

Althusser y el comienzo absoluto

Althusser and the Absolute Beginning

Rodrigo Steimberg*

Recibido: 8 de enero de 2018
Aceptado: 8 de enero de 2019

RESUMEN

El presente escrito interviene en el debate en torno al concepto althusseriano de vacío, presentado en *Para un materialismo aleatorio*. A partir de la crítica textual de los escritos posteriores de Althusser, así como de la literatura especializada en ellos, se recupera la propuesta de Hegel en torno a la dialéctica del comienzo, en la que se impugna a aquellas filosofías que tratan al puro vacío como la condición de que haya movimiento y con él, transformación. En este sentido, se concluye que las objeciones de Althusser a la dialéctica hegeliana ya encuentran respuesta en la filosofía de Hegel, reponiendo así su fertilidad para pensar la transformación de las estructuras sociales como el resultado de sus contradicciones internas.

Palabras clave: Althusser; Hegel; vacío; encuentro; comienzo.

ABSTRACT

This paper contributes to the debate on the Althusserian concept of void, as presented in *The Underground Current of the Materialism of the Encounter*. Based on both the textual criticism of Althusser's later writings and the specialized literature, we resume Hegel's proposal regarding the dialectics of the beginning, where philosophies dealing with the pure void as the condition for movement –and, thus, transformation– are criticized. In this sense, we conclude that Althusser's objections to the Hegelian dialectic are already answered in Hegel's philosophy, thus restoring its fertility to regard the transformation of social structures as the result of their internal contradictions.

Keywords: Althusser; Hegel; void; encounter; beginning.

Introducción

Desde la publicación de los escritos tardíos de Althusser, las discusiones sobre su trabajo han cobrado una renacida vitalidad. Las preguntas relativas a si estos escritos suponen un

* Conicet, Universidad Nacional de Quilmes, Argentina. Correo electrónico: <steimberg@gmail.com>.

corte respecto de aquellos otros clásicos o si, por el contrario, insisten y profundizan líneas de trabajo abiertas ya en su producción temprana (de Ípola, 2007; Negri, 2004; Anderson, 2011; García del Campo, 2005; Diefenbach, 2013), así como las indagaciones que toman por eje su vínculo con aquellos filósofos que el propio Althusser incluye dentro de la corriente subterránea del materialismo aleatorio –en particular pensamos en Maquiavelo y en Spinoza (Williams, 2012; Morfino, 2013; Goshagarian, 2013)– amplían y enriquecen el campo de estudios dedicado a la producción de Althusser.

Nuestro trabajo toma como problema el concepto althusseriano de *vacío* y su relación con el de *encuentro* en la obra tardía de Althusser. Apuntamos en particular a *La corriente subterránea del materialismo aleatorio*. Específicamente, intentaremos mostrar que Althusser, por rechazar un cierto modo de abordar la dialéctica, trata al vacío como una sustancia, convirtiéndolo en el presupuesto de toda configuración, así como en aquello que permanentemente la asedia. El problema que identificamos en dicha concepción es que demanda pensar al encuentro que produce una nueva estructura (y no está de más aclarar que apuntamos a una nueva estructura social, a un nuevo modo de organización del trabajo social) como un comienzo radical, como una discontinuidad que quiebra la estructura en la que se produce sin ser engendrada en ella. De este modo, a partir del rechazo a lo que identifica como una resonancia teleológica de la filosofía de Hegel, Althusser presenta al vacío como un presupuesto del *encuentro*, encuentro que convierte a la transformación de las estructuras sociales en un evento que se produce *ex nihilo*, en una novedad radical que rompe con aquello que transforma, sin encontrarse posibilitado por condiciones que se desarrollan en su interior.

Con el fin de mostrar nuestra hipótesis, el presente escrito constará de cuatro partes fundamentales. En la primera repondremos la crítica de Althusser a la teleología que suponen ciertas tesis marxistas, ancladas en una determinada lectura de la dialéctica hegeliana. Una vez hecho esto, expondremos cómo, a partir de dicha crítica, Althusser avanza su perspectiva acerca del vacío como condición del encuentro, encuentro que en sí mismo condensa su rechazo a la negación de la negación.

En nuestra segunda sección especificaremos cuáles son las dificultades que, a nuestro modo de ver, dicha perspectiva enfrenta, apoyándonos brevemente en algunos de los comentaristas del trabajo de Althusser. En esta línea, en el tercer apartado recuperaremos la interpretación de Giorgos Fourtounis acerca del vacío y su vínculo con el encuentro en el trabajo postrero de Althusser. Dicho autor afirma que, en una línea interpretativa que se apoya en el trabajo de Warren Montag (2104) y de la que nuestra presentación se desvía, los textos de Althusser soportan una lectura que hace al encuentro la condición del vacío, transformando a este último en un resultado de la agencia teórica y política, y no en su presupuesto. De este modo, tanto Montag como Fourtounis, por identificar los riesgos de una interpretación que sustantiviza al vacío en el trabajo de Althusser, sostienen que es

menester leer estos pasajes de un modo desplazado, tomando al vacío como un efecto del encuentro y no como su condición.

Una vez presentados ambos abordajes, señalaremos los obstáculos con los que las interpretaciones reseñadas deben lidiar. En particular, insistiremos sobre el carácter fortuito que ambos autores le adjudican al encuentro del cual el vacío es resultado, carácter que, a nuestro modo de ver, repone las dificultades de la propia propuesta althusseriana, toda vez que dicho encuentro aparece de igual modo como una novedad radical. Así, aunque tanto Montag como Fourtounis complejizan los términos del problema que aquí abordamos al modificar el orden causal entre vacío y encuentro, cargan a este último, que en el caso de ambos es anterior al vacío, con los mismos atributos que le adjudica Althusser, resituando en su interpretación el carácter sustantivo del vacío. Por lo cual sus puntos de vista son, según nuestra perspectiva, susceptibles del tipo de crítica que habilita Hegel con sus desarrollos. Nos abocaremos, entonces, en nuestro último apartado, a desarrollar esta crítica, ya que en el contexto de la filosofía hegeliana se desarrollan argumentos para rechazar la postulación del vacío como una sustancia. Perseguiremos mostrar, finalmente, que a partir de esta crítica se explica la figura fundamental de la dialéctica hegeliana, esto es, la afirmación mediante la propia negación. Esta figura empuja a Hegel a presentar al devenir de toda determinación como un movimiento que se desarrolla en su propio interior, lo cual comporta un modo específico de pensar la transformación de las estructuras sociales.

Althusser y el vacío, una filosofía del comienzo absoluto

Althusser denomina corriente subterránea del materialismo aleatorio a aquella tradición filosófica que se opone al materialismo especulativo –que es una forma de idealismo–. Althusser concibe por materialismo especulativo al de la Necesidad, del Origen, la Esencia, el Fin y la primacía del sentido sobre la dispersión. Contra esta perspectiva, propone un conjunto de tesis que identifica presentes, de manera lateral, a lo largo de la historia de la filosofía: las del materialismo del encuentro.

