

**Presentación**  
**“A 25 años de *Espectros de Marx*”**

**Carolina Collazo**

*La verdadera historia no tiene nada que permita leerla en la continuidad ideológica de un tiempo lineal del que bastaría señalar las cadencias y cortar; posee, por el contrario, una temporalidad propia extremadamente compleja y, desde luego, perfectamente paradójica con respecto a la simplicidad sorprendente del prejuicio ideológico*

L. Althusser <sup>1</sup>

*Marx aún no ha sido recibido [...] Marx sigue siendo un inmigrado, un inmigrado glorioso, sagrado, maldito pero aún clandestino, como lo fue toda su vida. Pertenece a un tiempo de disyunción, a ese ‘time out of joint’ en donde se inaugura laboriosa, dolorosa, trágicamente, un nuevo pensamiento de las fronteras*

J. Derrida<sup>2</sup>

*La herencia es irrenunciable.* De todas las discusiones que surgieron a partir de las últimas décadas del siglo xx en torno a la vigencia del marxismo, esta afirmación signa el énfasis con el que Derrida llama a leer ese legado. Sin embargo, ¿cómo leer la herencia de quien todavía no ha sido recibido? Lo que esta pregunta pone en el centro de la cuestión es, ante todo, una advertencia: la de Derrida no es una lectura de Marx, y menos aún, un protocolo para leer a Marx. Es, antes bien, una reflexión crítica sobre los modos de leer un presente que pertenece a la historia pero que no se detiene en ella como el momento preciso al que corresponde esa tarea.

A 25 años de *Espectros de Marx*, el vínculo entre lectura y herencia nos interpela también desde los numerosos debates que se suscitaron a partir de su publicación. Hoy sabemos que no fue tal el desinterés por el marxismo atribuido a

---

<sup>1</sup> Althusser, L. “El objeto de El Capital” en Althusser, L. y Balibar É., *Para leer El Capital*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010, p. 114.

<sup>2</sup> Derrida, J. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1995, p. 250.

Derrida con anterioridad a la conferencia<sup>3</sup> que dio lugar a este polémico texto. Sin embargo, con la excepción de la reciente publicación del curso de 1975-1976<sup>4</sup>, gran parte del trabajo de Derrida dedicado a Marx y a escritores marxistas, continúa inédito<sup>5</sup>. Lo cierto es que fue en 1993 cuando Derrida expone públicamente su posición. Fueron muchas y muy diversas las objeciones frente a este pronunciamiento, interpretado en muchos casos como ‘políticamente evasivo’, ya sea por considerarlo una lectura sesgada y reduccionista, ya sea por considerar que esa lectura había llegado ‘demasiado tarde’ o a ‘contra-tiempo’. En cualquier caso, ¿cuál sería ese tiempo que va en contra? y ¿cómo se miden las ‘vigencias históricas’?

*Espectros de Marx*, como el propio Derrida afirma, es también, y quizá primordialmente, una problematización sobre el tiempo. Del tiempo de la herencia, de la lectura, de la historia y de las urgencias políticas. La herencia nunca es una sola ni se reúne consigo misma; no nos viene dada como un testamento y, sin embargo, jamás se hereda un capital anónimo. Heredar a Marx no es retornar a él, sino leer -es decir, intervenir- lo que en su contra alimenta una memoria fosilizada y la tranquilidad exegética de una obra archivada<sup>6</sup>. Porque el porvenir también se hereda y no hay porvenir sin Marx, dice Derrida.

La lectura de ese desajuste está siempre condicionada por el imperativo de un presente reunido ideológicamente en un solo tiempo; riesgo que amenaza con hacer de la herencia teórica y de la coyuntura objetos de una lectura interpretativa, que sólo puede volverse crítica si en vez de presuponer un objeto, es capaz de leer políticamente *su relación* con él.

La deconstrucción es esa tarea contradictoria de producir una exterioridad inmanente como espacio de intervención; pero no por ser contradictoria deja de comprometerse en la toma de posición sobre la que el propio autor insiste especialmente en los primeros apartados del libro, cuando afirma reiteradamente que no sólo hay más de un espíritu del marxismo, sino que además *deben* ser más de uno. Esta multiplicidad es la que permite su sobrevida frente a la amenaza de una utilización de “Marx en contra del marxismo”.

Afirmando tan a menudo que hay más de un espectro o de un espíritu de Marx, reconozco que los herederos son y deben también ser numerosos, a veces clandestinos e ilegítimos, como en todas partes [quienes se consideran] hijos *presuntamente*

---

<sup>3</sup> Conferencia de 1993 pronunciada en la Universidad de California (Riverside) como apertura de un coloquio internacional organizado por Bernd Magnus y Stephen Cullenberg bajo el título “*Whither marxism?*”.

<sup>4</sup> Derrida, J. *Théorie et pratique. Cours del l'ENS-Ulm 1975-1976*, Galiée, París, 2017.

<sup>5</sup> Ver en éste mismo dossier el trabajo Thomas C. Mercier, “Diferencia sexual, diferencia ideológica: lecturas a contratiempo (Derrida lector de Marx y Althusser en la década de 1970 y más allá)”.

<sup>6</sup> Derrida, J. (1995) op. cit., p. 53.

legítimos parecen lamentarse por haber sido expropiados de su patrimonio o 'actitud propietaria'<sup>7</sup>

En ese sentido, lo que está en juego no es a quién corresponde el patrimonio de la herencia marxista, sino cómo pensar su legado hoy, en un mundo que podría muy bien aprovechar que el nombre de Marx se convierta en el objeto fetiche de una pelea entre herederos. Legítimas o bastadas, no son las herencias las que se disputan sino las lógicas que dentro y fuera del marxismo se sirven de ese antagonismo para sustraer del tiempo lo que va a contratiempo, lo que no se ajusta al tiempo ideológico, un tiempo desajustado *-out of joint-*, de las memorias y los porvenires de un presente que no es eterno ni absoluto. Un presente que está asediado y atravesado por cierta "artefactualidad"<sup>8</sup> en el gesto de pensarlo como un tiempo que es el nuestro.

El foco de la lectura de Derrida se centra en los síntomas del discurso triunfalista que encuentra en el fin de la historia la reivindicación de una temporalidad simple, la evasión de la incomodidad de un contratiempo que no se aferra ni a una realidad efectiva ni a un ideal, el contratiempo de los espectros. El fin de lo espectral, sin embargo, no acontece más que en la promesa de su concreción real. En este aspecto, lo que se pone de relieve es que hay algo inquietante todavía en ese suspiro de alivio que declara la conjuración del espectro marxista, en la declaración de su fracaso histórico y en la pérdida de su vigencia revolucionaria. Del mismo modo que Marx y Engels leían la posibilidad, más aún, la existencia efectiva del comunismo como un fantasma presente en Europa donde las mismas potencias lo reconocían a través de su miedo reaccionario y de su cruzada conjuratoria. Es preciso leer en el temor el síntoma de un asedio, leer incluso en la obscena euforia de la retórica neoliberal -que anuncia el fin de la historia, de las ideologías y de la política- otra historicidad.

Una lectura *a* contratiempo, entendida como rezagada de su causa, presupone así una historia total, cuyo porvenir se encuentra contenido en la esencia de su origen, sólo que al desplegarse se volverá entonces el presente de su tiempo. Por el contrario, una lectura *del* contratiempo tendría la virtud política de desafiar la contemporaneidad del presente y la continuidad de un tiempo homogéneo. La primera es una lectura expresiva, la segunda es una lectura política. Todos los trabajos reunidos en este dossier son, en el sentido propuesto, lecturas políticas.

El dossier que estamos presentando conforma un denso campo de problemas articulado tanto por los acuerdos como por las tensiones que producen en la demarcación de sus posiciones. Algunos de los textos ofrecen detenidas y agudas lecturas de *Espectros de Marx*, señalando sus alcances y sus deudas, otros

---

<sup>7</sup> Derrida, J. "Marx e hijos" en Sprinker, M. (ed.) *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*, trad. M. Malo de Molina Bodelón, A. Riesco Sanz y R. Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2002, p. 268.

<sup>8</sup> Cf. Derrida, J. *Ecografías de la televisión*, Buenos Aires, Eudeba, 1996.

abordan los vínculos entre el pensamiento derridano en torno al marxismo y el de otros autores (Althusser, Gramsci, Benjamin, Laclau, Nancy, Freud, Husserl, Blanchot, Butler, Bataille, etc.) en la forma de un diálogo, de una alianza o de una discusión crítica, como lecturas cruzadas o complementos analíticos. Algunos de los artículos interrogan la coyuntura a través del análisis de acontecimientos o procesos puntuales, como aportes para una crítica de la escena neoliberal. Y en muchos de ellos, la reflexión sobre la complejidad del tiempo es nodal: la relevancia de la temporalidad espectral para pensar la actualidad, temporalidad plural y mesianismo, la pregunta por la historicidad de la historia, la relación entre tiempo y violencia, lectura de la temporalidad y política de la memoria, el trabajo de archivo y la lectura de sus temporalidades cruzadas, la concepción espectralizada de la historia, entre otros, son sólo algunos de los ejes que recorren el conjunto de las intervenciones que invitamos a leer.

Quisiera por último agradecer especialmente a los autores por la calidad de sus trabajos, por ofrecerlos a una lectura compartida y por el compromiso en el proceso de elaboración de este dossier. A los traductores por la amabilidad de su colaboración y al colectivo de *Demarcaciones* y a su comunidad de lectores por sostener este espacio de diálogo honesto, de preocupaciones comunes y, sobre todo, de afecto.

## Un cuarto de siglo

Manuel Navarro<sup>1</sup>

*“No hay porvenir sin Marx.  
Sin la memoria y sin la herencia  
de Marx: en todo caso de un cierto Marx:  
de su genio, de al menos uno de sus espíritus”*  
Jacques Derrida

A pesar de las declaraciones de Marx en el sentido de hacer de *La ideología alemana* la posibilidad y la necesidad de “...contrastar conjuntamente [con Engels] nuestro punto de vista con el ideológico de la filosofía alemana; en realidad, liquidar con nuestra conciencia filosófica anterior”<sup>2</sup>, y pese a la decisión tomada también entre ambos de abandonar “el manuscrito a la roedora crítica de los ratones tanto más a gusto cuanto que habíamos alcanzado nuestro principal fin, aclarar nuestras propias ideas”<sup>3</sup>, en *Espectros de Marx* encontramos una afirmación que pareciera orientarse en un sentido diferente:

habrá sido necesario más de un siglo antes de empezar a exhumar *La ideología alemana*, a desenterrar y a desenredar, entre los enmarañados hilos de sus raíces, el nudo de las complicidades y de los antagonismos entre Marx, Engels, Feuerbach, Stirner, Hess, Bauer, etc.<sup>4</sup>

“Liquidar con nuestra conciencia filosófica anterior”, “aclarar nuestras propias ideas”, pareciera ser lo que está en cuestión, lo que ofrece dudas desde el punto de vista de *Espectros de Marx*. Semejante *liquidación* o *ajuste de cuentas*, según otras traducciones, serían operaciones cuyos alcances, al menos en lo que respecta a Max Stirner, habrían sido paradójicos:

Tras la discordancia absoluta, infinita, en apariencia definitiva, aquella que le importa a Marx ante todo y que no deja de recordar como si nadie quisiese creerle, se oculta una proximidad, incluso

---

<sup>1</sup> Profesor Honorario, Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario (navarrorojas@yahoo.com.ar)

<sup>2</sup> Marx, Karl. *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid, Alberto Corazón Editor, 1970, p. 39.

<sup>3</sup> *Id.*

<sup>4</sup> Derrida, Jacques. *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Madrid, Editorial Trotta, Segunda Edición 1995, p. 150.

una temible analogía. Entendámoslo bien: temible para Marx. Y si hay conciliábulo es porque una baza común suscita la polémica: se llama el espectro. Y Marx y Stirner quieren acabar con él. Éste es el axioma común<sup>5</sup>

“Acabar con él”, es decir, “liquidación”, “ajuste de cuentas”: ésta habría sido la tarea emprendida por Marx-Engels respecto a Stirner, en nombre de una discordia “en apariencia definitiva”. Pero también habrá resultado ser el motivo común de Stirner y Marx en su persecución de los espectros, también “en apariencia definitiva”. De allí el conciliábulo, porque si bien comparten el imperativo de darle caza a los fantasmas, no mantendrían en definitiva una misma estrategia en esa cacería, no siendo esa diferencia sólo *metodológica*:

Marx parece estar de acuerdo con Stirner acerca de lo esencial: es preciso poder más que el espectro, es preciso poner fin al asunto. El desacuerdo se plantea sobre las vías de ese fin y sobre la mejor solución. Esa discrepancia sobre el dar muerte a los fantasmas parece metodológica pero, por definición, no conoce límite alguno: infaliblemente se torna ontológica, ética, política. Lo que queda es que un conciliábulo es un concilio cismático o herético, un concilio secreto (...) Allí, haya o no acuerdo sobre la estrategia (...), también conspiran contra un ejército de espectros, contra la espectralidad misma...<sup>6</sup>

“Lo que queda”, podríamos decir, es que el “ajuste de cuentas” entre los cismáticos, por el mismo carácter de las diferencias ontológico-políticas entre Stirner y Marx, sólo podía conducir a que no sólo declararan la guerra a muerte al fantasma del comunismo sino a una cierta espectralidad generalizada. Lo que habría quedado sería una puerta abierta insistente, imperativa, para la exhumación de *La ideología alemana*, una puerta cuya clausura se pretendía también definitiva, con las paradojas de una pretensión semejante.

Intentábamos así con ese rodeo explicarnos con el gesto de *Espectros de Marx*, siendo al mismo tiempo el intento de explicarnos con la deconstrucción del marxismo y con el marxismo de la deconstrucción, siendo la lógica o la gramática del doble genitivo las que hacen que la deconstrucción del *marxismo* sea una suerte de motivo del propio marxismo, en tanto que la *deconstrucción* del marxismo sólo podría tener su inscripción en cierta tradición o espíritu del pensamiento de Marx. Enunciándola así, esta articulación pareciera sugerir una proporcionalidad de suyo entre el marxismo y la deconstrucción, cuando la proyección histórica —política, social, económica, etc.— del marxismo aconsejaría limitar las pretensiones de la deconstrucción. Creemos que para esta cuestión la respuesta vendría dada por otro texto, *Fuerza de ley*, que nos propone la siguiente consideración:

---

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 149.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 150.

una deconstrucción que querría, (...) tener consecuencias, *cambiar* cosas, intervenir de manera eficiente y responsable (...), no sólo en la profesión sino en lo que llamamos la ciudad, la *polis*, y más generalmente el mundo. No cambiarlos en el sentido sin duda un poco ingenuo de realizar una intervención calculada, deliberada y estratégicamente controlada, sino en el sentido de la intensificación máxima de una transformación en curso, a título no simplemente de síntoma o de causa<sup>7</sup>

En la expresión “una transformación en curso” encontramos una de las claves, puesto que se trataría de las “transformaciones” del marxismo, es decir, del marxismo en deconstrucción, de la deconstrucción como motivo mismo del marxismo, en tanto que la expresión “intensificación máxima” remitiría al trabajo de la deconstrucción en su trabajo de radicalizar esa transformación. Habría así una deconstrucción del marxismo en tanto y en cuanto hubiese habido un marxismo en deconstrucción. Volviendo a *Espectros...*, encontramos ahí la siguiente precisión respecto de ese trabajo:

Semejante deconstrucción hubiera sido imposible e impensable en un espacio premarxista. La deconstrucción sólo ha tenido sentido e interés, por lo menos para mí, como una radicalización, es decir, también **en la tradición** de un cierto marxismo, con un cierto **espíritu de marxismo**. Se ha dado este intento de radicalización del marxismo que se llama la deconstrucción<sup>8</sup>

Ahora bien, tendríamos que explicarnos respecto de lo que significa en el transcurso de una deconstrucción del marxismo ese intento de radicalización, puesto que en un contexto semejante los conceptos con los que obraría esa deconstrucción -el de radicalización en este caso-, deberían haber estado ya en deconstrucción y reaparecer así con otros valores, con mayor razón cuando se trata de un concepto cuyos compromisos con la ontología han sido irrecusables y sistemáticos. Para despejar cualquier duda al respecto, una nota a pie de página de *Espectros...* sugiere las siguientes precisiones a las que no se debería restringir a un único espacio textual o institucional:

Se trataría de hacer más o menos que «radicalizar», más bien otra cosa, ya que la apuesta es justamente la de la raíz y su presunta unidad. No se trataría de progresar aún más en la profundidad de la radicalidad, de lo fundamental o de lo originario (causa, principio, *arjé*), dando un paso más en la misma dirección. Se

---

<sup>7</sup> Derrida, Jacques. *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*. Madrid, Editorial Tecnos, 2002. pp. 22-23.

<sup>8</sup> Derrida, Jacques. *Espectros de Marx... op. cit.*, p. 106.

intentaría más bien acercarse hasta allí donde, en su unidad *ontológica*, el esquema de lo fundamental, de lo originario o de lo radical, tal como sigue rigiendo a la crítica marxista, reclama cuestiones, procedimientos de formalización, interpretaciones genealógicas que *no son o no son suficientemente* puestas en marcha dentro de aquello que domina los discursos que se dicen marxistas...<sup>9</sup>

La cuestión o el problema que la deconstrucción cree encontrar en la crítica y en el discurso marxista sería el hecho de que ambos se mantuvieran bajo el régimen y el imperativo de esa “unidad ontológica”, de ese “esquema de lo fundamental, de lo originario” que constituirán la axiomática del pensamiento de Marx, aunque para ser precisos habría que añadir que la preocupación no es sólo porque en el discurso y la crítica marxista se mantengan esos gestos dogmáticos sino porque esos mismos gestos los privan a ambos -a la crítica y al discurso- de una apertura *al por venir*. Por otra parte, el léxico mismo de la nota de *Espectros...* hace referencia explícita a esos valores de la “unidad ontológica”, del “fundamento” y de lo “originario” que han sido algunos de los motivos a los que ha vuelto reiteradamente la inquietud y el cuestionamiento de la deconstrucción. Ahora bien, esos valores de la “unidad” y de la “unidad ontológica”, que seguramente no son lo mismo, esos valores del “fundamento” y de lo “originario”, parecen remitir a cierto tipo de discurso, al discurso de la lógica filosófica, sin duda, al discurso de la metafísica. Se podría pensar que la inquietud del discurso de la deconstrucción ha estado por eso mismo, limitada a cuestionar y problematizar el léxico y la sintaxis de la filosofía. Si se tiene además en cuenta que forman parte de ese mismo cuestionamiento las distinciones de naturaleza y cultura, de habla y escritura, de origen y finalidad, de presencia y ausencia, etc., sin dejar de incluir en la cuenta los valores de límite, de frontera, de umbral, etc., se podría dar por cierta la existencia de esa limitación. La deconstrucción no habría sobrepasado esos límites, no habría ido más allá de cuestionar la ontología, la onto-teología, la especificidad del discurso de la metafísica. Habría también podido pensar, sin duda, desde su punto de vista, la literatura, el arte, la pintura, pero no la política, lo político. Filosofía, literatura, artes. Habría quedado confinada a esos dominios. Sin embargo, la deconstrucción se priva de definir un dominio; por el contrario, lo desorbita, lo aumenta excediéndolo, perdiéndolo; sería más bien el cuestionamiento incondicional, sin reserva, de todo límite, de toda frontera, se trate de una frontera social, política, lingüística, nacional, etc.; sería la problematización o complicación de todo esquema que remita al umbral, al valor de la indivisibilidad de toda linde. ¿Qué le habría permitido desbordar esos límites? No una contingencia, sin duda, no una razón externa, tampoco un síntoma: la deconstrucción habría excedido esos límites desde siempre, midiéndose con el fonocentrismo, el etnocentrismo, el logocentrismo, el falocentrismo, el carnocentrismo, valiéndose de la lógica misma

---

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 107, nota.



de esas hegemonías para conseguir cuestionarlas. Habría que entender entonces que esas figuras que se habían arrogado el valor de centro rector de la estructura, apertura y clausura en el juego de la hegemonía, no habrían generado otra cosa que la posibilidad de su deconstrucción, que el extravío de su centro, que la pérdida de su adentro, que la imposibilidad de su clausura, que la posibilidad del libre juego de la *différance* y la repetición. La deconstrucción sería así por definición, por esencia, una ocasión, una apuesta para con la posibilidad de pensar un tiempo sin presente rector, un espacio sin centro. La posibilidad de una “pintura de un mundo sin edad”:

*The time is out of joint.* El mundo va mal. Está desgastado pero su desgaste ya no cuenta. Vejez o juventud — ya no se cuenta con él. El mundo tiene más de una edad. La medida de su medida nos falta. Ya no damos cuenta del desgaste, ya no nos damos cuenta de él como de una única edad en el progreso de una historia. Ni maduración, ni crisis, ni siquiera agonía. Otra cosa. Lo que ocurre le ocurre a la edad misma, para asestar un golpe al orden teleológico de la historia <sup>10</sup>

Anacronía y espacio dislocado. Ahora bien, ¿qué habría sido esa radicalización del marxismo traducida por la deconstrucción? Pero también, ¿qué habría sido la Tesis once traducida por la deconstrucción? Esa radicalización no podría significar, como queda dicho en la nota, ir más lejos buscando una raíz más profunda, tal como habría sido el sentido del gesto clásico en la búsqueda de un fundamento más firme, gesto cuya repetición habrá alcanzado regularmente la forma del parricidio, sino que significaría el intento de dislocar esas raíces, de luxar o desarticular sus soldaduras, de entorpecer su arraigo, mientras que la pretensión de la Tesis once, por su parte, se inscribiría en una radicalización según el sentido clásico en su búsqueda de ir más allá de la interpretación. Lejos de esta Tesis y del sentido de su sentido, según una distancia irreductible, *Espectros de Marx* inscribe la marca de la *fantología*:

ese elemento [que garantiza y determina en general el *espaciamiento* del espacio público] no está ni vivo ni muerto, ni presente ni ausente: espectraliza. No depende de la ontología, del discurso sobre el ser del ente o sobre la esencia de la vida o de la muerte. Requiere lo que llamamos, por economía más que por inventar una palabra, la *fantología*. Categoría que consideramos irreductible y, en primer lugar, irreductible a todo lo que hace posible: la ontología, la teología, la onto-teología positiva o negativa<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 91.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 64.

Sentado el requisito de la *fantología* en respuesta a la demanda del “elemento” de la espectralidad, la lógica del fantasma recuerda la doble exclusión (ni vivo ni muerto) que, al mismo tiempo, evoca su independencia del discurso del ser, la esencia, la sustancia, la existencia. A continuación, por lo demás, sin anticipación alguna, sin contar con una referencia que la anuncie, la “interpretación performativa” dice su definición del performativo dejando sentada su heterogeneidad respecto tanto del convencionalismo de los *speech act* como de la ruptura con el idealismo impotente de la filosofía, dejando sentada una performatividad sin reservas, sin condiciones, sin excepciones, excepcional:

Esta dimensión de la interpretación performativa, es decir, de una interpretación que transforma aquello mismo que interpreta, desempeñará un papel indispensable en lo que me gustaría decir esta tarde. Una interpretación que transforma lo que interpreta es una definición del performativo que es tan poco ortodoxa desde el punto de vista de la *speech act theory* como desde el de la undécima de las Tesis sobre Feuerbach («Los filósofos no han hecho sino *interpretar* el mundo de diferentes formas, lo que importa es *transformarlo*». «*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber drauf an, sie zu verändern*»)<sup>12</sup>

Pero *Espectros de Marx* había dejado señalados otros aspectos relativos al trabajo de radicalización del marxismo en el sentido de la deconstrucción, uno de los cuales estaría referido a las diferencias que ese trabajo adquirió con motivo del devenir político del marxismo.

Si esta tentativa fue prudente y parsimoniosa, pero rara vez negativa en la estrategia de sus referencias a Marx, fue porque la ontología marxista, la apelación a Marx, la legitimación en base a Marx, estaban en cierto modo demasiado sólidamente **confiscadas**. Parecían soldadas a una ortodoxia, a unos aparatos y a unas estrategias cuyo menor defecto no era solamente que estuviesen, en cuanto tales, privadas de porvenir, privadas del porvenir mismo. Puede entenderse por soldadura una adherencia artefactual pero sólida, y cuyo acontecimiento mismo ha constituido toda la historia del mundo desde hace un siglo y medio y, por tanto, toda la historia de mi generación<sup>13</sup>

Ahora bien, cabría analizar la trama en el transcurso de la cual habría tenido lugar, supuestamente, el momento propiamente deconstructivo de *Espectros de Marx*,

---

<sup>12</sup> *Ibíd.*, pp. 64-65.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 106.

dándose por sobreentendido que ese momento habría sido el único que generó transformaciones en la lógica y en el discurso de Marx. Por una parte, habría que poder señalar cuáles fueron esas transformaciones, por la otra, evaluar si *Espectros de Marx* puede quedar circunscripto a esos límites, tarea esta última que dejaremos pendiente. La posibilidad de ese análisis exige tener en cuenta algunas referencias textuales:

Gran momento al comienzo de *El Capital*, como se recordará: Marx se pregunta, en resumidas cuentas, cómo describir en su surgimiento el carácter *místico* de la mercancía, la mistificación de la cosa misma -y de la forma dinero cuyo «germen» es la forma simple de la mercancía-. (...) Es el momento en que Marx piensa demostrar que ese carácter místico no le debe nada un valor de uso<sup>14</sup>

Si nos remitimos al texto de Marx, en su análisis del fetichismo y su secreto formula el problema en los siguientes términos:

A primera vista, parece como si las *mercancías* fuesen objetos evidentes y triviales. Pero, analizándolas, vemos, que son objetos muy intrincados, llenos de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos. Considerada como *valor de uso*, la mercancía no encierra nada de misterioso (...) La forma de la madera, por ejemplo, cambia al convertirla en una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, sigue siendo un objeto físico vulgar y corriente. Pero en cuanto empieza a comportarse como *mercancía*, la mesa se convierte en un objeto físicamente metafísico<sup>15</sup>

En estas consideraciones acerca del valor de uso, Marx parece suponer que el cambio de forma que sufre la madera al convertirla en mesa no es propiamente un cambio, puesto que la mesa se sobrepondría de ese cambio haciendo valer la fuerza de su constitución material, de su pertenencia a la naturaleza física, cerrándole así el camino a toda determinación metafísica que vendría a contaminar su pureza. Podríamos decir que la **fuerza** de la materialidad le garantiza al *valor de uso* la indemnidad necesaria ante el riesgo de que un cambio de **forma** dé paso a relaciones de intercambio, relaciones en las que no podrían entrar esos objetos destinados sólo al uso. Por el contrario, la mesa pierde esa garantía “*en cuanto* empieza a comportarse como *mercancía*”, es decir, “*en cuanto*” enajena su destino único de uso para entregarse a la *forma* del intercambio. “*En cuanto*” la producción no es ya para el uso sino para el intercambio. Ese cambio señalado con la expresión “*en cuanto*” sobreviene de inmediato, a la manera de un

---

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 167.

<sup>15</sup> Marx, Karl. *El Capital*. México, F. C. E, 1946, pp. 36 y 37.

salto, dado en un instante único por el que se pierde un valor para ganar el otro. Serían estos, diríamos ahora, luego de un breve análisis, algunos de los presupuestos de *El Capital* que habrá cuestionado la deconstrucción en torno al problema del fetichismo, su secreto, su valor. En *Espectros de Marx* podemos hallar observaciones como las siguientes:

decir que la misma cosa, la mesa de madera por ejemplo, *entra en escena* como mercancía, *tras* no haber sido más que una cosa ordinaria en su valor de uso, es conceder un origen al momento fantasmal. El valor de uso quedaba intacto, parece sobreentender Marx. Era lo que era, valor de uso, idéntico a sí mismo. La fantasmagoría, igual que el capital, comenzaría con el valor de cambio y con la forma mercancía. Sólo entonces «entra en escena» el espectro. Antes, según Marx, no estaba ahí. Ni siquiera para asediar el valor de uso<sup>16</sup>

Esta primera observación se hace eco de los enunciados de Marx, subrayando la suposición contenida en ellos que consiste en afirmar que una “misma cosa” tiene la posibilidad de “entrar en escena” como mercancía, luego de haber abandonado esa “misma cosa” su mera (pura, sin mezcla) condición de valor de uso: habría que pensar entonces que sólo al cabo del abandono de esa condición habría lugar para la entrada en escena de la forma mercancía. De ahí se deducirían dos consecuencias: la forma mercancía, su spectralidad “tiene un origen”, dice el texto de *Espectros de Marx*. Ahora bien, que el fantasma tenga un origen significa determinarle un punto de partida, contar con un límite a partir del cual el espectro de la mercancía aparecería para enseñorearse (segunda consecuencia). Ese límite no sería otro que el que separa el valor de uso del valor de cambio. Precisamente esa separación o delimitación habrá de ser problematizada por la deconstrucción, puesto que mantendría en reserva la posibilidad de un valor de uso intacto, puro, sin mezcla, “idéntico a sí mismo”, sin espectro que lo acose, a la vez que confirmaría la exclusividad de la entrada en escena del espectro, la forma mercancía, el capital, la plusvalía, etc. Así, no habría juego escénico para el valor de uso:

Pero ¿de dónde procede la certeza concerniente al estado previo, el del presunto valor de uso, justamente, un valor de uso puro y libre de todo lo que compone el valor de cambio y la forma mercancía?, ¿qué seguridad tenemos de esa distinción? Aquí no se trata de negar la existencia de un valor de uso o la necesidad de referirse a él, sino de dudar de su rigurosa pureza. Si ésta no está asegurada, entonces habría que decir que la fantasmagoría ha empezado antes del mencionado valor de cambio, en el umbral del

---

<sup>16</sup> Derrida, Jacques. *Espectros de Marx... op. cit.*, p. 179.

valor de valor en general, o que la forma mercancía ha empezado antes de la forma mercancía, ella misma antes de sí misma<sup>17</sup>

Como en otros casos, es decir, en contextos siempre diferentes, la deconstrucción no hace otra cosa que repetirse, a su modo, al interrogarse respecto de la “pureza” de una distinción, de la “pureza” del límite que supone y hace posible la distinción, “pureza” o univocidad del límite que se asienta a su vez, en la “pureza” de los conceptos que entran en juego en la distinción (no habría que descuidar el hecho de que la nota que comentamos no sólo no niega la existencia del “valor de uso”, sino que tampoco niega el valor metodológico del concepto: “la necesidad de referirse a él”: “La forma mercancía, ciertamente, *no es* el valor de uso, hay que levantar acta de ello ante Marx y tener en cuenta el poder analítico que nos brinda esa distinción.”<sup>18</sup>) Hablamos de *distinciones* y no de *oposiciones* en este contexto, en razón de que el texto mismo de *Espectros de Marx* así lo hace, por ejemplo, en la cita recién reproducida, y porque, por otro lado, cuando se refiere al “concepto límite del valor de uso”, habla del valor de cambio como “su otro” y no como su opuesto: “(...) ese concepto límite del valor de uso está, de antemano, contaminado, es decir, pre-ocupado, habitado, asediado por su otro, a saber aquello que nacerá en la cabeza de madera de la mesa, la forma mercancía y su danza de fantasmas.”<sup>19</sup> Por otra parte, tampoco se podría pasar por alto el carácter que tienen esta clase de distinciones que, de maneras diferentes, significa que los términos o los conceptos involucrados en ellas deberían permanecer recíprocamente incontaminados entre ellos, es decir, “puros”, respondiendo esta exigencia a la necesidad ontológica de que las fronteras que delimiten los dominios que responden a esos conceptos sean indivisibles, es decir, de nuevo, unívocas: dicho en otros términos, decidibles. Pero al mismo tiempo, tampoco se podría soslayar otro carácter de estas distinciones que provendría del interés de privilegiar unos de los términos comprometidos en la distinción: tal sería el caso de la distinción entre valor de uso y valor de cambio, dado que las “sutilezas metafísicas y los resabios teológicos”, propias de la forma mercancía y fuente del fetichismo, sólo aparecen con esta última, es decir, con el valor de cambio. Este último concepto no carga por casualidad con más determinaciones, rasgos, características, etc., que el concepto de valor de uso al cual el análisis de *El Capital* se refiere señalando que los objetos que gozan de ese valor son “objetos evidentes y triviales”. Remitiéndonos al análisis de *Espectros de Marx*, tendríamos la siguiente sugerencia:

el buen sentido fenomenológico de la cosa misma, de la mercancía inmediatamente visible, en carne y hueso: como aquello que es «a la primera ojeada» (*auf den ersten Blick*) Este buen sentido

---

<sup>17</sup> *Id.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>19</sup> *Id.*

fenomenológico vale, quizás, para el valor de uso. Quizás esté destinado, incluso, a valer sólo para el valor de uso, como si la correlación de esos conceptos respondiese a esta función: la fenomenología como discurso del valor de uso *para no* pensar el mercado o con vistas a cegarse para el valor de cambio. Puede ser. Y por esa razón, el buen sentido fenomenológico o la fenomenología de la percepción (que obra también en Marx cuando cree poder hablar de un *puro y simple* valor de uso) pretenden estar al servicio de las Luces, puesto que el valor de uso, en sí mismo, no tiene nada de «misterioso» (*nichts Mysteriöses an ihr*) Atendiendo al valor de uso, las propiedades (*Eigenschaften*) de la cosa, puesto que de propiedad es de lo que se va a tratar, siempre son muy humanas, en el fondo, y, por eso mismo, tranquilizadoras. Siempre se refieren a lo propio del hombre, a las propiedades del hombre: o bien responden a las necesidades de los hombres y ése es, justamente, su valor de uso, o bien son el producto de una actividad humana que parece destinarlas a ello<sup>20</sup>

Humano, demasiado humano, el valor de uso sería la instancia todavía absuelta de misterio, de “sutilezas metafísicas y de resabios teológicos”, de “credulidad, ocultismo, oscurantismo, inmadurez de antes de las Luces, humanidad pueril y primitiva”.<sup>21</sup> Absuelta todavía, se podría decir, de crueldad, sin olvidarnos de las paradojas de una absolución semejante; sin ocultarnos tampoco los valores diferentes que las Luces adquieren respecto del valor de uso en este contexto final de *Espectros de Marx*: un valor de uso sin misterio, puramente fenomenológico, engeguedido con las Luces, y un valor de uso de la credulidad y de la inmadurez, engeguedido sin las Luces. Humano, demasiado humano, el valor de uso sería lo propio del hombre, en tanto que productor, en tanto que beneficiario, cuando, por otra parte, del valor de cambio, de la mercancía se dice que:

*nace* «cínica» porque borra las diferencias, aunque sea congénitamente niveladora, aunque sea «de nacimiento, una gran igualadora cínica» (*Geborner Leveller und Zyniker*), dicho cinismo original se preparaba ya en el valor de uso, en la cabeza de madera de ese perro erguido, como una mesa, sobre sus cuatro patas<sup>22</sup>

Borradora de las diferencias, sin duda, pero sucede a la vez que, y es lo que la deconstrucción se detiene a señalar, que ese cinismo perruno del valor de cambio no habría sido su propiedad, de su propiedad, sino más bien una propiedad heredada del valor de uso que reconocía ya como destino suyo la alteridad y la iterabilidad: “Puesto que todo valor de uso está marcado por esa posibilidad de

---

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 169.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 172.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, pp. 161 y 162.

servir *al otro* u *otra vez*, dicha alteridad o dicha iterabilidad lo proyecta *a priori* al mercado de las equivalencias...”<sup>23</sup> Respecto de este efecto de contaminación o de borradura de la distinción plena, de valor ontológico, entre el valor de uso y el valor de cambio, habría que señalar que la deconstrucción no se contenta con ese efecto o con los límites de ese efecto, efecto de mercado:

(Lo mismo se diría, por lo demás, del valor de cambio, si nos adentramos en otro contexto: éste está igualmente inscrito y desbordado por una promesa de don más allá del intercambio. En cierto modo, la equivalencia mercantil detiene o mecaniza la danza que parecía iniciar. Más allá del valor mismo, del uso y del intercambio, de la técnica y del mercado, es donde la gracia se promete, si no es que se da -pero en modo alguno se *rinde-* a la danza)<sup>24</sup>

Por último, unas consideraciones acerca de la figura de Cristo, que ha sido puesta en juego en los análisis de la deconstrucción en *Espectros de Marx*, por una parte, y luego, por otra, en el *Seminario. La pena de muerte I* (1999-2000). El motivo habría sido el carácter espectral de esta figura, cuya tematización tiene como antecedente la de *La ideología alemana*, en el contexto del debate entre Marx y Stirner acerca precisamente de la serie de los espectros elaborada en *El único y su propiedad*. Un Cristo espectral dice algo de la “espectralidad absoluta”, lo dice del Dios devenido hombre, del misterio de la encarnación, es decir, habla del nacimiento de ese Cristo nacido fuera de la ley, condenado a muerte y ejecutado luego no tanto por los romanos y los judíos sino, más bien, por el propio Dios-padre en las manos del cual habría quedado la decisión última de indultarlo o abandonarlo: “Por lo tanto la condena a muerte de Jesús a manos de Dios quien, en primer lugar, se negó a indultarlo, como un vulgar gobernador (porque ¿quién lo ha condenado a muerte finalmente sino Dios el padre, al dejarlo en manos de los judíos y de los romanos?...).”<sup>25</sup> La encarnación protagonizada por Cristo, el enigma de la articulación entre lo divino y lo humano que ningún esfuerzo cristiano consiguió resolver, diría Stirner, habría sido propiamente la encarnación por la que el espíritu devino espectro, siendo precisamente la diferencia entre ellos una *différance*: “Es una *différance*. El espectro no sólo es la aparición carnal del espíritu (...), también es la impaciente y nostálgica espera de una redención, a saber, asimismo, de un espíritu (...). El fantasma sería el espíritu diferido, la promesa o el cálculo de una remisión.”<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 181.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 180.

<sup>25</sup> Derrida, Jacques. *Seminario. La pena de muerte*. Volumen I (1999-2000) Madrid, Oficina de Arte y Ediciones, s. l. 2017, p. 140.

<sup>26</sup> Derrida, Jacques. *Espectros de Marx...*, *op. cit.*, p. 154.

¿Acaso no juega el hombre-Dios el mismo papel en la *Fenomenología del espíritu*? Esta juntura articuladora sitúa asimismo el lugar del devenir-carne, el momento privilegiado de la encarnación o de la incorporación espectral. No es extraño que Marx, después que Max, le consagre el comentario más largo, el más encarnizado, justamente, el más cautivado. ¿Acaso no es el momento crístico, y dentro de él el momento eucarístico, la hipérbole del encarnamiento mismo? Si todo espectro (ya lo hemos visto bastante) se distingue del espíritu por una incorporación, por la forma fenoménica de una casi-encarnación, Cristo es, entonces, el más espectral de los espectros. Nos dice algo acerca de la espectralidad absoluta<sup>27</sup>

Por otra parte, la figura crística desempeña, en las cuestiones relativas a la pena de muerte, un papel significativo en el *Seminario La pena de muerte. I* (1999-2000), apareciendo esta vez vinculada, por ejemplo, con lo que habría sido la desencarnación, es decir, la muerte de Cristo. Este momento, tanto como aquel otro de la encarnación, es señalado por la singularidad que encierra, por la indecidibilidad que provoca, puesto que si bien hay sepultura hay también cenotafio, hay un muerto cuyo cuerpo ha desaparecido, hay un cuerpo que *ya* ha resucitado pero que *todavía* no ha ascendido, un cuerpo que disloca el espacio al estar aquí sin estar aquí, tanto como disloca el tiempo al esquivar la presencia del presente, al rehusar hacerse presente.

¿De qué manera este momento singular, este ser-ahí sin ser-ahí de Cristo, este Dasein que no es un Da-sein, este Fort/Da-Sein de Cristo que está muerto pero no está muerto, que es un muerto que está vivo, que ha resucitado pero todavía no ha ascendido, que está aquí sin estar aquí, aquí pero allá, más allá (*fort, jenseits*), es decir, ya más allá sin estar todavía más allá, en el más allá, de qué manera este momento, este tiempo singular que no pertenece al desarrollo ordinario del tiempo, de qué manera este tiempo sin tiempo se manifiesta a la vez en la muerte como condena a muerte (como pena de muerte), en la muerte del condenado a muerte (...)?<sup>28</sup>

Es lo que hemos querido recordar de *Espectros de Marx*, lo que reiteradamente hemos recordado de sus enseñanzas: la espectralidad, la condición fantasmática de la experiencia, el carácter diferencial de la excepción, del interés, de la crueldad, de la creencia, de la economía, de la política... en fin, la incondicionalidad de la justicia, del perdón...

---

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 162.

<sup>28</sup> Derrida, Jacques. *Seminario. La pena de muerte... op. cit.*, p. 43.



## Diferencia sexual, diferencia ideológica: lecturas a contratiempo (Derrida lector de Marx y Althusser en la década de 1970 y más allá)<sup>1 2</sup>

Thomas Clément Mercier<sup>3</sup>

*Para Francesco Vitale*

Es verdad que hoy, aquí, ahora, yo sería menos insensible que nunca a la llamada del contra-tiempo o del contra-pie, como al estilo de una intempestividad más manifiesta y más urgente que nunca. '¡Ha llegado el momento de dar la bienvenida a Marx!', oigo ya decir. O también: '¡Ya era hora!', '¡Por qué tan tarde?'. Creo en la virtud política del contra-tiempo. Y si un contratiempo no tiene la suerte, más o menos calculada, de venir *justo a tiempo*, entonces lo inoportuno de una estrategia (política o de otro tipo) todavía puede *testimonia*, justamente, la justicia, dar testimonio, al menos, de la justicia exigida, de la que decíamos más arriba que debe estar/ser desajustada, irreductible a la justeza y al derecho<sup>4</sup>

### 1. Antes de los Espectros: Contratiempos del archivo

Llegamos tarde, demasiado tarde; es la ley de una justicia que no se confundirá con la ley (*law* o *right*): la justicia nunca llega a tiempo, nunca llega

---

<sup>1</sup> Traducción Ramiro Parodi. Cuando se trate de textos inéditos, las citas respetarán el francés original con una traducción hecha para esta edición a pie de página junto a la referencia. Las citas en francés aparecerán en cursiva, salvo aquellas que contengan partes subrayadas explícitamente por el autor.

<sup>2</sup> Una primera versión de este ensayo se presentó en julio de 2016 en Salerno, con motivo de la conferencia «*The Future of Deconstruction. On Derrida's Archives*» organizado por Francesco Vitale. Me gustaría darle las gracias por su invitación, por sus consejos y su amistad y por haber hecho posible las siguientes discusiones: con Peggy Kamuf, Geoffrey Bennington, Raoul Frauenfelder, Ronald Mendoza-de Jesús, Mauro Senatore, Silvano Facioni et Igor Pelgreffi. También deseo expresar mi reconocimiento a Samuel Solomon por dirigirme en los primeros momentos de esta investigación. También agradezco a Vittorio Morfino y Carolina Collazo por su confianza, así como a Vicente Montenegro y Elias Jabre que amablemente leyeron una versión de este ensayo antes de su publicación.

<sup>3</sup> CEFRES/ Charles University, Praga. [thomas.clement.mercier@gmail.com](mailto:thomas.clement.mercier@gmail.com)

<sup>4</sup> Derrida, J., *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trad. J. M. Alarcón y C. de Peretti, Madrid, Trotta, 1995, p. 129

*right on time*. Esta justicia *out of joint* o desajustada fue la gran cuestión de *Spectres de Marx* (*Espectros de Marx*), publicado por Jacques Derrida en 1993 – podría asumirse que fue en el momento menos oportuno, si no en el peor momento. En 1993 era muy tarde para “volver a” Marx, para publicar un libro al respecto e, incluso, para leerlo.

Y en esta puesta en escena, en un teatro público, Derrida no duda en construirse un personaje, el de un impuntual empedernido, un histrión inoportuno. *Espectros de Marx* es una publicación tardía que expone públicamente su propio retraso. Para leer lo que Derrida escribió en 1993 sobre este último mitin o no, ni marxista ni antimarxista, sería casi justificado creer que Derrida no escribió sobre Marx antes de esa fecha. Nada - ni una línea, ni una nota - ¿Lo habrá leído?<sup>5</sup>.

En *Espectros de Marx*, los análisis que Derrida propone sobre Shakespeare o Marx a veces resuenan a justificaciones o a excusas educadas: “Lo que viene, donde aparece lo intempestivo, le ocurre al tiempo, pero no ocurre a tiempo. Contra-tiempo. *The time is out of joint*”<sup>6</sup>

“No a tiempo”. Aislé esta expresión ¿Cómo entenderla? Lo que un “no” le hace al tiempo, no es esta la fuerza de una intervención militante, enseñante, a contratiempo sino *contra* el tiempo, es decir, a la vez muy cerca de él, en él, y contra su curso silenciosamente lineal: ¿en contra de él? El contratiempo es un ataque contra el tiempo, al interior mismo del tiempo, un enclave de resistencia, la exterioridad de una disidencia interna al estado presente - eso que Derrida a veces llama un *secreto* o una cripta - que convoca a un trabajo de lectura y desciframiento. Como veremos, este motivo de secreto es interno al archivo, que se encuentra siempre llevada hacia una lógica de lectura, es decir, de la promesa. La

---

<sup>5</sup> Esta es, por supuesto, una pregunta retórica, y este artículo finalmente desengañará a aquellos que todavía creen que Derrida no leyó a Marx hasta la década de 1990 - antes de lo que algunos pensaron que era bueno llamar su «giro etico-político». Esta noción de “giro”, en ciertos círculos académicos, ha ayudado a reforzar una representación, que se podría decir, sin facilidad, “ideológica”, del llamado apolitismo de la deconstrucción y de su trayectoria pública o editorial. Pero esto quedará claro en las páginas siguientes: no hay “giro”. Y si hay un cambio, la complejidad de este prohíbe el uso de un concepto tan simple y reductivo como el de “giro”. Aunque Derrida no publicó un estudio sobre Marx antes de 1993, y sin pretender dar cuenta de lo implícito, es posible encontrar muchos pasajes que hacen explícita referencia a Marx en las publicaciones precedentes a *Espectros de Marx*. Entre los escritos que se refieren a Marx o al discurso marxista antes de 1993, los textos más fácilmente identificables serían, sin duda, los siguientes: *De la grammatologie*. Paris, Minuit, 1967; «Hors livre, préfaces», en *La dissémination*. Paris, Seuil, 1972 (que contiene a su vez referencias rápidas a Althusser, Lenin y Mao); «Les fins de l’homme » y « La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique », en *Marges de la philosophie*. Paris, Minuit, 1972; et Glas. Paris, Galilée, 1974 (en particular pp. 225-231). Las referencias directas a Marx o a los discursos marxistas antes de la publicación de los *Espectros* son quizás más frecuentes en entrevistas: *Positions. Entretien avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*. Paris, Minuit, 1972 ; *Points de suspension. Entretien*. Paris, Galilée, 1992 (y particularmente « Ja, ou le faux-bond ») y «Politics and Friendship: An Interview with Jacques Derrida». E. Ann Kaplan y Michael Sprinker (ed.). *The Althusserian Legacy*. Londres et New York, Verso, 1993 —una entrevista realizada en abril de 1989.

<sup>6</sup> Derrida, J. *Espectros de Marx*, op. cit., p. 115

promesa de una lectura futura incrusta el archivo y lo mantiene en secreto. En una de sus últimas conferencias, Derrida, hablando sobre Hélène Cixous y su archivo, nos recordó que este vínculo al secreto supone cierta literalidad del archivo: la literatura como potencia- activo, afirmativo, generativo - del secreto.

*Là se trouve, comme secret de la littérature, le pouvoir infini de garder indécelable et donc indécidable le secret de ce qu'elle dit, elle, la littérature, ou elle, Cixous, voire de ce qu'elle avoue et qui demeure secret alors même qu'en pleine lumière elle l'avoue, elle le dévoile ou dit le dévoiler. Le secret de la littérature, c'est donc le secret même. C'est le lieu secret où elle s'institue comme la possibilité même du secret, le lieu où elle commence, la littérature comme telle, le lieu de sa genèse ou de sa généalogie propre<sup>7</sup>*

Si el archivo implica un vínculo estructural con el secreto significa que la lectura del archivo, ya sea la más rigurosa o la más fructífera, no puede terminar con su secreto. El secreto permanece, y con él lo indecible: "*Autant de certitudes ou d'apories pour quiconque prétend mettre de l'ordre dans le dedans d'une bibliothèque, entre la bibliothèque et son dehors, le livre et le non-livre, la littérature et ses autres, l'archivable et l'inarchivable*"<sup>8</sup>. La lectura del archivo debe hacerse con la "violencia de archivo"<sup>9</sup> de su institución, es decir, con todos los parámetros biográficos, epistémicos, políticos o socioeconómicos, más o menos arbitrarios, que habrán presidido a su creación, a su institucionalización, a su conservación y a su preservación: la lectura no puede más que ubicarse *en* el archivo, *contra* él, incluso si deja ver algo nuevo o incluso revolucionario. Estamos al borde del archivo, terminado, y tenemos que lidiar con eso. La violencia del archivo, su *arkhe*, es un cierto mandato y un cierto comienzo.

Este es el camino que seguiré aquí con particular interés en las lecturas marxistas de Derrida que aparecen en las notas y seminarios de la primera mitad de los años setenta<sup>10</sup>. Aquí, el acontecimiento es que el evento teatral ya había

---

<sup>7</sup> Derrida, J. *Genèses, généalogies, genres et le génie. Les secrets de l'archive*. Paris, Galilée, 2003, p. 27. "Ahí radica, como secreto de la literatura, el poder infinito de mantener indecible y, por lo tanto, imperceptible, el secreto de lo que ella dice, ella, la literatura, o ella, Cixous, incluso aquello que ella confiesa y permanece en secreto, incluso lo que confiesa a plena luz, lo que revela o dice revelar. El secreto de la literatura es, por tanto, el secreto mismo. Es el lugar secreto donde ella se inscribe como la posibilidad misma de secreto, el lugar donde comienza la literatura como tal, el lugar de su génesis o de su propia genealogía".

<sup>8</sup> Idem. «Tantas certezas o aporías para cualquiera que pretenda poner orden en el interior de una biblioteca, entre la biblioteca y su exterior, el libro y el no-libro, la literatura y sus otros, lo archivable y lo inarchivable».

<sup>9</sup> Derrida, Jacques. *Mal d'archive. Une impression freudienne*. Paris, Galilée, 1995, p. 19.

<sup>10</sup> Este corpus de archivo (casi mil páginas en total) es el tema de un estudio que he estado realizando desde 2015 y que actualmente estoy realizando como parte de mi investigación en CEFRES / Charles University (Praga). Allí me intereso particularmente en las relaciones entre escritura filosófica y archivo. El corpus de este archivo incluye (particular pero no exclusivamente) las notas de los siguientes seminarios: «*Théorie du discours philosophique. La métaphore dans le texte philosophique*» (1969-1970) ; «*Théorie du discours philosophique. La forme du texte philosophique: les conditions d'inscription du texte de*

tenido lugar entre bastidores, en otro escenario: el del seminario. Contrariamente a lo que uno podría pensar, las lecturas de Derrida sobre Marx y autores de inspiración marxista son de hecho muy frecuentes, a menudo largas y densas, variadas y, en su mayor parte, muy detalladas. Allí encontramos análisis conceptuales muy elaborados, comentarios en profundidad sobre textos y una serie de posiciones, a veces polémicas, sobre cuestiones teórico-políticas o institucionales. Pero todos estos desarrollos rara vez han sido objeto de publicaciones<sup>11</sup>. Hoy me interesarán especialmente los análisis que Derrida dedica al concepto de ideología, especialmente en Marx y Engels, y Louis Althusser. Estos análisis aparecen en primer lugar en dos seminarios inéditos: las dos primeras sesiones de «*Religion et philosophie*» (1972-1973) y, particularmente, todo el curso GREPH: «*Le concept de l'idéologie chez les idéologues français*» (1974-1975) sobre el que me detendré largamente. En estos dos seminarios, la cuestión de la ideología está estrechamente relacionada con las razones presentadas como abiertamente sexuales: el fetichismo en primer lugar y la diferencia sexual en segundo. Derrida somete el discurso sobre la ideología a una lectura explícitamente "sexuada" o "sexualizante", operando un trasplante psicoanalítico en el marxismo (y más en general en el campo de la economía política) que apunta a alterar la lógica y los límites de lo uno y lo otro. También veremos que Derrida asocia de manera irreductible el problema de la ideología con el del secreto, y a la lectura entendida como espaciamiento del presente: el contratiempo. Al hacerlo, no solo anuncia algunas de las preguntas que surgirán en *Espectros de Marx*, sino que también

---

*philosophie politique (l'exemple du matérialisme)*» (1970-1971); «*La Famille de Hegel*» (1971-1972) ; «*Religion et philosophie* » (1972-1973) ; «*GREPH. Le concept de l'idéologie chez les idéologues français* » (1974-1975); «*Théorie et pratique*» (1975-1976) ; «*GREPH. Séminaire sur Gramsci*» (1975-1976) ; «*Walter Benjamin*» (1976-1977) (*Notes de séminaire, IMEC, Fonds Derrida*). En estos escritos, en su mayoría no publicados, Derrida organiza la colisión del texto marxista con temas "deconstructivos", a menudo en su fase de elaboración: voz, habla, escritura y texto, por supuesto, pero también la cuestión de "lo animal", el de la diferencia sexual, el nacionalismo y el eurocentrismo, las economías restringidas y generales, la fenomenología y el psicoanálisis (*le phainesthai y le phantasme*) la metáfora, la idealidad y la materialidad sin materia, la promesa y el mesianismo, la "cuestión judía". etc. En este ensayo encontraremos solo un aspecto pequeño y singular, pero en mi opinión esencial de esta investigación: la cuestión de la ideología tal como fue planteada por Derrida en la década de 1970 siempre con un énfasis puesto en la (o las) diferencia(s) sexual(les). El resto será objeto de futuras publicaciones.

<sup>11</sup> Por supuesto, una pregunta masiva, compleja, sobredeterminada se impone: ¿por qué todos estos análisis que Derrida dedicó, en la década de 1970 a los discursos marxistas no han sido objeto de publicaciones como muchas de las novedades incluidas en los seminarios del mismo periodo? ¿Incluso a pensar de ¿Y a pesar de las protestas de sus colegas y amigos (Jean-Luc Nancy, Gérard Granel y muchos otros) ? Este es un tema que he abordado en varias conferencias, en las que me pregunto por lo que llamo "la escena" del seminario, la práctica compuesta de enseñanza-escritura en Derrida, así como el informe complicado (en términos personales e institucionales, teóricos y políticos, que lo vinculan con los actores y discursos militantes-materialistas durante esos años). La amistad profunda, profesional e intelectual entre Derrida y Althusser es obviamente una parte importante de esta "escena". Estas cuestiones serán objeto de un futuro artículo, compañero o camarada del mismo, cuya publicación está programada para 2020 en la revista *Aisthesis*.

anticipa muchas de las dificultades que estarán en el centro de sus publicaciones sobre el concepto de archivo, comenzando por *Mal d'archive* (1995). A través de mi trabajo sobre los archivos, por lo tanto, deseo explicar las temporalidades de una trayectoria no lineal, desde el archivo hasta la publicación y viceversa, en lugares de intersección donde la lectura "se encuentra" con el texto marxista.

Un pequeño recordatorio, antes de llegar a los textos inéditos: el concepto de ideología ocupa un lugar importante, pero ciertamente no central, en *Espectros de Marx*<sup>12</sup>. La lectura deconstructiva de Derrida está así íntimamente ligada al motivo principal del libro: la espectralidad, la inquietud espectral que Derrida asocia con una forma de religiosidad irreductible y un mesianismo inseparable de un "sin mesianismo"<sup>13</sup>. Luego Derrida aborda la cuestión de la ideología sobre el fondo de un pensamiento de sobre-vida o supervivencia, de una "supervivencia irreductible tanto al ser como a cualquier oposición entre vivir y morir"<sup>14</sup>. Por el contrario, en las obras inéditas de la década de 1970 que comentaré aquí, no aparece la noción de espectralidad, al menos no tematizada bajo este nombre. Derrida, entonces, parece mucho más interesado en lo que analiza como un cierto valor *textual* o *bíblico* de lo ideológico: interpreta el concepto de ideología (en su acepción marxista o no marxista) en forma de escritura o de un texto que reclama lecturas, interpretaciones, desciframientos, traducciones y reescrituras. Pero, como veremos, el tema de la lectura tiene que ver con la cuestión de la supervivencia, de lo imposible más allá, de la vida futura o *afterlife*, es decir, también del archivo. La lectura se refiere a la muerte y, por lo tanto, a una cierta espectralidad. Además, Derrida asocia este discurso sobre la lectura y la ideología con una compleja problemática psicoanalítica de la fantasía (*phantasme*), en sí misma vinculada a una economía deconstructiva de la división del trabajo como una diferencia sexual<sup>15</sup>. Volveré a ello en la conclusión.

---

<sup>12</sup> Ver *Espectros de Marx*, op. cit.

<sup>13</sup> Ver también Derrida, J. «Marx e hijos» en Sprinker, M. (ed.) *Demarcaciones espectrales*. En torno a *Espectros de Marx* de Jacques Derrida, trad. M. Malo de Molina Bodelón, A. Riesco Sanz y R. Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2002, pp. 291-292: «En el cruce, pero también en contra de estos dos estilos de pensamiento (teoría de los actos de habla y ontofenomenología de la existencia temporal o histórica), la interpretación de lo mesiánico que propongo, quizá estemos de acuerdo en ello, no se parece mucho a la de Benjamin. No tiene ya relación esencial alguna con lo que podemos entender por mesianismo, es decir, al menos dos cosas: la memoria de una revelación histórica determinada, ya sea judía o judeocristiana, por un lado; y una figura relativamente determinada del mesías, por otro. La mesianidad sin mesianismo excluye, en la pureza de su estructura misma, ambas condiciones. Desde mi punto de vista, no es que haya que rechazarlas, no es que se requiera necesariamente denigrar o destruir las figuras históricas del mesianismo, pero éstas no son posibles más que con el fondo universal y cuasi trascendental de esta estructura del 'sin mesianismo'».

<sup>14</sup> Ver *Espectros de Marx*, op. cit., p. 213: «¿Qué es la ideología? ¿Puede traducirse en función de ella la lógica de sobrevivir que acabamos de vislumbrar con respecto al patrimonio del ídolo y cuál sería el interés de semejante operación?»

<sup>15</sup> Aquí es imposible mencionar todos los textos en los que Derrida aborda la "cuestión" de la diferencia sexual; es una preocupación constante en todos sus escritos, ya sea que aparezca explícitamente o de una manera más subterránea. Me limitaré a dos textos más o menos contemporáneos del período que estamos examinando: *Epolones. Los estilos de Nietzsche*. Trad. M. Arraz Lázaro en *Pre-Textos*, Valencia, 1981 (conferencia ofrecida en

## 2. Escenas - del seminario

La reflexión en torno a la ideología como lengua o lalengua (*lalangue*) aparece desde la primera sesión del seminario «*Religion et philosophie*» (1972-1973). En dicha sesión, Derrida cita largamente el célebre pasaje de *La Ideología Alemana* donde Marx y Engels comparan el proceso de ideologización con el proceso mecanóptico de la cámara oscura:

La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el

---

1972 durante la famosa década de Cerisy Nietzsche Today? Cuya primera versión se publicó en 1973 en las actas de la conferencia) y et Glas, op. cit. Observo de pasada que el título que elegí, "Diferencia sexual, Diferencia ideológica", es una parodia del título de otro ensayo posterior en el que Derrida ofrece una lectura deconstructiva de Heidegger: «Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique». Michael Haar (ed.). Martin Heidegger. Paris, Éditions de l'Herne, 1983. En términos esquemáticos, el uso de Derrida de la noción de "diferencia sexual" se refiere no solo a esta o aquella diferencia entre los sexos, su repartición y distribución (especialmente a través de figuras más o menos determinadas de "hombre" y "mujer", su doble oposición o incluso su reversibilidad), pero también una diferencia sin presencia, repitiendo constantemente estas diferencias a través de combinaciones singulares, dando lugar así a diferencias sexuales indecibles y no asignables a "cuerpos" o "sujetos". Esta diferencia sexual se *da* así sin ser reducible al ser o a la esencia de lo que se denomina convencionalmente "sexo", "sexualidad" o "género": «La diferencia sexual [no es] una cuestión sometida a una ontología general primero, después a una ontología fundamental, y por último a la pregunta de la verdad del ser» Y Derrida agrega: esto no es «ya siquiera una pregunta» (*Éperons...* p. 65). Por lo tanto, esta diferencia no es una diferencia natural, biológica o antropológica, ni una "producción" (por ejemplo, en el sentido de "producción performativa"). Ella supera de antemano la posición de un discurso o una pregunta ontológica al respecto. Para una lectura crítica de Judith Butler sobre este tema, vea el ensayo de Peggy Kamuf «Derrida and Gender: The Other Sexual Difference». Tom Cohen (ed.). Jacques Derrida and the Humanities. Cambridge, Cambridge University Press, 2001. Voir aussi Michaud, Ginette. «Derrida and Sexual Difference». Jean-Michel Rabaté (ed.). After Derrida: Literature, Theory and Criticism in the 21st Century. Cambridge, Cambridge University Press, 2018; et Dillon, Sarah. «Derrida and the Question of "Woman"». Christian Hite (ed.). Derrida and Queer Theory. Brooklyn/Santa Barbara, Punctum Books, 2017. Dillon ofrece en este ensayo una lectura matizada de algunos textos de Gayatri Chakravorty Spivak, crítico del tratamiento de las diferencias sexuales por Derrida. En este sentido, note esta observación interesante y provocativa de Spivak: "Derrida was always mindful of sexual difference. The project of sexual difference can now be summarised as: catch the mother. I, the son, am the mother's trace, and the father's sign. [...] Although the books on democracy (Politics of Friendship, Rogues) are full of worries about women, the book on Marx (Specters of Marx) is without a trace [!] of what one would recognise as feminism ». Spivak escribe bien «without a trace...» Nota interesante y provocadora, por lo tanto, pero que, sin embargo, debe resumirse y matizarse a la luz de una lectura cuidadosa de *Espectros de Marx* (pero también de Glas), y seminarios no publicados que evoco en este artículo. Ver Spivak, G. C. «Notes Towards a Tribute to Jacques Derrida». Costas Douzinas (ed.). Adieu Derrida. New York, Palgrave Macmillan, 2007, p. 47.

comercio espiritual de los hombres se presentan todavía aquí, como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una *cámara oscura*, éste fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico<sup>16</sup>

Interrumpiendo su lectura, Derrida enfatiza la siguiente oración, que compara la ideología con un lenguaje: “Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo”. Derrida comenta entonces: “*Donc la production idéologique est définie, au moins métaphoriquement, comme une langue*”<sup>17</sup>. Al especificar que la ideología está estructurada como un lenguaje, Marx

---

<sup>16</sup> Marx, K. y Engels, F. *La ideología alemana*, parte I, sección A, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1958, pp. 25-26. La cursiva es del autor.

<sup>17</sup> Derrida, J. «Religion et philosophie» (1972-1973). IMEC, Fonds Derrida. Séance 1, feuillet 13. «Así, la producción ideológica se define, al menos metafóricamente, como un lenguaje» Como la mayoría de los seminarios que dictaba Derrida cada año hasta 1984 en la École Normale Supérieure, «*Religion et philosophie*» se presenta como una propuesta para el posible tratamiento de los conceptos del programa *l'Agrégation de philosophie* para el año en curso (se trata entonces en 1972-73 de «*Religion et philosophie*»).

De hecho, Derrida elige responder a este requisito siguiendo el rastro del fetiche y del fetichismo primero en Marx (sesiones 1 y 2), luego en Freud (sesión 3), en Kant (sesión 4) y finalmente a través de una larga conferencia de Hegel (sesiones 5 a 8). En las dos primeras sesiones, Derrida intenta pensar el texto de Marx en su heterogeneidad irreductible, sin dividir su *corpus* en la línea de un solo corte (estas observaciones apuntan a Althusser y la noción de "ruptura epistemológica"). Derrida enfatiza que Marx, en sus descripciones de ideología y fetichismo, recurre sistemáticamente a las metáforas religiosas. Derrida acepta mostrar que las analogías entre ideología y fetichismo son posibles gracias al recurso a lo religioso como una metáfora o analogía (relación de sustitución en la diferencia), religiosidad de lo religioso, precisamente el salto metafórico, la diferencia en la analogía, a través de la sustituibilidad de signos o marcas referenciales. Resulta difícil, si no imposible, circunscribir "lo" religioso como una simple región entre otras de la ideología (y por lo tanto de la organización socioeconómica general), así como es imposible limitar la categoría "fetiche" a un campo específico de la economía política (por ejemplo, al "valor de cambio"). Jugando con las potencialidades religiosas y sexuales del fetiche, Derrida muestra que toda economía (empezando por las huellas) presupone la sustituibilidad de un fetichismo irreductible y sin significado original. Luego prosigue esta exploración económico-sexual del fetiche a través de una larga lectura de Freud. Renuncio a mencionarlos aquí. Numerosos análisis incluidos en ese seminario, y más particularmente las últimas sesiones, se han retomado en Glas (op.cit.), donde Derrida elabora

y Engels abren así la posibilidad de una lectura de desciframiento, un análisis textual de la producción ideológica. En cierto sentido, Derrida convierte a Marx en un filósofo del lenguaje, donde Marx, sin embargo, tiende a reducir el lenguaje ideológico a la mera expresión o emanación (*Ausdruck*) de una realidad material (*Wirklichkeit*): "el lenguaje de la vida real.". En lo que Derrida insiste entonces es el hecho de que el uso de la metáfora lingüística lenguaje / *Sprache* (suponiendo que es solo una metáfora) ya frustra esta reducción, al abrir la ideología y su crítica a la lectura interpretativa. De hecho, como siempre es el caso, el uso de la metáfora en el texto filosófico-crítico traiciona su conversión textual, en el mismo momento en que este mismo texto trata de protegerse a sí mismo.<sup>18</sup>

Derrida continúa estos análisis en el seminario inédito «*GREPH: Le concept de l'idéologie chez les idéologues français*<sup>19</sup>» (1974-1975). Aquí, la cuestión de la temporalidad, y el lugar "correcto" de la deconstrucción en la linealidad del tiempo, es fundamental. Derrida comienza el seminario con una especie de auto-justificación: es la explicación de un cierto "retraso" de la deconstrucción, ya en 1974-1975. Encontramos aquí el problema de la demora deconstructiva en cuanto al discurso marxista que estará nuevamente en el corazón de *Espectros de Marx*. Derrida se excusa, como se dice: la deconstrucción no habría tenido en cuenta las cuestiones socio-políticas o económicas desde el principio, por ejemplo, en su formulación marxista. Por lo tanto, esta justificación recuerda "retro-intempestivamente", se podría decir, la intempestividad que justificará a Derrida en *Espectros de Marx* casi veinte años después, cuando explicó su negativa a comprometerse filosóficamente (y políticamente), públicamente, sobre Marx y el marxismo.

---

notablemente la noción de "fétichisme général" (p. 236), que Christian Hite llama "queer provocation" en *Derrida and Queer Theory* (op.cit., p. 110).

<sup>18</sup> Es bien sabido que a Derrida a menudo le ha interesado el uso de metáforas en textos de estilo filosófico. Ver particularmente «La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique», dans *Marges – de la philosophie*, op. cit. (y más aún sobre Marx: pp. 255-258 et pp. 313-314). Notemos de paso que la cuestión de la "metáfora mecanicista" (la cámara oscura) interesa a Derrida al más alto grado, especialmente porque supone el uso de una metáfora precisamente donde se dibuja la oposición entre ideología y realidad. al mismo tiempo que complica la relación íntima entre metaforicidad y verdad. Fue en este mismo seminario, «Religion et philosophie», que Sarah Kofman presentó, en forma de exposición, una primera versión de su *Camera Obscura. De l'idéologie*. Paris, Galilée, 1973. En este importante libro, Kofman también articula metaforicidad, verdad y fetichismo en Marx y Freud, con especial atención a las diferencias sexuales. Para Kofman, como para Derrida, la "tesis" de la "ruptura epistemológica" no se sostiene, particularmente con respecto a cualquier "teoría marxista de la ideología": "Ahora, Marx mantiene esta distinción [entre ideología y ciencia], incluso si al mismo tiempo muestra que la ideología nunca es legible por la ciencia [...]. Complejidad, por tanto, del gesto de Marx, heterogeneidad de su texto. Y la línea divisoria no es la de un corte dentro de un "corpus" (p.34). Los análisis de Kofman (que asocian a Marx con Nietzsche y Freud) serán un punto de referencia importante para Derrida en los seminarios de los próximos años.

<sup>19</sup> Derrida, Jacques. «*GREPH: Le concept de l'idéologie chez les idéologues français*» (1974-1975). *Notes de séminaire, IMEC, Fonds Derrida. La notion au programme de l'Agrégation de philosophie de cette année était «La société»*.



En 1974-1975 la justificación que da Derrida en la apertura del seminario es la siguiente: si la “deconstrucción” hubiera sido dirigida por los parámetros de sus compromisos sociales o políticos,

*elle aurait par politisme ou par sociologisme ou par historicisme ou par économicisme reproduit la logique classique du cadre et se serait laissé guider dans son analyse, plus ou moins directement, par des schèmes métaphysiques traditionnels, tels qu'on les voit se profiler dans la critique*<sup>20</sup>

Analicemos este extraño conjunto de temporalidades: primero, si Derrida todavía quiere disculparse o justificarse, nuevamente en 1993, significa que la intempestividad siempre ha sido la regla, en 1974-1975 como en 1993 (fue y habrá sido demasiado tarde). Demasiado tarde para leer a Marx, demasiado tarde para pagar la deuda que nos legó el pensamiento marxista. Demasiado tarde para heredar. Siempre heredamos demasiado tarde, especialmente cuando la tarea que tenemos ante nosotros es tan inmensa y contradictoria como la que nos transmite la emancipadora promesa marxista. Ciertamente. Sin embargo, y, *en segundo lugar*, si Derrida se excusaría o justificaría por segunda vez, en 1993, también significa que las precauciones tomadas en *Espectros de Marx* aún eran, en algún lugar, mentiras dulces (o al menos que se relacionan con una cierta postura, una performance). Derrida, *de hecho*, se había comprometido y había tomado partido, largamente y en detalle en el pensamiento marxista y su obra. ¿Pero se trata aquí de la misma temporalidad? Pregunta sobredeterminada, plegada y sobre plegada: aquí, la noción de intempestividad se ve atravesada por la cuestión del archivo, del público y del privado, y su coexistencia contradictoria en lo que es un seminario público y / o privado situado entre la publicidad de una publicación y el secreto de lo privado, lo cual lleva valencias heterogéneas. ¿Y no es esto lo que hace el archivo al tiempo, precisamente, en la temporalidad, precipitando un cruce entre las temporalidades públicas y privadas, y desarticulando la linealidad del tiempo? ¿El archivo (y en particular el de un seminario) es público o privado? ¿Cuál es su posición? ¿Cuál es su lugar? ¿Quién decide? A través del archivo, al menos dos temporalidades intempestivas se cruzan, como si retrocedieran, entrecruzadas por la temporalidad “limpia” del archivo, que, paradójicamente, queda por venir, por leer, y tal vez volverá más tarde, en la escena pública, si el seminario inédito «*GREPH: Le concept de l'idéologie chez les idéologues français*» se publica un día (se

---

<sup>20</sup> «*GREPH: Le concept de l'idéologie chez les idéologues français*», séance 1, feuillet 2. «Ella habría, por politicismo, por sociologismo o por economicismo, reproducido la lógica clásica imperante y habría sido guiada en su análisis, más o menos directamente, por los esquemas metafísicos tradicionales, como los vemos aparecer en la crítica.» Este texto apareció por primera vez en D. Grisoni. (ed.). *Politiques de la philosophie*. Paris, Grasset, 1976. Más tarde fue reeditado en Derrida, Jacques. *Du droit à la philosophie*. Paris, Galilée, 1990. La cita anterior aparece en la siguiente forma, p. 118 «Si la deconstrucción hubiera descuidado en principio la desestructuración interna de la onto-teología falogocéntrica, habría, por precipitación politicista, sociologista, historicista, economicista, etc., reproducido la lógica clásica imperante. Y ella se habría dejado guiar, más o menos directamente, por los esquemas metafísicos tradicionales».

publica mucho después, pero es público mucho antes), *Espectros de Marx*. ¿Somos entonces, o seremos, antes o después de los Espectros?

El seminario: «*GREPH: Le concept de l'idéologie chez les idéologues français*» es la ocasión para Derrida de abordar cuestiones filosóficas que se nombran convencionalmente como la política, la sociedad y la economía. Es también la oportunidad para él de analizar textos de la tradición marxista: Marx y Engels, claro, pero también Gramsci, Althusser, Balibar y Buci-Glucksmann. Pero Derrida parece estar haciéndolo oblicuamente y eso es lo que voy a tratar de explicar ahora. De hecho, es un texto complejo, extremadamente rico, que contiene muchos hilos teóricos pero con una consistencia impresionante. El primero de estos hilos está relacionado con la situación de enunciación: el seminario se presentó en el contexto del Grupo de Investigación sobre Educación Filosófica<sup>21</sup>. Por lo tanto, está ubicado y comprometido, política e institucionalmente. Desde un punto de vista temático, a Derrida le interesan las condiciones de la enseñanza de la filosofía. En particular, tiene como objetivo ofrecer un análisis histórico, sociológico y legal de las relaciones teóricas y prácticas de las fuerzas que subyacen a las instituciones escolares y universitarias en Francia (y en Europa) desde la Revolución Francesa. Durante este análisis, Derrida destaca las luchas agonísticas y las fuerzas represivas que llevaron al establecimiento de un plan de estudios específico: condiciones institucionales y prácticas de la enseñanza, protocolos del examen, construcción de un corpus filosófico llamado "canónico" (ya menudo indexado en los llamados autores "nacionales"), la exclusión de ciertos autores o escuelas de pensamiento (escolástica demasiado marcada "teológicamente", demasiado "clerical", o el materialismo demasiado "de izquierda", etc.), la expulsión de ciertos individuos del "cuerpo docente" (comenzando por mujeres, estudiantes y profesores hasta muy tarde), la influencia de los actores políticos, religiosos y económicos en instituciones educativas, etc.

Derrida insiste en que estas demandas a menudo contradictorias constituyen un campo de fuerzas diferencial e inestable cuyos límites objetivos son difíciles de rastrear. De hecho, lo que se llama "enseñanza" es en sí mismo un campo de lucha, y estas luchas tienen por objeto la definición de los límites del "campo" en cuestión. En el curso de su historia, el llamado "cuerpo de enseñanza" se reproduce a través de procesos agregativos de supervivencia y autopropagación, pero también a través de fenómenos de exclusión y expulsión, mutaciones más o menos forzadas, violentas o convulsivas. El cuerpo se *defiende*

---

<sup>21</sup> El GREPH (Groupe de Recherches sur l'Enseignement Philosophique) se formó en una primera Asamblea General en enero de 1975, pero esta constitución fue precedida por reuniones preparatorias durante 1974. Derrida fue uno de los principales animadores. El propósito del GREPH era cuestionar "los vínculos entre la filosofía y su enseñanza" y, por lo tanto, volver a pensarlo en "las condiciones y funciones del sistema educativo en general". Uno de los objetivos "emblemáticos" del GREPH era extender la enseñanza de la filosofía (previamente reservada para la terminal) a todas las clases de la escuela, o incluso para beneficiar a los estudiantes más jóvenes. A partir de 1975, las iniciativas del grupo se cristalizaron en torno al desafío de la llamada "reforma Haby", que ayudó a dar mayor visibilidad a los GREPH. Para una historia precisa y la defensa de los objetivos del GREPH, ver *Du droit à la philosophie*, op. cit. ver también Orchard, Vivienne. *Jacques Derrida and the Institution of French Philosophy*. New York, Modern Humanities Research Association and Taylor & Francis, 2011.

en tanto que cuerpo producido de anticuerpos –pero, al hacerlo, se *resquebraja*<sup>22</sup>. El cuerpo de enseñanza está intrínsecamente dividida, atormentada por sus dobles, sus *otros* cuerpos, ellos mismos complejos, múltiples e internamente divididos: no solo el *corpus* filosófico cuya enseñanza es el garante y el vehículo, sino también el *cuerpo* socio-político que se supone que legitima y "reproduce" en sus funciones - por ejemplo, mediante la enseñanza de aptitudes a los *jóvenes* (prioritariamente en hombre o futuros hombres)- según la organización general de la sociedad, la selección de individuos y la distribución de las fuerzas productivas, la reproducción de una sociedad de cuerpos, la definición de "disciplinas" que se hace eco de esta o aquella definición de la división del trabajo, etc. Todo esto hace que sea difícil determinar o definir el "cuerpo" o "campo" en cuestión, y los límites de eso que "se reproduce" a través de él:

Il y a donc, partout où l'enseignement a lieu —et dans le philosophique par excellence— des pouvoirs, représentant des forces en lutte, des forces dominantes ou dominées, des conflits et des contradictions (ce que j'appelle des *effets de différance*) à l'intérieur de ce champ. C'est pourquoi un travail comme celui que nous entreprenons, voici une banalité dont l'expérience nous montre qu'il faut sans cesse la rappeler, implique de la part de tous ceux qui y participent une prise de parti politique, quelle que soit la complexité des relais, des alliances et des détours stratégiques [...]

Il ne saurait donc y avoir *un* corps enseignant ou *un* corps d'enseignement (enseignant/enseigné : nous élargirons la syntaxe de ce mot, du corpus enseigné au corps des disciples) : homogène, identique à soi, suspendant en lui les oppositions qui auraient lieu au-dehors (par exemple les politiques), et défendant à l'occasion LA PHILOSOPHIE EN GÉNÉRAL contre l'agression du non-philosophique en provenance de l'extérieur. S'il y a donc une lutte quant à la philosophie, elle ne peut manquer d'avoir son lieu à l'intérieur comme à l'extérieur de l'«institution» philosophique. Et s'il y avait quelque chose de menacé à défendre, cela aussi aurait lieu dedans et dehors, les forces du dehors ayant toujours leurs alliés ou leurs représentants au-dedans. Et réciproquement<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Ese proceso casi auto-inmunitario es descrito en las primeras páginas de la sesión 3 del seminario.

<sup>23</sup> (*Du droit à la philosophie, op. cit.*, p. 128. "Hay, por lo tanto, en todas partes donde la enseñanza tiene lugar -y en la filosofía por excelencia- poderes que representan fuerzas en lucha, fuerzas dominantes o dominadas, conflictos y contradicciones (lo que llamo *effets de différance*) al interior de ese campo. Por tal motivo, en un trabajo como el que estamos emprendiendo -he aquí una trivialidad cuya experiencia nos muestra la necesidad de recordarlo permanentemente- implica una toma de partido por parte de todos aquellos que participan, sin importar la complejidad de los vínculos, de las alianzas y de los rodeos estratégicos [...] Por lo tanto, no puede haber un cuerpo docente [enseignant] o un cuerpo de docentes [d'enseignement] (enseignant/enseigné: expandiremos la sintaxis de esta palabra, du corpus enseigné au corps des disciples): homogéneo, idéntico a sí mismo, exento de las oposiciones que tendría lugar por fuera (por ejemplo, las oposiciones políticas), y que defendiera en ocasiones la FILOSOFÍA EN GENERAL contra la agresión de lo no-filosófico proveniente del exterior. Si, por lo tanto, hay una lucha por la filosofía, no

Durante el seminario, Derrida identificará entre estas "fuerzas externas" (que se encuentran ya "dentro") varios poderes políticos, religiosos o socioeconómicos. Por lo tanto, también es una historia de los estados nacionales europeos, de la filosofía de las naciones y del estado nación como "tema" o "tesis" de la filosofía, incluidos conceptos filosófico-institucionales como "bachillerato" o "liceo", pensados como fábricas del ciudadano nacional y universal. De esta manera, Derrida no desea separar la cuestión de "la filosofía" (y su enseñanza; enseñanza y universidad como "temas" filosóficos) de la organización socioeconómica. Estas dos cuestiones son inseparables. Conceptos como "el Estado" y "la sociedad" son filosofemas, objetos filosóficos que también deben analizarse como tales. Y siempre hay un cierto *cuero*, un cuerpo que se representa a sí mismo (o "se representa") como tal a través de la enseñanza y la filosofía<sup>24</sup>. Al trazar las líneas generales de esta micro y macrofísica de la enseñanza, Derrida propone así una economía filosófica general, una economía política de la filosofía y su enseñanza. Se trata entonces, en primera instancia, de analizar el papel y la función del discurso filosófico que, como ideología, como producción ideológica, la cual también puede producir efectos en la organización socio-político-económica. - en resumen, material - en el que se inscribe y del que también es reflejo, a la vez fiel e infiel. Así, siendo fiel a ciertas premisas del análisis marxista, Derrida estudia el futuro del discurso filosófico tal como lo imaginaron Marx y Engels como un ejemplo, entre otros, de formación o expresión ideológica (con la religión, la ciencia política y jurídica, la estética, etc.).

Pero todo esto también es una oportunidad para que Derrida ofrezca un estudio tanto teórico como histórico del *concepto* de ideología, en el cual propone una genealogía deconstructiva. De hecho, Derrida cambiará el lugar del análisis marxista entendido como una crítica de la ideología: no solo se centrará en los textos filosóficos clásicos (y en particular los del idealismo estatista, los de Hegel o los tratados de la pedagogía de Victor Cousin), sino también en las condiciones prácticas de la enseñanza relacionadas con su historia político-institucional,

---

puede dejar de tener su lugar tanto dentro como fuera de la "institución" filosófica. Y si hay algo amenazado que hay que defender, también ello tendría lugar dentro y fuera, las fuerzas externas siempre tendrían aliados o representantes al interior de aquella. Y recíprocamente".

<sup>24</sup> «*la déconstruction du phallogocentrisme comme déconstruction du principe onto-théologique, de la métaphysique, de la question "qu'est-ce que?", de la subordination de tous les champs de questionnement à l'instance onto-encyclopédique, etc., une telle déconstruction s'attaque à la racine de l'universitas : à la racine de la philosophie comme enseignement, à l'unité ultime du philosophique, de la discipline philosophique ou de l'université philosophique comme assise de toute université. L'université, c'est la philosophie, une université est toujours la construction d'une philosophie*» (Du droit à la philosophie, *op.cit.*, p. 119. «la deconstrucción del falogocentrismo como deconstrucción del principio onto-teológico, de la metafísica, de la pregunta '¿qué es?', de la subordinación de todos los campos de interrogación a la instancia onto-enciclopédica, etc., tal deconstrucción ataca a la raíz de lo universitario: a la raíz de la filosofía como enseñanza, a la unidad última de la disciplina de lo filosófico, a la disciplina filosófica o de la universidad filosófica como seno de toda universidad. La universidad es la filosofía, una universidad es siempre la construcción de una filosofía».

