

Analytica del Sur

Psicoanálisis y Crítica

La nada en Heidegger y Althusser

Alejandro Sosa Dias · Thursday, November 7th, 2024

¡Oh, cuan abundante es la nada!

Baltasar Gracián

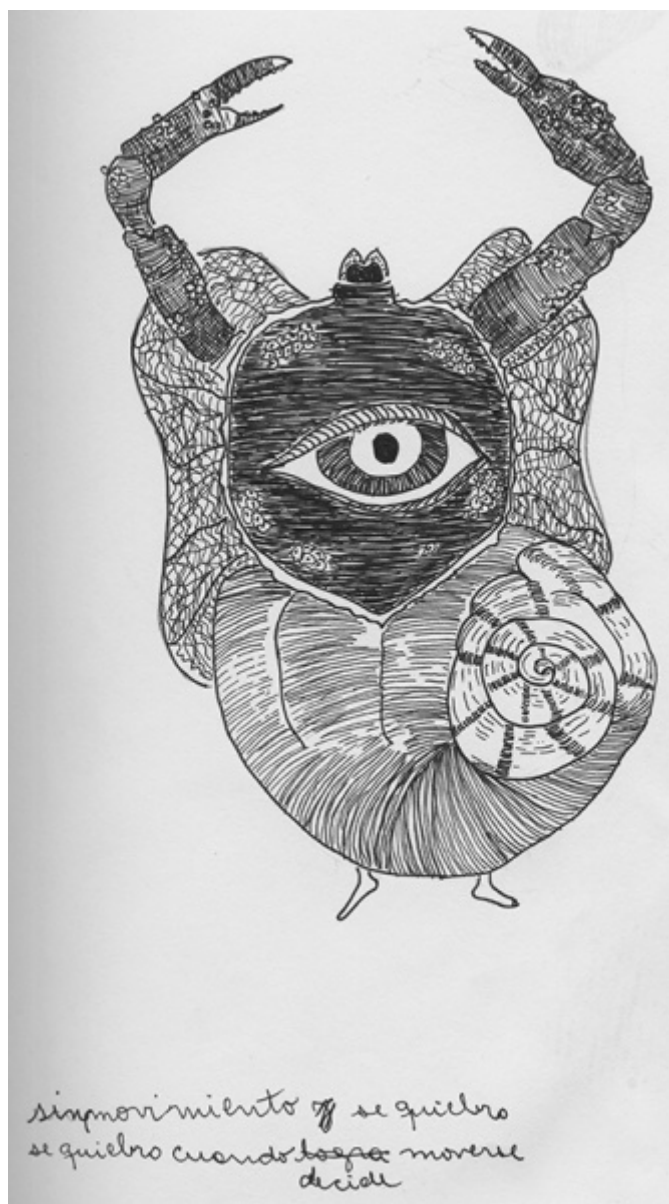


Ilustración: **Sara Bosoer**, IG: [@srbsr_aoe](#)

1.

En los textos althusserianos se pueden encontrar algunas referencias escuetas a Heidegger (1). El tono es aprobatorio pero la referencia es breve, a veces telegráfica. Ambos aspectos de la cuestión resaltan a nuestros ojos.

Quizás sea ésta cita la que se presente más fácilmente a nuestro recuerdo. Un Althusser posterior a su primera cita con la muerte, en la entrevista con Fernanda Navarro, ubica a Heidegger en el interior de una tradición filosófica oculta que reivindica, y en parte, construye. Dice: “Mi intención, aquí, es recalcar la existencia de una tradición materialista no reconocida por la Historia de la Filosofía. Me refiero a la de Demócrito, Epicuro, Maquiavelo, Hobbes, Rousseau (2do Discurso), Marx, Heidegger, así como a las categorías que han sostenido, tales como el vacío, el límite, el margen, la ausencia de centro, el desplazamiento del centro al margen (y viceversa) y la libertad”(2). Althusser inventa la tradición filosófica que necesita y ubica a Heidegger en un lugar destacado.

Por otra parte es notoria la importancia que ha tomado Heidegger en los debates teóricos de los últimos cuarenta años. Protagonismo que excede claramente el ámbito de la filosofía universitaria y se dispersa por las páginas del periodismo cultural.