En *Para un materialismo aleatorio* (2002), Althusser formula un conjunto de posiciones que recorren sus textos anteriores. Entre ellas destaca la que afirma que para la filosofía se trata de tomar acta del hecho de que el sentido, la causalidad, la necesidad, el fin y todo el ordenamiento del mundo advienen una vez que se produce un *encuentro*, encuentro que podría no haber ocurrido. Una vez ocurrido este encuentro, él le da forma a los elementos que *prendieron*. Sin embargo, no estaba en ellos, en tanto elementos, prefigurado su encuentro; no portaban como potencia una finalidad hacia la que tendían. Por el contrario, es el propio encuentro aleatorio el que los informa, el que los constituye como átomos de una nueva estructura (Althusser, 2002: 34).

En este contexto, Althusser recupera una tesis de Epicuro: el mundo consiste en una infinita lluvia de átomos. En ella se da una desviación mínima, un *clinamen* (concepto que según Althusser, aparece en la filosofía de Lucrecio [Althusser, 2002: 33]). Este desvío imperceptible puede hacer que dos átomos prendan, se *enganchen*. De este encuentro, si dura, brota la necesidad, el fin, el origen y todas aquellas figuras que el idealismo consagra, tomándolas invertidamente como el orden que se engendra en el desorden, como el resultado que puso en marcha el proceso que los tiene, justamente, por resultado. Esto es, frente a la posición materialista en filosofía, que trata al orden como un devenir-necesario y no al azar como aquello que se sustrae a la necesidad (Althusser, 2002: 101), el idealismo sostiene para Althusser que el encuentro y el orden son el motor del encuentro mismo, son su causa.

Por insistir sobre la figura de la contingencia, el materialismo del encuentro rechaza de raíz la siguiente tesis:

Toda contradicción, motor de su desarrollo, contiene en sí misma el principio de su superación, de su negación y de la reconciliación entre sus términos contrarios. Es el famoso principio de la *Aufhebung* hegeliana, la negación de la negación que teórica e infaliblemente promete el Fin de la historia, la reconciliación universal de los contrarios, al final del desarrollo de las formas de la dialéctica histórica (Althusser, 2002: 14).¹

La impugnación de la *Aufhebung* hegeliana, recurrente en el trabajo de Althusser (2004: 82 y ss.), se debe a que en ella la contradicción engendra en sí aquello que la superará. La negación de la negación supone que toda forma concibe en su propio seno la figura en la que devendrá, que lleva dentro suyo la necesidad de eliminarse y tomar una forma nueva. Por eso, para Althusser que la historia universal hegeliana esté gobernada por un fin hacia el que necesariamente tiende no se debe a un añadido a las estructuras de la dialéctica. Se explica por su núcleo fundamental; toda vez que la negación de la negación sea el motor del movimiento, dado que cada figura incuba en sí aquella que la sigue, nos enfrentamos a un proceso *necesario*, en el que las formas se encadenan unas a otras producto de que cada fase engendra en su interior aquella que la va a superar. Como la negación de la negación opera haciendo de toda configuración la partera de lo que la va a suceder, su unidad se encuentra presupuesta, en vez de estar puesta como un resultado aleatorio de un encuentro que podría no haber tenido lugar. En resumidas cuentas, la necesidad deja de ser pensada como el devenir-necesario producto de la contingencia, para ser la contingencia una forma de la necesidad (Althusser, 2002: 70). Escribe Althusser:

¹ Salvo expresa aclaración, las cursivas pertenecen al original.

Hegel dio a esta exigencia latente en el concepto de génesis su forma declarada y abierta, su forma conceptual: el final es el inicio, lo que quiere decir que el inicio (*origen* en sentido estricto, *nacimiento* de un individuo identificado) contiene ya, si no totalmente formado (en sí y para sí) por lo menos en germen, en *sí*, el término del proceso de desarrollo [...] la estructura de toda génesis es necesariamente teleológica: si el fin ya está presente, en sí, en germen, virtualmente, etc., desde el inicio-origen, implica que todo el proceso está *regido por su final*, tiende hacia su fin (pensamiento profundamente aristotélico) (Althusser, 1996: 75).

Como toda determinación encierra su negación, el fin al que tiende el proceso existe en ciernes desde su origen, con lo cual se trata de desplegar aquello que estrictamente ya existía. La dialéctica hegeliana carece entonces de aquello que es condición del *encuentro*: “No hay entonces encuentro, pues la unidad precede a los elementos, *pues no hay ese vacío necesario para todo encuentro aleatorio*” (Althusser, 2002: 70).

Althusser, en “La única tradición materialista” (2007), realiza una observación que consideramos pertinente recuperar. Dice que a través de un comentario de Marx llegó a Maquiavelo. Puntualmente, se trata del que indica que el capitalismo nació del encuentro de los hombres de los escudos y los trabajadores libres. Althusser piensa, con Maquiavelo, a la fortuna como el requisito de este encuentro, siendo “la esencia de la ‘fortuna’, por muy inverosímil que pueda parecer, como la nada y el vacío, es decir, la nada de causa, de esencia, de origen” (Althusser, 2007: 16). Para que un encuentro advenga, entonces, debe haber vacío, debe haber nada de causa, debe ocurrir una desviación infinitesimal. Una desviación que, dice Althusser, no es nada (2002: 57-58; Morfino, 2014: 97).

El encuentro en cuestión es contingente porque nada de aquello que resulte de una determinada concurrencia entre átomos estaba prefigurado en ellos ni puede ser tratado como la causa que puso en marcha el encuentro. Antes del encuentro lo que había era el mismo mundo carente de forma (Althusser, 2002: 57). El encuentro entre átomos que da lugar a un mundo que no estaba prefigurado ni engendrado en potencia ni incubado en aquello que interrumpe ocurre, entonces, en el vacío de determinación. En otras palabras, para que el encuentro pueda ser pensado por fuera de la lógica hegeliana de la contradicción es menester que haya un vacío tal que haga del desvío que produce el encuentro algo fortuito, contingente (Sotiris, 2013: 33). Debe suspenderse toda forma para que en el escenario de este puro vacío se produzca un encuentro. De lo contrario, este vacío officiaría como una astucia, como un instrumento del desenvolvimiento de la forma que se producirá posteriormente. Dice Morfino al respecto:

In a work published posthumously in 1992, Althusser opposes, in the economic works of Marx, a teleological conception of the mode of production to an aleatory one. A concept of violence commanded by the Hegelian syntax is undoubtedly linked to the former: the feudal mode of pro-

duction is pregnant with the capitalist mode of production. The latter is contained as a seed in the former (again Leibniz and preformism), and violence appears at the moment of birth. It assists in the birth of the inevitable. But what concept of violence is linked to the second? In the first paragraph Marx writes: "The economic structure of capitalistic society has grown out of the economic structure of feudal society. The dissolution of the latter set free the elements of the former." The first proposition seems to be ascribable to a teleological and preformistic logic; but the second escapes such a model. The dissolution has liberated the elements, but they are not already combined according to a logic of necessity: their combination is aleatory (Morfino, 2014: 128).

Siguiendo a Morfino, el punto es que el vacío es el requisito del encuentro en tanto éste hace de la necesidad el devenir-necesario de la contingencia. Si el resultado del encuentro existía en ciernes en la estructura que interrumpe, si se trataba de una potencia engendrada en el interior de la configuración que el desvío interfiere, entonces el encuentro vendría a realizar una posibilidad ya inscripta, incubada en los átomos con anterioridad al encuentro mismo. El vacío del que habla Althusser, entonces, es la consagración del rechazo a la negatividad y su teleología, teleología que le adjudica al hecho de que "toda contradicción contiene en sí misma el principio de su superación" (Althusser, 2002: 14). El vacío es, así, la condición de que el encuentro constituya una novedad radical.