Derrida se esfuerza por re-institucionalizar el discurso filosófico y analizar las prácticas discursivas, materiales y empíricas a través de las cuales éste se inscribe y se perpetúa. Derrida trata así de pensar lo filosófico en su eficacia práctica y material, como *Wirklichkeit*, y no solo como "forma", "reflexión" o "expresión" ideológica de una realidad material preexistente. Esto implica un cambio en los límites convencionales del campo de lo "ideológico", ya que la tradición marxista lo ha circunscrito a otras áreas, por ejemplo, al "aparato represivo" o a la "infraestructura económica", concebida como la "última instancia"<sup>25</sup>. Ciertamente. Pero Derrida va más allá y desea enfatizar una interferencia recíproca, una implicación estructural, íntima e irreductible entre la organización socioeconómica y lo que se llama "filosofía". De hecho, al analizar los textos de los filósofos-economistas -en particular Condillac, Adam Smith, Destutado de Tracy, Jean-Baptiste Say, Ricardo y, por supuesto, Marx - Derrida se esforzará por demostrar que, en todos estos autores, el lugar y el papel otorgado a la enseñanza de la filosofía siempre está vinculado a una cierta organización socioeconómica, y por lo tanto implica un cierto posicionamiento del economista-filósofo con respecto a la división del trabajo, en cuanto a la jerarquía social, en cuanto a la economía política y al "cuerpo" del Estado y de la comunidad nacional. Y dado que se habla de "cuerpo", Derrida también enfatiza que todos estos filósofos-economistas también presuponen una cierta distribución de la diferencia sexual -sobre la que volveremos - ya sea dirigiendo su discurso a los hombres o a "jóvenes" solamente, o a través de una definición explícita de la familia, la división de roles entre el hombre y la mujer, y su función en la "reproducción" del capital. En cualquier caso, según Derrida, estas posiciones socio-político-económicas-sexuales no son simplemente características accidentales de la "filosofía" como "forma" o "expresión" ideológica: en realidad son inseparables del discurso filosófico en su economía "propia" - como una economía de lo propio, precisamente, del "cuerpo propio" y su "reproducción" - y, por lo tanto, de su función supuestamente *organizadora* del socius, el político y la economía "en general". Por lo tanto, la institución filosófica (y su poder legitimador, que se afirma particularmente a través de la educación, y en todas partes con la violencia de la inculcación) es un acompañamiento de la organización "económica" en el sentido tradicional del término, no solo porque le da fuerza y necesidad, sino porque es aquí la "misma" economía y el "mismo" cuerpo que pretende presentarse y re-presentarse como tal, a pesar de su heterogeneidad estructural, por y en el juego de la economía de lo propio<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Althusser retoma estas nociones en "*Ideología y aparatos ideológicos del Estado (Notas para una investigación)*": primer ensayo publicado en *La Pensée* en 1970, y republicado en *Sur la reproduction*. París, Presses Universitaires de France, 1995. Derrida dedica casi toda la sesión 5 del seminario «*GREPH: Le concept de l'idéologie chez les idéologues français*» al análisis de este artículo de Althusser. Volveré un poco más abajo. Notemos de paso que, en su descripción de la relación entre infraestructura y superestructura, Althusser enfatiza fuertemente el carácter metafórico de esta "tópica": "metáfora espacial", a la que trata de brindar una "respuesta conceptual" (p. 275). Por supuesto, esta apelación ambigua, por Althusser, al gesto metafórico es de gran interés para Derrida.

<sup>26</sup> Lo que propone Derrida en el seminario de 1974-75 es, por lo tanto, una lectura deconstructiva de los principios y conceptos que han gobernado el discurso de la economía política desde su inicio. Conceptos tales como: "capital", "producción" y

Al mismo tiempo, el análisis deconstructivo propuesto por Derrida en este seminario realiza (al menos) dos gestos a la vez: *por un lado*, vuelve a inscribir el discurso filosófico en su elemento aparentemente *extra-filosófico*, en su historia, en las instituciones y las relaciones de fuerzas que lo sustentan, y más particularmente a través de un análisis detallado de los conflictos institucionales que atraviesan esta "cuerpo de enseñanza" y la enseñanza de la filosofía en general, al menos desde la Revolución Francesa. Estos conflictos tienen implicaciones políticas, socioeconómicas, religiosas o teológicas, pero también individuales o interpersonales, nacionales, familiares y sexuales, etc. Pero, *por otro lado*, Derrida trata de proporcionar un análisis deconstructivo de los conceptos *filosóficos* que hoy permiten una reinscripción histórica o historizadora del "campo" de la filosofía, sus discursos y su enseñanza. Este "hoy" ya supone un retraso, un retraso y una diferencia, porque no se puede prever en la forma de un presente puro, de una presencia que finalmente se enfrentaría al objeto "aparato ideológico" que se trataría de deconstruir, en el modo de una exterioridad (empírica o teórica). Por lo tanto, lo ideológico y su crítica están siempre a contratiempo -una no-

---

"reproducción", "propio" y "propiedad", "actividad", "facultad" y "voluntad", "valor", "trabajo", "división del trabajo", "trabajo intelectual" y "trabajo material", "fuerzas productivas", "clases sociales", "individuo" y "sociedad", "cuerpo" y "organización", etc. El análisis deconstructivo de estas nociones tiene lugar más particularmente en las sesiones 7 y 8 del seminario. Derrida demuestra que todos estos conceptos, lejos de "pertenecer" a las ciencias sociales o al pensamiento económico, son, de hecho, filosofemas en la historia de la filosofía, a partir de los cuales se puede producir una lectura genealógica y deconstructiva. Éstos filosofemas oscurecen sistemáticamente toda una serie de presuposiciones dogmáticas relacionadas con la diferencia naturaleza / cultura, al dualismo cuerpo / alma (o materia / espíritu), "vida" concebida como producción / reproducción - y esto es particularmente interesante para Derrida - las grandes cuestiones de la familia y la diferencia sexual. Todo esto es válido tanto para los autores que *valoran* la "reproducción" socioeconómica del capital (los filósofos-economistas clásicos analizados y deconstruidos por Derrida en este seminario) como para los que *denuncian* dicha "reproducción": en este mismo seminario, Derrida ofrece lecturas deconstructivas de Marx y Engels, Gramsci, Althusser, Balibar y Buci-Glucksmann -aunque no solamente ya que Bourdieu y Passeron también son objetivos más o menos implícitos. Esto se debe a que el pensamiento socioeconómico (ya sea llamado "liberal" o "crítica marxista") y la filosofía participan en una cierta metafísica de la presencia (y la lógica de lo "propio" va con eso) que, por lo tanto, son susceptibles de ser deconstruidos a través de los conceptos y presuposiciones que comparten. Esto concierne tanto al empirismo como al materialismo auto-declarado (antiguo, o el denominado "nuevo"), que no puede ser declarado como hipostatizante de un cierto *concepto* de experiencia o materialidad, en sí mismo eminentemente deconstructible. El discurso científico crítico (sociológico y / o economista) escapa temporalmente a las fuerzas deconstructivas solo por un excedente, un exceso de dogmatismo hipercrítico (ya menudo teñido con antifilosofismo, o un rechazo de lo "filosófico" *en general* en nombre de un empirismo científico que lo habría superado). Este esquema es en parte similar al que Derrida aplicará a las ciencias de la vida al año siguiente, en el seminario "*La vie la mort*" (1975-1976) - un seminario en el que el concepto de "reproducción" (ya sea "sexual, o no) es igualmente central (lo que obviamente no sorprenderá a nadie). Vea, en este sentido, el maravilloso libro de Francesco Vitale, *Biodeconstruction: Jacques Derrida and the Life Sciences*. Mauro Senatore (trad.). Albany, SUNY Press, 2018. Ver también Vitale, Francesco. «*Microphysics of Sex. Sexual Differences between Biology and Deconstruction*». Parallax, Vol. 25, N° 1, 2019.

contemporaneidad esencial que, *al mismo tiempo*, permite y compromete la objetividad, es decir, la posición del aparato ideológico como objeto de un examen científico o teórico, incluso de una "Teoría"<sup>27</sup>. Por ejemplo, Derrida muestra que la crítica marxista de la filosofía (en la forma de una crítica de la ideología) solo podía pensarse y realizarse prestando sus propios conceptos críticos de la tradición filosófica - en particular, el concepto de ideología que fue "producido" por Destutt de Tracy y los "ideólogos" franceses después de Condillac-, durante una historia de la cual podemos hacer la genealogía, y que también debería incluir, según Derrida, una lectura de Hegel, a la vez con y contra él.

Esta historia es también la del "aparato", que solo podría haber sido producido e identificado como tal, como un objeto de la crítica marxista, gracias a los instrumentos que él mismo ha provisto para la crítica. Así, el discurso más revolucionario siempre corre el riesgo de reproducir las presuposiciones metafísicas que pretende revertir. Por lo tanto, el análisis del discurso filosófico solo puede operar desde dentro de la filosofía, incluso si la identificación de tal interioridad complica la frontera entre interioridad y exterioridad: esto es lo que llamé un enclave anterior, una disidencia interna, un disenso, una cripta. En el umbral de la sesión 5 del seminario -una sesión dedicada enteramente a la lectura del famoso texto "Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado", de Althusser<sup>28</sup> - Derrida explica esta dificultad por el hecho de que la ideología funciona a la vez que preserva el secreto de su enunciación. Lo ideológico radica en este secreto. Permanecemos estructuralmente ciegos, al menos parcialmente, pero de manera irreductible, a las condiciones ideológicas de las que hablamos. Es por eso que no existe una ideología "como tal": la historia de la ideología solo puede producirse a través de una cierta fractura ideológica (que incluye, forzosamente, un cierto concepto de historia) de la cual permanecemos cautivos y que supone efectos de ocultamiento intrínsecos e irreducibles. El ocultamiento es parte de su historia; efecto de estructura, el ocultamiento *es* lo ideológico *como historia*, y se considera que se produce o reproduce por su propia existencia *como historia* (y no simplemente en la historia). Esto, nos dice Derrida, no solo se debe a la falta o

---

<sup>27</sup> Al respecto ver el seminario «*Théorie et pratique*» (1975-1976), del cual una versión fue publicada recientemente: Derrida, Jacques. *Théorie et pratique. Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976*. Paris, Galilée, 2017.

<sup>28</sup> Althusser, L. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, *op. cit.* En el seminario que estamos estudiando aquí, los análisis de Derrida sobre Althusser se centran esencialmente en este texto, que propone una elaboración detallada del concepto de ideología. Para leer más sobre el discurso de Althusser por Derrida, ver *Théorie et pratique*, *op. cit.* Para trabajos comparativos entre Althusser y Derrida ver Parker, Andrew. «*Futures for Marxism: An Appreciation of Althusser*». *Diacritics*. Vol. 15, N° 4, 1985; Montag, Warren. «*Spirits Armed and Unarmed: Derrida's Specters of Marx*». *Ghostly Demarcations* (*op. cit.*); Balibar, Étienne. «*Eschatology versus Teleology: The Suspended Dialogue between Derrida and Althusser*». Pheng Cheah and Suzanne Guerlac (eds.). «*Derrida and the Time of the Political*». Durham and London, Duke University Press, 2009; Solomon, Samuel. «*L'espacement de la lecture: Althusser, Derrida, and the Theory of Reading*». *Décalages*. Vol. 1, N° 2, 2014; Collazo, Carolina. «*Althusser y Derrida. La lectura como intervención política*». *Décalages*. Vol. 2, N° 1, 2016; Morfino, Vittorio. «*Eschatology à la Cantonade: Althusser beyond Derrida*». Agon Hamza (ed.). «*Althusser and Theology: Religion, Politics and Philosophy*». Leiden & Boston, Brill, 2016.

disimulación de archivos o materiales históricos (cartas, documentos, objetos perdidos) destruidos u ocultos, que nos permitirían, si los encontráramos, incautar la clave o el código de este o aquel aparato ideológico, y las estructuras que supone y que lo sustentan. No, porque más allá de estas brechas circunstanciales, *el ocultamiento ideológico es estructural*. Dado que estos bellos análisis de Derrida permanecen inéditos hoy, estoy aquí tentado a citar en detalle su introducción a la lectura de Althusser, en las primeras páginas de la quinta sesión del seminario:

*le recours à l'archive ou la reconstitution d'une archive dissimulée n'est jamais due à l'initiative d'un sujet, d'un chercheur, d'un historien ou d'un rat de bibliothèque : il faut qu'une situation historique et structurale générale rende nécessaire et possible, dans des conditions analysables en principe, qui s'ouvrent alors à l'analyse, la constitution de l'archive en objet. Mais — donc — il ne s'agit pas alors d'une dissimulation d'archive, de l'occultation de quelque chose, d'un objet, d'un ensemble d'objets (événements, écrits, etc.) que dans une situation donnée on pourrait enfin découvrir comme contenu déjà là. La dissimulation n'est pas ici une simple dissimulation, la cachette d'un objet, c'est l'absence ou la non-disponibilité des moyens, des instruments théoriques nécessaires pour reconstituer et interpréter l'archive. Autrement dit, l'objet en question, si on peut encore parler d'objet, s'est construit de telle sorte que non seulement il s'occulte ou se dérobe mais qu'il fait obstacle à la disposition des moyens nécessaires à le chercher et à le trouver. Si vous voulez une image : non seulement nous n'avons pas ici affaire à un objet que quelqu'un aurait caché dans un coffre-fort ou dans une bibliothèque, mais à un objet qu'un système a constitué de telle sorte que les clés du coffre-fort n'existent pas en dehors du coffre-fort et, à vrai-dire y soient même enfermées<sup>29</sup>*

No se trata simplemente de "desenterrar", de revelar verdades preexistentes que se habrían hecho ininteligibles debido a su ocultamiento ideológico, sino más bien de inventar, de "desarrollar los instrumentos "teóricos" que nos permiten

---

<sup>29</sup> «GREPH: *Le concept de l'idéologie chez les idéologues français*», séance 5, feuillet 2. «el recurso al archivo o la reconstrucción de un archivo oculto nunca se debe a la iniciativa de un sujeto, un investigador, un historiador o una rata de biblioteca: es necesario que una situación histórica y estructural general lo haga necesario y posible, en condiciones analizables en principio, que luego se abren al análisis, y la conformación del archivo como objeto. Pero, entonces, no se trata del ocultamiento de un archivo, del ocultamiento de alguna cosa, de un objeto, de un conjunto de objetos (eventos, escritos, etc.) que dadas las circunstancias se podrían finalmente descubrir como un contenido que ya estaba allí. El ocultamiento no es aquí un simple ocultamiento, el escondite de un objeto, es la ausencia o no disponibilidad de los medios, de los instrumentos teóricos necesarios para reconstruir e interpretar el archivo. En otras palabras, el objeto en cuestión, si todavía podemos hablar de un objeto, se ha construido de tal suerte que no solo se oculta o se aleja, sino que también obstaculiza la provisión de los medios necesarios para buscarlo y encontrarlo. Si se desea una imagen: no solo no estamos tratando aquí con un objeto que alguien habría escondido en una caja fuerte o en una biblioteca, sino con un objeto que un sistema ha creado de tal manera que la clave de la caja fuerte no existe fuera de ella y, de hecho, está allí dentro, encerrada».



constituir el objeto mismo de nuestro análisis, de manera única y singular. Esta necesidad se debe al hecho de que

*en tant que produits —pour toute une part— du système que nous étudions, nous avons été —pour cette part— privés par le système des moyens théoriques et pratiques de le déconstruire. Et si nous ne le sommes pas totalement aujourd'hui, c'est dans la mesure où le système en question est lui-même une construction qui se déconstruit, et qu'aujourd'hui sa déconstruction historique atteint une phase où notre projet est explicitement possible, explicitable<sup>30</sup>*

De nuevo, aquí surge la cuestión de las posibilidades de lectura -es decir, también de los instrumentos interpretativos que nos permitirían leer, analizar o descifrar la cripta o el secreto, ya sea del secreto del archivo o de la ideología- Pero -y esto es, en particular, lo que Derrida encuentra reductivo en la "lógica" de lo "ideológico"- aquí no estamos hablando solo de este o aquel secreto, del secreto de una verdad o de un objeto que sería delimitado, apropiado, fácilmente circunscrito por y en un análisis finito y finito; también hay un cierto secreto original y constitutivo de la cosa "archivo" o "ideología". Hay un secreto - y aquí es donde comienza la lectura deconstructiva: es incluso la condición de cualquier lectura-.

Dijimos entonces: la crítica de la institución filosófica también debe hacerse desde dentro de la filosofía. Lo que me interesa particularmente aquí es que esta idea se pone precisamente en el abismo en la situación de enunciación del seminario: Derrida intenta deconstruir las condiciones de la enseñanza filosófica en el momento en que produce una enseñanza filosófica normativa, normalizadora o normal, en el corazón de una de las instituciones universitarias más prestigiosas y normativas del Estado francés: la *École Normale Supérieure*. Así que se trata de jugar *en* la norma, *contra* de la norma, *desde* la norma, *a partir* de ella. Lo que podría describirse como una "contradicción performativa" está plenamente reconocido y asumido por Derrida: el campo institucional de la enseñanza presupone "*une multiplicité d'antagonismes toujours surdéterminés*», *de telle sorte que «la courroie de transmissions travaille et traverse toute sorte de résistances, de contre-forces, de mouvements de dérive ou de contrebande»<sup>31</sup>*. Enseñar nunca es un simple gesto. Implica una forma de "disociación", una "división", que implica aplicar reglas, enseñar lo que uno no cree del todo - e incluso eso que se critica en otra parte-.<sup>32</sup> La dimensión performativa de la enseñanza, aquí la de la llamada

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, séance 5, feuillets 2-3. «Como productos -para toda una parte- del sistema que estudiamos, hemos sido -para esta parte-, privados de los medios teóricos y prácticos para deconstruirlo. Y si no somos hoy completamente parte de él, es porque el sistema en cuestión es, en sí mismo, una construcción que se deconstruye, y porque que hoy su deconstrucción histórica alcanza una fase donde nuestro proyecto es explícitamente posible, explicitable».

<sup>31</sup> *Du droit à la philosophie, op. cit.*, p. 123. «una multiplicidad de antagonismos siempre sobredeterminados» de tal suerte que «la correa de transmisión funciona atravesando todo tipo de resistencias, de contra-fuerzas, de movimientos a la deriva o de contrabando».

<sup>32</sup> «GREPH: *Le concept de l'idéologie chez les idéologues français*», sesión 1, hoja 6.

"filosofía", está obsesionada por su propia puesta en escena. El "repetidor se pone su delantal", dice Derrida, a través de una verdadera *"fiction dissociatrice"*<sup>33</sup>

En relación con la "institución", ya sea la *École Normale Supérieure*, el "cuerpo de enseñanza", la "filosofía" o el "aparato" en general, Derrida trata de estar dentro y fuera, *dentro-fuera*: dentro pero más allá. No es el único, por supuesto, y durante las décadas de 1960 y 1970, su colega y amigo Althusser habrá intentado algo similar en su seminario en la ENS. La crítica de los aparatos ideológicos del estado (AIE), incluida la escuela y la enseñanza ocupa un lugar importante en el discurso crítico althusseriano<sup>34</sup>. Sin embargo, a diferencia de Derrida, Althusser no teoriza ni tematiza la lógica de este "dentro-fuera" de este enclave disidente dentro de la institución cuya crítica sigue siendo en parte *irreductiblemente* dependiente<sup>35</sup>. Lo que Derrida intenta mostrar en su seminario sobre "El concepto de ideología", por lo tanto, es que cualquier crítica institucional - que comience, por ejemplo, con "crítica de ideología"- *también* es un *efecto* de institución. La crítica de la ideología solo puede ser un efecto de la ideología. La crítica pertenece al aparato, suponiendo que dicho "aparato" tiene alguna unidad u homogeneidad<sup>36</sup>. Esta es su oportunidad, pero también su *límite*. Un límite interno.

<sup>33</sup> *Id.* Ver también *Du droit à la philosophie*, op. cit., pp. 123-125. *Id.* «ficción disociativa».

<sup>34</sup> Derrida enfatiza repetidamente la contribución indiscutible a la tradición marxista de la teoría de la ideología de Althusser y los IEA (que Derrida a menudo asocia con Gramsci) y, en particular, su análisis del AIE escolar: «Qu'on se satisfasse ou non de ce qui est fait à cet égard par Gramsci et par Althusser, il me paraît nécessaire de tenir compte ici d'un frayage. Ne serait-ce que pour expliquer qu'en son absence les lectures marxistes des phénomènes qui nous intéressent ici — je pense en particulier à celles de Lucien Sève, quel que soit l'intérêt du matériau qu'il exhibe — soient restées très insuffisantes, mécanistes, empiristes, économistes» frayage «*GREPH : Le concept de l'idéologie chez les idéologues français*», Sesión 4, Hoja 16.

Estemos o no satisfechos con lo que hacen Gramsci y Althusser a este respecto, creo que es necesario tener en cuenta aquí un desove. Solo para explicar que, en su ausencia, las lecturas marxistas de los fenómenos que nos interesan aquí -pienso en particular las de Lucien Sève, cualquiera que sea el interés del material que exhibe - siguen siendo muy insuficientes. Mecanistas, empiristas, economistas.

<sup>35</sup> En contraste, Althusser evoca el heroísmo individual de los pocos "maestros" que logran criticar la ideología dominante en su clase: «Pido perdón por esto a los maestros que, en condiciones espantosas, intentan volver contra la ideología, contra el sistema y contra las prácticas de que son prisioneros, las pocas armas que pueden hallar en la historia y el saber que ellos 'enseñan'. Son una especie de héroes. Pero no abundan, y muchos (la mayoría) no tienen si quiera la más remota sospecha del 'trabajo' que el sistema (que los rebasa y aplasta) les obliga a realizar y, peor aún, ponen todo su empeño e ingenio para cumplir con la última directiva...», Althusser, L. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970, pp. 45-46) ¿Donde colocaría Althusser su propio discurso dentro de esta cartografía?

<sup>36</sup> Esto lleva a cuestionar el concepto de "crítica". Por ejemplo, en la entrevista "*Ja, ou le faux-bond*", que tuvo lugar en octubre de 1975 (unos meses después de la última sesión del seminario que comento aquí), Derrida distingue, por un lado, el gesto « afirmativo » de la deconstrucción y, por otro lado, la operación crítica: "«*la déconstruction n'est pas une opération critique, le critique est son objet; la déconstruction porte toujours, à un moment ou à un autre, sur la confiance faite à l'instance critique, critico-théorique c'est-à-dire décisante, à la possibilité ultime du décidable; la déconstruction est déconstruction de la dogmatique critique* » (op. cit., p. 60). «La deconstrucción no es una operación crítica, la crítica es su

Esta idea es fundamental para el análisis de Derrida de la crítica de Althusser de la ideología:

les concepts marxistes de production, d'idéologie, etc., même s'ils sont construits en rupture, en contradiction ou en déplacement par rapport à Hegel, comportent ce rapport à Hegel, au concept d'idéologie qui date de cette époque et se construit dans un certain rapport et aux philosophèmes *et* aux appareils d'enseignement dont ils sont inséparables. Ils sont énoncés, mis en place par des intellectuels, voire des professeurs de philosophie, dans un langage et une culture qui gardent nécessairement un lien avec ce qu'ils constituent comme leur objet, par exemple les Appareils Idéologiques d'État. Ce lien ouvre certes d'un côté *la possibilité de lecture* et d'analyse de l'appareil mais la limite aussi, [faisant] que par certains côtés la théorie de l'appareil, quant à l'appareil, est aussi pour une part un *effet de l'appareil*.<sup>37</sup>

---

objeto; la deconstrucción siempre se basa, en un momento u otro, en la confianza depositada en la autoridad crítica, teórico-crítica, es decir, decisiva, en la posibilidad última de lo resoluble; la deconstrucción es deconstrucción de las dogmáticas críticas».

La afirmación deconstructiva aquí se considera desde una cierta perspectiva nietzscheana (por ejemplo, pp. 69-70 y pp. 79-80), también por referencia a las últimas páginas de *Glas* (*op.cit.*, p. 291). En la misma entrevista, Derrida sospecha del concepto de "aparato", y ataca vigorosamente los conceptos "metafísicos" de "producción" y "dispositivo", con referencias veladas al trabajo de Foucault y Deleuze. Aquí menciono que la deconstrucción de estos conceptos también se inició en el seminario de 1974-75.

<sup>37</sup> «GREPH: *Le concept de l'idéologie chez les idéologues français*», sesión 5, hojas 4-5. La cursiva es del autor. «Los conceptos marxistas de producción, de ideología, etc., incluso si se construyen, por contradicción o desplazamiento, como ruptura respecto a Hegel, contienen esa relación con Hegel, y constituyen una cierta relación con el concepto de ideología -que data de ese época-, y con los filosofemas y el aparato de enseñanza de los que son inseparables. Son enunciados, colocados por intelectuales -e incluso profesores de filosofía- en un lenguaje y una cultura que mantiene necesariamente un vínculo con lo que dichos intelectuales constituyen como su objeto, por ejemplo, los Aparatos Ideológicos de Estado. Este vínculo abre, por un lado, la posibilidad de leer y de analizar el Aparato, pero también el límite, [haciendo] que, por otro lado, la teoría del Aparato, en tanto que Aparato, sea en cierta medida también un efecto del Aparato».

La lectura de Derrida de Althusser en esta sesión (y en varios lugares del seminario) también se ocupa de otros aspectos (todos correlacionados) del discurso de Althusser sobre la ideología. Aquí solo estoy indicando esquemáticamente *tres* elementos: 1) Derrida cuestiona el mantenimiento de Althusser de una distinción (al menos en la teoría) entre el Aparato Represivo del Estado y el Aparato Ideológico del Estado. Esta distinción supone el mantenimiento de una oposición entre la violencia "física" (represión) y la violencia "no física" (ideología), que Derrida interpreta como el mantenimiento de un cierto dualismo cuerpo / alma. Derrida luego propone repensar esta oposición a través de una lógica (deconstructiva) de la violencia de la represión, que desborda la distinción represión / ideología; 2) Derrida señala el recurso masivo y central de Althusser al concepto de "reproducción". Este concepto sigue siendo insuficientemente deconstruido según Derrida y asume la homogeneidad relativa del objeto "reproducido", a pesar de la heterogeneidad de recursos y modos de operación del objeto en cuestión; 3) Derrida lamenta el borrado, en este tema de "reproducción", de la cuestión de la diferencia sexual, que se basa en el mantenimiento de una separación entre las AIE "privadas" y "públicas" - en particular: AIE

No podemos "salir" del aparato ideológico, si "salir" significa ponernos en una posición para escapar de nuestro anclaje institucional e histórico, nuestra finitud, para "producir" un discurso teórico o científico, trascendente y soberano sobre las condiciones que nos permitieron formular tal discurso. Aquí nuevamente, Derrida se refiere a la noción de "leer": leer implica una cierta relación con el archivo, una dependencia cara a cara de los materiales que leemos como texto, un texto del cual dependemos, por lo tanto, y del cual también somos nosotros mismos los efectos. Lo que me interesa particularmente aquí es que eso que *limita* la lectura es también lo que la *permite* - lo que "abre" su "posibilidad". Y en su análisis de Marx y Engels, que cubre las últimas sesiones del seminario, Derrida ofrecerá una cierta ética de lectura, con y contra el texto marxista. "Con y contra" es leer, ¿no es así?

### 3. Aperturas: Divisiones de trabajo, diferencias sexuales (D.T./D.S.)

En las dos últimas sesiones del seminario de 1974-1975, Derrida ofrecerá una lectura original de Marx, sin precedentes, atrevida, deslumbrante, a un ritmo de carrera, muy diferente de la que aparecerá en *Espectros de Marx* - esta última puede parecer en comparación más "escolar", en todo caso más "cauta" o "paciente". Ahora, si Derrida se permite una lectura *furiosa* de Marx, es claramente porque decide formalizar o tematizar este "desencadenamiento" como el modo de una lectura posible. De hecho, Derrida elige exponer y contrastar dos tipos de lectura del texto de Marx sobre la ideología: 1) uno que considera "reductivo" y "conservador"; 2) el otro, al que llama "liberado y productivo"<sup>38</sup>, en el modo de "desencadenar"<sup>39</sup> (*déchaînement*). Sin embargo, Derrida explica desde el principio

---

familiar (lugar de "doma" sexual) y AIE escolar (AIE dominante). Todos estos análisis deconstructivos son ricos y poderosos (y aún más interesantes porque permanecen completamente inéditos), pero no puedo comentarlos aquí. Diré algunas palabras sobre el tercer elemento en la conclusión de este artículo.

<sup>38</sup> «GREPH : *Le concept de l'idéologie chez les idéologues français*», sesión 9, hoja 9.

<sup>39</sup> La palabra "desencadenamiento" (*déchaînement*) no se elige al azar, por supuesto. Derrida juega tanto con sus potencialidades políticas - por ejemplo, para ir rápido, sus connotaciones emancipatorias o "espartaquista" - en todo lo que lo convierte en un signo de la violencia irruptiva de una locura o una rabia espontánea, o incluso de una liberación sexual repentina - y esto al final del seminario, a la vuelta de un *Augenblick*-. De hecho, hay mucho que decir sobre lo que justifica, para Derrida, un "desencadenamiento" (*déchaînement*), en ese momento, en una escena así, en el contexto de una lectura de Marx. Porque el poder feroz (incluso el goce) de este "desencadenamiento" (*déchaînement*) está dirigido tanto a las cadenas (semánticas, lingüísticas, teóricas, institucionales, políticas, etc.) que han bloqueado el discurso marxista durante demasiado tiempo, que los oponentes más o menos identificables en el campo que analizó Derrida a lo largo del seminario. Derrida menciona que la lectura reduccionista y reproductiva del texto de Marx impregna «*toute l'histoire du marxisme*» y tiene «*des conséquences lourdes dans les stratégies théoriques et pratico-politiques du marxisme*» ("toda la historia del marxismo" y tiene "consecuencias de largo alcance en las estrategias teóricas y prácticas-políticas del marxismo") (Sesión 9, Hoja 5). Sea como sea, es seguro que la lectura de estas últimas sesiones sugiere la virtud singular - tal vez "catártica" pero justamente no en nombre de un discurso "purificador"- de este seminario para Derrida. Y de eso se trata una buena lectura. Con y contra Marx, entonces, o los que hablan en su nombre.

que estas dos lecturas, permitidas o prometidas *a partir* del texto de Marx, son, al mismo tiempo, incompatibles y posibles – posibles, aunque sea, o gracias a, su irreductibilidad o heterogeneidad esencial- Y es precisamente el hecho de que el texto de Marx *sigue siendo* un texto que permite su apertura al acontecimiento imposible de lecturas contradictorias o incompatibles.

Ahora trataré de exponer estos dos modos de lectura, esquematizando al extremo la presentación que hace Derrida:

1) La lectura "reductiva" consistiría en renovar los esquemas hegelianos que subyacen en los textos marxistas, y así reproducir las estructuras dialécticas y teleológicas (de las cuales Derrida nos dice que uno encuentra realmente la huella en el texto de Marx). La filosofía marxista ofrecería así una "ontología del trabajo". "Se trata de una ontología dialéctica"<sup>40</sup> - y de acuerdo con este marco interpretativo- la ideología sería solo un simple desvío entre dos presencias, un momento dialéctico entre dos momentos sin alienación. Según esta lectura, que Derrida califica como "metafísica", la ideología daría testimonio de la división del trabajo en una relación de identidad: la ideología *traduciría sin resto* la división del trabajo, incluso si tiende a ocultar los manantiales y efectos. En esta perspectiva, la crítica marxista de la ideología sería capaz de descubrir el fenómeno de la división del trabajo "como tal", oculta detrás de la ideologización "como tal" (lo que implicaría una concepción metafísica tradicional de la conciencia, la imaginación y la ideología como falsa representación). La crítica marxista eventualmente permitiría la abolición de la dominación ideológica y de clase aboliendo (en el modo de la *Aufhebung*) la división del trabajo, comenzando con la división entre el trabajo intelectual o espiritual (*geistig*) y el trabajo material, que según Derrida reenvía a los mismos esquemas metafísicos u ontológicos.

2) Por el contrario, "*une lecture déclôturante, dé-limitante et militante*"<sup>41</sup> consistiría en subrayar en el texto de Marx todas las rupturas con los esquemas onto-teleológicos convencionales, especialmente en su forma hegeliana. Y lo que Derrida trata de mostrar es que es precisamente gracias a las nociones ofrecidas por el texto de Marx que podemos dar este "salto". Con él, pero contra él. Por lo tanto, el texto de Marx ya es, parcial pero irreductiblemente, deconstructivo o auto deconstructivo. El "salto" de *Augenblick* (el momento de un guiño) es también un tema importante y recurrente en *La Ideología Alemana*, donde parece que varias veces interrumpe el despliegue de la máquina dialéctica, para frustrar el *Aufhebung* para entrenarlo en otro lugar, con un solo golpe, de manera aporética pero con la fuerza irruptiva, la ruptura irreversible de un acontecimiento. Derrida escribe: "*seule l'instantanéité peut donner sa forme — temporelle mais aussi intemporelle, l'instant étant à la fois temporel et intemporel, ou ni temporel ni intemporel — seul l'instant peut donner sa forme à ce saut*"<sup>42</sup>. Por tanto, se trata de acompañar el salto de *Augenblick*, en el tiempo pero fuera del tiempo, en el tiempo

<sup>40</sup> «GREPH : *Le concept de l'idéologie chez les idéologues français*», sesión 9, hoja 4.

<sup>41</sup> *Ibid.*, sesión 9, hoja 10. "una lectura decisiva, desleal y militante".

<sup>42</sup> *Ibid.*, sesión 9, hoja 3. «solo lo instantaneo puede ofrecer su forma -temporal pero también atemporal, el instante es tanto temporal como atemporal, o, ni temporal ni atemporal-, solo el instante puede dar forma a este salto».

y en contra de la dialéctica reproductiva, apoyando, por ejemplo, todas las virtualidades conceptuales o los poderes metafóricos que el texto de Marx ofrece a la lectura.

Por ejemplo, nos dice Derrida, la estructura de lo ideológico asume una "*une non-vérité structurelle*"<sup>43</sup> con la división del trabajo "como tal". En otras palabras, la ideología no solo *traduce* o *traiciona* (oscureciendo parcialmente) la división del trabajo, sino que esta traducción también produciría una división asimétrica, redoblando la división del trabajo, dividiendo la división y haciéndola irreconocible "como tal". "*Le travail travaille le travail*", y "*la division divise la division*"<sup>44</sup>. Derrida luego afirma que es difícil, por supuesto, apoyar esta idea muy lejos al basarse consecuentemente en los textos de Marx, ya que *también* piensa que la división del trabajo es un fenómeno finito, que puede terminarse: "*anticipation eschato-téléologique très nette d'une société sans division du travail*"<sup>45</sup>. Sería, según Derrida, la dimensión siempre hegeliana del proyecto, que atraviesa la negatividad para volver a una "reapropiación" final. Sin embargo, Derrida también quiere insistir en la complejidad de la cosa, y esto desde *La Ideología Alemana*: la posición o la autopoición de la conciencia efectiva (ideológica) siempre es concebida por Marx como secundaria y derivada, como resultado de relaciones de fuerza efectivas, de una efectividad (*Wirklichkeit*) agonística más original, que complica enormemente el esquema convencional hegeliano de la producción de idealidad. Lo ideológico en tanto *derivado*, no tiene origen puro. Por lo tanto, lo ideológico tenía que comenzar tan pronto como el trabajo de los *wirken*,

*avant la division du travail effective et persistera après la division du travail effective». L'idéologique n'est donc pas seulement « un concept homogène ou le concept d'une chose homogène» ; et on ne peut rêver «d'une abolition de l'idéologique, mais d'une transformation interminable de sa structure*<sup>46</sup>

Aquí, finalmente, un tema se impone: el sexo -y la diferencia sexual-. Pero, ¿alguna vez hemos hablado de otra cosa? ¿Es el sexo solo un "tema" entre otros? ¿Se puede pensar en la "división del trabajo", la sección, su distribución en los sectores ocupacionales sin recurrir a una cierta distribución de los sexos? No solo de la diferencia sexual "propriadamente dicha" (en la forma de la dualidad de los sexos y estructuras familiares, por ejemplo) pero también de la sexualización, de la diferencia sexual como trabajo y como división. ¿Y por qué estas nociones no son más centrales en un corpus que quiere dar cuenta de dicha "reproducción" del cuerpo socioeconómico? Derrida recuerda que, en *La Ideología Alemana*, la división del trabajo "efectiva" (la división entre el trabajo material y el trabajo intelectual - o *geistig* espiritual - es lo que producirá lo ideológico "en tanto que tal") ya está precedida por otra división del trabajo, más primitiva (*ursprünglich*):

<sup>43</sup> *Ibid.*, sesión 9, hoja 6. "no verdad estructural".

<sup>44</sup> *Ibid.*, sesión 9. Hoja 2. "El trabajo trabaja el trabajo" y "la división divide la división".

<sup>45</sup> *Ibid.*, sesión 9, hoja 6. "anticipación escato-teleológica muy clara de una sociedad sin división del trabajo".

<sup>46</sup> *Id.*, De una abolición de lo ideológico, pero de una transformación interminable de su estructura».

la división del trabajo llamada "natural" (Marx usa comillas<sup>47</sup>). Ahora, esto no es otra cosa que "la división del trabajo en el acto sexual"<sup>48</sup>. Derrida destaca la extrañeza de la fórmula: *die Teilung der Arbeit im Geschlechtsakt*. ¿Pero qué es "l'acte sexuel comme travail"<sup>49</sup>? ¿Se trata, según Marx, "del acto sexual" -el coito- o de todo el dispositivo de la reproducción, la estructura familiar heterosexual y patriarcal, y la distribución de las diferencias sexuales como dualidad de los sexos? Sea como fuere, si la "división natural del trabajo" (sexual) y la "división efectiva del trabajo" (*wirklich*) comparten el mismo nombre, esta participación debe tenerse en cuenta. La segunda división se vuelve "ella misma" solo al desarrollarse (*entwickelt*) desde la primera. Este desarrollo ("natural") finalmente permitirá el pasaje -el "tiempo" de un Augenblick- de la sociedad familiar a la sociedad propiamente dicha.

Sin embargo, la primera división sexual, llamada "originaria", *no puede reproducirse*, repetirse por y en la segunda división del trabajo, llamada "efectiva": de hecho, es la esencia de dicha "reproducción" que al mismo tiempo presupone una concepción "reproductiva" de la familia, el sexo y la sexualidad<sup>50</sup>. Es cierto que las dos divisiones del trabajo están separadas por el acotamiento de *Augenblick*, pero la llamada división "natural" (sexual) sigue siendo requerida por y en la división "efectiva" del trabajo y la organización material-ideológica de la sociedad. Esto implica que las dos divisiones del trabajo pueden y deben contaminarse entre sí, y que la división "efectiva" del trabajo y los aparatos ideológicos (Iglesia, Escuela, etc.) siempre presuponen la otra diferencia, más original, la sexual (o "natural"). La división del trabajo es, por lo tanto, siempre sexual, sexuada o sexualizante. Y, sin embargo, una vez más, la crítica marxista de la ideología tiende a escamotear la estructura familiar y la diferencia sexual, reproduciendo una distinción privada / pública (naturaleza / sociedad) que no se considera en sí misma como ideológica. Lo ideológico "como tal" no habría surgido todavía con la división del trabajo sexual y la estructura familiar hetero-patriarcal. En *La Ideología Alemana*, la división del trabajo "natural" (y, por lo tanto, sexual) no cae dentro de la división del trabajo "efectiva" ni cae bajo lo "ideológico", ya que precede a la aparición de la ideología (y la sociedad) "como tal". Derrida, por lo tanto, ve en Marx un problema *análogo* al planteado por Althusser al *mantener* la distinción entre, *por un lado*, el Aparato Ideológico del Estado "Familia" y, *por otro lado*, el Aparato Ideológico de Estado dominante "Escuela" (o "Iglesia") - una distinción que tiende a "casarse" y reproducir la oposición pública / privada (en la forma familia / Estado o naturaleza / cultura) que se encuentra en Hegel así como

---

<sup>47</sup> *La ideología alemana, op. cit.*, p. 60. Todo esta axiomática sexual está indexada a la distinción entre naturaleza y cultura, animalidad y humanidad - y por lo tanto presupone un pensamiento antropocéntrico de lo ideológico y la división del trabajo como "propio" del hombre, neutralizando así de igual golpe las diferencias sexuales y animales. Lamentablemente no puedo enfatizar esto en el contexto de este artículo.

<sup>48</sup> *La ideología alemana, op. cit.*, p. 32

<sup>49</sup> GREPH: *Le concept de l'idéologie chez les idéologues français* », sesión 9, hoja 1. «el acto sexual como trabajo».

<sup>50</sup> Ver Althusser, L. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado, op. cit.*,

entre todos los filósofos y economistas clásicos (no marxistas) mencionados anteriormente.<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> Las implicaciones de esta limitación de la crítica marxista de la ideología son masivas. Es imposible de exponerlas de manera exhaustiva. Ellas suponen toda una gama de problemas a la vez teóricos y prácticos que intentaré esquematizar en dos tiempos. (1) *Primeramente*, el hecho de tener en cuenta la diferencia sexual exige una crítica feminista del discurso marxista en general, y de la lógica de la "reproducción", tal como es pensada por Althusser, por ejemplo, de manera no-sexualizada. Notablemente, mantener (incluso teóricamente) la distinción Familia/Escuela supone una división del trabajo (y una repartición de responsabilidades jurídicas)) en cuanto a la educación de los niños, la definición de la sexualidad y la distribución de los sexos, la economía pulsional y psíquica, etc. Esto supone mantener una cierta "propiedad" familiar, un derecho de propiedad (un derecho *privado*, conocido como natural o institucionalizado), del padre de familia (el *amo* de la casa) sobre los miembros de su familia (mujeres y niños) – todo lo cual supone, *inversamente*, la desexualización de otros Aparatos Ideológicos (comenzados por el "dominante", la Escuela", representado por "el amo"). El discurso sobre la ideología (incluso el más crítico, por ejemplo, el de Althusser) funciona mediante el poder de desexualización, o el poder público, y mediante la eliminación de las diferencias sexuales de la AIE y sus poderes desestabilizadores. Esto es tanto más problemático porque en Althusser, la estructura familiar sigue siendo la base continua, el guión que sobrevive al paso del AIE Iglesia a el AIE Escuela ... Ciertamente. (2) Sin embargo, y *segundo*, ya que la diferencia sexual es irreductible a cualquier ontología, porque se *descarta*, es pre-subjetiva y pre-individual, ya que se trata de desestabilizar la posición y los límites del discurso ontológico (y por lo tanto en lo ideológico en la medida en que está inscripto en una ontología), lo que Derrida está haciendo aquí no es reducible a una crítica feminista de la "reproducción" (al menos no en el sentido aceptado del término "feminista"). Se trata de cuestionar todos los límites (teóricos y prácticos) que determinan el campo y las instituciones socioeconómicas y políticas, y que continúan telegrafando las críticas. De hecho, es toda una organización de la sociedad que se presenta y se re-presenta tratando de neutralizar o abordar el poder de paso, la fuerza de diseminación de la diferencia sexual, ya que supera el campo estrictamente familiar y la dualidad de los sexos, y así se evita cualquier intento de oponer lo "sexual" a lo "no sexual". El discurso tradicional sobre la ideología, incluso en su forma de crítica marxista, repite este abordaje reproduciendo las categorías Familia / Escuela, Naturaleza / Cultura, etc., y especialmente tratando de contener lo "ideológico" bajo el Forma de un objeto identificable para una ciencia, circunscrito dentro de los límites de un fenómeno finito, y virtualmente trascendible. En contraste, para enfatizar la *interpenetración* irreductible de los problemas sexuales e ideológicos a través de la diferencia sexual (trabajo "original" y división del trabajo), Derrida se refiere a lo que él llama "la organización ideológico-sexual" del socius (sesión 4 del seminario), que regula, entre otras cosas, la educación, la formación y la inculcación de "jóvenes burgueses" (empezando por *el* filósofo), incluidos todos los aspectos psicosexuales. Y deberíamos ir más lejos: la lucha de clases, si hay alguna, ya es una lucha entre familias, perturbando así la frontera público/privado; esta lucha incluye así un elemento sexual que se relaciona con la preservación o preservación del dominio de ciertas familias, ciertas "tensiones" ("las más") sobre otras. Esta dimensión *económica*, en el sentido de *oikos* (casa, hogar, familia), presupone, por lo tanto, la fantasía de una reproducción "racial" de la sociedad, de su cuerpo y de la suya propia, desde su origen (*radix* o *género*). lo que nuevamente implica la neutralización del sexo como diferencia (o *différance*). Por lo tanto, es, en términos más generales, cuestionar la lógica de lo "propio", del "cuerpo propio" - un cuerpo sexuado, por lo tanto, pero que los autores piensan que Derrida lee en este seminario (marxistas y no pensados) bajo la forma exclusiva de la



Y, sin embargo, siempre hay y habrá división sexual. Y sigue siendo la primera, la más "original", *ursprünglich*. La llamada división "efectiva" del trabajo (*wirklich*) no es más que un desarrollo de acuerdo con el proceso de *Entwicklung*. Ahora, dado que la formación ideológica (*Bildung*) (o imaginación, *Einbildung*) encuentra su origen en la división del trabajo "efectiva", que en sí misma es solo un desarrollo de la división llamada "natural" - y en primer lugar del "acto sexual" (que sería así el primer trabajo, el primer *Arbeit* y el original)- Derrida propone pensar lo ideológico ya no de acuerdo con una trayectoria hegeliana, sino en la perspectiva psicoanalítica del fantasma (*phantasme*), desde lo imaginario (*Einbilden*) ideológico como "fantasmaticización" (*phantasmatisation*). Siempre en el modo de una lectura no restrictiva (*déclôturante*), Derrida asume así la problemática de lo ideológico en Marx como pensamiento de la imaginación fantasmática, inconsciente o como idealidad no consciente- "idealidad engañada"- escapando, por lo menos provisoriamente, a las cadenas del hegelianismo:

Cela voudrait dire qu'avant la conscience idéologique ou la représentation idéologique, il y a une idéalité leurrée non-consciente. Que Marx l'ait reliée à la famille et à la division du travail naturelle dans l'acte sexuel, qu'il ait lié l'idéologique pré-conscient à la différence sexuelle, voilà qui pour le coup peut paraître beaucoup plus inédit et singulier. Bien sûr, Hegel aussi a lié l'idéalisation à la différence et à la différence sexuelle mais il n'a pas —semble-t-il— comme Marx inscrit le leurre irréductible dans le procès d'idéalisation. Il n'a pas soustrait la phantasmatisation, de façon irréductible et structurelle, au mouvement de la vérité et de la présence ou de la conscience de soi, comme Marx *tel du moins que je le lis ici*<sup>52</sup>

---

"reproducción"-. Es una ontología completa (de producción / reproducción, de la sexualidad reproductiva, del retorno de los mismo y del pensamiento de lo propio) que Derrida apunta, a veces explícitamente -a menudo más implícitamente, en este seminario- y la diferencia sexual, la huelga del *Geschlecht*, que al mismo tiempo une y separa, es un punto de entrada privilegiado. La reducción ontológica *del* (los) sexo (s) (ya sea en forma de reducción biologizante o naturalizadora, o en tanto que "producción" performativa o *género*) es el instrumento privilegiado de la apropiación de lo mismo y de lo otro. en la forma del cuerpo propio, y por lo tanto un objetivo igualmente privilegiado de la práctica deconstructiva. Me refiero a este tema en la edición reciente, por Geoffrey Bennington, Katie Chenoweth, et Rodrigo Therezo, de Derrida, Jacques. *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité*. Paris, Seuil, 2018. Notemos que este pensamiento deconstructivo del "cuerpo propio" supone *la intersección*, la co-implicación irreductible de "categorías" tales como "sexo", "raza" o "clase" (y más allá, cualquier "sector" donde la economía se desempeñaría como economía de lo "propio"); pero también supone la deconstructibilidad de estas categorías en virtud de una lógica contaminante y diferencial más original y más potente que el solo análisis intercategorial o intersectorial. De este modo, se dibujaría una lectura deconstructiva del llamado fenómeno de la "interseccionalidad". Espero explorar este camino en trabajos futuros.

<sup>52</sup> «*GREPH: Le concept de l'idéologie chez les idéologues français*», sesión 9, hoja 9. La cursiva es del autor. «Esto quiere decir que, ante la conciencia ideológica o la representación ideológica, hay una idealidad engañosa no-consciente. Que Marx la haya vinculado con la familia y con la división del trabajo natural en el acto sexual, que haya vinculado la ideológica pre-consciente con la diferencia sexual, puede parecer

Ya que aquí el sexo y la sexualidad se consideran trabajo y división -como *wirken* trabajo efectivo- se vuelve difícil asignarles un origen y un fin. El acto sexual (*Geschlechtsakt*) se desdobra y se divide en el movimiento dialéctico y en la ideología que es su producto. Derrida propone pensar en "lo ideológico" como el efecto de los procesos psicosexuales, el efecto del sexo, de los sexos; de la diferencia sexual o de las diferencias sexuales a medida que se escriben y se leen estos se traducen a través de lo ideológico. También implica tener en cuenta el carácter *dinámico* de la diferencia (sexual), su movimiento como un diferencial de fuerzas, como "diferencia agonística" -sin la posibilidad de reducirla en la forma (ontológica) de una reapropiación, una simple "reproducción", o una sucesión dialéctica (*Aufhebung*)-:

*Lier le procès idéologique —avant même sa conscience et son effectivité— à la différence sexuelle, c'est non seulement impliquer que la phantasmatisation (l'Einbildung) n'est pas une imagination du type classique de la représentation consciente en marche vers la vérité, mais c'est la lier à une différence de force dans des rapports de domination et dans un espace de contradiction, ou en tout cas de différence agonistique. Déjà dans ce qu'il [Marx] appelle la division du travail naturelle (division du travail sexuelle, etc.), la division du travail se fait en fonction de différences de forces (par exemple Körperkraft). L'idéalité, en tant que liée à une lutte mettant en jeu des forces et visant à la maîtrise, devient elle-même, est elle-même un pouvoir tendant à la domination (d'où d'ailleurs la difficulté à distinguer entre le matériel et le spirituel : une technique est déjà une idéalité, etc...) si bien qu'on ne peut pas penser le procès idéologique sans lutte pour la puissance, sans tendance de l'idéologie à devenir dominante (la dominance n'est pas un caractère qui survient à l'idéologie, c'est sa loi tendancielle) et sans rapport à la différence sexuelle qui est sinon l'origine réelle du moins le point zéro à partir duquel on peut penser quelque chose comme la division du travail et l'idéologie. Dans ces conditions, tout ce que Marx dira dans les pages suivantes sur le rapport entre l'idéologie effective et les contradictions dans les rapports de force économiques doit avoir, au moins en principe, un lien essentiel, jamais rompu, avec la différence sexuelle, avec l'origine structurelle du travail et de la division du travail<sup>53</sup>*

---

repentinamente mucho más inusual y singular. Por supuesto, Hegel también vinculó la idealización con la diferencia y con la diferencia sexual, pero -al parecer- no inscribe el irreductible señuelo en el proceso de idealización como en Marx. Hegel no sustrajo la fantasmagorización -irreducible y estructuralmente- del movimiento de la verdad y la de presencia o la autoconciencia como lo hizo Marx, al menos como lo leí aquí».

<sup>53</sup> *Ibid.*, sesión 9, hoja 9-10. En toda esta sección del seminario, Derrida utiliza las siglas «DT» para referirse a «division del trabajo». «Vincular el proceso ideológico - incluso antes de su conciencia y de su eficacia- con la diferencia sexual, no implica solo que la fantasmagorización (Einbildung) no es una imaginación del tipo clásico de representación consciente que avanza hacia la verdad, sino un vínculo con una diferencia de fuerza en las relaciones de dominación y en un espacio de contradicción, o en cualquier caso, de diferencia agonista. Ya en lo que [Marx] llama la división del trabajo natural (división del

Al insistir en lo ideológico como fantasmaticización (*phantasmatisation*) -del tipo sexual, por lo tanto- Marx, tal como lo leyó Derrida aquí, habría abierto el camino al pensamiento de una diferencia agonística, "originaria" antes del origen, un diferencial de fuerzas suponiendo el desove, el retorno y la represión, y al mismo tiempo señalando un cierto secreto de lo ideológico. Esta violencia, al mismo tiempo, limita y abre el campo de la lectura - un campo sexual, por lo tanto, y una lectura sexuada-. Todo esto debe estar vinculado a lo que Derrida escribe en "Hormigas" (*Fourmis*) sobre la diferencia sexual como fábula o como y sobre el carácter irreductiblemente sexuado de la lectura:

Si la différence sexuelle est toujours lue, elle est aussi lisante, c'est-à-dire qu'elle est lue, comme différence sexuelle, dans et par la différence sexuelle, à travers elle [...]. Double génitif de l'expression «lecture de la différence sexuelle». Cela signifie qu'il n'y a pas de lecture asexuelle, asexuée ou métasexuée de la différence sexuelle puisque celle-ci est à la fois lue et lisante. [...] elle lit, la différence sexuelle, autant qu'elle est lue, il n'y a pas de lecture asexuée ou métasexuelle<sup>54</sup>

La diferencia sexual (lectora y leída) espacio, por lo tanto, del discurso ontológico, espacio del presente y del tiempo, el tiempo de la lectura: *il n'y a pas de rendez-vous sans l'espace du contretemps, sans l'espacement du contretemps, et pas de contretemps sans différence sexuelle, comme si la différence sexuelle était le contretemps même*<sup>55</sup>

---

trabajo sexual, etc.), la división del trabajo se realiza de acuerdo con las diferencias de fuerzas (por ejemplo, Körperkraft). El idealidad, en la medida que está vinculada a una lucha que involucra fuerzas y tiende a dominar, deviene ella misma, es ella misma un poder tendiente a la dominación (de ahí proviene la dificultad de distinguir entre lo material y lo espiritual: una técnica es ya una idealidad, etc ...), de modo que no podemos pensar el proceso ideológico sin lucha por el poder, sin la tendencia de la ideología a devenir dominante (la dominancia no es una cualidad que surge en la ideología, es su ley tendencial) y no tiene relación con la diferencia sexual que no es más que que el origen real -o al menos el grado cero- a partir del cual se puede pensar algo como la división del trabajo y la ideología. En estas condiciones, todo lo que Marx dirá en las páginas siguientes sobre la relación entre la ideología efectiva y las contradicciones en las relaciones de fuerzas económicas debe tener, al menos en principio, un vínculo esencial, que jamás desaparece, con la diferencia sexual, con el origen estructural del trabajo y la división del trabajo».

<sup>54</sup> Derrida, Jacques. «*Fourmis*». Mara Negrón (ed.). *Lectures de la différence sexuelle*. Paris, Des Femmes, 1994, pp. 86-87. En la misma recopilación, Cixous rebautiza la *Différence Sexuelle* «D.S.». «Si la diferencia sexual es siempre leída, ella es también lectora, es decir que ella es leída, como diferencia sexual, en y por la diferencia sexual, a través de ella [...] Doble genitivo de la expresión 'lectura de la diferencia sexual'. Esto significa que no hay una lectura asexual, asexuada o metasexual de la diferencia sexual, ya que es a la vez leída y lectora [...] ella lee, la diferencia sexual, en tanto que es leída, no hay lectura asexuada o metasexual».

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 80. «No hay encuentro sin el espacio del contratiempo, sin en espaciamiento del contratiempo y ningún contratiempo sin diferencia sexual, como si la diferencia sexual fuera ella el contratiempo mismo».

De este modo, reencontramos el tema de la lectura - que, por supuesto, nunca hemos abandonado -. Una lectura "furiosa" de Marx, que Derrida desea asociar (o juntar) en el seminario de 1974-1975, ciertamente violenta y anacrónica, pero productiva y emancipadora, a una cierta problemática freudiana: "desencadena" el texto, es " *l'articuler avec une problématique elle-même compliquée de type psychanalytique articulant la question de l'idéologie sur celle du phantasme, de l'inconscient, etc.* " <sup>56</sup>. Con Marx y su pensamiento de "lo ideológico" saltó una "barandilla". Marx nos permite cuestionar un límite, " *celle de la vérité ou du sens caché dans un texte offert à une lecture simplement théorique ou observatrice* " <sup>57</sup>. La verdad se entiende en la promesa de una lectura futura, una promesa de emancipación, de una transformación emancipatoria que prohíbe la reducción de la verdad a una "revelación" o una simple "explicación" <sup>58</sup>. Y lo que realmente hace esto es la textualidad, el texto, lo que Derrida llama "el texto de Marx" (*le texte-Marx*):

---

Este contratiempo y este espaciamento son también la marca de una diferencia sexual que no aparece propiamente jamás. Para un despliegue vertiginoso de motivos «sexuales», que lamentablemente no puede explorar aquí, pero cuyas huellas ya están ofrecidas a una lectura diseminada, quizás a mi pesar, puede consultarse el ensayo "seminal" de Peggy Kamuf, «*Derrida and Gender : The Other Sexual Difference*», *op. cit.* -especialmente p. 88: «*That probability is even a certainty if one takes as seriously as one should dissemination as Derrida has described it and which he understands to be at work in every text as its possibility, that is, the possibility of its coming to find a reader. This term can still be heard in its so-called sexual (that is, genital) sense: a dis-semination, where the prefix has a privative value. It would be a non-semination, a non-generative non-reproduction of the seed and the semen, which is the masculine essence. But the word has not just a privative sense, because it also says dissemination, the scattering of the semantic or semiotic value of signs. Between these levels, between the body of signs and the genitally sexed body, the act of semination is itself dis-seminated, meaning it does not reproduce itself, no "itself" can reproduce itself*».

«Esa probabilidad es incluso una certeza si uno lo toma seriamente y muestra la diseminación como Derrida la ha caracterizado, y entiende que está trabajando en cada texto como su posibilidad, es decir, la posibilidad de que llegue a encontrar un lector. Este término aún puede escucharse en su sentido sexual (es decir, genital): una dis-seminación, donde el prefijo tiene un valor privativo. Sería una no-seminación, un no-engendramiento, una no-reproducción de la semilla y el semen, que es la esencia masculina. Pero la palabra no tiene solo un sentido privativo, porque también se dice de la diseminación, la dispersión de la semántica o valor semiótico de los signos. Entre estos niveles, entre el cuerpo de signos y el cuerpo de la genitalidad sexual, el acto de seminación es el mismo dis-seminado, lo que significa que no puede «él mismo» reproducirse a sí mismo». Y más adelante ella escribe, la diferencia sexual: «*Sexual difference divides - itself. It thus divides its proper meaning and this division inscribes (itself as) a text*» (p. 102. «La diferencia sexual se divide a sí misma. Por lo tanto, divide su significado propio y esta división inscribe (a ella misma como) un texto».

<sup>56</sup> «*GREPH: Le concept de l'idéologie chez les idéologues français*», sesión 9, hoja 10. «articularla con una problemática en sí misma complicada de tipo psicoanalítica que articula la cuestión de la ideología sobre la del fantasma, del inconsciente, etc.».

<sup>57</sup> *Id.* «El de la verdad o del significado oculto en un texto ofrecido a una lectura simplemente teórica o contemplativa».

<sup>58</sup> *Ibid.*, sesión 9, hoja 11.

*Le texte de Marx, le texte-Marx a contribué à cet ébranlement qui nous a permis —avec Freud aussi bien, Nietzsche et quelques autres qui sont comme ceux-là des effets autant que des auteurs— de pratiquer des lectures transformatrices, impliquant des interventions militantes et actives, écrivant un autre texte en lisant, etc.*<sup>59</sup>

Esto, teniendo en cuenta el texto, conmociona el pensamiento de la ideología, incluso en su forma "crítica" y la relación de la filosofía con su inscripción material, pero también la enseñanza como práctica - la práctica del lector, del repetidor no solo "reproduce", "imprime" y "reprime", sino que también conduce o reconduce la posibilidad de interpretación transformadora y de la lectura diseminadora, la diseminación como posibilidad de lectura-. Lo ideológico ya no es simplemente una expresión (*Ausdruck*) de una fuente preexistente (práctica o material): el medio es ya escritura. De la misma manera, la enseñanza ya no es, ya no debe concebirse como una simple repetición y reproducción, "*fût-ce du texte le plus révolutionnaire, fût-ce du texte-Marx*"<sup>60</sup>. Derrida no pudo ser más claro: la lectura revoluciona la revolución. La lectura es el por-venir.

Estamos allí en un archivo completo - en lo que abre lecturas, tantos "espíritus de Marx"-. Pero si estamos en el archivo, también estamos cerca de la muerte - la muerte de la cual el acontecimiento libera las posibilidades del texto, engendrando, con este pero contra él, todo contra él, nuevas posibilidades, nuevas posibilidades imposibles-. La lectura hace con la muerte -presupone un "asesinato"- pero al hacerlo confiere al texto de un poder increíble, el poder de una propulsión resucitada que revive las huellas en nombre de una vida más viva que la vida, una vida *otra* más allá de la vida. Así que ya está el espectro, antes de los *Espectros*:

¿Qué espíritu marxista, pues? Es fácil imaginarse por qué lo que aquí decimos no será del agrado de los marxistas, ni mucho menos de los demás, al insistir, como lo hacemos, en el espíritu del marxismo, sobre todo si damos a entender que pretendemos entender espíritus en plural y en el sentido de espectros, de espectros intempestivos a los que no hay que dar caza sino que hay que expurgar, criticar, mantener cerca y dejar (re)aparecer. Y, por supuesto, el principio de selectividad que deberá guiar y jerarquizar a los espíritus, tendremos siempre que evitar ocultarnos que, a su vez, fatalmente, excluirá. Incluso aniquilará velando más por (encima de) estos ancestros que por (encima de) estos otros. Más en este momento que en este otro. Por olvido (culpable o inocente, poco importa eso aquí), por exclusión o por asesinato, esa misma vigilia generará nuevos fantasmas. Lo hará eligiendo ya entre fantasmas, los suyos entre los suyos, matando, por ello, muertos: la ley de la finitud, ley de la decisión y de la responsabilidad para existencias finitas, los únicos vivos-mortales

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, sesión 9, hoja 10. «El texto de Marx, el texto-Marx contribuyó a esta reorganización que nos permitió -también junto con Freud, Nietzsche y algunos otros que son como ellos efectos de otros tantos autores- practicar lecturas transformadoras, que implican intervenciones militantes y activas, escribiendo otro texto al leer, etc.».

<sup>60</sup> *Id.* "Ya sea del texto más revolucionario, ya sea del texto-Marx".

para los que una decisión, una elección, una responsabilidad tiene un sentido, y un sentido que tendrá que pasar por la prueba de lo indecible<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> *Espectros...* op. cit., pp. 128-129.

*Hacia dónde.*

**Valor, historicidad y mesianismo en *Espectros de Marx*.**

**Valeria Campos Salvaterra<sup>1</sup>**

Ninguna justicia –no digamos ninguna ley, y por una vez no hablemos aquí de derecho– parece pensable ni posible sin un principio de cierta responsabilidad, más allá de todo presente vivo, en aquello que desajusta el presente vivo, ante los fantasmas de aquellos que no han nacido aún o que están ya muertos, víctimas o no de las guerras, de las violencias políticas o de otras violencias, de los exterminios nacionalistas, racistas, colonialistas, sexistas u otros, de las opresiones del imperialismo capitalista o de todas las formas del totalitarismo. Sin esta no-contemporaneidad a sí del presente vivo, sin eso que secretamente lo desajusta, sin esa responsabilidad y respeto por la justicia para aquellos que no están allí, aquellos que no están ya o que no están presentes y vivos, qué sentido tendría poner la pregunta “adónde”?, “dónde mañana”? (*whither?*)<sup>2</sup>

Estas son algunas de las palabras inaugurales de la lectura que realizó Jacques Derrida en 1993 en el contexto del coloquio internacional *Wither Marxism*, celebrado en la Universidad de California Riverside<sup>3</sup>. Como puede extraerse de esta cita, el texto que expone allí Derrida y que luego es publicado bajo el título *Spectres de Marx. L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, comienza constatando la centralidad que las nociones de *justicia y responsabilidad* tienen en esta lectura de Marx. Dichos conceptos no son allí expuestos aisladamente: toda una cadena es articulada en torno ellos, cadena que queremos exponer y problematizar, siempre *en relación*: en esta relación de Derrida con Marx, de la deconstrucción con el marxismo. Como señala el fragmento citado, aquella cadena vincula diversos y heterogéneos elementos: justicia –responsabilidad– presente vivo –desajuste– fantasmas –violencia– *whither*. Palabras que no parecen tener una afinidad constitutiva, no al menos al modo de los “parecidos de familia”, pero que

---

<sup>1</sup> Pontificia Universidad Católica de Valparaíso / [valeria.campos@pucv.cl](mailto:valeria.campos@pucv.cl)

<sup>2</sup> Citamos en este trabajo la edición francesa, con nuestras traducciones: Derrida, J. *Spectres de Marx. L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris, Galilée, 1993, p. 16.

<sup>3</sup> Se trata de un coloquio internacional organizado por Bernd Magnus y Stephen Cullenberg.

se encuentran en el texto de Derrida entrelazadas de modo inédito y, probablemente, apuntando también a un cierto destino errante de los mismos: a un por venir abierto, sin *fin*, que desde la coyuntura misma de este escrito ya nunca será el *mismo*.

En el siguiente texto queremos proponer una clave hermenéutica para abordar dicha cadena de nociones. Asumiendo desde un principio que ella, la cadena, no está construida según una lógica causal ni derivativa ni regresiva, sino según una normatividad suplementaria: los conceptos no se derivan unos de otros, ni trascendentalmente –en el orden del fundamento o de la condición de posibilidad–, ni arqueológicamente –en el orden del conocimiento o de la experiencia inductiva que va de lo dado a su principio. Su relación es ante todo de suplemento y sustitución, pues cada uno extiende el campo de significación del anterior a la vez que lo recubre semánticamente y, así, puede reemplazarlo<sup>4</sup>. Proponemos que todos ellos, en esta relación que señalamos, pueden abordarse a partir de una pregunta que nunca es explícita en el texto del '93, pero que Derrida articula a cada paso de su escritura. La pregunta, si puede ser formulada, está estrechamente ligada a aquella que dio sentido al encuentro en UC Riverside: *Whither?*, es decir, a la pregunta por el *dónde se dirige, a-dónde va*, por el *dónde mañana*; a-dónde que es también, en la lengua de su origen, un *marchitarse* un devenir marchito, ruinoso, caído, podrido, muerto<sup>5</sup>. Es decir (y es esta consecuencia la que intentaremos explicar), por la pregunta por la *historia y la historicidad*, por la historicidad de la historia y la historia únicamente en la cual puede aparecer algo así como la historicidad.

---

<sup>4</sup> Sin querer entrar a explicitar la amplia reflexión de Derrida sobre el suplemento, señalamos cómo esta noción no puede separarse de ciertas articulaciones que se dan en la forma de una cadena. Pero tal cadena no es sino la de una *différance suplementaria* (Derrida, J. (1972b) *De la Grammatologie*. Paris, Galilée, p. 261), es decir, de una unidad internamente diferenciada y heterogénea que, por tanto, no puede reducirse a determinaciones metafísicas (que, en el caso de una cadena, comportaría los valores de linealidad, causalidad, unidad, sinonimia, etc.). El movimiento suplementario de la *différance* apunta entonces a un “movimiento ‘productivo’ y conflictual al que ninguna identidad, ninguna unidad, ninguna simplicidad originaria podría preceder, que ninguna dialéctica filosófica podría rehacer” (Derrida, J., 2007). *La Diseminación*. Madrid, Espiral. p. 11).

<sup>5</sup> Es la doble significación del *whither*, con la que Derrida trabaja en *Espectros de Marx*, sobre todo a partir de la formulación shakespereana “*the time is out of joint*”: “Time, es tanto el tiempo mismo, la temporalidad del tiempo, como lo que el tiempo hace posible [...] en consecuencia, también el mundo tal como va, nuestro mundo hoy, nuestro hoy, la actualidad misma: allí donde va bien (*whither*), allí donde no va bien, donde se pudre (*whither*), allí donde marcha o no marcha bien, allí donde va sin ir como debiera por los tiempos que corren” (Derrida, *Spectres de Marx*, p. 43). Toda la reflexión sobre el *por venir de la historia* está así signada internamente también por la muerte, por el *fin de la historia*, cuestiones que, para Derrida, sin embargo, no pueden ir separadas: el tono apocalíptico que ha acompañado a la filosofía por ya alrededor de 40 años (*notre pain quotidien*, dice Derrida, p. 37) debe ser engarzado con las reflexiones sobre el por venir de la filosofía y no precipitar así su clausura. Este es, probablemente, el núcleo de la cuestión de la historicidad.



La pregunta *no* es, por tanto, si es posible leer a Marx y al marxismo más-allá-de-la-historia, de una tesis filosófica –y podría leerse aquí: metafísica– *sobre la historia, en y a través* de un pensamiento –distinto– de la *historicidad*. Eso supondría separar crítica y jerárquicamente la historicidad de la historia, asunto que desde los comienzos de su filosofía Derrida intentó cuestionar, especialmente en torno a Heidegger<sup>6</sup>, pero también e inicialmente con Husserl<sup>7</sup>. Se trata, por el contrario, de preguntar cómo una tesis filosófica de la historia que pertenece a su vez a la historia del marxismo puede articularse o tensionarse con un pensamiento de la historicidad, sin que se otorgue privilegio jurídico –un *derecho*– a una u otra, a una por sobre otra. Se trata de preguntar si es posible en Marx y en el marxismo entrever una co-implicación fundamental entre los trazos o sedimentos singulares, fácticos, materiales de una historia “empírica” y la formación dinámica o la temporalización del devenir sentido de los mismos. Toda una cohorte de fantasmas es, entonces, aquí convocada; pues se trata de trabajar en el seno del presente vivo para quebrarlo interiormente y deferirlo de sí, dando espacio y tiempo para toda vida que pueda pensarse emancipada de la forma del presente y para todo presente que no se deje encerrar en los límites de lo vivo. Ni vivo, ni muerto, el espectro es el modo en que Derrida señala esta co-implicación de historia e historicidad, o esta historicidad ya siempre histórica que, podríamos decir, no consiste sino en “relatar historias” (*raconter des histoires*)<sup>8</sup>

Nos remitiremos, por tanto, mostrar el camino en que Derrida pone en cuestión una cierta forma de concebir el tiempo en *El Capital* de Marx y, con ello, tanto la historicidad del sentido de la economía capitalista, a partir de la historicidad del valor y específicamente del valor de cambio, por un lado; como también la historicidad de esa “promesa emancipatoria”, de la “experiencia de la

---

<sup>6</sup> Cf. Derrida, J. *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire. Cours de L'ENS-Ulm 1964-1965*. Paris: Galilée, 2013.

<sup>7</sup> Cf. Derrida, J. *Introduction a "L'origine de la géométrie" de Husserl*. Paris: Presses Universitaire de France, 1962.

<sup>8</sup> Cf. Derrida, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, pp. 45-83 (Deuxième séance. Le 30 novembre 1964). En este texto, y con énfasis en esta sesión, Derrida cuestiona la tesis heideggeriana según la cual “Para liberar la cuestión del ser y la historia hay que (*il faut*) dejar de contar historias, es decir, que hay que dar un paso más allá (*pas au-delà*) de la historia ontológica” (p. 74). Respecto de ella dirá, entre otras cosas que “el gesto heideggeriano es aquí completamente análogo –no digo idéntico– a aquel de Husserl: reducir la historicidad, rechazar el ‘contar historias’, poner la génesis real óptica o práctica entre paréntesis para restablecer así, en su originalidad profunda, la *historia del ser*” (*Ibid.*). Estos análisis será preciso inscribirlos en lo que Trujillo llama, en relación con la filosofía de Derrida, *ficción histórica*: una ficción que “equivale a la posibilidad textual de la historia” (Trujillo, I., 2016). *De la possibilité d'une fiction historique chez Jacques Derrida*. Paris, L'Harmattan, p. 17). Trujillo advierte que dicha formulación –*ficción histórica*– no se encuentra con ese nombre expuesta en ningún texto de Derrida, pero que se sigue de la tesis de la no-esencialidad de la ficción: como la ficción no tiene esencia –no es nada en sí misma–, no puede pensarse una total ficcionalización de la historia, sino solo la posibilidad –parasitaria– de la historia de devenir texto literario, toda vez que ella requiere de la inscripción textual –escritura– para configurarse como historia.

promesa emancipatoria” sin la cual, dice Derrida, la ontología marxista y su análisis parecen siempre insuficientes, y que obliga al marxismo a comportar una cierta “escatología mesiánica”. Pues a partir tanto de su crítica a la economía política capitalista como de la afirmación de una propuesta revolucionaria engarzada con una promesa de redención, el marxismo nos ha heredado una aproximación deconstructiva al problema de la dominación y, por consiguiente, de la violencia. Como señala Derrida:

Nos fiamos en efecto, al menos provisionalmente, en esa forma de análisis crítico que hemos *heredado* del marxismo en una situación dada, y con tal que sea determinable y determinada como la de un antagonismo sociopolítico, una *fuerza hegemónica* aparece siempre representada por una retórica y por una ideología dominantes, cualquiera que sean los conflictos de fuerzas, la contradicción principal o las contradicciones secundarias, las sobre-determinaciones o los relevos que puedan en seguida complicar dicho esquema –y, por tanto, llamarnos a sospechar de la simple oposición entre lo dominante y lo dominado, incluso de la determinación última de las fuerzas en conflicto, incluso, más radicalmente, *a sospechar que no sea la fuerza siempre más fuerte que la debilidad (...)*<sup>9</sup>

En el seno del marxismo encontraríamos así esta estructura de doble vínculo, esta tensión originaria, esta *différance* irreductible, que impediría –como ya señalaba Heidegger– cerrar el marxismo a un diálogo fructífero con las tradicionales filosofías de la historicidad –la fenomenología, el existencialismo. Este diálogo todavía está latente en Marx y el marxismo, en la misma escritura de *El Capital*, y es la clave para pensar nuevas formas críticas de la hegemonía, la dominación y la violencia. Que estas “nuevas formas” se digan bajo formulaciones como “justicia” y “responsabilidad” para con “los que ya no están allí”, implica no solo –como sostenía también Heidegger– que deban abandonarse ciertos prejuicios ingenuos respecto del marxismo<sup>10</sup>, sino que se lea, además, su herencia bajo una inyunción fundamental: aquella que comanda una “sumisión esencialmente ciega”<sup>11</sup> al secreto del fantasma que el marxismo siempre ha sido. En otras palabras, sumisión a la disyunción del tiempo que constituye su génesis y su traspaso, que no puede ser intelegida (pues dice: “*lis-moi, en seras-tu jamais capable?*”<sup>12</sup>), sino solo *secretada* –en una aprehensión pasiva– mediante un trabajo que es siempre *trabajo de duelo*<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Derrida, J. *Spectres de Marx*, op. cit., p. 95.

<sup>10</sup> Derrida, J. *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, op cit., p. 51.

<sup>11</sup> Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit., p. 28.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>13</sup> La noción de trabajo de duelo (*travail de duil*) es pivotal también en *Espectros de Marx*. Se trata de un tema ampliamente tratado por Derrida a lo largo de casi todas sus épocas

En concreto, abordaremos el texto *Espectros de Marx* desde la pregunta por la historicidad del marxismo que en él plasma Derrida. Toda vez que esta historicidad no pueda ser simplemente distinguida de todas sus formas derivadas, es decir, puesta a salvo de su riesgo intrínseco de ruina y perversión –*whither, whither: a-dónde, marchito*. Realizaremos este recorrido siguiendo los análisis que hace Derrida del fetiche en Marx y de todo el proceso de virtualización que tiene lugar en el paso del valor de uso al valor de cambio en el libro I de *El Capital*. Como este mismo campo temático lo señala, las argumentaciones no son separables de ciertas tesis que Derrida maneja sobre el origen y la constitución del sentido, en las que sus condiciones de posibilidad deben entenderse, a la vez, como condiciones de imposibilidad<sup>14</sup>. Mostraremos cómo Derrida responde que este proceso de idealización o abstracción del valor no puede pensarse según una derivación lineal propia de los argumentos que se realizan según la norma de un *ordo essendi* y, por lo tanto, bajo el signo de la caída. Luego, expondremos el modo co-implicado en el que Derrida piensa a través de la filosofía de Marx toda constitución del valor, incluido el valor de uso, a partir de la tesis sobre la temporalización del trabajo que es inseparable de su espaciamento. Por último, señalaremos como estos gestos desestabilizadores dan lugar a un pensamiento del acontecimiento que, bajo la idea de una “mesianismo sin mesías”, permite abordar el texto de Marx desde una historicidad espectral desde la que se piensa la emancipación como promesa.

## I.

Lo primero a trabajar aquella tesis –que puede extraerse de *El Capital*– que toma la historicidad del valor como una de las fuentes básicas de toda violencia capitalista; como lo que en un primer término genera las condiciones que hacen posible la violencia como hegemonía, dominación y explotación. Pues, si violencia está condicionada por la acumulación de capital y por la subsecuente

---

textuales. Con dicha formulación Derrida alude a una estructura especulativa que puede relacionarse tanto con las tempranas tesis sobre la auto-afección como proceso de constitución del sí mismo, como con la operación de consumación idealizante que está a la base de las grandes teorías sobre el origen del sentido en la tradición filosófica occidental. En cuanto tal, noción de “trabajo de duelo” se configura a partir de dos topos genéticos claramente datables en la obra de Derrida: por un lado, la filosofía de Hegel, especialmente los análisis de la *Filosofía de la naturaleza* de Iena, la *Fenomenología del espíritu* y la *Filosofía del derecho*, tratados ambos largamente en el texto *Glas* de 1974. Por otro lado, el diálogo con el psicoanálisis freudiano, precedido por los estudios expuestos en *Especular, sobre Freud*, texto contemporáneo a *Glas*, y desarrollado más extensamente en diálogo con María Török y Nicolas Abraham en *Fors* de 1976. Pero es quizás en *Spectres de Marx* de 1993 donde Derrida logra resumir el núcleo duro de la noción de trabajo de duelo. Allí refuerza la idea de que es la dinámica constitutiva de la auto-afección como auto-hetero-afección, es decir, como auto-afección que nunca puede ser pura en tanto está determinada por la relación con una alteridad.

<sup>14</sup> Podemos señalar como texto paradigmático sobre estas cuestiones *Introduction a 'L'origine de la géométrie'* de Husserl. Véase también nuestros análisis sobre la cuestión del origen, la virtualización, la idealización y la violencia en Campos, V. *Violencia y fenomenología. Derrida entre Husserl y Levinas*. Santiago, Metales Pesados, 2017.

transformación de las relaciones sociales entre personas en relaciones sociales entre cosas—como dice Holloway<sup>15</sup>— o por la instalación del valor cambiario como único modo de riqueza social, y la objetivación del trabajo —su abstracción— como modo de socialización —según Fischbach<sup>16</sup>—, entonces, la violencia tiene que ver con una cierta manera de contabilizar y tener en cuenta el tiempo. ¿Por qué llegamos a esta conclusión? Porque el valor de cambio, cuya emergencia es lo que comienza a subvertir las relaciones sociales, convirtiéndolas en relaciones de explotación, requiere para su constitución de una cierta *síntesis temporal* o *temporalización* del trabajo. Pues, como dice Fischbach, el “valor es fundamentalmente una determinación temporal”<sup>17</sup>. Y esto en la medida en que el valor es una formalización con elevado nivel de abstracción (respecto de otras formalizaciones que ya veremos), o también una idealización de las fuerzas de producción que resulta de un proceso complejo y multiestratificado de abstracción. Esto se produce en primer término por una manera específica de tener en cuenta el tiempo o de temporalizar las fuerzas materiales contenidas en el trabajo, de modo de generar una conciencia de ellas, una experiencia y un sentido, que en este caso es el *sentido del valor*. Esta temporalización debe permitir cristalizar el trabajo, objetivarlo, alejarlo progresivamente de su forma útil hasta llegar a su forma más abstracta, que es la del valor relativo.

Sin duda, lo que ocurre en este proceso de fetichización y de producción de la violencia hegemónica del capital, es una cierta decadencia o corrupción, un desequilibrio, un des-ajuste de la relación del ser humano con el producto de su trabajo. Quizás sea bueno introducir aquí breves notas sobre el trabajo que se pueden extraer del libro I de *El Capital*: el trabajo, que para Marx es “condición de *existencia* del hombre” y que se puede definir como “una eterna necesidad de mediar el *intercambio* orgánico que se da entre hombre y naturaleza”<sup>18</sup>, es sin duda el factor clave para dotar a las meras cosas —a su materialidad—, de utilidad y, con ella, de valor. El trabajo es así lo que determina la vida social y, sin duda, la economía en toda su extensión. Como lo aclara Marx ahí mismo, el trabajo es “independiente de cualquier forma de sociedad”. O sea, aun cuando se haga abstracción de la sociedad capitalista y de cualquier otra sociedad conocida o por conocer, el trabajo es siempre lo irreductible mismo. El trabajo, así, se puede suponer como lo *primero*, como la *condición* de cualquier forma concreta de

---

<sup>15</sup> Holloway, John. “Crisis, Fetichism, Class Composition”. W. Bonefeld, R. Gunn & K. Psychopedis (Eds.) *Open Marxism. Theory and practice* (Vol II). London, Pluto Press, 1992, p. 151. Para Holloway, el análisis de la hegemonía y su violencia dominadora debe partir por un análisis de la configuración del capital, y no, como hacen Negri y otros, a partir del estudio específico de las relaciones de explotación (p. 150).

<sup>16</sup> Fischbach, Franck. “De cómo el capital captura el tiempo”. Fischbach, F. (Ed.) *Marx. Releer el capital*. Madrid, Akal, 2012. Traducción de Francisco López Martín.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>18</sup> Citamos la edición española: Marx, Karl. *El Capital. Crítica de la economía política. El proceso de producción del capital*, Tomo I, Libro I, trad. Cristián Fazio. Santiago de Chile, LOM. 2011, p. 56.

sociedad, como lo que operaría a la base de las relaciones entre los seres humanos, en cuanto éstos se determinan a su vez por su relación con la naturaleza material. El trabajo es originario, entonces, porque condiciona la existencia a través de la puesta en tensión del hombre con *su otro*, en un movimiento dialéctico entre lo humano y una alteridad fundamental. Esa alteridad es en primer término todo lo que *no* es hombre, una *exterioridad* efectiva, aun cuando no pueda ser descrita acabadamente en términos positivos, pues es siempre la negatividad la que reviste su función dialéctica. En *El capital*, el trabajo está centralmente vinculado al valor, como lo que de manera determinante –en relación dialéctica con la materialidad natural de la cosa misma– produce el valor de una mercancía. Teniendo en cuenta, a su vez, que el trabajo es también en sí mismo una realidad dialéctica: una tensión constante entre trabajo concreto, que produce valor de uso, y potencial trabajo abstracto, que constituye el valor de la mercancía y su potencial valor de cambio.

