, en lugar de hacerlo en términos políticos. En aquella "autocrítica", así, frente a los que contra él reclamaban "el primado del proceso sobre la estructura" y argumentaban la inutilidad del "estructuralismo" para dar cuenta de las transformaciones en/de la historia, en lugar de reconocer un error, afirmaba que es preciso "plantear la cuestión del extraño estatuto de ese concepto decisivo en la teoría marxista que es el concepto de *tendencia*" -Cfr. *Elementos de autocrítica*, Barcelona, Laia, 1975, p. 43-, en el que -decía Althusser- aflora como cuestión decisiva el "estatuto singular y sin parangón que hace de la ciencia marxista una ciencia revolucionaria". Así, desde 1972, explícitamente (digo "explícitamente" porque algunas de las reflexiones que se hacen en *Elementos de autocrítica* (1972) están ya en funcionamiento "en la práctica" en *Lenin y la filosofía* y en *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado* -ambos textos de 1969-), Althusser ha introducido como asunto central de la reflexión la carga política que tienen -como una de sus características constitutivas- tanto la filosofía (que deja entonces de pensarse como "teoría de la práctica teórica" para afirmarse como "lucha de clases en la teoría") como la propia ciencia: al menos -y Althusser señala así una cierta especificidad- la ciencia de la Historia, esa que Marx inaugura y que debe pensarse como una "ciencia revolucionaria" o como una ciencia para la revolución.

Contra el "materialismo dialéctico" de la ortodoxia marxista, la apuesta teórica de Althusser había insistido en no pensar la Historia como el ordenado y necesario dirigirse del tiempo hacia su cumplimiento Absoluto. Frente a la prioridad del Orden metafísico que suponía la consideración de la Historia -y de la acción política- desde el sometimiento a las leyes de la dialéctica, Althusser insistió en la necesidad que toda ciencia -también la Historia- tiene de pensar su objeto "*sub specie aeternitatis*", como si se tratase de una realidad eterna, y construyó y defendió aquella fórmula que la presentaba como un "Proceso sin Sujeto Fin(es)", y lo hizo apostando por un análisis que tomara pie en una lectura de Marx distinta de la que hacía la tradición marxista. A finales de la década de los años 70, en un tiempo en el que "al fin" ha estallado la crisis *política* del marxismo³⁴, Althusser se decide a marcar distancias también -para no contarse cuentos- frente al propio Marx. Y, en este contexto discursivo, identificados los límites del pensamiento de Marx³⁵, Epicuro y Lucrecio permiten a Althusser pensar sobre eso mismo que había pensado sin necesidad de tener que sustentar sus afirmaciones en algún tipo de remisión -como autoridad- a los textos marxianos.

Es en el contexto teórico y político de la derrota en el que Althusser tematiza, desde mediados de la década de 1970, la necesidad de una transformación de la filosofía³⁶ que permita utilizarla de manera eficaz en la confrontación ideológico-política que es su espacio propio. En mi opinión, en esa exigencia -pero no en una *Kehre*, no en una transformación de la problemática o de la perspectiva explicativa- se justifica la apuesta althusseriana por la construcción de una ideología política materialista, el "materialismo aleatorio", con la que forjar una mirada colectiva contra el Orden capaz de generar la potencia práctica que en otro tiempo tuviera la fórmula del "materialismo dialéctico".

En mi opinión, se trata de un intento que puede resultar muy útil, a condición de no contarse cuentos, y de no dar por buenos algunos de los cuentos que el propio Althusser -como Marx con la dialéctica- se contó o pareció contarse al formularlo: el cuento de la ontologización del vacío, el de la metafísica del paralelismo y de la lluvia o el de la posibilidad del surgimiento de una nueva sistemática social... como consecuencia sólo de un juego aleatorio o de un encuentro azaroso de no importa qué elementos moviéndose en la indeterminación absoluta. No hay que contarse cuentos. Todos los encuentros se atienen a la constante fáctica del "hecho consumado" que es la lucha de clases. Los átomos chocan en el interior siempre-ya-necesariamente-construido de una estructura que, sin embargo, no excluye los movimientos de disgregación en su seno: la ley que rige el Modo de Producción Capitalista es la lucha de clases y la lucha de clases es también la constante desde la que pensar la historia viva y "en presente", desde la que planificar una política inmanente que sea también una política de la inmanencia.

Muchas gracias.

³⁴ Esa tesis es el punto de partida de varios textos de Althusser de 1978. La primera frase de *Marx en sus límites* es también esa: "¡por fin la crisis del marxismo ha estallado!" (*Marx dans ses limites*, ed. cit., p. 359).

³⁵ Cfr., p.ej. los escritos polémicos del año 78... con una atención especial al (poco conocido pero, en mi opinión, fundamental) escrito de ese mismo año *Marx dans ses limites* (in *E.Ph.etP.*, tomo I, ed. cit., pp. 357-524; en castellano, véase mi traducción -*Marx en sus límites*- en Madrid, Akal, 2003).

³⁶ Ese es el título de la conferencia que Althusser pronunció en Granada en 1976 (recogida en *Sur la philosophie*, ed. cit)