Althusser pretende desarticular este modo de comprender la dialéctica y pensar, más allá de ella, una filosofía para el marxismo. El materialismo del encuentro hace entonces del vacío la figura que rompe con la teleología del proceso inscripta en la dialéctica hegeliana (Sotiris, 2013: 36), puesto que suspende toda potencia y toda necesidad para habilitar un nuevo comienzo. En palabras de Matheron, se trata para el materialismo aleatorio de persistir en una lógica del surgimiento, entendida como "comienzo absoluto" o "comienzo radical" (2005: 38), lógica que sintetizaría el rechazo a la vía hegeliana, bajo la cual el encuentro realiza un destino que lo antecede.

El vacío como origen

Diversos autores señalan que el planteo althusseriano en *La corriente subterránea del materialismo aleatorio* (1982) presenta una dificultad, en tanto su conceptualización de la relación entre encuentro y vacío ofrece elementos que lo asocian a una filosofía que ontologiza el vacío (Montag, 2014: 6-7). Esta dificultad, entonces, aparece en la literatura como el riesgo que tiene la concepción althusseriana de caer en una filosofía del evento o del milagro (Sotiris, 2013), una de la sustancia o los orígenes (Fourtounis, 2013: 56), o una que renuncie a la vocación racionalista de la que gozaba hacia mediados de la década de 1960 (Morfino, 2014: 89). A pesar de los matices con los que estos autores tematizan la conceptualización

althusseriana, todos observan que en ella habita el riesgo de transformar al vacío en una sustancia, convirtiendo al materialismo aleatorio en una filosofía de los orígenes, filosofía que fuera criticada por el propio Althusser (Montag, 2014: 14). Escribe éste:

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 [...] sino que puedan cambiar a cada instante, revelando el fondo aleatorio sobre el que se sostienen, sin ninguna razón, es decir, sin fin inteligible (Althusser, 2002: 62-63).

En tanto el vacío es condición de que haya *encuentros*, constituye entonces su trasfondo, su escenario. Y, por la misma razón, actúa como el abismo sobre el cual todo encuentro reposa. Es, de este modo, un objeto exterior a la estructura advenida que, por alguna circunstancia aleatoria, en un determinado momento se convierte en el principio que la corroe, habilitando que ocurra un nuevo encuentro. Resulta, en tanto abismo, principio trascendente a todo encuentro, puesto que yace más allá, como su permanente amenaza.

Este modo de presentar al vacío, que se repite a lo largo del texto (Althusser, 2002: 31 y ss.), lo ubica como causa emanativa de todo encuentro (Deleuze, 1999: 165 y ss). La causa emanativa produce efectos exteriores a ella y permanece igual a sí misma al producirlos, más allá de ellos. Al respecto, escribe Daniel Smith, comentando el trabajo de Deleuze:

In an emanative causality, the One is the cause or “radical origin” of Being, but the cause (the One) remains beyond its effect (Being). The One does not come out of itself to produce Being, because if it came out of itself it would become Two. This is the sense of Plotinus’ notion of the *gift*: Being is a gift or donation of the One, but the One necessarily remains beyond Being, it “is not” (Smith, 2012: 33).

El punto es que, así puesto, el vacío resulta un principio ontológico separado del acontecer histórico, de los distintos encuentros que, como abismo, habilita. Si bien resulta la condición de todo encuentro, en tanto es menester que haya vacío de potencialidades, que nada de lo que brote del encuentro esté incubado en la estructura que se destruye, y en este sentido entra en contacto con aquello que corroe, el vacío es presentado como una presencia eterna que se mantiene como escenario, al margen de los encuentros que posibilita. De este modo, Althusser separa ontología e historia, toda vez que el principio que pone en marcha un encuentro permanece inalterado por este encuentro, se mantiene más allá de la histo-

ria. La constante revocabilidad de los encuentros depende de que el fundamento abismal de todos ellos se mantenga en retirada, como condición que los dona. El problema con esta desarticulación entre ontología e historia, a nuestro modo de ver, es señalado por Sotiris, quien dice:

On the other hand, a more “ontological” conception of the void emerges in these texts, [...] this image of the void has more to do with an Epicurean rain of atoms, where new forms emerge only as swerves *ex nihilo*, and less with an historical materialist conception of social emancipation being possible because social relations and structures are inherently contradictory, always amidst uneven processes of reproduction and transformation, and therefore constantly open to change (Sotiris, 2013:32).

Sotiris señala que esta concepción del vacío implica pensar el nacimiento de nuevas formas históricas de un modo inmediato, *ex nihilo* o milagroso (2013:33-34) e insiste en que dicha concepción se aleja de aquella propia del materialismo histórico, que piensa la transformación de las estructuras como el resultado del carácter contradictorio de todas ellas. En el mismo sentido, Montag indica que el vacío tratado como principio sustantivo funciona como Origen y Destino de todas las cosas, como su causa fundamental y primera (2014: 15-16). Y Morfino destaca que: “The biggest risk, then, is to see in this text an abandonment of the powerful rationalism of the writings of the 1960s in favour of a philosophy of the event, of chance, or, worse, of freedom” (2014: 89).

Lo que nos importa retener es que tomar al vacío como una sustancia, como la causa emanativa de toda creación, implica ubicar al materialismo del encuentro en la estela de una filosofía en la que, en aras de rechazar la versión hegeliana de la dialéctica, se afirma una lógica del evento y de la pura contingencia, en la que el cambio histórico resulta imprevisible y, por esto mismo, una posibilidad permanente. En tanto la transformación de toda estructura ocurre en la contingencia habilitada por el vacío, ya no depende de la coyuntura en la que dicha transformación se da, puesto que no guarda ningún tipo de relación con ella. Por lo cual, se trata de una circunstancia que puede advenir en cualquier instante, toda vez que depende de un vacío que “acompaña como una sombra a todo lo que existe” (Montag, 2014: 7).

Este carácter permanente de la posibilidad de la transformación es que el que acerca al materialismo del encuentro a una filosofía de la libertad, puesto que no inscribe dicha posibilidad en ciertas condiciones históricas que podrían darle lugar. Lo que nosotros pretendemos agregar, apoyándonos particularmente en el texto de Sotiris, es que dicho acercamiento se explica por el rechazo a la dialéctica hegeliana, en tanto ésta supone que la transformación histórica ocurre como resultado de contradicciones interiores a toda estructura y, por tanto, realizan potencias incubadas en su seno.

El encuentro como condición del vacío

En aras de leer los textos de Althusser de otro modo, para mostrar en ellos la inscripción de una forma de comprender al vacío que evite los riesgos de transformarlo en una sustancia, diversos autores señalan que Althusser lo toma como un efecto o resultado y no como una condición. Apoyándose en las tesis que indican que todo encuentro es siempre ya el resultado de uno anterior (Morfino, 2014: 97) y que la filosofía no simplemente toma acta de que hay vacío, sino que hace el vacío de los problemas clásicos de la filosofía –Origen, Causa, Necesidad, Sentido, Fin (Althusser, 2002: 40)–, intérpretes actuales del trabajo de Althusser invierten la fórmula del propio filósofo para decir que el vacío es el resultado de un encuentro que prendió y no una condición suya. Es Warren Montag quien propone la fórmula en cuestión, cuando escribe: “Desde esta perspectiva, el vacío no es la condición del encuentro, más bien el encuentro es la condición del vacío, aunque del vacío entendido como verbo, como una actividad más que como una sustancia, incluso si esa sustancia es la negación de la sustancia” (Montag, 2014: 16).