El desajuste es progresivo, se produce, entonces, más o menos así: el valor de uso se configura a partir de las propiedades concretas de las mercancías que sirven a ciertas necesidades. Estas propiedades concretas y útiles se construyen a través de las *formas útiles de los trabajos* que se representan en el valor de uso. Estas se refieren a los trabajos específicos, cada uno siendo particular y único para cada mercancía, y eso es lo que hace que las mercancías sean cualitativamente distintas. Es el trabajo concreto, diferenciado cualitativamente –según formas útiles–, por tanto, lo que da a una cosa valor útil<sup>19</sup>. Es necesario aclarar ya aquí que la *forma* del trabajo no es todavía ni *a priori*, ni totalmente abstracta: ciertamente no condiciona de antemano el trabajo mismo ni su utilidad, sino al revés; pero tampoco los trabajos concretos son ejemplares reductibles a esas formas, que se configurarían a partir de ejercicios inductivos de abstracción, sino –podríamos decir quizás, y según una forma heideggeriana– modos de realización concretos de esas formas, que son cada vez distintos, y que sólo así las van configurando. Estas formas concretas del trabajo, a su vez, formalizan la materia prima dada por la naturaleza, constituyendo el valor de utilidad. Nuevamente, esta formalización no es todavía una abstracción, pues no *substituye* las cosas por representaciones, sino que configura la mercancía en su primer estadio, en cuanto útil. Este trabajo útil que determina el valor de uso de la mercancía supone, asimismo, ciertas *formas naturales o prosaicas* de las mercancías, por las que “estas vienen al mundo”<sup>20</sup>; es decir, el “cuerpo mercantil” que se presta a la utilidad, pero sin todavía tener valor y, por tanto, sin todavía ser mercancía. Y aunque no tienen valor abstracto, sí tienen valor útil, simplemente porque satisfacen necesidades humanas, aun cuando no haya todavía trabajo invertido en ellas. Pues, como dice Marx, el trabajo no es la única fuente del valor de uso y, por consiguiente, de la riqueza material, ya que si se reducen los trabajos útiles que encierran las mercancías, “queda siempre un sustrato material que proviene de la naturaleza, sin participación del

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 61.

hombre”<sup>21</sup>. Una piedra, por ejemplo, podría tener valor útil, aun cuando no haya implicado trabajo producirla, pues la naturaleza misma actúa también –antes que el ser humano y como coadyuvante del mismo– alterando las formas de las materias<sup>22</sup> y produciendo así valor de utilidad. La piedra no es una mercancía, pero sí la *forma* natural de ella, que satisface necesidades y se presta al trabajo. La mercancía supondría, entonces, y secuencialmente según su *ordo essendi*: 1) la forma natural, 2) la forma del trabajo útil –ambas formas que constituyen su valor de uso–, pero además también la 3) forma del valor, lo que a su vez introduce la posibilidad de lanzarlas al mercado y generar una última forma, ya muy separada y distante de la original: 4) la forma relativa del valor.

En este orden esencial, que va desde las formas más originales hasta las últimamente derivadas, decíamos que es determinante para el paso de una forma a otra el proceso de abstracción, según el cual se establecen cada vez formas del valor más alejadas de la utilidad original. Para medir el uso de una mercancía, dice Marx, es necesario, además de estudiar la materialidad natural de la cosa, pensar el trabajo invertido en ella en términos cualitativos, y no cuantitativos: debe preguntarse por el *qué* y el *cómo* del trabajo, para captar de manera precisa el modo específico en que ha informado a la materia, que es siempre diferente y único, y que da lugar a las propiedades de las que se derivará su utilidad. Pero, lo sabemos, esta no es la única forma de valor a la que da lugar el trabajo. Sabemos que es a partir de una medición cuantitativa del trabajo –que nace de la pregunta por el *cuánto*– que el valor abstracto de una mercancía puede ser establecido<sup>23</sup>. El valor hace abstracción del trabajo específico y concreto, y toma en cuenta sólo el trabajo humano como cualidad igualmente contenida en las mercancías, aunque éstas sean diferentes. Se busca, por tanto, lo que todas tienen en común, según un proceso de formalización que es ya –y sólo desde aquí– una abstracción y, por tanto, una *representación*. Todas tienen en común que cristalizan trabajo humano, por lo que su valor se mida por el gasto general de fuerza de trabajo –el trabajo socialmente necesario<sup>24</sup>–, sin considerar las relaciones productivas específicas que informan las diversas materias primas, todas distintas. El valor es entonces distinto de una mercancía a otra sólo por consideración de la *magnitud* de trabajo contenida en ellas, es decir, por la cantidad de trabajo. Esta cantidad se mide en términos de duración, es decir, en tiempo, por lo que la forma del valor se constituye temporalmente<sup>25</sup>.

Por último, el valor de cambio supone una *forma relativa del valor*, es decir, una forma ya completamente *fantasmática*. El valor es aquí ya una pura representación, una sustitución de la cosa misma por la forma más separada posible de su utilidad concreta: la forma del valor de *otra* mercancía. Gracias a que el valor

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>22</sup> *Id.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>25</sup> *Id.*

de las mercancías se produce por la abstracción del trabajo, por su temporalización, es que el valor de cambio se vuelve latente en una mercancía. En este, el valor de una mercancía se relativiza en razón de su equivalencia con otra mercancía, lo que se da cuando el valor de uso de una cosa se expresa en el valor de uso de otra, es decir, cuando la utilidad no está en la cosa, sino en su equivalente; equivalente que, a su vez, es *tal* por la cantidad de trabajo socialmente necesario acumulado en él. La cristalización del trabajo en las mercancías, dada por su temporalización, es la condición de esta *espejamiento*, según la cual ya no es posible situarse en el origen del valor de utilidad o, lo que es lo mismo, en las propiedades de la materia misma en relación con las personas que las trabajan y las usan. En lugar de eso, la relación es entre cosas, y valor es entonces un medio espectral dado por una doble abstracción: del trabajo concreto y útil y, posteriormente, también del trabajo socialmente necesario en favor de la relación de equivalencia. Esta forma del valor excluye su dimensión concreta –podríamos decir, *espacial*–, o más bien esta se ve superada: por el tiempo que formaliza y unifica de modo ideal las relaciones materiales que le son *exteriores*, que se dan, puede decirse, en el espacio como su opuesto. Esta es la condición de la espejamiento y de la espectralidad del fetiche, y es origen mismo de la violencia económica adjudicada al capital. El fetichismo que convierte a las mercancías en autómatas, es decir, en cuerpos muertos que adquieren una cierta autonomía, una cierta vida artificial, hace posible la construcción de una retórica hegemónica, de una ideología que supone la reducción total del valor de uso, desde la utilidad “primigenia” –en cuanto proto-uso: relación sin mediación de la formalización que introduce el trabajo sobre la materia; relación pura con lo exterior, con la alteridad– al valor de cambio, es decir, a la pura forma del valor que, además, se reifica y se naturaliza, volviéndose así trascendental<sup>26</sup>. La cosa se transforma en equivalente general, en *signo o símbolo*, es decir, en mera función representacional sustitutiva. La reificación que se produce con el fetiche es un olvido o un velamiento de la materia<sup>27</sup>, de la fuerza concreta y específica que posibilitó dicha formalización; se olvida que lo primero fue la *inscripción espacial* de la materia, y no la síntesis temporal del trabajo contenido en ella.

## II.

Según estas reflexiones, podemos concluir que hay una complicidad, un estrecho vínculo entre violencia y espectralidad en Marx. Y que, además, hay un límite de la espectralidad, un límite entre lo fantasmático y lo vivo y, por tanto, podríamos decir, quizás, también entre violencia y no-violencia. Pues el fantasma sólo *aparece* con la capitalización, es decir, con la transformación de las relaciones sociales entre personas en relaciones sociales entre cosas; cuando *aparece* el puro

<sup>26</sup> Hamacher, W. “Lingua Amissa”. En M. Sprinker (Ed.) *Gothly Demarcations. A symposium on J. Derrida Spectres of Marx*. London, Verso, 2008, p. 177.

<sup>27</sup> Cf. Holloway, J. *Crisis, Fetichism, Class Composition, op.cit.*, p. 157. Tomamos su idea de que en la sociedad capitalista la lucha de clases está cubierta por una niebla.

valor cambiario: cuando el valor hace *aparecer* las relaciones de fuerzas materiales como *formas* puramente ideales, elementos *a priori* de la *praxis*, que configuran las relaciones intersubjetivas determinando de antemano su sentido específico y encajándolas así en un marco de referencia: la ideología. La ideología se compone de formas puras, entonces; es la *forma* de representar una *fuerza* hegemónica. En otras palabras, el fantasma aparece con la fetichización de la mercancía, cuando esta se autonomiza y se desmaterializa, pero conservando su forma maquina y autómeta. Cuando la relación entre mercancía comienza a naturalizarse como relación social. Esto ocurre por un proceso de idealización, dice Marx, mediado por el lenguaje y por su separación respecto de la “realidad efectiva”<sup>28</sup>: de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, de la estructura “práctica” del mundo, “Del trabajo, de la producción, de la efectuación, de las técnicas. Esta efectividad sola, esta práctica sola (el trabajo, el *Wirken*, o la *Wirkung* de esa *Wirklichkeit*) pueden acabar con una carne puramente imaginaria o espectral”<sup>29</sup>, dice Derrida, mostrando la secundariedad reductible que en Marx tienen estas formas fantasmales. Cuando el lenguaje y su capacidad de abstracción comienzan a *suplantar* la realidad efectiva, volviendo suprasensible lo sensible –como esa mesa del capital que da vueltas y, sobre todo, *habla*; cuando se reduce la singularidad de lo concreto a la generalidad del concepto; cuando la fuerza retrocede por relevo de la forma; o como diría Stirner siguiendo la crítica marxista, cuando lo exterior se incorpora al interior, lo subjetivo al objetivo<sup>30</sup>. Cuando una mercancía se refiere a otra para establecer su valor por equivalencia –y no por el *origen* mismo del valor en la materia y el trabajo– y opera así un *quid pro quo*<sup>31</sup>, una substitución, una repetición de la mercancía en lugar de una reconducción al origen, dada por una suerte de maquinación teatral (por un dispositivo mecánico-teatral, o una *mekhane*) que consiste en un juego de espejos, donde el origen ya no se avista nunca. Donde lo fantasmagórico de la mercancía, su fetichización, tampoco se deja ver en su realidad espectral –los fantasmas no se reflejan en los espejos–, dando paso así a una naturalización del fetiche<sup>32</sup>.

Esta forma abstracta de formalización que da lugar a la suplantación, decíamos, se da por una especial manera de contar el tiempo, de lo que podríamos llamar temporalización o síntesis temporal que se lleva a cabo del trabajo, y que lo convierte en *trabajo abstracto*. Temporalización que querría decir: contabilización del tiempo, medición, enlace de sus momentos a partir de una lógica de unificación o síntesis, etc. Si seguimos a Fischbach, el tiempo que determina el trabajo como trabajo abstracto, es siempre tiempo *pasado*, es decir, cristalizado, objetivado, que

---

<sup>28</sup> Derrida, J. “La mythologie blanche”. En *Marges de la philosophie*, Paris, Galilée, 1972, pp. 256-257.

<sup>29</sup> Derrida, J. *Spectres de Marx*, op. cit., p. 148.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>31</sup> Marx, K. *El Capital*, op.cit., p. 174.

<sup>32</sup> Derrida, J. *Spectres de Marx*, op. cit., p. 175



ya no es presente en el sentido de actual, pues no está pasando, sino que ya ha pasado y se ha cristalizado en un pasado:

¿Cuál es el tiempo o el tipo de tiempo que sirve para cuantificar el trabajo humano objetivado y, por tanto, el valor de las mercancías? La respuesta de Marx es clara: es el tiempo pasado, el tiempo concluido. «Lo único», escribe Marx, «que difiere del trabajo objetivado es el trabajo no objetivado, pero que está objetivándose, el trabajo en cuanto subjetividad; incluso cabe oponer el trabajo objetivado, es decir, presente en el espacio [räumlich vorhanden] en cuanto trabajo pasado, al trabajo presente en el tiempo [zeitlich vorhanden]» (*Grundrisse, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*)<sup>33</sup>

Fischbach lo llama también, siguiendo la lectura ahora de los *Grundrisse*, tiempo *espacializado*. Esta temporalización del trabajo según el modo del pasado convierte al trabajo en trabajo *muerto, objetivado*. Versus el trabajo *vivo* que tiene lugar en el presente. Pero, además, hay que notar que la muerte del trabajo, su objetivación, se da porque la temporalización según el modo del pasado implica a su vez una espacialización del trabajo, una captura del trabajo en la cosa material que es la mercancía. *Esta espacialización del tiempo de trabajo da lugar al valor de cambio y así comienza la violencia del capital*. A esta violencia del tiempo pasado, del tiempo espacializado, se opone la promesa emancipatoria de un tiempo futuro. Pues, cuando el trabajo se temporaliza, aunque esté realizándose en presente vivo, ya está inscrita en él su ruina: ya está objetivándose inevitablemente. El problema es siempre la temporalización del trabajo, que da lugar inevitablemente a su espacialización. Pero notemos que la temporalización necesaria para que ocurra la objetivación del trabajo, y así para que emerja el valor de cambio, está regulada según el modo de la permanencia, una de las formas de la presencia. Siguiendo a Fischbach:

El reino tiránico del valor se manifiesta y aparece como una acumulación espacial cada vez más enorme de trabajo objetivado: cuanto más crece esta masa de trabajo objetivado, más se autonomiza y más domina el trabajo reducido a mera capacidad subjetiva y viva de trabajo<sup>34</sup>

Lo único que escapa a la violencia de la temporalización es el trabajo futuro, como capacidad o potencia de trabajo. Pero este trabajo es eso justamente porque no se temporaliza, y aquí podríamos decir –pero Fischbach no lo hace de esta manera– que encontramos índices de ese mesianismo temporal de Marx del que habla Derrida, según el cual lo futuro no se puede temporalizar, es acontecimental

<sup>33</sup> Fischbach, F. *De cómo el capital captura el tiempo*, op. cit., p. 93.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 98.

(volveremos luego sobre esto). Sin embargo, es necesario reflexionar un poco más sobre esta división del tiempo en pasado-presente-futuro, ¿qué consecuencias se pueden sacar de esta idea para pensar la historicidad en Marx? Pasado y presente serían los modos temporales de la violencia espectral, mientras que sólo el futuro sería verdaderamente emancipatorio y, por tanto, un tiempo genuinamente histórico –si es que la sociedad comunista es realmente la historia y no su fin, o si es sólo el fin de la historia del capital<sup>35</sup>.

### III.

Para Derrida, esta lectura presupone una base ontológica en la economía de Marx, que está condicionada por la estructura de la misma hegemonía que se supone subvertida. Al intentar investigar este problema, la figura del espectro es central como concepto temático y metodológico, no solo porque "espectro" es el nombre de lo que se convierte en mercancía, sino también porque el proceso por el cual se explica y critica la violencia puede ser llamado "espectral". Lo que Derrida intenta establecer es que en Marx hay una doble relación con los espectros: por un lado, realiza una suerte de defensa de los fantasmas, en particular cuando habla del *fantasma del comunismo* (*das Gespenst des Kommunismus*) al comienzo del *Manifiesto comunista*; pero por otro, lleva a cabo una especie de exorcismo contra ese otro fantasma que aparece con la transformación del valor de uso en valor de cambio y luego en fetiche. Derrida observa este doble movimiento del texto de Marx para mostrar que, aunque se le debe al marxismo el haber legado un fuerte método crítico para entender las relaciones económicas y políticas, esta crítica no es tan radical como se presenta a primera vista.

Podemos resumir la formulación que hace Derrida del problema de los espectros en Marx de la siguiente manera: si el fantasma aparece con la formalización producida por la síntesis temporal del trabajo incorporado en las mercancías, entonces el fantasma *siempre ha estado allí, antes de su primera aparición*. Para Derrida, esto significa que el límite que aísla al fantasma no se puede dibujar fácilmente, y lo mismo ocurre con el límite del capital o, en otras palabras, el límite del *quid pro quo*, de la sustitución o repetición que se realiza mediante el valor de cambio. Pero ¿por qué este límite es tan borroso? La razón es que la posibilidad de sustitución ya está contenida en cada relación con lo otro, en cada tensión dialéctica entre dos términos radicalmente diferentes en los que ninguno de los dos puede establecerse como el origen simple o el fin sintético de la relación. De ahí que, aun cuando en Marx las relaciones del hombre con la naturaleza mediante el trabajo que ocurren "antes" de la emergencia del valor de cambio parecen ser justamente las que configuran la promesa emancipatoria del marxismo, ya hay en ellas intercambio y, por tanto, *posibilidad de suplantación*. Esta posibilidad, que es lo que configura el valor de cambio, está contenida en toda

---

<sup>35</sup> Malabou, Catherine. *Économie de la violence, violence de l'économie* (Derrida et Marx). *Revue Philosophique*, nº 2, 1990, pp. 303-324.

relación con *lo otro*, en toda tensión dialéctica entre dos alteridades en la que ninguna sea establecida ni como origen simple ni como término de relevo de la relación. Como dice Derrida:

...no hay uso puro, tampoco hay *valor de uso* que la posibilidad del *intercambio y del comercio* (cualquiera que sea el nombre que se le dé, el sentido mismo, el valor, la cultura, el espíritu [!], la significación, el mundo, la relación con el otro, y, ante todo, la simple forma de la huella del otro) no inscriba de antemano en un *fuera-de-uso*<sup>36</sup>

Esta suplantación ya ocurre en la configuración del valor de uso: éste se produce por una cierta relación de *intercambio* primigenia –intercambio que es la condición de emergencia del valor de cambio<sup>37</sup>–, entre hombre y naturaleza. El hombre, por su parte, definido sólo existencialmente a partir de su capacidad productiva, es el que modifica, altera lo exterior, lo que modifica la naturaleza según su necesidad. Pero, en la medida en que la condición humana es existencial, ciertamente la necesidad se produce en el intercambio mismo, y no es ni una realidad “anterior” – a *priori* de la materia– ni lo que releva y sintetiza lo exterior en lo interior. El intercambio dialéctico hombre-naturaleza no es superable ni a favor del hombre ni a favor de la naturaleza, sino que la tensión misma es el origen de toda realidad social, política y económica.

Esta relación de intercambio primigenia que subvierte el valor de uso como uso puro, *y que lo convierte desde el primer momento en valor de cambio*, está dada también por una temporalización, aunque distinta que la que ocurre en la producción del valor de cambio como forma del capital. Esto significa que el valor de cambio que ya hay en el intercambio primigenio no es igual al valor de cambio del capital. A pesar de esta distinción, hay temporalización. ¿Cómo pensarla? Proponemos hacerla a partir de una forma especial de leer la dialéctica entre tiempo y espacio de Hegel, que es la que lleva a cabo Derrida. Esta dialéctica para Derrida debe pensarse, primero, sin superación. Derrida habla en otro lugar de un doble movimiento de espaciamento y temporalización, devenir tiempo del espacio, y devenir espacio del tiempo<sup>38</sup>. Esto lo podríamos leer en Marx así: el hombre mediante el trabajo *inscribe* la naturaleza, pero también *se* inscribe en ella. La *traza* y *se traza*. Se constituye como hombre *en relación con* la naturaleza y vice versa. Ambos se constituyen en esa tensión. Podríamos incluso decir que el hombre se *espacia* mediante el trabajo, es decir –siguiendo la herencia de Hegel– constituye su ser como ser-fuera-de-sí (*être-hors-de-soi*). Pero, para que no haya jerarquía de la naturaleza, sino dialéctica, la naturaleza también tiene que constituirse como un ser-fuera-de-sí, lo que sólo es posible por una cierta

<sup>36</sup> Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 179, primeras cursivas nuestras.

<sup>37</sup> Marx, *El Capital*, *op. cit.*, p. 55.

<sup>38</sup> Derrida, J. “La différence”. *Marges de la philosophie*. Paris, Minuit, 1972, pp.44-51.

*temporalización* de ella, por su devenir una cierta *forma*: necesidad, deseo, utilidad, representación, fetiche, etc. Sólo entonces, la relación con la naturaleza puede ser, a su vez, la base para la relación social, pues sólo mediante esa temporalización el trabajo puede ser para-otro: puede repetirse, iterar, ser el *mismo* trabajo en distintos momentos. Esta es sin duda la base para la configuración formal del trabajo socialmente necesario, pero está también ya determinando el trabajo útil, en la medida en que esa temporalización es a su vez un espaciamiento: en la medida en que la repetición del *mismo* trabajo supone siempre también una exteriorización y, con ello, una *diferencia* que configura cada vez de modo distinto la relación de utilidad. De ahí que la primera formalización humana, la del trabajo útil, no pueda ser puramente ideal, sino que da lugar a una forma-material, a una idealidad abierta a lo exterior.

Nos topamos aquí con una dificultad: si seguimos a Fischbach, debemos decir que la espacialización del tiempo es el origen de todo mal, de la ruina y la violencia que introduce el capital, por lo que no podríamos suponer una espacialización del tiempo en todas las formas de trabajo, sino sólo en el trabajo abstracto, como señalábamos. Pero si, por otro lado, seguimos este argumento dialéctico, según el cual todo trabajo ya supone una relación con lo otro, el espaciamiento podríamos entenderlo –siguiendo a Derrida– como un *devenir espacio del tiempo*. Pero aquí espaciarse no es cristalizarse del tiempo en el presente, sino, por el contrario, el espaciamiento del tiempo impide justamente su presentificación absoluta, pues esta sólo puede darse por una síntesis temporal pura: El *espaciamiento* no designa *nada*, nada que sea, ninguna presencia a distancia; es el índice de una exterioridad irreductible, y al mismo tiempo de un *movimiento*, de un desplazamiento que indica una alteridad irreductible<sup>39</sup>.

El espaciamiento es el movimiento por el cual la idealización queda desplazada, desarticulada, desencajada o fuera de sí: *out of joint*. Esta violencia es la de una alteridad irreductible, irreductiblemente exterior, espacial respecto del tiempo, otra. El espaciamiento también supone la contaminación con lo pasivo, la pasividad en el corazón de la actividad, sin superación posible. Esta relación entre pasividad y diferencia se da en el lenguaje como espaciamiento, es decir, como lo inconsciente y lo interrumpido de la formalización. El espaciamiento, dice Derrida, “señala el *tiempo muerto* en la presencia del presente viviente, en la forma general de toda presencia”<sup>40</sup>, tiempo muerto que hace posible esa presencia como siempre inacabada e incompleta.

Así, si desde el trabajo más útil y primigenio posible ya hay tiempo –el tiempo singular de cada trabajo, y no todavía la síntesis cristalizadora que se genera a partir de su medición–, entonces no hay un límite claro que pueda separar el útil de la mercancía y, a su vez, tampoco la mercancía del fetiche. Todas las cosas con valor útil son susceptibles de transformarse en mercancías con valor de

---

<sup>39</sup> Derrida, J. *Positions*. Paris, Minuit, 1972, pp. 107-108.

<sup>40</sup> Derrida, J. *De la grammatologie*, op. cit., p. 88.

cambio, desde el momento mismo en que se constituyen como útiles, y no sólo desde que aparece el valor. Es siempre la alteridad o iterabilidad lo que está determinando la configuración de la utilidad, y esta “lo proyecta *a priori* al mercado de las equivalencias”<sup>41</sup>. El trabajo es así siempre *trabajo de duelo*<sup>42</sup>: relación con el otro, pero relación de encriptación; ontologización de los restos, de lo que siempre *resta* y que, paradójicamente, no puede prestarse totalmente a la ontologización<sup>43</sup>. El trabajo, relación dialéctica de transformación material con la naturaleza, es así siempre ese intento por encriptar y ontologizar al otro, intento siempre quebrado por ese resto que no se deja, sin embargo, ontologizar. Trabajar es así el doble movimiento de una *aprehensión pasiva*<sup>44</sup>, de una experiencia aprehensiva dispuesta a *acoger* lo que no puede simplemente ser formalizado, determinado, contenido, encriptado, ontologizado en sentido total.

*El tiempo ya ha aparecido desde antes de su temporalización cristalizadora, en el trabajo útil mismo, y no sólo por la abstracción que produce el valor, ni por la reificación de ese valor que produce el capital. Pues, aunque en el valor de uso se considere el trabajo concreto, éste no es pura cualidad sin cantidad, hay una dialéctica entre ambos. No hay puro trabajo concreto, este siempre está en dialéctica, desde antes de la producción del capital. Pues, aunque la forma útil no está dada por una temporalización pura del trabajo, por una síntesis temporal*

---

<sup>41</sup> Derrida, J. *Spectres de Marx, op. cit.*, p. 181.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>43</sup> Cf. Derrida, J. *Glas*. Paris, Galiée, 1974. *Glas*, la obra de Derrida dedicada a Hegel y Genet, está totalmente articulada en torno a la cuestión del *restar* (*rester*), como mantenerse, pero también del *resto* (*reste*) como lo que sobra o queda de una cierta operación sintética (p. 253), en cuanto residuo material, empírico, tan indeseable como peligroso (capaz de transformarse, para el sistema hegeliano, en una máquina castradora, máquina materialista, p. 54). La constatación primordial de Derrida en este texto, es que el pensamiento del resto no puede ser comprendido por la tradición filosófica que encuentra uno de sus momentos culmines en Hegel (p. 7), pues para Hegel el movimiento general de la *Aufhebung* no puede/debe dejar ningún resto, debe ser, por el contrario “total e infinita” (p. 156). Esto es rastreado por Derrida específicamente en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Filosofía del derecho*, donde lo que está en juego es la realización, el relevo de la subjetividad individual en la Universalidad del Espíritu y de la *Sittlichkeit*, respectivamente (p. 21), operación que debe realizarse siempre sin restos. Especial interés tiene el análisis del papel de la religión en la *Fenomenología del espíritu*, a partir del cual Derrida muestra cómo, a pesar de que ella (la religión) describe el esfuerzo por asimilar el resto, por interiorizar el resto sin restos (p. 263) –justamente porque el Espíritu se realiza en ella– el resto, en cuanto rasgo absolutamente singular, no se deja completamente reducir ni ontologizar. En primer lugar, porque ciertamente la materia no se da a la idealización de modo total –y esto ya lo integra Marx–, pero más fundamentalmente –y es quizás por aquí donde sería preciso reparar con Marx y el marxismo– porque el resto es también lo que da comienzo al proceso dialéctico y abre la historia (p. 266). La ceguera frente a esta función condicionante del resto, y la alarma frente a su violencia destructora, están presentes en toda la tradición filosófica, incluido un cierto Marx, problema que para Derrida no es sino el de un exceso de celos (p. 265) – por parte de Hegel, de los hegelianos, de Marx y los marxistas, en fin, de todo círculo de familia cerrado.

<sup>44</sup> Derrida, J., *Spectres de Marx, op. cit.*, p. 192.

cristalizadora, sí lo está por un *espaciamento* del mismo, que lo ubica ya en el corazón de un movimiento dialéctico entre tiempo-espacio. Desde Hegel y sin Hegel. Espaciamento y temporalización no son sino *virtualizaciones* del espacio y el tiempo<sup>45</sup>, es decir, la imposibilidad misma de pensarlos desde el presente y la presencia –o desde su “realidad”, “objetividad”, “efectividad”, “actualidad”, etc. Pensar esta imposibilidad es abrirse a su vez la eventualidad del por venir, de ese tiempo futuro que sería pura potencia sin forma, y que comandaría todo movimiento emancipatorio. Pensar la *forma útil* del trabajo como espaciamento, es decir, exteriorización del tiempo como forma ideal, es pensar la subversión de esa forma ideal, su materialización. Encryptación fallida y, por tanto, duelo interminable. Sólo así podríamos pensar el tiempo fuera de la hegemonía del presente que, como decíamos, está ya dado a la objetivación y, por tanto, a la ruina del valor de cambio. Pensar el tiempo en su espaciamento podría sacar el discurso marxista de esa “suspensión del juicio” en que se cae al pensarlo en la forma del “presente” sintético, abstracto, pura forma-idea, que es lo que permitiría la temporalización y, con ello, la idealización fetichista. Fischbach acusa esta suspensión:

¿Hay otra forma u otra experiencia del tiempo que pueda presentarse como una opción o una salida? ¿Cabe plantearse la posibilidad de que exista una forma más fundamental de temporalidad al margen del tiempo abstracto y espacializado y del flujo temporal continuo? No estoy seguro y creo que la perspectiva propia de Marx era la de una modificación de nuestra relación con esas dos dimensiones temporales y, en concreto, la de una modificación que habría tenido como efecto liberar, por una parte, al tiempo abstracto de su carácter coercitivo y, por otra, al flujo temporal de su carácter automático<sup>46</sup>

Habría que, siguiendo a Derrida, ver en Marx que la formalización no es del todo superable, reductible. Que la idealización es un proceso finito-infinito que constituye la realidad misma, su “efectividad”, como simulacro originario, anterior a todo acto de imaginación<sup>47</sup>. Que la dialéctica espacio-tiempo no es sino la virtualización de ambos y, por tanto, lo que impide salir del simulacro y lo que lo constituye como fantasma inconjurable. Sólo así es pensable la historia como *historicidad* –es decir, más allá del concepto metafísico basado en el privilegio del presente y del progreso lineal– y la emancipación como *promesa* de desvelamiento del simulacro del capital y de lo que produce su violencia. Sólo el lenguaje de la mercancía puede prometer su propia superación, pues sólo el “reino de la necesidad” que se expresa en ellas puede ser la base para una nueva

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 190.

sociedad<sup>48</sup>; y esto es un *a priori* si no se quiere interpretar a Marx desde una ontología rígida a la que se querría reducir la fetichización como re-presentación derivada y no-original. Hacer eso sería suponer que en Marx la realidad material es una suerte de estructura estática modalizada según la presencia, vs. la idealidad del fetiche como lo ausente que le usurpa sistemática e ilegítimamente al presente su privilegio. Eso no sólo implicaría una re-fetichización de la realidad material, según la misma lógica del fetiche capitalista, sino que además impediría pensar la revolución como interrupción del capitalismo a partir de su propia antítesis, de su antagonismo interno. Pues la liberación del fetichismo no conduce a un estado puramente no-fetichista, sino sólo implica la revelación del fetiche como tal *en y a través del fetiche en general*<sup>49</sup>. Todo lo anterior implica que si la sustitución ha comenzado antes de sí misma, que si el origen mismo de la sociedad en el trabajo es ya suplementario –suplanta a la naturaleza en ella– entonces no hay privilegio alguno del presente ni de la presencia, y que, más bien habría que pensar un espacio-tiempo virtuales que hacen de la historia y la revolución “una espera sin horizonte de espera”<sup>50</sup>. Una espera de lo otro radical que viene, que se anuncia, pero que no se deja reducir a la presencia. Hay que pensar el acontecimiento. Hay que notar cómo siempre el fantasma asedia, en toda formalización. Y como asedia desde antes de estar presente, como ha aparecido ya, como su re-aparición es ya su primera aparición.

#### IV.

Derrida en *Espectros de Marx* se refiere a esta historicidad como lo *mesiánico sin mesianismo*<sup>51</sup>. Podríamos especular que Derrida introduce este término por varias razones, entre las que se pueden contar: 1) el contexto de la deconstrucción aquí desatada, el contexto del marxismo y de Marx, cuya *herencia* –

---

<sup>48</sup> Hamacher, W. *Lingua Amissa*, *op. cit.*, pp. 178-179. Hamacher muestra cómo, para Marx, si bien hay un lenguaje “verdadero”, este sólo puede expresarse en el lenguaje de las mercancías, a través de él y no fuera de él. Lo mismo se puede decir del trabajo individual como “substancia” real de toda configuración social, en la medida en que éste no ha aparecido nunca tampoco fuera o en otra forma que no sea la del valor. Sólo la auto-performance del trabajo, su auto-producción, posibilita la emancipación, pero esta auto-producción hasta ahora sólo ha cobrado cuerpo en la producción del capital. De ahí que, si bien el reino de la necesidad es en la sociedad capitalista uno de los dispositivos de dominación de una clase respecto de otra, tampoco sea pensable una sociedad fuera de ese reino de la necesidad. Él es, a la vez, la condición tanto del capital como de la emancipación, que tendría que darse a través de la auto-performance misma del capital como lo que performa, además de su propia auto-producción, también su destrucción. Esto está en plena concordancia con la idea de Holloway (*Crisis, Fetichism, Class Composition*) de que el capitalismo entra en crisis por su propia lógica productiva, internamente antagonica, y no por fuerzas exteriores.

<sup>49</sup> Cf. Kofman, S. “Ça cloche”, en *Lectures de Derrida*. Paris, Galilée, 1984. Kofman presenta la idea de generalización del fetiche como generalización de un movimiento de desplazamiento y suplantación indecible e insuperable, a partir de una lectura de *Glas*.

<sup>50</sup> Derrida, *Sprectres de Marx*, *op. cit.*, p. 188.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 88.

seleccionada, cribada, filtrada– cree Derrida está “imborrablemente marcada” por lo mesiánico; 2) las relaciones, fieles e infieles, de Derrida con otros textos y autores, con sus herencias, en las que sin duda lo mesiánico tiene un lugar fundamental: Benjamin, por un lado, y Levinas, por otro. Lo mesiánico que aquí se señala tiene que ver también con ellos.

Derrida parte explicitando el sentido de esta consigna –*lo mesiánico sin mesianismo*– comparándola con la onto-teo-arqueo-teleología (de la cual Hegel, Marx y Heidegger son aquí los representantes citados<sup>52</sup> que bloquea, neutraliza, anula la historicidad como acontecimiento: le quita su carácter de por-venir imprevisible e inanticipable, anulando la acontecibilidad del acontecimiento. En cambio, la historicidad debe apoyarse en la promesa como inyunción, mandato, petición, exigencia nunca satisfactible de sentido, promesa que no debe entenderse como programa, ni proyecto onto-teológico o teo-escatológico<sup>53</sup>. La promesa es así caracterizada como promesa mesiánica de emancipación que se mantiene siempre como promesa, sin tender a un fin escatológico, sin estar embebida en el “mesianismo”. Es por esto que tiene sentido comparar, como lo hace Malabou, a Derrida y a Marx a partir de la economía<sup>54</sup>: pues no hay economía sin acontecimiento aneconómico, sin una promesa del otro por venir, sin una cierta estructura de lo mesiánico. Mesianismo sin mesías o mesianismo desierto: sin contenido ni mesías identificable<sup>55</sup>. Una violencia trascendental-empírica<sup>56</sup> como fuerza que dis-yunta e inyunge a la vez, bajo un mismo signo, en un doble vínculo, es la lógica misma del porvenir, de la promesa, el deseo, la llamada; de un porvenir que nunca se presenta, de la llamada que nunca llama, del deseo que nunca se colma. Pero que se mantienen, por fuerza, *como tales* en su continua *imposibilidad*. Esta idea, para Derrida, está en total relación con lo que podría llamarse, en una cierta tradición judía, lo mesiánico. Pero tiene que ser lo mesiánico desierto, es decir, promesa mesiánica que no se cumple, pero que se mantiene, dando así sentido al sentido mismo de la religión y la fe. Un mesianismo, ya sea de herencia paulina o directamente sionista, cuyo porvenir no es sino el de los fantasmas, lo mismo que el pasado como lo inmemorial. Ese desierto del mesianismo, es descrito por Derrida también como lo *abisal* y lo *caótico*:

...si es que el caos describe antes que nada la inmensidad, la desmesura, la desproporción de una boca abierta de par en par – en la espera o en la llamada de lo que denominamos aquí, sin saber, lo mesiánico: la venida del otro, la singularidad absoluta e inanticipable del y de lo arribante [*l'arrivant*] *como justicia*<sup>57</sup>

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>54</sup> Cf. Malabou, C. *Économie de la violence, violence de l'économie (Derrida et Marx)*, *op. cit.*

<sup>55</sup> Derrida, J. *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 56.

<sup>56</sup> Cf. Campos, *Violencia y fenomenología*, *op. cit.*

<sup>57</sup> Derrida, J. *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 56.



Quizás, un párrafo como este nunca pueda interpretarse –ni deconstruirse– por completo. Lo que importa destacar para nuestras tesis es aquí la espera y la abertura. La abertura que no es sino una espera hospitalaria ante lo otro, ante su inminente, aunque incalculable venida, frente a la cual toda fuerza, toda performatividad, todo principio hegemónico de soberanía se vería debilitado. Eso es lo mesiánico, esa espera en la abertura; y es *sin* mesianismo en la medida en que eso que viene, *l'arrivant*, no es más que la promesa de sí mismo, no es la presencia por-venir, sino lo por-venir sin más que asedia desde su génesis a toda presencia; de este modo, la espera debilita, hace vulnerable al presente de la forma, justamente por la imposibilidad misma de la llegada en cuanto presentación del otro como tal. Lo mesiánico, la promesa escatológica de un nuevo orden, de un nuevo comienzo, es aquí una fuerza debilitada, que fuerza sin poner nada. O, como dice Derrida más adelante en el texto, la *indigencia* mesiánica de la lógica espectral<sup>58</sup>. Esa indigencia mesiánica es la calidad misma del ser espectro, en cuanto éste no es la cosa misma –la cosa presente, viva– ni la pura ausencia de la cosa: el espectro es la cosa como fuerza, como energética, como cosa-en-movimiento que, sin embargo, nunca permanece igual a sí misma, pues el movimiento no asegura el retorno hacia la unidad, sino que, por el contrario, quiebra y altera esa unidad haciéndola iterable, reemplazable<sup>59</sup>.

Como señalábamos, Derrida establece a partir de este pensamiento de la espectralidad y de su carácter mesiánico una afinidad con Levinas, por un lado, y con Benjamin, por otro. En *Mot d'accueil* (1997). El “mesianismo” de Levinas se resumiría en un pensamiento de la fuerza que vincula alteración, substitución de *lo otro por mí* con la necesidad de responder, de decidir respecto de él: responsabilidad<sup>60</sup>. “Responsabilidad” es la palabra que sintetiza la lógica posible-

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>59</sup> Cierta “lógica” de la iterabilidad está incrustada en el corazón del pensamiento de Derrida sobre el acontecimiento, y de este como una fuerza performativa que, por la misma iterabilidad, no puede dejar de contaminarse con un momento constativo. La iterabilidad es lo que señala, en el acontecimiento mismo, la imposibilidad de pensarlo desde la pureza de la alteridad, desde la opacidad total de la fuerza, o, en otras palabras, lo que señala inevitablemente hacia una suerte de neutralización parcial, o en tensión con su irrupción y advenimiento. Así es como se genera una paradójica *imposible posibilidad de decir el acontecimiento*: “Decía hace un instante que el decir del acontecimiento suponía una especie de inevitable neutralización del acontecimiento por su iterabilidad, que el decir trae siempre en sí la posibilidad de volver a decir: se puede comprender una palabra únicamente porque puede ser repetida; desde el momento en que hablo me sirvo de palabras repetibles y la unicidad desaparece en esa iterabilidad. Del mismo modo, el acontecimiento no puede aparecer como tal, cuando aparece, sino siendo ya en su unicidad misma, repetible” (Derrida, J. *Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento*. En Soussana, G.; Nouss, A. & Derrida, J. *Decir el acontecimiento, ¿es posible?*, trad. Julián Santos Guerrero, Madrid, Arena, 2006, p. 95).

<sup>60</sup> Cf. Levinas, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris, Le livre de poche, 2008. Los argumentos centrales de este texto tardío en la obra de Levinas giran en torno a la cuestión del sujeto: en tanto que vulnerable, el sujeto está determinado mediante la imposición de un destino o vocación: ese destino es ser-para-otro, ser responsable por él

imposible –espectral– del mesianismo levinasiano, responsabilidad siempre y (pre)originariamente para-otro, “acogida” también, al igual que “hospitalidad”. Como dice Levinas, solo “se pertenece al *orden mesiánico* cuando se ha podido admitir a otro entre los suyos”<sup>61</sup>. Siempre en consideración que ese “admitir” es esa responsabilidad, acogida y hospitalidad que se dan solo en la forma del por-venir, de la promesa o del juramento: respuesta ante lo más-allá-de-sí. La debilidad o la vulnerabilidad frente a lo otro son notas clave de la figura del por venir y de *l’arrivant* en Levinas. Sin embargo, no deben entenderse como una debilidad teórica o una inconsistencia, sino como una heterogeneidad irreductible, una intraducibilidad interna: “el defecto (*défaut*) del sistema no es aquí un error (*faute*)”<sup>62</sup>. Es, como decíamos, la apertura: la heterogeneidad *abre*, el mundo, el sentido. Pero abre también porque *es abierta* por lo que queda por venir, la singularidad del otro y del tiempo, la historicidad como lo no presentable ni clausurable. Fuerza y debilidad de la apertura, *actividad del abrir y pasividad del ser abierto*, son los momentos de la *différance* en su configuración como espectro. Y esto es lo que se juega en lo mesiánico desierto: la idea de un extremo o extremidad mesiánica, un *ἔσχατον*, algo más-allá, un acontecimiento en los límites del ser, del pensar y de la historia que “puede exceder en cada instante el plazo final de una *Φυσις*, como el trabajo, la producción y el *τέλος* de toda historia”<sup>63</sup> *Ἐσχατον* como lo que impide el cierre de la historia, más allá incluso del cierre o lo cerrado de un *τέλος*.

Benjamin, por su parte, (re)aparece en este contexto por sus *Tesis sobre filosofía de la historia*<sup>64</sup>. Derrida lo cita como aquel que, junto a Nietzsche, nos ha motivado a poner en cuestión el clásico principio metafísico –también atribuido al marxismo por las interpretaciones canónicas– que establece una oposición determinante, clara y jerárquica entre dominante y dominado, principio que se extiende a la determinación final de la idea de fuerza y de poder como lo que es siempre más fuerte que la debilidad<sup>65</sup>, en conexión con la idea de soberanía. En nota al pie, Derrida nos retrotrae a esas *Tesis* de Benjamin que, dice él, hay que

---

antes de cualquier culpa, que se recibe como una significación ética que individualiza al sujeto como lo que Levinas llama aquí lo-otro-en-lo-mismo (*l’autre dans le même*, p. 176). El sentido del mundo en general, lo que motiva el ejercicio gnoseológico de una conciencia-de o de una apertura existencial al ser, la mutación de la sensibilidad en intencionalidad, está dada por la significación pre-original del sentir en tanto que *para-el-otro*, (p. 158) lo que quiere decir que todo movimiento comprensivo implica antes un *acoger* al otro hospitalariamente que luchar contra él.

<sup>61</sup> Levinas, E. *A l’heure des nations*. Paris: Minuit, 1988, p. 113 Cursivas nuestras.

<sup>62</sup> Derrida, J. *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 63.

<sup>63</sup> *Ibid.*, pp. 68-69.

<sup>64</sup> *Sobre el concepto de historia*, Texto póstumo escrito en 1940 y publicado por T. Adorno en 1942. Usamos edición castellana de 2012 traducida por Alfredo Brotons y Jorge Navarro. Madrid, Abada.

<sup>65</sup> Derrida, J. *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 95: “Nietzsche y Benjamin nos han motivado a dudar, cada uno a su manera, y sobre todo este último cuando el asocia el ‘materialismo histórico’ a la herencia, justamente, de cierta ‘débil-fuerza mesiánica’”.

siempre intentar leer a la luz de su propia tesis sobre la espectralidad y la cuestión de la herencia y las generaciones. La(s) tesis citada se puede resumir, brutalmente, así: para Benjamin, el materialismo histórico puede verse y analizarse a partir de la figura de un autómatas (un ajedrecista, en la imagen benjaminiana) cuyos movimientos (siempre acertados) están secretamente guiados por “la teología”, es decir, por una cierta idea de lo mesiánico. La teología, lo mesiánico que guía al muñeco *no se ve*, pues ha caído en descrédito; y no se ve gracias a “un juego de espejos” –no hace falta decir aquí lo importante que es para la cuestión de la *différance* el tema de la especularidad. Lo que guía al materialismo tal como él se presenta y tal como ha sido interpretado canónicamente (por un cierto pensamiento “burgués”, diría seguramente Benjamin) es una cierta fuerza, un poder mesiánico que, como sabemos, no es sino un poder de interrumpir la historia, de hacer saltar su *continuum*, de generar en ella un corte, un quiebre total con la linealidad y homogeneidad que le ha sido siempre supuesta, un acontecimiento, en suma: la revolución. Ella no está inscrita sin más en una mecánica de la historia lineal, no es una mera revolución política que continua de alguna manera con la linealidad dialéctica de la historia burguesa.

Es una *débil-fuerza mesiánica* (*eine Schwache messianische Kraft*)<sup>66</sup>: débil porque no instituye ni comanda nada, porque no pone nada, pues no se instaure como “dominante” frente a lo “dominado” que hace saltar. Solo depone, aforma, es pura interrupción. Por tanto, no es soberana (o no debiera serlo, a pesar del *Walten* que le asigna Benjamin<sup>67</sup>), pues no genera hegemonía. Pero no por eso es lo totalmente dominado por la hegemonía, pues siempre está más allá de los alcances de aquella, más allá del mandato de la ley dominante, está fuera de la distinción dialéctica entre débil/fuerte, dominante/dominado. Por esa equivocidad misma es una fuerza *heredada*, nos es *dada*, entregada, por las generaciones pasadas –a quienes a su vez les fue dada también– por medio de una “cita secreta” entre los que fueron y nosotros, entre el pasado y el presente. Pero esa cita es “secreta”, inaudita y, por tanto, irreproducible, es el testimonio entregado cuya entrega no se deja re-presentar; en esa cita secreta se cita el tiempo, sus “modos” desmodificados, ella apunta hacia la imposibilidad de una síntesis temporal que

---

<sup>66</sup> Tesis de filosofía de la historia n° 2: “...El pasado comporta un índice secreto por el cual remite a la redención [...] hay entonces una cita secreta entre las generaciones pasadas y la nuestra. Y sin duda, entonces, hemos sido esperados en la tierra. A nosotros entonces, como a cualquier otra generación anterior, se nos habrá dotado de una *débil* fuerza mesiánica a la que el pasado posee un derecho. Ese derecho no cabe despacharlo a un bajo precio. El materialismo histórico lo sabe” (Benjamin, W. *Sobre el concepto de historia*, op. cit., p. 168).

<sup>67</sup> “La violencia divina que es insignia y sello, jamás medio de ejecución sagrada (*heiliger Vollstreckung*), puede llamarse la soberana (*die waltende heissen*)”, dice Benjamin en su famosa *Crítica de la violencia* (*Zur Kritik der Gewalt*) de 1921 (usamos la traducción castellana de Pablo Oyarzún, Santiago, LOM, 2017, p. 40). Derrida realiza agudos análisis respecto de esta complicidad entre violencia divina y soberanía que, además, enlaza el nombre de pila de Benjamin: Walter (cf. Derrida, J. “Prénom de Benjamin”. *Force de loi*. Paris, Galiée, 1994, pp. 134-135).

genere, por tanto, una *idea* de tiempo, cualquiera sea, –“vulgar” u “original”<sup>68</sup>. Esa fuerza no es la fuerza del progreso, idea tan burguesa como despótica, de un poder remitir eterno y homogéneo hacia el futuro –nuevamente, como en la propuesta de Fukuyama–, sino, por el contrario, implica un ser-remitidos al pasado, sin poder ni soberanía, débilmente. Una remisión al pasado, o una herencia-inédita recibida desde el pasado que no podemos asimilar nunca en la totalidad de su extensión. Es una especie de anuncio desde el pasado que no es nunca una representación de este *como tal*. Dice Benjamin: “El pasado lleva consigo un índice secreto por el cual remite a la redención”<sup>69</sup>. El pasado, la herencia, nos anuncia, nos llama, nos pone en relación con el porvenir de la redención, de la emancipación. Y esa puesta en relación es realmente una exigencia, un mandato, una pretensión ante la cual estamos obligados a responder.

El pasado ejerce así, dice Benjamin, una petición sobre esa fuerza que nos ha entregado, manda a que esa fuerza se desencadene, a que se desencadene y sobrevenga el “fin de los tiempos”. Una fuerza que es más la detención del pensamiento y de las ideas que su puesta en movimiento, detención que es parte del pensamiento mismo, y que implica pararse de pronto “en una constelación saturada de tensiones” para propinarle luego un “*shock* mediante el cual él se cristaliza en mónada”<sup>70</sup>. En esta estructura de la mónada, del instante detenido que saca a la historia –a su progreso lineal, homogéneo y vacío– de sus goznes, se reconoce “el signo de una detención mesiánica del acaecer, o, dicho de otro modo, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido”<sup>71</sup>. Coyuntura de la promesa emancipatoria, solo visible, dice Benjamin, para la humanidad redimida. La detención o el hacer saltar el *continuum* –la disyunción, en suma– de la historia implica ya un “salto de tigre hasta el pasado”<sup>72</sup> (*der Tigersprung ins Vergangene*), o esa respuesta o inyunción ante la herencia inédita que solo puede darse en la forma del por venir, de la promesa. Esa fuerza-débil del mesianismo benjaminiano está en corazón de la espectralidad como lo virtual, como la potencia sin poder, como im-poder de la potencia para hacer presente sus efectos.

Pero, como dice Derrida, este mesianismo es un mesianismo vacío, porque el fin de los tiempos se espera, se anuncia, tensiona, pero nunca se presenta. La fuerza-débil en cuanto mesiánica es la realización, la posición a cada instante de ese fin de los tiempos que no llega: es la inyunción, el mandato del espectro, su reaparición constituyente. Pero realización desrealizada cada vez, pues justamente el fin de los tiempos *nunca se presenta*, solo tensiona. La fuerza-débil es, entonces disyunción e in-yunción, un aquí y ahora fuerte-debilitado por lo otro que lo tensiona,

---

<sup>68</sup> Esta distinción debe leerse en principio por referencia a Heidegger, a partir del texto “*Ousia et grammè*”, en *Marges de la philosophie*, *op. cit.*, pp. 31-78.

<sup>69</sup> Benjamin, W., *Sobre el concepto de historia*, *op. cit.*, p. 168.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 180 (Tesis 17).

<sup>71</sup> *Id.*

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 178 (Tesis 14).

y eso otro no es un fin de los tiempos posible, sino un porvenir siempre por venir aunque anunciado ya, es decir, ya también un pasado siempre pasado desde el que se exige, se demanda, desde el que se establece una pretensión (*Anspruch*), una inyunción. Una pretensión siempre afectada por *l'arrivant*, que por ello es una renuncia incondicional a la soberanía, “antes incluso del acto de una decisión”<sup>73</sup>. Como lo señala Derrida en otro de los lugares en que se refiere a esta fuerza, *Canallas*, su indecidibilidad proviene de una cierta petición, esa que pide una *renuncia incondicional a la soberanía* ante el anuncio de *l'arrivant*:

Semejante petición supone además que pensemos a la vez la imprevisibilidad de un acontecimiento necesariamente sin horizonte, la venida singular de lo otro y, por consiguiente, una *fuerza débil* [*forcé faible*]. Esta fuerza vulnerable, esta fuerza sin poder exponer incondicionalmente a (*lo que*) *quien viene* [(*ce*) *qui vient*] y que viene a afectarla<sup>74</sup> (2005c:13)

La fuerza-débil remite así a un suelo histórico que *comanda* la producción de sentido, la idealización como *fuerza* de presentación, pero en cuanto su principio es la historicidad misma del sentido, la presentación es siempre también una vulnerabilización de dicha fuerza. Una vez más asistimos a un fenómeno cuya condición de posibilidad, aquello mismo que la hace ser fuerte, es la de su imposibilidad, lo mismo que la debilita desde el origen. La fuerza-débil como espectralidad, como lo virtual o la frecuencia de una visibilidad invisible, es la violencia como origen, lo que desencadena sin fundamento en un origen pleno, pacífico y armónico anterior, el despliegue mismo del sentido. Y del sentido como *generalidad* donde no hay oposición determinante, sino una contaminación esencial entre presencia y ausencia, una generalidad que no es sino la del espectro.

## Bibliografía

---

<sup>73</sup> Cf. Derrida, J. *Voyous*. Paris: Galilée, 2003, p. 13. La decisión, en su aquí y ahora, es una cierta fuerza performativa ya debilitada por lo otro de su propio presente, o la fuerza condicionada como fuerza por su propia debilidad. No es que el aquí y ahora sea una fuerza detenida por el porvenir en un momento posterior a su erección soberana de presente, quitándole su propiedad de potencia, sino que la detención o debilitación del porvenir es lo que lo hace ser la fuerza, la potencia que es; lo mismo ocurre con la pretensión del pasado, con su asedio irrecuperable. En cuanto fuerza o violencia, la trascendencia *a priori* de una condición de posibilidad está ya siempre expuesta a una contaminación con la alteridad de su propio acontecimiento de su singularidad, de su devenir, de su finitud. (Cf. Siscar, M. *Jacques Derrida. Rhétorique et philosophie*. Paris: L'Harmattan, 1998, p. 133).

<sup>74</sup> *Id.*

Benjamin, Walter. "Sobre el concepto de historia". En Useros, A. & Rendueles, C. (Eds.). *Escritos políticos*. Traducción de Alfredo Brotons y Jorge Navarro. Madrid, Abada, 2012.

\_\_\_\_\_ "Para una crítica de la violencia". En Oyarzún, P., Pérez López, C. & Rodríguez, F. (Eds.) *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*. Traducción de Pablo Oyarzún. Santiago, LOM, 2017.

Campos, Valeria. *Violencia y fenomenología. Derrida entre Husserl y Derrida*, 2017.

Derrida, J. *Introducción a "L'origine de la géométrie" de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962, 6ta edición.

\_\_\_\_\_ *L'écriture et la différence*. Paris, Seuil, 1967a

\_\_\_\_\_ *De la gramatologie*. París, Minuit, 1967b

\_\_\_\_\_ *Marges de la philosophie*. Paris, Minuit, 1972a

\_\_\_\_\_ *Positions*. Paris, Minuit, 1972b.

\_\_\_\_\_ *Glas*. Paris, Galilée, 1974.

\_\_\_\_\_ « Fors ». En Törok, A & Abraham, N. *Cryptonymie. Le verbier des Hommes aux lupes*. Paris, Aubier Flammarion, 1976.

\_\_\_\_\_ «Spéculer -sur «Freud»». En *La carte postale*. Paris, Flammarion, 1980.

\_\_\_\_\_ *Espectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris, Galilée, 1993.

\_\_\_\_\_ "Prénom de Benjamin", en *Force de loi. Le "Fondamment mystique de l'autorité"*. Paris, Galilée, 1994.

\_\_\_\_\_ *La diseminación*. Madrid, Fundamentos, 2001. Traducción de José María Arancibia.

\_\_\_\_\_ *Voyous*. Paris, Galilée, 2003.

\_\_\_\_\_ "Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento". En Soussana, G.; Nouss, A. & Derrida, J. *Decir el acontecimiento, ¿es posible?* Madrid, Arena, 2006. Traducción de Julián Santos Guerrero.

\_\_\_\_\_ "Marx & Sons". En M. Sprinker (Ed.) *Gothly Demarcations. A simposium on J. Derrida Spectres of Marx*. London, Verso, 2008.

\_\_\_\_\_ *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire. Cours de L'ENS-Ulm 1964-1965*. Paris, Galilée, 2013.

Fischbach, Franck. "De cómo el capital captura el tiempo". En Fischbach, F. (Ed.), *Marx. Releer El Capital*. Madrid, Akal, 2012. Traducción de Francisco López Martín.

Hamacher, W. "Lingua Amissa". En M. Sprinker (Ed.) *Gothly Demarcations. A simposium on J. Derrida Spectres of Marx*. London, Verso, 2008.

Holloway, John. "Crisis, Fetichism, Class Composition". En W. Bonefeld, R. Gunn & K. Psychopedis (Eds.) *Open Marxism. Theory and practice (Vol II)*. London, Pluto Press, 1992.

Kofman, Sarah. "Ça cloche", en *Lectures de Derrida*. Paris, Galilée, 1984.

Levinas, Emmanuel. *A l'heure des nations*. Paris, Minuit, 1988.

\_\_\_\_\_ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris, Le livre de poche, 2008.

Malabou, Catherine. *Économie de la violence, violence de l'économie (Derrida et Marx)*. *Revue Philosophique*, nº 2, pp. 303-324, 1990.

Marx, Karl (2011). *El Capital. Crítica de la economía política*. El proceso de producción del capital (Tomo I, Libro 1). Santiago de Chile, LOM, 2011. Traducción de Cristián Fazio

Siscar, Marcos. *Jacques Derrida. Rhétorique et philosophie*. Paris, L'Harmattan, 1998.

Trujillo, Iván. *De la possibilité d'une fiction historique chez Jacques Derrida*. Paris, L'Harmattan, 2016.

## Althusser-Derrida: contra el origen, la estrategia

Claudio Aguayo Bórquez<sup>1</sup>

### Aliados y disociados

Bruno Bosteels ha señalado recientemente que la relación entre marxismo y deconstrucción (y entre Althusser y Derrida), constituye un “diálogo de sordos”.<sup>2</sup> Un diálogo imposible. Una distancia y una disociación que, sin embargo, el propio Jacques Derrida reconoció en uno de los diálogos que sostuvo con Elizabeth Roudinesco: “Él [Althusser] fue simultáneamente cercano y lejano, aliado y disociado. Pero, ¿quién no lo es?”<sup>3</sup>. Derrida, estudiante y colega, mantuvo un intercambio intelectual fecundo con Althusser que, sin embargo, nunca se tradujo en alguna clase de filiación teórica. Antes bien, el diálogo entre Althusser y Derrida da cuenta de una relación teórica que no es la de la fraternidad o la hermandad - figuras de las que en todo caso Derrida siempre sospechó- sino de la alianza y la disociación. Althusser percibió “estratégicamente” una alianza posible entre el trascendentalismo de Husserl, “particularmente su dimensión genética y epistemológica” y una nueva problemática marxista<sup>4</sup>. Alianza entre marxismo y fenomenología o entre marxismo trascendentalismo que, como se sabe, Althusser deja en deuda. Pese a que Derrida cuenta doblemente a Roudinesco y Michael Sprinker que Althusser estaba interesado en Husserl y Heidegger<sup>5</sup>, la cuestión de cierto acercamiento entre Husserl y Heidegger y el marxismo, queda en suspenso en la reflexión althusseriana, o al menos queda en *ciertos* márgenes --que sin embargo se muestran cruciales en torno a la cuestión del materialismo “del encuentro”. Sin embargo, en 1989, Derrida reconoce frente a Sprinker que le “irrita” en cierta manera (“this annoyed me in a way”) la falta de cualquier mención explícita a Heidegger y Husserl en la obra de Althusser, pese a cierta “fascinación” que el filósofo comunista reconoció siempre en sus intercambios privados con Jacques Derrida. En 2001, la irritación queda suspendida:<sup>6</sup> “Cuando le envié el

---

<sup>1</sup> University of Michigan.

<sup>2</sup> Conferencia leída en la Universidad de Pittsburgh el 29 de Marzo de 2008. Accesible en: [https://www.academia.edu/36485191/Bosteels\\_Marxism\\_and\\_Subalternity\\_Short.pdf](https://www.academia.edu/36485191/Bosteels_Marxism_and_Subalternity_Short.pdf)

<sup>3</sup> Derrida, J. y Roudinesco, E. *For what tomorrow... A dialogue*. California, Stanford UP, 2004, p. 103.

<sup>4</sup> *Id.*

<sup>5</sup> Kaplan, A. y Sprinker, M. (eds). *The Althusserian Legacy*. Verso, 1993.

<sup>6</sup> Espíritu que abunda en esta entrevista, como puede verse: “*Specters of Marx* can indeed be read, if you like, as a sort of homage to Louis Althusser. A salute that is indirect but above all friendly and nostalgic, slightly melancholic. The question is open to analysis. I wrote the book in 1993, three years after Althusser’s death --and of course it can be read as an address to him, a means of “surviving” what I lived with him, alongside him” (*Ibid.*, p. 103).



manuscrito de la 'Introducción al origen de la geometría de Husserl', mi primera publicación -explica Derrida-, me escribió una carta extraordinaria"<sup>7</sup>. Se trata, en efecto, de una carta extraordinaria, y *atormentada*. La misiva expresa una admiración (y quizás una herencia) que no cesará de rondar al pensamiento althusseriano hasta el final de su vida. La mayor parte de los intérpretes de Husserl, dice Althusser, se detienen en el camino ("en route"), dejan las armas cuando el combate parece perderse ("quand le combat paraît désespéré") y dejan el campo, el campo de combate. Derrida llega hasta el final ("jusqu'au bout"), haciendo que sea "bien difficile" escoger *no ser* husserliano cuando se lee un trabajo como "La introducción al origen de la geometría". Un libro que Althusser reconoce haber abierto cuando volvió de vacaciones, dejando en él la impresión de una luz, de una gran alegría: "il m'a été une lumière et une grande joie"<sup>8</sup>.

La metáfora militar que utiliza Althusser para describir el trabajo de Derrida (quien "no deja las armas cuando el combate parece perdido") sobre Husserl no es casual. Está vinculada con una doble cuestión que afecta tanto al pensamiento althusseriano como al derrideano, doble *afección* que señala el momento en que es "posible" una alianza. Nos referimos a la problemática del orgien en su relación con el momento "estratégico" del filosofema. Aquí, en torno a estas dos palabras (estrategia/origen), apenas partículas de un campo de pensamiento inmenso, comienza un *diálogo* entre dos sordos que no se escuchan: retumban, producen efectos. Lo que mostraría que la cuestión comienza por donde Bosteels lo señala: hay un "diálogo de sordos", toda vez que el "tímpano" con el que Althusser y Derrida se pueden escuchar mutuamente funciona con la lógica de la reverberación, y no del diálogo filosófico del que Althusser y Derrida, sospecharon siempre.<sup>9</sup> Para ambos, el problema estuvo siempre vinculado con la posibilidad de cuestionar una lógica del origen simple que "da luz" (metáfora heliotrópica por excelencia: el origen como el sol, o como luz de la *razón*)<sup>10</sup> a todos los conceptos. Primera cuestión entonces, la del "origen", la "génesis" o la "traza". Segunda cuestión, pero encadenada a la primera, la de la estrategia.

Cuando Althusser escribe a Derrida que él "llega hasta el final" se refiere, precisamente, a la cuestión del "campo de batalla" filosófico y al rol que Jacques Derrida ocupa en ese campo, que en la concepción althusseriana de la "práctica de la filosofía" representa un momento militar y confrontacional del filosofema.

---

<sup>7</sup> *Id.*

<sup>8</sup> Rodríguez, M. "Dos cartas de Althusser a Derrida, traducción" (2012). *Escrituras Aneconómicas. Revista de Pensamiento Contemporáneo* Año II, N° 3, p. 148

<sup>9</sup> Véase, por ejemplo, las dos columnas de *Glas* (1974) y las de *El tímpano* (1972) publicado en *Márgenes de la filosofía* (1982). *El tímpano*, en efecto, comienza con la prerrogativa o imperativo: "timpanizar" la filosofía. Introducir una reflexión sobre el *órgano* con el que la filosofía supone *escuchar* es siempre-ya cuestionar la dinámica interna de su funcionamiento; lo que Althusser en *Pour Marx* llamaba "totalidad expresiva" y "corte de esencia".

<sup>10</sup> Cf. *La mitología blanca: La metáfora en el texto filosófico en Márgenes de la filosofía* (1982).

Sabemos lo cara que fue la expresión “campo de batalla” (expresión que Althusser toma del *Kampfplatz* kantiano) al pensamiento althusseriano. En *Lenin y la filosofía* (1972), la cuestión del *campo de batalla* comienza precisamente con la risa de Lenin. “[L]a filosofía divide, y no puede unir más que dividiendo. Se comprende entonces la risa de Lenin: no hay comunicación filosófica, no hay discusión filosófica”<sup>11</sup>. Reconocimiento crucial de Althusser de la división de toda alianza, de la escisión constitutiva que precede cualquier acoplamiento estratégico. La filosofía, “camino de los caminos que no llevan a ninguna parte, *Holzweg der Holzwege*”<sup>12</sup> es el campo de batalla en el que aliados disociados combaten “rumiando”, “sin historia”. Fórmula que se repetirá en *Ser marxista en filosofía* (2017): la filosofía es una “fraternidad de la mezcla de épocas”, que retrocede perpetuamente en su “comienzo absoluto” para reencontrarse finalmente con ella misma en “Dios”, la única garantía de su unidad<sup>13</sup> -por lo tanto, la filosofía se convierte en una circularidad aparente, en un “juego para nada”. La principal lección teórica de Lenin, a quien Althusser nunca dejó de considerar un filósofo, es precisamente que “los filósofos están en guerra”<sup>14</sup>. La infinitud de la guerra convierte a la filosofía en “es ese lugar teórico extraño en el que no ocurre exactamente nada, nada más que la repetición de esta nada”<sup>15</sup>; ¿Qué podría ser, entonces, este campo de batalla, sino un diálogo de sordos? Y, sin embargo, como reconocerá Althusser en “Filosofía y marxismo”, ese camino de nada está habitado por dos grandes tendencias, por dos grandes *verticales*<sup>16</sup> que son el materialismo y el idealismo: tendencias que nunca llegan a consumarse. Guerra perpetua, pero tendencial. Tendencial, porque no se trata de líneas consumadas, sino de posiciones, de despliegues puntuales: el materialismo depende tanto de un punto ideal como el idealismo depende, a menudo, de una afirmación singular en la materia. Es la “dialéctica” misma de la filosofía su relación inmanente con la guerra de tendencias: “no existen filosofías absolutas. Lo que existe son tendencias”<sup>17</sup>; ¿Cómo podríamos descubrir, en esta teoría de la filosofía como lucha

<sup>11</sup> Althusser, L. *Lenin y la filosofía*. Buenos Aires, CEPE, 1972, p. 11.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>13</sup> Althusser, L. *Ser marxista en filosofía*. Madrid: Akal, 2017, p. 44.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>15</sup> Althusser, L. *Lenin y la filosofía, op. cit.*, p. 53.

<sup>16</sup> Aunque ha sido ya desplegada esta noción de la vertical en un artículo publicado en los anales del encuentro sobre Althusser que tuvo lugar en 2015 en Argentina, revisito la hermosa cita althusseriana que explica, casi por sí sola, el misterio de un para-concepto: “Cremonini no puede nunca pintar un círculo sin pintar al mismo tiempo, en general, es decir al lado y a distancia del círculo pero al mismo tiempo que él y cerca de él, lo que recusa su ley y “figura” la eficacia de una ley distinta, ausente en persona: las grandes verticales” (Althusser L., *Escritos sobre el arte*. Madrid, Tierradenadie Ediciones, 2014, p. 51

<sup>17</sup> Althusser, L. *Philosophy of the Encounter, Late Writings 1978-1987*. London, Verso, 2006, p. 268.

de tendencias, como guerra perpetua, el pensamiento de Derrida, o al menos su *huella*?<sup>18</sup>

Las huellas de la deconstrucción en Althusser se hacen más evidentes en los textos tardíos, donde los problemas de la guerra filosófica y la “estrategia en filosofía” constituyen la parte más visible de un ejercicio de lectura althusseriano en torno a Jacques Derrida. En *La única tradición materialista*, texto pensado para ser incluido en *El porvenir es largo* Althusser define a Jacques Derrida como “el más radical de todos” y el que piensa “el límite como la condición absoluta de todo pensamiento y de toda acción”<sup>19</sup>. También, Derrida aparece como la garantía de que la tradición materialista no se cierre: junto con el “pensamiento militar y la teología de la liberación”, completa la única parte abierta de una serie de nombres que incluyen a Spinoza, Maquiavelo y Heidegger.<sup>20</sup>

Pero antes, aún antes de estos gestos de reconocimiento y de esta reacción tardía que Pedro Fernández Liria no ha dudó en calificar como el síntoma de un complejo de inferioridad, Derrida aparece muchas veces en el corazón del pensamiento althusseriano, incluso de modo explícito.<sup>21</sup> La actividad teórica que va desde 1962, año de la publicación de *Pour Marx*, hasta 1972, en que Althusser publica *Lenin y la filosofía*, contiene una relación creciente e inquietante con el pensamiento derrideano. La conferencia “Lenin y la filosofía”, que Althusser lee frente a un auditorio en el que se encuentran Jacques Derrida y Merleau-Ponty en 1968, incluye una mención de uno de los conceptos más importantes del pensamiento derrideano. Al mencionar el problema de la “línea de demarcación” que no es nada “ni siquiera una línea, siquiera un trazado”, la distancia impuesta o formada por la línea de demarcación funciona como un *trazo*: “esta distancia deja su *trazo* en las distinciones del discurso filosófico”<sup>22</sup>. Asimismo, en *La relación de Marx con Hegel*, texto de 1968, el concepto de “rature” es directamente vinculado al

---

<sup>18</sup> El artículo de Carolina Collazo, “Althusser y Derrida, La lectura como intervención” realiza un notable esfuerzo por demostrar las cercanías entre ambos autores. Cito aquí una de las conclusiones de la autora, muy iluminadoras para el despliegue del presente ensayo: “Una estrategia filosófica que opera en un territorio ya ocupado: con estas palabras Althusser da la razón a Derrida. En Althusser la filosofía no busca territorios deshabitados para su conquista, sino una estrategia de intervención en un terreno ya ocupado por la tradición.” (*DécalagesJournal*, Vol. 2, Issue 1, 2016)

<sup>19</sup> “La única tradición materialista” en *Youkali*, 4, p. 147

<sup>20</sup> En otra parte del mismo texto, Althusser insiste en esta suerte de reconocimiento cuando señala que “Por eso formaba parte de la lógica radical de la filosofía de Derrida, que es un filósofo del límite irrebalsable y de los excesos, el ser al mismo tiempo una filosofía de la estrategia filosófica y, en fin, con una total consecuencia, una filosofía de los márgenes de la filosofía” (*Ibid.*, p. 16).

<sup>21</sup> Nótese este recurso a la anterioridad como una insistencia. No se trata, como ha sugerido cierto althusserianismo dogmático, irreconciliable con el propio texto de Althusser, de que Derrida haya cedido al final de su vida a un “complejo de inferioridad”. Tal ha sido la lectura del traductor al español de algunos de los textos sobre el materialismo aleatorio, Pedro Fernández Liria. Las huellas de Derrida en Althusser son intensas, tanto como sus *demarcaciones*.

<sup>22</sup> Althusser, L. *Lenin y la filosofía*, *op. cit.*, p. 63 (el subrayado es de Althusser).

proceso sin sujeto, a una teoría hegeliana del origen como borradura. Repite esta misma operación en el manuscrito *La Querelle de l'humanisme*, publicado póstumamente (2004). La relación Hegel-Derrida constituye, en este sentido, la clave para una hipótesis sobre el origen en la que la imposibilidad de ubicar un principio puro como “génesis” abre la posibilidad de que lo originario sea la contaminación, la borradura, lo afirmado-denegado -es decir, una “complicación dialéctica”. De esta manera la tesis de la “desigualdad en los orígenes” contenida en *Pour Marx* está doblemente vinculada con una problemática derrideana y otra hegeliana.<sup>23</sup> Es el momento en el que, como el propio Bruno Bosteels reconoce “la influencia recíproca entre Althusser y Derrida” vuelve a la deconstrucción y a la dialéctica “igualmente descarriladas”<sup>24</sup>. Sin ir más allá en el debate con Bosteels, muy insistente en el uso de las figuras del descarrilamiento, el deslizamiento y la caída en picada para hablar de esta “mala junta”, una filosofía descarrilada del origen es lo que Derrida y Althusser afirman y comparten.

Althusser, lector de *Glas*, de *De la gramatología*, de los textos sobre Husserl y Artaud y de *La escritura y la diferencia*. La abundancia de libros derridianos en la biblioteca de Althusser, recientemente revelada desde el fondo IMEC, es un testimonio vivo de una relación que esta por ser descubierta, de una clase de influencia escurridiza, pero visible en los intersticios de una actividad teórica ecléctica como es la althusseriana. Volvamos a la misma carta, la misiva “extraordinaria” que dirige Louis Althusser a Jacques Derrida después de haber leído su “Introducción al origen...”. Al finalizar Althusser reconoce haber despertado sus viejas pasiones, sus “tics” de viejo hegeliano, en la parte en que Derrida dedica tiempo a la cuestión de la *historicidad* de los pueblos sin *historia*<sup>25</sup>. “Viejas pasiones” hegelianas que también aparecen cuando lee “De la gramatología”, libro que, según constata Francois Matheron, Althusser anotó profusamente<sup>26</sup>. Por lo que la referencia a la “rature” que hace en “La querrela del humanismo” y “La relación de Marx con Hegel”, responde a una influencia mediada por Hegel, por su nombre y por la obsesión althusseriana. *Borradura* en estos textos, para Althusser, es efectivamente un sinónimo de *contaminación originaria*, proceso sin sujeto, origen ni fin(es): “Origen afirmado-denegado”<sup>27</sup>. ¿Podría abrirnos esta reflexión de Althusser acerca del origen a la doble cuestión del origen y la estrategia en Derrida? ¿Y por qué vincular el problema del origen con el de la estrategia? ¿Hay algo “en el origen” que nos lleve a la “estrategia”?

---

<sup>23</sup> “Hegel Logic is the Origin affirmed-denied: the first form of a concept that Derrida has introduced into philosophical reflection, *erasure [rature]*” (Althusser, L. *The Humanist Controversy and Other Essays*. London, Verso, 2003, p. 241)

<sup>24</sup> Bosteels B., “*Para leer El Capital desde los márgenes: Notas sobre la lógica del desarrollo desigual*” en *Lecturas de Althusser en América Latina*. Santiago, Doble Ciencia, 2017, p. 61

<sup>25</sup> Rodríguez, Marcelo. “Dos cartas de Althusser a Derrida, traducción” (2012). *Escrituras Aneconómicas. Revista de Pensamiento Contemporáneo* Año II, N° 3, p. 148

<sup>26</sup> Althusser, L., *The Humanist Controversy and Other Essays*, op. cit., p. 301.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 241, Ver también Althusser, L. *Montesquieu, Rousseau, Marx: Politics and History*. London, Verso, 1982, p. 184.

## La querrela genética y la estrategia

Sabemos que hay dos textos derrideanos leídos “a fondo” por Louis Althusser: el mencionado *Introducción al origen...* y *El problema de la génesis en el pensamiento de Husserl*, texto de un primer joven Derrida, escrito como disertación en 1954. Al mismo tiempo que estos textos sobre la fenomenología husserliana nos responden la pregunta por la relación entre origen y estrategia, ellos dan cuenta del *diferendo* entre Althusser y Derrida. Benoit Peeters, en su biografía sobre Jacques Derrida, cuenta que Althusser evaluó el trabajo de disertación de su alumno (*El problema de la génesis...*) con un pobre 7/20, aunque su cuestionamiento no tuvo nada que ver con la “calidad” del trabajo, sino con las posibilidades que ofrecía para lograr la agregatura que Derrida buscaba en el ámbito académico. Se trató ante todo de un problema de *estilo*<sup>28</sup>. Sin embargo, lo que aparecía bajo dicho estilo, filosóficamente reprochable, era una potencia para pensar precisamente un motivo genético, y la posibilidad de un pensamiento estratégico del campo filosófico, *contra* una metafísica del origen de marca hegeliana o humanista.

Derrida mismo reconoce en su advertencia a la republicación de esta tesis de agregatura en 1990 que:

se trata siempre de una complicación originaria del origen, de una contaminación inicial de lo simple, de una *distancia inaugural* (subrayados míos) que ningún análisis podrá *presentar, hacer presente* (subrayados de Derrida) en su fenómeno o reducir a la puntualidad instantánea, idéntica a sí del elemento<sup>29</sup>

Subrayo aquí la cuestión de la “distancia inaugural”, para recordar que en *Lenin y la filosofía*, lo que Althusser comprendía como *demarcación* era el vacío de una toma de distancia. Al mismo tiempo, esta cuestión de la distancia impide que aquello que aparece como “comienzo” sea tratado en términos de un origen absoluto, indicando la “imposibilidad de toda determinación real de un comienzo real”<sup>30</sup>. Lo que indicaría cualquier “origen”, por lo tanto, sería la borratura continua de una co-implicación y de una complicación que, en esta fecha del pensamiento derrideano, se nombra como *dialéctica*, como una contaminación dialéctica entre inmanencia y trascendencia que haría in-asignable cualquier origen pensado como “absoluto” presente e igual a sí mismo: “[l]a dialéctica, tal y como se concibe en general, es lo contrario de la filosofía como recurso

---

<sup>28</sup> Peeters, Benoit. *Derrida, a biography*. Malden, Polity Press, 2013, p. 72.

<sup>29</sup> Derrida, J. *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. Salamanca, Sígueme, 2015, p.15.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 22.

permanente a una simplicidad originaria”<sup>31</sup>. Como reconoce el propio Derrida, el recurso a la palabra “dialéctica” desaparece de su pensamiento como un síntoma de las batallas políticas que afectan a la filosofía francesa en los años 60’.<sup>32</sup> Sin embargo, dicho concepto indicaba una clase de “síntesis originaria” (*ya priori*) que no consistía en la simple “toma de partido” en uno de los dos polos de la oposición, ni en el surgimiento de un tercer símbolo que pudiese superar a los dos, sino en la problemática de una verificación genética: toda la relación fenomenológica entre trascendencia e inmanencia padece una síntesis “de lo constituido y de lo constituyente, del presente y lo no-presente, de la temporalidad originaria y de la temporalidad objetiva”, e incluso, del porvenir en el presente.<sup>33</sup> Mediante este movimiento, sin embargo, Derrida afirma la aporía como aporía: “en una dialéctica como tal, la aporía ‘se comprende’ a sí misma como aporía ‘real’”.<sup>34</sup> Ningún bando, sino el *zigzag* aporético. Esta definición aporética del origen “afirmado-denegado” como diría Althusser, sin embargo, complica al mismo tiempo la apuesta althusseriana de los años 60’ y 70’: la tesis según la cual el problema central de la filosofía se juega en la “toma de partido” y la división dual-tendencial de todo filosofema.

Sostener esta aporía significaba para Derrida, en todo caso, afirmar la preponderancia de un “motivo genético”.<sup>35</sup> En la “Introducción al origen...” se trata también de la recurrencia genético-genitiva de un espaciamiento que impide la afirmación simple de la posición como autoafección del concepto. En otros términos, el “motivo genético” impide el *cierre* sobre sí de uno de los polos de la contaminación (activo/pasivo, presente/no-presente, empírico/trascendental, constituyente/constituido), negando tanto el “Absoluto objetivo, independiente y que se revela a una intención que le es relativa” como el “Absoluto subjetivo, que crea el sentido y lo asimila en su interioridad”: ni objetividad como materia “ideal” ni subjetividad como “idealización” de una materia. “Absoluto *de la genitividad*

---

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 50.

<sup>32</sup> Paola Marrati indica que ha sido una indicación de Althusser la que ha permitido a Derrida abandonar el concepto de génesis (Marrati, P. *Genesis and Trace, Derrida Reading Husserl and Heidegger*. California, Stanford UP, 2005, p. 232). ¿Será la misma influencia la que lo motiva a abandonar el concepto de dialéctica? ¿la mala fama de “palabra hegeliana”?

<sup>33</sup> Derrida, J., *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*, op. cit., p. 137. Todas cuestiones que remiten al Derrida tardío, en *Ousía y grammé* (cuestionamiento de la “temporalidad originaria”) o en *Espectros de Marx* (pensamiento de la espectralidad como hetero-afección del porvenir).

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 51. Pensamiento aporético que más tarde, en *Aporías* (1993), Derrida vincula con una “retórica de los bordes”, y que le permitirá pensar de un modo complejo la doble cuestión de las *fronteras* y la amenaza de la “identidad de uno mismo” por aquello que “cruza la línea”.

<sup>35</sup> En *Positions*, Derrida sostiene que: “l’espacement est un concept que comporte aussi, quoique non seulement, une signification de force productive, positive, génératrice. Comme *dissémination*, comme *différance*, il comporte un motif *génétique*: ce n’est pas seulement l’intervalle (...) mais l’espacement, l’opération ou en tout cas le mouvement de l’écartement” (Derrida, J., *Positions*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, p.109.)

misma como pura posibilidad de una relación genética”<sup>36</sup>, dice Derrida, en una fórmula que resonará hasta sus reflexiones sobre “los espectros de Marx”.<sup>37</sup> Precisamente lo que estaría en juego aquí es la imposibilidad de cerrar la aporía, de darla por superada, ya sea en una nueva síntesis “dialéctica” en el sentido hegeliano, o en una toma de partido *absoluta* por uno de los dos polos. La filosofía, en tal caso, sería el nombre de la supresión de una contaminación originaria. Pero ¿cómo se sale de esta complicación aporética a la estrategia?

Ambos textos sobre Husserl se inscriben en un horizonte de co-implicación que genera el primer “espaciamiento” del trabajo de Derrida. Ambos insisten en el *zigzag* que habitaría a la fenomenología, *zigzag* que es desplazamiento originario en la contaminación interpolar, “solicitud”, si se quiere, de la historicidad. *Zigzag* podría haber sido otro nombre, tal vez, para la *différance*. Como el propio Derrida reconoce en su “Advertencia” al texto de 1954, la cuestión de la contaminación y de la complicación está trabajando plenamente en las figuras de la *différance* y la traza. Sin embargo, el motivo dialéctico de los textos sobre Husserl cede ante una creciente preocupación por el problema de la escritura y de la inscripción. Como Jacques Derrida explica en uno de sus textos protocolares, la *différance* es aquello que, espaciando, permite ver la “causalidad constituyente, productiva y originaria, el proceso de ruptura y división cuyos diferentes o diferencias serían productos o efectos constituidos”<sup>38</sup>. La *différance* “permanece indecisa entre lo activo y lo pasivo”, sin dejarse atrapar en uno de los lados de la polaridad y, sin embargo, enuncia el proceso de una productividad neta. Se trataría siempre del *detour*, de un retorno hacia el problema del “sentido” de las diferencias actuales (de los binomios conceptuales, las “metáforas” que producen la metafísica, las dualidades que retornan una y otra vez en el terreno del pensamiento). Al ser un origen no-simple de aquello que se presenta como una diferencia, la *différance* es lo que también traza y demarca las diferencias sin volverse ninguna de ellas. “Es a partir de la muestra de este mismo [con relación a un otro] como *différance* cuando se anuncia la mismidad de la *diferencia* y de la repetición del eterno retorno”<sup>39</sup>. De lo que se trataría, entonces, es de un retorno estratégico del “motivo genético” para mostrar que la constitución del pensamiento, su propia

<sup>36</sup> Derrida, J., *Introducción a ‘El origen de la geometría’ de Husserl*. Buenos Aires, Manantial, 2000, p. 150.