Nietzsche y Heidegger han sido el tándem filosófico más frecuente de las corrientes culturales posmodernas. Heidegger contribuyó en mucho a la revalorización nietzscheana por parte de la academia, apoyándose en la cultura universitaria francesa de los años cincuenta debido a las interdicciones que atravesaba en su país por causa de su apoyo al nacionalsocialismo. Si bien muchos de los posteriores nietzscheanos franceses -como Deleuze y Foucault- recrearon una suerte de Nietzsche más o menos anarquizante, purgado de sus rasgos más claramente anti-igualitarios, es difícil que sin el impulso inicial dado por las lecciones de Heidegger hubiera alcanzado esa expansión en la cultura de las décadas posteriores. Heidegger era disculpado de su pasado político de diversas maneras y su pensamiento filosófico era separado muy enfáticamente de su apoyo entusiasta inicial al hitlerismo.

A esto hay que agregar que Heidegger no careció de un manejo sutil con las corrientes culturales de su tiempo. A pesar de ser un notorio conservador cultural tuvo instancias de diálogo con la obra de Marx en el momento adecuado y, por supuesto, en sus propios términos, que es lo que busca hacer cualquier discurso y que, en el caso de Heidegger, estaba en posición de poder llevarlo a cabo.

¿Qué decía Heidegger sobre Marx en la década del cuarenta, apenas terminada la segunda guerra? Profetizaba, acertadamente en este caso pero sin perder su estilo de *maitre-a-penser*, sobre el destino intensamente planetario del género humano, introduciendo la idea de la apatridad. Denominación ésta que describe, una vez más, la noción heideggeriana del olvido del ser. Heidegger escribe:

“La apatridad se convierte en destino mundial. Por eso es menester pensar este destino desde el punto de vista del destino del ser. Lo que Marx -viniendo de Hegel- ha reconocido en un sentido esencial y significativo como alienación del hombre alcanza en sus raíces a la apatridad del hombre moderno. Esta es suscitada -desde el destino del ser- en figura de Metafísica, es robustecida por ésta y simultáneamente encubierta en su carácter de apatridad. Por cuanto Marx, al experimentar la

alienación, alcanza a introducirse en una dimensión esencial de la historia, la visión marxista de la historia supera a toda la restante historiación” (3). Este elogio de Heidegger, que ha sido citado y usado para múltiples fines, culmina con una demarcación de este respecto a otros dos filósofos; uno muerto y otro vivo, su viejo maestro Husserl y su principal oponente en el mismo campo, Sartre (4). Heidegger escribe: “Por cuanto ni Husserl, ni -por lo que hasta ahora he visto- Sartre reconocen la esencialidad de la historia en el ser, resulta que ni la Fenomenología ni el Existencialismo penetran en aquella dimensión dentro de la cual, y sólo allí, se hará posible un diálogo fecundo con el marxismo” (5).

Si nos atenemos a lo escrito en la carta de Heidegger, que enlaza apatridad, historicidad y alienación en su comentario benévolo sobre el marxismo, las conexiones posibles con el pensamiento de Althusser parecerían alejarse. Por lo menos en lo que hace a la consideración de la trama discursiva del pensamiento marxista, ya que en ese fragmento de la conocida carta de Heidegger, éste coquetea con el humanismo marxista respecto al cual Althusser llevó a cabo una vigorosa demarcación. Aunque esto Althusser no lo viera, o no lo explicitara, en el inicio de su producción teórica, el centro de su trabajo consistió en la preparación para encontrar una filosofía adecuada para los descubrimientos de Marx. El marxismo no era una filosofía; la socialdemocracia y el comunismo histórico habían tratado de inventarla a la fuerza y el resultado más conocido fue el Diamat.