En esta misma línea interpretativa, Tosel sostiene que Althusser refiere al vaciamiento de toda estructura por un encuentro que lo abre a nuevas posibilidades y no al vacío como sustantivo (2013:16). Por su parte, Matheron afirma que el vacío es un producto del despliegue de la actividad teórica, que en este despliegue alcanza su borde político (2005: 38), mientras que Morfino indica que el vacío es el nombre de la ausencia de un plan al que obedezca y conduzca un encuentro² (2014: 32).

Ahora bien, apoyándose en la fórmula de Montag que aquí consignamos, Giorgos Fourtounis (2013) realiza una interpretación del vínculo entre encuentro y vacío que pretende superar los problemas que identifica en el tratamiento althusseriano. Como mencionamos más arriba, dichos problemas gravitan en torno al empleo del vacío como un objeto o una sustancia que yace expectante y abisma toda formación estructural, a los fines de posibilitar un nuevo encuentro.

Fourtounis parte de cuestionar desde qué perspectiva es que el vacío existe, puesto que según Althusser todo lo que hay son encuentros y siempre ha habido ya encuentros. De lo cual deduce que no existe instante en el que lo advenido salga de escena para hacerle lugar al puro vacío que habita detrás de él. Si todo lo que hay son encuentros, entonces nunca tenemos delante la pura nada, el puro vacío de ser. Por el contrario, todo encuentro ocurre en una estructura llena, que siempre ya hizo de los átomos elementos suyos. En esta estructura sucede un encuentro y sólo desde la perspectiva de lo que brotará de él es que se puede afirmar que

² Recuperar la posición de Morfino en su extensión implicaría salirnos de los límites de nuestro trabajo, toda vez que propone una interpretación del *encuentro* en Althusser anclada en una reformulación de la noción de temporalidad histórica, apoyada ésta en la filosofía de Spinoza.

los átomos carecen de forma y tienen pendiente su conjunción en una estructura. Esto es, sólo desde la perspectiva de lo que vendrá se puede afirmar que los átomos constituyen materia vacía cuya forma específica resta ser determinada. Así, se puede hablar de vacío, para Fourtounis una vez que ocurrió un encuentro para el cual lo que existe como lleno, perteneciendo a una estructura, es un conjunto de átomos carentes de forma. El vacío es, entonces, en su interpretación, el resultado de un encuentro aleatorio, y no su condición. Afirma Fourtounis:

The void then is made by the perspective of something, in relation to which everything present is old, something that, in a peculiar sense, is absent from the present scene, it does not (yet) exist, is not (yet) present and known; something that, in a peculiar sense, is (already) in the future. Furthermore, the void is made *in order* for that thing to begin, in order to exist: the place is “empty in order to be filled, empty so as to have inserted in it the action of the individual or group who will come and take a stand there” [...] The place is “empty for the future”; it is “empty, though it is always occupied.” The place is empty through an active perspective, which empties the full. If the place of the thing to come is not yet occupied and stabilized, it is because it is the place of a thing that is already fighting for its being, “unstable in its very existence, since all its effort must tend towards *giving itself existence*” (Fourtounis, 2013: 52).

Fourtounis sostiene que el resultado de un encuentro cuyas causas son absolutamente contingentes y sus resultados imprevisibles en tanto no actualizan posibilidades incubadas en la estructura de la que emerge, vacía lo lleno de la configuración en la que ocurre para darse existencia a sí mismo (Fourtounis, 2013: 47 y ss.). Todo encuentro advenido es perforado por otro, que para darse existencia a sí mismo y comenzar(se), lo vacía. Así, esta actividad de vaciar una estructura es el resultado retroactivo de un encuentro que de manera fortuita ha tenido lugar. Por eso la insistencia de Fourtounis en que el vacío existe desde la perspectiva de lo que vendrá, no desde la propia estructura ya advenida. Por eso mismo, sostiene Fourtounis, es que el vacío es tal para un discurso que se sitúa en el porvenir, para una práctica que lo produce en su propia intervención.

Retomando los señalamientos de Althusser en torno al trabajo de Maquiavelo, Fourtounis afirma que sólo desde el punto de vista del hecho por consumir –y no desde el propio del hecho consumado– se puede *hacer el vacío* a lo existente, se hace justicia a la letra althusseriana:

[...] no solamente la filosofía que *dice* que el vacío preexiste 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”) (Althusser, 2002: 40).

Fourtounis, de esta manera, muestra de qué modo puede comprenderse al vacío del cual habla el materialismo aleatorio como un resultado y no como un objeto o una sustancia. El vacío no constituye entonces una condición del encuentro, sino al revés, uno de los efectos que arroja. De la mano del trabajo de Althusser en torno a Maquiavelo, justifica que el vacío es el producto de la actividad de un encuentro que, para darse existencia a sí mismo, horada la estructura en la cual ocurrió. Así, en lo lleno de una estructura se produce fortuitamente un encuentro desde cuya perspectiva los elementos que la conforman son abstractos, carentes de forma, vacíos. En esta operación interviene la posición materialista en filosofía –que se sintetiza en el materialismo aleatorio–, enfatizando el carácter vacío de los elementos, nombrando lo lleno como vacío y tomando partido en esta intervención. Es decir, posicionándose en la coyuntura desde el punto de vista del hecho por consumir.

Fourtounis afirma que el encuentro como tal es contingente, impredecible, que no se encuentra albergado como una potencia de la estructura que, una vez ocurrido, este encuentro vacía. Por eso el encuentro constituye una “novedad radical” (Fourtounis, 2013:49). Con esta argumentación, a nuestro modo de ver, Fourtounis desplaza el problema que aquí intentamos plantear, esto es, que para Althusser el vacío de determinación es la condición de que el encuentro produzca un comienzo absoluto, una novedad radical. En la interpretación de Fourtounis, sólo si este encuentro no está prefigurado ni albergado en la estructura en la que sucede es como puede sostenerse su carácter aleatorio. Por lo cual, sigue reclamando un corte absoluto respecto de las condiciones en las que se produce, toda vez que demanda que el vacío aparezca como una fulguración en una estructura para interrumpirla y habilitar un encuentro que arroje una novedad radical –y que retome el vacío del que proviene, ahora para corroer la estructura en la que advino.

Fourtounis no evita los riesgos que sufre la propuesta althusseriana, ya que continúa haciendo del vacío un objeto que acecha lo advenido e irrumpe en él para producir un corte que suspende toda conjunción, que entrega la estructura ya consumada a la pura nada, para que en esta nada aparezca lo nuevo y comience entonces a vaciar la estructura así interrumpida. En resumidas cuentas, aunque retroactivamente, el hecho por consumir para darse existencia vacíe lo lleno de un encuentro ya advenido, la argumentación de Fourtounis reclama un instante en el que fulgure la pura nada, para que en este escenario así vacío, un nuevo encuentro se produzca. Sólo de este modo puede hablarse de novedad radical, lo cual implica la creación *ex nihilo*.