<sup>37</sup> “Pero los espectros de Marx entran en escena por el otro lado. Se nombran según la otra vía del genitivo -y esa otra gramática dice más que la gramática-. Los espectros de Marx son también los suyos. Quizá son, en primer lugar, los fantasmas que lo han habitado, los (re)aparecidos por los que el propio Marx habrá sido ocupado y que, de antemano, habrá querido convertir en cosa suya; esto no significa que haya dispuesto de sus secretos; ni siquiera que haya tematizado, a su vez, la obsesionante recurrencia de lo que sería un tema si se pudiese decir del (re)aparecido que se deja *poner ahí, ex-poner ante sí*, como deberían hacerlo un tema o un sistema, una tesis o una síntesis. Pero todos esos valores son los que descalifica el espectro, si lo hay” (Derrida, J., *Espectros de Marx, El trabajo de la deuda, el estado del duelo y la nueva internacional*. Madrid, Trotta, 1995)

<sup>38</sup> Derrida, J. *Margins of Philosophy*, *op. cit.*, p. 10.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 20.

estructuración binómica, no puede ser *sobrepasada* en un principio -u origen-simple.<sup>40</sup>

Si todo análisis del concepto de huella o *différance* implica la constatación de una contaminación no relevante<sup>41</sup>, lo que sin embargo mostraría sus posibilidades constructivas es la “puesta en acto” de un locus estratégico que habita esta cadena de conceptos (contaminación originaria/génesis/*différance*). Al menos en *Cogito e historia de la locura*, la crítica derrideana a Foucault, se trata de una cuestión estratégica, o del estatuto mismo de la estrategia en la teoría. Derrida indica que “al querer escribir una historia de la locura, Foucault ha querido --y en eso está todo el valor, pero también la misma imposibilidad de su libro-- escribir una historia de la locura *misma*”<sup>42</sup>. Es precisamente lo imposible de esa locura *misma*, aparecida *como tal* en el orden del discurso, lo que queda cuestionado cuando Derrida se pregunta por la pertinencia de un trabajo fundacional de la filosofía contemporánea (*La historia de la locura en la época clásica*): la locura no aparecería nunca *como tal*, es decir, en el orden transparente de una filosofía o un discurso adecuado a la locura, sino como “otro del Cogito”, como la “palabra cortada” y una “herida que *encenta* realmente la vida como historicidad en general”<sup>43</sup>. Al querer hacer entrar en el mundo a la locura “como tal” Foucault desata la “violencia misma” del habla que, pretendiendo *decir* la verdad sobre la locura, no enuncia, sin embargo, esa propia violencia. Violencia que no deja ver una *violencia originaria* que estaría en la génesis de todo pensamiento metafísico, este “gesto” de “dejar ver” no puede tener lugar en un *afuera* pretendidamente convertido en un *adentro* (en un lenguaje que “articule” otro lenguaje antes inaccesible: el de los locos), sino en un gesto o en una entalladura que hace aparecer “la historicidad misma de la filosofía”<sup>44</sup>. Nuestra pregunta sería, entonces, ¿si aquello que no se deja ver nunca “como tal” puede ser enunciado en el orden de una escritura que recupera una *violencia originaria* para mostrar la “historicidad” de lo constituido en su relación con lo constituyente, ¿cuál sería el nombre propio de aquello que articula este movimiento, esta temporalización, este *espaciamiento*? La respuesta más obvia sería “deconstrucción”, pero Derrida también le llama “estrategia”, “estratagema”:

La magnitud insuperable, irremplazable, imperial del orden de la razón, lo que hace que ésta no sea un orden o una estructura *de hecho*, una estructura histórica determinada, una estructura entre

---

<sup>40</sup> Según una observación reveladora de Valeria Campos, “Derrida aprovecha, con lectura paciente y especial finura analítica” la pasividad irrecuperable en el proceso de constitución del sentido apuntada por Husserl, “para señalar un elemento desestabilizador” (*Violencia y fenomenología, entre Husserl y Levinas*. Santiago: Metales Pesados, 2017, 61).

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p. 79.

<sup>42</sup> Derrida, J., *La escritura y la diferencia*. Madrid, Anthropos, 1989, p. 51.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 77.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p. 86.



otras posibles, es que, contra ella, sólo se puede apelar a ella, que sólo se puede protestar contra ella en ella, que sólo nos deja, en su propio terreno, el recurso a la estratagema y a la estrategia<sup>45</sup>

Problema este de la estrategia que nos deja la larga y angosta pregunta del “cómo”. Del “cómo” efectuar la marcha de esa estrategia y hacerla funcionar, y del *qué exactamente quiere decir estrategia* para Derrida en este caso.

Tomemos otro ejemplo: *Violencia y metafísica*, donde la problemática sigue siendo la de la imposibilidad de que lo *otro*, lo *puramente diferente* se presente “como tal” en el lenguaje del pensamiento, que ha encarnado siempre-ya, originariamente, las peores violencias<sup>46</sup>. Derrida conviene en que la salida hacia el otro como totalmente-otro, como imperativo ético y como responsabilidad infinita en Lèvinas (especialmente en *Totalidad e infinito*) podría correr el riesgo de asignarle a la abertura mesiánica un lugar (nuevamente) cerrado sobre sí mismo (una nueva totalidad). Ese cierre metafísico, impediría definitivamente al pensamiento a la posibilidad de *pensar* precisamente aquel mesianismo que “no se dejaría encerrar en ninguna categoría o totalidad” y resiste incluso a “todo filosofema”.<sup>47</sup> Pero lo que sería más problemático es la clase de abertura al otro que supondría pensarlo en una relación de exterioridad metafísica. Abertura “empirista” que sin embargo se anuncia como filosofía *pura* del otro. En cambio, se trataría de introducir un movimiento complicado en el que la escatología co-incide con la experiencia: “este porvenir [del encuentro con el otro] no es otro tiempo, un mañana de la historia. Está *presente* en el corazón de la experiencia. Presente no de una presencia total sino de la *huella*”<sup>48</sup>. La crítica derrideana daría cuenta de una incapacidad de la “heterología” del “otro como tal” para dar cuenta de una guerra que le es interna al pensamiento, y de la que nunca escapamos. Suponiendo una paz *perpetua*, una *futura paz perpetua* en un horizonte de apertura total al otro, no escapamos ni siquiera a la “economía de la guerra”<sup>49</sup>, sino que reafirmamos la violencia de la palabra, que la gobierna en silencio --lo que también podemos llamar la paz de los cementerios, o la regulación policial del filosofema.<sup>50</sup> “Otro”, entonces, si no es el nombre de una huella, si en cambio deviene el “pensamiento *puro* de la diferencia *pura*”, vuelve a hacer la historia de una partición originaria

---

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 54.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, p.168.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, p. 113. Problema de un mesianismo sin mesías que resiste simultáneamente la escatología benjaminiana y cierta escatología en Lèvinas. Cuestión situable también en *Espectros de Marx* (2001), pero más allá de él en *Fuerza de ley* (2000) y en *Marx e hijos* (1994).

<sup>48</sup> *Ibíd.*, p. 129.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, p. 202.

<sup>50</sup> Refiriéndose al *double bind* entre paz perpetua y Kampfplatz teórico en Kant, Althusser escribe: “Esta idea también surgió de la manera más simple y, como todos creían sostener la mejor posición, todos dijeron que sí, hasta Kant, que proclamaba ante los demás que la filosofía es un campo de batalla y guardaba para sí su plan de paz perpetua, ganando así en los dos frentes” (*Ser marxista en filosofía, op. cit.*, p. 32)

que Derrida había encontrado como problemática en Foucault, privándonos de la única gestualidad “intersticial” de la que disponemos: la estrategia, que parte por asumir la imposibilidad de una “salida” de la guerra, de un tiempo “otro” de la paz perpetua.<sup>51</sup> La alteridad no podría ser convertida en un pensamiento del afuera absoluto sino al precio de hacerla desaparecer de un *Kampfplatz*, de un campo de batalla teórico que Althusser habría llamado “lucha de clases” en la teoría. Por eso - en un movimiento que es *extremadamente* althusseriano- Derrida no duda en tildar de empirismo al gesto del otro o el afuera absoluto: el empirismo no duda en afirmar la existencia absoluta e irreprochable de ese afuera, convirtiéndolo en la única salida (o éxodo) posible: “el verdadero nombre de esta inclinación del pensamiento ante lo Otro (...) el verdadero nombre de esta resignación del concepto, de los a priori y de los horizontes trascendentales, es el empirismo”<sup>52</sup>. Más bien, concluye Derrida, la única responsabilidad posible frente a la alteridad es aquella que parte por reconocerla como marca, como huella de una violencia que le es inherente al concepto, a la teoría. “Desviación” de la filosofía que la divide, responsabilidad por-venir del pensamiento. Y aquí, entonces, la responsabilidad althusseriano-derrideana es responsabilidad con lo imprevisible, con la chance, el alea o el átomo que se desvía en la “pacífica” lluvia.

### Desviación y posición

La cuestión sería en este punto, entonces, la de pensar la relación entre Althusser y Derrida *a pesar* de su disociación. En efecto, si se tiene en cuenta la profusa reflexión althusseriana sobre el problema genético, se podría argumentar un motivo doble para enfatizar esta disociación: (1) Althusser no sólo pensó el problema de la constitución originaria de la metafísica desde un “plano de historicidad” completamente diferente (la “lucha de clases” en la teoría, desde 1967, pero aún antes, la teoría de la práctica teórica, en el marco de lo que Derrida llama en su seminario “Théorie et pratique” el “desbordamiento”), sino que directamente rechaza cualquier uso o recurso del motivo genético. (2) La cuestión estratégica en Althusser está orientada al problema de la “toma de partido”, problema frente al cual Derrida opone ciertas resistencias.

Althusser es bastante claro en torno al motivo genético ya en 1966, cuando dirige una carta a René Diatkine, su psicoanalista, en la que se propone trabajar sobre los conceptos de “engendramiento”, “origen”, “fin o término del proceso”, “*identidad del sujeto* del proceso de engendramiento” en el marco del problema

---

<sup>51</sup> En uno de los pasajes más sorprendentes de *Violencia y metafísica*, Derrida dice que “el verdadero nombre de esta *resignación* del concepto, de los *a priori* y de los horizontes trascendentales es el *empirismo*. En el fondo éste sólo ha cometido una falta: la falta filosófica de presentarse como una filosofía” (p. 206). Probablemente este pasaje podría ser conectado con una sostenida crítica al empirismo en el pensamiento althusseriano, que se condice precisamente con cierta tradición marxista que encuentra en él un “hegelianismo del pobre”.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p. 220.

general de la psicología individual<sup>53</sup>. Para Althusser, el concepto de origen se presenta como una “ilusión retrospectiva”: el origen siempre es la mascarada ideológica que quiere “hacernos asistir al nacimiento” de un individuo ya identificado. Sólo gracias a un truco ideológico que “confunde” el orden del proceso de conocimiento y el proceso real, se nos presenta la “génesis” de alguien o algo. El corolario de este problema sería que la génesis funciona como una “ilusión-desconocimiento” que nos empuja a pensar “el *surgimiento* de una nueva realidad bajo el concepto *obligatorio del nacimiento*”<sup>54</sup>. La lógica de la génesis supondría así la pre-existencia de lo que adviene como pre-figuración, como la existencia de una cosa previa que se parece a aquello que “nace”. En cambio, Althusser exige la inauguración de una “explicación del surgimiento” bajo dos condiciones: pensar en aquello que “interviene” en la creación de algo como totalmente distinto de su producto e investigar el mecanismo específico que lo produce rechazando (de antemano) la “ideología de la génesis; a saber, los mecanismos de la procreación, del desarrollo, de la *filiación*, etc.”<sup>55</sup>. Desde luego, Althusser en este punto hace reaparecer, en el contexto de una carta, y no por ello menos sinuosamente, todas las cuestiones que ya se encontraba en *Contradicción y sobredeterminación* y en *Sobre la dialéctica materialista*, cuyo subtítulo en francés reza precisamente “de la inégalité des origines”. Una de ellas, probablemente la más difícil, es la presencia sostenida del concepto de “estructura” en el seno del corpus althusseriano. Sin embargo, Althusser activa sus propios antídotos: “el sentido que puede tener la palabra *estructura* (...) no es la relación significado/significante, sino las leyes de combinación que rigen los mecanismos de los *significantes*”<sup>56</sup>. Lo importante, para Althusser, no es así la génesis, sino el “funcionamiento estructural”<sup>57</sup>, toda vez que la propia estructura no está sometida a la temporalidad de una cronología, sino de un modelo intemporal. Al igual que el modo de producción, el inconsciente tiene una *estructura* “a-temporal, eterna”<sup>58</sup>. Por eso llega a decir que se trata de hacer la historia de las variaciones de una invariante “eterna”.

¿Cómo podría entonces pensar el “surgimiento” Althusser? Recurriendo a las figuras de la “articulación”, el “empalme”, el “cuajamiento” y el “*encuentro*”<sup>59</sup>. Durante el mismo año, 1966, Althusser redacta un artículo titulado *Sur la genèse*. En él, insiste sobre este motivo crucial del encuentro, contra la “catégorie idéologique de la genèse”<sup>60</sup>. “Los elementos definidos por Marx -señala Althusser- se combinan. Yo prefiero decir (para traducir el término *Verbindung*) se ‘conjugan’” produciendo la nueva “conjunción” de una nueva “estructura”<sup>61</sup>. Desde luego, esta

<sup>53</sup> Althusser, L. *Escritos sobre psicoanálisis*. México, Siglo XXI, 2010, p. 72.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 77.

<sup>55</sup> *Ibíd.*, p. 78.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, p. 84.

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p. 65.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p. 81.

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p. 79.

<sup>60</sup> Althusser, L. “Sur la genèse”. *Ecrits sur l'histoire*. Paris, PUF, 2018, p. 81.

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p. 82.

inquietud por la conjunción y la combinación llega hasta la obra madura. Ya en un texto trabajado durante los años 70', "Maquiavelo y nosotros" el tema de la conjunción y la coyuntura había respondido a una lógica de los orígenes que entronizaría con la dialéctica hegeliana. Materialismo aleatorio, teoría del encuentro, pensamiento de la coyuntura, son los distintos nombres con los que Althusser despliega el momento "tardío" de su pensamiento, aquello que en 1967 Balibar definiera como "encuentro" entre modos de producción o teoría del surgimiento.<sup>62</sup> Pero ahora también se trata de la aleatoriedad. De Epicuro y Demócrito, y de la "lluvia, la desviación, el encuentro y la toma de consistencia" Se trataría de reconocerle a la contingencia el valor que tiene como contingencia, como momento aleatorio, como *tendencia* a la desviación de los "cuerpos que caen". Sin embargo, el uso recurrente de la noción de desviación teóricamente atada a la de encuentro y toma de consistencia, indica la insistencia althusseriana en un plano de conjugación, la *coyuntura*, que necesita ser pensada en su aleatoriedad:

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<sup>63</sup>

De tal manera que, en realidad, la teoría althusseriana del encuentro (cabe reconocerlo) sólo anuncia la caída en el vacío para señalar la solución a lo que, con Derrida, podríamos llamar, precisamente, "problema de la génesis". Es abrazado la fuerza de la conjunción como toma de consistencia y "surgimiento" de una coyuntura, que esta solución aparece como "encuentro" y no como *traza*. En este sentido, podemos afirmar que una preocupación creciente por la génesis afecta al pensamiento althusseriano en la misma medida en que se deja afectar por la borratura (*rature*) derrideana y la aleatoriedad de Epicuro. Recuérdese en este sentido que el primer Balibar de *Para leer El Capital*, rechazaba de plano la posibilidad de que el "encuentro" entre dos elementos estructurales contuviera un "azar": el encuentro "no implica ningún azar" y es indiferente a toda lógica de la génesis o del origen<sup>64</sup>. En cierto modo, lo que podría resultar sorprendente es que entre un pensamiento que rechaza la génesis para pensar la combinatoria y el

---

<sup>62</sup> "La independencia relativa y la variedad histórica de los procesos de constitución del capital están reunidos por Marx en una palabra: la constitución es un "hallazgo"; el modo de producción se constituye "encontrando" (*vorfinden*) completamente formados a los elementos que su estructura combina" (Althusser, L. y Balibar, E., *Para leer El Capital*. México, Siglo XXI, 2006, p. 301).

<sup>63</sup> Althusser L. *Para un materialismo aleatorio*. Madrid, Arena Libros, 2002, p. 49

<sup>64</sup> Althusser, L. y Balibar, E., *Para leer El Capital*. México, Siglo XXI, 2006, p. 301.

encuentro, a uno que restaura el motivo genético bajo el nombre de la desviación y lo aleatorio, hay una continuidad signada por la necesidad de pensar la constitución y conjunción, la “toma de consistencia” de una coyuntura.<sup>65</sup>

Por ello la necesidad, también, de pensar la caída. En un texto fechado en 1986, Althusser escribe que Derrida ha realizado una “teoría de la escritura materialista aleatoria a través de una teoría del trazo y de los márgenes”<sup>66</sup>. Lo que Goshgarian ha observado en forma muy precisa es que, más allá del interés por la teoría de la escritura y la *différance*, Louis Althusser encuentra aquí una teoría consistente sobre el comunismo y el problema de los “márgenes” de la sociedad capitalista o, en otras palabras, la posibilidad de que una “contaminación originaria” le fuera consustancial a la posibilidad misma del comunismo:

Derrida vio pues que ese ‘juego’ importaba al margen, tanto al margen como al límite. Pero, naturalmente, ese ‘juego’ cambiaba todo, puesto que era libre y no impuesto, se liberaba y nos liberaba así de todo Orden, fuera plano o redondo, monista o dualista y hasta retorcido. (...) El margen es también la playa, la playa en la cual desembarcará todo el mundo para tomar sol cuando haya terminado de atravesar este río terrible del socialismo navegando en la barca de la dictadura del proletariado. Y entonces, en la playa del comunismo, se extenderá el reino libre del margen”<sup>67</sup>

El margen, el trazo, para Althusser representa el momento en que puede, por fin, tomar consistencia no tan sólo el comunismo, sino la posibilidad misma de un pensamiento sobre el comunismo. Sin embargo, para esta toma de consistencia la solidez de su propio pensamiento teórico, que piensa la “estructura” eterna y sus sobredeterminados efectos, sigue siendo la herramienta *estereotómica* crucial. Por tanto, el pensamiento teórico sigue siendo, ante todo, *toma de partido* y retorno al *Kampfplatz* en el que Derrida “llega hasta el último”: “Esta toma de partido conlleva una consecuencia importante y es que, evidentemente, no puede ser puramente declaratoria sino [que debe] ser efectiva.”<sup>68</sup>. No hay desviación sin toma de consistencia, en el momento mismo en el que el *trazo* produce una coyuntura que, sin embargo, necesitamos para “intervenir” en ella<sup>69</sup> para “tomar posición” en ella, sin contarnos “cuentos” o, como dice Althusser en *El porvenir es largo* (anticipando y retomando al mismo tiempo otra fórmula de Derrida en *Marx e hijos*) “novelas filosóficas”<sup>70</sup>. La “traducción” de la filosofía derrideana en el

---

<sup>65</sup> Remito en este punto al libro de Marcelo Rodríguez, *La tendencia materialista de Louis Althusser*. Santiago, Doble Ciencia Editorial, 2016.

<sup>66</sup> Althusser, L., *Ecrits sur l'histoire*. *op. cit.*, p. 281.

<sup>67</sup> Althusser, L. *Ser marxista en filosofía*, *op. cit.*, pp. 127-128.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>69</sup> Althusser, L. *El porvenir es largo*. Madrid, Editorial Nacional, 2002, p. 199.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 200.

pensamiento de Althusser vuelve a imponer, en seguida, la necesidad de *tomar posición* después del trabajo de la huella, de la desviación en el origen y del *zigzag*.

No se trata de otra cosa sino de la posición “erguida”, lo que está en el fondo de una disputa por el “significado” del pensamiento althusseriano en relación con Jacques Derrida. En *Positions* (1972), uno de los textos donde el “problema Althusser” es directamente confrontado por Derrida, fue publicada una carta a Jean-Louis Houdebine de 1971, en la que se señala que la deconstrucción es precisamente aquello que “interviene”, pero no en el “espíritu” de las tomas de partido. “Yo no estoy seguro --dice Derrida-- de que el imperativo de una toma de partido en la filosofía haya sido regularmente considerado como ‘escandaloso’ en la historia de la metafísica”<sup>71</sup>. Derrida inmediatamente conecta la regularidad de la marca, el trazo genético, la “operación” práctica de la *différance* con una “posición”: la irreductibilidad del otro es la posición<sup>72</sup>. Indefectiblemente, Derrida ya ha invertido el sentido de la “toma de partido” en el de la “toma de posición” cuando señala que “hay entonces dos conceptos de la posición”.<sup>73</sup> Una, sería la posición que no se puede definir más que en relación con cierta presencia, la “determinación finita” de la dialéctica hegeliana. Otra, la “posición” en la que se marca una polisemia, en la letra *s*, la letra “diseminante” por excelencia: “yo añadiría, se trata de *posiciones* [*positions*]: escenas, actos, figuras de la diseminación”<sup>74</sup>.

Así todo, incluyendo la precaución de la “*s*” diseminante, el concepto de posición nunca está salvado. En “El tiempo de una tesis”, texto de 1980, Derrida define la deconstrucción como una “estrategia aleatoria”, una “estrategia sin finalidad”.<sup>75</sup> Diríamos que, a esa aleatoriedad, a esa a-teleología de la escritura derrideana, la “toma de posición” sin la letra *diseminante* “*s*” al final, le resulta incómoda, o al menos *imposible* en su clausura. Tal cual lo expresa (aunque sea de pasada) en *Por el amor de Lacan*, texto presentado en 1992:

...los movimientos de estrategia externa (...) tienden a prevalecer constantemente. Y por sobre el trabajo tienden a prevalecer entonces las tesis, las posiciones, las tomas de posición, los posicionamientos. Nunca me han gustado mucho estas cosas, las

<sup>71</sup> Derrida, J., *Positions*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 129.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>73</sup> En un libro increíble sobre la poética de la imagen en Bertold Brecht, Georges Didi-Huberman (2008) ha mostrado asimismo la distancia entre “toma de partido” y “toma de posición”. La toma de posición permitiría el montaje de las diferencias, la reunión que dispone de los diferentes en una superposición horizontal.

<sup>74</sup> Derrida, J., *Positions*, *op. cit.*, p. 133.

<sup>75</sup> Véase también la expresión “estrategia sin guerra” con la que Derrida lee a Lacoue-Labarthe en *Desistencia*, en medio de toda una retórica de la maniobra, de la retaguardia, del *ritmo* como aquello que “interrumpe” el double-bind. Relación establecida, en Derrida entonces, entre *estrategia* y música.

tesis (...) Es la cuestión de la filosofía, nada menos, y de lo que en ella armoniza con la *tesis*, con la *posicionalidad*<sup>76</sup>

Posicionalidad referida también, performativamente, a la *indivisibilidad de la letra*. “Afirmación capital” y “estratégicamente decisiva” de Lacan según la cual la letra es indivisible, confirmando la “materialidad del significante”: identidad ideal y materialidad ideal de la letra. Para Derrida la deconstrucción sería también la deconstrucción de esa idealidad, de esa auto-identidad de la letra.

Figuración además, de la soberanía, la identidad de la letra tendría que ver con el falo, con la erección y con el estar-erguido.<sup>77</sup> Idealidad gramatical que asegura la “verticalidad”, el “estar erguido” de la letra, tal como es señalado en *La parole soufflée*, texto sobre Artaud de 1978. Este erguimiento nos conduciría directo a la soberanía. “El concepto de soberanía -dice Derrida en *La bestia y el soberano*- siempre implica la posibilidad de esta posicionalidad, esta tesis, esta auto-tesis, esta auto-posición del que pone o se pone como *ipse*”<sup>78</sup>. Sólo un concepto divisible de soberanía, la introducción de un divisible en la “letra” indivisible del “yo” soberano, el “I” inglés<sup>79</sup> o el “Yo” español, podría posibilitar pensar no sólo lo político de otro modo (aunque eso es todo), sino también la desistencia y la posicionalidad diseminante.

## Palabras sobre la lluvia

Podríamos ensayar, finalmente, una proposición sibilina: todo el problema de la *disociación* entre Althusser y Derrida pasa por la cuestión de la lluvia. Para ser más exactos, por la cuestión de la caída recta de la lluvia que, cortándose, se divide -dividiendo con ello el orden “atómico” de la soberanía. Althusser emplea la ontología de la lluvia de Lucrecio con el fin de reafirmar la doble cuestión del vacío y de la desviación infinitesimal que posibilita el encuentro. La reaparición del motivo genético viene a constatar el hecho (“consumado”) de que en el mundo “no había nada, al mismo tiempo que todos los elementos del mundo existían por toda la eternidad antes de que hubiese ningún mundo”<sup>80</sup>. El énfasis althusseriano en la cuestión del paralelismo de los átomos que caen, en la *distancia* que inevitablemente pre-existe en ellos, parece dirigirse hacia la concepción de un momento estructural que en *Maquiavelo y nosotros* será también enfatizado como vacío de una toma de *distancia*. Sin embargo, toda la figura del vacío, del vaciamiento del origen y de la *desviación* en los orígenes (lo que en *La*

<sup>76</sup> Derrida, Jacques. “Por el amor a Lacan” en *Resistencias del Psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós, 2000, p. 65

<sup>77</sup> Lo que en las traducciones inglesas de Derrida se traduce como *uprightness*.

<sup>78</sup> Derrida, J. *The Beast and the Sovereign, Volume I*. Chicago, Chicago UP, 2009, p. 106.

<sup>79</sup> En *Signeponge* la letra “I” aparece efectivamente atada, una vez más, al estar-erguido. “I” es “Yo” en español, y, por tanto, cualquier divisibilidad de la soberanía parte por un *corte* en la I.

<sup>80</sup> Althusser, L. *Para un materialismo aleatorio*. Madrid, Arena Libros, 2002, p. 33

*revolución teórica de Marx* ya se anticipa como *desigualdad* en los orígenes) hace prevalecer la importancia ontológica concedida al encuentro aleatorio, a la posibilidad de los encuentros que duran y configuran un “mundo” y una “toma de consistencia”. Si el mundo es la disposición de los hechos consumados, piensa Althusser, “*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*”<sup>81</sup>. Se trata en todo caso de lo que más tarde, en una precisa lectura, Vittorio Morfino ha resumido bajo una fórmula proto-hegeliana: contingencia de la necesidad y necesidad de la contingencia. “Los conceptos de encuentro y vacío -dice Morfino-, pensados en su estrecha interdependencia, conducen según Althusser a determinar el primado de la nada sobre la forma, y del materialismo aleatorio sobre todo formalismo”<sup>82</sup>. Esta entronización del encuentro con el vacío (el “paralelismo”, lo que por otra parte Warren Montag ha llamado “filosofía de la nada”) se distingue de la lectura derrideana, que enfatiza la división del átomo. Más allá del debate (que por lo demás interesó a un tercero: Gilles Deleuze) acerca del momento mismo de la desviación, de si el átomo está por principio destinado a desviarse o si la desviación ocurre contingentemente la cuestión crucial aquí parece ser la relación entre desviación y división, entre división y toma de consistencia.

*Mes Chances*, en ese sentido, exhibe la clave del diferendo en torno a la lluvia, que sostienen la filosofía de Althusser y Derrida. Escrito durante los mismos años que *La corriente subterránea...* parece ser un texto destinado a seguir un camino distinto en la lectura de Lucrecio y el epicureísmo. Althusser lee la desviación como fuerza infinitesimal, contingente, que conduce a la toma de consistencia. Derrida, podría decirse, efectúa un movimiento “suplementario” sobre esta lectura ontológica para pensar el *clinamen* como aquello que interrumpe cualquier destinación del átomo y posibilita así la *divisibilidad* como partición del “álea” -las “semillas” o “letras” que componen el mundo en la propia metafóricidad de Lucrecio. La lluvia entonces, la derrideana, se inclina o se desvía doblemente, por un *detour* de la desviación, un reforzamiento del *clinamen* -o una “división de la división” en el sentido tautológico de lo que querría decir una doble división, una doble cesura, una doble interrupción, etc. El afecto del *clinamen* es la división, funciona como una desviación que es división. En un primer momento, Derrida insiste en que el *clinamen* es esta caída, es este descenso de la seguridad, la aparición del síntoma: ¿debería interpretarse la caída verticalmente? (...) Epicuro parece decir que no, de acuerdo a Diógenes Laercio: ‘En el infinito, dice él, no debería hablarse de arriba y abajo’<sup>83</sup>. Por tanto, el sentido la caída “en general” es el “síntoma, el lapsus, el incidente, la cadencia, la coincidencia, la buena suerte, la mala suerte” o *méchance*.

---

<sup>81</sup> *Ibíd.*, p. 34.

<sup>82</sup> Morfino, V. *El materialismo de Althusser*. Santiago, Palinodia, 2015, p. 75

<sup>83</sup> Derrida, J. *Pysché, Inventions of the Other, Volume I*. California, Stanford UP, 2007, p. 352.



La caída, para Derrida, es *siempre ya* el nombre para aquello que afecta la estancia erguida -del sujeto, del átomo, de aquello que permanece recto- imprimiendo en la posición vertical la desviación de un *clinamen* “cuyos efectos son a veces irresistibles”<sup>84</sup>.

El momento hiperbólico de la desviación permite a Derrida incluso insistir en el *clinamen* de Epicuro, el *clinamen* que afecta al sujeto-Epicuro, el autor clásico. La desviación de la teoría de la desviación: “Voy a insistir en seguida en qué dirección mis observaciones están inclinadas: el fenómeno de la chance no nos conduce a la indivisibilidad del átomo sino a la divisibilidad o diferencia interna del llamado último elemento (*stoikeion*, trazo, letra, marca seminal)”<sup>85</sup>.

Se trata entonces de la división del propio atomismo. “¿Por qué -pregunta Derrida inmediatamente- no podría uno someter al nombre de Epicuro al *clinamen*, en su propio nombre?”. La marca del *clinamen* tendría que ver indudablemente con un motivo conocido del pensamiento derrideano: la iterabilidad. Precisamente la “identidad ideal” de tal *clinamen* operaría como una desviación infinitesimal “cuasi” trascendental que se divide y se multiplica “ella misma internamente imprimiendo un poder de desviación en su propio movimiento”<sup>86</sup>. División de la marca, la *desviación* epicúrea sería así la *división* de la soberanía y de la posición. Una marca que se divide internamente<sup>87</sup> e imprime un poder de desviación, “Mi *clinamen*”, el *clinamen* de Derrida, lo orienta a pensar que la desviación “comienza con la divisibilidad de la marca”<sup>88</sup>. Frente a una lluvia que había caído “erguida”, la posición vertical es afectada por una desviación, *clinamen*, que es una división. El *clinamen* deja como efecto no (sólo) la “toma de consistencia” y la “formación de un mundo” (la necesidad de una contingencia), sino la división: “el accidente siempre viene a afectar el envío con alguna interrupción o *detour* que crea el síntoma”<sup>89</sup>. Sería específicamente esa iterabilidad de la división o iterabilidad-divisible lo que, en otro sentido, Althusser extrae de su lectura de Maquiavelo. *Fortuna* es el nombre de “la caída, el accidente, el caso”, la “disyunción” (como señala el propio Derrida refiriéndose a Maquiavelo en *La bestia y el soberano*), aquello que “viene a afectar con alguna interrupción o *detour* que crea el síntoma”<sup>90</sup> -la imposibilidad de la *virtù* es aquel *detour*. En otras palabras: Althusser piensa el *clinamen* derrideano, la *chance* de Jacques Derrida como la fortuna (los “ríos impetuosos” que interrumpen de forma siempre provisoria y estratégica, ajustada, la gobernanza principal). Pero, sin ir tan lejos, sabemos que “Mes chances”, el texto derrideano sobre Lucrecio, piensa también maquiavélica o maquiavelianamente: “el límite entre consciente e inconsciente o

---

<sup>84</sup> *Ibíd.*, p. 349.

<sup>85</sup> *Ibíd.*, p. 354.

<sup>86</sup> *Ibíd.*, p. 360.

<sup>87</sup> *Ibíd.*, p. 370.

<sup>88</sup> *Ibíd.*, p. 360.

<sup>89</sup> *Ibíd.*, p. 365.

<sup>90</sup> *Ibíd.*, p. 365.

aún entre el *Yo*<sup>91</sup> *inconsciente* y el otro de la conciencia” como fortuna, otro nombre para la “chance”, y como mala fortuna (*malchance*). El único modo de que una fortuna parezca tal, es que sea siempre mala fortuna, cuestión que el dispositivo del materialismo aleatorio (Althusser-Maquiavelo) plantean bajo la idea de que la *fortuna* del *pueblo menor* o *popolo minuto* -esa parte “desviada” o caída del cuerpo político- es precisamente la *mala fortuna* de los *grandi*, de la clase hegemónica o de la clase cuya naturaleza es la propia hegemonía. Y esto, para Derrida -aún sin mencionar a Maquiavelo- tiene que ver con el síntoma y con la irrupción de lo *éxtimo* en el psicoanálisis.

Que este (*Mes chances*) sea un texto sobre psicoanálisis, da cuenta, en el fondo, que el diferendo Althusser-Derrida es, antes que todo, una complicación (y una co-implicación). Derrida escribe sobre Lucrecio para indicar doblemente la coincidencia entre doble división e iterabilidad, y entre destinación y psicoanálisis.<sup>92</sup> En otros términos, la exclusión de la aleatoriedad que afecta al pensamiento freudiano cuando piensa aquello que justamente marca o posibilita el síntoma: “no hay chance aleatoria en el inconsciente, [los] efectos aparentes de aleatoriedad deben ser puestas al servicio de la necesidad ineluctable que, en verdad, ella nunca contradice”<sup>93</sup>. Por eso, contra Lacan -y la hipótesis sobre la carta robada- Derrida insiste en que un *detour* afecta siempre al envío. Que, en otros términos, el *significante* nunca tiene un trayecto asegurado. Para Althusser, la aleatoriedad no es el *efecto* a ser explicado en tanto *efecto*, sino la *contraefectuación* que afecta a un todo-estructurado cuyo fondo “sin” fondo es precisamente la acumulación sistrófica de desviaciones, síntomas, desplazamientos, fallas, lapsus, etc. De ahí que la *desviación*, el *clinamende* Althusser se despliegue en su obra tardía como pensamiento sobre la chance, sobre la fortuna y sobre la “necesidad” de un encuentro. Pero, ¿qué diría Derrida sobre esta necesidad? Complicación y diferendo, después de todo. Porque, como hemos visto, la lógica del *clinamen* para

---

<sup>91</sup> La traducción inglesa tiene la ventaja de señalar “unconscious ‘I’”, incluyendo en la letra “I” la posibilidad performativa de figurar la rectitud. Lo que corta la *I* del *Yo* -en inglés- aparece también situada en “Signeponge”, un texto bilingüe publicado, en mi opinión, precisamente en esa forma para enfatizar el “I” inglés performativo.

<sup>92</sup> *Mes Chances* es de hecho un texto que está dirigido a cuestionar el orden de la chance, del *clinamen*, en el inconsciente freudiano. Por una parte, Derrida intenta leer el límite entre consciente/inconsciente como la emergencia de la chance, el lapsus como chance y la posibilidad de que mi verdad, “mi chance” sea de hecho una mala chance. Por otra, Derrida vuelve a atestiguar algo que está en el centro de su polémica con la institución psicoanalítica: la tradición del psicoanálisis no aceptaría ninguna aleatoriedad, ninguna “chance” en el inconsciente. “Los efectos aparentes de aleatoriedad deben ser puestas al servicio de una necesidad ineluctable que de hecho, ellos nunca contradicen”. Tal tradición teleológica sería continuada por Lacan cuando dice que “una carta siempre llega a su destinación” (p 369). Desde luego, no podemos dar cuenta de las dificultades de tal debate, de lo que quiere decir la “chance” en el psicoanálisis y de lo que quiere decir que una aleatoriedad sea de antemano un juego o un mecanismo dominado por una estructura simbólica más o menos inalterable. La chance, en este sentido, sería un *significante* como cualquier otro.

<sup>93</sup> Derrida, J. *Pysché, Inventions of the Other*, op. cit., p. 369.

Jacques Derrida es siempre divisible, es un pensamiento de la división, de la doble división o la división suplementaria como *desviación originaria* del átomo que corta y encanta -la soberanía. Y ¿qué sucede, en el fondo del pensamiento althusseriano, con la soberanía? ¿Qué quiere decir para Althusser “dictadura del proletariado”? Sin duda, no un pensamiento simple de la soberanía de una clase-sujeto convertida excepcionalmente en clase universal reguladora. Pero tampoco -y esto hay que dejarlo claro- un pensamiento del “fin” del sujeto (como tampoco es Derrida un pensador del “fin” del sujeto). Y tampoco -doble clarificación- un pensamiento del “fin” de la revolución y la violencia transicional hacia un nuevo “reino del margen” -el comunismo<sup>94</sup>. Como sabemos: poco tiempo, quizás una centésima de tiempo, separa *Mes chances* de la reflexión althusseriana sobre la lluvia. La lectura de Derrida retoma el motivo genético para pensar la *différance* en el alea. Para exigirle al alea, al átomo, a Epicuro y a Lucrecio un *clinamen* de su propia lluvia, de su propia caída vertical o arrojada en el mundo. Se trata, en el fondo, de dos lecturas distintas de la desviación y de la división, o el encuentro, que sin embargo coinciden ahí donde el psicoanálisis reaparece como el verdadero nudo problemático de Louis Althusser, o de la alianza disociada entre Althusser y Derrida. Superpuestos, estos dos pensamientos conservan un diferendo o disociación que, en su alianza, es también *político*. Contribución central de esta alianza es sin duda la deconstrucción de una irreductible “verticalidad” que Althusser conserva, pero que comienza a deconstruir en su propia lectura de Maquiavelo, y que prosigue como una contigüidad discontinua en el pensamiento Derridano -en un “diálogo de sordos” que produce sin embargo efectos deconstructivos y materialistas. Una recurrencia inevitable a la verticalidad de cierta soberanía pensada como *toma de posición* y de *partido* “afecta” al *clinamen* althusseriano, obligando a lo aleatorio a desistir ahí donde se comprueba la seguridad de un rigor teórico -y en esto, Louis Althusser es más heredero de Freud. Aquello que la “traza” nunca logró “borrar” es este pensamiento de la toma de partido que, sin embargo, no puede ser lanzado de bruceas como el síntoma de un racionalismo kantiano. Recordamos, en cualquier caso, las palabras que Althusser dirige a Derrida en 1962: “pluie, neige, brouillards”<sup>95</sup>. Lluvia, nieve, nieblas. Son las palabras de un pensamiento común sobre la caída que, sin embargo, efectúa su *clinamen* de formas diferenciales, distintas.

## Bibliografía

Althusser, Louis. *Montesquieu, Rousseau, Marx: Politics and History*. London: Verso, 1982.

\_\_\_\_\_. *Philosophy of the Encounter, Late Writings 1978-1987*. London: Verso, 2006.

<sup>94</sup> Althusser, l. *Ser marxista en filosofía, op, cit.*

<sup>95</sup> Rodríguez, M., “Dos cartas de Althusser a Derrida, traducción”. *Escrituras Aneconómicas. Revista de Pensamiento Contemporáneo* Año II, N° 3, 2012, p. 147.

- \_\_\_\_\_. *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Ecrits sur l'histoire*. Paris: PUF, 2018.
- \_\_\_\_\_. *El porvenir es largo*. Madrid: Editorial Nacional, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Ser marxista en filosofía*. Madrid: Akal, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Escritos sobre psicoanálisis*. México: Siglo XXI, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Lenin y la filosofía*. Buenos Aires: CEPE, 1972.
- \_\_\_\_\_. *The Humanist Controversy and Other Essays*. London: Verso, 2003.
- Bosteels, Bruno. "Para leer *El Capital* desde los márgenes: Notas sobre la lógica del desarrollo desigual" en *Lecturas de Althusser en América Latina*. Santiago, Doble Ciencia, 2017.
- Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Madrid: Anthropos, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Writing and difference*. Chicago: Chicago UP, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Aporias*. California: Stanford UP, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Margins of Philosophy*. Chicago: Chicago UP, 1982.
- \_\_\_\_\_. *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. Salamanca: Sígueme, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*. Buenos Aires: Manantial, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Pysché, Inventions of the Other, Volume I*. California: Stanford UP, 2007.
- \_\_\_\_\_. *The Beast and the Sovereign, Volume I*. Chicago: Chicago UP, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Positions*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.
- \_\_\_\_\_. "Por el amor a Lacan" en *Resistencias del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2000.
- \_\_\_\_\_. *El tiempo de una tesis*. Web: <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/tesis.htm>, accesada 25-04-2018.
- \_\_\_\_\_. *Signeponge*. New York: Columbia UP, 1985.
- \_\_\_\_\_. *For what tomorrow... A dialogue* (con Elisabeth Roudinesco). California: Stanford UP, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Clamor/Glas*. Madrid: La oficina, 2015.
- Campos Salvaterra, Valeria. *Violencia y fenomenología, entre Husserl y Levinas*. Santiago: Metales Pesados, 2017.
- Collazo, Carolina. "Althusser y Derrida, La lectura como intervención política" (2016). *Décalages Journal*, Vol. 2, Issue 1.
- Marrati, Paola. *Genesis and Trace, Derrida Reading Husserl and Heidegger*. California: Stanford UP, 2005.
- Morfini, Vittorio. *El materialismo de Althusser*. Santiago, Palinodia, 2014.
- Peeters, Benoit. *Derrida, a biography*. Malden: Polity Press, 2013.
- Rodríguez, Marcelo. "Dos cartas de Althusser a Derrida, traducción" (2012). *Escrituras Aneconómicas. Revista de Pensamiento Contemporáneo* Año II, N° 3

\_\_\_\_\_. *La tendencia materialista de Louis Althusser*. Santiago: Doble Ciencia Editorial, 2016.

## Una inquietante familiaridad<sup>1</sup>

Vittorio Morfino<sup>2</sup>

En una nota, en el marco de la preparación de un artículo que pretendía intervenir en el debate sobre el "Renacimiento" en 1977, Althusser escribió sobre Gramsci:

Or, quand on lit e relit, en les prenant à la fois dans leur lettre et avec tout le recul théorique et historique qu'on leur doit, les notes des Cahiers de Gramsci sur l'Etat, on ne peut manquer d'être frappé par une étrange impression, que Freud a notée comme inquiétante familiarité (*Unheimlichkeit*): le sentiment d'être chez soi, mais doublé d'un malaise de ne pas s'y sentir tout à fait chez soi<sup>3</sup>

*El sentimiento de estar como en casa (chez soi) junto a un malestar. Se trata de una sensación muy similar a la que experimenté al retomar *Espectros de Marx* muchos años después.*

### 1. La herencia de Marx y la herencia de Althusser

La conferencia de Derrida es de abril de 1993, son los años inmediatamente posteriores a la caída del Muro de Berlín, y Derrida, que no ha sido comunista ni marxista, toma la palabra para reivindicar la importancia de Marx. Además, Derrida cree que justamente el colapso del socialismo real ofrece una nueva oportunidad para leer a Marx de un modo finalmente libre:

Será siempre un fallo no leer y releer y discutir a Marx. Es decir, también a algunos otros -y más allá de la 'lectura' o de la 'discusión' de escuela-. Será cada vez más un fallo, una falta contra la responsabilidad teórica, filosófica, política. Desde el momento en que la máquina de dogmas y los aparatos ideológicos 'marxistas' (Estado, partidos, células, sindicatos y otros lugares de producción doctrinal) están en trance de desaparición, ya no tenemos excusa, solamente coartadas, para desentendernos de esta responsabilidad. No habrá porvenir sin ello. No sin Marx. No hay porvenir sin Marx. Sin la memoria y sin la herencia de Marx...<sup>4</sup>

No hay porvenir sin la memoria y sin la herencia de Marx. Derrida coloca la herencia de Marx entre Escila y Caribdis, entre un marxismo dogmático completamente estéril, producido por la *machine à dogmes*, y un regreso filológico a la letra de Marx, más allá del marxismo, a la tranquila exégesis de un clásico que

---

<sup>1</sup> Traducción Carolina Collazo

<sup>2</sup> Università degli Studi di Milano Bicocca.

<sup>3</sup> ALT2. A57-01.09, f. 4.

<sup>4</sup> Derrida, J., *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trad. J. M. Alarcón y C. de Peretti, Madrid, Trotta, 1995, p. 30.

debe formar parte del "gran canon de la filosofía política occidental"<sup>5</sup>, además de, agrega con ironía Derrida, un filósofo digno de pertenecer a los programas de *agrégation*. Heredar de Marx significa, en primer lugar, no silenciar la insurrección que se encuentra en sus textos. Se trata de una herencia que no sigue la linealidad de una causalidad transitiva y natural, genealógica, no limitada por el esquematismo de la simple sucesión: "se puede heredar más de una vez, en lugares y momentos diferentes, elegir esperar el tiempo adecuado, que es quizá el más intempestivo"<sup>6</sup>.

No hay más que una mención a Althusser en todo el libro: en un pasaje, del que hay que decir que es verdaderamente crucial, en el que Derrida revela su propia interpretación de Marx, el espíritu del marxismo del que reclama la herencia, "una cierta afirmación emancipatoria y mesiánica", de dos tendencias a su criterio dominantes:

Decir esto es oponerse a dos tendencias dominantes: *por una parte* a las interpretaciones más vigilantes y más modernas del marxismo por ciertos marxistas (especialmente franceses, y del entorno de Althusser) que han creído más bien que debían intentar disociar el marxismo de toda teleología o de toda escatología mesiánica (pero lo que yo intento es, precisamente, distinguir ésta de aquella), *por otra parte* se opone a interpretaciones antimarxistas que determinan su propia escatología emancipatoria dándole contenidos onto-teleológicos siempre deconstruibles<sup>7</sup>

Ahora, sin duda, la lectura de Marx propuesta por Derrida se distancia de la de Althusser. Es interesante notar, sin embargo, que una serie de términos althusserianos vuelven a aparecer bajo la pluma de Derrida con cierta frecuencia: si queremos jugar con la metáfora que domina el libro, podríamos decir que Derrida está "asediado por Althusser".

Cuando se trata de hablar de la situación mundial, de la guerra económica entre Estados Unidos y Europa y, dentro de la comunidad europea, el conflicto en torno al GATT, las estrategias de proteccionismo, la guerra económica con Japón y todas las contradicciones en el comercio entre países ricos y el resto del mundo, escribe:

Para analizar estas guerras y la lógica de estos antagonismos, una problemática de tradición marxista será indispensable [...] decimos bien una problemática de tradición marxista, en su apertura y en la constante transformación que habría debido y deberá caracterizarla, no la dogmática marxista ligada a las estasis y a los aparatos de la ortodoxia<sup>8</sup>

Un problemática de tradición marxista, abierta y capaz de transformarse, y no una dogmática: no es sobre esta cuestión que Derrida apela a Althusser u a otros, lo que

---

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 54.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 241.

<sup>7</sup> *Ibíd.*, p. 131.

<sup>8</sup> *Ibíd.*, p. 98.

me parece significativo es el hecho de que usa un término técnico althusseriano para decirlo, el de "problemática".

Más aún, algunas páginas antes, al resaltar los supuestos implícitos del uso de la categoría de "discurso dominante" (la referencia es al discurso dominante que decreta la muerte de Marx), escribe:

una fuerza hegemónica aparece siempre representada por una retórica y por una ideología dominantes, cualquiera que sean los conflictos de fuerzas, la contradicción principal o las contradicciones secundarias, las sobredeterminaciones o los relevos que, luego, puedan complicar dicho esquema...<sup>9</sup>

Contradicción principal, contradicciones secundarias, sobredeterminación: estamos en pleno althusserianismo de los años '60, con una pizca de Gramsci.

Incluso, cuando quiere filtrar la herencia del marxismo sobre la cuestión de la clase, el camino que sigue parece ser el althusseriano: Derrida, de hecho, afirma que se puede mantener la referencia al concepto de discurso dominante "sin suscribir necesariamente el concepto de clase social"<sup>10</sup>: la referencia es ahora a un "campo de conflicto jerarquizado" que parece ser una transcripción del todo complejo estructurado de Althusser.

Pero no solo esto: tal discurso, agrega Derrida, es el efecto combinado de tres culturas, la de la política, la de los medios de comunicación y la de la académica. Derrida escribe:

no escapará a nadie que los tres lugares, formas y poderes de la cultura que acabamos de identificar (el discurso expresamente político de la 'clase política', el discurso mediático y el discurso intelectual, erudito o académico) están más que nunca soldados por los mismos aparatos o por aparatos indisolubles. Estos aparatos son, sin duda, complejos, diferenciales, conflictivos, sobre determinados. Pero sean cuales sean los conflictos entre ellos, sean cuales sean sus desigualdades o sus sobredeterminaciones, (se) comunican y concurren en todo momento hacia el punto de mayor fuerza para garantizar la hegemonía o el imperialismo en cuestión<sup>11</sup>

Nuevamente, vuelven a aparecer palabras clave de Althusser, esta vez, en una combinación no privada de originalidad entre el Althusser de "Sobre la dialéctica materialista", el de "El objeto de El Capital" y el de "Ideología y Aparatos ideológico de Estado": *aparato, sobredeterminación, desigualdad, diferencialidad*.

Más tarde, cuando Derrida propone la necesidad de una profunda reelaboración del concepto de Estado, Estado-Nación, soberanía nacional y ciudadanía, insiste en que no será posible

sin la referencia vigilante y sistemática a una problemática marxista, cuando no a conclusiones marxistas sobre el Estado, el poder del Estado y el aparato del Estado, sobre las ilusiones de su

---

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 86.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 87.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 84.



autonomía de derecho con respecto a fuerzas socio-económicas, pero también sobre las nuevas formas de una decadencia o, más bien, de una nueva inscripción, de una nueva delimitación del Estado en un espacio que ya no domina y que, por otra parte, no ha dominado nunca enteramente<sup>12</sup>

De nuevo el término problemática, pero también el de poder de Estado y aparato de Estado. Y todavía hay quizás una alusión metonímica a Althusser cuando Derrida define el marxismo como una crítica radical dispuesta a su autocrítica. Precisamente, esta forma de crítica radical siempre lista para su autocrítica parece ser uno de los espíritus del marxismo que Derrida heredó del gesto deconstructivo de Althusser:

Este espíritu es más bien un estilo, aunque también sea un estilo. Es heredero de un espíritu de la Ilustración al que no hay que renunciar. Distinguiremos este espíritu del marxismo, que lo ancha al cuerpo, de una doctrina marxista, de su supuesta totalidad sistémica, metafísica u ontológica (especialmente al 'método dialéctico', o la 'dialéctica materialista'), a sus conceptos fundamentales de trabajo, de modo de producción, de clase social y, por consiguiente, a toda la historia de sus aparatos [...] Pues la deconstrucción de la ontología marxista, digámoslo como lo diría un 'buen marxista', no afecta solamente a una capa teórico-especulativa del *corpus* marxista. Sino a todo lo que lo articula con la historia más concreta posible de los aparatos y de las estrategias del movimiento obrero mundial<sup>13</sup>

La deconstrucción es heredera de la lectura sintomal althusseriana, esto es lo que quiere decir Derrida cuando afirma que

la deconstrucción de las metafísicas de lo propio, del logocentrismo, del lingüisticismo, del fonologismo [...] hubiera sido imposible e impensable en un espacio premarxista. La deconstrucción sólo ha tenido sentido e interés, por lo menos para mí, como una radicalización, es decir, también *en la* tradición, de un cierto marxismo, con un cierto *espíritu del marxismo*<sup>14</sup>

Cómo no pensar en aquel extraordinario pasaje de *De 'El Capital' a la filosofía de Marx*, en el que Althusser afirma que "a partir de Marx deberíamos comenzar a sospechar lo que, por lo menos en la teoría, *quiere decir leer* y, por tanto, escribir"<sup>15</sup>

<sup>12</sup> *Ibíd.*, pp. 135-136.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 130.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, pp. 134-135. Derrida agrega: "... hemos insistido bastante en ello, no se redacta el estado de una deuda, por ejemplo, con respecto a Marx y el marxismo, como se establecerá un balance o un inventario exhaustivo, de forma *estática y estadística*. A estas cuentas no se las puede presentar en un cuadro. Uno rinde cuentas en virtud de un compromiso que selecciona, interpreta y orienta. De manera práctica y performativa. Y por una decisión que comienza por tomarse, como una responsabilidad, en las redes de una inyunción ya múltiple, heterogénea, contradictoria, dividida -por lo tanto, de una herencia que guardará siempre su secreto-..." (*Ibíd.*, pp. 136-137).

<sup>15</sup> Althusser, L. y Balibar, É. *Para leer El Capital*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 21.

y además “que la verdad de la historia no se lee en su discurso manifiesto, porque el texto de la historia no es un texto donde hable una voz (el Logos), sino la inaudible e ilegible anotación de los efectos de una estructura de estructuras”<sup>16</sup>.

Y la referencia a Althusser es aún más explícita cuando, al hablar de los tres traumas infligidos al narcisismo de Copérnico, Darwin y Freud, Derrida afirma que Marx los “acumula y reúne”: se trata de una referencia, implícita pero clarísima, a las conclusiones de *Freud y Lacan*, donde el paralelismo entre Marx y Freud aparece a plena luz:

Desde Copérnico sabemos que la tierra no es el ‘centro’ del universo. Desde Marx sabemos que el sujeto humano, el ego económico, político y filosófico no es el ‘centro’ de la historia; sabemos también [...] que la historia no tiene ‘centro’, sino que posee una estructura cuya necesidad de ‘centro’ sólo existe en el desconocimiento ideológico. Freud nos descubre, a su vez, que el sujeto real, el individuo en su esencia singular, no tiene la figura de un ego centrado sobre el ‘yo’, la ‘consciencia’ o la ‘existencia’ [...] que el sujeto humano es descentrado, constituido por una estructura que tampoco tiene ‘centro’ más que en el desconocimiento imaginario del ‘yo’, es decir, en las formaciones ideológicas en las que se ‘reconoce’<sup>17</sup>

Precisamente, la negación de este trauma, a través del movimiento mismo que trata “de amortiguarlo, de asimilarlo, de interiorizarlo y de incorporarlo”<sup>18</sup>, es un objeto privilegiado de deconstrucción. Sin embargo, Derrida toma, en la interpretación de Marx, otro camino en comparación con Althusser, que nos conduce a pensar como irrenunciable una “cierta experiencia de la promesa emancipatoria [...] la formalidad de un mesianismo estructural, un mesianismo sin religión, incluso un mesianismo sin mesianismo, una idea de justicia [...] y una idea de democracia”<sup>19</sup>. Pero no es un camino incompatible, sino complementario. En otras palabras, donde el análisis de tipo marxista (que se alimenta de la terminología althusseriana de Derrida) es indispensable pero insuficiente, es necesario, complementariamente, un marxismo de la experiencia de la promesa emancipatoria: “... cierta experiencia de la promesa de que se puede intentar liberar de toda dogmática e, incluso, de toda determinación metafísico-religiosa, de todo *mesianismo*”<sup>20</sup>.

## 2. Lo no contemporáneo: *the time is out of joint*

Pero si el uso repetido de una constelación de términos (problemática, sobredeterminación, aparatos, etc.) produce en el lector althusseriano la agradable sensación de encontrarse en casa (*chez soi*) en el texto derridiano, el tema del espectro en el centro del libro, aparentemente ajeno al althusserianismo, es el que

---

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 23

<sup>17</sup> Althusser, L. “Freud y Lacan” en *Posiciones*, Barcelona, Anagrama, pp. 35-36.

<sup>18</sup> Derrida, J., *Espectros de Marx. Op. cit.*, p. 145.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, p. 92.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 131.

revela la concordancia más fuerte: la no contemporaneidad del presente consigo mismo.

El espectro es una incorporación paradójica, una “forma fenoménica y carnal del espíritu”<sup>21</sup>; el espectro nos mira y nos ve que no lo vemos cuando está presente: “una espectral disimetría interrumpe aquí toda especularidad. Desincroniza, nos remite a la anacronía”<sup>22</sup>. Esto es lo que Derrida llama “efecto visera”: “la anacronía dicta aquí la ley. El *efecto visera* desde el que heredamos la ley es eso: el sentirnos vistos por una mirada con la que será siempre imposible cruzar la nuestra”<sup>23</sup>.

El ‘espectro’ señala la no contemporaneidad del presente, su ser ‘desajustado’, el momento espectral de todo presente viviente. Ahora, así como Ernst Bloch en *Herencia de nuestro tiempo* hablaba de un discurso capaz de volver más amplio el tiempo presente, de un discurso capaz de decir y heredar la *Ungleichzeitigkeit*, Derrida cuestiona un nuevo tipo de discurso capaz de ir más allá de la ontología, que es un discurso sobre la presencia. Escribe Derrida:

Llamemos a esto *una fantología*. Esta lógica del asedio no sería sólo más amplia y más potente que una ontología o que un pensamiento del ser [...] Abrigaría dentro de sí, aunque como lugares circunscriptos o efectos particulares, la escatología o la teleología misma. Las *comprendería*, pero incompre<sup>24</sup>.

Más adelante, comentando un pasaje de *Los tres discursos de Marx*<sup>25</sup> de Blanchot, Derrida escribe:

Blanchot no alude aquí a Shakespeare, pero no puede entender ‘desde Marx’, desde Marx, sin entender, como Marx, ‘desde Shakespeare’. Mantener unido lo que no se mantiene unido, y la disparidad misma, la misma disparidad -volveremos constantemente a ello como a la espectralidad del espectro- es algo que sólo puede ser pensado en un tiempo de presente dislocado, en la juntura de un tiempo radicalmente dis-yunto, sin conjunción asegurada. No un tiempo de junturas negadas, quebradas, maltratadas, en disfunción, desajustadas, según un *dys* de oposición negativa y de disyunción dialéctica, sino un tiempo sin juntura *asegurada* ni conjunción *determinable*. Lo que aquí dice el tiempo vale también, por consiguiente o por lo mismo, para la historia, incluso aunque ésta pueda consistir en reparar, en los

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 21.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 22.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 23.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 26. En una nota a pie de página los traductores aclaran: “La palabra ‘fantología’ trata de cubrir, en castellano, las siguientes dimensiones del neologismo derridiano *hantologie*: -Alusión a *hanter*, *hantise*, *hanté(e)*... se ha respetado ‘fant’ por su relación con el *fainein* (fantasma, fantasía, etc.) -Alusión a la ontología, a una ontología asediada por fantasmas. -Alusión al modo típico de ser del asedio en la actualidad: la imagen ‘tele-tecnomediática’ (N. de los T.)”

<sup>25</sup> Blanchot, M. (1971): *La risa de los dioses*, trad. castellana de J. A. Doval Liz, Madrid: Taurus, pp. 85-91.

efectos de coyuntura, y el mundo es eso, la disyunción temporal: *'The time is out of joint'*, el tiempo está *desarticulado*, descoyuntado, desencajado, dislocado, el tiempo está trastocado, *desquiciado*, a la vez arreglado y loco. El tiempo está fuera de quicio, el tiempo está deportado, fuera de sí, desajustado<sup>26</sup>

Derrida enfatiza cómo en el marxismo ha sido fundamental el paso del significado técnico-ontológico al ético-político en el marxismo, del *désajusté* al *injuste*. Hamlet "jura contra un destino que le conduce a hacer justicia por una falta, una falta del tiempo y de los tiempos, rectificando una *dirección*: haciendo de la rectitud y del derecho (*to set it right*) un movimiento de la *corrección*, de la reparación, de la restitución, de la venganza, de la revancha, del castigo"<sup>27</sup>. Ahora, si "impartir justicia y enderezar la historia"<sup>28</sup> es una maldición inscrita en el derecho mismo y en el vínculo que mantiene con la venganza, la justicia es un día que no pertenece a la historia, "cuasi mesiánico"<sup>29</sup>, si escapara de la fatalidad de la venganza, es "infinitamente ajena, heterogénea en su fuente"<sup>30</sup>. Justicia es, según Derrida, la incalculabilidad del don. En otras palabras, la justicia debe ser pensada a partir del don contra a riesgo de pensar en la justicia el signo del *Anwesen*, "acontecimiento como venida-a-la-presencia, del ser como presencia unida consigo misma, de lo propio del otro como presencia"<sup>31</sup>.

Este mesianismo, la "venida del otro, la singularidad absoluta e inanticipable del y de lo arribante *como justicia*"<sup>32</sup>, es para Derrida la "marca *imborrable* de la herencia"<sup>33</sup>.

Y, sin embargo, la cuestión de la espectralidad, abierta por Marx, es "recubierta" de la respuesta ontológica de Marx "para quien el fantasma debe no ser nada (no-ente, no-efectividad, no-vida)"<sup>34</sup>. Derrida recoge la herencia filtrándola a través del concepto de 'différance', que no sólo significa "diferimento, retraso, demora, *posposición*":

En la incoercible *différance* se desencadena el aquí-ahora. Sin retraso, sin demora pero sin presencia, es el precipitarse de una singularidad absoluta, singular porque difiere-y-es-diferente [*différante*], justamente, y siempre otra, que se liga necesariamente a la forma del instante, *en la inminencia y en la urgencia*<sup>35</sup>

En el concepto de revolución permanente, el agudo oído derridiano oye resonar el esquema temporal de la sustancia, la "permanencia en el tiempo". Es necesario romper con una idea de revolución concebida como una presencia sustancial. En

---

<sup>26</sup> Derrida, J. *Espectros de Marx. Op. cit.*, pp. 35-36.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 39.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, p. 40.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 41.

<sup>30</sup> *Idem.*

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 48.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 49.

<sup>33</sup> *Idem.*

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 52.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 53.

otras palabras, para pensar en la inminente escatología, se debe ser capaz de "distinguir entre escatología y teleología, incluso si la apuesta por semejante diferencia corre constantemente el riesgo de borrarse en la más frágil o más ligera inconsistencia -y, en cierto modo, siempre y necesariamente estará privada de garantías contra ese riesgo-". Y agrega:

¿Acaso no hay una extremidad mesiánica, un *eskhaton*, cuyo último acontecimiento (ruptura inmediata, interrupción inaudita, intempestividad de la sorpresa infinita, heterogeneidad sin cumplimiento) puede exceder, *en cada instante*, el plazo final de *una physis*, como el trabajo, la producción y el *telos* de toda historia?<sup>36</sup>

Pero volvamos a la expresión shakesperiana en la que se basa la invención teórica de Derrida y la novedad de su lectura de Marx: *the time is out of joint*. Más allá de examinar las diferentes traducciones francesas de la versión shakespearana, el mismo Derrida la traduce en el curso del texto en una multiplicidad de formas: como *anacronía*, como *no-contemporaneidad del tiempo presente consigo mismo*, o, incluso, como *intempestividad o anacronismo radical, contemporaneidad desajustada*.

La metáfora del espectro, como ya he dicho, indica precisamente en el texto esta no contemporaneidad del presente. Si 'presencia', *parousia*, es la palabra que indica la temporalidad del espíritu, la espectralidad, en su irreductible pluralidad, señala la imposibilidad de esta presencia para sí misma, de aquí la necesidad de una nueva categoría, la *fantología (hantologie)*, "que -agrega Derrida- consideramos irreductible a todo lo que ella hace posible: la ontología, la teología, la onto-teología positiva o negativa"<sup>37</sup>.

La promesa democrática y la promesa comunista no son entonces un modalidad futura del presente viviente, sino una venida que nunca se presentará más en la forma de la plena presencia, una esperanza mesiánica indeterminada. Se trata de un acontecimiento "que no se podría esperar *como tal* ni, por tanto, reconocer por adelantado, al acontecimiento como lo extranjero mismo, a aquella o aquel para quien se debe dejar un lugar vacío, siempre, en memoria la esperanza -y ése es, precisamente, el lugar de la espectralidad-"<sup>38</sup>. El acontecimiento es lo imposible, y, sin embargo, sin esta experiencia de la imposibilidad, no hay más que renunciar a la justicia y al acontecimiento.

Pensar el acontecimiento es competencia del pensamiento, pero es justamente esta "acontecibilidad [...] la que mejor (se) resiste a lo se llama el concepto, cuando no el pensamiento"<sup>39</sup>. Y, agrega Derrida,

no se la pensará mientras confiemos en la simple oposición (ideal, mecánica o dialéctica) de la presencia real o del presente vivo y de su simulacro fantasmático, en la oposición de lo efectivo (*wirklich*) y lo no efectivo, es decir, también, mientras confiemos en una

---

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p. 61.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, p. 81.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, pp. 100-101.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 107.

temporalidad histórica formada por el encadenamiento *sucesivo* de presentes idénticos a sí mismos y de sí mismos contemporáneos<sup>40</sup>

Se trata de "otro pensamiento de la historicidad" que "nos llevaría más allá del concepto metafísico de historia y de fin de la historia, ya se derive éste de Hegel o de Marx"<sup>41</sup>. El nombre de este "otro pensamiento" de la historia, como ya lo habíamos marcado, es en Derrida lo "mesiánico sin mesianismo" o, que es lo mismo, una "historicidad como porvenir"<sup>42</sup>:

La forma necesariamente pura y puramente necesaria del porvenir como tal, en su ser-necesariamente-prometido, prescrito, asignado, ordenado, en la necesidad necesariamente formal de su posibilidad, en una palabra: en su ley. Es ésta la que disloca todo presente fuera de su contemporaneidad consigo. Ya sea la promesa de esto o aquello, ya sea, o no, cumplida o ya resulte imposible de cumplir, necesariamente hay promesa y, por tanto, historicidad como porvenir. A esto es lo que concedemos el sobrenombre de lo mesiánico sin mesianismo<sup>43</sup>

Este concepto de historicidad, que Derrida pone en el centro de su lectura de Marx, es el resultado de "cierta demarcación deconstructiva" que consiste en

poner en cuestión el concepto onto-teo-, pero también arqueo-teleológico de la historia, en Hegel, en Marx o incluso en el pensamiento epocal de Heidegger. No para oponerles un fin de la historia o una ahistoricidad sino, por el contrario, para demostrar que esta onto-teo-arqueo-teleología, bloquea, neutraliza y, finalmente, anula la historicidad<sup>44</sup>.

Además de la negativa de la teleología, todos los conceptos estrechamente relacionados con ella, los conceptos de fase, de estadio, de maduración, de crisis, de agonía:

El mundo tiene más de una edad. La medida de su medida nos falta [...] Ni maduración, ni crisis, ni siquiera agonía. Otra cosa. Lo que ocurre le ocurre a la edad misma, para asentar un golpe al orden teleológico de la historia. Lo que viene, donde aparece lo intempestivo, le ocurre al tiempo, pero no ocurre a tiempo. Contra-tiempo. *The time is out of joint*. [...] La época esta fuera de quicio. Todo, empezando por el tiempo, parece desarreglado, injusto o desajustado<sup>45</sup>

En este sentido, la metáfora del espectro indica, según Derrida, lo característico del comunismo por venir: "el comunismo siempre ha sido y permanecerá espectral:

---

<sup>40</sup> *Idem*.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 111-112

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 115.

siempre está por venir y se distingue, como la democracia misma, de todo presente vivo como plenitud de la presencia a sí, como totalidad de una presencia efectivamente idéntica a sí misma"<sup>46</sup>.

### 3. El 18 Brumario y el espectro de la revolución

Veamos ahora como la deconstrucción derridiana se vuelca sobre el texto de Marx. Pondremos particularmente la atención en las páginas que Derrida dedica a la introducción del 18 Brumario. Aquí tendría lugar, según Derrida, una expurgación entre buenos y malos fantasmas<sup>47</sup>, en la oposición que atraviesa la materialidad del texto de Marx entre espíritu y espectro: en efecto, es conocida la introducción de Marx en la que, citando a Hegel, afirma que los personajes de la historia universal se presentan dos veces: la primera vez como tragedia, la segunda como farsa. La referencia es, por un lado, al período que va de la Revolución Francesa a Napoleón y, por el otro, al período del '48 al golpe de Estado de Napoleón III. En este contexto, la contraposición *espíritu-espectro* juega, sin dudas, un rol retórico decisivo en la caracterización del período '48 -'51, en el que la segunda revolución no entró en escena. Sin embargo, agrega Derrida, "la semántica del *Gespenst* asedia a su vez la semántica del *Geist*"<sup>48</sup>.

Cuando Marx propone una suerte de teoría general de la revolución o, mejor, de la relación revolución-tradición, escribe:

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmiten el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos se disponen precisamente a revolucionarse y a revolucionar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestado sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal. Así Lutero se disfrazó de apóstol Pablo, la revolución de 1789-1814 se vistió alternativamente con el ropaje de la República Romana y del Imperio Romano, y la revolución de 1848 no supo hacer nada mejor que parodiar aquí al 1789 y allá la tradición revolucionaria de 1793 a 1795<sup>49</sup>

En otras palabras, nos dice Derrida, los hombres hacen la historia a condición de heredar, de evocar, en las crisis revolucionarias, los espíritus del pasado. La muerte pesa sobre los cerebros de los vivos, mientras más vida hay, más se acentúa el espectro de lo otro: "El espectro pesa, piensa, se intensifica, se condensa en el

---

<sup>46</sup> *Ibíd.*, p. 146.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, p. 157

<sup>48</sup> *Idem.*

<sup>49</sup> Marx, C. *El 18 Brumario de Louis Bonaparte*, en Marx. y Engels. *Obras escogidas*, Tomo III, Editora Política, La Habana, 1963, p. 250

interior mismo de la vida, dentro de la vida más viva, de la vida más singular (o, si se prefiere, individual)"<sup>50</sup>.

La condición de la revolución parece consistir en una "herencia", en la herencia de los "espíritus del pasado":

Figuras de préstamo, figuras de prestado, figuralidad como figura del préstamo. Y el préstamo *habla*: lenguaje de prestado, nombres prestados, dice Marx. Cuestión de crédito, pues, o de fe. Pero una inestable y apenas visible frontera atraviesa esa ley de lo fiduciario. Pasa entre una parodia y una verdad, pero una verdad como encarnación o repetición viva del otro, una reviviscencia regeneradora del pasado, del espíritu, del espíritu del pasado que se hereda. La frontera pasa entre una reproducción mecánica del espectro y una apropiación viva del otro, tan interiorizadora, tan asimiladora de la herencia y de los 'espíritus del pasado', que no es otra que la vida del olvido, la vida como olvido mismo<sup>51</sup>

La referencia de Derrida es al pasaje en el que Marx habla del "principiante [que ha aprendido] un idioma nuevo: lo traduce siempre a su idioma nativo, pero sólo se asimila el espíritu del nuevo idioma y sólo es capaz de producir libremente en él cuando se mueve dentro de él sin reminiscencias y olvida en él su lengua natal"<sup>52</sup>; lo que Marx dice con esto es que "hay que olvidar el espectro y la parodia [...] para que la historia continúe"<sup>53</sup> y, sin embargo, cada vez, se trata de "recuperar *el espíritu* de la revolución sin hacer volver su *espectro*"<sup>54</sup>.

En todo esto, la sincronía no tiene oportunidad alguna, agrega Derrida, "ningún tiempo es contemporáneo de sí mismo, ni el de la Revolución que, en resumidas cuentas, no ha tenido nunca lugar en el presente, ni en los tiempos que le siguen o que de ella se siguen"<sup>55</sup>:

Primero esa tarea que, sin embargo, fue la de su tiempo (*die Aufgabe ihrer Zeit*) aparece en un tiempo ya dislocado, desencajado, fuera de quicio (*out of joint ou aus den Fugen*): no puede *presentarse más que* con la obsesión romana, con la anacronía del atuendo y de la frase antiguos. Luego, una vez cumplida la tarea revolucionaria, sobreviene entonces necesariamente la amnesia. Ya estaba en el programa de la anacronía, en la 'tarea de su tiempo'. La anacronía practica y promete el olvido<sup>56</sup>

Una teoría del imaginario revolucionario, un 'extraño' esquematismo trascendental dominado por el anacronismo, estaría operando en las páginas de Marx:

<sup>50</sup> Derrida, J. *Espectros de Marx. Op. cit.*, p. 159.

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 161.

<sup>52</sup> Marx, C. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte. Op. cit.*, p. 250.

<sup>53</sup> Derrida, J. *Espectros de Marx. Op. cit.*, p. 162.

<sup>54</sup> *Idem.*

<sup>55</sup> *Ibíd.*, p. 163.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, pp. 163-164.



Lejos de organizar los esquemas de una constitución del tiempo, esa otra imaginación trascendental otorga su ley a una invencible *anacronía*. Intempestivo, *out of joint*, incluso y sobre todo si parece llegar a su hora, el espíritu de la revolución es *fantástico y anacrónico de parte a parte*<sup>57</sup>

Desde ya, el texto de Marx establece una distinción entre espíritu y espectro de la revolución, entre tragedia y farsa, entre la revolución en marcha y su parodia. Esta distinción no se sostiene, nos dice Derrida, porque hay una "contaminación esencial del espíritu (*Geist*) por el espectro (*Gespenst*)".

En cualquier caso, Marx pretende terminar con esta contaminación: "La ley de la anacronía es anacrónica", es decir, debe dejar de heredar, como en las revoluciones del pasado: las revoluciones del siglo XIX "han de apartar la vista del pasado, tanto de su *Geist* como de su *Gespenst* [...] deben dejar de heredar"<sup>58</sup>.

Con este objetivo, en el *18 Brumario* Marx escribe: "La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos"<sup>59</sup>.

Marx evoca dos pasajes del Evangelio. En el Evangelio de Lucas, Jesús le dice a un discípulo: "Deja que los muertos entierren a sus muertos; pero tú tienes que salir a anunciar el Reino de Dios"<sup>60</sup>. En el Evangelio de Mateo, la forma es similar: "Sígueme; deja que los muertos entierren a sus muertos"<sup>61</sup>.

"Dejar que los muertos entierren a sus muertos" es un dicho popular, significa "dejar atrás el pasado". En el texto de Marx, lo que esto significa es sin dudas lo siguiente: la revolución del siglo XIX es el anuncio del reino de los cielos (naturalmente en la tierra), el final de la prehistoria de la humanidad y el comienzo de la historia, como diría Marx, unos años más tarde, en el "Prefacio del 59".

La réplica de Derrida es sorprendente: "[Marx] sabía muy bien que los muertos jamás han enterrado a nadie"<sup>62</sup>. ¿Qué quiere decir con esta extraña expresión en la que parece querer tomar literalmente un dicho popular? Que no es posible dejar atrás el pasado, que no es posible declarar la inexistencia de la ley de la anacronía.

Y de nuevo Marx escribe: "Allí la frase desbordaba el contenido; aquí el contenido desbordaba la frase"<sup>63</sup>. La referencia es a las diferencias entre las revoluciones de los siglos anteriores en comparación con la del siglo XIX. Así comenta Derrida:

durante las revoluciones pasadas, [...] la conjuración convocaba a los grandes espíritus (los profetas judíos, Roma, etc.), pero sólo para olvidar, para reprimir, por miedo, para anesthesiarse a sí misma (*sich betäuben*) ante la violencia del golpe que asestaba. El espíritu del pasado la protegía contra su 'propio contenido', aquel estaba ahí para protegerla contra sí misma. Todo se concentra, entonces, en la cuestión de ese 'contenido' y de ese 'contenido

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p. 165.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p.166.

<sup>59</sup> Marx, C. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte. Op. Cit.*, p. 253.

<sup>60</sup> Lc 9,60.

<sup>61</sup> Mt 8, 22.

<sup>62</sup> Derrida, J. *Espectros de Marx. Op. cit.*, p. 168.

<sup>63</sup> Marx, C. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte. Op. cit.*, p. 253.

propio' al que Marx se refiere [...] Toda la dislocación anacrónica interviene en la inadecuación entre la frase y el contenido -el contenido *propio*, el contenido apropiado-. Marx cree en ello. Sin duda, dicho desajuste no cesará nunca. Se invertirá, sin duda, y será la revolución de la revolución, la revolución futura que, sin duelo, se impondrá sobre la revolución pasada: será, por fin, el acontecimiento, el advenimiento del acontecimiento, la venida del porvenir, la victoria de un 'contenido propio' que terminará prevaleciendo sobre la 'frase'.<sup>64</sup>

Sin embargo, agrega Derrida, si la revolución del pasado está dominada por el anacronismo de un presente revolucionario "asediado" por modelos antiguos, en la revolución social, es decir, en el siglo XIX "la anacronía o la intempestividad no se borrarán tras ninguna plenitud de la parusía ni de la presencia así del presente"<sup>65</sup>, el tiempo estará más *out of joint*, y "esta vez la inadecuación se deberá al exceso del 'contenido propio' en relación con la 'frase'"<sup>66</sup>:

El 'contenido propio' ya no dará miedo, ya no se ocultará, reprimido bajo una retórica que lleva luto por los modelos antiguos y bajo la mueca de las máscaras mortuorias. Desbordará la forma, hará estallar los atuendos, ganará por la mano a los signos, a los modelos, a la elocuencia, al duelo. Ya no habrá ahí nada afectado, *aprestado*: no más crédito ni más figura de préstamo. Pero, por paradójico que parezca, en este desbordamiento, en el momento en que cedan todas las junturas entre la forma y el contenido, es cuando este último será propiamente 'propio' y propiamente revolucionario<sup>67</sup>

Si quisiéramos sintetizar la posición que Derrida expresa en su lectura del capítulo inicial del *18 Brumario*, podríamos hacerlo a través de dos tesis que contrastan, punto a punto, la posición de Marx:

- 1) no se puede trazar una línea de demarcación entre el espíritu y el espectro de la revolución;
- 2) no se puede trazar una línea de demarcación entre las revoluciones del pasado y las del siglo XIX.

En estas páginas, Derrida denuncia que Marx quiere cazar al espectro, como en las páginas sobre fetichismo anuncia el fin del delirio: "como siempre -escribe Derrida- [Marx] habla de la desaparición por venir del fantasma, del fetiche y de la religión como de apariciones nebulosas"<sup>68</sup>.

#### 4. La frontera de la realidad

---

<sup>64</sup> Derrida, J. *Espectros de Marx. Op. cit.*, p. 168.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>66</sup> *Idem.*

<sup>67</sup> *Idem.*

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 236.

Marx no cree en los fantasmas, asegura Derrida, y sin embargo no deja de pensarlos:

Cree bastante en lo que se supone que los distingue de la realidad efectiva, la efectividad viva. Cree poder oponerlos, como la muerte a la vida, como las vanas apariencias del simulacro a la presencia real. Cree lo bastante en la frontera de esta oposición como para querer denunciar, dar cazar o exorcizar a los espectros, pero mediante el análisis crítico, no mediante una contra-magia<sup>69</sup>

Pero ¿qué es el espectro más allá de la metáfora? El espectro, dice Derrida, "es también, entre otras cosas, aquello que uno imagina, aquello que uno cree ver y que proyecta: en una pantalla imaginaria, allí donde no hay nada que ver"<sup>70</sup>.

Ahora, si hay una crítica que Derrida dirige a Marx y, además de Marx, a todo el marxismo, es el "tratamiento *ontológico* de la spectralidad del fantasma"<sup>71</sup>. Aquí reside el gran *echec du marxisme*. Derrida señala este *echec* en los tres lugares del texto de Marx que toma en consideración, el capítulo inicial del *18 Brumario*, el fragmento sobre el fetichismo de la mercancía, pero sobre todo en el capítulo de *La ideología alemana* dedicada a Stirner:

El movimiento de esa encarnizada requisitoria queda asegurado por una articulación. Da juego. Juega entre el espíritu (*Geist*) y el espectro (*Gespenst*), entre el espíritu por una parte, y el fantasma o el (re)aparecido por otra. Dicha articulación permanece a menudo inaccesible y, a su vez, se eclipsa en la sombra, se remueve en ella y da el 'pego'. En primer lugar, subrayésmolo una vez más, *Geist* puede significar también espectro, igual que lo hacen las palabras 'espíritu' o *spirit*. El espíritu es asimismo el espíritu de los espíritus. En segundo lugar, *La ideología alemana* usa y abusa de éste equívoco. Es su arma principal. Y, sobre todo, si opera con constancia o consecuencia, e incluso aunque sea menos defendible de lo que el propio Marx cree, el argumento que le permite distinguir entre el espíritu y el espectro sigue resultando discreto y sutil. El espectro es *espíritu*, participa de él, procede de él precisamente porque le sigue como su doble fantasmal. La diferencia entre ambos es justamente lo que tiende a desaparecer en el efecto fantasma, igual que tiende a desvanecerse el concepto de una diferencia tal o el movimiento argumentativo que lo pone en marcha en la retórica<sup>72</sup>

Marx y Stirner tienen en común la crítica del fantasma. Sin embargo, si Stirner cree, como un adolescente, haber destruido junto a la representación la realidad misma de la cosa, Marx sabe que "cuando se ha destruido un cuerpo fantasmático, queda el cuerpo real"<sup>73</sup>. No obstante, para Derrida existe una proximidad entre Stirner y Marx: quieren acabar con los espectros. Quieren, en otras palabras, poseer los

---

<sup>69</sup> *Ibíd.*, p. 74.

<sup>70</sup> *Ibíd.*, p. 148.

<sup>71</sup> *Ibíd.*, p. 134.

<sup>72</sup> *Ibíd.*, p. 181.

<sup>73</sup> *Ibíd.*, p. 188.

espectros (y poseerlos no significa ser poseído): "Marx parece estar de acuerdo con Stirner acerca de lo esencial: es preciso poder más que el espectro, es preciso poner fin al asunto"<sup>74</sup>.

Por lo tanto, hay un doble movimiento en el pensamiento de Marx según Derrida. El primer movimiento consiste en el pensar la necesidad del espectro, el segundo, en la disolución del espectro oponiéndolo a lo real. Veamos los dos movimientos a través de la descripción de Derrida:

1. "a Marx le importa respetar la originalidad y la eficacia propia, la autonomización y la autonomización de la idealidad como procesos finitos-infinitos de la *différance* (fantasmática, fantástica, fetichista o ideológica) -y del simulacro que, dentro de ella, no es simplemente imaginario-"<sup>75</sup>.

