

## LA CORRIENTE SUBTERRÁNEA DEL MATERIALISMO DEL ENCUENTRO

---

---

Llueve.

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

Malebranche<sup>1</sup> se preguntaba «por qué llueve sobre el mar, los grandes caminos y las dunas», ya que esta agua del cielo que en otros sitios riega cultivos (lo cual está muy bien) no añade nada al agua del mar o se pierde en las rutas y en las playas.

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

Este libro trata muy al contrario de otra lluvia, de un tema profundo que corre a través de toda la historia de la filosofía y que ha sido combatido y reprimido tan pronto como ha sido enunciado: la «lluvia» (Lucrecio) de átomos de Epicuro que caen en paralelo en el vacío, la «lluvia» del paralelismo de los atributos infinitos en Spinoza, y de otros muchos más: Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Marx, Heidegger incluso, y Derrida.

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

---

<sup>1</sup> *Entretiens sur la métaphysique*, IX, párrafo 12.

carlo en su tendencia) de la lluvia, la desviación, el encuentro y la toma de consistencia<sup>1</sup>. Desarrollaré todos estos conceptos. Para simplificar las cosas, digamos de momento: un materialismo del encuentro, así pues de lo aleatorio y de la contingencia, que se opone como un pensamiento muy diferente a los distintos materialismos que suelen enumerarse, incluso al materialismo comúnmente asociado a Marx, Engels y Lenin que, como todo materialismo de la tradición racionalista, es un materialismo de la necesidad y la teleología, es decir, una forma transformada y encubierta de idealismo.

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

---

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

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

La tarea que quería proponerme es librar de su represión a este materialismo del encuentro, descubrir si es posible qué implica para la filosofía y para el materialismo, reconocer sus efectos escondidos ahí donde actúan sordamente.

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

Epicuro nos explica que, antes de la formación del mundo, infinidad de átomos caían en paralelo en el vacío. No paraban de caer. Lo que implica que antes del mundo no había nada, y al mismo tiempo que todos los elementos del mundo existían por toda la eternidad antes de que hubiese ningún mundo. Lo que implica también que antes de la formación del mundo no existía *ningún Sentido*, ni Causa, ni Fin, ni Razón ni sinrazón. La no-anterioridad del Sentido es una tesis fundamental de Epicuro con la que se opone tanto a Platón como a Aristóteles. Sobreviene el *clinamen*. Dejo a los especialistas la cuestión de saber quién introdujo el concepto, que se encuentra en Lucrecio pero que está ausente en los fragmentos de Epicuro. El hecho de que se haya «introducido» permite pensar que el concepto, en tanto que era necesario para la reflexión, era indispensable en la «lógica» de las tesis de Epicuro. El *clinamen* es una *desviación* infinitesimal, «lo más pequeña posible», que tiene lugar «no se sabe dónde ni cuándo ni cómo», y que hace que un átomo «se desvíe» de su caída en picado en el vacío y, rompiendo de manera casi nula el paralelismo en un punto, provoque *un encuentro* con el átomo que está al lado y de encuentro en encuentro una carambola y el nacimiento de un mundo, es decir, del agregado de átomos que provocan en cadena la primera desviación y el primer encuentro.

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

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

Podemos decir todo esto de otra forma. Puede decirse que el mundo es *el hecho consumado* en el cual, una vez consumado el hecho, se instaura el reino de la Razón, del Sentido, de la Necesidad y del Fin. Pero *la propia consumación del hecho* no es más que puro efecto de la contingencia, ya que depende del encuentro aleatorio de los átomos debido a la desviación del *clinamen*. Antes de la consumación del hecho, antes del mundo, no hay más que *la no-consumación del hecho*, el no-mundo que no es más que la existencia *irreal* de los átomos.