Decíamos que Althusser introduce la figura del vacío como corolario de su rechazo a la *Aufhebung* hegeliana, bajo la cual: “Toda contradicción, motor de su desarrollo, contiene en sí misma el principio de su superación, de su negación y de la reconciliación entre sus términos contrarios” (Althusser, 2002: 14). Para que un encuentro produzca una estructura que no se encuentre ya contenida en aquella de la que brota es menester afirmar el vacío de toda determinación, la pura nada como condición del encuentro. Veíamos entonces

que ciertos intérpretes del trabajo de Althusser indicaban los riesgos de una propuesta que transforme al vacío en un objeto o una sustancia. Entre ellos aparecía el trabajo de Fourtounis, que pretendía saldar esta dificultad, a nuestro modo de ver insatisfactoriamente. Consideramos pertinente mostrar, entonces, la forma en la que Hegel critica aquellas concepciones que presentan la creación de lo nuevo como una producción *ex nihilo*. De este modo pretendemos darle carnadura a aquella sentencia de Althusser que indica que “Spinoza, como Hegel, rechaza toda tesis del Origen, de la Trascendencia, del ‘Más Allá’, aun cuando aparezca disfrazada en la interioridad absoluta de la Esencia” (Althusser, 1975: 48). Efectivamente, rechazar toda tesis del Origen y de la Trascendencia implica impugnar la existencia del puro vacío, de la nada como esencia, figura que tiene lugar, a nuestro modo de ver, en las tesis de Althusser en *Para un materialismo aleatorio* (2002). Así, diremos que en este punto, la dialéctica hegeliana consigue sortear las dificultades con las que tropieza Althusser. Cabe recorrer entonces las consecuencias que presenta a la hora de explicar la transformación de toda forma como el resultado de su propia actividad.

La crítica al vacío realizada por Hegel

A lo largo de este acápite, pretenderemos mostrar la crítica realizada por Hegel al comienzo presentado como absoluto, como ruptura inmediata entre un puro ser y una pura nada o puro vacío. Tras recuperar esta crítica, expondremos cómo del rechazo al comienzo absoluto Hegel avanza hacia la figura del devenir, en la que la gestación de una nueva determinación se realiza al interior de la que la antecede. Así, intentaremos justificar que las tesis althusserianas en *Para un materialismo aleatorio*, así como la interpretación de Fourtounis en torno al vacío como resultado, no consiguen sortear la crítica hegeliana, en tanto ambas son subsidiarias de una conceptualización del vacío que el propio Hegel supera al desarrollar. De esta manera, procuraremos mostrar que la dialéctica hegeliana encierra una forma de presentar el cambio histórico en la que anida ya una crítica a las tesis adelantadas por Althusser.

Hegel comienza la *Ciencia de la Lógica* (1982) con un apartado cuyo título se formula como una pregunta: “¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?” En él se establece que el punto de partida de la descripción de lo absoluto debe ser uno que permita que sus determinaciones ulteriores no se constituyan en “un comienzo nuevo” respecto de él y que al mismo tiempo encuentre en sí la necesidad de progresar dentro suyo, evitando así el riesgo que el filósofo alemán le adjudica a la filosofía de Spinoza, la de hacer de lo absoluto algo inmóvil, esto es, algo dentro de lo cual no se puede progresar (Hegel, 1982 T1: 123). El punto de partida en la exposición de lo absoluto (di Giovanni, 2005: 39-40) debe cumplir entonces con una doble exigencia: a) debe ser indeterminado, porque si fuese determinado remitiría a otro respecto de él y no sería ya un verdadero punto de partida; b) debe tener en sí

lo que lo mueva a pasar a otro, puesto que de no ser el caso, el progresar de sus determinaciones ya no ocurrirían dentro de lo absoluto, sino que remitirían a su exterior. En este segundo caso, el absoluto no podría admitir dentro suyo a las determinaciones ulteriores, con lo cual no sería ya un verdadero absoluto.

Ahora bien, lo que señalamos respecto del punto de partida resulta significativo porque introduce el problema del vacío. Dice Hegel:

Además: el ser y la nada existen en el comienzo como *diferentes*; pues el comienzo señala algo distinto; es un no-ser, que se refiere al ser, como a un otro; lo que comienza no existe todavía; sólo va hacia el ser. El comienzo, en consecuencia, contiene el ser como algo que se aleja del no-ser o lo elimina, es decir, como un contrario del no-ser. Pero, por otra parte, lo que comienza ya existe, pero simultáneamente todavía *no existe*. Los contrarios, ser y no-ser, están por tanto en el comienzo en una unión inmediata; es decir, que el comienzo es su *unidad indiferenciada*. El análisis del comienzo, daría así el concepto de la unidad del ser y del no-ser –o, en forma refleja, el concepto de la unidad del ser distinto y del ser indistinto– o bien el de la identidad de la identidad con la no-identidad (Hegel, 1982 TI: 95-96).

Hegel señala que, si se quiere abstraer de este traspasar y quedarse con el puro concepto del comienzo como punto de partida, su análisis nos dirige nuevamente a la dialéctica del ser y la nada. Lo que comienza debe tener alguna forma de existencia –debe ser de algún modo– puesto que si no, simplemente no podría comenzar. Al mismo tiempo, si fuese una simple existencia, entonces no comenzaría –lo cual señala para Hegel que a aquello que comienza lo habita la nada. El comienzo, así, encierra un mutuo traspasar entre ser y nada. Escribe:

Si el mundo o algo cualquiera tuviese que haber comenzado, tendría entonces que haber empezado en la nada, pero en la nada no hay un comienzo –o bien la nada no es un comienzo–; pues el comienzo incluye en sí un ser, pero la nada no incluye ningún ser. La nada es sólo la nada. En un fundamento, en una causa, etc. (si se determina así la nada) se halla contenida una afirmación, un ser. Por el mismo motivo no puede siquiera cesar de existir algo. Pues entonces debería el ser contener la nada, pero el ser es sólo ser y no el contrario de sí mismo (Hegel, 1982 TI: 134).

Aquí se halla presentada la unidad del problema del comienzo con aquel de la nada. En primer lugar, no puede haber una pura nada puesto que, en la medida en que se le haga condición de aquello que comienza,³ en o a partir de ella estaría apareciendo algo. Luego,

³ Vale recordar que, toda vez que el puro vacío es requisito de un comienzo absoluto, la nada oficiaría en el materialismo del encuentro como una condición y entonces los términos en los que plantea Hegel la cuestión resultan pertinentes para el tratamiento que le da Althusser.

deduce Hegel, no se trataría de una pura nada sino de una que está en contacto con el ser. Planteado por la positiva, estrictamente, no puede haber comienzo de lo que no es porque en ese caso no estaría comenzando. Aquello que comienza tiene que ser de algún modo y, por eso, se puede decir que comienza. De la pura nada, entonces, no puede manar algo, ya que no sería una nada pura.

Sin embargo, el punto entonces no es sólo descartar que exista la pura nada o, de cara al problema que nos toca, el puro vacío. Es rechazar la tesis del comienzo absoluto, puesto que ella supone la creación a partir de la nada. Sin pura nada no hay para Hegel puro comienzo –de ahí la pertinencia de la observación realizada por Althusser: en Hegel no hay Origen.