2. "Marx sigue queriendo fundamentar su crítica o su exorcismo del simulacro espectral en una ontología. Se trata de una ontología -crítica pero predeconstructiva- de la presencia como realidad efectiva y como objetividad"<sup>76</sup>.

El segundo movimiento consiste entonces en "disipar el fantasma [...] de conjurarlos como la conciencia representativa de un sujeto y de reconducir dicha representación, a fin de reducirla a sus condiciones, al mundo material del trabajo, de la producción y del intercambio"<sup>77</sup>.

Pero la cuestión fundamental es aquí qué ontología crítica sostiene el discurso de Marx y qué concepto de tiempo la articula. En los fragmentos de la obra de Marx comentados por Derrida, especialmente, en el capítulo del *18 Brumario* y en el párrafo sobre el fetichismo, parece estar operando una teleología dominada por una escatología. Si la revolución del siglo XIX anuncia, en la prevalencia del contenido sobre la frase, la transparencia del mundo venidero, la asociación de hombres libres la realiza: la crítica del simulacro espectral no se basa tanto en una ontología, sino en una filosofía de la historia, en la cual el fantasma ha habitado las épocas pasadas, pero será finalmente conjurado en el porvenir: la prehistoria de la humanidad termina, la historia comienza. El imaginario, la ideología, el fetichismo, están arraigados en la prehistoria y se derretirán como la nieve bajo el sol cuando se abra la historia de la humanidad. La revolución del siglo XIX "deja que los muertos sepulten a sus muertos". Marx no lo dice, lo da a entender el lector culto: la revolución del siglo XIX, "anuncia el reino de los cielos", es decir, el comunismo.

Ahora bien, el límite del discurso de Marx consiste precisamente en esta forma de mesianismo que guía su teleología de la historia: Marx no debería haber cazado todos los fantasmas, no debería haber dicho "deja que los muertos entierren a los muertos":

Aunque se quisiese, no se podría dejar a los muertos enterrar a los muertos: eso no tiene sentido, eso es *imposible*. Sólo los mortales, sólo los seres vivos que no son dioses vivos pueden enterrar a los

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>77</sup> *Idem.*

muertos. Sólo los mortales pueden velarlos y velar sin más. Hay fantasmas que también pueden hacerlo, están por todas partes donde se vela, los muertos *no pueden*- es imposible y además no tendría que ser así<sup>78</sup>

Que esto sea posible, es precisamente la amenaza que debe exorcizarse<sup>79</sup>, porque precisamente esta ontología de la presencia estaría, según Derrida, en la base de las derivas totalitarias del marxismo (dicho de paso, el uso que hace Derrida del concepto de totalitarismo -que incluye tanto el fascismo como el stalinismo-, su crítica esencialista y ahistórica, representa, por mucho, la parte más débil del libro, una clara concesión a aquel 'discurso dominante' sobre la muerte de Marx que denuncia<sup>80</sup>).

La ontología crítica que está en la base del discurso de Marx es, por lo tanto, una filosofía de la historia, la filosofía de un *eschaton* que, desde el punto final, la transparencia finalmente lograda del comunismo, domina la teleología de la historia, en la que la sucesión de los presentes tiene lugar de acuerdo con una línea ascendente y progresiva. Para ello, Derrida opone otro espíritu del marxismo, el de una escatología sin teleología, un mesianismo sin mesianismo, un mesianismo como estructura de la experiencia: "Lo mesiánico, incluso bajo sus formas revolucionarias (y lo mesiánico siempre es revolucionario, debe serlo), sería la urgencia, la inminencia, pero, irreductible paradoja, una espera sin horizonte de espera"<sup>81</sup>.

La alternativa planteada por Derrida parece estar, por lo tanto, entre un marxismo como una ontología de la presencia, de la *parousia* (y como continuidad del tiempo que lo conduce) y un marxismo como deconstrucción, como imposibilidad de la presencia (como discontinuidad del tiempo). Parece así, que, al colocar esta alternativa, Derrida elimina una tercera posibilidad, aquella abierta por Althusser a través de su teoría de la temporalidad y de la ideología.

Hay dos supuestos en Althusser que parecen ir en la dirección indicada por Derrida: la imposible contemporaneidad del presente y lo intrascendible de lo ideológico. Al igual que Derrida, Althusser rechaza una metafísica del tiempo construida sobre el doble eje de la sucesión lineal y la contemporaneidad: el momento presente del todo marxista no es un presente absoluto, sino un presente complejo constituido por la interrelación de la temporalidad de las diferentes instancias del todo social. Y, como Derrida, Althusser rechaza una concepción de espectralidad destinada a disolverse en un presente transparente a sí mismo: la ideología es tan eterna como el inconsciente, lo imaginario impregna y constituye la materialidad misma de la realidad, es la huella producida por las diferentes prácticas del cuerpo. Más la frontera de la que habla Derrida a propósito de Marx es para Althusser *infranqueable*, porque no es "*la frontera de nada, porque no puede ser una frontera, porque no existe espacio homogéneo común (espíritu o real) entre*

<sup>78</sup> *Ibíd.*, p. 251.

<sup>79</sup> *Idem.*

<sup>80</sup> Hay que decir, para ser justos con Derrida, que en el diálogo con Elisabeth Roudinesco no sólo distingue claramente al comunismo (incluso en su versión estalinista) del nazismo sobre la base de una clara diferencia en cuanto al ideal de justicia, sino que el reconocimiento de esta diferencia es absolutamente necesario (Derrida, J. y Roudinesco, E. *Y mañana, qué...*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009).

<sup>81</sup> *Ibíd.*, p. 241.

*lo abstracto del concepto de una cosa y lo concreto empírico de esta cosa que pueda autorizar el uso del concepto de frontera*"<sup>82</sup>.

No obstante, esta proximidad es sólo aparente: en el punto de entrecruzamiento de las dos tesis encontramos en Derrida un mesianismo sin horizonte de expectativas, un comunismo por venir, una democracia por venir, la justicia, el don, la hospitalidad, una nueva internacional que vive de la deconstrucción de todas las instituciones históricas en las que se ha encarnado el marxismo, el partido, la célula, el sindicato, el Estado; en Althusser, en cambio, encontramos una teoría de la coyuntura como una conjunción de tiempos diferentes reales e imaginarios, donde las categorías del materialismo histórico no son simplemente descartadas como ontología, sino criticadas allí donde habilitan una filosofía de la historia que marca un tiempo lineal conducido por *eschaton* y definido por una teleología. En Althusser, el concepto de coyuntura tiene sentido no por abrir el espacio de un acontecimiento inanticipable, sino por transformar, como dice Gramsci a propósito de Maquiavelo, las circunstancias en fuerzas, para agregar fuerzas llevando a la práctica una estrategia capaz de derrotar las fuerzas del campo adversario. En *Maquiavelo y nosotros* Althusser escribe:

digamos que el espacio presente de un análisis de coyuntura política, en su propia contextura, hecho de fuerzas opuestas y entremezcladas, sólo tiene sentido si procura o contiene algún sitio, algún lugar *vacío*: vacío para llenarlo, vacío para insertar en él la acción del individuo o del grupo de seres humanos que vendrán a posicionarse y a apoyarse en él, para reunir las fuerzas capaces, para constituir las fuerzas capaces de cumplir la tarea política asignada por la historia; vacío para el futuro. Digo bien vacío, por más que esté siempre ocupado<sup>83</sup>

En este sentido, las formas de organización no sólo no son obstáculos para heredar el espíritu del marxismo, sino que *solo* por ellas, *solo* en un terreno de lucha, esta herencia puede tener un sentido. La ocasión maquiaveliana es de naturaleza diferente al acontecimiento derridiano: es impredecible, en la medida en que es el efecto de una articulación compleja de tiempos reales e imaginarios y no el anillo de una cadena lineal y predecible y, sin embargo, cognoscible, que solo en cuanto tal puede ser captada por la virtud. Derrida parece separar dos espíritus del marxismo: el del análisis que se adapta a los tiempos a través de la *referencia vigilante y sistemática a una problemática marxista* (como hemos visto, profundamente *asediada* por categorías althusserianas) y la de una escatología sin teleología, como si se tratase de planos diferentes -. En Althusser, la construcción del concepto de coyuntura y la deconstrucción de la ontología marxista (es decir, la filosofía de la historia) constituyen un solo y único movimiento cuyo propósito es precisamente conocer la ocasión ofrecida por la coyuntura en la articulación de los tiempos, conocimiento que de ninguna manera garantiza el triunfo por la virtud en el campo de las fuerzas reales e imaginarias.

Si *fantología (hantologie)* es el nombre que Derrida propone para definir una lógica del asedio (*hantise*), más amplia y más potente que una ontología, capaz

<sup>82</sup> Althusser, L. "El objeto de 'El Capital'" en Althusser, L. y Balibar, É. *Para leer El Capital. Op. cit.*, p. 205.

<sup>83</sup> Althusser, L. *Maquiavelo y nosotros*, Madrid, Akal, 2004, p. 58.

de comprenderse a sí misma, aunque incompreensiblemente<sup>84</sup>, como "lugares circunscriptos o efectos particulares", la teleología y la escatología, Althusser para pensar esta misma lógica, pero en una dirección diferente, caracterizada por la combinación de un materialismo de lo imaginario con un nuevo concepto de tiempo histórico, ha utilizado una palabra antigua que indica, de manera spinoziana, la línea que debe trazarse cada vez, *immer wieder*, entre lo verdadero y lo imaginario. Una palabra que reitera la inteligibilidad y objetividad del conocimiento de lo 'real' sin que este real sea pensado más allá de la frontera de lo imaginario, sino como 'producto', en el doble sentido de la palabra, de transformación, a través de una nueva sintaxis conceptual, del mundo 'espectral' en el que ya siempre estamos inmersos. Esta palabra es *teoría*.

---

<sup>84</sup> Escribe Derrida: "Las comprendería, pero incompreensiblemente" (*Ibíd.*, p. 26)

# Aprender a vivir con fantasmas: Derrida y la persistencia del marxismo

Fernando Cocimano<sup>1</sup>

*El nombre innombrable que toman los hechos /  
pasados haciendo eco en el presente,*  
Martín Gambarotta

*Principios del materialismo histórico tramados /  
en la hechura de una lengua nueva*  
Sergio Raimondi

*Estamos desposeídos de la presencia codiciada en  
el gesto de lenguaje por el que intentamos  
apoderarnos de ella,*  
Jacques Derrida

## Introducción

En un coloquio organizado en Venecia en 1977 acerca del autoritarismo político de los países del Este, Althusser se refería a la crisis del marxismo y señalaba que

no podemos considerar nuestra tradición histórica, política e incluso teórica como una herencia pura, que habría sido desfigurada por un individuo Stalin o un periodo histórico que él dominó, y que bastaría, pues, con retomar en su “pureza anterior” [...] Esta evidencia es que nuestra tradición no es ‘pura’ sino conflictiva, que contrariamente a la expresión apresurada de Lenin, el marxismo no es un ‘bloque de acero’ sino que implica dificultades, contradicciones y lagunas que jugaron también ellas en su nivel, su papel en esta larga crisis<sup>2</sup>

La crisis, prosigue el autor de *Pour Marx*, nos enfrenta a un legado que “no es una totalidad unificada y acabada”, sino un campo heterogéneo y contradictorio. Y no hay de qué lamentarse, dice Althusser, pues ¿qué puede querer decir para un materialista “una teoría pura y completa”? Althusser saluda la crisis desde el momento en que ella pone de relieve que el marxismo no es, como creyeron algunos, una filosofía de la historia capaz de englobar la totalidad de la historia que conduciría del capitalismo al comunismo, sino una realidad abierta cuya forma está estrictamente ligada a su objeto: el modo de producción capitalista y sus mutaciones. Esta concepción del marxismo no como un “sistema filosófico” sino

---

<sup>1</sup> Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG)

<sup>2</sup> Althusser, Louis, “¡Por fin la crisis del marxismo!”, *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Akal, 2008, p. 293.



como una *intervención* siempre singular, permite pensar su crisis no como el anuncio de su muerte definitiva, como querrían sus enemigos, sino como el índice de la vitalidad de una teoría que busca, en estrecha relación con las modificaciones de su objeto, revisar sus formulaciones establecidas, sus limitaciones teóricas.

En el presente artículo quisiéramos sostener que no solo no es posible leer *Espectros de Marx* por fuera de esa historia, sino que podemos considerarlo como una intervención y una elaboración singular del legado de Marx. Allí la crisis del marxismo también tiene lugar en la reflexión, pero la crisis del de la que nos habla *Espectros* se inscribe en otro momento histórico, signado por lo que el autor de *De la gramatología* llamará “la euforia neoliberal”. Derrida parte de un síntoma político: Marx es el nombre propio que concentra, hoy, el punto de inhibición más enérgica y más consensual. El abandono de toda referencia marxista aparece como la condición ineludible de legibilidad política y social. No hablar de Marx es, luego de la caída de “los socialismos reales”, una profesión de fe democrática.

Ante esta cruzada neoliberal, Derrida insiste en la necesidad de defender el lenguaje de la revolución, la incondicionalidad del legado emancipatorio de Marx contra aquellos que, como Rorty, convocan a una “banalización del lenguaje de izquierda”, y a una consiguiente subordinación de la crítica del capitalismo a la facticidad de la política democrática liberal, que significará terminar definitivamente con la crítica de la ideología en aras de una conversación democrática que no ponga en cuestión sino que consolide a las democracias liberales<sup>3</sup>. La respuesta de Derrida es transparente

La emancipación vuelve a ser hoy una vasta cuestión, y debo decir que no tengo tolerancia por aquellos -deconstruccionistas o no- que son irónicos con respecto al gran discurso de la emancipación. Esta actitud siempre me ha preocupado y molestado. No quiero renunciar a este discurso<sup>4</sup>

Pero la defensa del legado marxista de la emancipación no puede asumir la forma de un cierre dogmático, seguro de su verdad, sino que exige, antes bien, una crítica sin concesiones de los elementos perimidos de esa tradición, no para volverla “actual”, sino para restituirle su filo. Esta intervención deconstructiva sobre la herencia de Marx, cabe aclarar, no es el resultado de una voluntad especulativa, sino que surge como respuesta al hecho de que ese legado, que fue el lenguaje de una práctica histórico-política real, se encuentra hoy, como decíamos, proscrito. Se trata, sin embargo, no de una proscripción legal sino de una operación ideológica que hace que toda referencia no condenatoria al lenguaje revolucionario aparezca como un desvarío nostálgico. En otras palabras, la crisis del marxismo de la que nos habla Derrida alude no a la desaparición de esa lengua sino a su incapacidad para producir efectos, como si sus significantes resultaran, en la actualidad neoliberal, ininteligibles.

Frente a esto, Derrida insiste en la necesidad de producir las condiciones para que ese legado se vuelva legible, y para eso es necesario una intervención crítica sobre el texto de Marx. Derrida nos recuerda que “la deconstrucción solo ha

---

<sup>3</sup> Rorty, Richard, “Respuesta a Simon Critchley”, en Mouffe, C (ed.) *Deconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 93.

<sup>4</sup> Derrida, Jacques, “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo”, en Mouffe, C (ed.) *Deconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 161.

tenido sentido e interés como una radicalización, es decir, también en la tradición de cierto marxismo, con un cierto espíritu del marxismo”<sup>5</sup>. Un “cierto” espíritu de Marx que se distingue, como veremos, del “marxismo como ontología, sistema filosófico o metafísico”. Ese espíritu, al que Derrida no está dispuesto a renunciar, se asocia a lo que el filósofo francés llamará una “lógica del asedio” que articula, bajo la noción de espectralidad, el principio de una crítica abierta a lo otro de ella y su transformación; una concepción de la historia capaz de pensar, al mismo tiempo, la repetición y el porvenir; y por último, un concepto de emancipación no como “fin”, sino como “promesa”.

Sin embargo, la cuestión de las condiciones de posibilidad del conocimiento y su relación con la historicidad constituyen aspectos centrales de la obra derridiana. Por eso, en el presente artículo intentaremos reconstruir ese problema a partir de la confrontación temprana con Husserl, donde nos proponemos leer la problemática de la escritura, esto es, la deconstrucción del logo-fonocentrismo, no como la producción de un espacio trascendente al discurso filosófico, mucho menos como una “estetización” de los problemas teóricos, sino como una *posición materialista en filosofía*. La noción de huella, central en este recorrido, exige, asimismo, un rodeo por el psicoanálisis freudiano, pues es en la obra de Freud, más precisamente en los conceptos de “huella inconsciente” y “efecto retardo”, donde Derrida encuentra una ruptura con la concepción fenomenológica del tiempo, y que, sostenemos aquí, es clave para entender la noción de tiempo histórico propuesta en *Espectros de Marx*.

## La problemática de la escritura

Como se recordará, lo que Derrida llama “metafísica de la presencia” es a su vez un fonocentrismo, pues reúne en una jerarquía no contingente al sujeto como origen de la significación y al lenguaje como notación lineal del pensamiento, y un logocentrismo, toda vez que la Voz no es más que una metáfora del logos como origen del sentido, en un gesto que excluye, al mismo tiempo, todo elemento de no presencia que amenace con contaminar la jerarquía esencial entre el “querer-decir” y su “expresión”. En efecto, la ilusión de un origen, que designaría la posibilidad de un concepto puro y autosuficiente, la encontramos en el lugar que cumple la Voz. En la tradición idealista la voz -como soplo espiritual- es la figura de un significado puro que se distingue del trazo escrito, produciendo la ilusión de la *presencia* de un sentido más allá de su inscripción material. Así, Derrida dirá que la metafísica es la consagración de una relación jerárquica entre habla y escritura, que hace de la primera el origen de la verdad, y en el mismo gesto, condena a la segunda a una exterioridad, una instancia segunda o mero “vehículo” del habla plena. Bajo este esquema, la verdad siempre remitirá a un origen ideal, a lo que Derrida llamará, en su lectura de Husserl, una capa pre-expresiva o Significado trascendental independiente del lenguaje y que este solo debe transmitir.

Esta primacía de la voz, decíamos, este sistema del “oírse-hablar” a través de la sustancia fónica, sustancia que se ofrece como no exterior, no mundana y no contingente, produce como efecto todo un entramado de oposiciones conceptuales

---

<sup>5</sup> Derrida, Jacques, *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995, p. 106.

con las que leemos lo existente: el afuera y el adentro, la idealidad y la no-idealidad, lo trascendental y lo empírico, la teoría y la práctica, etc. Al mismo tiempo, la presencia del sí mismo en la voz debe producirse en el presente como “ahora”. La noción de *presencia* en el discurso husserliano anuda, dice Derrida, los dos sentidos de la proximidad, a saber: aquello que está expuesto como objeto de la intuición y la proximidad del presente temporal, que de algún modo da su forma a la intuición clara del objeto. En otras palabras, la intuición que hace presente al objeto solo puede producirse en la unidad indivisible de un presente temporal. En ese sentido, Derrida sostiene que la postulación de un presente idéntico a sí mismo resulta indispensable para las distinciones esenciales de la fenomenología.

Si nos proponemos detenernos en los trabajos tempranos de Derrida es porque allí la crítica de la analítica de la significación husserliana está estrechamente ligada a la pregunta sobre la posibilidad de una teoría de la fundamentación última del conocimiento. La filosofía trascendental es, para Derrida, la concepción moderna de la teoría de una fundamentación última. Es lo que caracteriza el rasgo antirrelativista por el que el cuestionamiento trascendental rompe, según Husserl, con el historicismo. A pesar de las protestas de Dilthey, Husserl sostiene que, como todo historicismo, aquel no evita el relativismo, toda vez que resume la verdad en una facticidad histórica, confundiendo las verdades de hecho con las verdades de derecho. Dilthey coloca la pretensión de verdad dentro de una totalidad histórica, por eso, a los ojos de Husserl, no puede pensarla.

La verdad tiene para Husserl el estatuto de una idealidad que debe ser capaz de emanciparse de todo aquí y ahora. Esta concepción de la verdad, que la filosofía afirma contra las reducciones historicistas, conecta con las pretensiones universales de validez del conocimiento propio de la filosofía trascendental. El conocimiento, para existir, debe ser capaz de trascender toda facticidad histórica. Ahora bien, ¿qué es lo que vuelve posible esa noción de verdad y conocimiento? Esa posibilidad no es otra que el lenguaje. La verdad como idealidad omnitemporal se da en el elemento del lenguaje. Derrida sostiene que Husserl, a la hora de esbozar su teoría del conocimiento, se interesa por el lenguaje en el horizonte de la racionalidad, determinando la esencia del lenguaje a partir de la logicidad como la norma de su telos. Este sesgo lógico conducirá a Husserl a pensar al lenguaje como “expresión” de la idealidad del sentido intencional.

Cabe preguntarse, sin embargo, ¿qué estrato de la significación es capaz de preservar mejor esta verdad ideal? La respuesta a esta pregunta constituye el dilema sobre el que intervendrá Derrida. Ese estrato es, como dijimos, la voz. En la consagración de esta jerarquía en el orden de los significantes se deja ver la pertenencia de la obra de Husserl a lo que Derrida llamará la “metafísica de la presencia”. Sin embargo, Derrida sostiene que la fenomenología husserliana es a la vez la condensación más acabada de la metafísica y la representación de su límite. Esto es, los motivos metafísicos reseñados conviven, al mismo tiempo, con intuiciones críticas. Esta ambivalencia surge del hecho de que, efectivamente, toda una capa de la argumentación husserliana hace del trazo escrito aquello que nos aleja de la evidencia clara del sentido, abriendo así la posibilidad de una “crisis” de la razón. No obstante, esta posibilidad de la crisis permanece ligada, por Husserl, al movimiento de la verdad y a la producción de la objetividad ideal, en la medida en

que esta tiene una necesidad esencial de la escritura<sup>6</sup>. Al sostener que el objeto de conocimiento debe poder emanciparse de todo aquí y ahora, que debe poder repetirse hasta el infinito permaneciendo idéntico a sí, Husserl encuentra que el rodeo por la inscripción mundana es insoslayable.

### La ley de la iterabilidad

Gracias a la inscripción gráfica, los objetos ideales pueden emanciparse del contexto en el que fueron creados, y es esta distancia la que permite a los objetos ser objetos de conocimiento en el sentido fuerte de la palabra. Sin embargo, la posibilidad de una repetición indefinida expone a la razón a una crisis. En “Génesis y estructura y la fenomenología”, Derrida resume estos argumentos

La razón, dice Husserl, es el logos que se produce en la historia. Atraviesa el ser con vistas a sí [...] Es la palabra como auto-afección: el oírse-hablar. Sale de sí para recogerse en sí, en el “presente viviente” de su presencia a sí. Al salir de él mismo, el oírse-hablar se constituye en historia por el rodeo de una escritura. *Se difiere así para reapropiarse. El origen de la geometría* describe la necesidad de esta exposición de la razón en la inscripción mundana. Exposición indispensable para la constitución de la verdad y de la idealidad de los objetos, pero también amenaza del sentido por la exterioridad del signo (...) aquí la escritura es “la época crítica”<sup>7</sup>

Paradójicamente la escritura, el signo más exterior a la verdad según la metafísica fenomenología husserliana aparece, ahora, como la condición de posibilidad de la idealización conceptual, en la medida en que permite su *repetición* más allá del contexto de su surgimiento. En efecto, la repetición da lugar a la idealización que parece liberar la presencia de los objetos ideales (más allá de cualquier intención presente a sí misma), pero esta repetibilidad hace que la presencia así repetida comporte en sí misma el reenvío a algo otro (la escritura) y fisure, así, la presencia plena que anuncia. No hay, escribe Derrida, “idealización sin iterabilidad (identificatoria); pero por la misma razón, en razón de la iterabilidad (alterante), no hay idealización que se mantenga pura, al abrigo de cualquier contaminación”<sup>8</sup>. La repetición, como vemos, aloja una diferencia interna que fisura eso que debería repetir de forma plena. Esto quiere decir que la repetición, o mejor, la

---

<sup>6</sup> En la *Introducción a El origen de la geometría de Husserl*, Derrida escribe: “Husserl insiste en este punto: mientras no pueda ser dicha y escrita, la verdad no es plenamente objetiva, es decir, ideal, inteligible para todos e indefinidamente perdurable [...] Sin duda, jamás le debe su objetividad o su identidad ideales a tal o cual de sus encarnaciones lingüísticas de hecho; y permanece “libre” respecto de toda facticidad lingüística. Pero esta libertad solo es posible precisamente a partir del momento en que la verdad puede ser dicha o escrita en general, es decir, a condición de que pueda hacerlo. Paradójicamente, es la posibilidad gráfica la que permite la última liberación de la idealidad”. (Derrida, 2000: 87).

<sup>7</sup> Derrida, Jacques, “Génesis y estructura y la fenomenología”, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 229.

<sup>8</sup> Derrida, Jacques, *Limited Inc*, Santiago, Pólvora Editorial, 2018, p. 245.

“iterabilidad” no significa simplemente la repetición de lo mismo, sino también la *alteridad* de esto mismo repetido en la singularidad de su realización.

Con el concepto de iterabilidad, Derrida está interesado en mostrar que existe, *entre* la idealización conceptual y el medio en que tiene que realizarse -la escritura-, una diferencia. Un resto no totalizable. Así, la iteración nos exige pensar este juego de identidad y diferencia, de repetición y alteración que marca, al mismo tiempo, la posibilidad y el límite de toda conceptualización. Este cortocircuito entre un “deseo absoluto de presencia” y los intentos necesariamente insuficientes de cumplirlo revela que, si la escritura debe necesariamente suplementar al habla para llevar a término la constitución del objeto ideal, es que la “presencia” e identidad del significado había comenzado ya a faltarse a ella misma<sup>9</sup>. La iteración impurifica la distinción entre el afuera y el adentro, abre una lógica suplementaria según la cual eso que parecía excluido de la interioridad del pensamiento -el trazo escrito- aparece como su condición de posibilidad. Pero la operación de suplementación es exhibida no como una complementación, sino como una ruptura de la presencia: “La suplementariedad es realmente la *différance*, la operación de diferir, que, a la vez, fisura y retarda la presencia sometiénola al mismo tiempo a la división y a la dilación originaria”<sup>10</sup>. Paradójicamente, la condición de posibilidad de los objetos ideales es, al mismo tiempo, la condición de su imposibilidad.

Como vemos, esta estructura iterable aloja en su interior una diferencia que *difiere* toda adecuación entre el querer-decir y su expresión, en la medida en que altera y contamina lo que permite repetir, subrayando, de ese modo, que el lenguaje siempre dice “algo más” u otra cosa de lo que “se quería decir”. La comprensión de esta estructura implica una crítica en acto del esquema fenomenológico del conocimiento por el que tradicionalmente se explica el funcionamiento de los signos, cuyo “principio de los principios” es el sentido pre-expresivo que en su identidad ideal es expresado por el lenguaje. Las nociones de iterabilidad y suplemento arrojan como resultado que la palabra y la cosa o el pensamiento nunca se vuelven uno, es decir, que el conocimiento jamás logrará coincidir con su medio. Husserl no pasa por alto este problema que, de un modo concreto, pone en cuestión los fundamentos de su teoría del conocimiento. A partir de allí, Derrida señala que Husserl apela, para mantener las pretensiones de validez de su teoría del conocimiento, al concepto de “Idea” en sentido kantiano. Ante la necesidad irreductible del rodeo por el trazo escrito en la constitución de la objetividad ideal, el autor de las *Investigaciones lógicas* señala que la idea de ciencia, sin ser cuestionada en su verdad, sigue siendo siempre previsual, y que por tanto, el conocimiento objetivo de la verdad es una Idea infinita<sup>11</sup>.

La objetividad del conocimiento tiene, entonces, el estatuto de una Idea en sentido kantiano, pero al pensar la idealidad como Idea, Husserl traduce la estructura del diferimiento en tanto que aplazamiento sin fin: “como el ideal es entendido por Husserl como idea en sentido kantiano [...] queda diferido al infinito”<sup>12</sup>. Al poner en juego el concepto de idea kantiana, Husserl reconoce

---

<sup>9</sup> Derrida, Jacques, *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-Textos, 1985, p. 146.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 149.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 163.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p. 162.

definitivamente el fracaso de su teoría<sup>13</sup>, en la medida en que las ideas reguladoras tienen un estatuto absolutamente secundario frente al análisis del concepto de validez de los conocimientos. Como sostiene Christoph Menke, estas ideas no sirven, como quisiera Husserl, para elucidar el concepto de validez del conocimiento. De este modo, considerar la idealidad como Idea significa aplazar al infinito la realidad de las condiciones del conocimiento, supone, en resumen, renunciar a establecer (como hace Kant) que nuestras reglas de fundamentación no son regularidades contingentes sin que tienen carácter absolutamente general.<sup>14</sup>

Al considerar como principio solo regulador la instancia que debe garantizar la fundamentación última del conocimiento, y manteniendo al mismo tiempo su pretensión, se cae en un “indefinido diferimiento de la fundamentación”. Al mismo tiempo, la determinación de la estructura ideal de la verdad contradice condiciones insuperables del medio en el que tiene que realizarse: la escritura. Esto es, lo que la fenomenología trascendental quiere eliminar como obstáculos de la estructura ideal es, para Derrida, algo ligado originariamente a sus condiciones de posibilidad: el trazo material del lenguaje. Esta es la crítica, en suma, que hace Derrida a la analítica de la significación de Husserl: la marginación de la signo gráfico en la constitución de la idealidad, priva a esta de su condición de posibilidad. Asimismo, cuando Husserl reconoce esa necesidad, se vuelve visible que su concepto de verdad, considerado en la configuración lingüística, se contradice, porque el funcionamiento del lenguaje está determinado por componentes que son irreductibles a las condiciones ideales de validez establecidas por Husserl<sup>15</sup>.

### **La deconstrucción como posición materialista**

La teoría de la escritura desestabiliza así la concepción fenomenológica del lenguaje y el conocimiento. Ni el significante es ya vehículo de un significado ideal, ni el significado se encuentra ligado a una intención de significación. La no contemporaneidad entre significante y significado problematiza ese deseo de presencia y plenitud propio de la metafísica. Todo significante, sabemos ahora, no remite a un significado que lo preceda y que aquel debe expresar, sino que remite a otro significante. El significado es, por tanto, diferencial, en tanto nunca podemos purificar el significado colocándolo en una supuesta anterioridad, ya que el hacerse del sentido depende de esa *différance* que no es otra presencia, sino ese intervalo que distingue y articula los términos, haciendo posible la significación y la conceptualidad. De acuerdo con esto, el concepto nunca está presente de forma plena, dado que se constituye a partir de las marcas de los otros elementos de la cadena significante. Por eso, Derrida sostiene que la *différance*, antes que un concepto, es la posibilidad de la conceptualidad en general.

---

<sup>13</sup> “Cada vez que este valor de presencia sea amenazado, Husserl lo despertará, apelará a él, lo hará volver a él en la forma del telos; es decir, de la Idea en sentido kantiano, abriendo la posibilidad de un indefinido, infinidad de un progreso prescrito o infinidad de las repeticiones permitidas”. (*Ibid.*, p. 46).

<sup>14</sup> Menke, Christoph, *La soberanía del arte*, Madrid, Visor, 1997, p. 232

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 235.

Así, la deconstrucción *hace* el vacío, *sustrae* todo centro teleológico de sentido, interfiriendo, con ese gesto, la pretensión idealista-logocéntrica de sustraer la presencia del sentido trazo material. Bloquea, en otras palabras, la constitución de todo concepto o significado trascendental que se coloque más allá del tejido de diferencias que *es* la escritura. En *Posiciones* Derrida sugiere que, sí materialismo no significa la apelación a una materia presente a sí, sino una crítica de todo concepto capaz de funcionar como principio absoluto de legibilidad de lo real, entonces, la deconstrucción del logo-fonocéntrismo puede ser leída como una crítica materialista. Más precisamente: como una posición materialista en filosofía. Esta precisión conecta con una de las tesis centrales de la deconstrucción, a saber: que no podemos prescindir de la conceptualidad heredada para hacer la crítica de la metafísica, en la medida en que no disponemos de ningún lenguaje que sea ajeno a esa historia. Así como para Althusser “no hay afuera de la ideología”, para Derrida no es posible un “afuera de la metafísica”. O tal vez sería mejor decir que la afirmación de estar más allá de la metafísica es la operación metafísica por excelencia. De allí que las oposiciones propias de la metafísica no son eliminables, ya que aluden a una estructura histórica que no depende de una elección subjetiva modificar. Derrida nos recuerda que el “expresivismo” o “el deseo de presencia” no es un capricho subjetivo, sino una “ilusión trascendental”<sup>16</sup>.

Por lo tanto, la deconstrucción de la racionalidad logo-fonocéntrica no tiene que ver con el planteo de un “afuera del lenguaje”, pues toda tentativa de oposición externa, independientemente de los nombres que la sugieran, resulta especular, y por tanto, constituye una falsa salida del círculo filosófico. Por el contrario, de lo que se trata es de pensar esos “otros de la metafísica”, por caso la escritura, como aquello que desorganiza los dualismos bajos los cuales eran pensados, constituyéndose no en una afuera del sistema sino en su exceso interno. Esto explica por qué Derrida se niega insistentemente a pensar el conocimiento crítico como un problema de “elección”, cuya ilusión reside en creer que es posible decidir subjetivamente que se está más allá de las coerciones de la lengua y la conceptualidad metafísica. En ese sentido preciso, el concepto derridiano de iterabilidad hace aparecer en toda autointerpretación del conocimiento una fuerza de dislocación, un límite a la totalización filosófica, y es ese desajuste, que siempre ha sucedido, lo que permite al tiempo que limita el deseo de presencia. En otras palabras, lo que Derrida entiende por materialismo poco tiene que ver con una crítica externa del idealismo, mucho menos con su inversión; materialismo designa, más bien, la producción de una dislocación interna del círculo identitario de la filosofía mediante la que se vuelve perceptible que el recurso al origen no es más que una respuesta ideológica frente a aquello que, desde siempre, había comenzado a dividirlo y aplazarlo.

La exclusión del trazo material ha sido aquello que era necesario reprimir para que el discurso filosófico pueda existir como tal, en su coherencia y pureza interna. Al volver sobre eso que fue excluido de la interioridad del pensamiento, al destacar el carácter excesivo del trazo material respecto a la intención, Derrida pone en relación a la filosofía con aquello que la excede, en un movimiento que no renuncia al conocimiento conceptual sino que subraya la necesidad de abrir la filosofía a aquello que le resulta heterogéneo. Esto nos permite decir que Derrida

---

<sup>16</sup> Derrida, Jacques, *Posiciones*, Valencia, Pre-Textos, 1977, p. 42.

está interesado no solo en demostrar la imposibilidad de la objetividad del conocimiento, sino su carácter irrenunciable. En ese cortocircuito entre las necesidades infinitas de la razón y sus medios finitos, en este desear lo que no podemos, Derrida lee una verdad en la teoría trascendental consistente en que – pese a ella- nos presentan la pretensión de verdad como un “problema sin solución”. Como señala Menke, Derrida no elige

Como Wittgenstein y las corrientes filosóficas que de él proceden, por un rechazo de tales teorías consideradas como supervivencias nostálgicas, ni por otra parte cree que la pretensión de fundamentación última se logre. Sus reflexiones siguen más bien un camino oblicuo con relación a esas alternativas: contra el rechazo de la cuestión de la fundamentación última se atiene a su inevitabilidad y, frente a la idea de una solución consistente, subraya su infinitud por principio<sup>17</sup>

Como vemos, en su crítica a Husserl Derrida no abandona la idea de objetividad y de verdad, sino que las inscribe al interior de una dialéctica negativa de los conceptos. Una dialéctica que -como vimos con las nociones de iterabilidad y suplemento- afirma que la objetividad es necesaria, pero imposible, y ese cortocircuito, lejos de “detener” la práctica del conocimiento, la obliga a recomenzar en una auto-transformación incesante. Esta noción aporética de verdad ya no tiene que ver con la adecuación entre sentido y objetividad, entre el querer-decir y su expresión, sino que funda, por el contrario, su no-identidad, su “tachadura”. Puesto que todas las nociones de las que nos servimos pertenecen a la historia de la metafísica, solo las podemos usar bajo tachadura. Asimismo, la noción de iterabilidad nos recuerda que los opuestos no se reconcilian ni se eliminan, sino que se entrelazan bajo la forma de la “contaminación diferencial”. En su tesis sobre Husserl, a la hora de resumir su lectura crítica, Derrida señala la existencia de una “una ley que dirige todo lo que he pensado hasta aquí”

Se trata siempre de una complicación originaria del origen, de una contaminación inicial de lo simple, de una distancia inaugural que ningún análisis podría *presentar, hacer presente* en su fenómeno o reducir a la puntualidad del instante, idéntica a sí, del elemento. La cuestión que gobierna efectivamente todo este trayecto ya es: ¿cómo puede la originariedad de un fundamento ser una síntesis a priori? ¿cómo puede empezar todo por una complicación? Todos los límites sobre los que se construye el discurso fenomenológico se ven así cuestionados desde la necesidad fatal de una contaminación entre los bordes de la oposición: señal y expresión, trascendental y mundano, presente y no presente, propagándose el temblor de cada borde por todos los otros. Una ley de contaminación diferencial impone su lógica de un extremo a otro del libro; y me pregunto por qué la palabra misma ‘contaminación’ no ha dejado desde entonces de imponérseme<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Menke, Christoph, *Op. cit.*, p. 238.

<sup>18</sup> Derrida, Jacques, *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*, Salamanca, Sígueme, 2015, p. 15.



Las nociones de iterabilidad, suplemento y la tachadura no implican, en suma, una “estetización” de la filosofía, sino que ponen de relieve esa contaminación de la filosofía por aquello que fue expulsado de la interioridad del pensamiento para que este pueda constituirse como tal: el trazo escrito. Como señalamos, la iterabilidad marca, al mismo tiempo, la necesidad del concepto y su inadecuación. De allí la noción derridiana de escritura, lejos de designar un mero anti-fundamentalismo, nombra, por el contrario, la exigencia de abrir la teoría al extrañamiento que el movimiento de la reflexión nos expone, soportando las tensiones y aporías del lenguaje allí donde nombra aquello que lo excede. La escritura, lo que Derrida llama “pensamiento” no se reduce ni a la ciencia ni a la filosofía, aunque es indisociable de ellas, pues pensar no es saber sino nombrar, o mejor: un intento de nombrar *apropiadamente*, de hacer justicia a las singularidades que exceden al concepto. Y esto exige, sostenemos, la apertura de la teoría a un no-saber radical. Como veremos, esta cuestión será central para pensar la política en su *inesencialidad espectral*.

Esta ley de la contaminación propia de la iteración señala, a su vez, una torsión temporal, toda vez que el rodeo por el trazo escrito indica, en Husserl, una complicación del “presente viviente”. Esto es lo que aparecerá, dice Derrida, en los trabajos últimos de Husserl, a partir de lo que se encuentra implicado en el movimiento de la temporalización y de la relación con la alteridad. El gesto derridiano consiste aquí en identificar, en el texto de Husserl, el movimiento de temporalización con la necesidad del trazo escrito, en una articulación que pone en crisis la presencia a sí de la conciencia intencional, pues la mediación temporal subraya que la intuición que hace presente al objeto nunca se realiza sin *diferir* de sí misma.

Esta “complicación” de la presencia sugerida por la dialéctica de retenciones y protenciones reintroduce toda la impureza que se ha creído poder excluir del presente. En efecto, en el Husserl de las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, la presencia del presente percibido ya no aparece como identidad simple sino como compuesta, afectada por una no-presencia y una no-percepción, a saber, el recuerdo y la espera: retención y protención. Si bien Husserl sostiene que la retención es aún una percepción, se trata, dice Derrida, del caso único de una percepción en la que lo percibido es un no-presente, un pasado. Desde el momento en que se admite esta relación entre el ahora y el no ahora, de la percepción y la no-percepción, se acoge lo otro en la identidad consigo del presente<sup>19</sup>. Toda intuición se realiza ahora ya no al interior un presente idéntico, sino bajo el juego de retenciones y protenciones, toda conciencia, en suma, está internamente marcada por este movimiento de temporalización y espaciamento que Derrida llama “huella”<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Derrida, Jacques, *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-textos, 1985, p. 119.

<sup>20</sup> “La posibilidad de la repetición bajo su forma más general, la huella en el sentido más universal, es una posibilidad que debe no solamente habitar la pura actualidad del ahora, sino constituir la mediante el movimiento mismo de la diferencia (*différance*) que aquella introduce ahí. Una tal huella es, si se puede sostener este lenguaje sin contradecirlo y tacharlo inmediatamente, más ‘originario’ que la originariedad fenomenológica misma [...] En todas las direcciones, la presencia del presente es pensada a partir del pliegue del retorno, del movimiento de la repetición, y no a la inversa. Que este pliegue sea

## Huella y efecto retardo: una impresión freudiana

Aquí el doble privilegio de la conciencia y el presente encuentran un límite, en la medida en que esas no presencias no afectan accidentalmente al sentido sino que siempre-ya lo marcan. La huella no es una mera “complicación” de la presencia del presente, sino la *diferencia* que abre al presente a su exterioridad, a lo no presente y lo no consciente, subrayando, en la estela de Freud, una articulación entre escritura e inconsciente que desarticula la estructura de la presencia fenomenológica que anuda el tiempo del presente absoluto con una concepción logocéntrica del conocimiento.

Derrida apela a la noción de huella para dar cuenta de la *dislocación* de la estructura de la presencia. Con la huella, el presente deviene “marca de la marca”, ya no es aquello a lo que en “última instancia” remitiría el movimiento de la significación, sino una “función” dentro de una estructura de reenvío generalizada sin principio rector. De este modo, el presente mismo surge a partir de su no identidad consigo, es decir, a partir de la huella. Asimismo, si la huella es la apertura a la exterioridad en general, la temporalización del sentido es siempre-ya “espaciamento”. El espacio, señala Derrida, no es lo otro del tiempo sino que es el nombre de la salida fuera de sí del tiempo. Esto hace que la huella no pueda ser reducida a la simplicidad del presente. En palabras de Derrida:

Esto es lo que nos autoriza a llamar huella a aquello que no se deja resumir en la simplicidad de un presente [...] el extraño movimiento de la huella anuncia tanto como recuerda: la *différance* difiere. Con igual precaución y bajo la misma tachadura, puede decirse que su pasividad es también su relación con el “porvenir”. Los conceptos de presente, de pasado y de porvenir, todo lo que en los conceptos de tiempo y de historia supone la evidencia clásica -el concepto metafísico de tiempo en general- no puede describir adecuadamente la estructura de la huella. Y desconstruir la simplicidad de la presencia no equivale sólo a tener en cuenta los horizontes de presencia potencial, es decir una “dialéctica” de la propensión y de la retención que se instalaría en el corazón del presente en lugar de abarcarlo. No se trata de complicar la estructura del tiempo conservando en él su homogeneidad y su sucesividad fundamentales, mostrando, por ejemplo, que el presente pasado y el presente futuro constituyen originariamente, dividiéndola, la forma del presente viviente. Semejante complicación, que en suma es la que Husserl ha descrito, se atiene, pese a una audaz reducción fenomenológica, a la evidencia, a la presencia de un modelo lineal, objetivo y mundano<sup>21</sup>

---

irreductible en la presencia o en la presencia a sí, que esta huella o esta diferencia sea siempre más vieja que la presencia, y le procure su apertura, ¿no prohíbe todo eso hablar de una simple identidad consigo mismo ‘im selben Augenblick?’ (*Ibíd.*, p. 122).

<sup>21</sup> Derrida, Jacques, *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 1971, p. 86.

“No se trata de complicar”, leemos en la cita. Este matiz señala la necesidad de arrancar el concepto de huella del esquema husserliano, que lo hace derivar de una presencia. Pese a toda la complejidad sugerida por la dialéctica de retenciones y protenciones, la temporalidad en Husserl sigue teniendo un centro indesplazable: el presente. Esto es, para Husserl el movimiento de temporalización no es sino una “complicación del presente”, pues se atiene a un modelo lineal, donde “el *ahora* B estaría como tal constituido por la retención del *ahora* A y la protensión del *ahora* C”. En ese sentido, Derrida concluye que las *Lecciones* sobre la consciencia del tiempo inmanente confirman la primacía metafísica del presente, en la medida en que los elementos no-presentes -el pasado y el porvenir- no son más que la antesala y la proyección del presente, impidiendo así

Que un *ahora* X tomara el lugar de un *ahora* A, por ejemplo, y que, mediante un efecto de retardo inadmisibile para la conciencia, una experiencia fuese determinada incluso en su presente, por un presente que no la habría precedido inmediatamente sino que sería muy “anterior”. Es el problema del efecto de retardo (*nachträglich*) de que habla Freud. La temporalidad a que se refiere no puede ser la que se presta a una fenomenología de la conciencia o de la presencia y, sin duda, se puede entonces negar el derecho de llamar todavía tiempo, ahora, presente anterior, retardo, etc., todo lo que aquí se discute<sup>22</sup>

La dialéctica de protenciones y retenciones no permite pensar, para Derrida, el advenimiento de una singularidad imprevista, ya que no puede pensar la opacidad de lo sido, la *repetición* insistente de un “pasado muy anterior”. Como veremos a continuación, Derrida encuentra en el conceptualidad freudiana una problematización del tiempo continuista y contemporáneo a sí. En efecto, las nociones de “efecto retardo” y “huella mnémica” desbaratan el privilegio de la conciencia que es también, como vimos, un privilegio otorgado al presente, pues se trata de conceptos que ponen en cuestión la posibilidad de establecer un origen, es decir un antes y un después, toda vez que designan la realidad irreductible de una *repetición* o *retorno* de aquello nunca fue del orden del presente consciente, la *reactivación*, mediante un elemento presente, de aquello que fue desviado de la conciencia<sup>23</sup>. A la hora de delimitar las razones del rodeo por el psicoanálisis, Derrida señala

Regreso a Freud: mi preocupación era de encontrar una ‘lógica del inconsciente’ (pero nunca hice mía esta expresión), con qué sostener un discurso cuya necesidad yo sentía,

---

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 87.

<sup>23</sup> En la conferencia titulada “La diferencia”, que forma parte de *Márgenes de la filosofía*, Derrida señala que: “Con la alteridad del ‘inconsciente’ entramos en contacto no con horizontes de presentes modificados -pasados o por venir-, sino con un ‘pasado’ que nunca ha sido presente y que no lo será jamás, cuyo ‘por-venir’ nunca será la producción o la reproducción en la forma de la presencia. El concepto de rastro es, pues, inconmensurable con el de retención, devenir-pasado de lo que ha sido presente. No se puede pensar el rastro -y así la diferencia- a partir del presente, o de la presencia del presente” (Derrida, 1989: 56).

desde otro lugar, según otra actitud. Se trataba de los motivos de la retroactividad, el retraso o la *différance* 'originaria', de todo cuanto arruinaba o amenazaba la autoridad fenomenológica del 'presente vivo' en el movimiento de la temporalización y la constitución del ego o alter-ego<sup>24</sup>

En la escritura freudiana, Derrida encuentra una deconstrucción en acto de las oposiciones jerárquicas del discurso filosófico que, en las nociones de huella y efecto retardo, pone en crisis la presencia a sí de la conciencia, pues la huella mnémica no alude, como en Husserl, a un pasado como antesala del presente, sino a un "pasado absoluto" que, en su insistencia repetitiva, escinde la identidad de la conciencia. A su vez, el concepto de efecto retardo remite no solo a cómo los recuerdos producen efectos a destiempo (tiempo después de su inscripción), sino también al hecho de que la recuperación de la huella nunca es tal como fue en su "primera inscripción", pues lo que está en cuestión aquí es la posibilidad de un origen. Cabe destacar, por otra parte, que estas nociones freudianas están al servicio, en la lectura derridiana, de un pensamiento de la huella que excede el horizonte de una represión individual y una escena originaria e inalterada. Según Derrida

La irreductibilidad del 'retardamiento': éste es, sin duda, el descubrimiento de Freud. Este descubrimiento, Freud lo pone en práctica hasta en sus últimas consecuencias y más allá del psicoanálisis del individuo. Según él, la historia de la cultura tiene que confirmarlo. En *Moisés y el monoteísmo*, la eficacia del retardamiento y del 'a destiempo' (*l'après-coup*) cubre amplios intervalos históricos. El problema de la latencia, por otra parte, se comunica ahí de manera muy significativa con el de la tradición oral y la tradición escrita<sup>25</sup>

La deconstrucción de la estructura de la presencia, dice Derrida, pasa por la deconstrucción de la conciencia, vale decir por la noción irreductible de huella, tal como aparece en el discurso freudiano. La noción de huella, como vimos, es inseparable del concepto de diferencia. Esta articulación, sostiene Derrida, es consagrada por Freud a la hora de dar cuenta de la memoria, fenómeno que constituye "la esencia misma de lo psíquico". De acuerdo con esto, la memoria no es una presencia simple que podría ser recuperada, sino una "diferencia incapturable", dice Derrida, que emerge como resultado del encuentro entre la fuerza de la impresión y la resistencia que opone el aparato psíquico. La concepción freudiana de la memoria y por tanto, del origen del psiquismo como *diferencia*, le permite a Derrida sostener que la puesta en tela de juicio de la primacía de la conciencia y el presente apela siempre, en Freud, al motivo de la *différance*.

En *La interpretación de los sueños*, Freud ofrece una definición de la huella:

<sup>24</sup> Derrida, J., Roudinesco, E., *Y mañana qué*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 186.

<sup>25</sup> Derrida, Jacques, "Freud y la escena de la escritura", *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 281.

De las percepciones que llegan a nosotros, en nuestro aparato psíquico queda una huella que podemos llamar 'huella mnémica'. Y a la función atinente a esa huella mnémica la llamamos 'memoria'. [...] Suponemos que un sistema del aparato, el delantero, recibe los estímulos perceptivos, pero nada conserva de ellos y por tanto carece de memoria, y que tras él hay un segundo sistema que traspone la excitación momentánea del primero a huellas permanentes<sup>26</sup>

El inconsciente es el sistema de la memoria, un espacio de retención de las huellas mnémicas que Freud opone de un modo irreductible al sistema percepción-consciencia. Desde la "Carta 52 a Fliess", Freud sostiene que la percepción - momento en que la huella se inscribe- y la memoria -la retención de la huella- se excluyen mutuamente. Freud introduce "en el tiempo del sujeto otro tiempo, dice André Green, que se despliega en otra parte, donde permanece inaccesible, que es el tiempo de la memoria"<sup>27</sup>. Ese tiempo se reconoce en el efecto de división que atraviesa al sujeto; puede reconocerse allí, dice Green, la acción de la represión. La memoria no es toda inconsciente, pero lo reprimido inconsciente es memoria. De acuerdo con esto, para que haya huella mnémica debe haber represión, repetición. Si solo hubiera percepción, permeabilidad pura a los estímulos, no habría memoria, pues la memoria depende de la *repetición* de la impresión, de su *retención*. La repetición designa así un movimiento que, en Freud, tiene por objeto subrayar el *rodeo* por el que la vida es capaz de aplazar esa violencia que la vida psíquica no puede contener más que repitiéndola, constituyendo una reserva. De allí que la repetición no le sobreviene accidentalmente a la impresión, sino que la hace posible, mediante esa modulación o resistencia puesta en marcha por el aparato psíquico. En la "primera vez" entre el contacto entre dos fuerzas -la impresión y la retención-, la repetición ya ha comenzado, volviendo enigmática la idea misma de "primera vez".

Cabe destacar, asimismo, que en la *Carta* podemos leer ya la articulación de la huella y del retardo, esto es, de un presente no constituyente, sino "originariamente" reconstituido a partir de los signos de la memoria. En palabras de Freud

Como sabes, estoy trabajo sobre la hipótesis de que nuestro aparato psíquico se ha constituido por una superposición de estratos, es decir, que de tanto en tanto el material existente en forma de huellas mnémicas, se somete a una reestructuración según nuevas relaciones, a una transcripción. Lo esencialmente nuevo en mi teoría es la afirmación de que la memoria no está presente una sola y única vez sino que se repite, se consigna en diferentes clases de signos. No sabría decir cuál es el número de estas inscripciones. Por lo menos son tres [...] la conciencia y la memoria se excluyen mutuamente. Signo de percepción. Es la primera inscripción de las percepciones, totalmente incapaz de

<sup>26</sup> Freud citado por Derrida en "Freud y la escena de la escritura", *Op. cit.*, p. 297.

<sup>27</sup> Green, André, "La diacronía en el freudismo", en AAVV. *Estructuralismo y psicoanálisis*, Buena Aires, Nueva Visión, 1971, p. 155.

acceder a la conciencia, y constituida mediante asociación simultánea. Inconsciente...es la segunda inscripción...Preconsciente. Es la tercera inscripción, ligada a las representaciones verbales y correspondiente a nuestro yo oficial...esta conciencia pensante secundaria, que sobreviene con retraso en el tiempo, está probablemente ligada a la activación alucinatoria de representaciones verbales<sup>28</sup>

Como leemos en la cita, el inconsciente aparece como el anclaje de la memoria, pero ella nunca está presente, su significado solo puede advenir *a posteriori*. Como explica Green, la noción de efecto retardo escinde el tiempo de la experiencia y el tiempo de la significación<sup>29</sup>. Esta no contemporaneidad indica que el momento en que una impresión se inscribe en el aparato psíquico no es el momento en que se significa, pues la impresión es significada *a posteriori*, retroactivamente. Esto quiere decir que de esas marcas no poseemos la huella real y efectiva, sino una elaboración *a posteriori* de ella que, lejos de transcribirla “tal cual fue”, la deforma.

De este modo, el inconsciente no es un núcleo inalterable que solo habría que traducir, pues la huella, una vez inscrita, se encuentra siempre expuesta a ser modificada, ya sea por el simple paso del tiempo o por cada nueva inscripción. En ello reside su “alterabilidad” irreductible. Así, toda pretendida recuperación es ya una transformación que mancilla su singularidad. Por ello, el texto inconsciente, escribe Derrida

No se puede pensar en la forma, originaria o modificada, de la presencia. El texto inconsciente está ya tejido con huellas puras, con diferencias en las que se juntan el sentido y la fuerza, texto en ninguna parte presente, constituido por archivos que son ya desde siempre transcripciones. Láminas originarias. Todo empieza con la reproducción. Ya desde siempre, es decir, depósitos de un sentido que no ha estado nunca presente, cuyo presente significado es siempre reconstituido con retardo, *nachträglich*, a destiempo, suplementariamente: *nachträglich* quiere decir también suplementario<sup>30</sup>

La rememoración, en suma, no será la recuperación de un pasado a la mano, sino que asumirá la forma de un depósito de huellas donde el pasado, el presente y el futuro se entrelazan produciendo un texto psíquico donde la unidad temporal resulta imposible. Como señala la filósofa mexicana Rosaura Martínez Ruiz, la alterabilidad de la huella y la eficacia a destiempo de los recuerdos colocan al aparato psíquico en un “entre”, un espacio marcado por lo ya inscrito y lo que está por inscribirse. Esta experiencia del *entre* es un “lugar” conflictivo y jamás armónico. Así, el aparato psíquico freudiano aparece como un espacio donde no hay presencias plenas, pues se “deja ver lo que se presenta, como atravesado por lo que no está en ambos sentidos: de lo que ya no está y de lo que todavía no”<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Freud citado por Derrida en “Freud y la escena de la escritura”, op. cit., p. 284.

<sup>29</sup> Green, André, “La diacronía en el freudismo”, op. cit., p. 155.

<sup>30</sup> Derrida, Jacques, “Freud y la escena de la escritura”, op. cit., p. 291.

<sup>31</sup> Martínez Ruiz, Rosaura, *Freud y Derrida: escritura y psique*, México, Siglo XXI, 2013, p. 99.

La noción de huella no designa, como vemos, una complicación del presente consciente que podría ser subsanada, ni se asocia a una “temporalidad originaria” que, en su pureza, desgarraría la secuencia lineal de la temporalidad clásica; antes bien, nombra una *alteración* que *marca* desde siempre a la conciencia y que, sostiene Derrida, se sustrae a toda presentación, existiendo solo en sus efectos a destiempo, en sus repeticiones diferenciales. En efecto, lo que llamamos “realidad” tiene la estructura de una huella diferencial, dice Derrida, pero esta no identidad estructural no debe entenderse en términos de “indeterminación”, sino como el efecto de una causalidad ausente: “Si la diferencia es lo que hace posible la presentación del presente, ella no se presenta nunca como tal. Nunca se hace presente”<sup>32</sup>. La *différance* alude a una causalidad que ya no se deja pensar a partir de las oposiciones clásicas entre presencia/ausencia, continuidad/discontinuidad, sino que exige, por el contrario, la necesidad de considerar esa trama de marcas que, en su reenvío perpetuo, en sus repeticiones, (de)constituyen la estructura del presente.

En resumen, la intervención freudiana nos obliga pensar el presente a partir de la posibilidad de la huella y la *différance*, en tanto marcas que lo constituyen sustrayéndose a toda presentación. En palabras de Derrida

Esto de que el presente en general no sea originario sino reconstituido, que no sea la forma absoluta, plenamente viviente y constituyente de la experiencia, que no haya la pureza del presente viviente: este es el tema, formidable para la historia de la metafísica, que Freud nos invita a pensar a través de una conceptualidad desigual con la cosa misma. Es este pensamiento, sin duda, el único que no se agota en la metafísica o en la ciencia<sup>33</sup>

## Espectros de Marx

Como vemos, las nociones de huella y efecto retardo impiden que se haga de la temporalización una mera “complicación” del presente. El concepto de huella es,

---

<sup>32</sup> Derrida, Jacques, “La diferencia”, op. cit., p. 41. Y más adelante leemos: “En una conceptualidad y con exigencias clásicas, se diría que “diferencia” [*différance*] designa la causalidad constituyente, productiva y originaria, el proceso de ruptura y de división cuyos diferentes [*différents*] o diferencias [*différences*] serían productos o efectos constituidos. Pero aproximándonos al núcleo infinitivo y activo del diferir, “diferencia” [*différance*] / con a] neutraliza lo que denota el infinitivo como simplemente activo, lo mismo que “*mouvance*” no significa en nuestra lengua el simple hecho de mover, de moverse o de ser movido [...] Hay que meditar, en el uso de nuestra lengua, que la terminación en *ancia* permanece indecisa entre lo activo y lo pasivo. Y veremos por qué lo que se deja designar como “diferencia” [*différance*] no es simplemente activo ni simplemente pasivo, y anuncia o recuerda más bien algo como la voz media, dice una operación que no es una operación, que no deja pensar ni como pasión ni como acción de un sujeto sobre un objeto, ni a partir de un agente ni a partir de un paciente, ni a partir ni a la vista de cualquiera de estos *términos*. Ahora bien, la voz media, una cierta intransitividad, es quizá lo que la filosofía, constituyéndose en esta represión, ha comenzado por distribuir en voz activa y voz pasiva” *Ibid.*, p. 44.

<sup>33</sup> Derrida, Jacques, “Freud y la escena de la escritura”, op. cit., p. 292.

como hemos visto, inconmensurable con el de pasado-presente o retención. De acuerdo con esto, sostenemos que la problemática de la huella abre la posibilidad de pensar un concepto de tiempo histórico capaz de conceptualizar a la vez repetición y la singularidad del porvenir, en la medida en que nos exige considerar la disyunción temporal como la marca de un pasado que nunca fue presente pero que insiste en re-aparecer, y que solo puede ser reconstituido a destiempo. Esto es lo que dará lugar, como veremos a continuación, a la noción de espectralidad propuesta en *Espectros de Marx*.

En su diálogo con Derrida, Élisabeth Roudinesco señala: “Usted no escribió ‘Espectros de Freud’, pero estoy convencida de que *Espectros de Marx* es un libro profundamente freudiano”<sup>34</sup>. Esta indicación es confirmada por Derrida y resulta, sostenemos, sumamente sugerente para pensar el estatuto del espectro. En efecto, la noción de fantasma se inscribe en la constelación de “lo siniestro” freudiano. *Unheimliche*, dice Derrida, es la palabra del asedio irreductible<sup>35</sup>. El asedio es el modo de habitar de los espectros, una forma de estar en un lugar sin ocuparlo. Se trata de la experiencia por la cual lo más familiar o próximo se siente habitado en su interior por lo más ajeno y amenazador. Es interesante notar que con esta constatación se abre *El Manifiesto del Partido Comunista*. El fantasma del que nos habla Marx está “siempre-ya” ahí, dice Derrida, no como presencia sino bajo la forma del *asedio*. Y el asedio es histórico

Primera sugerencia: el asedio es histórico, cierto, pero no *data*, no se fecha dócilmente en la cadena de los presentes, día tras día, según el orden instituido de y por un calendario. Intempestivo, no llega, no le sobreviene, un día, a Europa, como si ésta, en determinado momento de su historia, se hubiera visto aquejada de un cierto mal, se hubiera dejado *habitar* en su interior, es decir, se hubiera dejado asediar por un huésped extranjero. No es que el huésped sea menos extranjero por haber ocupado desde siempre la domesticidad de Europa. Pero no había dentro, no había nada dentro antes de él. Lo fantasmal se desplazaría como el movimiento de esa historia. Este asedio marcaría la existencia misma de Europa. Abriría el espacio y la relación consigo misma de lo que se llama, al menos desde la Edad Media, Europa<sup>36</sup>

Ese fantasma, que está ahí sin estar ahí, resulta difícil de identificar, y esta dificultad remite a su estatuto, a lo que Derrida llama una “incorporación paradójica”

El espectro es una incorporación paradójica, el devenir-cuerpo, una cierta forma fenoménica y carnal del espíritu. Pasa a ser, más bien cierta “cosa” que resulta difícil de nombrar: ni alma ni cuerpo, y a la vez uno y el otro. Porque son la carne y la fenomenalidad quienes dan al espíritu su aparición espectral, en la venida misma del (re)aparecido o en el retorno del espectro. Hay

---

<sup>34</sup> Derrida, J., Roudinesco, E., *Y mañana qué*, ed. cit., p. 190.

<sup>35</sup> Derrida, Jacques, *Espectros de Marx*, ed. cit., p. 153.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p. 18.



algo de desaparecido en la aparición misma como reaparición de lo desaparecido<sup>37</sup>

El espectro “es difícil de nombrar”, y esto porque, leemos en la cita, se trata del *retorno* de cierta cosa cuyo “ser” se encuentra en esta indecibilidad entre carne y espíritu. Esto es, para hacer su aparición, todo espíritu debe encarnarse en un cuerpo, pero esa incorporación nunca es plena. Todo espíritu requiere, para aparecer, de otra cosa de sí, un cuerpo espectral, pero este “suplemento” no da lugar no a una incorporación plena sino *diferida*. La diferencia entre espectro y espíritu es una *différance*, una diferencia impura que remite, en primer lugar, al léxico: como *esprit* (espíritu) y *spirit, Geist* puede significar también “espectro”<sup>38</sup>. Ni alma ni cuerpo, el espectro porta así una indecibilidad que resulta resistente a toda legibilidad inmediata.

Resulta sumamente complejo, por tanto, sostener una separación clara y distinta entre espíritu y espectro. En *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* Marx, dice Derrida, fue particularmente sensible a esta contaminación, ya que, en un primer momento, el espectro habría sido vital para el despliegue histórico del espíritu. Esta modulación hegeliana es pertinente porque en *El 18 Brumario*, como recuerda Derrida, Marx *hereda* la observación hegeliana sobre la *repetición* en la historia: los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo condiciones elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas condiciones legadas por el pasado. Por lo tanto, no hay práctica política sin repetición, sin herencia. Frente a esta ley, la alternativa parecería ser o bien una identificación paralizante con lo sido, o bien una apropiación tan viva, tan asimiladora de la herencia que no sería otra cosa que el olvido<sup>39</sup>. Contra lo que podría suponerse, Marx no valora simplemente el olvido, pues si nos contentamos simplemente con olvidar topamos con la simpleza burguesa. Pero no todo los modos de convocar a los espectros son iguales, parece decir Marx

Camilo Desmoulins, Dantón, Robespierre, Saint-Just, Napoleón, los héroes, lo mismo que los partidos y la masa de la antigua revolución francesa, cumplieron, bajo el ropaje romano y con las frases romanas, la misión de su tiempo: librar de las cadenas e instaurar la sociedad burguesa moderna. Los unos hicieron añicos las instituciones feudales y segaron las cabezas feudales que habían brotado en él. El otro creó en el interior de Francia la condiciones bajo las cuales ya podía desarrollarse la libre concurrencia, explotarse la propiedad territorial parcelada...<sup>40</sup>

Dislocado, el espíritu de la revolución es irreductiblemente anacrónico, toda vez que ésta no puede presentarse, según Marx, más que arropada con atuendo y lenguaje prestado. Luego sobreviene el 18 Brumario y la conjuración se repite, pero no es igual. Entonces es cuando Marx considera que hay que distinguir de un modo claro y distinto entre el espíritu (*Geist*) de la revolución y su espectro

<sup>37</sup> *Ibíd.*, p. 20.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p. 124.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 127.

<sup>40</sup> Marx, Karl. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Montevideo, Ediciones de la Comuna, 1995, p. 10.

(*Gespenst*). Quiere acabar con esa contaminación, piensa, en suma, que se puede terminar con esa frecuentación, confía que ese asedio, propio de las revoluciones anteriores, ya no aturde a los agentes de la revolución social del siglo XIX. Citemos el célebre párrafo

La revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado. Las anteriores revoluciones necesitaban remontarse a los recuerdos de la historia universal para aturdirse acerca de su propio contenido. La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido. Allí, la frase desborda al contenido; aquí, el contenido desborda la frase<sup>41</sup>

Pero Marx sabe, dice Derrida, que los muertos jamás han enterrado a nadie. ¿Qué quiere decir entonces? Derrida se detiene en la figura del “desborde”. Todo se juega, dice, en la relación entre la “frase” y el “contenido”, pues el asedio espectral tiene lugar en esa inadecuación. Ahora bien, Marx señala que lo que distingue a la revolución social de las revoluciones pasadas no es el encuentro entre la forma y el contenido, tampoco la desaparición de la forma en la presentación del contenido, sino *otro exceso*. En las revoluciones pasadas, leemos, la frase desborda al contenido; mientras que en la revolución del siglo XIX, el contenido desborda la frase. Esto quiere decir que, en la revolución del porvenir, la no contemporaneidad del tiempo consigo mismo no se borrará jamás tras ninguna plenitud, solo que esta vez la inadecuación se deberá al exceso del “contenido propio” en relación a la “frase”. Esta figura del desborde indica, asimismo, una revolución en los modos de heredar. Marx nos enseña, concluye Derrida, que “el entierro de los muertos” siempre será una tarea necesaria, pero imposible, y que más vale aprender a vivir con ellos, pues no hay porvenir posible sin una escucha atenta a la frecuentación espectral. La herencia no es, por tanto, un mero ajuste de cuentas con el pasado, sino la condición misma del porvenir.

La inadecuación del presente consigo mismo, señalada por las nociones de huella y *différance*, toma la forma, en la lectura derridiana de Marx, de una teoría de la temporalidad en la que el presente se encuentra siempre-ya *asediado* por fantasmas que habitan temporalidades diferenciales. El tiempo del espectro perturba toda sucesión lineal de un antes y un después, toda oposición binaria entre un tiempo vulgar y un tiempo auténtico. Se inscribe en la ley de la iterabilidad: “Repetición y primera vez”, dice Derrida, es lo propio de la temporalidad espectral<sup>42</sup>. El espectro “empieza por regresar”, volviendo imposible el dominio de sus “idas y venidas”. De este modo, antes que de un fin de la historia habría que hablar, dice Derrida, del fin de un cierto concepto de historia. La gramática del fantasma señala hacia un pensamiento de la historicidad que excede el concepto metafísico de historia, la lógica binaria que opone efectividad e idealidad a partir de un centro simple y presente a sí<sup>43</sup>. Se trata de pensar, en

---

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p. 12.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p. 24.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 77.

suma, un concepto de tiempo expuesto a la acontecibilidad histórica, a sus repeticiones y retornos imprevisibles, para abrir, así, la vía de un pensamiento de la promesa emancipatoria.

El siempre-ya ahí del espectro subraya que la no contemporaneidad a sí del tiempo, lejos de ser un “accidente” que le ocurriría a la historia en un momento determinado, es, por el contrario, la *norma* de los procesos históricos. La ilusión de una sociedad plenamente reconciliada consigo misma, el sueño neoliberal de un presente pleno, sin deudas ni herencias que elaborar, es lo que viene a desmentir la *frecuentación* espectral. El tiempo de las sociedades no puede *ajustarse* precisamente porque todo presente está *habitado* por espectros del pasado y del por-venir, cuyo modo de *visitación* testimonia el carácter *pendiente* de la justicia. En efecto, el desajuste del tiempo es al mismo tiempo el signo de la injusticia y aquello que abre la posibilidad de la justicia. Signo de la injusticia, decimos, puesto que este tiempo fuera de quicio, este presente del capitalismo neoliberal es testimonio de injusticias diversas, de que algo no va bien. Escribe Derrida

En el momento en que algunos se atreven a neoevangelizar en nombre del ideal de una democracia liberal [...] jamás la violencia, la desigualdad, la exclusión, la hambruna y, por tanto, la opresión económica han afectado a tantos seres humanos, en la historia de la tierra y de la humanidad [...] ningún progreso permite ignorar que nunca, en términos absolutos, nunca en la tierra tantos hombres, mujeres y niños han sido sojuzgados, conducidos al hambre o exterminados<sup>44</sup>

El neoliberalismo escenifica de un modo trágico lo que Derrida llamará “la matriz sacrificial” de los órdenes políticos y sociales, esto es, estructuras políticas, sociales y culturales bajo las cuales parece eclipsarse toda idea de justicia que se desvíe del imperativo moral del sacrificio. Es este tiempo neoliberal que ha maximizado hasta límites indecibles la vulnerabilidad y precariedad de las mayorías, que ha institucionalizado formas de desprecio y desigualdad inéditas, el que reclama ser transformado. Es la urgencia de la coyuntura, parece decirnos Derrida, la que nos obliga a volver a Marx y retener aquello que constituye la marca imborrable de su herencia, a saber: en primer lugar, la exigencia de pensar al marxismo como un “pensamiento del asedio”, es decir, como una práctica crítica abierta a lo otro de ella y a su propia transformación. Como veremos, Derrida distinguirá este espíritu del marxismo de otros, que lo inscriben en un saber totalizador; en segundo lugar, el concepto de emancipación, una exigencia de emancipación que asumirá la forma de una idea de justicia irreductible al derecho. Detengámonos primero en esta noción de justicia.

## Justicia e igualdad

La deconstrucción ha colocado en el centro de su reflexión teórica el problema de la justicia. Una justicia que, como señala Derrida en *Espectros*, es *excesiva* respecto al derecho, reclama “algo más” que libertades jurídicas y políticas

---

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p. 99.

de reconocimiento, y ese algo más alude a políticas y modos de relacionarse con los otros que son incondicionales, es decir, ajenas al cálculo y a la exigencia de contraprestaciones. La teoría deconstructiva de la justicia sostiene que la igualdad, en tanto sustancia moral del derecho, no debe constituirse en principio único de la justicia, sino que debe abrirse a su otro, a lo que Derrida definirá como “don incalculable”.

Derrida sostiene que esta idea de justicia se encuentra en oposición drástica con la idea moderna de igualdad jurídica, que supone derechos y obligaciones simétricamente distribuidos. Para que haya don, dice Derrida, es preciso que no haya reciprocidad, ni cálculo, ni mérito. El don, así como la “buena amistad”, supone la desproporción, exige una cierta ruptura de la reciprocidad. La práctica del don imprime una torsión violenta a la idea jurídica de igualdad, desde el momento en que exige a ésta considerar prácticas y relaciones irrecíprocas, irreductibles a la lógica del cálculo y la restitución. Pero la justicia no es exterior a la igualdad, sino que constituye su exceso interno. Y es la consideración de este exceso lo que nos permite afirmar que la igualdad no es igual a sí misma. Esto es, el principio universalista y moderno de trato igual no es solo una mistificación, como pensó cierto marxismo, sino que es la oportunidad de neutralizar todo tipo de diferencias de fuerza, de propiedades y de jerarquías naturalizadas. Al mismo tiempo, si sostenemos que entre la justicia y la igualdad no hay una relación de ajenidad radical, sino de contaminación diferencial, es la idea misma de igualdad la que se ve radicalmente transformada.

La igualdad, aquí, no es la igualdad según el mérito o la proporcionalidad calculada, sino hospitalidad irreductible al cálculo. Se trata de una dialéctica cuya tensión captó muy bien Marx en la frase “de cada uno según su capacidad, a cada según su necesidad”, con la que definió alguna vez el comunismo. Esta noción no restrictiva de igualdad dibuja los contornos de una igualdad incalculable, hospitalaria a prácticas incondicionales, ajenas a todo cálculo. Esta noción hospitalaria de igualdad se opone, según Diego Tatián, a la desigualdad, no a la diferencia; a la pura identidad cuantitativa que torna equivalentes e intercambiables a los seres, no a las singularidades irreductibles<sup>45</sup>. En otras palabras, la idea de igualdad debe ser susceptible de alojar prácticas y relaciones fundadas en lo irrecíproco. El don alude así a una exigencia hiperbólica de justicia, una sensibilidad hacia una especie de desproporción que debe inscribir el exceso y la inadecuación en el derecho. No supone, por tanto, un abandono del principio igualitario en aras de la singularidad individual, sino que apunta a pensar una igualdad de las singularidades en su inconmensurabilidad. Esta apuesta define, para Derrida, “el acontecimiento inaudito” de la promesa comunista.

De este modo, una decisión justa es aquella que no exige contraprestaciones al otro. Tal decisión, al mismo tiempo, no dispone por adelantado de la generalidad de una regla o de una ciencia adquirida, como aquello que precedería a la singularidad de cada experiencia histórico-política, como si se tratase de un código o saber que se aplicase a ciertos casos; todo eso es para Derrida confundir la justicia con el cálculo jurídico, la política con la tecnocracia. No obstante, a diferencia de todo “decisionismo”, la decisión es pensada no ya desde un sujeto que actúa soberanamente, sino desde un sujeto *dividido*, diferenciado, siempre-ya

---

<sup>45</sup> Tatián, Diego, *Lo interrumpido*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2017, p. 11.

afectado por la experiencia de la alteridad. Desde siempre nos encontramos afectados y exigidos por otros, inscriptos en una trama de tiempos que no es susceptible de ser reconducida a la intencionalidad consciente. Por esto, la decisión nunca tiene su principio en sí misma, sino que es siempre una *respuesta* a peticiones de justicia que no pueden esperar.

La promesa comunista alude así a una promesa aporética, pues apela al respeto infinito tanto por la singularidad del otro como por la igualdad contable entre las singularidades anónimas. Heredar a Marx es, entonces, volver a hacer audible su llamada, su inyunción político-emancipatoria. Pero esa legado, ese imperativo de justicia *retorna*, luego de la caída de los “socialismos reales”, bajo una forma espectral, poniendo en escena la insistencia de un pasado *pendiente* que se resiste a ser enterrado pero cuyo sentido se revela opaco. Esto quiere decir, ante todo, que la frecuentación espectral no asegura justicia alguna, pues el espectro está siempre allí, pero no enuncia ninguna “buena nueva”; antes, trae consigo una exigencia que dice: “Léeme. ¿Serás capaz de ello?”<sup>46</sup>.

Podemos decir que, a contramano de los discursos “revisionistas”, que reducen las experiencias político-emancipatorias que surcaron el siglo XX a una “empresa criminal”<sup>47</sup>, Derrida lee ese pasado no como objeto de temor paralizante, tampoco como un origen perdido a ser rescatado, sino como la materia de nuevas articulaciones de sentido capaces, aunque ninguna garantía figure aquí, de relanzar la pregunta política por una vida justa. Esta política, que es una política de la memoria, solo adviene allí donde es capaz de *oír* eso que los fantasmas tienen para decirnos. Sin embargo, toda la dificultad radica en que la interpelación espectral parece resistirse a toda interpretación. En efecto, la inadecuación entre el conocimiento y el objeto, que subrayamos bajo la noción de iterabilidad, se agudiza a la hora de dirigirnos a los espectros. Los fantasmas, dice Derrida, hablan una lengua difícil de comprender, sobre todo para aquellos hombres de ciencia o *scholars*, que creen con seguridad imperturbable en la oposición entre lo que está presente y lo que no lo está, por ejemplo bajo la forma de la objetividad<sup>48</sup>.

Marx, dice Derrida, no escapa a esa tentación conjuratoria. El autor de *El Capital* no vive cómodamente esta indecibilidad, quiere, como vimos, distinguir el espíritu de la revolución de su espectro, la realidad esencial de su apariencia fantasmática, para terminar, de ese modo, con esta anacronía. La crítica marxista aparece aquí como el nombre de un exorcismo que, en su “pulsión ontológica”, deja ver ese deseo de presencia por los orígenes o realidades plenas que, como vimos, constituye el blanco de la intervención deconstructiva. En palabras de Derrida

Marx sigue queriendo fundamentar su crítica o su exorcismo del simulacro en una ontología Se trata de una ontología -crítica pero

---

<sup>46</sup> Derrida, Jaques, *Espectros de Marx*, op. cit., p. 30.

<sup>47</sup> “Espectros de Marx es el anti-Libro negro del comunismo, el que condena de antemano a la criminalidad el proyecto mismo de una revolución reduciendo toda la historia del comunismo, incluida la de miles de militantes en el mundo, muertos por ese ideal, a un asunto de contabilidad. Así, todos aquellos que habrían reivindicado el comunismo, todos aquellos que habrían adherido a partidos comunistas durante cincuenta años, en todos los países del mundo, serían pasibles de un tribunal de depuración por haber colaborado en una empresa ‘criminal’” (Derrida, J., Roudinesco, É., *Y mañana qué*, op. cit., p. 107).

<sup>48</sup> Derrida, Jacques, *Espectros de Marx*, op. cit., p. 25.

predeconstructiva- de la presencia como realidad efectiva y como objetividad. Esa ontología crítica pretende desplegar la posibilidad de disipar el fantasma, atrevámonos de nuevo a decir: de conjurarlo como la conciencia representativa de un sujeto y de reconducir dicha representación, a fin de reducirla a sus condiciones, al mundo material del trabajo, de la producción y del intercambio. Pre-deconstructivo, aquí, no quiere decir falso, no necesario o ilusorio. Pero sí caracteriza a un saber relativamente estabilizado que reclama cuestiones más radicales que la crítica misma y que la ontología que fundamenta a la crítica. Esas cuestiones no son desestabilizantes por el efecto de cierta subversión teórico-especulativa. Ni siquiera son, en última instancia, cuestiones sino acontecimientos sísmicos. Acontecimientos prácticos<sup>49</sup>

Sin embargo, como señalamos, Marx es consciente que ese “dar caza” es, en última instancia, imposible. Que “el pensamiento nunca llega al fondo de su pulsión conjuratoria”<sup>50</sup>. Esta tensión interna que recorre el pensamiento de Marx es leída por Derrida como una aporía productiva que debe ser afirmada contra las tentativas que buscan purificar el texto “bueno” de Marx. En otras palabras, es preciso que la pregunta por la espectralidad abierta por Marx no sea neutralizada por la respuesta ontológica del propio Marx, ni de sus sucesores marxistas. Para ilustrar esta exigencia, Derrida apela a “Los tres discursos de Marx”, de Maurice Blanchot. En su breve y poderoso texto, Blanchot destaca que coexisten, en la obra de Marx, tres lenguajes que, en su irreductibilidad, no pueden ser traducidos el uno en el otro, pues no hay principio alguno al que remitir esa pluralidad. Y no hay nada que lamentarse por ello, nos dice Derrida, ya que

El defecto de sistema no es aquí un defecto. La heterogeneidad abre a lo contrario, se deja abrir por la fractura misma de aquello que afluye, viene o queda por venir -singularmente del otro-. No habría ni inyunción ni promesa sin esta desconexión. Blanchot insiste en ello entonces (entre 1968 y 1971) para poner sobre aviso no contra el saber sino contra la ideología cientificista que a menudo, en nombre de la Ciencia, o de la Teoría como Ciencia, había podido intentar unificar o purificar el texto “bueno” de Marx<sup>51</sup>

En la pretensión de hacer del marxismo un sistema unificado y puro se aloja, para Derrida, la pulsión ontológica que es preciso interrumpir, no por un gusto por el vacío o la fragmentación, sino para hacer lugar a la política en su repetición espectral. Esta disyunción es, a su vez, la condición para un porvenir del marxismo, pues hacer de este una identidad monolítica, sin fisuras, es el mejor modo de malversar esa herencia, y por tanto, de clausurar todo porvenir.

En resumen, para hablar de espectros, y sobre todo, *con* los espectros, el discurso ontológico es insuficiente, pues la ontología no puede concebir aquello

---

<sup>49</sup> *Ibíd.*, p. 190.

<sup>50</sup> *Ibíd.*, p. 184.

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 47.

que no está ni presente ni ausente. “Tal vez ésa es una entre tantas otras lecciones imborrables del marxismo”<sup>52</sup>. Pero no se trata de producir “otro” discurso ya que, como hemos señalado, no existe ese afuera. Coherente, Derrida leerá la obra de Marx no como la producción de un saber que se encontraría “más allá” de la ontología, sino como una *ontología asediada por fantasmas*; una *fantología* que puede ser entendida, en continuidad con la problemática de la escritura, como el nombre de una posición materialista capaz de hacer lugar al legado marxista de la emancipación. En efecto, esta lógica del asedio que Derrida encuentra en Marx tiene por objeto producir las condiciones para que ese legado, que adviene hoy bajo una forma espectral, se vuelva legible, y para eso es necesario un trabajo sobre el discurso teórico que asuma, en conexión con las nociones de iterabilidad y suplemento, la imposibilidad de su clausura. Este desajuste no implica, como hemos insistido, una claudicación del saber, sino la exigencia de una auto-transformación del discurso teórico que sea capaz de exponerse a ese sin-sentido, a esa zozobra que designa, en la teoría, un vacío, producto no de una deliberación teórica sino de la presencia ausente de la historia *en* la teoría. De este modo, la política se vuelve pensable, en su *asedio* espectral, allí donde la escritura asume su disyunción irreductible.

---

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p. 25.