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>1</sup> *El Leviatán*, capítulo XIV

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

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

bilidad y desarrollo de un mundo que era el que era, el suyo, el del Renacimiento, que se abría al prodigioso descubrimiento de otro mundo, el Nuevo. Sin duda, la «toma de consistencia» de los individuos atomizados no era de la misma esencia y vigor que en Epicuro y Maquiavelo, y Hobbes, para nuestra desgracia, él que vivió tanta historia, no era historiador (éstas son vocaciones que no se ordenan), pero, a su manera, llegó al mismo resultado que sus maestros en la tradición materialista del encuentro: *a la constitución aleatoria de un mundo*, y si este pensador ha jugado un papel importante en Rousseau (hablaré de esto algún día), e incluso en Marx, ha sido gracias a haber retomado esta tradición secreta, incluso si él (y esto no es imposible) no tenía conciencia de ello. Después de todo, sabemos que la conciencia en estos asuntos no es más que la mosca de la diligencia<sup>1</sup>, que lo esencial es que los caballos tiren del tren del mundo a galope tendido en los llanos o con gran lentitud en las subidas.

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

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

---

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

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

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

---

<sup>1</sup> Henri Rousseau (1844-1910), pintor francés.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Diremos que el materialismo del encuentro no se dice materialismo más que provisionalmente<sup>1</sup>, para llamar la atención sobre su oposición radical a todo idealismo de la conciencia, de la razón, sea cual sea su empleo. Diremos a continuación que el materialismo del encuentro se basa en cierta interpretación de una única proposición: *hay* («*es gibt*», Heidegger) y sus desarrollos o implicaciones, a saber: «hay» = «no hay nada»; «hay» = «*siempre-ya ha habido nada*», es decir, «algo», el «siempre-ya», del que he hecho hasta ahora un uso abundante en mis ensayos, pero en el que no siempre se ha reparado, es la raíz (*Greifen*: tomar o coger en alemán; *Begriff*: toma o concepto) de esta anterioridad de toda cosa sobre ella misma, luego sobre todo origen. Diremos entonces que el materialismo del encuentro se basa en

---

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

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

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

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

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

Por tanto, tan lejos como podamos remontarnos: «hay» = «siempre ha habido», «siempre-ya-ha-sido», de tal forma que el «ya» es esencial para remarcar esta antecendencia de la circunstancia, del *Fall* sobre todas sus formas, es decir, sobre todas las *formas* de seres. Es el «es gibt» de Heidegger, la «acción de dar las cartas» (más bien que lo dado, según el aspecto activo-pasivo que se quiera expresar) primitiva, siempre anterior a su *presencia*. En otros términos, es la primacía de la ausencia sobre la presencia (Derrida), no en tanto ausencia *elevada a las alturas*, sino en tanto horizonte que retrocede interminablemente delante del caminante que, al buscar su camino en una llanura, no encuentra nunca más que otra llanura ante él (tan diferente del caminante cartesiano al que le basta caminar recto en un bosque para salir de él, ya que el mundo está hecho, alternativamente, de bosques intactos y de espacios roturados en campos abiertos: sin «Holzwege»).

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

haya tenido lugar, pero su posible nada ilumina el sentido de su ser aleatorio. Y todo encuentro es aleatorio en sus efectos, dado que nada en los elementos del encuentro perfila, antes de este encuentro mismo, los contornos y las determinaciones del ser que saldrá de él. Julio II no sabía que alimentaba en su seno romañesco a su enemigo mortal y tampoco sabía que éste iba a rozar la muerte y a encontrarse fuera de la historia en el momento decisivo de la Fortuna, para ir a morir en una sombría España, en una fortaleza desconocida<sup>1</sup>. Esto significa que ninguna determinación del ser resultado de la «toma de consistencia» del encuentro estaba perfilada, ni siquiera esbozada, en el ser de los elementos que concurren en el encuentro, sino que, por el contrario, toda determinación de estos elementos no es asignable más que en la *mirada atrás* del resultado sobre su devenir, en su recurrencia. Si es necesario, pues, decir que no hay ningún resultado sin su devenir (Hegel), es necesario también afirmar que nada ha devenido más que determinado por el resultado de este devenir: esta recurrencia misma (Canguilhem). Es decir, que en lugar de pensar la contingencia como modalidad o excepción de la necesidad, hay que pensar la necesidad como devenir-necesario del encuentro de contingentes. Así es como vemos no sólo el mundo de la vida (los biólogos se han dado cuenta de esto recientemente, ellos que hubieran debido conocer a Darwin<sup>2</sup>), sino también el mundo de la historia *cuajarse* en ciertos momentos felices en la toma de consistencia de elementos que conjuntan un encuentro susceptible de perfilar tal figura: tal especie, tal individuo, tal pueblo. Así es como hay hombres y «vidas» aleatorias, sometidos al accidente de la muerte dada o recibida, y sus «obras», y las grandes figuras del mundo a las cuales