Era necesario encontrar la filosofía de Marx en sus textos más innovadores. Aquí podemos ver un núcleo central del primer tramo de la investigación althusseriana. Este impulso se mantendrá a lo largo de su corpus teórico pero atravesará varias reformulaciones. El principal giro fue el abandono de la autosuficiencia de la teoría marxista (6) y la necesidad de confrontarse con los discursos teóricos (y sus prácticas) de su época. Pero no sólo eso. La filosofía implicaba un momento particular. Althusser resalta la importancia de este discurso en tanto encarna la política en el plano de la teoría. Pero, como se sabe, al mismo tiempo la filosofía es un campo de lucha teórica pero en el cual no se produce un conocimiento nuevo sino la repetición (original) de un perpetuo combate. La filosofía no es la bella dama de la teoría, mediante la cual podía discriminarse la ciencia respecto a la ideología sino que es un campo cuyo único atractivo es ver cómo se usa un mismo corpus para diferentes combates históricos y políticos. El título del libro de la entrevista de Fernanda Navarro –*Filosofía y marxismo*– es la exacta inversión de otro texto, que es un clásico de bibliografía marxista en el que Karl Korsch intenta restaurar la verdadera filosofía de Marx, pervertida por el positivismo y la socialdemocracia. Una empresa completamente diferente a la de Althusser; que puede ser valorada como una respuesta ejecutada en determinado momento de la historia del movimiento obrero occidental pero imposible de ser revivida como propuesta válida varias décadas después. Y, desde el punto de vista de Althusser, aunque pudiera ser más sofisticada que sus primitivos adversarios estaba inficionada por la teleología hegeliana.

2.

Si por el lado de las consideraciones de Heidegger acerca del marxismo no parece existir una veta interesante para explorar, más conveniente resulta seguir la indicación epistémica althusseriana y ver adonde nos conduce.

El texto que consideramos es “¿Qué es metafísica?” (7) el cual se ubica en el inicio de lo que ha sido dado en llamar el “viraje” de Heidegger. Esto es, el momento en el que pensó que *Ser y*

Tiempo había errado completamente el blanco y había sido recuperado rápidamente por la metafísica tradicional y la antropología filosófica. Heidegger intenta volver a ubicarse a partir de proceder de manera fundamentalmente interrogativa frente a la metafísica, con el fin de acceder a una experiencia originaria. Heidegger no entiende por esto ninguna clase de retorno a un pasado que nos contactaría con un punto inicial en el que nos encontraríamos con la verdad. Por el contrario, la noción heideggeriana de experiencia originaria apunta hacia la libertad (8), cancelando todo lo que un determinado estado de la civilización posee de usual, obligatorio y vinculante.

En el texto “¿Qué es metafísica?” Heidegger busca contraponer la experiencia metafísica (idéntica a la filosofía, en esta etapa de su pensamiento) a la fragmentación que impera en la ciencia. Heidegger se limita a constatar que cada ciencia trata a sus objetos de muy diversa manera apuntando a entender a cada cosa como tal, lo cual le es absolutamente necesario a cada una de las disciplinas (9). Heidegger reconoce que la relación con el ente no es una característica privativa de las ciencias: “También en su hacer y su omitir, pre y extra científicos, el hombre tiene que habérselas con el ente. Pero la ciencia se distingue porque concede a la *cosa misma*, de manera fundamental, explícita y exclusiva, la primera y la última palabra” (10). Según el punto de vista de Heidegger, la ciencia es sumisa al ente. Solamente la metafísica puede ir más allá del ente como única manera de obtener un conocimiento radical sobre el ente.

Se acuerde o no con esta consideración filosófica sobre el conocimiento científico, es muy sugerente el contrapunto que Heidegger decide hacer con este a partir de introducir el problema de la nada. Con la nada podemos ver cómo la ciencia excluye de su ámbito una noción que, al mismo tiempo, le sirve para construir su propia concepción del ente y de sí misma. Heidegger describe este curioso quiasmo: “La ciencia nada quiere saber de la nada. Pero no es menos cierto también que, justamente, cuando intenta expresar su propia esencia recurre a la nada (...) La ciencia admite la nada, es decir, la abandona con indiferencia desde su altura como aquello *que no hay*” (11).

De manera un poco retórica pero eficaz Heidegger admite la extrañeza del concepto que implica la nada. Siempre se habla de algo pero ¿cómo se puede hablar de la nada? Sin embargo, sale del paso rápidamente y afirma que “la nada es la *negación* de la omnitudo del ente, es sencillamente, el no ente” (12). Omnitudo del ente es simplemente la existencia del ente y sus propiedades. Pero lo más interesante es lo que sigue. Si la nada es el no ente esto dejaría a la noción de la nada bajo la égida del no y de la negación. Si Heidegger admite esto su concepción de la nada estaría prisionera del dominio de las ciencias porque el no y la negación constituyen una operación del entendimiento y, de esa forma, el pensar de la metafísica no tendría lugar propio sino que permanecería apresado por la entidad del ente.