**Fantología y política.**  
**Notas analíticas sobre la heterogeneidad de la herencia**

**Emilio Lo Valvo<sup>1</sup>**

*Como después me informaron, debo haber  
sido excepcionalmente silencioso, y por ello  
dedujeron que, o moriría muy pronto o, de  
sobrevivir a la crisis de la primera etapa,  
sería luego muy apto para el  
amaestramiento. Sobreviví a esos tiempos.  
Mis primeras ocupaciones en la nueva vida  
fueron: sollozar sordamente; espulgarme  
hasta el dolor; lamer hasta el aburrimiento  
una nuez de coco; golpear la pared del  
cajón con el cráneo y enseñar los dientes  
cuando alguien se acercaba. Y en medio de  
todo ello una sola evidencia: no hay salida  
F. Kafka, "Informe para una academia"*

*No hay proa que taje una nube de ideas.  
Una idea enérgica, flameada a tiempo ante  
el mundo, para, como la bandera mística  
del juicio final, a un escuadrón de  
acorazados  
Martí, "Nuestra América"*

**I.**

Si el presente se deja llevar por las frecuencias de una visitación que aparece sin presentarse del todo, si los espectros con su venida temporalizan hacia el porvenir, si la irreductible diferencia del des-re-aparecido desbarajusta la historia, ¿que podríamos leer hoy, a veinticinco años de la publicación de *Espectros de Marx*?<sup>2</sup> A más de dos décadas del diagnóstico que hace Jacques Derrida sobre los

---

<sup>1</sup> Universidad Nacional de Rosario / Universidad de Buenos Aires (lovalvo.emilio@gmail.com).

<sup>2</sup> Al releer, algunos capítulos traen hoy las imágenes, los sonidos y texturas de algunos bares de Rosario, donde con otros y otras participaba de esos seminarios itinerantes coordinados por el profesor y amigo Manuel Navarro que llevaban y aún llevan a otros espacios, la escritura de Heidegger, de Deleuze, de Derrida, de Spinoza, de Hegel, de Marx. Resuenan en mi las palabras y los debates de años atrás, del marxismo y su crisis (y de que no hay crisis), de la crisis de la idea de crisis, del posmarxismo, de las ontologías políticas, del neoliberalismo, del 2001, del populismo. El acceso académico a la escritura de Derrida (para un politólogo en formación) resultaba cuanto menos, oblicuo. En los programas, apenas un par de capítulos. Algunos y algunas, mientras tanto, leíamos los trabajos de la deconstrucción como un secreto. En ese entonces adquirimos, casi al mismo tiempo, el gusto por ese trabajo de lectura/escritura que es la amistad, y también por lo secreto. A ellos y a ellas quisiera dedicar este trabajo.



tiempos, sobre “estos tiempos”, leemos otra vez, estas páginas conmovedoras, de una escritura dulce, de pinceladas violentas, que entre nombres propios pasa a través del colapso de la experiencia comunista soviética y la evangelización neoliberal.

*Out of joint*, o lo que “va mal en el mundo”. Cuando nos encontramos con el libro, más de una década atrás, buscamos allí claves, hipótesis, para reconstruir problemáticas teórico-políticas críticas en torno a la “crisis del marxismo”. La materialidad de estos intereses académicos y de investigación, resultaba inseparable de las experiencias y preguntas provocadas por la urgencia de un diagnóstico, por *pensar* el momento *actual*, por *leer* la coyuntura<sup>3</sup>. ¿Pero cómo acometer este diagnóstico cuando es el estatuto histórico del presente aquello que precisamente está en cuestión?, ¿en qué sentidos podríamos afirmar que un pensamiento se mueve en dirección al presente?; ¿cómo podríamos llamar, a “estos tiempos”, *nuestros* tiempos sin por ello reducirlos a lo propio de la apropiación?, ¿con qué recursos inscribir los acontecimientos que nos interesan en una temporalidad histórica cuando son los “estilos” de esta temporalidad los que se anuncian dislocados, rotos, out of joint”<sup>4</sup>, ¿se podrían rastrear, en una coyuntura disyunta (¿disyuntura?-¿inyuntura?), las errantes frecuencias de un presente así solicitado? ¿Cuál sería la lógica, si la hubiere, que gobierna las errantes frecuencias de un presente así conmovido?

Experimentar que buena parte de las nociones que describían los movimientos de la historia bloqueaban la lectura del presente y asumir, al mismo tiempo, el “hay que” de nombrar estos tiempos, la urgencia de su inscripción, abría una pregunta que no sólo resultaba analítica sino también vital. Las condiciones de producción de estos análisis reclamaban, no tanto la evidencia efectiva de un modo alternativo al discurso neoliberal para develar la verdadera historia, sino la *responsabilidad* de interrogarnos por *otra historicidad*. La caída del muro, y con ella la experiencia del colapso de la maquinaria dogmática marxista, lejos de bloquear los interrogantes, estimulaban esa apertura, que no podía sino darse con (cierto) Marx.

Será siempre un fallo no leer y releer y discutir a Marx. Es decir, también a algunos otros -y más allá de la ‘lectura’ o de la ‘discusión’ de escuela-. Será cada vez más un fallo, una falta contra la responsabilidad teórica, filosófica, política. Desde el momento en que la máquina de dogmas y los aparatos ideológicos «marxistas» (Estados, partidos, células, sindicatos y otros lugares de producción doctrinal) están en trance de desaparición, ya no

---

<sup>3</sup> Diremos (con ambigüedad) que este gesto de la deconstrucción que nos interesaba sobremanera, llegaba, sin embargo, *a contratiempo*. Nosotros y nosotras experimentamos el colapso político del neoliberalismo (al menos eso creímos durante un tiempo) antes de leer a través de Espectros de Marx, la deconstrucción de la “buena nueva” neoliberal. Contra los enterradores de Marx, y también desconfiando de sus autoproclamados hijos, tratamos de pensar en este desajuste, con los llamados posmarxismos o marxismos post-estructuralistas. Ver, entre otros: Palti, Elías J. *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su “crisis”*. Buenos Aires, F.C.E., 2005; Marchart, Oliver. *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires, F.C.E., 2009; Expósito, Julia. *El marxismo inquieto. Sujeto, política y estructura en el capitalismo neoliberal*. Buenos Aires, Prometeo, 2017.

<sup>4</sup> Derrida, Ja. *De la gramatología*. Madrid, Editora Nacional, 2002, pp.. 28-29.

tenemos excusa, solamente coartadas, para desentendernos de esta responsabilidad. No habrá porvenir sin ello. No sin Marx. No hay porvenir sin Marx. Sin la memoria y sin la herencia de Marx: en todo caso de un cierto Marx: de su genio, de al menos uno de sus espíritus. Pues ésta será nuestra hipótesis o más bien nuestra toma de partido: *hay más de uno, debe haber más de uno*<sup>5</sup>

Responsabilidad teórica, filosófica, política. Si mencionamos la urgencia del “diagnóstico” no lo hacemos desconociendo que hallamos en *Espectros de Marx* una “pintura negra” sobre el “nuevo desorden mundial”, un desgaste (*usure*) en expansión, que va expresamente contra la hegemonía de la evangelización neoliberal que se esparce entre discursos intelectuales, mediáticos y políticos, y “que diagnostica, en todos los tonos, con una seguridad imperturbable”, no ya el fin de las experiencias comunistas, sino también el fin de la tradición marxista, de la referencia a la obra de Marx, “por no decir el fin de la historia sin más”<sup>6</sup>. Una resistencia tal a la “buena nueva” neoliberal y su diagnóstico sobre el fin de la historia, empalma con el trabajo de la deconstrucción que hace de Marx una pluralidad de espectros y provoca, con esa apuesta por la *heterogeneidad* de la herencia marxista, cuestiones acerca de las condiciones de producción de un saber crítico situado y un diagnóstico político en tiempos de neoliberalismo. *Algo huele mal*: “el mundo va mal, la pintura es sombría, se diría que casi negra”<sup>7</sup>. ¿Podríamos tomar esta pintura negra como parte de un contra-diagnóstico? El contacto con el libro de Derrida re-vuelve las experiencias políticas recientes de las que hemos sido parte, mostrando otro filo de la espectralidad. Heredar, cribar, elegir, apostar, *tomar partido*. Herencias impuras, procesos bastardos que no se acomodan al devenir de las realidades europeas y empalman con el 2001 en Argentina (pero también en Bolivia, en Brasil, en Venezuela), con la crisis global capitalista, con el agotamiento de las experiencias de gobierno del llamado “ciclo progresista” en la región, con nuestros impropios espectros. Contra este reforzamiento de la hegemonía del capitalismo neoliberal, insiste la pintura negra: confirmación de un *asedio*<sup>8</sup>. Contra el discurso evangelizador, una pluralidad de desajustes. Contra las necesidades de la historia, la posibilidad de una radicalización de la historia, heredera del gesto (al menos, de algún gesto) de Marx. Y también de Derrida.

En el esfuerzo por desarrollar una lectura política situada, el diagnóstico que nos urge intentaría conectar el esfuerzo de desquiciar la historia con la tarea de introducir una pregunta por lo político. Entre temporalidad y política, el apremio no *justificaría* garantías efectivas para producir un pensamiento de este tipo sino más bien reclamaría un (movimiento de) *desajuste*.

---

<sup>5</sup> Derrida, J. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid, Trotta, 1995, p. 27. Cursivas en el original.

<sup>6</sup> *Ibíd.* p. 70.

<sup>7</sup> *Ibíd.*, p. 92. Derrida expresa grandes dudas acerca de la misma noción de “crisis”, por aquello que anticipa, por lo que ya resuelve, por la normalidad que evoca. Otra vez, es la idea de una dirección histórica lo que se conmueve.

<sup>8</sup> “En el momento en que un nuevo desorden mundial intenta instalar su neocapitalismo y su neoliberalismo, ninguna denegación consigue liberarse de todos los fantasmas de Marx. La hegemonía sigue organizando la represión y, por tanto, la confirmación de un asedio. El asedio pertenece a la estructura de toda hegemonía”. *Ibíd.*, p. 50.

Estar *out of joint* -sea ello ahí el ser o el tiempo presentes, es algo que puede hacer daño o hacer el mal- es sin duda la posibilidad misma del mal. Pero sin la apertura de esta posibilidad puede que no quede, más allá del bien y del mal, sino la necesidad de lo peor. Una necesidad que no sería (ni siquiera) fatalidad<sup>9</sup>

En esa búsqueda queremos seguir las líneas en *Espectros de Marx* de aquello que Derrida llama la fantología [*hantologie*]<sup>10</sup>. La fantología, se plantearía como condición de (o para) una re-politización que estos tiempos precisan de manera urgente. Estamos en 2019. Sabemos que re-politizar (o híper-politizar) no implica afirmar que la hegemonía del discurso neoliberal se asiente sobre una simple des-politización. Se trataría más bien de potenciar una pregunta por la política que resista las determinaciones de un saber de lo político (incluidos aquí los saberes marxistas) incapaz de producir las aperturas que necesitamos. Hay que tratar con los fantasmas, los espíritus, los espectros. Esta perspectiva fantológica (habrá que tener cautela aquí sobre las implicancias óptico-epistemológicas de un saber-mirar) que refuerza la deconstrucción de lo político y su concepto, no vendría sólo a minar y conmover la tradición metafísica, sino que conduciría a apuntalar el carácter híper-político de la deconstrucción. La desmarca de la *ontología* que la fantología busca, sólo sería posible gracias a los efectos plurales que produce y, por tanto, interrumpiría cualquier univocidad y unicidad del discurso de la deconstrucción

cierta andadura deconstructiva, por lo menos aquella que he creído deber emprender, consistía desde el comienzo en poner en cuestión el concepto onto-teo-, pero también arqueo-teleológico de la historia, en Hegel, en Marx o incluso en el pensamiento epocal de Heidegger. No para oponerles un fin de la historia o una ahistoricidad sino, por el contrario, para demostrar que esta onto-teo-arqueo-teleología bloquea, neutraliza y, finalmente, anula la historicidad. Se trataba, entonces, de pensar otra historicidad -no una nueva historia ni menos aún un *new historicism*, sino otra apertura de la acontecibilidad como historicidad que permite no renunciar sino, por el contrario, abrir el acceso a un pensamiento afirmativo de la promesa mesiánica y emancipatoria como *promesa*: como promesa y no como programa o proyecto onto-teológico o teo-escatológico-. Pues, lejos de que haya que renunciar al deseo emancipatorio, hay que empeñarse en él más que nunca, al parecer, como aquello que, por lo demás, es lo indestructible mismo del «es preciso». Esa es la condición de una repolitización, tal vez de otro concepto de lo político<sup>11</sup>.

Este movimiento es veloz. El problema del “fin de la historia” que dictamina el discurso neoliberal permite un apoyo a la escritura subversiva de Derrida para

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 42. Cursivas en el original.

<sup>10</sup> El neologismo «fantología» en español pierde el juego con la equivocidad de la sonoridad francesa que indicaría ya una ontología conmovida o solicitada por los espectros (*ontologie / hantologie*). Involucra además el abanico de sentidos del asedio ligada a los fantasmas, los espectros y los espíritus (el rondar, la venida, la amenaza, la caza), y también el singular asedio *actual-mediático*.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 89. Cursivas en el original.

trabajar la carga onto-teo-arqueo-teleológico del concepto de la historia. Este trabajo oblicuo con el *concepto* es ya apertura, y va hacia un *pensamiento* de otra historicidad. ¿Puede tratarse la “acontecibilidad” como un concepto? ¿Estaríamos ante una operación de reducción o representación de la política? “Esa acontecibilidad es la que hay que pensar, aunque es la que mejor (se) resiste a lo que se llama el concepto, cuando no el pensamiento”<sup>12</sup>. En todo caso, es *preciso* (al menos hasta aquí) un pensamiento *afirmativo* de la emancipación y su promesa, un *deseo*. Sin ello, los saberes nos devolverán siempre (otra, la misma) historia, y su fin. Sin la carga mesiánica no habrá historicidad, pero tampoco “otro concepto de lo político”. Es en esta conexión entre historicidad, deseo y emancipación que se espacia la apertura para una repolitización, su condición. “Tal vez”, escribe Derrida, otro concepto de lo político vendría a condición de esta repolitización. No es contra la despolitización (neoliberal, ni ninguna otra) que se intentaría dislocar el concepto, sino que la apertura permitiría separar algo de la política, de ella misma. Repolitizar no sería así volver a introducir la política que el neoliberalismo ha sustraído sino cribar, rastrear en el humo de la política neoliberal aquello que precisamos más que nunca: el porvenir. Esta urgencia es política y en su pluralidad no sólo *habilita* a usos heterogéneos, bastardos, de la deconstrucción. En tanto movimiento “hiperpolitizante”, la deconstrucción ya cuenta su posibilidad (el soplo espectral)<sup>13</sup> y la radicaliza.

Repetición y primera vez, es quizá ésa la cuestión del acontecimiento como cuestión del fantasma: ¿qué es un fantasma?, ¿qué es la *efectividad* o la *presencia* de un espectro, es decir, de lo que parece permanecer tan inefectivo, virtual, inconsistente como un simulacro? ¿Hay *ahí* entre la cosa misma y su simulacro una oposición que se sostenga? Repetición y primera vez, pero también repetición y última vez, pues la singularidad de toda *primera vez* hace de ella también una *última vez*. Cada vez es el acontecimiento mismo una primera vez y una última vez. Completamente distinta. Puesta en escena para un fin de la historia. Llamemos a esto una *fantología* [hantologie]. Esta lógica del asedio no sería sólo más amplia y más potente que una ontología o que un pensamiento del ser (del *to be* en el supuesto de que haya ser en el *to be or not to be*, y nada es menos seguro que eso). Abrigaría dentro de sí, aunque como lugares circunscritos o efectos particulares, la escatología o la teleología mismas<sup>14</sup>

In-efectividad, anesencialidad del fantasma, repetición que es primera y última vez: nada queda menos garantizado que la unidad histórica del devenir en un pensamiento espectral del acontecimiento. En un mano a mano que no es tal (puesto que involucra un rodeo), la fantología muestra un diferencial de amplitud y

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p. 84. Cursivas en el original.

<sup>13</sup> “Asediar no quiere decir estar presente, y es preciso introducir el asedio en la construcción misma de un concepto. De todo concepto, empezando por los conceptos de ser y de tiempo. Eso es lo que, aquí, llamaríamos una fantología. La ontología no se opone a ella más que con un movimiento de exorcismo. La ontología es una conjuración”. *Ibíd.*, p. 180.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 24.

potencia con la ontología<sup>15</sup>. Este abrigo del asedio provoca un descentramiento del logos mismo de la escatología, de la teleología y hace de los discursos ontológicos de la historia efectos particulares de la fanto-lógica. El desajuste espectral “como cuestión del acontecimiento” insiste sobre la apertura. El asedio, se presenta como aquella *lógica que desajusta la historia*. Se trata de un contra-conjuro<sup>16</sup>, pero también de un exceso. La fantológica no pretende acceder a (y clausurar) *una totalidad trascendida* (ni por la escatología, ni por la metafísica ni por la palabra), sino resistir la (re)producción de *la trascendencia misma que todo concepto ontológico de la historia impulsa*<sup>17</sup>.

En lo que sigue, a través del tratamiento de los caracteres espectrales, nos interesaría relevar de manera específica cuestiones que atañen a la fantología y su abanico de sentidos (el asedio a la ontología, la radicalización del marxismo, la espectralización del diagnóstico) que se hallan entrelazadas. Si las distinguimos es porque resultan, sin embargo, co-constitutivas de la hipótesis ya enunciada acerca de los espectros como condición para una repolitización que nuestros tiempos precisan de manera urgente. En primer lugar, a través de la lógica del asedio, inscribir a la fantología en una estrategia general de la deconstrucción, señalando la insistencia sobre el desbarajuste de los discursos metafísicos y la urgencia de una salida de la ontología hacia otra historicidad. En segundo lugar, la espectralidad como vía específica de radicalización del marxismo. Por último, hacia el final, la espectralización creciente, en el diagnóstico que hace Derrida de estos tiempos, de aquello que permite re-definir los contornos de la política.

## II. Rodeo: Scholar

¿Cómo entre-ver otro concepto de lo político sin reclamar una apertura del discurso dominante?<sup>18</sup> Lo político, no estaría exento de este asedio. Lo político y su concepto, liberado del peso de los saberes de bloqueo ¿podría empalmar con el deseo emancipatorio? Sin embargo, primero habría que elaborar, a través de la lógica espectral, un pensamiento del acontecimiento que se dirija hacia una

---

<sup>15</sup> Este rodeo por la ontología es explicitado cada vez que hace su aparición la fantología en “Espectros de Marx”. Así, la indecibilidad espectral no sólo resiste la determinación de cualquier onto-lógica (incluso crítica), sino también resulta “irreductible y, en primer lugar, irreductible a todo lo que ella hace posible: la ontología, la teología, la onto-teología positiva o negativa”; así no hay ontología más que como movimiento reactivo, como “exorcismo” de la fantología *Ibíd.*, p. 64; p. 180, respectivamente.

<sup>16</sup> “En ambos conceptos de conjuración (conjuración y conjuro, *Verschwörung* y *Beschwörung*), debemos tener en cuenta otra significación esencial. La del acto que consiste en jurar, en prestar juramento, por tanto en prometer, en decidir, en adquirir una responsabilidad, en suma, en comprometerse de manera performativa. Y de manera más o menos secreta, más o menos pública, pues, allí donde esa frontera entre lo público y lo privado se desplaza constantemente, quedando menos garantizada que nunca, como aquella que permitiría identificar lo político”. *Ibíd.*, p. 64.

<sup>17</sup> Derrida, J. *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1989. p. 158.

<sup>18</sup> Aunque las tenemos en cuenta, renunciamos a enumerar las hipótesis que se proponen articular Derrida y lo político. Entre deconstrucción, justicia, promesa, emancipación, mesianismo, política, democracia no hay más distancias que esas oblicuidades, que esos mismos “entre”. Los comentarios que siguen son rodeos, en todo caso, ¿hay otra forma de *heredar* estas cuestiones planteadas por Derrida? Afirmar una línea privilegiada, establecer una justa filiación, ¿no implicaría reclamar una detención de la heterogeneidad que precisamente tomamos como origen in-originario?

historicidad otra. Seguir este rastro, acceder a la cuestión política que nos atraviesa, abre un costado afilado, lacerante, hiriente. Este filo de lo espectral resulta difícil de pasar por alto en *Espectros de Marx*: “No hay *ser-con* el otro, no hay *socius* sin este *con-ahí* que hace al *ser-con* en general más enigmático que nunca. Y ese *ser-con* los espectros sería también, no solamente pero sí también, una *política* de la memoria, de la herencia y de las generaciones”<sup>19</sup>.

El enigma del *ser-con*, este filo espectral de lo comunitario que nos interesa en tanto conecta directamente con lo político, parecería reclamar un forzamiento particular de la vista que suspende el centro de vista. Como si para experimentar un pensamiento de lo de este tipo hubiera que forzar una perspectiva oblicua, fuera de eje, descentrada, una vía de acceso descoyuntada, dislocada, hacia la problemática política de la comunidad. La espectralidad hace del común una experiencia inestable, perturbadora. *Ser-con* los espectros: se pone en juego, se arriesga, una política de aquello que nos acomuna. Sobre el filo espectral rozamos sin duda, la cuestión de la herencia: “Somos herederos, eso no quiere decir que tengamos o que recibamos esto o aquello, que tal herencia nos enriquezca un día con esto o con aquello, sino que el ser de lo que somos es, ante todo, herencia, lo queramos y lo sepamos o no”<sup>20</sup>. *Somos* herederos, más allá de la voluntad y el saber. La cuestión espectral no cesa de insistir problemática para el *saber* filosófico y político de abordar este rodeo por la comunidad.

Teóricos o testigos, espectadores, observadores, sabios e intelectuales, los *scholars* creen que basta con mirar. Desde ese momento, no están siempre en la posición más favorable para hacer lo que hay que hacer: hablar al espectro [...] No ha habido nunca un scholar que verdaderamente, y en tanto que tal, haya tenido nada que ver con el fantasma. Un *scholar* tradicional no cree en los fantasmas —ni en nada de lo que pudiera llamarse el espacio virtual de la espectralidad. No ha habido nunca un *scholar* que, en tanto que tal, no crea en la distinción tajante entre lo real y lo no-real, lo efectivo y lo no-efectivo, lo vivo y lo no-vivo, el ser y el no-ser (*to be or not to be*, según la lectura convencional), en la oposición entre lo que está presente y lo que no lo está<sup>21</sup>

Como a salvo de un peligro, el *scholar* cree-saber-mirar demasiado bien la comunidad, mirarla efectivamente, verla toda, *totalizarla*. Creer como un scholar, soñar un saber de los ojos bien abiertos. Hamlet y su advertencia a Horacio: “Hay más cosas, Horacio, en el cielo y en la tierra, de las que sueña tu filosofía”. Horacio reclama al espectro para que comparezca. De su boca brota la “lengua de los reyes”, pero apenas puede distinguir una sombra errante que le es constitutivamente esquiva. El espectro no puede siquiera escucharlo. Derrida trata esa incompatibilidad entre el scholar y el espectro como distancia (las “posiciones”, que involucran también jerarquías) entre *saber* mirar, y hacer lo que *hay que hacer*. En efecto, el scholar haría lo que *no* hay que hacer: *saber* que los fantasmas no existen, que no son reales. Sobre todo, el scholar *cree* (tiene que hacerlo) en la “distinción tajante” que hace de lo real, lo efectivo, lo vivo, aquello que no

<sup>19</sup> Derrida, J. *Espectros de Marx. op. cit.*, p. 12. Cursivas en el original.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 68.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 25. Cursivas en el original.

fantasmea, no espectrea, no oscila, no se solicita: “conjurándole a hablar, Horacio quiere confiscar, estabilizar, detener al espectro dentro de su palabra”<sup>22</sup>.

Conjuro, persecución y cacería, el grito de Horacio tiene la carga de una *ontología*. La palabra del scholar, del especialista, sin embargo, cae estéril en la explanada del castillo danés. Es la constatación de un asedio, de un mal que amenaza al reino y su lengua. Algo huele mal y los saberes de Horacio no logran asirlo. Si la ontología es incapaz de asir la lógica espectral, o mejor se define más que nada por ese “dar caza” a los espectros (cuestión problemática que también resuena en algún gesto de Marx), ello lleva a Derrida a radicalizar este pensamiento sobre la acontecibilidad histórica que desestabiliza toda ontología. Puesto que precisamos de un saber, aunque no se trate de una ontología escolástica, de un saber-mirar, “habría que saber de espíritus. Incluso y sobre todo si eso, lo espectral, no es. Incluso y sobre todo si eso, que no es ni sustancia ni esencia ni existencia, no está nunca presente como tal”<sup>23</sup>. Un saber sobre “algo que, justamente no se sabe si precisamente es, si existe, si responde a algún nombre y corresponde a alguna esencia”<sup>24</sup>. Heredar entonces, también como tarea del saber-hacer lo que hay que hacer, de “hablar al espectro”, de un saber-con los espectros que sabe que no “depende ya del saber”<sup>25</sup>.

### III.

Asedio del terreno del lenguaje metafísico, la lógica sin logos del espectro se inscribe en el planteo de un problema *estratégico* que atañe al pensar de la deconstrucción. Como dijimos, esta cuestión particularmente interesa en tanto apunta no sólo a la deconstrucción de lo político y su concepto. Se trata además, de efectos materiales, de usos bastardos de la deconstrucción que dejan entre-ver quizás, un saber sin saber que al des-marcarse de las determinaciones ontológicas de un concepto de lo político, podría (y debería) nutrir una “hiperpolitización”<sup>26</sup>.

Para inscribir a la fantología en una estrategia general de la deconstrucción, habría que tomar en cuenta que la *aparición* de esta fanto-lógica derrideana discurre en una escritura siempre refractaria a cualquier intento de organización trascendental. Por ello mismo, se sostiene en su apertura la pregunta por una estrategia general de la deconstrucción: sin centro que regule los movimientos, no hay fuera de juego, sólo fuerzas, *estrategias*.

En el análisis de la estructuralidad de la estructura y su juego, del centro y el deseo de centro, la deconstrucción se afirma (heredando una constelación de nombres propios (Nietzsche, Freud, Heidegger... y podríamos dejar aquí, la casilla vacía para Marx) definiendo sintéticamente la “forma matriz” que ha constituido la historia de la metafísica más allá de las metáforas y metonimias que han investido la historia de occidente: la “determinación del ser como *presencia*”. La destitución de esta “invariante”, la posibilidad de abrir a un pensamiento que resista esta clausura, constituía en la década de los sesenta un acontecimiento de época (ante todo en Francia, relevo del “hombre”, del humanismo, del existencialismo), pero se

---

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 26.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 12.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 20.

<sup>25</sup> *Id.*

<sup>26</sup> Derrida, Jacques. *Notas sobre deconstrucción y pragmatismo*. Mouffe, Chantal (comp.). *Deconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós, 2005. pp. 165-166.

anunciaba, al mismo tiempo, en la estela de una *producción* que *trabaja* la metafísica “desde siempre” sin por ello pertenecer a ella<sup>27</sup>.

Escogemos algunos fragmentos muy conocidos en los cuáles con distintos acentos se trabaja este juego interior/exterior de la deconstrucción para/con/en/de la metafísica<sup>28</sup>:

Este círculo [estremecer la metafísica a través de sus conceptos] es completamente peculiar, y describe la forma de la relación entre la historia de la metafísica y la destrucción de la historia de la metafísica: *no tiene ningún sentido* prescindir de los conceptos de la metafísica para hacer estremecer a la metafísica; no disponemos de ningún lenguaje -de ninguna sintaxis y de ningún léxico- que sea ajeno a esta historia; no podemos enunciar ninguna proposición destructiva que no haya tenido ya que deslizarse en la forma, en la lógica y los postulados implícitos de aquello mismo que aquélla querría cuestionar. Por tomar un ejemplo entre tantos otros: es con la ayuda del concepto de *signo* como se hace estremecer la metafísica de la presencia<sup>29</sup>

De lo que ahí se trata es de una relación crítica con el lenguaje de las ciencias humanas y de una responsabilidad crítica del discurso. Se trata de plantear expresamente y sistemáticamente el problema del estatuto de un discurso que toma de una herencia los recursos necesarios para la deconstrucción de esa herencia misma. Problemas de economía y de estrategia<sup>30</sup>

Tanto menos debemos renunciar a esos conceptos puesto que nos son indispensables para conmover hoy la herencia de la que forman parte. En el interior de la clausura, a través de un movimiento oblicuo y siempre peligroso, corriendo el permanente riesgo de volver a caer más acá de aquello que deconstruye, es preciso rodear los conceptos críticos con un discurso prudente y minucioso, marcar las condiciones, el medio y los límites de su eficacia, designar rigurosamente su pertenencia a la máquina que ellos permiten desconstituir; y simultáneamente la falla a través de la que se entrevé, aún innominable, el resplandor del más allá de la clausura<sup>31</sup>

...al mismo tiempo que una ‘economía general’, una especie de estrategia general de la deconstrucción. Esta debería evitar a la vez neutralizar simplemente las oposiciones binarias de la metafísica y residir simplemente, confirmándolo, en el campo cerrado de estas oposiciones<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Derrida, J. *La escritura y la diferencia. op. cit.*, pp. 385-386.

<sup>28</sup> Desajuste espacial entre el adentro y el afuera, este “desde siempre” es también *out of joint* del tiempo presente: “*Lo que se sacude quizás hoy, [...] Pero esta sacudida -que no puede venir sino de un cierto afuera- estaba ya exigida en la estructura misma que solicita. Su margen estaba en su propio cuerpo marcada*”. Derrida, J.. *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 1994. p. 171. *Cursivas nuestras*.

<sup>29</sup> Derrida, J. *La escritura y la diferencia, op. cit.*, p. 386. *Cursivas en el original*.

<sup>30</sup> *Ibíd*, p. 388.

<sup>31</sup> Derrida, J. *De la gramatología, op. cit.*, pp. 40-41.

<sup>32</sup> Derrida, J.. *Posiciones*. Valencia, Pre-Textos, 1977. p. 55.



Destituir el discurso metafísico, en dirección siempre oblicua al juego que se desata sin centro, fundamento o principio entraña riesgos. El ejercicio de la deconstrucción, su “estatuto” como discurso, se enlaza a momentos de peligro. Prudencia, cautela, responsabilidad. La tarea de “estremecer la metafísica” sin disponer de un lenguaje ajeno al lenguaje, este juego interior/exterior de la deconstrucción para/con/en/de la metafísica remite a problemas de economía y de estrategia, a una *estrategia general de la deconstrucción*.

La imposibilidad del más allá del lenguaje remarca la minuciosidad de un discurso que habita conceptos para conmovierlos. Conceptos contra conceptos: no hay ningún lenguaje ajeno a esta historia. El estatuto de los conceptos queda en entredicho. El carácter “ejemplar” del concepto de signo, la ayuda que presta (“entre tantos otros” conceptos con los que pudieran construirse proposiciones destructivas), exhibe estos problemas de economía: del discurso de las ciencias *humanas* se toman “recursos” para la deconstrucción de la herencia metafísica, cuyo signo humanista releva Derrida como (otra) metáfora de su historia. Los conceptos “de la metafísica”, serían metafísicos sólo en tanto a resguardo de la conmoción deconstruccionista.

La figura del círculo en la que se han visto enredados los discursos que la deconstrucción hereda advierte sobre esta tensión, pero no la detiene: hay que hablar<sup>33</sup>, abrir la boca, *jugársela*, aún a riesgo o precisamente por ello: “la lógica de toda relación con el exterior es muy compleja y sorprendente. La fuerza y la eficacia del sistema precisamente transforman regularmente las transgresiones en salidas falsas”<sup>34</sup>. Peligros. Hay que salir, lo cual indica también que estamos dentro incluso, o precisamente, cuando pretendemos transgredir los límites de la metafísica. No hay centro que gobierne el ejercicio de cómo hacer temblar los binarismos que estructuran la metafísica, de cómo trabajar desde “adentro”, sin abolirlos, neutralizarlos o inscribir (una vez más) un *más allá* esencial. Si no-hay-fuera-de-texto, un discurso que pretende conmovierlos el discurso a título de resistencia será turbio, opaco, *secreto*<sup>35</sup>.

¿De qué modo aprehender este movimiento de salida? Contra las salidas falsas, contra la fuerza y eficacia del sistema, contra una lógica circular, Derrida afirma dos estrategias, motivos o formas de la deconstrucción<sup>36</sup>. Estas salidas, involucran sus propios riesgos.

En la *primera*, la deconstrucción es una permanencia en el terreno metafísico: “intentar la salida y la deconstrucción sin cambiar de terreno”<sup>37</sup>. Violencia menor contra violencia, concepto contra concepto, contra la metafísica insistiendo en la metafísica. Sin cambiar de terreno, se trata de hacer temblar las estructuras, de solicitar el edificio. M. Cragolini subraya este “habitar las estructuras de la metafísica para mostrar las fisuras de las mismas” recordando la inscripción de la deconstrucción como estrategia particular de “enfrentar la historia del pensar occidental”, heredera de F. Nietzsche (demolición del

---

<sup>33</sup> Derrida, J. *La escritura y la diferencia*, op. cit., p. 361.

<sup>34</sup> Derrida, J. *Márgenes de la filosofía*, op. cit., pp. 172-173.

<sup>35</sup> Lo que nunca equivale a decir (contra la lectura pragmatista de R. Rorty), privado.

<sup>36</sup> *Ibid.* pp. 172-174.

<sup>37</sup> *Ibid.* p. 173.

monotono-teísmo) y M. Heidegger (la *destruktion* de la ontoteología)<sup>38</sup>. A esta primera forma de la deconstrucción pertenecería el movimiento de descentramiento de la escritura por inversión del concepto. Esta fase de inversión permitiría de-sedimentar los conceptos que estructuran la metafísica.

al prestar atención a lo que la metafísica tradicional colocó al margen, al costado, como suplemento, prólogo, agregado, la escritura se descentra, se disloca. Esta dislocación permite que se desedimente el valor de conceptos fundamentales de la metafísica: presencia, verdad, origen, autoridad<sup>39</sup>

Ante la cuestión estratégica (re)abierto por la deconstrucción del falogocentrismo y el fonologocentrismo, el “cómo hacer temblar” enfatizaría que *no se trata de una fuga* de la metafísica, sino de “permanecer en ella, realizando un trabajo que implique horadarla desde sus mismas estructuras”. Esta dislocación por inversión (que no es simple inversión o que lo es “en algún momento”) reclama cierta *permanencia*: “el pensar deconstruccionista no apunta a ir ‘más allá’, sino a una permanencia ‘que horade’: es desde ‘dentro’ del edificio de la metafísica que se debe trabajar”<sup>40</sup>.

Aunque no se trate de una fuga, deberíamos subrayar que la permanencia en la metafísica, en tanto estrategia de la deconstrucción, es salida. Es decir, que permanecer, trabajar desde “dentro”, “horadar”, no apuntar “más allá” es seguir las líneas problemáticas de una cuestión económica... ¿Para qué permanecer en la metafísica? ¿Por qué horadar, solicitar, estar dentro si no es para *efectuar la salida*? Sin apelar a un “más allá”, la cuestión económica ya deviene estratégica. La deconstrucción en tanto un *motivo*, es permanecer en la metafísica (economía) para efectuar la salida (estrategia). Pero por ello mismo, no deberían subestimarse los momentos de peligro, las “salidas falsas” que este motivo de la deconstrucción presenta. Trastocado, conmovido, la inversión de un concepto, nos deja un concepto. Momento de peligro, riesgo de que la transgresión devenga salida falsa, que la cautela del rodeo conceptual o la profundidad de la excavación sólo sirva para la confirmación del terreno, que la solicitud nos confirme siempre el mismo edificio.

Como afirmamos más arriba, hay una *segunda forma de deconstrucción* de la metafísica enunciada por Derrida. Se trataría de “decidir cambiar de terreno de manera discontinua e irruptiva, instalándose brutalmente fuera y afirmando la ruptura y la diferencia absolutas”<sup>41</sup>. Efectuar la salida, evitando los riesgos de la permanencia, con una afirmación que va en busca del afuera de la tradición más que de la tradición misma. Por su mismo énfasis en la ruptura, la remarca de la “brutalidad” parece suspender la cautela requerida en la primera forma. Quemar los papeles, las naves, los textos, incendiar el lenguaje metafísico. Por ello mismo, los peligros de esta salida son más evidentes. Pretender un afuera radical puede ser un modo ingenuo de habitar el adentro y no salir nunca de la metafísica, de

<sup>38</sup> Cragnolini, Mónica B. *Derrida, un pensador del resto*. Buenos Aires, La Cebra, 2007, pp. 21-22.

<sup>39</sup> *Id.*

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 16-17.

<sup>41</sup> Derrida, J. *Márgenes de la filosofía, op. cit.*, p 173.

coincidir precisamente con la metafísica y su historia: es el riesgo de la trascendencia.

Permanencia y salida, la estrategia de la deconstrucción es efectuar la salida de la metafísica sin apelar a una dimensión trascendente (sea real, empírica, racional). Los riesgos que presentan estas dos formas de la deconstrucción no debería anular la productividad de los motivos: la necesidad de un “cambio de terreno”, la urgencia de efectuar la salida. ¿Cuidar la casa o incendiarla? En consideración de ambas estrategias, entre Heidegger y Nietzsche, no se trataría de elegir una por sobre otra en relación a los riesgos. Aún más, no se trataría de elegir: “una nueva escritura debe tejer y entrelazar los dos motivos. Lo que viene a decir de nuevo que es necesario hablar varias lenguas y producir varios textos a la vez”<sup>42</sup>. Si la deconstrucción de la metafísica es constitutivamente heterogénea, por herencia, economía y estrategia, una nueva escritura y pensamiento más allá de la clausura, oscilará entre permanencia y ruptura, produciendo una amalgama discursiva, una escritura bífida, un pensamiento anfibio.

#### IV.

Como mencionamos más arriba, y a diferencia de un *scholar*, Derrida se rehúsa expresamente a ser testigo. *Espectros de Marx* es un *testimonio*, a contra-tiempo<sup>43</sup>, de la deconstrucción de estos (nuestros) tiempos y un trabajo impaciente de escritura. Hay una exhortación ético-política a asumir esta *solicitud* del tiempo, a hacerse cargo de que “algo huele mal”. La metafísica -la “onto-teo-arqueo-teleología”-, el carácter ontológico del saber del scholar figuran una Historia que se despliega bajo la fuerza de un *espíritu*, principio, esencia, origen, verdad. Proyectos que se han alimentado de una lógica de la *efectividad* bloqueando la historicidad. Pero el fantasma aparece... “puesta en escena para un fin de la historia”. Un movimiento de desajustes, una lógica sin logos más amplia y potente que cualquier ontología, co-constitutiva de la temporalidad y, por tanto, comprensiva (aunque no comprehensiva) de cualquier escatología o teleología. Ante todo, la fantología conmina a la *apertura*, permanecer en la historicidad a partir de ese pensamiento afirmativo de la sobre-vida espectral que resiste la reducción al tiempo muerto del concepto de la historia. Es el tiempo del quizás, del tal vez, y el resplandor del porvenir.

En *Espectros de Marx* la *fantología* se inscribe en la cuestión estratégica de la deconstrucción y su estatuto como discurso (de las “marcas”, de los “indecidibles”, de las “unidades de simulacro”) que resiste a las determinaciones predicadas por la hegemonía de un discurso dominante<sup>44</sup>. Siendo cuidadosos con la presentación, la estrategia que venimos esbozando se despliega en un texto que no es unívoco, entre textos, donde el trabajo de la deconstrucción con respecto a Marx requiere una vez más ese carácter anfibio del juego entre abandono y permanencia que caracterizaba el trato con la metafísica. Sin embargo, este carácter anfibio o bífido, entre la herencia marxista y la radicalización del marxismo, *se torna espectral*. Deconstruir a Marx y afirmar cierto espíritu de Marx, prometer cierto marxismo. Contra la neutralización de Marx, la inversión: entre tantos enterradores, Derrida anuncia la sobre-vida de Marx: “La deconstrucción sólo ha

<sup>42</sup> *Id.*

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 102.

<sup>44</sup> Para un análisis del estatuto del discurso de la deconstrucción como resistencia: Navarro, Manuel. *Desconstrucción del marxismo*. Rosario, UNR Editora, 2014. p 66.

tenido sentido e interés, [...] como una radicalización, es decir, también en la tradición de un cierto marxismo, con un cierto espíritu de marxismo. Se ha dado este intento de radicalización del marxismo que se llama la deconstrucción”<sup>45</sup>. Al mismo tiempo, interpretación activa y performativa de la herencia marxista, ejercicio de marxismo cuya “radicalización está siempre endeudada con aquello mismo que radicaliza”<sup>46</sup>.

Por lo dicho en el apartado anterior, es claro que la *radicalización* del marxismo no buscaría indicar que la deconstrucción pudiera ser más profunda o fundamental que la crítica marxista. Si así fuese, Derrida se toparía con la problemática del círculo metafísico (como Nietzsche, Heidegger y Freud), y el ejercicio de la deconstrucción ante el peligro de confirmar, a través de una hipérbole, otra vez el terreno metafísico que intenta destituir. Pero en este con-texto, ¿cuál sería la radicalización que la deconstrucción opera desde el marxismo?

Se intentaría más bien acercarse hasta allí donde, en su unidad *ontológica*, el esquema de lo fundamental, de lo originario o de lo radical, tal como continúa rigiendo a la crítica marxista, reclama cuestiones, procedimientos de formalización, interpretaciones genealógicas que *no son o no son suficientemente* puestas en marcha dentro de aquello que domina los discursos que se dicen marxistas<sup>47</sup>

Radicalizar entonces el marxismo, no por un mayor alcance de la deconstrucción (que iría más hacia la raíz o el fundamento), sino por un movimiento distinto cuya lógica (resistente, desestabilizante, solicitante, sísmica, destituyente, asediante) pone en cuestión la *unidad* ontológica de la crítica marxista. Pluralizar los discursos “que se dicen marxistas” en un movimiento deconstructivo: la radicalización se inscribe en la estela de la crítica de Marx sólo a título de resistir su reducción a la unidad de la ontología marxista. Este movimiento de radicalización cuyo intento es la deconstrucción requiere de la heterogeneidad del plexo de sentidos que se agrupan bajo el nombre Marx. La requiere, puesto que destituir la unidad ontológica de los discursos que se dicen marxistas implica diagnosticar en su interior el comando de la ontología, que no puede comandar más que en ese movimiento de reducción a la unidad de lo irreductiblemente heterogéneo. La heterogeneidad se afirma precisamente en esa suerte de análisis *químico* de la discursividad marxista<sup>48</sup> que intenta separar, cribar entre una multitud de fantasmas, aquel espíritu de Marx al cuál no podríamos dejar de testimoniar como aquello que somos, como herencia<sup>49</sup>. Del mismo modo que en *De la gramatología* la escritura se radicalizaba al ser comandada por una racionalidad sin logos, inaugurando la des-sedimentación “de todas las significaciones que tienen su fuente en este logos”<sup>50</sup>, la radicalización del marxismo involucra una destitución de la onto-lógica marxista (sin por ello reclamar otra ontología) que

---

<sup>45</sup> Derrida, J. *Espectros de Marx*, op. cit., p. 106.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>47</sup> Id. Cursivas en el original.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>50</sup> Derrida, J. *De la gramatología*, op. cit. pp. 36-37.

impugna cualquier criterio autoevidente, natural, dado, unívoco de legibilidad de aquello que podemos heredar con Marx.

Marx sigue queriendo fundamentar su crítica o su exorcismo del simulacro espectral en una ontología. Se trata de una ontología - crítica pero predeconstructiva- de la presencia como realidad efectiva y como objetividad. Esa ontología crítica pretende desplegar la posibilidad de disipar el fantasma, atrevámonos de nuevo a decir: de conjurarlo [...] Pre-deconstructivo, aquí, no quiere decir falso, no necesario o ilusorio. Pero sí caracteriza a un saber relativamente estabilizado que reclama cuestiones más radicales que la crítica misma y que la ontología que fundamenta a la crítica<sup>51</sup>

La radicalización del marxismo involucra los espectros de Marx en tanto que un exceso al conjuro (al saber marxista, a la crítica marxista, a la ontología marxista). La destitución de la ontológica marxista no da con la interpretación justa del marxismo, puesto que aquello que “es preciso”, viene de la mano de una afirmación que permanece fiel al plural que hace (imposible y) necesaria la herencia dislocada de Marx. Y Derrida criba: la capacidad subversiva de la crítica, se radicaliza al separar a Marx de sí, al desajustar la ontología de Marx de Marx (y también a Marx de la dogmática soviética). Derrida teje con violencia, con urgencia. Es que el tiempo se ha roto, los tiempos, sus tiempos, estos tiempos, se hallan dislocados. El juego de presentación-desaparición-(re)aparición que la fantología desata, escamotea el presente. La buena nueva del neoliberalismo, se desgarrar en este trabajo de radicalización. Y la deconstrucción criba, afirma, mientras se sigue la caída de la “máquina de dogmas y los aparatos ideológicos ‘marxistas’ (Estados, partidos, células, sindicatos y otros lugares de producción doctrinal)”<sup>52</sup>.

Ante la pintura negra de un mundo que se desgasta, la fantología replica el gesto estratégico, entre permanencia y salida, de la deconstrucción. Concurrentes e incompatibles, en *Espectros de Marx* se tratan dos interpretaciones que vienen a cuenta de Marx. La primera, la crítica (aún idealista) que denuncia la distancia entre la buena nueva neoliberal y la producción incesante, *hoy y como nunca*, de muerte: “El recurso a determinado espíritu de la crítica marxista sigue siendo urgente y deberá seguir siendo indefinidamente necesario para denunciar y reducir lo más posible el hiato, para ajustar la «realidad» al «ideal» en el transcurso de un proceso necesariamente infinito”<sup>53</sup>. La segunda interpretación, se anclaría ya en otro terreno, *obedeciendo a una lógica distinta*, que impugnaría no sólo la distancia entre un ideal y la realidad empírica al modo de un hiato sino que avanzaría sobre el mismo ideal, problematizando “la casi totalidad de sus conceptos, hasta el concepto de hombre (por tanto de lo divino y de lo animal) y a un determinado concepto de lo democrático que lo presupone (no digamos de toda democracia ni, justamente, de la democracia por venir)”<sup>54</sup>.

Ambas interpretaciones, dirá Derrida, permanecen fieles a Marx:

---

<sup>51</sup> Derrida, J. *Espectros de Marx*, op. cit., p. 190.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>54</sup> *Id.*

Estas son, pues, dos razones diferentes para ser fiel a un espíritu del marxismo. Razones que no deben yuxtaponerse sino entrelazarse. Deben inter-implicarse en el desarrollo de una estrategia compleja y que hay que reevaluar continuamente. De no ser así, no habrá repolitización, ya no habrá más política. Sin esta estrategia, cada una de las dos razones podría conducir de nuevo a lo peor, a algo peor que el mal, por así decirlo, a saber, a una especie de idealismo fatalista o de escatología abstracta y dogmática ante el mal del mundo<sup>55</sup>

Permanencia y salida. A diferencia de una lógica de la efectividad que vendría a plantear una alternativa falsa, pues los criterios serían perfectamente legibles, el entrelazamiento de ambas razones haría de esta “estrategia compleja” la condición para una crítica pos-ontológica. Este pensamiento bífido permanecería fiel al “hay más de uno” de los espectros de Marx, y conectaría decisivamente la heterogeneidad de la herencia marxista con las posibilidades plurales de una “repolitización”. Se trata de una *toma de partido* ante (algo peor que) “el mal del mundo”: “ya no habrá” más política que aquella que abrace esta lógica del asedio, que desarrolle una estrategia espectral que “señala hacia un pensamiento del acontecimiento que excede necesariamente” la lógica binaria o dialéctica” que distingue u opone efectividad e idealidad<sup>56</sup>. Sin este desajuste constitutivo, la ontológica marxista nos devolverá el conjuro del espectro, la clausura del porvenir.

Y precisamos de esa apertura, puesto que re-politizar implicaría dejar de reclamar la presentación de una realidad absolutamente viva y por fin “pensar que la esencia de lo político siempre tendrá la figura inesencial, la no-esencia misma de un fantasma”<sup>57</sup>. Las cuestiones radicales involucradas aquí no se *limitan* a problematizar lo teórico, puesto que es el mismo terreno en el que tienen lugar espectraliza a partir de un conjunto de mutaciones técnicas, científicas, económicas y mediáticas, desbaratando precisamente esa frontera efectiva que permitiría limitar, es decir estabilizar y finalmente exorcizar, las fantasmagorías sociales<sup>58</sup>

por lo que ocurre hoy día de fantástico, fantasmático, ‘sintético’, ‘protético’, virtual, en el orden científico, y por tanto tecnomediático, y por tanto público y político. Y también ha sido puesto aún más de manifiesto por aquello que inscribe la velocidad de una virtualidad irreductible a la oposición del acto y la potencia en el espacio del acontecimiento, en la acontecibilidad del acontecimiento<sup>59</sup>

Si las posibilidades de una política y su pensamiento, se abanicen en un terreno espectralizado es capital asumir que el espacio de la política hoy se halla en entredicho. Hoy más que nunca, en un contexto de reforzamiento de la hegemonía neoliberal, desconfiar de las marcas trazadas por los saberes que son incapaces de ayudarnos en la tarea urgente que se reclama. El soplo espectral: lo político ya no

---

<sup>55</sup> *Ibíd.*, p. 101.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, p. 77.

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p. 118.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p. 85.

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p. 77.

puede identificarse con esa apelación a la cosa pública como diferenciada de lo privado, precisamente porque es esta frontera la que hoy está en cuestión:

[esta] frontera entre lo público y lo privado se desplaza constantemente, quedando menos garantizada que nunca, como aquella que permitiría identificar lo político. Y si esta frontera capital se desplaza es porque el *médium* en el que se instituye, a saber, el *médium* mismo de los media (la información, la prensa, la telecomunicación, la tecno-tele-discursividad, la tecno-tele- iconicidad, lo que garantiza y determina en general el *espaciamento* del espacio público, la posibilidad misma de la *res publica* y la fenomenalidad de lo político), ese elemento, espectraliza<sup>60</sup>

Este diagnóstico es de alto impacto para nosotros. Estas observaciones son brutales. Y la necesidad de ser brutales exige de nosotros y nosotras la cautela. En ese “médium” se juegan una serie de referencias “de la política” que hacen al análisis político, como el Estado, los partidos, los medios, los sindicatos, que quedan comprometidas en un proceso de espectralización. Tanto más se reclama así una perspectiva fantológica, puesto que es la *representación*, y no la organización, lo que se halla en entredicho. Antes marcadoras de certeza, las fronteras que delimitaban e instituían prácticas determinadas de la política exhiben hoy el desajuste de la “fenomenalidad de lo político”. La dinámica espectral a creciente velocidad configura un terreno desajustado de los “médium” que reclama, para su análisis, tanto esos referentes que *espectrean* como otros saberes que llegan del porvenir. ¿Cómo podremos leer el *presente*, o analizar una *coyuntura* después de *Espectros de Marx*? A veinticinco años de su publicación ¿cómo podremos pensar sin *Espectros de Marx*? Desde siempre, hoy. Urge hacer de la herencia una lectura que es también parte de nuestro tiempo dislocado, de las experiencias políticas que tocan de este lado del mundo y sus espectros. Habrá que interrumpir cualquier filiación allí donde esta operación permita salvar las distancias, resguardar las apariencias. A veinticinco años de *Espectros de Marx* también la sobre-vida de Derrida amenaza, nos conmina a heredar, es preciso, insiste, es urgente. Habrá que cribar en lo oscuro de un secreto, allí donde toda filiación se bastardea entre la violencia y la justicia de la deconstrucción, las posibilidades de otro pensamiento de lo político. Confirmación de un asedio: la herencia espectral, heterogénea, radical. Aquí, ahora, estamos heredando una vez más, bastardos y bastardas pretendientes de los espectros de Marx y Derrida. Una vez más, no se trata de conjurar a los espectros. La fantología, lectura estratégica y radical, afirmarí “por fin” un trato con los espectros, de ser-con los espectros, una apertura. Este entre-ver, en su contingencia, en su finitud, permitiría sostener la carga mesiánica que portaría toda experiencia política radical, y esa extraña frecuencia del *tal vez*, que irrenunciable, temporaliza la emancipación.

---

<sup>60</sup> *Ibíd.*, p. 64. Cursivas en el original.

## Espectralidad y deconstrucción. Una lectura materialista de la filosofía derrideana

Gabriela Balcarce<sup>1</sup>

### I.

En 1993 Jacques Derrida presenta una conferencia que tendrá alto impacto en los círculos de discusión teórica marxista. En la apertura del coloquio "*Whither marxism?*" Universidad de Riverside, California, propone una manera de pensar la persistencia del marxismo en nuestros días a partir de una figura peculiar, a saber, la del espectro.<sup>2</sup> Esta figura es sumamente plástica a la hora de ser empleada en el registro filosófico: desestabilización del umbral entre la vida y la muerte, crítica a la metafísica de la presencia y al tratamiento humanista de la alteridad, así como también, deconstrucción de cierta herencia del espíritu y con ello, de una concepción de la historia y la política idealista.

La figura del espectro viene a inaugurar un nuevo espacio de apertura en la ontología como experiencia de lo imposible. Desentraña la intempestividad "desde una 'disyunción' de la presencia misma del presente". Como señala Cragolini, el espectro "desafía la lógica de la presencia y de la identificación"<sup>3</sup>. En este sentido, resiste a la ontologización: "no habita, no reside, sino que asedia"<sup>4</sup>. El *escamoteo fenomenológico* se corresponde con un presente "*out of joint*" (fuera de quicio), con una temporalidad que se abre en su mismo presentarse, desafiando toda lógica de la reunión, de la *Versammlung*:

Mantener unido lo que no se mantiene unido, y la disparidad misma, la misma disparidad -volveremos constantemente a ello como a la espectralidad del espectro- es algo que sólo puede ser pensado en un tiempo de presente dislocado, en la juntura de un tiempo radicalmente *dis-yunto*, sin conjunción asegurada. No un tiempo de junturas negadas, quebradas, maltratadas, en disfunción, desajustadas, según un *dys* de oposición negativa y de disyunción dialéctica, sino un tiempo sin juntura *asegurada* ni conjunción *determinable*. Lo que vale que aquí se dice del tiempo vale también [...] para la historia [...]: "*The time is out of joint*", el tiempo está *desarticulado*, descoyuntado, desencajado, dislocado,

---

<sup>1</sup> Universidad de Buenos Aires.

<sup>2</sup> La publicación de las tesis presentadas en esta conferencia serán el punto de partida de lo que luego se publicará en 1995 como el libro *Spectros de Marx*.

<sup>3</sup> Cragolini, Mónica. *Derrida, un pensador del resto*. Buenos Aires, La Cebra, 2007, p.50.

<sup>4</sup> *Id.*



el tiempo está trastocado, acosado y trastornado, *desquiciado*, a la vez que desarreglado y loco<sup>5</sup>

"*Out of joint*": las posibles traducciones nos acercan al espectro poniendo en evidencia la lógica del asedio. Por un lado, "acosado", pero también y mayoritariamente, "desarticulado", "descoyuntado", "desquiciado", "desarreglado", "dislocado". Apertura a la fantología (discurso acerca del fantasma), es decir, a un más-que-ontología, si pensamos la ontología como el discurso acerca de los modos de ser de lo presente que vienen a la presencia. La figura del espectro entonces viene a inaugurar un nuevo espacio de apertura en la ontología como experiencia de lo imposible. Desentraña la intempestividad "desde una 'disyunción' de la presencia misma del presente"<sup>6</sup>. Como señala De Peretti, el espectro es siempre un (re) aparecido, "un *revenant*, alguien que empieza siempre por volver, por regresar a contratiempo, cuando menos se lo espera o cuando no se lo espera en absoluto"<sup>7</sup>.

La figura del espectro también puede ser pensada como una desestabilización del umbral entre la vida y la muerte, a través de la apelación en las primeras páginas de *Espectros de Marx* en torno a la aparición del fantasma de Hamlet. "Jura", afirma el fantasma, antes de cualquier instante de reconocimiento bajo una cierta "lógica de la visitación". Una exigencia de afirmación de la alteridad, una respuesta ante la precedencia del espectro que no confirma la ipseidad de quien es interpelado, antes bien, el efecto visera impide la tradicional lógica del reconocimiento, allí donde el espectro nos mira sin que podamos mirarlo. Un pedido de disposición y entrega que se corresponde con la exigencia de respeto a la alteridad derrideana enmarcada en un futuro anterior. En este sentido, el espectro constituye una crítica al tratamiento humanista de la alteridad en el pensamiento de Lévinas anclado en la figura del rostro. El "efecto visera" impide la percepción de otro-sí-mismo, en continuación con la estela fenomenológica husserliana presente en la quinta meditación cartesiana. *Anterioridad, desproporción, disimetría*, el espectro rompe los umbrales de la constatación subjetiva moderna, del rodeo de la subjetividad que pasa por el otro para volver a sí. Porque el espectro, lejos de confirmarnos, nos aleja de la certeza.

## II.

---

<sup>5</sup> Derrida, Jacques. *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris, Galilée, 1993, p.41. *Espectros de Marx El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. trad. José Miguel Alarcón y Cristina De Peretti, Madrid, Trotta, 1995, p. 31.

<sup>6</sup> Cragnolini, Mónica, *op. cit.*, p.51.

<sup>7</sup> De Peretti, Cristina. "El espectro, ça nous regarde". De Peretti, Cristina (comp.). *Espectrografías. Desde Marx y Derrida*. Madrid, Trotta, 2003, p. 29.

En el año 1999 se publica el volumen compilado por Michael Sprinker, *Demarcaciones espectrales*<sup>8</sup>, el cual reúne una serie de artículos consagrados al análisis de *Espectros de Marx*, fundamentalmente del ambiente intelectual marxista contemporáneo. Diversas son las discusiones que estos artículos presentan, en un recorrido que alberga dentro de sí desde una manifiesta indignación por el vínculo que el filósofo franco-argelino presenta entre la deconstrucción y el marxismo, apelando tanto a una revisión de ciertas tesis de la deconstrucción y evaluando así las posibles cercanías entre esta filosofía y la marxista; así como también insistiendo por momentos en la falta de una visión adecuada de las interpretaciones del marxismo contemporáneo. Podemos hallar entre las páginas de este volumen un análisis detallado de la interpretación y, por ende, de cierta recepción del marxismo en la actualidad, constatando así la relevancia del discurso derrideano en estos tiempos, consecuencia de su posicionamiento central en el ámbito académico e intelectual de Europa y los Estados Unidos.

Las nociones que toman centro en la discusión de estos artículos representan en gran medida los pilares de la filosofía derrideana tardía. Entre ellos, podemos mencionar la idea una justicia irreductible al derecho<sup>9</sup> y la de espectro (como puede observarse mirando solamente el título de la obra derrideana), así como también la de "materialismo".

Como señala Michael Sprinker, quizás el pasaje de *Espectros de Marx* que más impacto haya causado en los autores que colaboran en este libro, y al cual han evaluado en último término sobre la base de las temáticas que cada uno de ellos en particular abordan, es el siguiente:

Semejante deconstrucción hubiera sido impensable e imposible en un espacio premarxista. La deconstrucción sólo ha tenido sentido e interés, por lo menos para mí, como una radicalización, es decir, también *en la tradición* de cierto marxismo (...). Pero una radicalización está siempre endeudada con aquello mismo que radicaliza<sup>10</sup>

El artículo de Antonio Negri que inicia el volumen, "La sonrisa del espectro", señala cierta continuidad de la deconstrucción con el marxismo en tanto tarea desmistificadora:

¿Pero qué puede significar este proyecto [marxista] hoy?  
Amablemente, pero no con menos fuerza, Derrida aduce frente a

---

<sup>8</sup> Sprinker, Michael (comp.). *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*. trad. Marta Malo de Molina Bodelón, Alberto Riesco Sanz y Raúl Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2002.

<sup>9</sup> Tematizada no sólo en *Espectros de Marx*, sino también en *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez, Madrid, Tecnos, 1997.

<sup>10</sup> Derrida, Jacques. *Espectros de Marx, op. cit.*, pp.106-107.

Marx lo que Marx frente a Stirner: la ingenuidad de un posicionamiento universalista, esto es, la inadecuación de la propuesta de desmistificación<sup>11</sup>

Este paso indicado por Negri estaría dado por la imposibilidad de remitir en "nuestros días" a cierto *valor de uso y subjetividad* en tanto componentes independientes del carácter espectral del capital. Como sabemos, Negri junto con Hardt han ido elaborando a partir de *Imperio*<sup>12</sup> la categoría de "trabajo inmaterial" para dar cuenta de cierta mutación del paradigma del trabajo. En este sentido, la deconstrucción parecería aportar, desde una cierta línea de análisis, un acompañamiento de los procesos ya en marcha del capitalismo contemporáneo y de sus consecuentes transformaciones de la teoría del valor marxiana, que ya no podrían pensarse desde una concepción del tiempo como operador de la medida del valor (quizás *the time is out of joint*), así como tampoco desde el valor de uso como un referente real, último, perteneciente a las metafísicas de lo propio que la filosofía derrideana ha sabido combatir.

Sin embargo, el camino de la deconstrucción en compañía de Negri llega a su final, cuando el filósofo italiano confunde los "espectros de Marx" con los "espectros del capital", confundiendo así el *objeto del duelo* derrideano. Si bien es cierto que Derrida tematiza el carácter espectral, e incluso virtual, del capital, el duelo –imposible por cierto– que el libro parece, o bien proponer, o bien revelar como marca contemporánea de occidente, es el duelo imposible del marxismo, de cierto marxismo. Así, la deconstrucción de *Espectros de Marx* se presenta en parte como el gesto imposible de establecer un duelo, un duelo quizás dislocado con cierto marxismo en tanto labor desmistificadora.

La idea de espectro vinculada a la noción de duelo imposible que leemos en las páginas de *Espectros de Marx*<sup>13</sup> quizás pueda ser comprendida en consonancia con la idea benjaminiana de pasado tematizada en *Sobre el concepto de historia*<sup>14</sup>. En ese sentido, desde la perspectiva histórico-política, Benjamin -y a nuestro juicio Derrida a partir del empleo de la categoría que aquí examinamos- reflexiona acerca de cómo se articula el pasado en la experiencia política de los tiempos actuales. El espectro parece así remitirnos a un presente asediado por una figura peculiar del pasado. Un pasado que insiste en quedarse, abierto, resistente a la clausura. En contraposición a ello, el pasado del melancólico es aquel que sólo puede mirarse *hacia atrás*, añorando lo que ya no puede volver a ser, pero que alguna vez aconteció. El pasado pendiente, trunco en cuanto puede ser presente, las *voces de aquellos vencidos* se manifiestan en el presente bajo la modalidad de cierta latencia, delimitando el pasado como diferencia inherente al presente mismo y que, por su

<sup>11</sup> Negri, Antonio. "La sonrisa del espectro". Springer, Michael (ed.). *op. cit.*, p. 14.

<sup>12</sup> Negri, Antonio y Hardt, Michael. *Imperio*, trad. Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2003.

<sup>13</sup> Tematizada en detalle en Derrida, Jacques. *Memorias para Paul de Man*, trad. Carlos Gardini, Barcelona, Gedisa, 1998.

<sup>14</sup> Benjamin, Walter. "Sobre el concepto de historia". *Discursos interrumpidos*, trad. Jesús Aguirre, Buenos Aires, Planeta Agostini, 1994.

misma condición de inconcluso, le compete aún hoy a nuestros tiempos. El espectro es la *inconclusión* de nuestro pasado. La latencia de algo que no pudo ser y que, sin embargo, nos constituye en tanto marca: nada más alejado de una concepción nostálgica, aun cuando el espectro de nuestro duelo coincidiese con el que Negri parece postular en su artículo.

Así, contrariamente a lo que piensa Negri, hoy, con los fantasmas marxianos algo podemos hacer: podemos reconocerlos como marcas constitutivas de la política de occidente, como una guía hacia nuevas vías de acción desde aquellas *voces de los vencidos*, para decirlo con Benjamin, que constituyen una tradición discontinua (*out of joint*, quizás) necesaria tanto para no repetir aquellos errores de los que no nos vanagloriamos, como para afinar las estrategias hacia lo que queramos conseguir.

En su artículo "Espíritus armados y desarmados: los *Espetros de Marx* de Derrida"<sup>15</sup>, Warren Montag señala el presunto tránsito de la filosofía derrideana desde un cierto tipo de materialismo hacia una filosofía de corte idealista, a partir de la formulación de una idea de justicia con tintes *cuasi* trascendentales.

Algunos autores intérpretes de Derrida, al igual que Montag, sostienen que en la filosofía derrideana puede observarse un cierto viraje a partir de la introducción de temáticas tales como la justicia, la democracia por venir, etc. Si bien se puede constatar una continuidad entre dichos desarrollos (la temática de la deconstrucción, la cuestión de la *différance*, etc.) – continuidad que, por otra parte, Derrida insiste en señalar, sobre todo en lo que concierne a la presencia de la problemática política desde sus primeras obras –, no obstante, existen algunas tesis que sostienen que el paso del primer al segundo momento de la filosofía derrideana podría caracterizarse como el paso de una filosofía fundamentalmente materialista, sobre todo a través de las interpretaciones de Althusser<sup>16</sup> acerca del concepto de "huella", a un segundo momento fundamentalmente idealista a partir de una noción como la de justicia, completamente separada del ámbito de lo posible-efectivo, no deconstruible y, por tanto, ajena a las condiciones materiales de lo jurídico:

---

<sup>15</sup> Montag, Warren. "Espíritus armados y desarmados: los Espectros de Marx de Derrida". Sprinker, Michael (ed.), *op. cit.*, pp.81-96

<sup>16</sup> "La huella nos permite aferrar la idea de la irreductibilidad de la escritura al habla y del habla a un pensamiento inmaterial, la noción de que por muy lejos que nos remontemos nunca llegamos a un momento de pura idealidad, el momento de la idea anterior a su materialización como voz (cuya irreductibilidad al pensamiento le confiere el estatuto de un tipo de escritura." (Althusser, Louis. *Filosofía y marxismo*. México, Siglo XXI, 1988, p. 88). Según Althusser, la huella nos permite aferrar la idea de la irreductibilidad de la escritura al habla y del habla a un pensamiento inmaterial. Nunca llegamos a un momento de pura idealidad, el momento de la idea anterior a su materialización como voz (cuya irreductibilidad al pensamiento le confiere el estatuto de un tipo de escritura. Para analizar las cercanías entre Althusser y Derrida a la luz del concepto de 'huella' cf. Baring, Eduard. "The Politics of Writing: Derrida and Althusser". Direk, Zeynep y Lawlor, Leonard (eds.). *A companion to Derrida*. Oxford, Blackwell Companions to Philosophy, 2014, pp. 287-303.

Mientras Derrida, en su texto *Fuerza de ley*, parece considerar la justicia fuera del derecho y el Estado (inclusive de un derecho y un Estado aún por realizar) más allá de la fuerza (...) y, por tanto, dotándola de una existencia espiritual indeconstruible, Marx, siguiendo el espíritu de Spinoza, hablaba de un espectro que en ningún caso podía comprenderse como "aquello que uno imagina, aquello que uno cree ver y que proyecta: en una pantalla imaginaria, allí donde no hay nada que ver"<sup>17</sup>

Otro elemento que cabe mencionar aquí es la filiación que el mismo Derrida en *Positions*, establece entre su filosofía y una cierta concepción del materialismo. Esta concepción se pondría en evidencia fundamentalmente a través de la crítica del filósofo francés al concepto de "logocentrismo" como idealismo "contra la autoridad del sentido, como significado trascendental o como *telos*":

El logocentrismo también es, fundamentalmente, un idealismo. Es la matriz del idealismo. El idealismo es su representación más directa, su fuerza más dominante. Y el desmonte del logocentrismo es simultáneamente -a fortiori- una deconstrucción del idealismo o del espiritualismo en todas sus variantes. Verdaderamente aquí no se trata de "borrar" la "lucha" contra el idealismo. Ahora que, naturalmente, el logocentrismo es un concepto más amplio que el de idealismo, al que sirve de base desbordante. Más amplio también que el de fonocentrismo. Constituye un sistema de predicados, ciertos de los cuales siempre pueden encontrarse en las filosofías que se dicen no-idealistas, o sea anti-idealistas. El manejo del concepto de logocentrismo es pues delicado y a veces inquietante<sup>18</sup>

Retomando entonces la distinción de Montag, la filosofía derrideana habría sufrido un viraje pasando de cierto materialismo heterodoxo a una suerte de idealismo. Todas las aporías presentes en la filosofía derrideana sufrirían de esta suerte: la justicia y el derecho, la hospitalidad absoluta y las leyes condicionales de la hospitalidad, etc. Y este "paso idealista" de la filosofía derrideana imposibilitaría pensar a la deconstrucción como un pensamiento *emparentado* con el marxismo.<sup>19</sup> Frente a una cercanía inicial de la posición derrideana a un materialismo aleatorio, del encuentro y de la contingencia, Derrida habría dado el paso idealista a la luz de

---

<sup>17</sup> Montag, Warren, *op. cit.*, pp. 88-89.

<sup>18</sup> Derrida, Jacques. *Positions*. Paris, Minuit, 1972, p. 77. Trad. catalana: Valencia, Pretextos, 1977, p. 118.

<sup>19</sup> Recordemos la continuidad que Derrida en *Espectros de Marx* establece entre su filosofía y el marxismo a partir de la capacidad crítica de la deconstrucción, pero también la posibilidad de encontrar un pensamiento del acontecimiento, una manera diferente de pensar la temporalidad y, con ello, otro pensamiento de la historicidad.

sus nociones de lo incondicional.<sup>20</sup> Siguiendo esta línea, autores como Balkin, han interpretado la noción de justicia como una idea de carácter trascendente, dando lugar a una "deconstrucción trascendental", acercando la idea de justicia a un "valor trascendental" que podría ya observarse en los diálogos platónicos tardíos.<sup>21</sup> Sin entrar en discusión con esta tesis -que adopta una posición ciertamente alejada del espíritu de la filosofía derrideana que queremos aquí retomar-<sup>22</sup> nos parece interesante pensar la cuestión de este presunto carácter idealista del pensamiento derrideano.

Contra esta tesis y aun sosteniendo la evidencia de un cambio de enfoque en la filosofía derrideana, nuestra argumentación defenderá la posición contraria, más aún, *la filosofía derrideana nunca ha dejado de ser una filosofía de carácter materialista (al menos en un sentido amplio)*. Evidentemente, la lectura de estos autores supone un hiato de las aporías derrideanas, hiato que, a nuestro juicio es posible articular a la luz de la noción de espectralidad.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> Cabe destacar que la lectura de Montag sobre la distinción althusseriana resulta ciertamente algo compleja a la hora de trazar una lectura sobre este desplazamiento derrideano. Althusser elabora la concepción de un "materialismo aleatorio" apelando a la noción epicúrea de *clinamen* para romper con lo que él considera las filosofías del idealismo presentes en el marxismo, a saber, aquellas que apelan a la Razón o a una Causa Primera como origen del mundo. (Althusser, L. *Filosofía y marxismo*, op. cit., p. 31) Los materialismos de Marx, Engels y Lenin serían idealismos disfrazados en la medida en que se apoyarían en una tradición racionalista de la necesidad y la teleología (*Ibid.*, p.33). En última instancia, la crítica althusseriana encontraría su blanco en la cuestión de la dialéctica como fuente de la teleología: "En este sentido, no cabe hablar de "leyes" de la dialéctica, de la misma manera que no cabe hablar de "leyes" de la historia" (*Ibid.*, p.22). Como podemos observar, el caso derrideano no se ajusta de manera evidente a la delimitación althusseriana del idealismo.

<sup>21</sup> Balkin, Jack. "Transcendental deconstruction, transcendent justice". *Michigan Law Review*, Michigan, vol. 92 nº 5, marzo 1994, pp. 1131-1186.

<sup>22</sup> Balkin piensa la idea de justicia derrideana como una suerte de valor de carácter universal, junto con otros valores que residen en el alma humana. El problema que encontramos en principio en esta interpretación es que caracterizar a la justicia como un valor universal parece entrar en conflicto con la temática de la diferencia tan presente en el filósofo francés. Postular la universalidad de la idea de justicia como un valor humano (aun cuando ésta necesite de la mediación de una cultura determinada) sería establecer en cierto modo una igualdad entre los hombres, postulación que en principio no resulta tan fácil de adjudicar a una filosofía como la derrideana, que siempre ha enfatizado como un valor fundamental la diferencia y la asimetría como condición de todo contacto con el otro, no habiendo elementos para establecer una igualación que se presente *a priori*, sino que, en todo caso, toda igualación representaría en cierto sentido un ejercicio de violencia en tanto neutralización de la diferencia misma.

<sup>23</sup> Para un análisis minucioso de la temática de la aporía en el pensamiento derrideano cf. Gasché, Rodophe. « L'expérience aporétique aux origines de la pensée. Platon, Heidegger, Derrida ». *Études françaises*. vol. 38, nº1-2, p. 103-121. « Ce passage montre clairement que l'aporie, tout comme l'impossibilité concomitante de la résoudre dialectiquement, loin de représenter une impasse, est considérée au contraire comme une chance, ou même comme l'occasion à saisir («peut-être») pour la philosophie elle-même. Au lieu de constituer un obstacle pour la pensée, l'insolubilité des apories devient la condition de

La forma de contacto entre estos dos ámbitos es el espectro. A nuestro juicio, los tratamientos acerca de un posible materialismo (de la persistencia de un tipo de materialismo) en el pensamiento derrideano tardío (y en el caso de que tenga sentido esta distinción) se hace posible desde la noción misma de espectro. Fruto de una comprensión errónea de dicho término, algunos autores plantean que también la noción de espectralidad supondría una *aprioricidad* de lo ideal por sobre lo material. Ahora bien, es importante en esta elucidación que intentamos delimitar aquí en relación a la categoría de espectro, establecer una distinción entre ella y la de espíritu. Porque el espectro, lejos de representar la espiritualización o autonomización del espíritu, agrega una dimensión heterogénea a partir de su devenir-carne. En última instancia, el espíritu deviene espectro en la medida en que se hace cuerpo. Pero este cuerpo, lejos de presentarse como una pura presencia, desafía los modos fenomenológicos del darse:

El momento fantasmal le *sobreviene* [le moment fantomal *lui survient*] y le añade una dimensión suplementaria, un simulacro, una alienación o una expropiación más. A saber, ¡un cuerpo! ¡Una carne (*Leib*)! Pues no hay fantasma, no hay nunca devenir-espectro del espíritu sin, al menos, una apariencia de carne, en un espacio de visibilidad invisible, como des-aparecer de una aparición. Para que haya fantasma, es preciso un retorno al cuerpo, pero a un cuerpo más abstracto que nunca<sup>24</sup>

Podemos tomar por caso la aporía entre la justicia y el derecho y decir que la justicia habita el derecho en forma espectral, dislocándolo, *desde adentro* (un adentro y afuera que no son deslindables o que no responden a la modalidad de lo posible-efectivo, resultando lo imposible inmune frente a dichas fronteras). En este sentido, entonces, creemos que se puede pensar a la justicia derrideana como un movimiento interno a los procesos mismos de producción de lo jurídico, pero esta interioridad, lejos de representar un existir presente, se manifiesta bajo una forma de existencia peculiar que intentaremos ir caracterizando pormenorizadamente: “Por el contrario, el espectro al que se enfrentaban ‘los poderes de la vieja Europa’ sin duda alguna habitaba una forma corpórea, a la que no podríamos decir que preexistiera.”<sup>25</sup>

Podríamos decir que la misma operación que Derrida realiza con Marx –con alguno de sus espectros– es la que nosotros podemos intentar pensar con la idea de justicia derrideana. Si el espíritu del marxismo tiene cierta *eficacia* es porque habita en las relaciones mismas de producción, en su conflictividad, en los movimientos de lucha, etc. Del mismo modo, la idea de justicia posee una *eficacia* en el derecho en tanto es *inmanente* a él. Y justamente porque habita en el derecho,

---

possibilité d’une rencontre avec une forme de pensée qui se distingue absolument de toute autre, la pensée philosophique » (Gasché. *Op. cit.* p.106).

<sup>24</sup> Derrida, Jacques. *Espectros de Marx, op. cit.*, p. 144.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 94.

no puede pensarse como una suerte de ideal regulativo que tiende hacia una teleología, en tanto dicha concepción delata una comprensión errada del estatuto ontológico mismo de la idea de justicia. Pedirle a la justicia un plan o programa mediante el cual el derecho se realice en sus formas jurídicas es esperar algo absurdo, es esperar que la justicia responda a una lógica de lo posible (pensando además, que lo finito puede realizarse en lo infinito). Pero la justicia pertenece al plano de lo imposible y, por ello, tiene la ventaja de poder rebasar (o, para decirlo con Heidegger "trascender") las condiciones de posibilidad que de hecho parece arrojar lo real (abriendo así nuevas condiciones de posibilidad, *imposibles* hasta ese momento). No obstante, esta virtud parece trastocar en desventaja en la medida en que no brinda un programa, una metodología, una estrategia de aplicabilidad al derecho. Pensar que la única relación entre justicia y derecho pueda ser la de regulatividad significaría pensar el vínculo entre justicia y derecho en el plano de la presencia, dejando fuera otras posibilidades de existencia como hemos intentado mostrar a partir de la concepción de espectro, de la cual haremos usufructo a lo largo de trabajo para pensar la articulación entre lo imposible y lo posible.

Considerado desde el plano de la presencia, parecería ser que no hay relación posible entre justicia y derecho, en la medida en que la justicia no parece presentar los elementos de una noción que respondiese al propósito de limitar y postular de fines, postulando un hiato entre justicia y derecho (con la consecuente concepción de la idea de justicia como deudora de una filosofía idealista). La justicia no mantiene una relación de fundamentación con el derecho. Por otra parte, quizás sea interesante mirar desde otra óptica a la justicia, diferente de la que empleamos al considerar a lo jurídico.

Abandonando el intento entonces de pensar a la justicia bajo las mismas exigencias bajo las cuales pensamos al derecho, quizás sería más fructífero considerar que la relación entre lo heterogéneo no puede pensarse ni postularse como la relación entre lo igual. Es entonces en este sentido que, siendo justicia y derecho ámbitos heterogéneos (imposible y posible-efectivo), podemos iniciar una reflexión en la cual nos encontremos con nuevas formas de articulación entre ambas partes, sin por ello abandonar la pretensión de "cierto materialismo" de la filosofía de la deconstrucción. Y esta posibilidad estará dada por la figura del espectro, figura que (re) aparecerá una y otra vez al servicio de un cierto materialismo, aquel que toda crítica de lo trascendental exige. Porque es el espectro el que nos permitirá pensar esa mesianicidad derrideana como estructura general de la experiencia, de una experiencia que sólo sostiene el vocablo en nombre de su herencia, porque la lógica del doble golpe mesiánico, nos permitirá pensar algo más que una ruptura, nos permitirá pensar la ley como ley del otro.

Si la justicia pertenece a lo que Derrida alude como el ámbito de lo imposible, el derecho, por su parte, puede ser pensado en el ámbito de lo posible-efectivo: un habitar subterráneo que, entre sus manifestaciones fenoménicas de aquella *fenomenología de lo inaparente*, sería justamente la deconstrucción de lo



jurídico. La modalidad espectral del asedio permite considerar un contacto en el plano de lo metafísico que, claramente, nos permitiría emplearlo en la discusión aquí en cuestión, referida a la idealidad del pensamiento de la justicia derrideana.

Si lo imposible y lo posible no fueran ámbitos conectados de algún modo entre sí, lo imposible entonces no tendría nunca eficacia en lo real y permanecería solamente como una mera postulación, impotente para pensar nuestra historia de lo jurídico. *Entre Hegel y Marx, entre un universal concreto totalizante y el infinito malo de Kant, aquel que no se realiza en lo finito y queda asintóticamente esperado.* Es por ello que, a nuestro juicio, la figura del espectro permitiría una articulación no dialéctica de las aporías derrideanas planteadas en los últimos años: justicia-derecho, etc. y con ello, la posibilidad de pensar nuevas articulaciones que no se cierren sobre un horizonte dialéctico totalizador.

### III.

La temática de la espectralidad es sumamente relevante en la actualidad en la medida en que contribuye a establecer una lectura de la temporalidad que vincula de un modo diferente al presente y al pasado que las concepciones linearistas de tipo historicistas o positivistas y, en este sentido, de cómo se concibe el pasado en la experiencia política de los tiempos actuales. El espectro parece así remitirnos a un presente asediado por una modalidad peculiar de un pasado que insiste en quedarse abierto, resistente a la clausura y al dogmatismo de la unicidad del sentido. La materialidad del espectro es esa otra permanencia del pasado en el presente que excede a la noción de fuente histórica y a cualquier localización identificatoria pensada desde la modalidad metafísica de la presencia. En ese sentido, contribuye a pensar una política de la memoria que no aleja al pasado bajo la figura de lo acontecido desde un formato puramente cerrado sino que justamente, involucra al presente de una manera radical, desde un duelo infinito, desde una responsabilidad infinita. La espectralidad, por último, quizás pueda ser comprendida en consonancia con la idea benjaminiana de pasado tematizada en *Sobre el concepto de historia*. En ese sentido, desde la perspectiva histórico-política, Benjamin –y a nuestro juicio Derrida a partir del empleo de la categoría que aquí examinamos– reflexiona acerca de cómo se articula el pasado en la experiencia política de los tiempos actuales. El espectro parece así remitirnos a un presente asediado por una figura peculiar del pasado. Un pasado que insiste en quedarse, abierto, resistente a la clausura. En contraposición a ello, el pasado del melancólico es aquel que sólo puede mirarse *hacia atrás*, añorando lo que ya no puede volver a ser, pero que alguna vez aconteció. El pasado pendiente, trunco en cuanto puede ser presente, las *voces de aquellos vencidos* se manifiestan en el presente bajo la modalidad de cierta latencia, delimitando el pasado como diferencia inherente al

presente mismo y que, por su misma condición de inconcluso, le compete aún hoy a nuestros tiempos.<sup>26</sup>

#### IV.

En el presente trabajo hemos analizado la noción derrideana de espectro con el fin de destacar varios usos filosóficos contemporáneos: desestabilización del umbral entre la vida y la muerte, crítica a la metafísica de la presencia y al tratamiento humanista de la alteridad, así como también la deconstrucción de cierta herencia del espíritu y con ello, de una concepción de la historia y la política idealista. Por último, la espectralidad brinda una articulación no dialéctica de las aporías derrideanas (justicia y derecho, democracia por venir y *Real Politik*, soberanía e incondicionalidad, etc.), articulación sumamente necesaria, dado que, consideradas desde una perspectiva puramente dicotómica, términos tales como la justicia quedarían confinados al terreno de una teleología infinita o de la utopía, deviniendo, de este modo, todo terreno de lo posible (derecho, política, etc.) el lugar de la violencia sin más, de la reproducción de lo mismo y de la aniquilación de la alteridad.