---

<sup>1</sup> Fortaleza de Viana (Navarra).

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

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

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

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

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

---

<sup>1</sup> Cf. Epílogo a la segunda edición alemana de *El Capital*.

que se sostienen, sin ninguna razón, es decir, sin fin inteligible. Ahí está la *sorpres*a (*no hay toma de consistencia más que bajo la sorpresa*), lo que tanto asombro causa al espíritu ante los grandes desencadenamientos, dislocaciones y suspensiones de la historia, ya sea de los individuos (ejemplo: la locura), ya sea del mundo, cuando los dados son lanzados de repente sobre la mesa, o las cartas redistribuidas sin previo aviso, los «elementos» desencadenados en la locura que los deja libres para nuevas «tomas de consistencia» sorprendentes (Nietzsche, Artaud). Nadie pondrá dificultades para reconocer ahí uno de los rasgos fundamentales de la historia de los individuos o del mundo, de la revelación que convierte a un individuo desconocido en un artista o un loco, o las dos cosas a la vez, como cuando aparecen simultáneamente Hölderlin, Goethe y Hegel, cuando estalla y triunfa la Revolución francesa hasta el desfile de Napoleón, el «espíritu del mundo» bajo las ventanas de Hegel en Jena, cuando la Comuna brota de la traición, cuando explota 1917 en Rusia y, con más razón, la «Revolución cultural» en la que verdaderamente casi todos los «elementos» fueron liberados en espacios gigantescos, pero en la que el encuentro duradero nunca se produjo — como durante aquel 13 de mayo<sup>1</sup> en el que los obreros y estudiantes, que hubieran debido juntarse (¡qué resultado habría tenido lugar!), se cruzaron en dos largos cortejos paralelos *sin juntarse*, evitando a toda costa juntarse, conjuntarse, unirse en una unidad que indudablemente nunca ha tenido precedente (la lluvia en sus efectos *evitados*).<sup>2</sup>

... ..

<sup>1</sup> Referencia a la mayor de las manifestaciones que se produjeron en París en mayo de 1968.

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

Para dar una idea de la corriente subterránea del materialismo del encuentro, tan importante en Marx, y de su represión bajo la forma de un materialismo de la esencia (filosófica), es preciso hablar del modo de producción. Nadie negará la importancia de este concepto que no sólo sirve para pensar toda «formación social», sino también para *periodizar* la historia, esto es, para fundar una teoría de la historia<sup>1</sup>.

De hecho, encontramos en Marx *dos* concepciones del modo de producción que no tienen nada que ver la una con la otra.

La *primera* se remonta a *La situación de la clase obrera* de Engels, que es su verdadero iniciador: volvemos a encontrarla en el célebre capítulo sobre la acumulación primitiva, la jornada de trabajo, etc, y en diversas ocasiones puntuales sobre las que volveré. También podemos encontrarla en la teoría del modo de producción asiático. La *segunda* se encuentra en los grandes pasajes de *El Capital* sobre la esencia del capitalismo, así como del modo de producción feudal y del modo de producción socialista, sobre la revolución y, de forma más general, en la «teoría» de la transición o forma de paso de un modo de producción a otro. Todo lo que se ha podido escribir en estos últimos veinte años sobre la «transición» del capitalismo al comunismo va más allá de lo comprensible y enumerable.