Ahora bien, de acuerdo con las palabras citadas, tampoco hay puro cesar, pues entonces lo que es debería trocarse inmediatamente, “de un pistoletazo”, en pura nada. Esto implicaría que en el puro ser irrumpiría la pura nada, que el puro ser estaría preñado de pura nada. Pero, entonces, este puro ser no sería tal, pues estaría en contacto con la pura nada, su contrario. Sin puro ser, no hay tampoco puro cesar.

Hegel persigue mostrar de este modo que la propia dialéctica del puro ser en pura nada y de la pura nada en puro ser descarta que pueda pensarse un puro comenzar o un puro cesar. Aquello que comienza ya es, porque de lo contrario no podríamos decir que algo comienza, y al mismo tiempo no es, porque entonces no estaría comenzando a ser. Así, en lugar de un puro comienzo o un puro cesar, para Hegel todo lo que es consiste en un eterno comercio entre *nacer* y *perecer*, un constante devenir en el que cada determinación al afirmarse, se niega a sí misma (Mondolfo, en Hegel, 1982 TI: 10-11; Marx, 2001: 186). Resume Hegel:

[...] el comienzo, como comienzo del *pensar*, debe ser totalmente abstracto, universal, forma pura sin ningún contenido; no tendríamos así nada más que la representación de un simple comienzo como tal. Por lo tanto sólo se trata de ver qué hallamos en esta representación. Todavía no es nada y tiene que devenir algo. El comienzo no es la nada pura, sino una nada de la cual tiene que surgir algo; luego también el ser está ya contenido en el comienzo. El comienzo contiene, en consecuencia, a ambos: el ser y la nada; es la unidad del ser y la nada; es decir, es un no-ser que al mismo tiempo es ser, y un ser, que al mismo tiempo es no-ser [...] Los contrarios, ser y no-ser, están por tanto en el comienzo en una unión inmediata; es decir, que el comienzo es su *unidad indiferenciada* (Hegel, 1982 TI: 95).

En el análisis del comienzo muestra Hegel que no puede pensarse ni una pura nada que no esté mediada por el ser ni un puro ser no mediado por la nada. Ninguna de las dos determinaciones que en el comienzo se hallan en unidad existe por sí, permanece quieta en sí misma. Se trata, en síntesis, de determinaciones mediadas por su contrario, que por sí mismas traspasan en otro que ellas mismas. Pero esto arroja como resultado que no puede haber ni puro comienzo ni puro cesar, sino permanente devenir. El propio Althusser dice:

“Las primeras palabras del comienzo de la *Lógica* lo dicen: el ser es la Nada. El comienzo establecido es negado: no hay comienzo, ni por tanto Origen” (Althusser, 1975: 47-48).

Hegel muestra así, en la dialéctica del comienzo, que toda afirmación traspasa a su contrario, que se afirma como lo que es deviniendo lo que no es. Otro modo de decir que lo que niega a una determinación es a su vez negado como negación, ya que vemos que el contenido de una forma difiere de ella –constituye su negación– y, sin embargo, ella es este traspaso mismo –lo que niega que se trate de una negación. Por lo cual la identidad de una forma encierra una mediación a través de lo que difiere de ella o, de otro modo, toda determinación está en sí al mediarse a sí misma a través de su negación. Esto implica para Hegel que el punto de partida del movimiento de lo absoluto no se pierda al ser superado.

El rechazo del comienzo absoluto supone que el punto de partida de la descripción de lo absoluto, entonces, es tal por encerrar un movimiento en el que se niega su negación. Como afirmábamos al principio de este acápite, es tal por ser indeterminado y al mismo tiempo aloja un movimiento en el que se enriquece. En este punto encuentra Althusser la carga teleológica de la dialéctica; como en cualquier determinación que tome el origen se mantiene como fundamento, este jamás se perderá, teniendo al Fin hacia el que tiende ya incubado en sí mismo. En otros términos, para Althusser el origen, en el contexto de la dialéctica hegeliana implica la promesa de que se retornará a él necesariamente, como una determinación que le pertenece y se encuentra siempre-ya presente en él.

Ahora bien, si Althusser plantea la cuestión del vacío en aras de rechazar la dialéctica hegeliana y de abrir la posibilidad de pensar un nuevo comienzo, la impugnación hegeliana al vacío como un elemento puro, a la nada absoluta, apunta hacia un modo de comprender la transformación como figura que engendra en su interior aquello en lo que devendrá. Dado que toda forma se afirma como lo que es negando lo que no es y, entonces, resulta para Hegel una abstracción pensar a la identidad por fuera de la diferencia (Hegel, 1982 TII: 45), cualquier determinación alberga en sí misma a su contrario. Es decir, cualquier determinación existe como lo que es negando aquello que no es. De cara a la cuestión de la transformación de una estructura por otra, del comienzo de una nueva forma, esta perspectiva sostiene que es la propia inquietud de toda determinación, el comercio de ella con su negación, la que la lleva a devenir otra. Ya que toda determinación tiene en sí a su opuesto, se transforma en otra como producto de su automovimiento. O, en otros términos, el cambio brota desde su interior, porque engendra en su interior a su negación. Dado que lo que niega a una forma existe ya en ella, el devenir de una determinación en otra consiste en que ella misma le dé curso a esa otra forma a través de la cual se afirmaba y que se encontraba ya en su seno como requisito de su existencia. En este sentido, dado que, nuevamente, la dialéctica hegeliana tiene como piedra angular a la negación de la negación, conduce a pensar al movimiento como la forma de existencia misma de toda determinación. En esta medida, tal y como dice Althusser, lo que la agota, lo que la hace perecer o lo que la supera es inte-

rior a ella. En esta medida, el cambio no se produce por chocar con un otro externo o por ser interrumpido por una desviación que la hace estallar; el cambio ocurre como resultado de que una determinación alberga aquello que la niega y le da curso, hasta ser superado por ese otro en el que se afirma para existir.

Nuestro objetivo al reconstruir el modo en el que Hegel presenta el comienzo del movimiento de lo absoluto era mostrar que en él se encuentra una crítica al puro vacío como condición de la creación de una nueva determinación o figura. Este puro vacío tendría la contradicción de ser, al mismo tiempo, fuente de creación, requisito de la aparición de lo nuevo y, a la vez, conservarse como fundamento, sin relacionarse con aquello que habilita. Hegel, entonces, sostiene que este puro vacío o pura nada encierra ya un ser, por lo cual se niega a sí mismo. Sin embargo, esta negación es a la vez referencia a sí, puesto que la negación de lo que es, el puro vacío, encierra aquel contenido que se proponía rechazar, el ser. De ahí que sea negación de sí como negación. De este movimiento deduce Hegel que no hay tal cosa como puro vacío, que no se trata de una condición exterior para la creación de lo nuevo, sino que este vacío, impuro, por estar en relación con lo lleno, es justamente motor del movimiento, es negatividad. Escribe Hegel:

El principio atomista no permaneció sin embargo en tal exterioridad entre los primeros pensadores que lo concibieron, sino que tuvo además de su abstracción una determinación especulativa en esto: que el *vacío* fue reconocido como *fuentes del movimiento*; lo cual constituye una relación entre los átomos y el vacío completamente distinta a su puro estar uno al lado del otro y a la indiferencia de estas dos determinaciones una frente a la otra. Que el vacío sea la fuente del movimiento no tiene el sentido fútil de que algo pueda moverse sólo en un espacio vacío y no en un espacio ya llenado, pues en un espacio tal ya no encontraría ningún lugar abierto. —Al entenderlo así el vacío sería sólo el presupuesto o la condición, no el *fundamento* (o motivo) del movimiento, y del mismo modo también el movimiento mismo sería presupuesto como presente y sería olvidado lo esencial, esto es, su motivo. La manera de ver según la cual el vacío constituiría la causa del movimiento, contiene el pensamiento más hondo, de que en lo negativo en general está el fundamento del devenir, de la inquietud del automovimiento —en tal sentido, empero, lo negativo tiene que tomarse como la verdadera negatividad del infinito. El vacío es *fundamento del movimiento* sólo como referencia *negativa* de lo uno a su *negativo*, o sea a lo uno, vale decir a sí mismo, que sin embargo está puesto como existente (Hegel, 1982 III: 123).