La hipótesis que hemos intentado defender aquí es que *la filosofía derrideana puede ser considerada una filosofía de carácter materialista (al menos en un sentido amplio)*. Fruto de una comprensión errónea, algunos autores plantean que la espectralidad supondría una *aprioricidad* de lo ideal sobre lo material. No obstante, siguiendo los desarrollos derrideanos en torno a dicha noción es importante delimitar la distinción que el autor realiza entre espectro y espíritu a efectos de no confundir una por otra. En este sentido, el espectro, lejos de representar la espiritualización o autonomización del espíritu, agrega una dimensión heterogénea a cualquier consideración de una espiritualidad o idealidad aislada a partir de su devenir-carne suplementario: el espíritu deviene espectro en la medida en que se hace cuerpo. Pero este cuerpo, lejos de presentarse como una pura presencia, desafía los modos fenomenológicos del darse. A partir de esta materialización paradójica nos interesará, por último, considerar la figura del espectro como un modo posible de articulación no dialéctica de las aporías derrideanas planteadas en los últimos años. Cifra del materialismo espectral es el uso, que ya no es un útil perteneciente a un sujeto para realizar un fin calculable, ni tampoco espectro de una fetichización y separación capitalista, sino una posibilidad incalculable -como los espectros que asedian al melancólico o al estudioso de la ley- que excediendo a la soberanía, la mantiene abierta a la venida del otro.

---

<sup>26</sup> Para una profundización de la espectralidad benjaminiana en los textos derrideanos cf. Blanco, Beatriz. "Espectros de Derrida". Bórquez, Zeto (comp.). *Fenomenología, firma, traducción [en torno a Jacques Derrida]*. Santiago de Chile. Pólvora Editorial, 2015, pp. 347-369.

## Infiel legado infiel de *Espectros de Marx*. Espectralidad, hegemonía, populismo.

Gustavo P. Guille<sup>1</sup>

“Pues bien, *eso* vuelve, *eso* retorna, *eso*  
insiste en la urgencia, y *eso* da que  
pensar...”

J. Derrida, *Espectros de Marx*

### I.

Han transcurrido veinticinco años desde la publicación de *Espectros de Marx* en 1993 y podríamos decir que la Cosa de la que allí se trata retorna, insiste, persiste y, sobre todo, continúa dando mucho que pensar. Pero como bien sabemos, al menos desde Nietzsche, el retorno no es nunca un retorno de lo mismo o, mejor dicho, de lo igual. Eso vuelve, eso retorna, reaparece y da que pensar, pero siempre de formas y modos diferentes. Hay alteración en las re-apariciones. Cosa de fantasmas.

Se trata de pensar cómo recibir eso que retorna siempre de un modo diferente. Cómo reactivar el potencial crítico y destabilizador de “esa cosa” que insiste en retornar para afrontar el presente, la coyuntura que nos toca habitar. Ese es el desafío del presente ensayo que intentará recoger la herencia de más de un texto. Pues en rigor, el texto siempre es más de uno y abordar un texto es exponerse a la infinitud de espectros que lo asedian.

El trabajo comienza entonces por la recuperación del concepto de herencia desarrollado por Jacques Derrida en *Espectros de Marx*, el cual funcionará como hilo conductor del mismo, pues estará implícito en los tres momentos centrales del artículo. El primero de ellos, caracteriza el modo en que los pensamientos post/para/o cripto-marxistas de Derrida y Ernesto Laclau asumen la herencia marxiana. El segundo, aborda la particular recepción del legado deconstructivo realizada por el pensador argentino –otorgando un lugar preponderante a su reseña de *Espectros de Marx*–. Por último, la apuesta de este ensayo consiste en suplementar la lógica populista elaborada por Laclau con la lógica espectral o fantología derrideana. Lo que a nuestros ojos supondría una reactivación teórico-política de ambas.

### II.

El problema que se plantea Derrida en *Espectros de Marx* es cómo y qué heredar del pensamiento de Marx –de los espíritus o espectros de Marx (pues hay

---

<sup>1</sup> Facultad de filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, [gustavopguille@gmail.com](mailto:gustavopguille@gmail.com)

más de uno, afirma)– luego de la caída del muro de Berlín y del derrumbe del bloque soviético; lo cual condujo a la celebración, sin duda un poco desmedida, de la victoria del capitalismo liberal y a la consecuente elaboración, tal vez algo apresurada, del acta de defunción del marxismo. Nuestro contexto ya no es el mismo, a pesar de que podría decirse, al igual que en aquel entonces, que ese supuesto triunfo del capitalismo liberal nunca “ha sido tan crítico, frágil, amenazado, incluso en cierto sentido catastrófico, y en el fondo doloroso”<sup>2</sup> como en este momento; puesto que nunca “en la historia de la tierra y de la humanidad (...) la violencia, la desigualdad, la exclusión, la hambruna y, por tanto, la opresión económica han afectado a tantos seres humanos”<sup>3</sup>.

Nuestra apuesta, por tanto, debe ser otra. Cuestión de herencia, sin embargo. Cómo y qué heredar no sólo del pensamiento marxista sino también de la deconstrucción, allí donde ésta se presenta justamente como una “radicalización del marxismo”:

[La] deconstrucción hubiera sido imposible e impensable en un espacio premarxista. La deconstrucción sólo ha tenido sentido e interés (...) como una radicalización, es decir, también *en la tradición* de un cierto marxismo, con un cierto *espíritu de marxismo*<sup>4</sup>

En este sentido, la problemática de la herencia, que es un eje central del trabajo de Derrida, será el punto de partida de este trabajo; pues nos permitirá, en cierta medida, justificar nuestra apuesta. En *Espectros de Marx*, el filósofo franco-argelino elabora una noción de herencia como trabajo, como operación activa y crítica, que requiere filtrar, cribar, escoger o decidir entre varios posibles. “La herencia, afirma, no es nunca algo *dado*, es siempre una tarea”<sup>5</sup>; ya que:

Si la legibilidad de un legado fuera dada, natural, transparente, unívoca, si no apelara y al mismo tiempo desafiara a la interpretación, aquél nunca podría ser heredado. Se estaría afectado por él como por una causa –natural o genética–. Se hereda siempre de un secreto –que dice: ‘Léeme. ¿Serás capaz de ello?’–<sup>6</sup>

Somos herederos, y herederos dolientes, inmersos en esa tarea o trabajo (de duelo) que, al escoger, transforma aquello mismo que interpreta y hereda.

---

<sup>2</sup> Derrida, Jacques. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva Internacional*. Madrid, Trotta, 1995, p. 78.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>4</sup> *Ibid.* 135.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p.67.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 30.

Capacidad de interpretación performativa que, como indica Elías Palti, en la sobrepuja del contexto de enunciación implica siempre, para todo enunciado, “una desviación de sentido, su permanente desajuste significativo respecto de sí mismo”<sup>7</sup>. De ahí la exigencia, la inyunción, de reafirmar la herencia transformándola tanto como sea necesario. Sobre la base de esta concepción de la herencia es que Derrida se concibe como heredero del marxismo –heredero infiel, infiel por fidelidad–, abordando la tarea de escoger entre sus diversos espíritus. En este punto, la decisión derrideana es inequívoca: en primer lugar, se trataría de distinguir el “espíritu de la crítica marxista, que parece hoy en día más indispensable que nunca” del “marxismo como ontología, sistema filosófico o metafísico, «materialismo dialéctico»”; del marxismo como método (materialismo histórico); y del marxismo como doctrina partidaria y/o estatal<sup>8</sup>.

Pero junto con ese espíritu crítico, se trataría, sobre todo, de no renunciar a cierta afirmación emancipatoria, a cierta promesa de emancipación que ha acompañado siempre al espíritu del marxismo. Derrida sostiene –y ese intento representa buena parte de su trabajo– que se puede intentar liberar, más aún, que es preciso hacerlo, esa promesa emancipatoria de toda dogmática, de toda ontología, de toda determinación metafísica. Es preciso afirmar esa *promesa* mesiánica y emancipatoria más allá de todo programa o proyecto onto-teleológico:

Pues, lejos de que haya que renunciar al deseo emancipatorio, hay que empeñarse en él más que nunca, al parecer, como aquello que, por lo demás, es lo indeconstruible mismo del «es preciso». Ésa es la condición de una repolitización, tal vez de otro concepto de lo político<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Palti, Elías. *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su “crisis”*. Buenos Aires, F.C.E., 2005, pp. 132-133.

<sup>8</sup> Derrida, J., *Espectros de Marx. op. cit.*, pp. 82-83. Derrida se encarga también de distinguir este “espíritu de la crítica marxista” de la deconstrucción, en tanto “ésta ya no es, en cualquier caso, simplemente una *crítica*”; sin embargo, las cuestiones que la deconstrucción “plantea a toda crítica no han estado nunca en posición *ni de identificarse ni sobre todo de oponerse* simétricamente a algo como el marxismo”. *Id.* (El subrayado es nuestro).

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 89. Es esta afirmación incondicional de una promesa emancipatoria, de una justicia por venir, lo que permitiría a la interpretación derrideana escapar a la neutralización del imperativo político presente en el espíritu del marxismo. La apuesta de lectura, que será también la nuestra respecto del pensamiento deconstructivo, es no silenciar aquello que en Marx “prescribe no sólo descifrar sino también a actuar, y convertir el desciframiento (de la interpretación) en una transformación que «cambie el mundo»”. Esa despolitización, afirma Derrida, tiene lugar bajo el disfraz tranquilizador de una lectura que se quiere “objetiva”, y que se desenvuelve respetando las normas y “de acuerdo con las reglas académicas, en la universidad, en la biblioteca, en los coloquios”. *Ibid.*, p. 45.

Este breve y esquemático resumen respecto del modo en que Derrida concibe la herencia y acerca de aquello que el autor de *Espectros de Marx* entiende como el legado marxista o marxiano que la deconstrucción recoge, nos permitirá introducir la posición de otro heredero infiel no sólo del marxismo sino también de la deconstrucción: Ernesto Laclau.

### III.

En *Hegemonía y estrategia socialista*<sup>10</sup>, escrito en colaboración con Chantal Mouffe, Laclau se propone realizar una relectura de la tradición marxista siguiendo el hilo conductor de la categoría gramsciana de “hegemonía”, con vistas a una radicalización de la democracia. Ahora bien, visitar o reactivar las categorías marxistas “a la luz de esta serie de nuevos problemas y desarrollos tenía que conducir, necesariamente, a deconstruir aquéllas”<sup>11</sup>; de este modo, afirman los autores, releer la teoría marxista en las condiciones contemporáneas “implica deconstruir las categorías centrales de esa teoría”<sup>12</sup>. Esto último conlleva dejar de adherir acríticamente a nociones como “proletariado”, “interés de clase”, contradicción entre fuerzas y relaciones de producción, entre otras. Pero sin renunciar ni al espíritu crítico ni a una apuesta por “una transformación profunda en las relaciones de poder existentes”<sup>13</sup>, esto es, vinculada a cierta promesa de emancipación. Esa deconstrucción es lo que dará lugar al llamado “posmarxismo”<sup>14</sup> de Laclau y Mouffe.

En la formulación de este novedoso enfoque acerca de la hegemonía, en el cual la tradición marxista es inscripta en el campo de la teoría posestructuralista, han tenido una importancia central algunas nociones elaboradas por Jacques Derrida. Entre otras, ha sido crucial, la noción de indecidibilidad. Tal es así, que Laclau y Mouffe no dudan en afirmar que su teoría de la hegemonía puede ser considerada como una teoría de la decisión tomada en un terreno indecidible:

Si, como el trabajo de Derrida lo muestra, los indecidibles dominan el campo que anteriormente había sido considerado como gobernado por la determinación

---

<sup>10</sup> Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, F.C.E., 2010.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>12</sup> *Id.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>14</sup> Respecto de esta denominación para referirse a su teoría, Laclau y Mouffe señalan: “Nosotros no inventamos este rótulo –él aparece sólo marginalmente (y no como rótulo) en la introducción de nuestro libro–. Pero puesto que se ha generalizado como caracterización de nuestra obra, podemos afirmar que no nos oponemos a él en la medida en que se lo entienda correctamente: tanto como proceso de *reapropiación* de una tradición intelectual, como de un *ir más allá* de esta última”. *Ibid.*, pp. 9-10 (el subrayado es nuestro).

estructural, debe concluirse que la hegemonía es una teoría de la decisión tomada en un terreno indecible<sup>15</sup>

De este modo, casi desde el comienzo y a lo largo de buena parte de su recorrido teórico, Ernesto Laclau reconoce el legado deconstructivo o derrideano presente en su propio trabajo. Sin embargo, como indica Emmanuel Biset, “para Laclau la deconstrucción efectúa un aporte específico para pensar lo político, pero ese aporte se encuentra en los textos más tempranos y no en los textos más recientes”<sup>16</sup>. Esto resulta de vital importancia para el presente trabajo, ya que si bien Laclau reconoce la relevancia del enfoque deconstructivo para el pensamiento político, los principales aportes en ese campo se encontrarían en los textos tempranos de Derrida (específicamente respecto de dos dimensiones: en primer término, “al mostrar la indecidibilidad estructural de áreas cada vez más mayores de lo social”; en segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, al producir una expansión del “área de operación de los diversos momentos de institución política”<sup>17</sup> –los cuales serán siempre precarios, contingentes e incompletos–. A partir de estos dos rasgos es que puede pensarse la hegemonía como la instancia de mediación política entre la indecidibilidad estructural y los actos de decisión), mientras que los textos de los años '80 en adelante –entre los que se encuentra *Espectros de Marx*– representarían casi un retroceso en tanto tienden a realizar una fundamentación ética, una “«eticización» de niveles ontológicos”<sup>18</sup>.

Revisitar estas operaciones de lectura a través de una interpretación transformadora es, como vimos, lo que nos permite reafirmar una herencia eligiendo, filtrando, más allá de las estabilizaciones y sedimentaciones que operan en todo campo de estudios. Antes de embarcarnos en esa tarea, resulta necesario delinear al menos los contornos del “intercambio” o el entrecruce que se ha producido entre la teoría laclausiana de la hegemonía y la lógica espectral de Derrida. Pues ello nos permitirá esclarecer, a continuación, nuestro propio punto de vista.

#### IV.

Como hemos señalado en el apartado anterior la influencia del pensamiento de Jacques Derrida en el trabajo de Ernesto Laclau es manifiesta; el pensador argentino cita y comenta en infinidad de oportunidades al autor de *De la gramatología* y *La escritura y la diferencia*. Por el contrario, las referencias por parte de Derrida a la obra de Laclau son más bien escasas, por no decir prácticamente inexistentes. Casualmente o no, las pocas remisiones explícitamente

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>16</sup> Biset, Emmanuel. “Derrida y lo político”. *Confines*, nº 30, 2013. p. 26.

<sup>17</sup> Laclau, Ernesto. “Deconstrucción, pragmatismo, hegemonía”. Mouffe, Chantal (comp.). *Deconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 122.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 121.

localizables se producen en el año 1993. La primera de ellas (al menos en lo que a la fecha de publicación se refiere) aparece en una nota a pie de página en el capítulo 1 de *Espectros de Marx*, en la cual Derrida remite a los trabajos de Ernesto Laclau, en los cuales puede encontrarse “una nueva elaboración, en un estilo «deconstructivo», del concepto de *hegemonía*”<sup>19</sup>.

Las restantes alusiones se encuentran en el texto “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo”, conferencia pronunciada por Derrida en el marco del simposio “Deconstrucción y pragmatismo” organizado por Chantal Mouffe en el *College International de Philosophie* de París el 29 de mayo de 1993 y del que también participaron Simon Critchley, Richard Rorty y Ernesto Laclau<sup>20</sup>. En dicho texto, el filósofo franco-argelino afirma estar “completamente de acuerdo” con todo lo dicho por el argentino “sobre la cuestión de la hegemonía y el poder”. Aunque reserva, sin embargo, un espacio para lo que denomina –“no en términos de una experiencia descriptible y determinable, sino más bien como una promesa”<sup>21</sup>– un “desarme”, una “vulnerabilidad” o una “exposición” irreductible ante el otro, más allá de todo ejercicio de poder, de toda violencia o hegemonía. Esta cuestión vinculada al imperativo ético de la hospitalidad absoluta será, como veremos, la principal fuente del recelo que experimenta Laclau frente a la deriva del pensamiento derrideano de los años '80 y '90.

No obstante ello, la aparición de *Espectros de Marx* dio lugar a algunos intentos por vincular la lógica espectral elaborada por Derrida con la lógica neo-gramsciana de la hegemonía, tal como esta última había sido trabajada hasta entonces por Ernesto Laclau. Tal vez el más importante y persistente de esos esfuerzos haya sido el de Simon Critchley<sup>22</sup>. Es el propio Derrida quien, en cierta medida, quizás de manera inadvertida, abre el espacio para establecer este posible vínculo; al realizar en *Espectros de Marx* la sugerente afirmación de que “el asedio pertenece a la estructura de toda hegemonía”<sup>23</sup>. Sin embargo, luego de un comienzo tan prometedor respecto de la utilización del concepto de hegemonía, en el resto del texto Derrida se refiere a él de manera predominantemente negativa, en su sentido tradicional de dominación. A pesar de ello, Critchley entiende que

---

<sup>19</sup> Derrida, J. Op. cit., p. 50.

<sup>20</sup> Las conferencias pronunciadas durante el simposio fueron compiladas y publicadas con posterioridad en Chantal Mouffe (comp.), *Deconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998. Como puede apreciarse, este simposio se realiza apenas un mes después que las conferencias pronunciadas por Derrida en la Universidad de California (Riverside) que darían origen a *Espectros de Marx*. La cercanía de las fechas permite especular sobre la posibilidad de que la nota a pie de página arriba mencionada haya sido añadida por Derrida con posterioridad al simposio de París, con vistas a la publicación de *Espectros*.

<sup>21</sup> Derrida, Jacques. “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo”. Mouffe, Chantal (comp.). *Deconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires, Paidós, 2005, pp. 161-162.

<sup>22</sup> Critchley, Simon. “On Derrida’s Spectres of Marx”. *Philosophy & Social Criticism*, vol. 21, nº 3, 1995.

<sup>23</sup> Derrida, J. *Espectros de Marx*, op. cit., p. 50. De acuerdo con Critchley esta es la primera mención de la noción de “hegemonía” en *Espectros de Marx*.



hay una lógica de la hegemonía –en sentido laclausiano– operando en el texto. Esta lógica giraría en torno a un tema que forma parte del subtítulo del libro: la Nueva Internacional<sup>24</sup>.

Para decirlo brevemente, pues aquí no nos interesa ahondar demasiado en ello, Derrida introduce el tópico de la nueva Internacional luego de describir las diez plagas que asolarían el “nuevo orden mundial”. Esta nueva Internacional tendría por objeto provocar una “transformación profunda (...) del derecho internacional, de sus conceptos y de su campo de intervención”<sup>25</sup>, al tiempo que buscaría denunciar los límites de un discurso sobre los derechos humanos “que seguiría siendo inadecuado, a veces hipócrita, en todo caso formal e inconsecuente consigo mismo mientras la ley del mercado, la «deuda exterior», la desigualdad del desarrollo tecno-científico, militar y económico mantengan una desigualdad efectiva”<sup>26</sup> entre los seres humanos. Como apunta Critchley, sustraída a la ontología o a la metafísica marxista, y por lo tanto a todas las prácticas y sentidos tradicionales de identificación colectiva a ella asociada –la pertenencia común a una clase, partido, comunidad, nación o Estado–, esta nueva Internacional debe inspirarse todavía en alguno de los espíritus del marxismo: el espíritu de crítica o cuestionamiento (a la ideología dominante y al capital) y, sobre todo, la afirmación de la justicia o promesa de emancipación.

De acuerdo con Derrida, romper con los procedimientos teóricos, los aparatos y las estrategias ortodoxas del marxismo, romper con la “«forma partido» o con esta o aquella forma de Estado o Internacional no significa renunciar a toda forma de organización práctica o eficaz”<sup>27</sup>. Por el contrario, para no limitarse a ser abstracta una promesa de justicia o emancipación, debe prometer, ante todo, ser cumplida. Para ello debe “producir acontecimientos, nuevas formas de acción, de práctica, de organización, etc.”<sup>28</sup>. Es en este envite que Critchley cree ver, al menos, el bosquejo de algunas precondiciones para pensar una nueva articulación hegemónica socialista; para el filósofo británico es con vistas a este fin que podría ser productivo vincular la propuesta derrideana con la lógica de la hegemonía elaborada por Laclau. En este sentido, la política que se correspondería con la deconstrucción (y su inyunción ético-mesiánica de una responsabilidad infinita para con el otro) no es otra que la praxis político-hegemónica:

La clave para el establecimiento de este nexo se hallaría en la propia deconstrucción derrideana, cuyo momento de indecidibilidad ética reclamaría una instancia de decisión política

---

<sup>24</sup> Critchley, S., “On Derrida’s Spectres of Marx”, *op. cit.*, 24.

<sup>25</sup> Derrida, J., *Espectros de Marx*, *op. cit.*, p. 98.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>28</sup> *Id.*

capaz de realizar en la práctica [aunque siempre de manera inadecuada y no plena] la exhortación a la justicia<sup>29</sup>

Por otro lado, retomando la apelación a la figura “mítica” de la Nueva Internacional, Critchley entiende que la teoría de la hegemonía podría aportar valiosas herramientas para indagar acerca del tipo de ligadura que pudiera producir ese “lazo de afinidad, de sufrimiento y esperanza”, capaz de llevar adelante un política contrahegemónica frente al nuevo des-orden mundial vigente<sup>30</sup>; aún más, en tanto teoría de la decisión tomada en un terreno indecidible, podría aportar elementos para afrontar preguntas a las que el trabajo de Derrida dejaría en suspenso: ¿Qué formas y medios habrá de emplear esa nueva (articulación hegemónica) Internacional para configurarse? ¿Alrededor de qué figuras debería hacerlo? ¿A quiénes habría de incluir? ¿A quiénes o a qué habría de oponerse? ¿Se opondrá a alguien? ¿Excluirá a alguien?<sup>31</sup>

## V.

Laclau, por su parte, realiza su propio acercamiento al texto de Derrida; en el marco del cual marcará sus reservas respecto de la interpretación de Critchley. Esta aproximación tiene lugar en el ensayo “The time is out of joint” (“El tiempo está dislocado”), donde el intelectual argentino examina las convergencias y divergencias que pueden establecerse entre ciertos tópicos derrideanos presentes en *Espectros de Marx* y sus propias posiciones teóricas. Para ello, Laclau se enfoca en lo que considera las dos tesis centrales de dicho libro: la elaboración de la lógica del espectro y la categoría de mesianismo.

La lógica del espectro o lógica espectral (“*hantologie*”, que Laclau traduce como “rondología”) ocupa, en efecto, un lugar medular en la lógica del texto derrideano. El filósofo franco-argelino juega con los significados de *hanter* y *hantise*, que refieren al rondar, frecuentar, re-aparecer, obsesionar, asediar, y pretenden dar cuenta del modo de habitar de los espectros; éstos pueden “estar”

<sup>29</sup> Vergalito, Esteban. *Laclau y lo político*. Buenos Aires, Prometeo, 2016, p. 208.

<sup>30</sup> Como sostiene Laclau, Derrida apelaría “a algún tipo de articulación fantasmática del que resultarán nuevas formas de reagregación política” capaces de oponerse al nuevo orden neoliberal; sin embargo, “estas [formas de reagregación política] no son especificadas más allá de las rápidas alusiones a los límites históricos de la forma «partido» y a la «Nueva Internacional» en formación. Resulta claro, sin embargo, que todo avance en la formulación de una teoría de la reagregación política depende crucialmente de cómo se conciba a la transición entre la estructura general de la experiencia –la promesa– y los contenidos del proyecto emancipatorio clásico”. Laclau, Ernesto. “El tiempo está dislocado”. Laclau, E. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires, Ariel, 1996, p. 139.

<sup>31</sup> Critchley, S. Op. cit., 25-6. Critchley no encontraría respuestas a estas preguntas en el trabajo de Derrida, por lo que tiende a concluir que el tópico de la nueva Internacional resulta un “poco vago o difuso”. De ahí, la necesidad de vincularlo que la lógica hegemónica.

en un lugar sin ocuparlo. El fantasma transita entre umbrales, no está ni muerto ni vivo, no es ni cuerpo ni espíritu. En este sentido, el espectro es una figura “indecidible” que, “encontrándose «entre» las oposiciones binarias” y a través de “la lógica del «ni/ni» (...) hace «temblar» ese edificio [de la metafísica] construido en torno a una *arkhé*”<sup>32</sup>. Dicho en otros términos, el espectro desestabiliza, disloca la dicotomía ser/no-ser; de manera tal que desafía la lógica de la presencia, fundamento de la ontología acreditada por toda la tradición. Esta *hantologie* se inscribe así en un movimiento de descentramiento al que, como afirma Laclau, el marxismo también pertenece; pero al deconstruir y/o dislocar la ontología implícita en este último, contribuye a la ampliación del campo de indecidibilidad. Como ya hemos afirmado, y como reconoce el pensador argentino:

La realización de esta operación deconstructiva (...) está lejos de ser un ejercicio puramente académico: la posibilidad misma de la justicia –pero también de la política– está en juego. Sin la dislocación constitutiva que habita toda rondología –y que la ontología intenta ocultar– no habría política sino la programada, predeterminada reducción de lo otro a lo idéntico<sup>33</sup>

No obstante ello, el autor se muestra más bien cauto respecto de una asimilación demasiado rápida entre la lógica espectral y la lógica hegemónica. Pues a pesar de sostener que “no hay incompatibilidad entre hegemonía y lógica espectral en lo que concierne a esta última”<sup>34</sup>, y de afirmar que “la relación hegemónica es ciertamente espectral”<sup>35</sup>, de acuerdo con Laclau aquella es sólo una de las direcciones posibles que pueden tomarse a partir de la lógica de la espectralidad; de hecho, la relación hegemónica presupone *algunos pasos más allá* de ésta (pasos que Derrida, según el autor, no estaría dispuesto a dar y que lo conducen en otra dirección)<sup>36</sup>.

En primer lugar, como hemos visto, la espectralidad supone una relación indecidible entre cuerpo o carne y espíritu, en la que ambos polos de la relación se contaminan mutuamente. Ahora bien, una relación hegemónica es aquella en la que un cuerpo particular, trascendiendo su propia particularidad gracias a un excedente de sentido, puede funcionar como la encarnación de un cierto espíritu universal. Pero, en segundo lugar, para que esta operación sea posible, es necesario

---

<sup>32</sup> Cragnolini, Mónica. “Una ontología asediada por fantasmas: el juego de la memoria y la espera en Derrida”. Cragnolini, M. *Derrida, un pensador del resto*. Lanús, La cebra, 2012, p. 49.

<sup>33</sup> Laclau, E. *op. cit.*, p. 122.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>36</sup> “Los pasos que conducen de la lógica de la espectralidad a la lógica hegemónica son pasos que la primera hace, ciertamente, posible, pero no corolarios necesarios que se derivan de ella”. *Ibid.*, p. 132.

cierto “tipo de autonomización” del espíritu, es decir, debe existir una distancia entre cuerpo y espíritu tal que cuerpos diferentes puedan entrar en competencia por la encarnación del universal. Dicha encarnación (representación) resultará, no obstante, siempre fallida, ya que el cuerpo particular será constitutivamente inadecuado para encarnar la universalidad. De acuerdo con Laclau, es esta relación de autonomización y encarnación la que “no puede ser explicada por la pura lógica de la espectralidad”<sup>37</sup>.

Una vez explicitada su propia deriva teórica a partir de las premisas deconstructivas y de la lógica espectral –deriva que no se desprende necesariamente de esas premisas–, el intelectual argentino se enfoca en el análisis de la segunda de las tesis medulares de *Espectros de Marx*, la categoría de mesianismo, que le permitirá indicar la dirección política tomada por Derrida; lo que conducirá a remarcar las divergencias entre el enfoque deconstructivo de uno y otro.

Según la exégesis laclausiana, la deconstrucción de la noción de mesianismo llevada adelante por Derrida puede desagregarse en tres niveles de análisis. El primer nivel refiere a la operación deconstructiva general del mesianismo religioso y marxista. La misma consistiría en desprender las dimensiones escatológica y teleológica, así como todo contenido histórico concreto, de la noción de mesianismo que restaría sólo como “promesa”; esto es, como pura apertura a lo radicalmente heterogéneo. Esta operación tendría por objeto revelar “el terreno de una constitutiva indecidibilidad, de una experiencia de lo imposible que, paradójicamente, hace posible la responsabilidad, la decisión y la ley”<sup>38</sup>. Como puede adivinarse, Laclau acuerda con este primer movimiento general realizado por Derrida. Sin embargo, el argumento de este último no se detiene allí.

Según Laclau, a partir de este primer movimiento el planteo derrideano avanza hacia una exhortación ético-política, que deriva del terreno de indecidibilidad constitutiva el proyecto de una democracia por venir, vinculada a la emancipación. Para el pensador de la hegemonía, este segundo nivel de análisis conduce al planteo de Derrida a una “disyuntiva excluyente”: pues o bien debería mostrar que la apuesta por la emancipación y la democracia por venir puede ser derivada a partir de la “promesa” como estructura general de la experiencia, esto es, de la radical apertura e indecidibilidad de la experiencia; o bien sostener que esa apuesta –esa exhortación ético-política– está fundada en “algo menos” que esa estructura general (“en cuyo caso la “promesa” como tal es indiferente a la naturaleza de esos contenidos”<sup>39</sup>).

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 138. De acuerdo con Laclau, en *Espectros de Marx* se alude de manera elíptica “a algún tipo de articulación fantasmática del que resultarán nuevas formas de reagregación política” capaces de oponerse al nuevo orden neoliberal; sin embargo, “estas [formas de reagregación política] no son especificadas más allá de las rápidas alusiones a los límites

Esta disyuntiva provocará la principal desavenencia entre el enfoque deconstructivo de Derrida y el de Laclau. Para este último, el tópico de la “promesa mesiánica” elaborado en *Espetros de Marx* introduce una “ambigüedad” que dará lugar a una “transición lógica ilegítima” (tercer nivel de análisis), no necesariamente realizada por Derrida, pero sí por muchos de sus epígonos. La misma consistiría en pensar que de una condición “ontológica” –la radical apertura o imposibilidad de constitución de una presencia cerrada en y sobre sí misma–, se sigue una exhortación ética a la responsabilidad u hospitalidad absoluta hacia la alteridad, propia de la promesa democrático-emancipatoria. La razón principal que conduce a Laclau al rechazo de esa transición ilegítima desde una *condición ontológica* hacia *contenidos ético-políticos* es que a partir de la indecidibilidad o apertura constitutivas

movimientos ético-políticos diferentes e incluso opuestos a la democracia ‘por venir’ pueden tener lugar –por ejemplo, [se podría] afirmar que, puesto que hay indecidibilidad en la última instancia y que, como consecuencia, no hay ninguna tendencia inmanente de la estructura al cierre y a la presencia plena, el cierre tiene que ser producido *artificialmente* desde afuera–. En tal caso puede presentarse un argumento del totalitarismo partiendo de premisas deconstructivas. Desde luego, este argumento totalitario sería tanto un *non sequitur* como el argumento democrático: la decisión de moverse en una u otra dirección es igualmente posible dada la situación de indecidibilidad estructural<sup>40</sup>

---

históricos de la forma «partido» y a la «Nueva Internacional» en formación. Resulta claro, sin embargo, que todo avance en la formulación de una teoría de la reagregación política depende crucialmente de cómo se conciba a la transición entre la estructura general de la experiencia –la promesa– y los contenidos del proyecto emancipatorio clásico”. *Ibid.*, p. 139.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 141. Resulta curioso el hecho de que Slavoj Žižek utiliza el mismo argumento contra la opción de Laclau en favor de una democracia radical. En términos generales el filósofo esloveno señala: “Todos estos autores [Žižek se refiere a E. Balibar, J. Rancière, A. Badiou y, por supuesto, a E. Laclau y C. Mouffe] oscilan entre proponer un marco formal neutral que describa el funcionamiento del campo político sin ninguna toma de partido específica, y la preeminencia acordada a una particular práctica política izquierdista”. A continuación se centra en el argumento de Laclau: “En su crítica a Derrida, Laclau subrayó la brecha entre la posición filosófica global de ese autor (la *différance*, la “dislocación” inevitable de toda identidad, etcétera) y su política de *démocratie à venir*, de apertura hacia el acontecimiento de la otredad irreductible (...). No obstante, ¿no se le aplica esto al propio Laclau? ¿Por qué, a partir del concepto de una hegemonía que involucra la brecha irreductible entre el universal y lo particular, y por lo tanto la imposibilidad estructural de la sociedad, no deberíamos optar por una política totalitaria fuerte que limite en todo lo posible los efectos de esa brecha?” Žižek, Slavoj. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires, Paidós, 2011, pp. 186-187.

Si este camino es clausurado por el intelectual argentino, la alternativa, ese “algo menos” que la estructura general de la experiencia a partir del cual derivar una afirmación ético-política, será la decisión político-hegemónica. Como sostiene Esteban Vergalito, la consecuencia posfundacional que Laclau deriva de la imposibilidad del cierre definitivo del campo social es concebir “toda fundación como el efecto de performatividad radical de una decisión [hegemónica] contingente”, que funcionaría en términos de “acción instituyente del orden/sentido de lo social”<sup>41</sup>; esto es, instituiría los contenidos ético-político contingentes y precarios de todo orden. Esta operación es concebida por Laclau como una radicalización de la deconstrucción (en lo que se refiere al carácter “ontológico” de la indecidibilidad estructural) que le permitiría “evitar enredarse en todos los problemas de una ética levinasiana”<sup>42</sup>. En conclusión, de lo que se trata es de una politización de la ética. “En la medida en que los actos de institución del vínculo social son actos contingentes de decisión que presuponen relaciones de poder. Esto es lo que da su primacía “ontológica” a la política y a la “hegemonía” como lógica que gobierna toda intervención política<sup>43</sup>”.

Como se desprende de lo anterior, para Laclau es sólo a partir de la radicalización de ese momento ontológico-político que la deconstrucción puede presentarse, a su vez, como una profundización o radicalización de la tradición marxista. Sin embargo, el principal obstáculo en ese camino consiste en la ambigüedad anteriormente señalada entre “la indecidibilidad como terreno de radicalización de la decisión” político-hegemónica y la indecidibilidad como promesa mesiánica, es decir, como exhortación ética. Esta ambigüedad, afirma Laclau, “ronda” –es la palabra que elige el autor, “asedia” podríamos quizás decir nosotros junto con Derrida– no sólo las páginas de *Espectros de Marx* sino otros textos del filósofo franco-argelino de esa época; en la medida en que la misma sea “disipada”, la deconstrucción puede pasar a ser una de las más poderosas herramientas disponibles para pensar estratégicamente<sup>44</sup>.

Ahora bien, ¿la fantología, la rondología, no nombra, justamente, ese rondar o asediar de una inyunción ética respecto de la ontología? ¿No se trata de contar con el espectro, de tenerlo en cuenta, en nombre de la justicia? ¿La *hauntologie* derrideana no remite a la presencia espectral de la ética en la ontología – asediándola, dislocándola? Si esto es así, entonces el intento por *disipar*, por hacer desaparecer la exhortación ética del seno del pensamiento deconstructivo en pos de una ontología política demasiado segura de sí misma ¿no sería tanto como querer conjurar al espectro? ¿No estaría Laclau, a su manera, de un modo muy sutil y en el momento que da la bienvenida a la lógica espectral, emprendiendo también él la caza contra un fantasma que se empeña en re-aparecer, en retornar? ¿Y qué

---

<sup>41</sup> Vergalito, E. *Op. cit.*, p. 169.

<sup>42</sup> Laclau, E. *Op. cit.*, p. 141.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 147. (El subrayado es nuestro).

habría de tener en cuenta? Es una hipótesis que no puede ser excluida. No obstante ello, en lo que sigue nos interesa avanzar por un camino inverso. Esto es, tratar de vincular, de suplementar, la lógica de la hegemonía –en particular, en su articulación populista– con la lógica espectral (incluida su inyunción ética) elaborada por Derrida.

## VI.

Por qué insistir en esta contaminación o suplementación que, en principio y en apariencia, pareciera encontrar cierta resistencia en el núcleo mismo de ambos pensamientos; y que correría el riesgo, por lo tanto, de no agradar a nadie. Todavía más, en la medida en que esta apuesta no se conforma con tematizar la teoría de la hegemonía, sino que busca repensar la lógica populista configurada por Laclau.

Sin embargo, frente al establecimiento de un nuevo des-orden regional-mundial que intenta reinstalar el neoliberalismo, con mayor o menor éxito por ahora, es necesario resaltar el hecho de que ninguna denegación consigue liberarse por completo de los espectros del populismo –que en Sudamérica ha estado durante las últimas décadas, es necesario reconocerlo, vinculado a una promesa emancipatoria–. Por ello, podríamos re-afirmar, parafraseando el comienzo del manifiesto comunista que, aunque las potencias de la vieja América se han unido para conjurar el fantasma o el espectro del populismo, el asedio pertenece a la estructura de toda hegemonía<sup>45</sup>.

Por otro lado, esa avanzada neoliberal intenta instalar, desde los ámbitos académicos y políticos, periodísticos y comunicacionales –virtuales o no–, un sentido negativo y peyorativo del “populismo” con el fin de desacreditarlo. De modo que, nuevamente, como en el manifiesto comunista, podemos preguntarnos: ¿Qué oposición no ha sido acusada de populismo por los detentadores del poder? En consecuencia, el concepto es conducido a evocar lo moralmente malo (la corrupción), lo estéticamente feo y lo políticamente peligroso para las instituciones, la democracia y la política misma. Si Derrida ha indicado la falta de sensibilidad de los académicos frente al espectro: “no ha habido nunca, señala, un *scholar* que (...) haya tenido nada que ver con el fantasma. Un *scholar* tradicional no cree en los fantasmas –ni en nada de lo que pudiera llamarse (...) la

---

<sup>45</sup> Jorge Alemán argumenta contra la caracterización del capitalismo como hegemonía. A propósito señala: “aunque hablemos coloquialmente de «hegemonía neoliberal», «hegemonía de derecha», etc., en un sentido estricto es necesario diferenciar el funcionamiento homogéneo, constante, circular y sin vacío del Capital, de la Hegemonía que nace siempre agujereada, fallida e inestable, y que nunca podrá ser circular como el Capital”. Alemán, Jorge. *Horizontes neoliberales de la subjetividad*. Olivos, Grama ediciones, 2016, p. 57. No podemos aquí abordar este tema que merecería un estudio aparte, de modo que nos referimos coloquialmente, como indica Alemán, a hegemonía neoliberal o capitalista; por otra parte esa es la manera en que Jacques Derrida se refiere al poder neoliberal en *Espectros de Marx* así como en otros escritos.

espectralidad”<sup>46</sup>; Laclau ha mostrado que la desestimación del populismo (instituida por Platón) por parte del discurso de la “filosofía política” se debe al hecho de que dicha noción “estuvo siempre vinculada a un exceso peligroso, que cuestiona los moldes claros de una comunidad racional”<sup>47</sup>.

Frente a esta situación, se impone disputar el sentido del concepto (y del fenómeno), resistirse a abandonarlo. Pues la lucha por el significado de los conceptos es una tarea política (no sólo una actividad teórica); ya que éstos son factores de cambio, instrumentos de comprensión y revisión del orden social. En suma, los conceptos políticos son herramientas políticas (como bien lo entendieron Laclau y Derrida). Pero para que cumplan esa función es menester repensarlos, reactivarlos, reformularlos; sustraerlos al sentido dominante que “legisla sobre su uso”:

Hay que pensar y escribir (...) contra el gran número. Contra los más numerosos que conforman la lengua y legislan sobre su uso. Contra la lengua hegemónica en lo que se llama el espacio público. Si hubiese una comunidad, incluso un comunismo de la escritura, sería en primer lugar con la condición de hacer la guerra a aquellos que (...) forjan y se apropian de los usos dominantes de la lengua<sup>48</sup>

Esta disputa por el sentido de un concepto, que es a la vez una disputa política, está en el centro de este intento de suplementar la lógica populista elaborada por Laclau a través de la lógica espectral derrideana; apostando así por la reactivación de ambas. Este desafío no es nuevo, aunque sí poco extendido. En el comienzo del nuevo milenio la noción de espectro re-appeare vinculada al populismo, como un concepto que podría permitir dar cuenta de cierta especificidad del fenómeno populista<sup>49</sup>. Sin embargo, desde nuestra óptica, esos intentos previos se han quedado a mitad de camino. Veamos por qué.

---

<sup>46</sup> Derrida, J. *Espectros de Marx, op. cit.*, p. 25. Derrida continua: “No ha habido nunca un *scholar* que, en tanto que tal, no crea en la distinción tajante entre lo real y lo no-real, lo efectivo y lo no-efectivo, lo vivo y lo no-vivo, el ser y el no-ser (*to be or not to be* según la lectura convencional), en la oposición entre lo que está presente y lo que no está, por ejemplo bajo la forma de la objetividad”. *Id.*

<sup>47</sup> Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires, F.C.E. 2005, p. 10. Imposible no resaltar la cercanía entre este “exceso peligroso” mencionado por Laclau y la temática derrideana de la escritura como “peligroso suplemento” que el logocentrismo de la metafísica occidental se ha empeñado en combatir. Cf. Derrida, Jacques. *De la gramatología* y “La farmacia de Platón”, entre otros.

<sup>48</sup> Derrida, Jacques. *Políticas de la amistad. seguido de El oído de Heidegger*. Madrid, Trotta, 1998, p. 89.

<sup>49</sup> Además del texto de Arditi que comentaremos a continuación, han habido distintos intentos de abordar el posible vínculo entre populismo y espectralidad. Entre ellos merecen destacarse los trabajos de Barros, Sebastián. “Espectralidad e inestabilidad institucional. Acerca de la ruptura populista”. *Estudios Sociales, año XVI, n° 30*, 2006 y



En un artículo aparecido en 2004 como respuesta crítica a un texto de Margaret Canovan<sup>50</sup>, Benjamín Arditi introduce la noción derrideana de espectro para pensar el populismo. Con dicha noción, Arditi pretendía “complementar” la propuesta de Canovan que apelaba a las metáforas de la “brecha” y de la “sombra” para pensar el populismo y su relación con la política democrática. Ello le permitiría, a su vez, evitar el solapamiento conceptual entre populismo y política, que el autor encuentra tanto en Canovan como en Laclau. La ventaja que Arditi encuentra en la noción de espectro es que ésta “sugiere la idea de una visitación (...) pero también de algo inquietante”<sup>51</sup>; es decir, puede tratarse de algo “que acompaña o que acosa a la democracia”. Remitiendo de este modo a la indecidibilidad estructural del populismo.

Ahora bien, considero que Arditi caracteriza de modo equivocado la lógica espectral derrideana, lo que termina por anular su potencialidad. Por un lado, si bien entiende que no puede establecerse una distinción clara y prístina entre populismo y política (democracia), afirma que “el reconocimiento de una contaminación conceptual (...) no debe llegar al extremo de aceptar (...) que populismo y política son intercambiables”<sup>52</sup>. Esta aserción olvida que en la lógica de la contaminación ningún elemento pierde su especificidad, y esconde mal el deseo (implícito en el texto) de abrir la posibilidad a una política democrática despojada por completo de populismo. Por el otro, la distinción establecida entre una idea de visitación (entendida como tranquilo acompañamiento) y una idea de asedio (de acoso, de algo inquietante o *unheimlich*) como dos caras posibles del aparecer del espectro resulta inadecuada y conduciría, en último término, a neutralizar la radicalidad de la lógica espectral.

El espectro responde a la lógica de la visitación, como bien reconoce Arditi, esto es, a la aparición imprevisible, incalculable. El fantasma no espera a ser invitado, está siempre ya ahí, asediando el lugar propio, dislocándolo; es justamente por ello que se torna incontrolable, inquietante. Por lo tanto, la lógica de la visitación es ella misma *unheimlich*. De allí la incomodidad que genera el espectro, aquí el populismo, pues es aquello que no puede ser domesticado, controlado o calculado. El espectro re(aparece) cuando él quiere<sup>53</sup>. Este rasgo resulta central para pensar el populismo como lógica espectral, ya que hace patente su carácter disruptivo e indómito, lo que lo vuelve sumamente inquietante. De ahí la vehemencia con la que se intenta (en vano) conjurarlo.

---

Melo, Julián. "El jardinero feliz: sobre populismo, democracia y espectros" en *Las Torres de Luca*, n° 2 [enero-junio], 2013, de los que no nos ocuparemos aquí.

<sup>50</sup> Canovan, Margaret. "Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy". *Political Studies*, vol. XLVII, n° 1, 1997.

<sup>51</sup> Arditi, Benjamín. "Populism as Spectre of Democracy. A response to Canovan". *Political Studies*, vol. 52, 2004, p. 116.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>53</sup> La marca de género debería ser aquí revisada, por ejemplo, para pensar un populismo feminista que, aquí y ahora, se presenta con una potencialidad disruptiva inaudita.

Por otra parte, la noción de contaminación indica que toda mismidad está siempre asediada por la otredad, por una alteridad ineliminable. La lógica de la visitación, propia del asedio espectral, compromete también a la noción de “contaminación”. Ambas forman parte de eso que Derrida denomina fantología (*hantologie*); esto es, una ontología asediada por fantasmas. Esta fantología –o rondología como la denomina Laclau–, esta lógica del asedio, sería “más amplia y más potente que una ontología” e incluso, quizás, que una ontología política de corte posfundacional como la laclausiana. Más potente en tanto el espectro no se puede estabilizar, detener o capturar en un espacio delimitado (por ejemplo, institucional; pero tampoco en uno puramente contra-institucional), ya que no se pueden controlar sus idas y venidas; más amplio en cuanto implica también una dimensión ética, una apuesta por la justicia y la hospitalidad hacia el otro (hacia el arribante, que puede venir, visitarme, cuando él quiere, de manera imprevisible e incalculable) que podría suplementar cierto déficit presente en la lógica de la articulación hegemónica populista de Laclau<sup>54</sup>.

El primero de los dos aspectos señalados puede constatarse en el funcionamiento de la demanda como punto de partida de la lógica laclausiana de articulación populista. Dentro del marco teórico construido por Laclau, la categoría de “demanda” no debería ser considerada un dato inicial, positivo y evidente, sino que se introduciría en un campo relacional. En cuanto tal, la demanda está siempre en relación con otro, dirigida hacia alguien o algo, no puede ser considerada un átomo de sentido completamente cerrado y dado en y por sí mismo. Desde el comienzo, las demandas están contaminadas por la alteridad<sup>55</sup>. Lo mismo ocurre con la distinción entre demandas populares y demandas democráticas: esta distinción no debe ser concebida en términos de una oposición binaria en la cual sería posible establecer de manera clara y distinta la separación entre una demanda democrática y una popular; más bien, habría que considerar que siempre hay una huella de lo otro de sí que las contamina. En este sentido, en las demandas democráticas podemos encontrar la huella de la equivalencia y en las demandas populares la huella de la diferencia<sup>56</sup>. Por lo tanto, como afirma Paula Biglieri: “no

---

<sup>54</sup> Simon Critchley ha “denunciado” la presencia de un “déficit normativo” (ético) en el entramado conceptual laclausiano, entablando una verdadera polémica con el intelectual argentino. Un resumen muy bien documentado de esta polémica puede encontrarse en Veralito, E. *Op. cit.*, pp. 205-219.

<sup>55</sup> Biglieri, Paula. “El concepto de populismo. Un marco teórico”. Biglieri, P. y Perelló, G. *En el nombre del pueblo. La emergencia del populismo kirchnerista*. San Martín, UNSAM Edita, 2007, p. 40.

<sup>56</sup> La distinción entre demandas democráticas y demandas populares se sostiene en la intervención de dos lógicas diferentes de constitución de lo social: la *lógica de la diferencia* y la *lógica de la equivalencia*. Toda demanda que, satisfecha o no, quede aislada y no ingrese en una relación (cadena) equivalencial con otras demandas será una demanda democrática. Por su parte, las *demandas populares* son definidas como aquellas que, a través de su articulación equivalencial con otras demandas, “constituyen una subjetividad social más amplia”, comenzando a prefigurar, de manera incipiente, al “pueblo” como

sólo siempre está abierta la posibilidad de que, por ejemplo, una demanda democrática que ha sido absorbida e inscrita en la institucionalidad pueda volver a reactivarse como tal, sino que pueda devenir en popular en la medida en que entre en equivalencia con otras”<sup>57</sup>.

El segundo aspecto se vincula con la apelación, intrínseca a la lógica espectral, a una justicia como principio de responsabilidad frente a la alteridad del otro. ¿Y no es acaso en nombre de la justicia, allí donde aún no está presente, es decir en todas partes, que se levanta el populismo como alternativa política (de izquierda), como promesa de emancipación? El populismo se presenta, en este tiempo descoyuntado, trastornado, fuera de quicio (*out of joint*), donde el mundo va mal, a la vez como memoria de una justicia social que ya no es, y como promesa de emancipación y de justicia por venir.

En la lógica de articulación populista presentada por Laclau, este segundo aspecto se manifestaría en la inclusión de una heterogeneidad radical que, sin poder jamás ser reapropiada completamente por el espacio simbólico, rompe a la vez con la homogeneidad de toda forma de vida promovida por lo que suele llamarse la racionalidad neoliberal, y con cierta homogeneidad institucional. Esta heterogeneidad, que puede ser concebida en términos de esa *plebs* que reclama ser un *populus*, resiste el proceso de homogeneización, proceso que puede ser leído como precarización de la vida en todas sus formas. De este modo, al tener en cuenta este resto inapropiable que resiste la precarización –o en el lenguaje de Rancière, a través de la inclusión de los que no tienen parte, de aquello a lo que no se tiene en cuenta–, se produce una alteración de la cuenta en el espacio social –de ahí, la necesidad y la urgencia de los gobiernos neoliberales por poner las cuentas en orden–.

Por último, la suplementación de la lógica populista con la lógica espectral ayudaría a deconstruir lo que parece haberse transformado en una sedimentación despolitizadora del antagonismo: la dicotomización del espacio social entre un nosotros, el pueblo, y ellos, los enemigos del pueblo. Esta dicotomización resulta para Laclau un aspecto fundamental en la conformación del pueblo populista; sin embargo, consideramos que una pluralización (no exenta, por supuesto, de articulaciones) de los puntos de antagonismo que escape a la dicotomización oposicional sería más justa con la heterogeneidad y la dislocación constitutivas. A la vez más justa y más hospitalaria (y la política migratoria, y la hospitalidad o inhospitalidad con el extranjero no es hoy un tema menor ni en Argentina, ni en América, ni en Europa), y por tanto re-politizadora.

A partir de esta aproximación del populismo a la lógica espectral hemos querido destacar en primer lugar que el populismo es aquello que asedia la política

---

sujeto político. Así, mientras que en las primeras predomina la lógica de la diferencia, en la segunda es la lógica de la equivalencia la que se impone. Cf. Laclau, E. *La razón populista*, pp. 97-109.

<sup>57</sup> Biglieri, P. *Op. cit.*, p. 40.

democrática (la política y la democracia sin perder, sin embargo, su especificidad), por lo que no puede ser eliminado sin resto. En segundo lugar, que al responder a la lógica de la visitación el populismo remite a una irrupción que no es del orden de lo enteramente calculable –como por otro lado, sucede con todo fenómeno político–, y que ello no atenta contra la especificación de una lógica de articulación hegemónica como la desarrollada por Laclau (sino que sólo da cuenta de su apertura y radical contingencia). En tercer lugar, la contaminación espectral permitiría pensar una dimensión ética inherente al populismo, articulada tanto en una política de la memoria como en una promesa de justicia y hospitalidad. De este modo, al contrario de lo que proponía Ernesto Laclau, entendemos que puede resultar políticamente productivo *no* ir algunos pasos más allá de la lógica espectral, *sino* darlos en dirección a ella. Así, en la reactivación infiel de su legado, la teorización laclausiana sobre el populismo podría verse revitalizada. Pues “no se trata solo de ofrecer una teoría del populismo (...) sino de dejar constancia de [su] cualidad de *acecho*...”<sup>58</sup>

### **Bibliografía:**

Alemán, Jorge. *Horizontes neoliberales de la subjetividad*. Olivos, Grama ediciones, 2016.

Arditi, Benjamín. “Populism as Spectre of Democracy. A response to Canovan”. *Political Studies*, vol. 52, 2004.

Biglieri, Paula. “El concepto de populismo. Un marco teórico”. Biglieri, P. y Perelló, G. *En el nombre del pueblo. La emergencia del populismo kirchnerista*. San Martín, UNSAM Edita, 2007.

Biset, Emmanuel. “Derrida y lo político”. *Confines*, nº 30, 2013.

Cragolini, Mónica. “Una ontología asediada por fantasmas: el juego de la memoria y la espera en Derrida”. Cragolini, M. *Derrida, un pensador del resto*. Lanús, La cebra, 2012.

Critchley, Simon. “On Derrida’s Spectres of Marx”. *Philosophy & Social Criticism*, vol. 21, nº 3, 1995.

Derrida, Jacques. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva Inetrnacional*. Madrid, Trotta, 1995.

Derrida, Jacques. “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo”. Mouffe, Chantal (comp.). *Deconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires, Paidós, 2005.

Derrida, Jacques. *Políticas de la amistad. seguido de El oído de Heidegger*. Madrid, Trotta, 1998.

---

<sup>58</sup> Lezra, Jacques, “Palabras preliminares”. Villacañas, José Luis, *Populismo*. Madrid, La Huerta Grande, 2017. Que el trabajo de Villacañas tenga por objetivo comprender en términos teórico-políticos el fenómeno populista para así poder exorcizarlo, es un indicador más de lo que hemos querido mostrar en este ensayo.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, F.C.E., 2010.

Laclau, Ernesto. "Deconstrucción, pragmatismo, hegemonía". Mouffe, Chantal (comp.). *Deconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires, Paidós, 2005.

Laclau, Ernesto. "El tiempo está dislocado". Laclau, E. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires, Ariel, 1996.

Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires, F.C.E. 2005.

Lezra, Jacques, "Palabras preliminares". Villacañas, José Luis, *Populismo*. Madrid, La Huerta Grande, 2017.

Palti, Elías. *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su "crisis"*. Buenos Aires, F.C.E., 2005.

Vergalito, Esteban. *Laclau y lo político*. Buenos Aires, Prometeo, 2016.

Žižek, Slavoj. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires, Paidós, 2011.

## Espectralidades tendenciales: Sobre el Marx de Derrida y la pregunta por la historia<sup>1</sup>

Alejo Stark<sup>2</sup>

¿Qué es *relevante* de *Espectros de Marx* a veinticinco años de su publicación? Hacer esta pregunta ya presupone la problemática derrideana: la cuestión *ontológica* (el significado del *ser* implícito en la pregunta *¿qué es?*) y, relacionado a esto, la cuestión de lo que *sobrevive* como también lo que está *por venir* (el problema de la *traza*, de lo no-presente del presente, y de la *promesa*). Es decir, esta pregunta ya presupone una cierta relación entre *ser* e *historia*. Más allá de eso, como también Derrida escribe en un texto sobre Walter Benjamin titulado “Qu’est-ce qu’une traduction ‘relevante?’”, la cuestión de lo *relevante* es también la cuestión del *relève*, de levantar, o del enderezar. Lo *relevante* es quizás, ahora suscitando al Hamlet de *Espectros de Marx*, también la pregunta por lo que significa “ajustar” un *tiempo* (en su multiplicidad de significados: *le temps, l’histoire, le monde*) que está *dislocado* (“the time is out of joint”). *Relève* es el modo en el cual Derrida trata de traducir el movimiento Hegeliano del *Aufhebung*. Es decir, como se repite una y otra vez, para Derrida, *relève* es ese movimiento dialéctico que *levanta* al mismo tiempo que *preserva* y *niega*.<sup>3</sup> Es precisamente ese movimiento dialéctico, normalmente asociado no sólo con el nombre de Hegel, sino que también con el de Marx, que la *différance* viene a limitar, interrumpir, e incluso (ahora en clave heideggeriana) a “destruir”.<sup>4</sup> En resumen, la cuestión de lo relevante como tal, es decir, de la relevancia de Derrida como también la relevancia de *Espectros de Marx* para lo que tentativamente podríamos llamar “nuestra” *coyuntura dislocada* (*disjointed conjuncture*), es una cuestión que concierne la relación Derrida-Marx como también la relación entre ser e historia. Esta problemática, como veremos, concierne la *promesa* de un cierto *encuentro* entre Derrida y Marx (como también la relación filial con sus “hijos” e “hijas”).

---

<sup>1</sup> Traducción: Claudio Aguayo y Alejo Stark.

<sup>2</sup> University of Michigan (Ann Arbor). The author would like to thank the Derrida-Heidegger reading group at the University of Michigan, especially the critical feedback and vital commentary of Sergio Villalobos-Ruminott and Claudio Aguayo, as well as the contributions of Matías Beverinotti and Juan Leal. Last, but not least, the author would also like to thank Antoine Traisnel at the University of Michigan, whose Winter 2018 graduate seminar on Derrida provided the occasion for this essay.

<sup>3</sup> La *aufhebung* (*relève*) “es más o menos implícitamente, el concepto dominante de todas las historias de la escritura, incluso actualmente. Es *el concepto* de la historia, y de la teleología” (Derrida, J. *De la gramatología* México: Siglo XXI, 1971, p. 34).

<sup>4</sup> “La *différance* nombra la historicidad de la historia” (Derrida, J., *Positions, Entretien avec Henri Rose, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*. París, Monuit, 1972, p. 56).

La promesa de este ensayo es la siguiente: nos enfocaremos en poner en escena este encuentro entre Marx y Derrida en relación a la pregunta por la historia para pensar, desde ese encuentro, ciertas fracturas o vacilaciones en el texto derrideano en torno a la *espectralización* como la *historicización* de la historia. Llegando ya al final del ensayo, y suscitando el concepto marxiano de *tendencia*, trabajaremos lo que provisionalmente llamo *espectralidades tendenciales* como una manera posible de pensar la *relación* entre los elementos *dislocados* de la problemática derrideana de la espectralización de la historia.

Tentativamente, mi propuesta, que aparece en la forma de una pregunta, es la siguiente: ¿cómo desvelar cierta tensión o vacilación implícita en el texto derrideano que piensa, por un lado, la necesidad de demarcar ciertas transformaciones, distancias, y posiciones, y *al mismo tiempo* propone una *espectralización* de la historia? Mi hipótesis es que, para pensar esta tensión sin tratar de resolverla o de cerrarla, se necesita pensar un concepto ajustado al problema que ella suscita. *Espectralidades tendenciales* sería un intento a nombrar tal concepto. En este sentido, la posibilidad de unas *espectralidades tendenciales* mantiene abierta la posibilidad de un *porvenir* (un futuro que no necesariamente llegará), pero que al mismo tiempo toma en cuenta la *efectividad* de los espectros que ya siempre acechan una *coyuntura dislocada* como, por ejemplo, las “diez plagas” que Derrida menciona en *Espectros de Marx*. Este concepto provisional nos puede ofrecer una manera de pensar el cierto impasse entre la teoría de temporalidad plural que enfatiza la *articulación* de diferentes temporalidades, y la *desarticulación* o, como dice el propio Derrida citando a Hamlet, la *out-of-jointness* que está presupuesta en la *hauntologie* (fantología) de lo espectral.

No obstante, lo que sigue no será solamente una “lectura” de *Espectros de Marx*. Más bien, pondré en escena tres instancias del texto derrideano en las cuales el espectro de “Marx” aparece en relación a la cuestión de la historia. La primera de estas apariciones es en el seminario del 1964-5 titulado *Heidegger: The Question of Being and History*. La segunda instancia es la famosa entrevista de 1971 publicada como *Posiciones*. Y, por último, la tercera instancia es la conferencia titulada *Espectros de Marx: El trabajo de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Cabe también mencionar que en estas páginas no se encontrara una lectura exhaustiva del problema de la historia en Jacques Derrida sino que, más bien, mi estrategia de lectura pasa por poner en escena estas tres instancias, para marcar con ello ciertas tendencias frente a las cuales tomamos posición.

\* \* \*

En 1964, Derrida tenía planeado escribir un libro acerca de Heidegger titulado *La cuestión de la historia*.<sup>5</sup> Si bien el libro nunca fue escrito, lo que sobrevive de este proyecto son las lecturas de un seminario de un año de duración, titulado *Heidegger: La cuestión del ser y la historia*. Este fue el primer seminario de Derrida como *caïman* de la Ecole Normale Supérieure de la calle Ulm, una posición que, como se sabe, tuvo también Louis Althusser --quien precisamente le entregó ese puesto.<sup>6</sup> Es importante señalar que este seminario fue enseñado el mismo año en que se desarrollaron las famosas sesiones de Althusser que serán publicadas en *Lire le Capital*.

Como veremos, este último punto es crucial: el encuentro con la problemática althusseriana (el cual fue para Derrida, en parte, un intento de heredar cierto espíritu de Marx, más allá del historicismo) al mismo tiempo distanció a Derrida de la posibilidad de desplegar la problemática de la historia desde el punto de vista marxiano. Específicamente, en la entrevista que sostuviera con Michael Sprinker en 1989, Derrida señala que, para esa época (a mediados de los 60'), la problemática althusseriana era "demasiado insensible a las preguntas trascendentales, ontológicas y críticas que me parecían necesarias --aún necesarias contra Husserl y Heidegger, pero, en cualquier caso, a través de ellos". Incluso iba más allá, señalando que "muchas preguntas me parecían dejadas de lado, y especialmente aquellas a propósito de la historicidad de la historia o el concepto de historia."<sup>7</sup> Precisamente, la pregunta por la historia es para Derrida una pregunta vinculada con la pregunta por la ontología, es decir, la cuestión del ser --preguntas en cualquier caso "dejadas de lado" por Althusser y sus estudiantes. Volvamos al seminario de 1964-5, en el cual Derrida despliega este punto.<sup>8</sup>

En general, podemos señalar que *Heidegger: La cuestión del ser y la historia*, constituye una lectura de *Ser y tiempo*, así como de otros textos auxiliares como la *Carta sobre el humanismo* de 1947. A través de estos materiales, la lectura de Derrida toma distancia de ciertas aproximaciones de *Ser y tiempo* que leen esta obra "inconclusa" como un intento denodado por fundar una nueva ontología.<sup>9</sup> Diferenciándose de esta tendencia, Derrida entiende *Ser y tiempo* como un ejercicio

---

<sup>5</sup> Derrida, J. et al. *Heidegger: the Question of Being and History*. The University of Chicago Press, 2016, p. 19.

<sup>6</sup> Sprinker, M. "Politics and Friendship: An Interview with Jacques Derrida," E. Ann Kaplan and Michael Sprinker, *The Althusserian Legacy*, London: Verso, 1993, p. 186.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>8</sup> Nótese que, para Derrida, el nombre "historia", aparece como pregunta, como un problema a ser pensado. Por tanto, no hay una identificación simple que podamos realizar con tal nombre. Tengamos en cuenta, por ejemplo, la distinción compleja realizada por Heidegger entre la historia como historiografía (*Historie*) y la historia de la historicidad del *Dasein* (*Geschichte* y *Geschichtlichkeit*). En fin, cuando digo aquí historia no hablo del sentido vulgar de la historia, sino que, más bien, de esa historia en cuestión. A propósito de esta distinción entre *Historie* y *Geschichte* en el seminario 1964-65 de Jacques Derrida, véase Villalobos-Ruminott, "Infrapolitical Historicity", p. 3 (*en prensa*).

<sup>9</sup> Derrida, J. (2016) *op. cit.*, p. 13.



destrutivo de la propia historia de la ontología, o también, en otros términos, de la *historia* de la filosofía, de la *ontología como tal*.<sup>10</sup> Digamos esquemáticamente, que es a partir de tal *Destruktion* en curso que Heidegger puede “despejar el terreno” o, en otros términos, proponer la pregunta por el ser sin erigir otro suelo metafísico que *derive* el significado del ser desde una esencia o fundación presupuesta.

En el intento de heredar un Heidegger no ontológico (lo cual, como veremos, es análogo al intento de heredar a un Marx no ontológico en *Espectros de Marx*) Derrida se pregunta: “¿cómo relacionamos la historia con la pregunta por el ser, en el sentido en que Heidegger parece entenderla?” La respuesta es una amplia declaración acerca de la historia de la filosofía: “nunca en la historia de la filosofía ha habido una afirmación radical de este vínculo esencial entre ser e historia”. La filosofía --lo mismo que la ontología, en este caso-- ha estado “siempre constituida a partir de un gesto que la desgarrar, llevándola lejos de la historicidad y la temporalidad”.<sup>11</sup> Es aquí donde Derrida se vuelve hacia la *Carta sobre el humanismo*, y por tanto hacia Marx y la concepción marxista de la historia -o al menos, hacia cierta herencia de la problemática marxiana. Para Heidegger (y Derrida) la concepción de la historia de Marx es un intento señero por pensar la historicidad del ser. Parafraseando la *Carta sobre el humanismo*, Derrida argumenta que “el intento más serio de pensar la historicidad del ser, después de Hegel, es el intento de Marx”.<sup>12</sup> De acuerdo a Heidegger, sin embargo, “nunca ha sido tomado seriamente como tal”<sup>13</sup>.

En este punto, podríamos preguntar: ¿en qué medida *Espectros de Marx* es un intento por tomar las sugerencias de Heidegger, y por tanto al propio Marx, de forma “seria”? ¿En qué medida *Espectros de Marx* intenta elaborar estas sugerencias heredadas de Heidegger? No podemos desplegar esta cuestión ahora, pero al menos, deberíamos señalar que, tal como el propio Derrida argumenta en *Posiciones*, para que este encuentro sea fructífero primero hay que “encontrar” ciertos *protocolos de lectura* para leer a Marx.<sup>14</sup> La promesa derrideana nos señala que tal encuentro está *por venir*<sup>15</sup>.

---

<sup>10</sup> Derrida evoca aquí el sentido heideggeriano de la *Destruktion*, que explica tempranamente en el seminario, y que también llama con lo que hoy entendemos por *deconstrucción*. Para Derrida, la destrucción heideggeriana no es una mera *refutación* ni la crítica a cierto “error”. Más bien, señala “es una destrucción, una deconstrucción, una desestructuración, el sacudimiento necesario para hacer saltar las estructuras, las estratificaciones, el sistema de depósitos” (*Ibíd.*, p. 9).

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>14</sup> Derrida, J. (1972) *op. cit.*, p. 86.

<sup>15</sup> El problema de la lectura es, como se sabe, central en la problemática althusseriana desarrollada en *Lire le Capital*. Leer es “transformativo”, dice Derrida, directamente evocando a Louis Althusser.

Volvamos ahora a lo que Heidegger demarca como los límites de la concepción de la historia en Marx -concepción con la que Derrida, en su seminario, parece estar de acuerdo. Heidegger argumenta que, aunque la concepción de la historia de Marx es, por lejos, el intento más radical de pensar la relación entre ser e historia (y por tanto la historicidad como tal), es todavía una *historicidad restringida*. Derrida reitera esta lectura heideggeriana señalando que “al alcanzar la esencia de la historicidad sobre la base de la esencia del *trabajo*, Marx permanece prisionero de una concepción hegeliana metafísica del trabajo”.<sup>16</sup> Más aún: *trabajo*, pero también *producción*, argumenta Derrida (y Heidegger) son conceptos “originarios”. Más explícitamente: es el trabajo, la producción y la lucha lo que “hacen” la historia posible. Por tanto, la historia es derivable de una *esencia* (específicamente *humana*), y consecuentemente de un *sujeto*, lo que es lo mismo decir, de la *metafísica*. El humanismo, la subjetividad y la metafísica (el trío “indisociable” que opera en la concepción marxiana de la historia) producen esta *historicidad restringida*. Más específicamente, el concepto de trabajo en Marx, para Heidegger, es fundamentalmente el concepto hegeliano de trabajo.<sup>17</sup> De ahí que dichos conceptos pertenezcan a la “historia de la metafísica” que la *Destruktion* heideggeriana solicita.<sup>18</sup> Esto es crucial para Derrida, porque si el “intento de radicalizar el pensamiento sobre la historia” es todavía “incapaz de escapar de la metafísica y la historia de la ontología”, ¿qué otro intento puede haber?<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Derrida, J. (2016) *op. cit.*, p. 22.

<sup>17</sup> Derrida retorna a este punto en la sección 8 del seminario, en relación a la lectura de Kojève (*Ibíd.*, p. 195). Ahí, Derrida esquematiza la concepción hegeliana de la historia, que Marx --para Derrida-- todavía sigue (en este punto sigue al pie de la letra la lectura heideggeriana de Marx), en su relación con el trabajo, la lucha y la muerte. Más aún, Derrida sugiere que podría ser fructífero pensar en el trabajo más allá de Hegel. Escribe así que “todo *Sein und Zeit* y varios trabajos más tardíos, podrían ser leídos como obras sobre el trabajo”. Nótese que esta sesión comienza con lo siguiente: “La historicidad no puede ser pensada mientras la Presencia sea la forma absoluta del significado” (*Ibíd.*, p. 178), lo cual ata el problema de lo que en *De la gramatología*, Derrida llamará la “metafísica de la presencia”, a la pregunta por la historia. Justo antes, Derrida presenta lo que para Heidegger son las cuatro significaciones dominantes de la historia. Para Derrida, Heidegger “hace manifiesta la unidad oculta que se difracta en estas cuatro direcciones”, lo cual es que, todas estas concepciones de la historia pertenecen “al ser humano como ‘sujeto’ de acontecimientos” (*Ibíd.*, pp. 169-170). Implícitamente, podríamos señalar, este es también el propio problema de Heidegger con la concepción de Marx. Una vez más, en cuanto esta concepción de la historia está atada a la noción de trabajo, está por tanto atada a una clase de humanismo subjetivista.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 23. Como es conocido, el problema, que de acuerdo a Heidegger y Derrida no es tenido en cuenta por Marx, concierne a la determinación del ser por la tecnología. Ver: *Carta sobre el humanismo* pp. 39-40, y también el seminario de Derrida mencionado (2016), p. 24-26.

<sup>19</sup> “Si los más serios intentos por radicalizar el pensamiento de la historia fueron incapaces de escapar de la metafísica y de la historia de la ontología, entonces deberíamos preguntarnos si esto y lo que vincula la cuestión del ser y la historia en profundidad han

De nuevo, en este punto podríamos interrogar hasta qué punto este es el proyecto de Derrida. Si seguimos su argumento, *radicalizar* la historicidad como historia del ser mismo al parecer implicaría, al menos, *leer* a Marx. ¿Cuáles son entonces los *protocolos de lectura* a ser desarrollados por Derrida? El desafío que Derrida pone aquí en juego, son las implicancias del *lenguaje* de la *Destruktion* heideggeriana. Para avanzar en la pregunta por el ser, es necesario proponer una clase de pregunta o cuestionamiento metodológico: “¿de dónde vamos a extraer los conceptos, los términos, las formas de vinculación necesarias, para el discurso de la *Destruktion*, para el discurso destructivo?”<sup>20</sup>. Ciertamente, no se trata de borrar, refutar o abandonar los conceptos de la tradición metafísica (es decir, del *logos*). En cierta medida el gesto de la *Destruktion* está también inscrito en la cuestión de la herencia (de nuevo, un tema que Derrida desarrollará en *Espectros de Marx*). La pregunta parece ser, para Derrida: ¿cuál Marx heredamos? En otras palabras: la pregunta por la historia es --en un sentido derridiano-- la pregunta acerca de la herencia de Marx.

Sin embargo, debemos señalar brevemente que la vía en la que Derrida parece heredar la problemática *heideggeriana* en el seminario de 1964-5, nos muestra un solo Marx. Se trata, presumiblemente, del Marx de las *Tesis sobre Feuerbach*, *La ideología alemana* o los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* -- lo que da cuenta, al mismo tiempo, del concepto de trabajo y producción que está en juego, como también el tipo de *historicidad* que está implicada. En este punto cabe preguntar si este no es el Marx del que Heidegger habla en la *Carta sobre el humanismo*. ¿Pero hay solamente *ese* Marx? ¿Se trataría del Marx de Heidegger? ¿Del Marx que está metafísicamente atado a Hegel?

Como subraya Balibar en *La filosofía de Marx*, cuando Marx se refiere a la esencia humana (por ejemplo, en las *Tesis sobre Feuerbach*), está de hecho desplazando radicalmente la forma en que esos dos términos --esencia y humano-- han sido entendidos a la luz de la filosofía.<sup>21</sup> En particular, Marx usa el galicismo *ensemble* para describir la *esencia humana*. Pero la *esencia humana* es la *realidad* de las relaciones sociales, un *ensamble* social. Podemos leer esta sentencia analizada por Balibar contra Heidegger: Marx no produce ninguna esencia derivable como *arche*, sino que más bien, una *esencia humana* que envuelve las “relaciones múltiples y activas que los individuos establecen entre sí”; relaciones que no son reducibles al *trabajo* como tal, sino que al “lenguaje, el trabajo, el amor, la reproducción, la dominación, el conflicto, etc”.<sup>22</sup> En resumen: contra Heidegger, este *ensemble* es por tanto no una esencia propiamente dicha (en el sentido metafísico que puede implicar el término), sino más bien, lo que podríamos llamar

---

estado siempre *cerrado* --esto es, presupuesto pero impensado ¿Cómo entonces permanecer entre la cuestión del ser y la historia?” (*Ibid.*, p. 23).

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 23-24.

<sup>21</sup> Balibar, Étienne, et al. *The Philosophy of Marx*. Verso, 2017, p. 29.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 30.

una *cadena sin clausura*. Para decirlo con mayor claridad, lo que necesitamos es establecer una línea de demarcación entre cierto sentido de la “esencia humana” que Heidegger pretende ver en Marx (y con él Jacques Derrida) y otro concepto de “esencia humana” que está vinculado a las relaciones (*ensemble*) sociales y que está, por tanto, sobredeterminado. Lo que está en juego en este punto es que, si la historicidad restringida del concepto de historia de Marx es precisamente *restringida* debido a su anclaje metafísico en el trabajo como esencia humana, entonces todo el problema podría ser desplazado enfatizando que ni lo *humano* ni la *esencia*, como muestra Balibar, son para Marx lo que la filosofía y la ontología entienden habitualmente.<sup>23</sup> El propio concepto de *social ensemble* no es reductible al trabajo, o a la producción. Digámoslo de la forma más clara posible, pero a partir de una pregunta: ¿si el concepto de historia de Marx no está necesariamente anclado a una esencia originaria (por ejemplo, el trabajo), sino que más bien se encuentra relacionado con las especificidades del conjunto de relaciones sociales y con las *relaciones* entre sus diversos “momentos” o “términos” (*social ensemble*), entonces ¿qué nos queda del discurso heideggeriano?<sup>24</sup>

A través de este comentario, no quiero eludir las dificultades y matices del texto heideggeriano, como si hubiésemos “resuelto” el problema. Sin embargo, debemos enfatizar que cualquier respuesta posible a Heidegger expresa la necesidad del desarrollo de otro concepto de historia. De muchas maneras, esto es lo que Derrida parece heredar de Heidegger. En otros términos, si la problemática heideggeriana implica la existencia de cierto *humanismo productivista* o cierto concepto *subjetivista* de *trabajo* en el concepto de historia de Marx, lo que nos lleva hacia una historicidad restringida, nuestra pregunta es más bien: ¿qué implicaría pensar la historicidad en relación a un conjunto de relaciones sociales (*social ensemble*) sobredeterminadas, las cuales no presuponen un origen simple sino una *cadena sin clausura*, un cierto entrecruzamiento diferencial de tiempos que ha sido llamado, justamente, *temporalidad plural*?<sup>25</sup> ¿En qué medida la herencia derrideana de la problemática heideggeriana le permite (o no) pensar esta *temporalidad plural*? En una entrevista de 1971, Derrida menciona, de pasada, que siempre se ha suscrito a algo así como una *concepción plural* de la historia, sin haber desarrollado nunca propiamente este concepto<sup>26</sup>. También, en dicha entrevista Derrida se distancia del heideggerianismo, mencionando la posibilidad de heredar un Marx no atado por Hegel.

---

<sup>23</sup> Véase también Althusser, L. *Pour Marx*, pp 251-252

<sup>24</sup> Respecto a este punto, véase por ejemplo, Carlos Casanova, *Estética y Producción en Karl Marx*, p. 50.

<sup>25</sup> Véase, al respecto, Morfino, V. “Escatología a la *cantonade*: Althusser más allá de Derrida” en *El materialismo de Althusser*. Santiago: Palinodia, 2014, pp. 126-127. También véase la última sección de la introducción (titulada “Tempora Multa.”) en Morfino, V. and Peter D. Thomas. *The Government of Time: Theories of Plural Temporality in the Marxist Tradition*. Brill, 2018.

<sup>26</sup> Derrida, J. (1972) *op. cit.*, p. 58.

\* \* \*

La entrevista de 1971 se titula *Posiciones*, y fue conducida por Guy Scarpetta y Jean-Louis Houdebine -ambos miembros de la revista *Tel Quel*. Justo después de esta entrevista, *Tel Quel* rompió relaciones con el Partido Comunista francés y abrazó una línea marxista “menos ortodoxa”.<sup>27</sup> Sostengo la necesidad de enfatizar la relevancia de este hecho; es precisamente el contexto en el que Derrida es llevado a la elaboración de una posición clara, en torno a la relación entre materialismo dialéctico y deconstrucción, y a comentar cómo esta posición se vincula con su concepto de historia. Es también en esta entrevista, justo antes de que el nombre de Marx haga su aparición, que Derrida marca su *distanciamiento* de la problemática heideggeriana, particularmente en lo concerniente al problema del tiempo. Derrida señala que mientras “Heidegger es extremadamente importante para mí, constituyendo un avance irreversible”, él mismo ha “marcado bastante explícitamente, en todos mis ensayos, una *distancia* con la problemática heideggeriana”. En particular, añade, la “distancia” está relacionada con los conceptos de *origen* y *caída* que, entre otros, han sido analizados en lo concerniente al problema del tiempo en *Ser y tiempo*.<sup>28</sup> Aún más: en lo tocante a Heidegger el “punto más difícil es el del significado, el presente y la presencia”.<sup>29</sup> Inmediatamente después de esta declaración de *distanciamiento* de la problemática heideggeriana, Scarpetta pregunta a Derrida acerca de lo que ha dicho “sobre la historia”<sup>30</sup>.

Derrida comienza su respuesta remitiendo a lo que ha elaborado en *La Gramatología*, a saber, que la palabra historia se encuentra frecuentemente asociada, “sin lugar a dudas, con un esquema lineal del desenvolvimiento de la presencia, ya sea que su línea relacione la presencia final a la presencia originaria según la recta o según el círculo”.<sup>31</sup> Contra este concepto metafísico de historia, inscrito dentro de una problemática que “no está sólo vinculada con la linealidad”, sino que “conciérne también a la teología, a la escatología, elevando e interiorizando la acumulación de significado” (en resumen, se trata del movimiento de la *Aufhebung* hegeliana, de lo que él llama *el* concepto de historia) Derrida propone pensar “otro concepto u otra *cadena conceptual* para la ‘historia’”.<sup>32</sup> Es en este momento, precisamente, en el intento de delinear lo que

---

<sup>27</sup> Smith, Jason, “Jacques Derrida, ‘Crypto-Communist?’” *Critical Companion to Contemporary Marxism*, edited by Jacques Bidet and Stathis Kouvelakis, Brill, 2008, p. 630.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 55. Is this not Derrida’s focus later on, as well, in that lecture about the spirit, Geist, History, and Heidegger’s Nazism titled *Of Spirit: On Heidegger and the Question?*

<sup>29</sup> Derrida, J. (1972) *op. cit.*, p. 55.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p.56.

<sup>31</sup> Derrida, J. (1971) *op. cit.*, p. 113.

<sup>32</sup> Derrida, J. (1972) *op. cit.*, p. 79 (la cursiva es nuestra).

una *cadena conceptual* podría querer decir, que Derrida vuelve a Althusser, especialmente a su “crítica del concepto ‘hegeliano’ de historia”, afirmando aquella crítica como un intento de mostrar que “no hay una sola historia, una historia general, sino las historias, diferentes en su tipo, su ritmo, su modo de inscripción, historias cortadas o seccionadas, diferenciales, etc.”.<sup>33</sup> Es precisamente ello lo que hemos llamado, siguiendo a Morfino, la *temporalidad plural* del conjunto de relaciones sociales, como una cadena abierta, articulada y sobredeterminada. Derrida enfatiza, de hecho, haber “suscrito siempre a este concepto de historia” althusseriano, el cual, por cierto, deriva de cierta lectura de *El Capital*.<sup>34</sup> Podemos observar que esto marca aún otra distancia, aún otro *alejamiento* respecto de la problemática heideggeriana. Encontramos ahora un Marx “más allá” de Hegel. Pero este *más allá*, para la deconstrucción, no constituye de ninguna manera un exorcismo. En otros términos: para Derrida un Marx exorcizado de los tormentos del Espíritu es imposible, precisamente porque no se sabe que implicaría *matar a un fantasma*.

Al mismo tiempo que afirma el concepto althusseriano de historia, Jacques Derrida advierte que al darle a la historia los contenidos de lo “plural y heterogéneo”, no podemos evadir la cuestión de la propia *historicidad de la historia*. Lo que quiere decir que, en cuanto nombramos esas “historias” (*histories différentes*), “somos provocados a dar cuenta de una definición de esencia, de quiddidad, a reconstruir un sistema de predicados esenciales, y nos vemos conducidos a restaurar (*réaménager*) el fondo semántico de la tradición filosófica”.<sup>35</sup> Claramente, mientras Derrida está de acuerdo en que el intento althusseriano de elaborar un concepto de historia más allá de su versión “hegeliana” (es decir, la *Aufhebung*, el relevo), moviéndonos hacia un concepto plural de historia, es inscribir el problema en un nuevo campo, ello no significa que hayamos dejado, de un modo u otro, el terreno de la metafísica de la presencia, ni los presupuestos fundamentales de toda ontología. En otros términos: para Derrida, el concepto de historia, aún en la forma de la temporalidad, permanece dentro de la metafísica. Derrida argumenta entonces que debemos preguntar no sólo por cuál es la “esencia de la historia”, sino también por cuál es “la historia de la esencia” en general.<sup>36</sup> Más aún: lo que debe ser preguntado es “la cuestión de la historia de la esencia y del concepto, en fin, la historia del significado del ser”.<sup>37</sup> Pareciera como si *distanciándonos* de Heidegger, estamos al mismo tiempo más cerca de la problemática que el heideggerianismo, sin embargo, inaugura: este doble movimiento es quizás, el gesto *par excellence* de la *Destruktion* heideggeriana, y deberíamos preguntar si no es también el gesto *par excellence* de

---

<sup>33</sup> *Ibíd.*, p. 80.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 79.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 81.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p. 82.