En innumerables pasajes, y no precisamente por azar, Marx nos explica que el modo de producción capitalista ha nacido del «encuentro» entre el «hombre de los escudos» y el proletario desprovisto de todo excepto de su fuerza de trabajo. «Sucede» que este encuentro ha tenido lugar, y ha «tomado consistencia», lo que quiere decir que no se ha deshecho inmediatamente después de hacerse, sino que *ha perdurado* y se ha convertido en un hecho consumado, el hecho consumado de este encuentro, provocando relaciones estables y una necesidad cuyo estudio proporciona «leyes», evidentemente tendenciales:

---

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

las leyes del desarrollo del modo de producción capitalista (ley del valor, ley del intercambio, ley de las crisis cíclicas, ley de la crisis y la descomposición del modo de producción capitalista, ley del paso — transición— al modo de producción socialista bajo las leyes de la lucha de clases, etc.). Lo que importa en esta concepción no es tanto el derivar de las leyes, digamos, de una esencia, sino *el carácter aleatorio de la «toma de consistencia» de este encuentro que da lugar al hecho consumado*, del cual pueden enunciarse leyes.

Puede decirse esto de otra forma: el todo que resulta de la «toma de consistencia» del «encuentro» no es anterior a la «toma de consistencia» de los elementos, sino posterior, de modo que hubiera podido no «tomar consistencia» y, con más razón, «el encuentro hubiera podido no tener lugar». Todo esto se dice, si bien con medias palabras, en la fórmula de Marx, cuando nos habla tan frecuentemente del «encuentro» (*das Vorgefundene*) entre el hombre de los escudos y la fuerza de trabajo desnuda. Podríamos incluso ir más lejos y suponer que *el encuentro ha tenido lugar en la historia en numerosas ocasiones antes de su «toma de consistencia» occidental*, pero debido a la falta de un elemento, o de la disposición de los elementos, no «tomó consistencia». Son testigos esos Estados italianos de los siglos XIII y XIV en el valle del Po, donde hubo hombre de los escudos, tecnología y energía (las máquinas movidas por la fuerza hidráulica del río) y mano de obra (los artesanos en paro) y donde, sin embargo, el fenómeno no «tomó consistencia». Faltaba sin duda (quizá, esto es una hipótesis) aquello que Maquiavelo buscaba desesperadamente bajo la forma de llamada a un Estado nacional, es decir, un *mercado interior* capaz de absorber la producción posible.

Por poco que se reflexione sobre los requisitos de esta concepción, resulta claro que establece una relación muy particular entre la estructura y los elementos que se supone que debe unir. Porque ¿qué es un modo de producción? Con Marx hemos dicho: una «combinación» particular entre elementos. Estos elementos son la acumula-

ción financiera (la del «hombre de los escudos»), la acumulación de los medios técnicos de producción (herramientas, máquinas, experiencia de los obreros en la producción), la acumulación de la materia de la producción (la naturaleza) y la acumulación de los productores (los proletarios desprovistos de todo medio de producción). Estos elementos no existen en la historia *para que exista* un modo de producción, sino que existen en ella en estado «flotante» antes de su «acumulación» y «combinación», siendo cada uno de ellos el producto de su propia historia, pero no siendo ninguno el producto teleológico ni de los otros ni de su historia. Cuando Marx y Engels dicen que el proletariado es «el producto de la gran industria», dicen una gran tontería, situándose en *la lógica del hecho consumado de la reproducción en escala ampliada del proletariado*, y no en la lógica aleatoria del «encuentro» que produce (y no reproduce) el proletariado (como uno de los elementos que constituyen el modo de producción) a partir de esta masa de hombres desprovistos y desnudos. Al hacerlo, pasaron de la primera concepción del modo de producción, histórico-aleatoria, a una segunda concepción, esencialista y filosófica.