Así, Hegel rechaza, en su crítica al atomismo, que el vacío sea la condición para el movimiento o, decimos nosotros, para la producción de algo nuevo. En su filosofía aparece ya la impugnación de que el vacío y los átomos estén uno al lado del otro, tal y como, intentamos mostrar, se sigue del tratamiento althusseriano. Dado que Althusser hacía al vacío, a la nada de determinación, la condición para que se produzca un encuentro, reclamaba un

abordaje del vacío en la línea del que Hegel critica. Althusser, así, obligaba al vacío a intervenir lo lleno para que, en este instante de plena suspensión de toda configuración, advenga un comienzo absoluto. Por eso señalábamos que el materialismo aleatorio separa ontología e historia, separación que, tal y como diversos intérpretes lo reseñaban, presenta el riesgo de hacer de esta corriente una filosofía de la libertad. Hegel, impugnando al vacío como condición de la transformación, afirma a la negación de la negación como el pulso del movimiento dialéctico, mostrando que este movimiento constituye el interior de cada forma, toda vez que ella está habitada, para ser lo que es, por aquello que la niega y la hace perecer.

Conclusiones

En la primera parte de nuestro trabajo, revisamos la crítica de Althusser a lo que denomina idealismo o materialismo especulativo. De la mano de esta crítica, recuperamos las tesis fundamentales del *materialismo aleatorio*, haciendo especial énfasis en el vínculo entre *encuentro* y *vacío*. A partir del rechazo althusseriano a la dialéctica hegeliana, vimos que en aras de pensar un comienzo absoluto, que rechace la carga teleológica que Althusser le adjudica a la *Aufhebung*, es menester para el filósofo francés postular al vacío como condición del encuentro. Esto es, si se quiere pensar un encuentro que tenga por corolario una conjunción radicalmente nueva, que no esté prefigurada como potencialidad de un encuentro anterior, es necesaria para Althusser una interrupción que entregue un momento de puro vacío de determinación, que arroje como resultado la pura nada, para que en ella se produzca un encuentro verdaderamente nuevo. Esto nos enfrentó a que en la trama del argumento althusseriano, el rechazo a la teleología que hace que la sucesión de hechos se produzca de modo necesario, toda vez que cada configuración histórica engendra en sí misma y se realiza en aquella que la sucederá, se consagra en la postulación del vacío pleno como condición de una auténtica novedad, del surgimiento de un encuentro que interrumpa aquello que lo precedió, careciendo de toda ligazón con él.

Esta relación entre encuentro y vacío es impugnada por algunos de los intérpretes contemporáneos de Althusser. Warren Montag y Giorgos Fourtounis, así como Panagiotis Sotiris y Vittorio Morfino señalan algunas de las dificultades que comporta hacer del vacío la condición del encuentro. Estas dificultades aparecen en la literatura vinculadas al riesgo que tiene la concepción althusseriana de caer en una filosofía del evento o del milagro (Sotiris), una de la sustancia o los orígenes (Montag, Fourtounis) o una que renuncie a su vocación racionalista (Morfino).

De la mano de estos intérpretes, dijimos que, al ubicar al vacío como una sustancia o como un escenario de todo encuentro, bajo las coordenadas del materialismo del encuentro se sostiene una lógica del evento y de la pura contingencia, en la que el cambio histórico

resulta siempre azaroso y por tanto imprevisible; de ahí, también, continuamente posible. En tanto la transformación de toda estructura ocurre en la contingencia habilitada por el vacío, la configuración que brote del encuentro fortuito no guarda ningún vínculo con la coyuntura en la que dicha transformación sucede. Por lo cual se trata de una posibilidad asequible en cualquier instante.

Determinado de este modo, el vacío opera como una sustancia que se mantiene inalterada, al margen y acechando al acontecer histórico. Resulta entonces un principio que potencialmente puede tornarse activo en cualquier momento, sean las que fueren las condiciones históricas que interrumpe. Este planteo, así, separa el discurrir de la historia de un principio ontológico que tiene la facultad de suspenderlo en todo momento. Y esta misma separación es la que encierra el riesgo de hacer del materialismo aleatorio una filosofía de la libertad, en tanto no hace depender de condiciones históricas concretas y determinadas la posibilidad de transformar las estructuras sociales.

Habiendo precisado las dificultades con las que tropieza la postulación del vacío como condición del encuentro, en nuestra tercera sección recuperamos la lectura del vínculo entre vacío y encuentro realizada por Fourtounis, anclada a su vez en señalamientos de Warren Montag. Fourtounis recupera la inversión del orden causal entre vacío y encuentro postulada por Montag. Para él, no se trata de que el vacío sea condición del encuentro sino, al contrario, de que una vez que un encuentro ha tenido lugar, este vacía, para darse existencia, la estructura en el seno de la cual ocurrió. El vacío queda así determinado como el resultado de la actividad de un encuentro que conjuntó ciertos elementos y que para reproducirse como forma horada aquella estructura en la que, fortuitamente, advino. De esta manera, un encuentro que cuajó, de forma aleatoria, tiene que vaciar la estructura que lo precedió para darse existencia a sí mismo, para permanecer como conjunción. Lo cual implica que solo desde el punto de vista de una nueva forma los elementos de una estructura determinada resultan vacíos, aparecen como materiales carentes de forma. Desde el punto de vista de la estructura ya advenida en la que el nuevo encuentro ocurre, estos son átomos de una conjunción que ya existe y se reproduce como totalidad. Es menester que acontezca un nuevo encuentro para que desde la perspectiva de este, los átomos en cuestión se tornen elementos vacíos, carentes de forma. Por eso Fourtounis afirma que el encuentro precede al vacío, que el vacío es tal desde una cierta perspectiva, que a su vez interviene para agotar la estructura que el nuevo encuentro interrumpe.

Nuestro punto ante el planteo de Fourtounis es que no consigue sortear los problemas que presenta la argumentación de Althusser. Si bien su lectura es plausible desde el punto de vista textual, el punto es que el encuentro que vacía una estructura advenida continúa siendo fortuito, aleatorio. De esta manera, sigue presentándose como una creación *ex nihilo*, toda vez que en aras de mantener que el resultado del encuentro no está prefigurado en los elementos que en él se conjuntan, es necesario que intervenga un momento de ab-

solita interrupción, de puro vacío de determinación para que el nuevo encuentro suponga una auténtica ruptura con la estructura anterior. Toda vez que se rechace que una nueva configuración histórica está posibilitada por contradicciones engendradas en el ámbito de estructuras anteriores, es preciso postular un momento de interrupción absoluta, de indeterminación plena. En este sentido, decimos que la argumentación de Fourtounis carga con los problemas de la de Althusser, puesto que, si bien sostiene que una vez advenido un encuentro él se encarga de vaciar una estructura anterior, sigue dependiendo de la presencia del vacío como condición de que este nuevo encuentro se produzca.