Heidegger plantea que esto no es así, o que no debería ser así, cuando escribe: “Nosotros afirmamos: *la nada es más originaria que el no y que la negación*” (13). Originaria aquí debe entenderse en el sentido antes señalado pero también como una primacía de tipo ontológico. La especificidad de la nada -o de su radical originalidad- es que su búsqueda no puede ser anticipada a partir de ninguna clase de rasgos, ya que no se trata de algo (si este fuese el caso sería una falsa nada). Existe el problema de que aunque la nada no sea algo en nuestra existencia siempre estamos en el dominio de los entes. Pero ello no se da de una manera atenta y vigilante. Normalmente, lo que predomina es la disgregación de la vida cotidiana, “como si estuviéramos perdidos en este o aquel distrito del ente” (14) escribe Heidegger. Esta situación la personifica en el aburrimiento que “como una silenciosa niebla nivela a todas las cosas, a los hombres y a uno mismo en una extraña indiferencia” (15). Pero tanto el aburrimiento como la alegría (que Heidegger casi no analiza) en la dispersión en la que nos sumen o en la presencia del ente terminan ocultándonos, frustrando el

encuentro con la nada verdadera.

Solamente la angustia nos permite hallarnos frente a la nada. Pero la angustia no puede confundirse con el miedo. “Angustia -escribe Heidegger- es radicalmente distinto de miedo. Tenemos miedo de tal o cual ente *determinado* que nos amenaza en un determinado respecto. El miedo de algo es siempre miedo a algo *determinado*, el miedo se caracteriza por esta *determinación* del *de* y del *a*” (16). Heidegger admite que la angustia puede ser remitida a alguna causa por aquel que está cruzado por este sentimiento pero subraya que su diferencia pasa por estar en una tierra de nadie entre la determinación y la indeterminación. Escribe: “La angustia de es siempre angustia *por*, pero no por esto o lo otro. Sin embargo, esta *indeterminación* de aquello de qué y por qué nos angustiamos no es una mera ausencia de determinación sino la imposibilidad de ser determinado” (17).

La angustia es fugaz, son escasos los momentos de verdadera angustia. Pero permiten el encuentro con la nada debido a que deja que se nos escape el ente en su totalidad, a diferencia de los dos sentimientos antes mencionados que o nos arrastran en la dispersión o nos dejan ante la presencia clara de un ente (18).

Esta pérdida del ente en su totalidad nos provoca un estado de suspensión. La experiencia de la nada es estar suspendido en ella. Esta fugacidad de la nada, que se experimenta en la angustia, tiene como consecuencia que los seres humanos buscan evadirse, escaparse de esto. Lo que para Heidegger es, en verdad, escaparse de sí mismos y quedar presos en las garras del uno, viejo personaje de *Ser y tiempo* que suele acarrear lo peor de la existencia.

La experiencia con la nada es fugaz y excepcional. La razón dada por Heidegger es el concepto de anonadamiento, que es lo que permite captar al ente como absolutamente otro frente a la nada. Nuestra dificultad para entendernos con la nada -piensa Heidegger- radica en nuestra finitud.