Me repito, pero es necesario: lo destacable en esta primera concepción, aparte de la teoría explícita del encuentro, es la idea de que todo modo de producción está constituido por *elementos independientes los unos de los otros*, siendo cada uno el resultado de una historia propia, sin que exista ninguna relación orgánica y teleológica entre estas diversas historias. Esta concepción culmina en la teoría de la *acumulación primitiva*, de la que Marx, inspirándose en Engels, ha extraído un magnífico capítulo en *El Capital*, su verdadero núcleo. Vemos en él producirse un fenómeno histórico cuyo resultado conocemos, la expropiación de los medios de producción de toda la población rural en Gran Bretaña, pero cuyas causas no tienen relación con el resultado y sus efectos. ¿Era para procurarse grandes fincas de caza? ¿O campos interminables para la cría de ovejas? No sabemos exactamente (quizá lo sepan las ovejas) cuál es la razón que prevaleció en este proceso de expropiación violenta, ni, sobre todo, en su

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

Además, nos equivocariamos si creyéramos que este proceso de encuentro aleatorio se limita al siglo XIV en Inglaterra. Ha proseguido siempre y *prosigue todavía en nuestros días*, no sólo en los países del tercer mundo, que son a este respecto el ejemplo más patente, sino también en nuestros países, con la expropiación de los productores agrícolas y su transformación en Obreros Especializados (cf. Sandouville<sup>1</sup>: bretones en las máquinas), como un proceso constante que inscribe lo aleatorio tanto en el núcleo de la supervivencia y el fortalecimiento del «modo de producción» capitalista, como, por otro lado, en el núcleo del supuesto «modo de producción» socialista mismo<sup>2</sup>. Y ahí, incesantemente, vemos a los investigadores marxistas retomar el fantasma de Marx, y pensar la *reproducción* del proletariado creyendo pensar su producción, pensar el hecho consumado pensando pensar en su devenir-consumado.

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

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

---

<sup>1</sup> Referencia a las fábricas Renault de Sandouville.

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

«toma de consistencia» *para ya no pensar más que en el hecho consumado de la «toma de consistencia» y, así, en su predestinación.* En esta hipótesis ningún elemento tiene ya historia independiente, sino una historia que tiene un fin, el de adaptarse a otras historias, la historia que forma un todo que *reproduce* sin cesar sus propios elementos (propios de su engranaje). Así, Marx y Engels pensarán el proletariado como «producto de la gran industria», «producto de la explotación capitalista», «producto del capitalismo», *confundiendo la producción de proletariado con su reproducción capitalista en escala ampliada*, como si el modo de producción capitalista hubiera preexistido a uno de sus elementos esenciales, la mano de obra expropiada<sup>1</sup>. Aquí *las historias propias ya no flotan en la historia*, como los átomos en el vacío, aprovechando un «encuentro» que podría no tener lugar. Todo está consumado de antemano, *la estructura precede a sus elementos y los reproduce para reproducir la estructura.* Lo que vale para la acumulación primitiva vale también para el hombre de los escudos. ¿De dónde viene este hombre de los escudos en Marx? No se sabe exactamente: ¿Del capitalismo comercial?<sup>2</sup> [...] (misteriosa expresión que ha dado lugar a muchos contrasentidos sobre el «modo de producción mercantil»), ¿de la usura?<sup>3</sup> ¿de la acumulación primitiva?<sup>4</sup> ¿del pillaje en las colonias? Poco importa en realidad para nosotros, pero es de una importancia singular en Marx — *lo esencial es el resultado: que el hombre de los escudos existe.* Marx abandona esta tesis en favor de *la tesis de una*

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

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

<sup>3</sup> Cf. K. Marx, *El Capital*, Libro III, capítulo XXXVI. *Condiciones precapitalistas.*

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

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

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

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

za ser revoluciones capitalistas<sup>1</sup> pero no lo son, o salir de ciertos problemas que son misterios: ¿en qué consiste esta clase extraña que es la burguesía, capitalista por su porvenir, pero formada mucho antes del capitalismo en el feudalismo?

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

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

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

---

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

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

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