Por último, en nuestro apartado final repusimos la crítica de Hegel a aquellas filosofías que postulan la existencia del vacío absoluto, de la pura nada (de hecho, vimos que Hegel incluye en ellas al atomismo). Dado que afirmamos que Althusser presenta al vacío como condición del encuentro producto de su rechazo a la *Aufhebung* o negación de la negación, ya que ella hacía del cambio histórico el resultado *necesario* de contradicciones que se incubaban en el interior de una forma y en esa medida gozaba de un carácter teleológico, consideramos pertinente detenernos en la crítica de Hegel a lo que identificamos como sustantivación del vacío, puesto que esta crítica responde al tipo de argumentación que Althusser lleva a cabo. Así, mostramos que para Hegel postular a la pura nada como la condición del movimiento –o de la transformación, para el caso del materialismo aleatorio– requiere de que *en la nada aparezca algo*, lo que muestra que ya no se trata de una pura nada, sino de una nada que encierra un ser. A partir, entonces, de la dialéctica del comienzo, vimos que el mismo tratamiento del vacío como condición de la transformación rechaza la existencia del puro vacío y con ella la del comienzo absoluto. Esto conduce a Hegel a presentar a la afirmación mediante la propia negación como el movimiento propio de toda figura, bajo el cual una determinación engendra en su propio interior la forma en la que devendrá.

De esta manera, intentamos justificar por qué ni el materialismo aleatorio althusseriano ni la interpretación de éste llevada a cabo por Fourtounis ofrecen una perspectiva superadora respecto de la teleología que le adjudican a la dialéctica hegeliana, toda vez que dependen de la postulación del vacío como condición del encuentro, cayendo así en un enfoque que piensa a la transformación como comienzo absoluto. Ya que en la propia filosofía hegeliana se encuentra una crítica a estos enfoques, consideramos pertinente recuperarla para indicar en qué sentido ofrece una perspectiva fértil a la hora de pensar la transformación de las estructuras sociales, en particular, la del modo de producción capitalista.

Sobre el autor

RODRIGO STEIMBERG es doctor en Ciencias Sociales por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como becario posdoctoral por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, con sede en la Universidad Nacional de Quilmes. Su tema de investigación actual es la teoría del Estado moderno en la obra de Louis Althusser. Entre sus publicaciones recientes, se destacan: “De la identidad a la diferencia. Althusser y la causalidad estructural” (*Enfoques*, 2016); “Tras las huellas del estructuralismo. El estructuralismo como campo de tensiones” (*Astrolabio*, 2016) y “Un recorrido por la producción de Louis Althusser: el estructuralismo aleatorio” (*Izquierdas*, 2018).

Referencias bibliográficas

- Althusser, Louis (1982) *La corriente subterránea del materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros.
- Althusser, Louis (1975) *Elementos de autocrítica*. Barcelona: Laia.
- Althusser, Louis (1996) *Escritos sobre psicoanálisis*. México: Siglo XXI.
- Althusser, Louis (2002) *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros.
- Althusser, Louis (2004) *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, Louis (2007) “La única tradición materialista” *Youkali. Revista de las Artes y el Pensamiento*, (4): 132-154.
- Althusser, Louis (2012) *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*. Buenos Aires: Katz.
- Anderson, Perry (2011) *Tras las huellas del materialismo histórico*. Madrid: Siglo XXI.
- de Ípola, Emilio (2007) *Althusser, el infinito adiós*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Deleuze, Gilles (1999) *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik.
- Diefenbach, Katja (2013) “Althusser with Deleuze: How to think Spinoza’s immanent cause”, en Diefenbach, Katja; Farris, Sara; Kirn, Gal y Peter Thomas (eds.) *Encountering Althusser: Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*. Londres: Bloomsbury, pp. 165-184.
- Di Giovanni, George (2005) “Hegel’s anti-Spinozism: The transition to subjective logic and the end of classical metaphysics” en Carlson, David (ed.) *Hegel’s Theory of Subject*. Reino Unido: Palgrave Macmillan, pp. 30-43.
- Fourtounis, Giorgos (2013) “‘An immense aspiration to being’ the causality and temporality of the aleatory” en Diefenbach, Katja; Farris, Sara; Kirn, Gal y Peter Thomas (eds.) *Encountering Althusser: Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*. Londres: Bloomsbury, pp. 43-60.

- García del Campo, Javier (2005) “Introducción: Leer a Althusser”, en *Revista de Filosofía* (34/35): 7-12.
- Goshagarian, Geoffrey (2013) “The very essence of the object, the soul of Marxism and other singular things: Spinoza in Althusser 1959-67” en Diefenbach, Katja; Farris, Sara; Kirn, Gal y Peter Thomas (eds.) *Encountering Althusser: Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*. Londres: Bloomsbury, pp. 89-111.
- Hegel, George Wilhelm (1982) *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar.
- Marx, Karl (2001) *Manuscritos económico-filosóficos*. Edición preparada por Juan R. Fajardopara el MIA [en línea]. Disponible en: <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/>>.
- Matheron, François (2005) “La recurrencia del vacío en Louis Althusser” en *Revista de Filosofía*, (34/35): 51-74.
- Montag, Warren (2014) “El Althusser tardío: ¿materialismo del encuentro o filosofía de la nada?” *Décalages*, 1 (1): 1-19. DOI: <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss1/2>
- Morfino, Vittorio (2013) “History as ‘permanent revocation of the accomplished fact’: Machiavelli in the last Althusser” en Diefenbach, Katja; Farris, Sara; Kirn, Gal y Peter Thomas (eds.) *Encountering Althusser: Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*. Londres: Bloomsbury, pp. 61-74.
- Morfino, Vittorio (2014) *Plural Temporality Transindividuality and the Aleatory Between Spinoza and Althusser*. Leiden: Brill.
- Negri, Antonio (2004) “Maquiavelo según Althusser” en Althusser, Louis. *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal, pp. ¿?.
- Smith, Daniel (2012) *Essays on Deleuze*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Sotiris, Panagiotis (2013) “Rethinking aleatory materialism” en Diefenbach, Katja; Farris, Sara; Kirn, Gal y Peter Thomas (eds.) *Encountering Althusser: Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*. Londres: Bloomsbury, pp. 27-41.
- Tosel, Andre (2013) “The hazards of aleatory materialism in the late philosophy of Louis Althusser” en Diefenbach, Katja; Farris, Sara; Kirn, Gal y Peter Thomas (eds.) *Encountering Althusser: Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*. Londres: Bloomsbury, pp. 3-26.
- Williams, Caroline (2012) “‘Subjectivity without the subject’: thinking beyond the subject with/through Spinoza” en Lord, Beth (ed.) *Spinoza beyond Philosophy*. Edimburgo: Edinburgh University Press, pp. 11-27.