Aquí encontramos algo para asir la importancia de la nada para Heidegger. Sin encontrarnos con ella no podemos constituirnos verdaderamente como seres humanos. Sin la nada no hay mismidad ni libertad. La mismidad es lo que permite que haya yo y tú, por lo tanto cuando escapamos de la angustia caemos en el uno. Más interesante es porqué la nada posibilita la libertad. La libertad, para Heidegger, “es el compromiso, con el desvelamiento del ente como tal” (19). En la nada el ente se escapa pero, contrariamente a la metafísica cristiana, la nada no es el contra-concepto del ente sino la mejor vía hacia él, hacia su esencia. Heidegger enuncia dos determinaciones para captar esto: la ex/sistencia, que es el sostenerse en la nada y la trascendencia, que es estar más allá del ente, sobrepasarlo. “Solamente a base de la originaria patencia de la nada puede la existencia del hombre *llegar* al ente y *entrar en él*” -escribe Heidegger. La metafísica -identificada con la filosofía- es aquello que puede trascender el ente. Pero tanto la metafísica, la existencia e, inclusive, la ciencia necesitan de la nada para poder ser. Heidegger enuncia tres condiciones que hacen posible el desarrollo de la metafísica: “en primer lugar, hacer sitio al ente en total; después, soltar amarras, abandonándose a la nada, esto es, librándose de los ídolos que todos tenemos y a los cuales tratamos de acogernos subrepticamente; por último, quedar suspensos para que resuene constantemente la *cuestión fundamental* de la metafísica, a que nos impele la nada misma: *¿Por qué hay ente y no más bien nada?*» (20). La nada aparecería aquí como una especie de crepúsculo de los ídolos que derribaría todas las falsas respuestas que contestan a la cuestión de por qué hay entes. Si bien es clara, en la filosofía de Heidegger, la preminencia del preguntar por sobre la obtención de respuestas, en este caso cualquiera podría contestar que el problema como tal está resuelto a través de la potencia originaria de la nada. Sin embargo hay aquí un problema que cruza

a toda la ontología y que Althusser ubica con precisión en uno de sus manuscritos hasta hace poco inéditos.

3.

Me refiero al texto titulado (por otra persona distinta a su autor) como *Ser marxista en filosofía*. En uno de sus capítulos Althusser analiza el retorno de la ontología -cuya pregunta fundamental es la enunciada por Heidegger en el final del texto del que hemos hecho el racconto- a partir de sus dos manifestaciones más notorias en ese tiempo: la vigencia de Heidegger y la pervivencia de la ontología del Diamat (21). A causa de esta clásica pregunta y sus respuestas tradicionales, Althusser ubica a la ontología en un sitio más cercano a la religión que a la filosofía. Althusser escribe: “Precisamente porque el Ser está ahí, presente, aquí y ahora, por toda la eternidad, hay seres finitos, provisionales, temporales, que Heidegger llama los “entes” (22). También: “¿Por qué existe algo antes que nada? La filosofía (al igual que la religión) no proporciona una respuesta propiamente dicha a esta pregunta, sino que ofrece ilustraciones y justificaciones, mostrando con ejemplos que efectivamente existe algo y no nada, que el Ser es y la Nada no es, lo cual es evidentemente tautológico” (23). La morfología religiosa de un aspecto central de toda ontología, incluyendo la ontología heideggeriana, es correctamente entrevisto por Althusser.

Otra crítica que hace a la ontología ha sido la constante repetición de un estribillo que dice “el Ser es, y que el Ser es porque es así y no de otro modo. El hecho consumado en su mutismo total” (24). Althusser acierta en su crítica pero por fuera de lo que enuncia su análisis, la ontología nunca pudo resolver sus aporías, que comienzan con la distinción platónica entre lo inteligible y lo sensible, en el que el primer término oficia de esencia inmutable y el segundo como sus manifestaciones corpóreas impuras. Aristóteles intentó resolver los problemas que arrastraba el ser inmutable de Platón con los primeros instrumentos de la lógica proposicional. Pero la tesis aristotélica del ser como algo múltiple cae víctima de otro de los logros del estagirita, que es el principio de no contradicción. Si el ser es múltiple, por fuera de su multiplicidad no es nada (25). Estos problemas acompañaron a la ontología *ab initio*. Y prosiguieron hasta el primer ataque demoledor que sufrió la ontología, el de Kant. Althusser constata este hecho teórico cuando dice que a la ontología “Kant le había dado el golpe de gracia con su repudio del Ser y su teoría del fenómeno” (26), aunque después reconozca su retorno con Heidegger. Tampoco pasa inadvertido que, luego de *Ser y tiempo*, el mismo Heidegger haya tenido la necesidad de volver hacia el kantismo y escribir *Kant y el problema de la metafísica*, al mismo tiempo que no sale tan bien parado de su discusión con Cassirer en Davos (27). Cualquier retorno de la ontología necesitaba volver a negociar con el corpus kantiano.

De esta forma Althusser revisa el proceso de la ontología en la historia de la filosofía y encuentra una lógica irresistible en la cual, a partir de definir la existencia de un ser, concluye asignándole la identidad del origen y del fin, pareja inseparable de las tesis fuertes del idealismo. De allí se desprenden una serie de tesis derivadas pero no menos importantes: la primacía del sentido sobre la existencia, la primacía del ser sobre los entes, del fondo sobre la forma, de la profundidad sobre lo superficial, etc. Y sorprendentemente pero también de manera consecuente -dice Althusser- la primacía de la nada sobre el ser (28). Althusser afirma que “es necesario que la Nada esté, si se me permite decirlo así, antes que el Ser, para que la existencia del Ser y su comienzo adquieran un sentido” (29). El sentido es religioso -una fórmula de Lacan con la que probablemente Althusser acordara-. En esta versión ontológica de la nada se abre una ventana para reconciliarse con la

religión, a pesar de las apariencias radicales de la teoría. Esto no era ajeno a las aficiones de Heidegger y su merodeo por distintas formas de la espiritualidad. La nada en esta ontología no es el caos primordial -versión religiosa de la nada- sino una especie de otro originario, que tendría una versión mística a lo Heidegger, libertario-existencialista a lo Sartre o moralista pequeño burgués y sub filosófica al estilo Camus en el que este otro -el hombre- dice no y se vuelve capaz de elegir libremente el curso de su vida.

Es importante señalar que en el momento de escritura de este texto, Althusser tenía ciertas reservas críticas respecto a Heidegger. Esto también se puede detectar claramente en la correspondencia con Fernanda Navarro durante la preparación de *Filosofía y marxismo*. En algunas cartas Althusser confiesa que, a pesar de su interés en esta filosofía, Heidegger muchas veces le resulta un cura. Aquí hay un contraste con la mirada aprobatoria que aparece sobre Heidegger en el texto del libro. Sin la correspondencia incluida en la última edición de ese volumen no tendríamos idea de esas idas y vueltas de Althusser, a excepción de los investigadores *full time* de su obra. Si nos guiamos por los escritos hasta hace poco inéditos -con excepción de *Ser marxista en filosofía*- contenían una mirada muy favorable de la filosofía heideggeriana. Si revisamos desde *Filosofía y marxismo* a *La única tradición materialista* y *La corriente subterránea* encontramos una política althusseriana de la teoría en la que Heidegger es integrado a su campo.

Una pista en torno a esto podemos pensarla si atendemos a su última formulación sobre la filosofía. Partiendo de que: “toda filosofía es *polémica*, no existe más que en estado de *guerra* teórica contra otra filosofía o corriente filosófica. Toda filosofía toma así *posición* contra otra filosofía y dentro de la corriente en que se inscribe, contra la corriente contradictoria” (30). Unos años antes había expresado esta misma postura a través de la fórmula “la filosofía es la lucha de clases en la teoría”. Es decir, una práctica estrechamente ligada a las luchas políticas y sociales de su tiempo que a la vez tiene una fuerte especificidad, en el sentido que sus instrumentos de combate son tesis. Esto es, palabras, conceptos y su armazón interna.

En el mismo texto -otra carta a Fernanda Navarro- Althusser continúa: “Y toda filosofía intenta invertir las posiciones ocupadas por el adversario o los adversarios (esto ocurre todo el tiempo, o casi): ocurre literalmente como en una *guerra de posición*, con toda una estrategia y toda una táctica conceptuales. Naturalmente, las *ocasiones* de intervenir filosóficamente cambian, de Platón a nuestros días han cambiado seriamente pero como en términos generales la filosofía funciona siempre de la misma manera, es normal que las nuevas filosofías retornen indefinidamente la reflexión sobre la historia de la filosofía para tomar una posición en relación con toda la historia de la filosofía anterior, encontrando argumentos y categorías filosóficas” (31).

La utilización del concepto de guerra de posición en la lucha teórica es un acierto y permite evitar las imágenes ritualizadas de campos dicotómicos, claros y distintos. Transmite una idea de avances y retrocesos, de fuerzas que combaten transgrediendo permanentemente sus líneas de frontera, intentando invadir y apropiarse del campo adversario. Althusser explica su idea sobre la guerra de posición en filosofía introduciendo un elemento adicional:

“En esta guerra de posición, *preventiva* con la mayor frecuencia, donde encontramos la razón de lo que Raymond llama los “retrocesos”, sea materialistas o idealistas: esos retrocesos son en realidad *superposiciones*, es decir, posiciones tomadas sobre las posiciones del adversario. Por esta razón toda filosofía, idealista o materialista, contiene en sí a su contrario, su *enemigo*: es invirtiéndolo, superponiéndose a él, a sus posiciones, como una filosofía puede pretender prevalecer sobre su enemigo. Si se ocupan así las posiciones del adversario, no hay nada de sorprendente en que una

filosofía no contenga en sí, sino *ocupadas a su manera*, dichas posiciones del adversario” (32).

La impresión que tengo es que la integración de Heidegger en la tradición materialista construida por Althusser está organizada a partir de esta lógica guerrera ¿Qué posiciones buscaba conquistar esta iniciativa? Me parece difícil pensar otra cosa que en un ataque en profundidad a las posiciones teóricas iniciales del entonces naciente posmodernismo mediante la táctica de hacerse de las casamatas heideggerianas, las cuales traían consigo una gran cantidad de escoria espiritualista pero también una parte, mayor en este caso, de innovaciones en la lectura de la tradición filosófica y en la construcción de algunos conceptos que eran pasibles de otra utilización. Althusser rescata esas posiciones teóricas, formulándolas como el rechazo del origen, de la causa y del fin (33) así como la cualidad de estar arrojado al mundo, que le da un lugar a las determinaciones pero también las ubica bajo el mando de la contingencia.

Quizás las anteriores críticas a la filosofía de Heidegger, que reseñamos en su texto *Ser marxista en filosofía*, produjeron las condiciones para una posterior apropiación. Althusser no necesita la angustia para producir su propia idea de la nada. Aunque es justo reconocer que la “entrevista con la nada” de la que habla Heidegger en “¿Qué es metafísica?” tiene sus puntos de contacto con el concepto de encuentro del materialismo aleatorio. Tampoco la nada de Althusser es una actriz de carácter que interpreta bien su papel pero deja el protagonismo al primer actor llamado ser.

La nada ontológica trae una escoria espiritualista de la que Althusser cree importante descartarse. Su delimitación en el texto anteriormente citado trata de dejar a la vista que esa utilización ontológica de la nada busca el retorno de una noción de ser fuerte y consistente. En Althusser no hay una diferencia entre la nada y el vacío, como si aparece en Heidegger (34). La nada althusseriana es un punto de partida: siempre hay nada, “no hay comienzo porque nunca ha existido nada antes que cualquier cosa” dice Althusser en *La corriente subterránea* (35), formalizando algo que podemos denominar un mínimo de ontología provisoria. Más adelante, torciendo ciertas formulaciones fenomenológicas, Althusser -apoyándose en Derrida- sostiene la primacía de la ausencia sobre la presencia. Porque se trata de la nada y los encuentros que puedan tener lugar, contingentes en su producción y en su resultado.

Pero antes es necesario puntualizar otra cuestión. Althusser, además de no hacer una diferenciación entre la nada y el vacío -evidentemente, no le interesa ese paso conceptual- utiliza la nada en diversas acepciones. También la nada se dice de varias maneras. Una de ellas es la nada de conceptos de los que se ocupa la filosofía. Althusser escribe: “¿Es posible una forma más sorprendente de decir que el ‘objeto’ por excelencia de la filosofía es la nada (*le néant*), la nada (*le rien*) o el vacío?” (36). Coherente con la concepción sobre la filosofía a la que hicimos referencia, Althusser habla de conceptos de nada para referirse al trabajo del discurso propiamente filosófico. La nada también es referida como otro nombre de la desviación, del *clinamen* epicúreo, al que recurre para fundamentar el materialismo del encuentro (37). La nada también inficiona los hechos consumados que conforman la realidad en que nos encontramos. Podemos hablar también de una nada de garantía para referirnos tanto a la realidad social, política y cultural así como a la realidad del ser que trata de mentar la ontología. De allí sale la formulación althusseriana que define irónicamente a la historia como “la revolución permanente del hecho consumado” a manos de “otro hecho indescifrable a consumir, sin que se sepa, ni de antemano ni nunca, donde ni cómo se producirá el acontecimiento de su revocación” (38). El materialismo del encuentro afirma la primacía de la nada, del vacío, de la ausencia. Pero no es sólo contingencia. Ésta es decisiva, ya que la existencia de algo depende de un encuentro, que puede producirse o no. Pero también este encuentro debe tener su continuidad y los elementos que lo forman encontrar su toma de

consistencia que le permita perdurar por un tiempo, a constatar en su duración, necesariamente finita. El encuentro es aleatorio, contingente. Puede definir -para usar a André Breton, un autor muy apreciado por Althusser- el poco de realidad, una realidad con una consistencia limitada pero que no deja de producir efectos. O en todo caso, que no es más que efectos, ya que no habría ningún sentido previo ni causa que garantice nada. La nada althusseriana no es metafísica como la de Heidegger. No alude a ninguna experiencia originaria del sujeto. Es una nada epistémica que traza el límite y las coordenadas de las cosas, sin recurrir a ninguna causa ni origen ni sentido.

Más arriba utilicé la expresión un mínimo de ontología provisoria para intentar dar una imagen que diera cuenta de algunas coordenadas de lo que quería decir. Pero, por más provisoria que ésta sea o se pretenda, la expresión puede inducir a algunas confusiones si no se la aclara. En el recurso al *clinamen* epicúreo Althusser no invoca solamente la nada -o el vacío- sino además los átomos. Podría pensarse que aquí tendríamos una pequeña estructura del universo. El vacío más los átomos. Hay solamente dos posibilidades: o esto es ya esa estructura mínima que nombramos antes o estos elementos no llegan a ser propiamente algo.

La segunda alternativa es la única consistente con las posiciones acá comentadas. Por más mínima que fuese esa mentada estructura estaríamos afuera de los términos del materialismo aleatorio. Althusser es plenamente consciente de ello cuando escribe: “Como en el mundo epicúreo, todos los elementos están ahí y más allá...pero dichos elementos no existen, son meramente abstractos, mientras que la unidad de un mundo no los haya reunido en el Encuentro que dará lugar a su existencia” (39).

Este breve trabajo ha tomado en su análisis una serie de textos de la última etapa de la producción althusseriana. Se ha dicho -y compartimos en general esa opinión- que varias de las posiciones teóricas características del materialismo aleatorio pueden encontrarse en muchos tramos de la obra de Althusser. Sin embargo se puede decir que mucho de la parte más notable de las etapas anteriores de la obra althusseriana toman un relieve diferente, una posición singular en la lucha teórica a partir de los escritos dados a conocer después de su muerte. Una porción de sombra que añadió una nueva luz.

Por último, la obra althusseriana sigue siendo particularmente rechazada en muchos círculos marxistas. La mayoría de las veces aduciendo los elementos fallidos de su primera reconstrucción de la lógica que él primeramente trató de encontrar en Marx. Mi convicción es que esto es un pretexto, similar a los que Hitchcock denominaba McGuffin que distrae de las raíces verdaderas de ese rechazo. Althusser le mostró al corpus teórico marxista la cercanía del vacío que lo acechaba, porque lo constituía como tal, como a toda teoría. La imagen predominante entre los marxistas era que el marxismo constituía una especie de galaxia epistemológica en permanente expansión. Sin abandonar sus presupuestos teóricos realmente vivos ni abjurar del comunismo como el movimiento real de los oprimidos contra los opresores, Althusser fue el intelectual que pudo enfrentarse más abiertamente con los dilemas, las encrucijadas y los callejones sin salida de la teoría marxista y el movimiento comunista oficial en los diferentes aspectos de su crisis. La pervivencia de su obra puede evaluarse en el hecho de que a partir de un conjunto dispar de obras públicas y escritos soterrados pueden ser pensados numerosos aspectos y fenómenos de la cultura y la política contemporáneas.

(*) Este trabajo fue presentado en el Cuarto Coloquio Internacional Louis Althusser, realizado en Buenos Aires en abril de 2022. En el repositorio de textos de la UNLP se puede encontrar una primera versión de este trabajo.

This entry was posted on Thursday, November 7th, 2024 at 3:41 pm and is filed under [14, Universales](#). You can follow any responses to this entry through the [Comments \(RSS\)](#) feed. Responses are currently closed, but you can [trackback](#) from your own site.