<sup>37</sup> *Id.*

la propia deconstrucción derrideana. No hay un “más allá” de Hegel, de Heidegger, de Marx, en la medida en que los espectros no pueden ser eliminados, refutados, “lanzados al vertedero de la historia”. Lo que explica, quizás, por qué Derrida refiere inmediatamente en esta entrevista al “doble gesto” de la deconstrucción.<sup>38</sup> Dado esto, ¿qué podría significar la *distancia* derrideana de Heidegger y la problemática heideggeriana?, ¿no es esta una pregunta que pertenece al orden de la *efectividad de lo espectral*?, ¿no es implicar una *distancia* también implicar una *tendencia* a movernos en otra dirección, nunca dejando el punto de partida de un modo definitivo, pero al mismo tiempo *difiriendo* una *posición* que es previa y que pertenece a la dinámica del propio distanciamiento? Mientras que Derrida, después de Althusser, asume la posibilidad de heredar otro Marx por medio de la crítica de Hegel, en 1971 esta crítica está todavía *por venir*.<sup>39</sup> Todavía una promesa, todavía un porvenir, parece ser que hay, sin embargo, una *tendencia*, una cierta dirección, en un sentido dado, hacia un encuentro con Marx que pertenece al problema de la historia.

\* \* \*

De una manera intempestiva como también oportuna, la promesa derrideana devino “actual” en las secuelas del llamado “Fin de la Historia,” tras la publicación de la conferencia titulada *Espectros de Marx: El trabajo de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*.<sup>40</sup> En tanto que *Espectros de Marx* es un texto que asume como hilo conductor la pregunta por el ser, ó más bien, la presencia no-presente de lo *espectral* (es decir, el espectro de Marx, el espectro de Hamlet, y tantos otros espectros), es un texto acechado por la problemática de la presencia.

¿Cuál es el modo de presencia de lo espectral? Es decir, ¿cuál es el modo de presencia de lo que sobrevive, del porvenir (*l'avenir*), de la traza, de la historia? Para Derrida, el carácter aporético de la *espectralidad* es precisamente una manera de reescribir la pregunta por la historia. *Espectros de Marx* es un texto que se

---

<sup>38</sup> *Ibíd.*, pp. 70-72. También en p. 81: “Debemos elaborar una estrategia de trabajo textual, que a cada instante le tome prestada una palabra a la filosofía para, en seguida, demarcarla. Esto es lo a lo que yo he hecho alusión todo el tiempo, al hablar de doble gesto o de doble estratificación. Será necesario, de una parte, *derrocar* (*renverser*) el concepto tradicional de historia y al mismo tiempo marcar el *corte* (*écart*), cuidando que, en virtud del derrocamiento y por el simple hecho de conceptualización, el corte no pueda ser *reapropiado*”.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 100.

<sup>40</sup> Nótese que no es que hubiera dos décadas de largo silencio en relación a Marx, por parte de Derrida. Como nota Jason Smith, a través de los 70', Derrida desplegó una lectura de los escritos de Marx. Por ejemplo, en 1972-73, en un curso titulado “religión y filosofía” donde “gran parte del análisis del primer capítulo de *El Capital*”, es reproducida en *Espectros de Marx* casi sin modificaciones. También, el seminario de 1975-1976 “Teoría y práctica” está enfocado en Marx, Althusser y Lenin -Smith, J. (2008) *op. cit.*, pp. 631-634-.

preocupa por desactivar el triunfalismo del llamado “Fin de la Historia” y el triunfo “final” (esa palabra, que como menciona Derrida, aparece una y otra vez) del capitalismo y de la democracia representativa burguesa. En relación a esta coyuntura dislocada, este “presente” *out of joint*, Derrida propone una *hauntologie* y despliega el *concepto* de lo espectral<sup>41</sup>.

Lo espectral remite a lo presente no-presente que aparece de una manera inesperada. Es un nombre para cierto ser que escapa al “sentido del ser” de la ontología (tradicionalmente entendida en términos filosóficos), precisamente porque remite a un pasado (en un sentido vulgar del tiempo) pero también a un presente que, como la promesa, siempre está por venir, pero puede ser que nunca llegue. Dentro de este campo y de esta estrategia, el *protocolo de lectura* derridiano hereda a un Marx que está fascinado y acechado por múltiples espectros: el espectro del comunismo en el *Manifiesto*, el espectro de la “tradición de todas las generaciones de los muertos [que] oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos” en el *El 18 Brumario*, el espectro de Max Stirner en *La Ideología Alemana*, como también el espectro del fetichismo de la mercancía en el *Capital*. Pero el problema para Derrida es que Marx quiere *exorcizar* estos espectros, para dejar atrás su campo de aparición y de apariencia respectivo.<sup>42</sup> Derrida menciona que este movimiento imposible que intenta *matar* a los espectros es la estrategia ontológica por excelencia, es decir, aquella estrategia que sentencia y juzga lo que *es* y lo que *no es*. El Marx de Derrida es entonces un Marx de lo que “viene después de [la] deconstrucción de la ontología de Marx.” Podríamos llamarlo un Marx “fantológico”.<sup>43</sup> Marx, el “ontólogo liberado”, escribe Derrida, es como un “marrano” que sonríe en su disfraz, que habla el lenguaje de la ontología que, sin embargo, no le pertenece, como el “inmigrante clandestino” que Marx siempre fue.<sup>44</sup> ¿Pero, a dónde nos remite este Marx “no ontológico” que hereda Derrida? ¿Qué queda, que sobrevive, del problema en torno al concepto humanista de trabajo y producción y su relación a la pregunta por la historia que Derrida elabora en el seminario del 1964-5? ¿Qué nos queda de su esbozo del concepto de la historia de *temporalidad plural* que afirma en *Posiciones*?

---

<sup>41</sup> Tanto en inglés como en francés, “hauntology” suena muy similar a “ontology,” lo cual expresa tanto una distancia como una proximidad entre ontología y *hauntology*, sin que la segunda supere a la primera.

<sup>42</sup> Sobre el significado de la *apariciencia* en Marx, véase, por ejemplo, Oscar del Barco: *Esencia y apariencia en El capital*.

<sup>43</sup> Derrida, J. en Michael Sprinker. *Ghostly Demarcations: a Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*. Verso, 2008, p. 221. En este punto, véase la contribución de Antonio Negri al libro compilatorio, aparecido primariamente en inglés, *Ghostly Demarcations* (hay traducción española en Akal: *Demarcaciones espectrales*). Negri observa que la noción derrideana de presencia es anticuada, o que al menos, Derrida no se ha “actualizado” con las transformaciones experimentadas por su uso. Ver también la respuesta de Negri en el trabajo final del libro, pp. 257-262.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p. 262.



Con este breve esbozo de *Espectros de Marx*, podemos notar cómo aquello que llamamos lo espectral realiza un trabajo conceptual considerable. Como la forma en la cual aparece el trabajo en el capital, es decir, como trabajo abstracto, parecería que lo espectral tuviese la capacidad de hablar a (y por) una considerable heterogeneidad de instancias.<sup>45</sup> De hecho, la *espectralización*, como menciona Werner Hamacher en *Ghostly Demarcations*, es una manera de nombrar la *historización* de la historia como tal. En ese mismo dossier, Derrida acepta y condesciende la caracterización de Hamacher.<sup>46</sup> Pasamos ahora a esbozar cómo el sentido de la pregunta por la historia puede ser leído en relación a dicha espectralización.

En el capítulo de *Espectros de Marx* titulado “Conjurar - el marxismo,” Derrida recuerda y clarifica su protocolo de lectura,

cierta andadura deconstructiva, por lo menos aquella que he creído deber emprender, consistía desde el comienzo en poner en cuestión el concepto onto-teo-, pero también arqueo-teleológico de la historia, en Hegel, en Marx o incluso en el pensamiento epocal de Heidegger. No para oponerles un fin de la historia o una ahistoricidad sino, por el contrario, para demostrar que esta onto-teo-arqueo-teleología bloquea, neutraliza y, finalmente, anula la historicidad<sup>47</sup>

De esa manera, una de las tareas de la deconstrucción ha sido demostrar que cierto concepto de historia sigue atrapado en una metafísica de la presencia que anula la historicidad como tal. Se trataría del mismo concepto de historia arqueo-teleológico involucrado en la *Aufhebung* hegeliana. Parece importante recalcar la cadena conceptual que despliega Derrida. En contraste con su posición previa, esta misma incluye ahora la *teología* pero ya no la *escatología*.<sup>48</sup>

Volveré sobre este punto más adelante. En esa misma parte de *Espectros de*

---

<sup>45</sup> Esta es la distinción radical entre el *espíritu* y el *espectro*. El espectro necesita un cuerpo, el espectro como el “devenir-cuerpo” y como “incorporación paradójica”, Derrida, J. *Espectros de Marx: El trabajo de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Editorial Trotta, 1998, p. 20.

<sup>46</sup> Derrida, J. en Sprinker, M. (2008) *op. cit.* p. 195. En *Ghostly Demarcations*, Derrida escribe: “Ya que me encuentro muy de acuerdo con Hamacher, y estoy preparado para seguirlo en todos los caminos que él ha abierto, no puedo más que expresar aquí un simple y agradecido homenaje” (*Ibid.*, p. 224).

<sup>47</sup> Derrida, J. (1998) *op. cit.*, p. 89.

<sup>48</sup> Ver Derrida, J. (1972) *op. cit.*, p. 80. Mientras que no podemos elaborar el debate (o el “diálogo suspendido”) entre Althusser y Derrida a propósito del marxismo, o en relación a la complicación entre teología y escatología, es crucial pensar este debate a fondo. Ver, por ejemplo, el ensayo de Balibar, É. “Eschatology versus Teleology: the Suspended Dialogue between Derrida and Althusser” *Derrida and the Time of the Political*, edited by Pheng Cheah et al, Durham: Duke University Press, 2009, y también, en este mismo número, la contribución de Claudio Aguayo “Althusser-Derrida: Contra el origen, la estrategia”.

Marx, Derrida clarifica que poner en cuestión el concepto onto-teo-lógico, pero también arqueo-teleológico la historia, implica entreverse tanto con Marx y Hegel como también Heidegger. Frente a esto, Derrida afirma la tarea de la deconstrucción,

Se trataba, entonces, de pensar otra historicidad -no una nueva historia ni menos aún un *new historicism*, sino otra apertura de la acontecibilidad como historicidad que permite no renunciar sino, por el contrario, abrir el acceso a un pensamiento afirmativo de la promesa mesiánica y emancipatoria como promesa: como promesa y no como programa o proyecto onto-teológico o teleo-escatológico. Pues, lejos de que haya que renunciar al deseo emancipatorio, hay que empeñarse en él más que nunca, al parecer, como aquello que, por lo demás, es lo indestructible mismo del “es preciso.” Esa es la condición de una repolitización, tal vez de otro concepto de lo político<sup>49</sup>

La *apertura* de cierto concepto de historia restringido, es entonces un movimiento hacia la historicidad. Para Derrida, entonces, la historicidad se juega en la apertura al *evento mesiánico*, a una *escatología* sin *teleología*, a lo que en *Espectros de Marx* llama lo *mesiánico sin mesianismo*<sup>50</sup>. La estructura mesiánica de la *promesa*, de lo que está por venir pero puede no llegar, como la misma relación de fascinación y terror marxiana con lo espectral, es precisamente el Marx “no ontológico” que Jacques Derrida hereda. Estamos hablando entonces de la escatología mesianica, de la promesa que trabaja en y por el cuerpo (*corpus*) de Marx, es decir, la promesa emancipatoria del comunismo como también su espectro. Derrida afirma que la posibilidad misma de la promesa está basada en su *indecibilidad*,

Pero, hasta cierto punto, la promesa y la decisión, es decir, la responsabilidad, deben su posibilidad a la prueba de la indecidibilidad que seguirá siendo siempre su condición. Y las serias apuestas a que hemos aludido en pocas palabras se resumirían en la cuestión de qué es lo que se entiende, con Marx y después de Marx, por la efectividad, el efecto, la operatividad, el trabajo [*Wirklichkeit, Wirkung*, trabajo, operación], el trabajo vivo en su supuesta oposición a la lógica espectral que rige también los efectos de virtualidad, de simulacro, de “trabajo del duelo”, de fantasma, de (re)aparecido, etc.<sup>51</sup>

Es en esta instancia de *Espectros de Marx* que podemos reconocer ciertas trazas de

---

<sup>49</sup> Derrida, J. (1998) *op. cit.*, p. 89.

<sup>50</sup> Sobre ese mesianismo “desértico (sin contenido ni mesías identificables),” véase *Espectros de Marx* p. 42.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 89.

la lectura derrideana a propósito de la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, en tanto que la estructura de la promesa se resume en lo que se entiende, entre otros elementos, con los conceptos de *trabajo y efectividad*. Recordemos que en el seminario del 1964-5, Derrida afirma la lectura de Heidegger que mantiene que la historicidad de Marx sigue siendo una historicidad restringida precisamente porque está sujeta a un concepto metafísico de trabajo. Al mismo tiempo, empero, podemos observar cierta distancia respecto a esa posición heideggeriana ya que, en *Espectros de Marx*, Derrida ya no afirma la sentencia heideggeriana al concepto de trabajo de Marx. Al contrario, Derrida ahora abre la posibilidad de *interpretar* a Marx (una interpretación que implica, para el Marx de Althusser, cierta transformación). Es en este punto que se vuelve plausible y comprensible la afirmación, realizada por Derrida, de los “espectros de Marx”. Hay más de uno. ¿Pero cuál sería la relación entre tales espectros? ¿Cuál sería la *efectividad relativa* de ellos? ¿Hasta qué punto este gesto de la *apertura* desplaza radicalmente la posibilidad de pensar su articulación?

Parece ser que la afirmación de la supuesta apertura de una historicidad no restringida gira en torno a lo indecible. Esta cuestión también está relacionada a esa pregunta ambigua que circula con *Espectros de Marx: whither marxism?*<sup>52</sup> Es decir, una pregunta que interroga tanto el (supuesto) *marchitamiento* del marxismo como también su *dirección* ¿Hacia *dónde* va la “historia” (o cierto concepto de historia)? Parece ser que tal formulación del problema, basada en una indecibilidad radical, vendría a impedir cualquier tipo de caracterización de dirección, o de la posibilidad de *demarcar* ciertas *tendencias*. Lo que es más chocante de esta concepción *espectralizada* de la historia no es que nos haga mirar directamente al abismo (un abismo que, como el espectro por su visera, devuelve la mirada), sino el hecho de que parece estar en tensión con cierta lectura derrideana de las transformaciones producidas por lo que se suele llamar “globalización.” Es decir, podemos notar una vacilación entre lo que Derrida caracteriza como la “mundialización del mundo” y la afirmación de la *apertura* de este presente dislocado.<sup>53</sup> Es decir, una tensión entre lo que Derrida describe como las “plagas” del “nuevo orden mundial,” y tal concepción de una apertura radical. Parece ser que Derrida traza una clara línea de demarcación que enfatiza las profundas transformaciones del “nuevo orden mundial” al mismo tiempo que afirma que ya no se pueden tener certezas sobre la presencia del presente.<sup>54</sup> Entre las secuelas de este acontecimiento, Derrida enfatiza que “[r]egimientos de

---

<sup>52</sup> El texto que hoy se conoce como *Espectros de Marx* fue leído por Derrida en una conferencia en la Universidad de California (Riverside) titulada “Whither marxism?” En estas páginas mantenemos “whither” en inglés para preservar su ambigüedad. “Whither” puede significar tanto “marchitamiento” (*withering away*) como también puede interrogar la dirección del marxismo -es decir, hacia *dónde* va como también hacia *dónde* se dirige el marxismo.

<sup>53</sup> Derrida, J. (1998) *op. cot.*, p. 91.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, pp. 95-98.

fantasmas han reaparecido” así como todo tipo de guerras.<sup>55</sup> Entonces Derrida marca un cierto cambio de posición, una cierta borradura de una presencia por otra, al mismo tiempo que afirma la indecibilidad de la concepción espectralizada de la historia.

Dada esta problematización, podríamos preguntarnos si se podría hablar de espectros que hayan envejecido, de espectros débiles, fuertes, activos, reactivos, o incluso de espectros resentidos y vengativos (como el espectro de Hamlet). Si, como afirma Derrida, lo espectral es siempre ya múltiple, quedaría entonces la tarea de elaborar un cierto protocolo de lectura que tome en cuenta los varios ritmos de lo espectral, como también la fuerza y efectividad relativa de la multiplicidad de espectros, es decir, tomar en cuenta sus *tendencias* y *contratendencias*. ¿O será que el preguntarse por las efectividades relativas de lo espectral es caer ya en una historicidad restringida? Parece ser que lo espectral a veces existe más allá de cualquier proceso de producción y circulación. Esto es precisamente lo que hace que el concepto sea tan atractivo (su capacidad de escapar cualquier demarcación, de desmarcarse de toda operación ontológica), pero al mismo tiempo algo tramposo. Si lo espectral viene a *espectralizar* la historia, también parece ser incapaz de vérselas con cierta facticidad del *ensemble social*, debido a que Derrida desplaza la cuestión de la efectividad relativa entre espectros, sus tendencias, y termina afirmando la imposibilidad de una demarcación,

En primer lugar, hay que dudar de la contemporaneidad a sí del presente. Antes de saber si se puede diferenciar entre el espectro del pasado y el del futuro, del presente pasado y del presente futuro, puede que haya que preguntarse si el *efecto de espectralidad* no consiste en desbaratar esta oposición, incluso esta dialéctica, entre la presencia efectiva y su otro<sup>56</sup>

¿Pero, si no es posible demarcar la efectividad relativa de los espectros en esta coyuntura dislocada, cómo es posible que Derrida pueda demarcar tales transformaciones? Este gesto es lo que Derrida parece reprocharle a Marx, a saber, la suposición misma de un *social ensemble* en el cual domina la forma-mercancía, imponiendo su presencia sobre otras formas. Para Derrida este es el gesto ontológico por excelencia, aquel que demarca las efectividades relativas y parece cerrar o restringir la apertura al *porvenir*. La vacilación de Derrida parece insinuar que el concepto mismo de lo espectral no permite demarcar ningún umbral ¿Entonces que implicaría *espectralizar* la historia? En *Ghostly Demarcations* Derrida parece reconocer esta vacilación en relación al problema de la ideología, debido a que lo espectral es en “su raíz, tanto indestructible como no delimitable,”

---

<sup>55</sup> *Ibíd.*, p. 94.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, p. 53.

y esta es “su parte más dificultosa.”<sup>57</sup> Lo que queda por ser pensado es: si lo espectral resiste toda demarcación, ¿como sería posible tener en cuenta los grados de efectividad de tales espectros sin caer en una historicidad restringida?

\* \* \*

¿Cómo mantener la estructura mesiánica de la promesa, la apertura de una historicidad no restringida, y al mismo tiempo tomar en cuenta la efectividad relativa de los espectros que acechan la coyuntura dislocada? (es decir, sus intensidades y direcciones, como también sus *tendencias*) ¿*Whither* los espectros? ¿*Whither* el *social ensemble*? Lo que sigue es una demarcación de un concepto propio a este problema, que opera como síntesis disyuntiva de la problemática marxiana-althusseriana y la derrideana. A este concepto le daremos el nombre tentativo de *espectralidades tendenciales*.

Con *tendencia*, un concepto al cual hemos recurrido una y otra vez pero al cual llegamos a definir recién ahora, quizás un poco tarde, nos referimos a aquello que es elaborado por Marx en su crítica a la economía política. Muy rápidamente, en el tomo tres del *Capital*, Marx elabora cierta noción de tendencia para tratar de tomar en cuenta las influencias contrarrestantes a la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia<sup>58</sup>. En su contribución publicada en *Lire le Capital*, Balibar profundiza a propósito de este concepto de tendencia y escribe que para Marx, “la ‘tendencia’ está definida por una restricción, una disminución, un aplazamiento o un travestimiento de su *eficacia*”, y más aún, que “la tendencia es una ley donde la realización integral está detenida, debilitada, lentificada por causas que la contrarrestan (*entgegenwirkende Ursachen*) o aun cuyos efectos (*Wirkung, Verwirklichung, Durchführung*) están suprimidos (*aufheben*) por estas causas adversas”.<sup>59</sup> Como tal, el problema de la *tendencia* es el problema del *whither*, de la direccionalidad y de la instancia en la cual cierta efectividad (eficacia) es reducida. Si esta cierta noción de tendencia remite a cierta estructura escatológica es porque opera como una excepción a cierta norma. Por eso se suplementa con el concepto de lo *espectral*. Al mismo tiempo, ya que lo espectral no puede demarcar y tomar en cuenta los múltiples ritmos y efectividades relativas de los elementos de la *ensemble social*, hemos decidido insertar un suplemento: *tendencial*. La *espectralidad tendencial* entonces no es un destino, sino más bien lo que ocupa el espacio entre el porvenir y el Futuro.

---

<sup>57</sup> Derrida, J. en Spriker, M. (2008) *op. cit.*, p. 256.

<sup>58</sup> Marx *Capital*, Vol. III, 339. No estamos desprevenidos a propósito de las complicaciones que tiene invocar la *ley*, y las formas en las que este término (“ley”, en su sentido más abstracto) es deconstruido en el ensayo “Fuerza de Ley” y en otros lugares. Baste con decir que, para Marx, la ley nunca es universal y siempre es socavada por las fuerzas tendenciales que pueden *no devenir* actuales. Esta es la vía de Marx para dar cuenta de grados de eficacia y efectividad diferenciales.

<sup>59</sup> Balibar, É. *Lire le Capital* II. Paris: Maspero, 1973. p. 195 (la cursiva es nuestra).

Lo que hemos tratado de hacer es simplemente seguir las vacilaciones del texto derrideano, seguirle los pasos a Derrida por cierto camino o senda (*Holzwege*), precisamente atendiendo a la circunstancia de que, en sus propias formulaciones, la deconstrucción a veces parece cubrir sus propias huellas, lo cual tiene el efecto de borrar cierta consistencia, cierta posibilidad de demarcación o incluso ciertas tendencias. Siguiendo estas vacilaciones y borraduras notamos cierto distanciamiento tendencial del nombre de Heidegger, en particular en torno a la herencia de Marx, y la pregunta por la historia, como hemos demostrado. Se podría decir que el distanciamiento tendencial de Heidegger es inversamente proporcional a su aproximación a Marx. Esta tendencia se hace legible en la constelación de los tres textos que trabajamos en estas páginas: el seminario del 1964-5, *Espectros de Marx*, como también *Posiciones*. El problema de esta “distancia” es al fin y al cabo el problema de la efectividad de lo espectral, lo cual parece acechar la problemática derrideana. Por la misma razón por la cual Derrida no puede “exorcizar” a Hegel de Marx (a esto apunta la crítica implícita a Althusser en *Espectros de Marx*), tampoco es posible para Derrida que se exorcise, él mismo, Jacques Derrida, del espectro de Heidegger. Sin embargo, un cierto cambio de posición es perceptible, se puede demarcar cierta tendencia, se puede notar una cierta variación en la efectividad de estos espectros (el marxiano y el heideggeriano) sobre el texto derridiano. Con “distancia” entonces nos referimos a la atenuación-intensificación relativa de los efectos de ciertos espectros en relación a otros. Es decir, las vacilaciones derrideanas expresan ciertas tendencias incluso en su desistencia la demarcación. Expresan ciertas tendencias espectrales.

El modo en el cual Derrida desiste la demarcación como también la elaboración de un concepto propio que piense la relación (o articulación) entre los varios espectros y sus efectividades relativas es recalcado por Vittorio Morfino en su ensayo titulado “Escatología *a la cantonade*: Althusser más allá de Derrida”. El argumento de Morfino es el siguiente: en *Espectros de Marx* Derrida parece proponer otro concepto de la historia que “resulta del todo insuficiente precisamente a la luz del proyecto presentado en *Posiciones*”.<sup>60</sup> En *Posiciones* Derrida afirma una concepción plural de la temporalidad (la althusseriana) e incluso propone pensar la articulación de esas múltiples instancias, de esos múltiples espectros. Pero en *Espectros de Marx*, Derrida parece abandonar ese proyecto. Morfino establece una fuerte línea de demarcación entre la posición de Derrida en *Posiciones* y su posición en *Espectros de Marx*, un cambio tendencial que termina desplazando el problema de la articulación de las diferentes temporalidades que conforman la totalidad compleja (es decir, esa *cadena sin clausura* del *ensemble* social), y termina afirmando una cierta *desarticulación* de la “alteridad de cada evento histórico singular” (es decir, el mesianismo sin mesías).<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> Morfino, V. (2011) *op. cit.*, p. 116.

<sup>61</sup> *Id.*

Siguiendo esta línea, Morfino argumenta que la espectrología derrideana se niega a trazar una línea de demarcación “entre la temporalidad simple y singular de la imaginación y aquella compleja y plural de la historia”<sup>62</sup> Derrida se niega a demarcar, escribe Morfino, lo “verdadero” de lo “imaginario”.<sup>63</sup> Este carácter de la espectrología derrideana, como marcaba antes, parece ser un síntoma de un problema que Derrida desplaza, a saber, el tomar en cuenta los varios grados de efectividad de los espectros que el mismo conjura. En este sentido, lo que hemos llamado tentativamente la *espectralidad tendencial* trata de tomar en cuenta la articulación entre estas singularidades (la coyuntura dislocada) sin caer en un concepto de historicidad restringido. Es decir, hemos pensado el problema inmanentemente a las vacilaciones del texto derridiano.

Por último, me gustaría sugerir una metáfora para pensar esto que llamamos espectralidades tendenciales, como un gesto que trata de pensar la historicidad de la historia, evocando a lo que en la estadística matemática se llama procesos de cadena de Márkov. No podemos desarrollar esto en detalle, pero cada “paso,” o instancia, en la cadena (o cadenas) de Márkov es calculado en su singularidad. Es decir, la probabilidad del próximo “paso” en la cadena, es decir, de la dirección en la cual el “caminante” tomará en la cadena de Márkov, solamente depende en el estado en cual se encuentra. Es decir, es contingente en la coyuntura. Lo que emerge de este proceso es una cadena en la cual el “futuro” *no* depende del pasado, pero el estado actual sigue estando “articulado” con otros pasos. En ese sentido, se produce una cierta *cadena serializada de singularidades que siguen estando articuladas*. Una *coyuntura dislocada*. Podríamos pensar esta metáfora de manera paralela a lo que Althusser llama un *materialismo aleatorio del encuentro*. La *espectralidad tendencial* y la cadena de Márkov de manera pensado paralelamente a lo que Althusser expresa en su diálogo con la filósofa mexicana Fernando Navarro: “hay que pensar la necesidad como el devenir-necesario del encuentro de los contingentes”<sup>64</sup>.

Lo que está en juego en este trabajo es pensar los ritmos plurales de lo espectral, sus direcciones, y sus intensidades en relación a una estrategia en la cual la promesa de una *re-politización* pueda ser habitada. Es decir, el habitar la fascinación por la promesa de una *Nueva Internacional* que *ya siempre está acá*. Invocando al Derrida de *Espectros de Marx*, “una promesa debe prometer ser cumplida, es decir, no limitarse sólo a ser ‘espiritual’ o ‘abstracta’, sino producir acontecimientos, nuevas formas de acción, de práctica, de organización”.<sup>65</sup> Es este Derrida que deseamos heredar en esta coyuntura dislocada, un Derrida que, en sus múltiples espectros, sus múltiples voces, tiende a vacilar entre la desarticulación

---

<sup>62</sup> *Ibíd.*, p. 121.

<sup>63</sup> *Id.*

<sup>64</sup> Althusser, L. *Filosofía y Marxismo entrevista por Fernanda Navarro*. Siglo XXI, 1988, p. 32.

<sup>65</sup> Derrida, J. (1998) *op. cit.*, p. 103.

de la mesianidad sin mesianismo y la articulación de la temporalidad plural.



## Prácticas de resistencia espectral: en del giro fantológico de la ontología

Agustina Gállico Wetzel<sup>1</sup>

*Si se produce una vida según las normas por las  
que se reconoce la vida, ello no implica ni que  
todo en torno a una vida se produzca según tales  
normas ni que debemos rechazar la idea de que  
existe un resto de 'vida' -suspendida y espectral-  
que describe y habita cada caso de vida  
normativa*

Judith Butler, *Marcos de Guerra. Las vidas  
lloradas*

*Si la muerte pesa sobre el cerebro vivo de los  
vivos, y más aún sobre el cerebro de los  
revolucionarios, es que debe tener cierta  
densidad espectral*

Derrida, *Espectros de Marx*

*Si me dispongo a hablar extensamente de  
fantasmas [...] es en nombre de la justicia*

Derrida, *Espectros de Marx*

Este artículo toma la ruta de aquel ejercicio de no pisarnos la memoria que enuncia Susy Shock en su poema *Hojarascas* para pensar dos acontecimientos que, respectivamente, conforman modalidades singulares de vigilia y duelo. Estos acontecimientos se emplazarán aquí como formas de construcción de imaginaciones políticas que toman en cuenta la común vulnerabilidad de los cuerpos en situación de asamblea. En uno de los acontecimientos analizados la asamblea se desarrolla en el espacio público, mientras que el otro opera dentro de una lógica celebratoria de carácter privado.

El primer acontecimiento tiene lugar en el año 2017 y se trata de un acontecimiento cuyo valor radica en hacer coexistir dos luchas: a la ronda habitual de los jueves que las madres de plaza de mayo realizan en Plaza de Mayo de Buenos Aires se le suman activistas travesti y trans para pedir justicia por Ayelén Gomez. El cuerpo de Ayelén fue encontrado desnudo en la provincia de Tucumán con golpes y signos de asfixia. Sus compañera/os y familiares se reúnen en una vigilia denunciando su travesticidio como parte de una cadena de violencias hacia

---

<sup>1</sup> IIGHI/CONICET (agustina\_gw@hotmail.com)

toda la comunidad travesti y trans marcada por la violencia institucional<sup>2</sup> argentina.

El segundo acontecimiento tiene lugar en espacios privados, más específicamente se trata de domicilios cuyos garages o salas funcionan como templos provisorios en la ciudad de Corrientes Capital, al nordeste de Argentina. Se trata de celebraciones de matriz afroumbanda a las que adscriben algunas personas de la comunidad travesti y trans de la ciudad; y que según entiendo funcionan como espacios de asamblea política entre cuerpos en el sentido propuesto por Butler en *Cuerpos aliados y lucha política*. En dicho texto Butler emplaza formas ejemplares de pensar la política, la vulnerabilidad de los cuerpos y la potencia de estos cuerpos cuando son dispuestos en asamblea. Plantea así un examen de la vulnerabilidad como una forma de activismo que se pone en juego en algunas manifestaciones de la resistencia y, en ese sentido, refiere que la política no siempre tiene lugar en la calle y la vulnerabilidad no siempre está en primer plano cuando se trata de asuntos políticos<sup>3</sup>.

Como fue anticipado, la figura de Susy Shock, artista (artista/activista) trans sudaca –tal como ella se autodefine- es la forma que se asumirá en esta reflexión de pensar la vulnerabilidad radical a la que es expuesta un segmento de la población cuyas formas de vivir el género -más allá de que en Argentina existe la Ley de Identidad de Género y Matrimonio Igualitario- no se ajustan al género establecido socialmente como hegemónico. En una coyuntura nacional donde podríamos descansar en la existencia de leyes inclusivas que suponen algún tipo de asilo, resulta urgente expandir las preguntas acerca de las modalidades que el derecho por su parte y la justicia por la suya asumen dentro estas modalidades de aparente asilo. Frente a eso, el interés aquí se encuentra ligado a ampliar los horizontes de sentido estrictamente normativos y analizar algunas modalidades de justicia poética que trastocan por completo las categorías del derecho y su rigidez:

La propuesta del poema *Hojarascas* de Susy Shock es ‘metaforizarnos en la pelea, poetizarnos las nalgas’ y ese parece ser el principio constitutivo del manifiesto urgente de Susy Shock: entre la denuncia, la furia y la metáfora, llena de imágenes sensoriales que atraviesan nuestro cuerpo y nuestros sentidos; como cuando no alcanza ya con gritar, ni cantar, y allí aparece la posibilidad del arte del lenguaje encarnando los cuerpos de las que ya no están, a disposición del más feroz reclamo social que de

---

<sup>2</sup> Según un informe de la Agencia Presentes, como tantas otras mujeres travesti y trans, Ayelén había sido víctima de violencia policial. En el año 2012 fue detenida por un policía en la provincia de Tucumán al regresar en taxi de un boliche. La joven denunció que fue llevada a la seccional segunda de San Miguel y que, mientras estuvo detenida en condiciones inhumanas, un policía la violó y otro la obligó a practicarle sexo oral. También la amenazaron, la insultaron y le obligaron a pagar una coima para recuperar su libertad.

<sup>3</sup> Butler, Judith. *Cuerpos aliados y lucha política: hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires, Paidós, 2017.

alguna o de todas las formas deberá ser escuchado, oído y subsanado. Se produce un desplazamiento estético por necesidad vital, que se plasma en las prácticas artivistas trans: cuando la denuncia del activismo parece no ser escuchada, se recurre a la justicia poética; y aún cuando los cuerpos y las vidas se exterminan, se inmortaliza la memoria a través del arte que, por estas razones, es político<sup>4</sup>

Pensar la vulnerabilidad de un segmento de la población, implica asimismo pensar los modos en que estas poblaciones excluidas de la actual agenda emocional del país conforman las redes de afectos necesarias para sobrevivir políticamente, lo que claramente se aleja de una ideación que depende de las políticas partidarias de turno para gestarse y construirse. Vemos en estas formas de sobrevivencia de lo político algunos mecanismos de esa justicia poética a la que alude Shock que, de cierto modo, logran suavizar la capacidad coercitiva de la norma, de su violencia y aniquilación, para entamar vidas cuya experiencia común de alteridad puede llegar a transformarse en la base de su resistencia<sup>5</sup> y, de ese modo, suspender su devenir “hojarasca” -en los términos planteados por Shock- figura metafórica con la que problematiza el exterminio patriarcal<sup>6</sup> que sufre el colectivo travesti y trans argentino refiriendo al conjunto de hojas que han caído de los árboles, que son constantemente pisoteadas, apartadas, embolsadas en un proceso de naturalización e invisibilización que se produce en el seno mismo de la construcción nacional de coherencia binarista y heterocisnormativa<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Bidegain, Claudio. *El amor invertido de los monstruos de género. Biopolítica y deseo en pugna*. Buenos Aires-Berkeley: Everba, revista de estudios de la cultura, 2018, pp. 25-52.

<sup>5</sup> En relación a la resistencia y las formas de resistir Butler puntúa una serie de argumentaciones muy lúcidas en su texto “Cuerpos aliados y lucha política” donde plantea que la calle y la plaza pública no son las únicas plataformas posibles de la resistencia política, y que allí donde no hay libertad para acceder a la plaza o para tomar la calle, se cuenta igualmente con espacios para la resistencia situando como ejemplo las huelgas de hambre que tienen lugar en las prisiones cuya visibilidad y empleo del espacio público es nulo pero no por ello conforma una acción de menor resistencia.

<sup>6</sup> Actualmente las estadísticas argentinas señalan que el promedio de vida de una persona trans o travesti oscila entre los 38 y 42 años de edad, y que esto responde a los procesos de excepción que ejercita el Estado que, por más que se encuentren ya sancionadas en Argentina la Ley de Identidad de Género y de Matrimonio Igualitario, continúa sofisticando sus formas sutiles de abandonar, discriminar, perseguir, impedir el acceso a trabajo, vivienda y condiciones de vida digna a esta población. Dicho esto, resulta difícil no pensarse frente a una gestión biopolítica de la vida donde algunos cuerpos configuran una materia futurizable, mientras otros son pasibles de ser abandonados, dejados a la espera, lo que en Butler aparece bajo el concepto de precaridad como esa condición políticamente inducida en la que ciertas poblaciones adolecen de falta de redes de apoyo sociales y económicas y están diferencialmente más expuestas a la violencia estatal arbitraria y a la muerte (Butler, J. *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 20.

<sup>7</sup> Bidegain, Claudio (2018) *op. cit.* pp. 25-52.

Se me notan las hojarascas, / tienen nombre y apellido, / rebotan en el viento de este país que duele / y mientras hago un paso pegadito al otro, / a las hojarascas les brotan rostros / y yo trato de no pisarlas<sup>8</sup>

Las hojarascas configuran para Shock una de las tantas poblaciones muerto/vivas... ligeramente descompuestas, que han caído recientemente... sobre las que la selectividad biopolítica se impone instaurando mecanismos sutiles, invisibles de excepción<sup>9</sup>, ya que si convenimos que hay normas sexuales y de género que determinan quiénes configuran una materialidad reconocible y “legible” para la/os demás, entonces constatamos cómo lo «ilegible» puede llegar a constituirse como grupo, a la vez que paralelamente produce formas de inteligibilidad donde las personas que no portan las características de esa grupalidad pasan a ser más vulnerables y expuesta/os a la violencia de género, el abandono y la aniquilación.

Cuando se existe en esas condiciones, es la viabilidad de nuestra vida lo que se pone en cuestión, o lo que podríamos llamar las condiciones ontológicas de nuestra pervivencia en el seno de la sociedad<sup>10</sup>. En ese sentido, la lectura conlleva inexorablemente una reflexión acerca de los cuerpos como matrices de legibilidad y reconocimiento, por lo que cabe aclarar que siguiendo la propuesta butleriana, el cuerpo será acá comprendido de la siguiente manera:

parte de lo que un cuerpo es (y este es de momento un planteamiento ontológico) se cifra en su dependencia respecto de otros cuerpos y redes de apoyo, entonces estamos sugiriendo que no se pueden concebir los cuerpos individuales como si fueran totalmente distintos unos de otros [...] el cuerpo se define por las relaciones que hacen posible su vida y sus actos. Como espero demostrar, nunca podremos entender la vulnerabilidad del cuerpo si no la enmarcamos dentro de las relaciones que este mantiene con otros seres humanos, con los procesos vitales y con condiciones inorgánicas y vehículos de la vida<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Shock, Susy. *Hojarascas*. Buenos Aires, Muchas nueces, 2011.

<sup>9</sup> De acuerdo con Agamben, el poder soberano y la vida desnuda emergen en la relación de excepción. La particularidad de la excepción es no contituirse como una mera exclusión sino también como un mecanismo de captura: “llamamos relación de excepción a esta forma extrema de la relación que incluye cualquier cosa a través de su exclusión”. Siguiendo a Agamben, la excepción define un umbral de indiferencia entre inclusión y exclusión, tratándose de una exclusión inclusiva. Agamben explica esta relación de exclusión inclusiva de la vida desnuda a través de la figura del *homo sacer*, una figura del derecho romano arcaico, que afirma por vez primera la sacralidad de la vida humana. El *homo sacer* es a quien cualquiera puede darle muerte sin cometer homicidio ni celebrar sacrificios, es la vida que puede asesinarse con total impunidad y que es excluida del sacrificio.

<sup>10</sup> Butler, J. (2017) *op. cit.*, p.45.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p.132.

Me interesa detenerme en aquel punto del párrafo donde la filósofa norteamericana hace referencia a los procesos vitales y las condiciones inorgánicas, ya que si bien Butler puntúa gran parte de sus primeras y últimas reflexiones en relación a los cuerpos orgánicos, pensando específicamente en la teoría de la performatividad, la capacidad de agencia, la precariedad, los cuerpos y lo que éstos son capaces de producir con su apareamiento en la esfera pública o privada, encuentro en esta línea algo que permite pensar otras modalidades de encuentro donde lo inorgánico asume un carácter crucial en los procesos vitales de las personas que se manifiestan en los dos acontecimientos que se analizan.

En ese sentido, la propuesta viabiliza una zona de sentidos donde los cuerpos que intervienen en la política incluyen también a los cuerpos inorgánicos, espectrales, cuya aparición resulta fundamental para el desenvolvimiento de procesos vitales y emplazamientos de lo común. A tenor de lo dicho, tomaré partido por esas existencias menores cuyo apareamiento se produce bajo la forma de una visita que es capaz no solamente de trastocar los tiempos lineales sino también alterar el estatuto ontológico de los cuerpos orgánicos comprometidos en asamblea; situación que pienso hace que la ontología tome una modalidad fantológica para poder realizarse en la existencia y configurar los horizontes de su aparecer. En ese sentido y aunque sin hacer explícita mención de los fenómenos espectrales, Butler sostiene que:

La cuestión es que, si no podemos hablar de los cuerpos sin referirnos a los entornos, las máquinas y los complejos sistemas de interdependencia social de los que aquellos dependen, entonces es que todas esas dimensiones no humanas de la vida corporal son determinantes para la supervivencia y el desarrollo de los seres humanos<sup>12</sup>

En suma, tomando en cuenta aquellas modalidades de supervivencia, el presente artículo busca repensar la vulnerabilidad común y las formas de justicia poética frente a un panorama nacional donde algunas vidas son leídas como exterminables. Dicha justicia, tomando estos acontecimientos, es ideada a partir de un fundamento crucial: la visitación espectral.

### **Los espectros en la política**

Las reflexiones que puntúa Derrida en su libro *Los espectros de Marx* (1993) son fundamentales para cartografiar una política actual que, siguiendo al autor, es una política que no puede hacerse más no sea de la mano de los espectros. La figura del espectro, como la del extranjero y de la comunidad de la/os que no tienen comunidad son cruciales en la obra del filósofo argelino en tanto permiten

---

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p.133.

deconstruir la idea de igualdad en relación al otro para pensar, más bien, en términos de diferencia y alteridad.

La propuesta derridiana es provocativa en la medida que asume el desafío de pensar desde los márgenes, desde las fisuras de las instituciones y los sistemas filosóficos, desde la apertura a la otredad en acontecimientos cuya medición es refractaria, incalculable e insospechada, de allí que proponga la deconstrucción como operación clave que le permitirá desmontar edificios y artefactos teóricos cuyas nervaduras no se encuentran a la vista y que sostienen los cimientos de las estructuras metafísicas del pensar occidental. Pensar la alteridad supone para Derrida explorar otras modalidades de existencia, nuevos espacios intermedios entre el ser y el no ser. Con imprecisión ontológica, es en ese intermedio donde el espectro se hace presente con su inactualidad que disloca los tiempos lineales de una teleología capturada por occidente, a la vez que de un sentido epocal.

En el curso de su libro, Derrida considera los discursos triunfalistas como el de Fukuyama ante la caída de la URSS como una forma de *conjurar* el espectro del comunismo para crear la idea de que el capitalismo global ha triunfado permanentemente. Con gran astucia, Derrida propone al *fantasma* o *espectro* como una figura que, en tanto no logra ser conjurado, es desestabilizadora y ocupa un lugar ontológicamente fronterizo entre el cuerpo y el espíritu: el espectro *es y no es* al mismo tiempo. Así, la ontología es sustituida por una *fantología* (*hantologie*), en la que los espectros “siempre están *ahí*, aunque no existan, aunque ya no estén, aunque todavía no estén”<sup>13</sup>.

Para Derrida, los espectros conforman una corporalidad paradójica en que la sustracción de su materialidad hace posible su aparecer<sup>14</sup>. Este aparecer busca un soporte físico que opera como prótesis del cuerpo ilocalizable aunque siempre aparece por primera y última vez lo que, paradójicamente, constituye su regresar: regresar que no implica mostrarse en su totalidad y tampoco totalizar un sentido. Por esa vía, la diferencia<sup>15</sup> del espectro para Ludueña, “impide cualquier totalización, cualquier memoria completa, cualquier duelo terminado, cualquier instauración de la ley como justicia y cualquier institución de la violencia como plenitud del poder”<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> Derrida, Jacques. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina De Peretti, Madrid, Trotta, 1995, p. 196.

<sup>14</sup> *Ibid*, p. 27.

<sup>15</sup> “La *différance* es lo que hace, que el movimiento de la significación no sea posible mas que si cada elemento llamado ‘presente’ que aparece en la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca del pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro, no relacionándose la marca menos con lo que se llama el futuro que con lo que se llama el pasado, y constituyendo lo que se llama el presente por esta misma relación con lo que no es él: no es absolutamente, es decir, ni siquiera un pasado un futuro como presentes modificados”. Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Vol. 38. Barcelona, Anthropos, 1989, p. 48.

<sup>16</sup> Ludueña Romandini, Fabián. *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia* (Vol. 1). Argentina, Miño y Dávila editores, 2010, p. 199.

La dirección de la *hantologie* derridiana da cuenta de una presencia cuya indeterminación material conforma el error y el asedio permanente de los fantasmas a los cuales la política occidental jamás pudo conjurar, de allí que la tarea de la filosofía y de la política se encuentre en un vínculo tan cercano a lo espectral, a la herencia, la muerte y la memoria de las comunidades.

La imaginación política derridiana es potente en tanto propone, de la mano de los espectros y de la deconstrucción, una reactivación de una metafísica del presente, –distanciándose así de la forma en que otros autores biopolíticos como Deleuze y Agamben están pensando *la vida por venir y la comunidad que viene* - respectivamente- esto es, una política imaginada a futuro. La apuesta más desafiante de Derrida es armar su aparato teórico para pensar no tanto lo que vendrá, sino lo que está en términos de una metafísica del presente, en razón de lo que cabe preguntarse ¿Qué hacer en este presente con nuestros imaginarios políticos y cómo se introducen los espectros en esta imaginación? *Pensar lo que viene* en el pensamiento derridiano es una actividad que se anima en una doble dirección que escucha las voces del pasado, los asedios espectrales desde la urgencia del presente, lo cual implica una conexión íntima entre hacer y heredar:

Para Derrida una herencia nunca es natural, y se puede heredar de una vez, en lugares y momentos diferentes; la herencia es siempre una respuesta, una respuesta finita y por tanto histórica. Es el desafío de apostrofar la voz de un fantasma, de hablar las voces de los muertos, de hablar en su nombre y, en ese gesto, dejar que los muertos hablen por uno. Todo ello forma parte de un mismo movimiento del heredar, del hablar en nombre del otro; y quizás no haya responsabilidad más grande que ésta<sup>17</sup>

### **Calendario de vigilia permanente**

2017: Plaza de Mayo, Buenos Aires, Argentina. Una movilización numerosa de activistas travestis y trans convocan a una vigilia que se sumará a la ronda de las Madres de Plaza de Mayo para pedir justicia por Ayelén Gomez.

Alrededor de la pirámide de plaza de Mayo, en la mítica ronda que hace 41 años se hace los jueves a la tarde, el cruce de luchas estuvo unido por un mismo reclamo: memoria y justicia. Las madres de plaza de Mayo junto a activistas travestis y trans rodean la pirámide central exigiendo justicia por las/os desaparecida/os en dictadura y en democracia, por Ayelén Gómez y por todos los travesticidios. Hasta la actualidad la Plaza de Mayo es escenario privilegiado de las manifestaciones políticas argentinas, cargando en su radio la memoria viva de una lucha que no descansa, que no agota su vigilia. Esta plaza que alojó en 1977 a un grupo de mujeres que optaron por la acción directa, hartas de la complicidad judicial y eclesiástica con el régimen militar que pedían saber dónde estaban sus

---

<sup>17</sup> Balcarce, Gabriela. *Derrida*. Buenos Aires, Galerna, 2016, p. 105.

hija/os desaparecida/os durante el golpe de Estado del 24 de Marzo de 1976. Esta relación con lo espectral signa y ubica a la historia Argentina en un duelo permanente. La retórica de lo desaparecido evoca su imposibilidad ¿cómo duelar los cuerpos de las/os que, en ocasiones, no tenemos restos ni rastros más allá de los esfuerzos del Equipo de Antropología Forense? Se formula así la demanda imposible: “aparición con vida”<sup>18</sup>, una consigna que traza la cronología del horror que hoy, 42 años después, se reactualiza en otras modalidades cuando se demanda en Argentina a un gobierno democrático la aparición con vida de Santiago Maldonado, en las vigiliadas que levantan la voz contra los travesticidios y la complicidad policial, en las manifestaciones masivas del 8M a escala nacional e internacional, en las marchas Ni Una Menos donde el grito exige que dejen de matarnos.

Como señalábamos en la introducción, las *Hojarascas* de Shock problematizan el exterminio patriarcal que sufre la población travesti y trans argentina e imagina modos posibles de efectuar este ejercicio de no pisarnos la memoria, movimiento donde la apuesta es rastrear estrategias vitales de resistencia común a través de las cuales la política que se traza es una política que se hace de la mano de los espectros: esto lo vemos con las madres y también con la comunidad travesti y trans que, en este acontecimiento, se unen invocando una especie de espectralidad común que permite organizar la furia colectivamente. La espectralidad que invocan interviene en la reconstrucción de la memoria de dos comunidades que no duelen porque se nutren de una vigilia incansable que busca reparar la justicia dañada, pérdida y prometida.

Pensar la reparación de la justicia redirecciona la reflexión hacia la propuesta derridiana en torno al derecho, considerando que éste es habitado espectralmente por la justicia, dislocándolo *desde adentro*. Pensar una justicia en términos derridianos implica un movimiento interno a los procesos mismos de producción de lo jurídico, donde el derecho es asediado por la justicia. En cuanto a esto, Balcarce en *Derrida* apunta que:

La justicia nos indica el operar fantasmático de la dimensión de lo imposible. Y este operar es el de una ley inejecutable, de una ley – como diría Agamben- de la inoperancia, de la desarticulación. La justicia desarticula, socava, disloca el derecho, lo abre hacia un proceso que intenta perpetuarse, demorarse. Al presentar así un movimiento de excedencia de lo posible, la justicia desarticula, quebrando la posibilidad de que lo jurídico se presente desde un horizonte totalizador<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Cragolini, Mónica. *Memoria de las cenizas: desmemorias derridianas*. Pensamiento de los confines. Nro 30, 2013, pp. 9-15.

<sup>19</sup> Balcarce, G. (2016) *op. cit.*, p. 63.



Esta excedencia puede pensarse a partir de instancias que fracturen, disloquen, desde su intermediación entre el ser y el no ser, instancias en las cuales se busca una justicia que es espectral e ilocalizable:

La figura del asedio nos conduce a pensar la articulación entre la justicia y el derecho como un modo que deja por fuera la posibilidad de fundar, desde la justicia, un espacio de lo jurídico – aspecto que, como ya hemos señalado, parecería conducirnos hacia la perpetuación de un orden establecido o por-venir-, pero al mismo tiempo permite abrir el espacio hacia nuevas configuraciones de lo jurídico, desenmascarando su estatuto de creación humana. Quizás en este sentido puedan ser leídas las siguientes líneas agambenianas, que sintonizan con la postura de Derrida: ‘Abrir un paso hacia la justicia no es la cancelación sino la desactivación y la inoperancia del derecho, es decir, un uso diferente del mismo’<sup>20</sup>

Aquí la resonancia: dos luchas que confluyen en un mismo espacio. Lo desaparecido, nuevamente, plegándose y replegándose en los surcos de la historia argentina agenciados al horror. Lo desaparecido, reactualizándose en el modo del espectro que va, viene, visita y viaja por la memoria colectiva que hoy denuncia con furia y hartazgo la indiferencia y el abandono sistemático, más allá de la existencia de leyes inclusivas, a la población travesti y trans argentina que se reúne para abrazar la memoria de sus muertas, antes que sea tarde para el abrazo:

Se me notan las hojarascas, / tienen nombre y apellido, / rebotan  
en el viento de este país que duele / y mientras hago un paso  
pegadito al otro, / a las hojarascas les brotan rostros / y yo trato  
de no pisarlas<sup>21</sup>

Las hojarascas representan la forma poética y política que Shock utiliza para hablar de las muertas, de las travas, de vidas cuyo estatuto vital componen una duda ontológica en la matriz de la heteronorma binaria y hegemónica. En esas líneas de denuncia y furia, la artista metaforiza el exterminio trans argentino bajo la forma de las *Hojarascas*, esas hojas secas que advinieron de algún verano y que crujen bajo los pies del otoño:

Se me notan las hojarascas, tienen nombre y apellido, rebotan en  
el viento de este país que duele y mientras hago un paso pegadito  
al otro, a las hojarascas les brotan rostros y yo trato de no pisarlas.  
Furioso ejercicio, el de no pisarnos la Memoria, el de ir caminando  
ante el triste sonido de alguna que el viento, pillo, nos puso en el

---

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 64.

<sup>21</sup> Shock, S. (2011) *op. cit.*

taco, o que cayó en medio de la alcantarilla, y no nos dimos cuenta<sup>22</sup>

La espectrología trava parece habitar la memoria colectiva en gritazos y vigili­as en el Congreso Nacional, en las plazas provinciales, municipales, en los murales y monumentos que acompañan la pregunta ¿cuántas más?. Doble tracción de los espectros, exorcizan la cronología del calendario heterosexual, conjuran la utilidad binaria y visitan la memoria que permite continuar diagramando la lucha común en una vigilia que no se termina porque son el detentor de un sueño interrumpido, el de la justicia social: esa feroz maquinaria biopolítica que deja en vela a algunas vidas cuestionablemente vivas, tal vez incluso socialmente muertas, o figuras vivientes de la amenaza a la vida<sup>23</sup>.

La retórica del duelo como ritual del que no toda vida es merecedora, eso que patentiza para Butler la distribución diferencial del reconocimiento humano, es en este acontecimiento traccionado por una comunidad que no duerme pero descansa en una red de afectos generosos que intentan rendir justicia a aquellas que ya han dejado este mundo, aquellas que han sido de algún modo desalojadas de este mundo pero que vuelven en la imaginé­ria espectral que une dos luchas en un mismo espacio desarmando la relación entre ser y no ser para situar la condición de ambos sobre el fondo de una espectralidad originaria<sup>24</sup> en el ejercicio común e iterativo de rondar de las Madres de Plaza de Mayo alrededor de un monumento de la historia, un ejercicio que por su iteración y su potencia eleva un pedido, un reclamo, acaso un grito silencioso de los cuerpos que se reúnen a hacer sobrevivir lo político, situar el peso de un acontecimiento en la historia restituyendo en cada paso, en cada giro, la posibilidad de su inmemoria.

Algo en ese ejercicio de girar trae al cuerpo colectivo la posibilidad de la memoria en un mismo escenario que va tejiendo mecanismos colectivos de resistir y perseverar en el ser. Intuimos que una política poética se filtra en la forma presentada de entramar las vidas y anudar los cuerpos en espacios de común fragilidad que se disponen frente al gran síntoma estatal de *dejar morir* en sus mecanismos de excepción.

La cuestión de la comunidad se asienta para Derrida en estricto sobre la problemática del ser-con-otros, asumiendo así la exigencia del respeto a una singularidad no-capturable en un esquema común; siguiendo a Balcarce puede decirse que el desafío justamente es pensar el encuentro de lo heterogéneo, con la consecuente exigencia del respeto a la alteridad animando así el carácter provisorio y ficcional de cualquier configuración comunitaria:

la comunidad no es para Derrida el encuentro de iguales ni la patentización de una propiedad común, es, antes bien, la

---

<sup>22</sup> *Ibíd.*

<sup>23</sup> Butler, J. (2010) *op. cit.*, p. 69.

<sup>24</sup> Ludueña Romandini, F. (2010) *op. cit.*, p. 206.

experiencia de la extranjería, de la separación que se encuentra en la base de toda comunidad, y desde la cual, sólo como una situación derivada, ficcional y, por tanto, provisoria, lo común se anuncia como la realización de la comunidad<sup>25</sup>

De tal modo, el espectro cruje, como la hojarasca, la madera de la historia, los restos del pasado y las posibilidades del futuro “embrujan” el presente de una comunidad heterogénea, situación que Derrida ilustra con la frase shakespeariana “The time is out of joint”, con la que abre su libro.

### **Espectros y orixás**

Como apunta Derrida, el horizonte de espectralidad se define por la virtud de irrumpir sobre lo real como presentificación bajo la forma del acecho. En esta irrupción en lo real, tanto el sujeto como el objeto se diluyen en una matriz de indiferenciación ontológica. En este contexto, cabe la siguiente consideración: “no son las formas del cosmos las que produce al sujeto sino que, al contrario, son las figuras espectrales las que fracturan lo real e inscriben al sujeto desde fuera pero en su propio cuerpo (aun cuando el afuera del cuerpo, debemos subrayarlo, no es sino al mismo tiempo una eversión de su interioridad). Si convenimos en que la subjetividad es una matriz, entonces el acecho y la irrupción son las variables que permiten la emergencia de un sujeto a partir de un horizonte de espectralidad”<sup>26</sup>

Acaso algo de la dañabilidad que el Estado produce en su excepcionalidad, en su tendencia al hacer desaparecer y extinguir a poblaciones que considera amenazas a la vida, logra reconstruirse en ese crujir comunitario de una justicia poética. No es casual, que dos luchas coincidan y se sumen a girar, a rondar, a buscar en el giro el contacto con lo que ha sido desalojado del mundo en su forma material: hoy espectros que traccionan la norma en la plaza, en el garage velatorio, en salas de espera, en el culto a la muerte que algunos rituales habilitan.

En esos entramados fue emergiendo un desconocido mecanismo celebratorio que proliferaba silenciosamente en celebraciones de culto de matriz afroumbanda, revelando una práctica de supervivencia que algunos sectores de la población travesti y trans elige en Corrientes Capital. En ese sentido, me interesa recuperar en este apartado algunos gestos políticamente simbólicos donde los cuerpos, en esos espaciamentos, aparecen como médiums entre el mundo de lo vivo y lo muerto.

Las intervenciones afroumbanda me interesan por el modo en que hacen sensible la dimensión política y poética del umbral entre la vida y la muerte. Pensar en estos espaciamentos y temporalidades invita a visitar los modos materiales y estéticos (en tanto organización de lo sensible) por los cuales se inscribe a lo muerto en el tejido de la vida, en la comunidad de lo viviente. En ese

---

<sup>25</sup> Balcarce, G. (2016) *op. cit.*, p. 70.

<sup>26</sup> Ludueña Romandini, F. (2010) *op. cit.*, p. 254.

terreno toma relevancia la figura de los “*orixás*”<sup>27</sup>, entidades provenientes del mundo de la/os muerta/os que se dirigen hacia al mundo de la/os viva/os y durante estas celebraciones de matriz afroumbanda se incorporan en los cuerpos de la/os participantes a través de diversos mecanismos mediúmnicos como performances, mímicas, cantos y una forma particular de danza que llaman “*la gira*” que consiste en un giro constante que realizan la/os participantes sobre sí mismos para facilitar la incorporación de los orixás.

Entiendo quienes no viven su género de una manera comprensible a la norma y al género establecido como hegemónico encuentran en estas prácticas un espacio de *communitas* y asilo que les permite expresar formas diversas de habitar el cuerpo, el género y la sexualidad, entendiendo que se trata de figuras fronterizas, performáticas, capaces de mutar y transformarse aleatoriamente *entre* los cuerpos, entre lo vivo y lo muerto, entre lo orgánico e inorgánico. Estas celebraciones se introdujeron en Argentina hacia finales de la década de los '60 y principios de los '70, a través de los movimientos migratorios provenientes de Brasil y Uruguay. A partir de los estudios realizados por Frigerio, sabemos que en nuestro país la religión se divide según la escuela (brasileña o uruguaya) de la que derive, y según la variante regional que se practique. En Argentina, la mayor parte de los templos practican algunas variantes más africanas (conocido como “africanismo”) y también Kimbanda y Umbanda, siendo ésta última la variante más difundida y el paso previo por el que transitan los templos antes de incorporar versiones más “africanas”.

Dentro del africanismo la Umbanda es reconocida como la versión más sincrética, nace de la fusión entre elementos de las creencias animistas de las tribus africanas, prácticas de indígenas americanos, como así también elementos tomados del cristianismo, del espiritismo kardecista y el ocultismo teosófico. Este sistema simbólico y ritual rinde culto a los orixás (ori = cabeza, xa = energía), a los caboclos y a los pretos/pais velhos. Los caboclos hacen referencia a espíritus que en vida fueron indios americanos adultos, mientras los pretos/pais velhos hacen referencia a espíritus de esclavos africanos. Por su parte, los orixás son entidades africanas consideradas de “energía pura”, fueron en vida reyes, reinas, guerreros o personas destacadas de la magia blanca<sup>28</sup>

Siguiendo a Butler, es seguro que existen diversas maneras de considerar la vulnerabilidad corporal y el trabajo del duelo, así como varios modos de pensar estas condiciones dentro de la esfera política. En ese sentido intuyo que estas celebraciones rituales funcionan como un espacio de asamblea política entre cuerpos, un espacio capaz de contener y dar asilo a alguna especie de justicia

<sup>27</sup> Estas entidades u orixás de base son asignadas a cada participante a través del sistema adivinatorio de los buzios, luego de este proceso el *orixá* de base o guía se convierte en un elemento constitutivo para la construcción subjetiva de las/os participantes en tanto adquieren, por mimesis, rasgos de la personalidad mítica e histórica de su entidad, como así también su aspecto físico y temperamental.

<sup>28</sup> Bondar, César Iván. *Usos del hueso del angelito*. Nordeste argentino y Sur del Paraguay, 2014.

poética y política del resto corporal en las que se tensionan los umbrales de distinción entre lo vivo y lo muerto, redefiniendo así el tejido mismo de lo que llamamos “comunidad”, ya que estas celebraciones dan lugar a cultos a la/os muertos donde los espectros se actualizan y el trabajo de duelo deviene cotidiano<sup>29</sup> y comunitario, lo cual es contrario a la idea del duelo como algo privado, que nos devuelve a una situación solitaria y que, en tal sentido, despoltiza. El duelo que en dichas celebraciones es convocado, dialoga con un tipo particular de temporalidad y espacialidad que permite elaborar en forma compleja el sentido de una comunidad política en tanto revela algo acerca de lo que somos, los lazos y anudamientos que nos componen y descomponen, la memoria de alguna alteridad compartida con otras/os.

El cuerpo que en estos espacios es visitado por una entidad u orixá es un cuerpo que enuncia, un cuerpo parlante que en el espacio de lo compartido, del *entre* cuerpos se instituye en asamblea política. Mediante ese gesto se anima lo inerte, se revitaliza lo inorgánico y el límite entre lo vivo y lo no vivo se vuelve allí instancia de disputa sensorial y política, se trata de modalidades de ruptura abierta que exaltan las expresiones, los gestos y movimientos para soltar su docilidad y despertar su fuerza activa.

A partir de lo que vimos puede afirmarse que en estas celebraciones de culto la ontología es revisitada y puede trocar hacia un estatuto que muestra la realidad continuamente cambiante del individuo y su constitución inestable a partir de una suma de relaciones con lo material y lo inmaterial. Lo orgánico e inorgánico. La tensión ontológica en esta matriz es facilitada y catalizada por acciones corporales como la danza de giro cuya virtud es establecer una relación íntima con la gravedad y la temporalidad. Acciones como la gira comprometen íntegramente al cuerpo humano, las partículas que componen el cuerpo abandonan su estado de reposo para desplazarse radicalmente en un movimiento que dialoga con gravitaciones y velocidades extrañas e inusuales. En el proceso de incorporación de la/os orixas es indispensable el manejo de ciertos comportamientos kinésicos que propicien la incorporación de orixás que puede producirse en manada, es decir, que pueden incorporarse múltiples orixás a la vez. Esto despliega en la/os participantes transformaciones en la imagen corporal que operan desde la vestimenta, los accesorios, hasta modificaciones en la altura y el peso, timbre y ritmo del habla; y otro aspectos dinámicos de la corporalidad como la postura, los gestos y modales<sup>30</sup>. Así cuerpos hacen un pueblo de sensaciones; su estética, su política habla el idioma de las emociones y de la memoria de alguna alteridad común:

---

<sup>29</sup> Bondar, César Iván. *Tanatosemiosis: comunicación con los niños difuntos. Tumbas, colores, epitafios, exvotos y memoria (s)*. RUNA, archivo para las ciencias del hombre, 33(2), 2012, pp.193-214.

<sup>30</sup> Rodríguez, Manuela. *Cuerpo y género en las religiones afrobrasileñas en Argentina: avance de investigación*. Recuperado de: <https://geala.files.wordpress.com/2011/03/manuela-rodriguez-cuerpo-y-gc3a9nero-en-las-religiones-afrobrasilec3b1as-en-argentina.pdf>, 2010.

su educación es el virtuosismo de una sensibilidad política efectuada en los gestos sonoros del murmullo, el rugido del conocimiento afectivo y los silencios de la comprensión de las alteridades. Los dialectos se dispersan y funden en la primigenia y artesanal gesticulación de las afecciones, que componen toda una gramática corporal en los movimientos, en las palabras estiladas en el aire, en las muecas que marcan el rostro plural de los anónimos<sup>31</sup>

Hay algo dentro de estas acciones corporales que lleva a perder la forma humana, ese cuerpo “humano” que al fin y al cabo es un modo de organizar las formas sensibles de la existencia con que opera la civilización. En esta pérdida de la forma humana irrumpe la anacronía y lo intempestivo agrietando las facciones características del rostro humano, del movimiento secuencial, lineal y pautado, que hace de un cuerpo un ser humano. Devenir otra cosa que humano, deshacerse la humanidad con la fuerza de un movimiento que desestabiliza los equilibrios formales del cuerpo, desde sus gestos, sus vestimentas, sus modos de habitar el espacio y componer así su expresión inhumana nos trae nuevamente a la figura de Shock y su grito denunciante y furioso: *No queremos ser más esta humanidad*<sup>32</sup>. Como afirma Nancy:

no cuerpos producidos por la autorreproducción del espíritu y su reproducción -que, por lo demás, solo puede producir un cuerpo, una sola imagen visible de lo invisible [...] Si, en cambio, un cuerpo que se ha multiplicado, multisexuado, multfigurado, multizonal, falo y áfalo, organizado, inorgánico. Cuerpos así creados, es decir, viniendo y cuya venida espacia cada vez el aquí, el ahí<sup>33</sup>

A lo mejor algo en estos mecanismos permite pensar las señales de una resistencia donde el extatismo de lo corpóreo se desliga transitoriamente de los regímenes de signo que sobre él operan dando paso a una política poética afirmativa:

*‘Out of joint’*: las posibles traducciones nos acercan al espectro poniendo en evidencia la lógica del asedio. Por un lado, «acosado», pero también y mayoritariamente, ‘desarticulado’, ‘descoyuntado’, «desquiciado», «desarreglado» podríamos simplemente decir ‘dislocado’. Y esta dislocación, este desquicio del tiempo, es la apertura a la fantología (discurso acerca del fantasma), es decir, a

---

<sup>31</sup> Diaz, Santiago. *Voces antropofágicas. Política de los cuerpos y estéticas decoloniales en el arte latinoamericano*. Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad. N°24. Año 9, 2017, p. 41.

<sup>32</sup> Shock, S. (2011) *op. cit.*

<sup>33</sup> Nancy, Jean-Luc. *Corpus*, trad. P. Bulnes, Madrid, Arena, 2003, p. 62.

un más-que-ontología, si pensamos la ontología como el discurso acerca de los modos de ser de lo presente que vienen a la presencia. La ontología se abre a la fantología incorporando la figura del espectro, sin poder, no obstante, decir demasiado de ello. Nuestras categorías han sido pensadas bajo la matriz de una concepción del existir que no puede caracterizar a lo fantasmático. Si la ontología entonces es el discurso de 'lo que es', bajo la dicotomía 'ser o no ser', quizás tengamos que postular una bipolaridad entre el ser y el no-ser, una bipolaridad extraña, heterogénea, asimétrica, donde lo fantasmático habitaría instancias intermedias de dicha tensión<sup>34</sup>

Las relaciones que se tejen entre los cuerpos, la gravedad, el tiempo y las entidades podrían permitirnos pensar junto a Derrida en una ontología que deviene fantología en tanto evoca una espacialidad del «entre», del margen, de la frontera donde las/os amiga/os por venir son la/os espectros. La política de la amistad espectral puede ser llamada o no, irrumpe, no tiene morada fija, ni tiempo ni espacio. Como la/os amiga/os, la/os espectros viajan y merodean en la trama del pasado, del presente y del devenir. La espectralidad constituye una relación que, cuando se asume, implica reconocer que no hay vivo disponible-dominable y, tanto, lo que muere no es localizable. Sin embargo, no se trata ésta necesariamente de una muerte física, más aún, para el individuo soberano<sup>35</sup> no se trata en absoluto de morir, sino de elevarse a la altura de la misma muerte.

### Consideraciones finales

Para Derrida hospedarse en los intersticios, en los entre-lugares ontológicos, constituye una postura ética que implica situarse en devenir, en tránsito, tratándose de un pasaje por el cual no hay entrada ni salida, sino tan solo pasaje.

Estos lugares de pasaje en los acontecimientos tratados es ejercitada por medio del movimiento, en un caso una ronda, en el otro una gira. Ambos acontecimientos se desenvuelven asumiendo una posición hospitalaria con lo espectral, conformando así un encuentro con cierta extrañeza que es capaz de configurar nuevos mapas posibles, nuevas potencialidades inherentes a la lucha común, la resistencia y la multitud. Se trata de acontecimientos donde las alteridades propias y ajenas se hermanan y proponen, ya sea en la liminalidad o en la materialidad, un espacio común de resistencia que pone en diálogo dinámicas indefinidas de tejido y destejido de la temporalidad<sup>36</sup>, que a la vez es también un tiempo afectado por la necrosis estatal.

<sup>34</sup> Balcarce, G. (2016) *op.cit.*, p. 35.

<sup>35</sup> Bataille, Georges. *El erotismo*. Buenos Aires, Tusquets, 2015.

<sup>36</sup> Bernard. Michel. *Sens et fiction, ou les effets étranges de trois chiasmus sensoriels*. En revista nouvelles de danse N° 17. Bélgica, Contredanse, 1993.

Estos acontecimientos componen redes sensibles de cohesión social que no necesitan en preciso un aparato de Estado para sostener su existencia. Más bien, esta vitalidad recupera en la costura de las alteridades comunes y singulares aquella temporalidad mezquina de los tiempos estatales del dejar morir, fricciona los cuerpos en el ejercicio de una amistad inmanente que recibe y da desinteresadamente, gratuitamente, en la afirmación de las/os otra/os en tanto cuerpos políticos.

Siguiendo a Butler, esta selección que se produce sobre lo que cuenta como humano, así como sobre lo que no alcanza estatuto de humanidad, no solamente organiza una experiencia visual sino que, produce también ontologías específicas del sujeto. Si como vimos, estos marcos ontológicos disponibles por la necropolítica estatal de turno no logran albergar a este grupo poblacional, cabe preguntarse si no hay una especie de clave política en ese giro fantológico de la ontología que encontramos en los acontecimientos tratados. Quizás esta concepción relacional de la vida como praxis política entre cuerpos resulta interesante para cuestionar ¿con qué debe relacionarse la vida, para vivir? Quizás se trate de una fórmula que; en el desdibujamiento del umbral entre lo vivo y lo muerto, hace aparecer los cuerpos –espectrales- de quienes ya no están y su aparición porta la potencia y el diagrama del porvenir de una comunidad.

Algo en estos gestos encuentran en su giro fantológico la posibilidad de imaginar nuevas formas de identificación y sobrevivencia de lo político donde la vitalidad del encuentro con los espectros es crucial. En la vigilia permanente, en el inagotable rondar de las asambleas lo espectral asedia, posee, e irrumpe los ordenamientos que intentan conjurar la disidencia.

---



**Valor con sentido.**  
**Marx entre Nancy y Derrida**

**Gerard Moreno Ferrer<sup>1</sup>**

Temblorosa, sirve, la mano, café. “Diez pesotes”, dice; diez pesotes de artritis por café. Sería fácil, tal vez, hablar del valor -con-mover el valor- desde el dolor sentido, desde el “cuerpo traficado, transportado, desplazado, recolocado, reemplazado (...) hasta la usura” que “Capital quiere decir” según Nancy<sup>2</sup>. Hablo, en concreto, de una cafetería, la de Valenciana (Guanajuato), y de un hombre, Don Miguel, de 92 años, sirviendo cafés dos días antes de su muerte. Y parece impúdico, tal vez, hablar de ello, hoy, aquí; pero, en cierto modo, con él va, en la medida en que pueda llegar, este escrito.

1991: “<Marx ha muerto>”, nos dice Nancy en *La comparecencia*, y, a ello añade:

Suponiendo que haya un sentido en esa afirmación que no sea el biográfico, será preciso decir montado en cólera: ¿no habrá entonces ningún duelo? ¿Nos quedaremos sencillamente divididos entre el puro rechazo de ese supuesto cadáver y una identificación mórbida y, desde ese momento, vergonzosa con aquello que habría debido encarnar?<sup>3</sup>

Montado en cólera, entonces, con el gesto que abre la épica occidental (recordemos aquel: “canta, oh musa, la cólera del Périda Aquiles”), el cual Nancy definirá como el sentimiento político por excelencia en tanto que sentimiento de lo inadmisibles o lo intolerables o sentimiento de “una resistencia que se lanza inmediatamente más allá de todo lo que puede conseguir de manera razonable”, para decirlo con sus palabras<sup>4</sup>.

Dos años más tarde, en *Espectros de Marx*, Derrida, insistirá “en aquello que exige hoy en día que, sin demora, se haga todo lo posible por evitar la anestesia neutralizante de un nuevo teoricismo”<sup>5</sup> que intente apropiarse el pensamiento de Marx e incorporarlo en el canon de la filosofía política. Toma, entonces, la voz de los teóricos y, con un colérico sarcasmo, nos dice:

---

<sup>1</sup> Doctorando en Filosofía, Universidad de Guanajuato, altazorbruno@gmail.com

<sup>2</sup> Nancy, Jean-Luc. *Corpus*. Madrid. Arena Libros. 2010. 76.

<sup>3</sup> Nancy, Jean-Luc. *La comparecencia*. Madrid. Avarigani Editores. 2014. 73.

<sup>4</sup> Sobre el papel de la cólera en la exposición de la clausura y, por lo tanto, en su consecuente apertura, cf. Rodríguez Marciel, Cristina. “El reproche de lo político”. Fernando Rampérez, Jean-Claude Lévêque, Jordi Massó (ed.). *Márgenes de Jean-Luc Nancy*. Madrid. Arena Libros. 20014. 147-159.

<sup>5</sup> Derrida, Jacques. *Espectros de Marx*. Madrid. Ed. Trotta. 2012. 46

Ahora que Marx ha muerto y, sobre todo, que el marxismo aparece en plena descomposición, (...) nos vamos a poder ocupar de Marx sin ser molestados -por los marxistas y, por qué no, por el propio Marx, es decir, por un fantasma que todavía sigue hablando<sup>6</sup>

Lo podremos introducir en los libros de texto -podríamos añadir- será otro filósofo en nuestro corpus; un buen filósofo, incluso.

Coinciden, así, ambos autores, en un mismo gesto colérico, en aquello que no se puede consentir; esto es: Que, ante el cadáver, se olvide el duelo, se desoiga al fantasma. Duelo, cadáver y fantasma, entonces, y el peligro vergonzoso de una identificación con aquello que aquel, el fantasma de Marx, “debía encarnar”; ¿pero qué debía encarnar?

El espectro que él mismo conjuraba, dirá Derrida; el espectro de la Internacional comunista que sería, según este lee en el Manifiesto Comunista, “la presencia real del espectro, el final de lo espectral”<sup>7</sup>. Tenemos, así, un fantasma, un espectro -el de Marx- que debía encarnar la encarnación de un espectro que pondría fin a todo espectro. Fantasma definitivo que aquel otro fantasma (el de Marx) conjuraba -“un fantasma recorre Europa”, por ejemplo- como negación de todo duelo, como fin de todo espectro: “Que los muertos entierren a sus muertos”, decía en el *18 Brumario de Luis Bonaparte*<sup>8</sup>. ¿Se pide, entonces, duelo para el fantasma que debía encarnar el fin de todo duelo? Pero, ¿por qué un fin del duelo?

Porque las revoluciones del pasado, nos dirá Marx, ocultaban su acontecer revolucionario en un pasado a revivir; cobijadas en la representación de un pasado, huían de sí, olvidaban el hecho revolucionario de efectuarse a sí misma, y, de este modo, tras olvidar su propio gesto, olvidaba su propio relato, su propia representación de un pasado; reinstaurando, con ello, otro orden, realizando su tarea histórica, alejada de sus máscaras del pasado. En resumen: Tras Robespierre y la república romana, el libre mercado y la modernidad.

La propia narración de la revolución, entonces, escondida en la representación del pasado, rebasa, sobrepasa, su tarea. “La tradición de todas las generaciones muertas pesa con un peso muy pesado sobre la cabeza de los vivos”<sup>9</sup>, nos dice Marx, y, con ese peso, con esos fantasmas del pasado, olvidan que ellos hacen su propia historia. De este modo, la revolución comunista como “encarnación real del espectro” no será más el espectro de una encarnación -es decir no esconderá más su tarea, su encarnación, en un espectro-. Para ello deberá dejar “que los muertos entierren a sus muertos”, nos dice Marx, el muerto.

Dicho de otro modo, el gesto que deberá, como encarnación de Marx (de su fantasma o de cierto marxismo), encarnar el fin de todo espectro a encarnar no

---

<sup>6</sup> Ibid. 45.

<sup>7</sup> Ibid. 119.

<sup>8</sup> Marx, Karl. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Moscú. Progreso. 12. Cit. Derrida, Ibid., 128.

<sup>9</sup> Ibid. 124.

puede, ya, precisamente por ello, “extraer su poesía del pasado, sino sólo del porvenir”. La revolución, al tomar conciencia de que el hombre mismo hace su propia historia, no podrá narrarse sino por lo que ella misma se dará, como el porvenir que ella misma se otorgará; ocupando, con ello, el lugar del mito. La Revolución se nos dibuja, así, como el mito de una fundación futura. Fundación que, como mito, se siente hablar a sí misma, “se significa a sí misma y convierte de esta manera su propia ficción en fundación o en inauguración del *sentido* mismo”, como recordará Nancy en *La comunidad desobrada*<sup>10</sup>.

Vemos, desde lo dicho, que será necesario, según Nancy, rendir duelo al fantasma o al cadáver que encarna el fin de todo fantasma a encarnar para evitar “una identificación mórbida y, desde ese momento, vergonzosa con aquello que debía encarnar”. A su vez, Derrida nos dice que deberemos recuperar de él su herencia, “asumir lo más <vivo> de él, es decir, paradójicamente, aquello de él que no ha dejado de poner sobre el tapete la cuestión de la vida, del espíritu o de lo espectral, de la-vida-la-muerte más allá de la oposición entre la vida y la muerte”<sup>11</sup>, y con ello, con la herencia de lo más vivo de Marx, es decir, de la cuestión del espectro, evitar, de nuevo, la identificación mórbida con lo que su fantasma debía encarnar. Ahora bien, ¿en qué consiste esta cuestión del espectro que debemos heredar? ¿En qué sentido es lo más vivo de Marx?

“El espectro”, dice Derrida, “es una incorporación paradójica, el devenir-cuerpo, cierta forma fenoménica y carnal del espíritu”<sup>12</sup> y nos lo ejemplifica con el espectro del padre de Hamlet en la tragedia de Shakespeare que se aparece, se encarna, dentro de una armadura; no dejándose ver, no pudiendo ser visto él mismo, pero visible, a su vez, gracias al metal que recubre su cuerpo. Fantasma que se aparece, de este modo, para relatar su pasado, su muerte pasada, decir que ha muerto y cómo; *estoy muerto*, dice el fantasma, *y, sin embargo, mírame, aunque no me veas, aquí, dentro de la armadura, hablándote, como muerto, ahora mismo, y atiéndeme: con el relato de mi pasado daré un por-venir. Porque el tiempo está fuera de quicio (the time is out of joint escribe Shakespeare), el pasado dice el futuro sin juntura en el presente -que se presenta, aquí, en otra cosa que él- y solo si me atiendes podrás, tal vez, reajustarlo: Sueño, de nuevo, de un pleno presente por venir, entonces.*

De este modo, presente en algo distinto que él, el espectro nos dice su muerte y nos lega, como herencia, un por venir en el mismo acto de decir su muerte; de tal modo que no se sabe si ha venido a dar testimonio de un pasado o de un futuro. “Lo propio del espectro, si lo hay”, aclara Derrida, “es que no se sabe si, (re)aparecido, da testimonio de un ser vivo pasado o de un ser vivo futuro, pues el (re)aparecido ya puede marcar el retorno del espectro de un ser vivo prometido”<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> Nancy, Jean-Luc. *La comunidad desobrada*. Madrid. Arena Libros. 2001. 102

<sup>11</sup> Derrida, Op. Cit. 67.

<sup>12</sup> Ibid. 20.

<sup>13</sup> Ibid. 115.

Este es mi cuerpo nos dice, de este modo, el espectro, y señala una armadura de metal (o un trozo de pan) y, anuncia, a su vez, con su venida y su muerte, su segunda venida. Todo un juego crístico, mesiánico, que la revolución deberá, al parecer, reajustar diciéndose en el ahora; haciéndose, de una vez, presente en su presente, sin espectro, es decir sin hacerse presente, como pasado, en un porvenir. Tono espectral y mesiánico, entonces, de la revolución, a pesar de su promesa de un fin de los espectros. ¿A qué, de nuevo, el duelo hacia un espectro del fin del duelo?

*Espectros de Marx* se publica 3 años más tarde que *La comparecencia*. Derrida lee a Nancy, le prepara un homenaje; pero, curiosamente, a pesar de que la cadena “duelo, cadáver, fantasma, encarnación” que extraíamos de las citas iniciales moverá todo este escrito, no cita en ningún momento el texto de Nancy; es más, en *Le toucher. À Jean-Luc Nancy*, el homenaje mencionado, no cita, en ningún momento, a Marx, y ello a pesar del papel que este último juega en gran parte de los textos que Nancy ya había publicado por aquel entonces (*La comunidad desobrada, Corpus, Ser singular plural o La comparecencia*, entre otros). Extraña ausencia -presente, en cierto modo, en aquella cadena-, la de Nancy entre los *Espectros*.

A pesar de ello, diez años después de la publicación de *La comparecencia*, en el artículo “Urbi et Orbi”<sup>14</sup>, Nancy vuelve sobre los pasos de *Espectros de Marx* y nos advierte del riesgo de una fetichización del fetichismo de la mercancía, esto es: de convertirlo en “el secreto desvelado de la mercancía”; pero, cabría preguntarnos, ¿no era acaso esta la intención de Marx al explicar el fetichismo, explicar el secreto desvelado de la mercancía? Así parecería indicarlo el título de la sección de *El Capital* en la que se desarrolla esta cuestión, a saber: “El fetichismo de la mercancía y su secreto”; salvo que, claro está, allá se explique sólo el “fetichismo de la mercancía” y, su secreto, por su parte, no quede más que como un añadido, como un “y además...” a la explicación, restando solamente expuesto entre la explicación, oculto incluso por ella misma.

Atendamos, entonces, por un momento y de un modo algo simplificado, en que consiste dicho fetichismo de la mercancía, a pesar de que, seguramente, sea ya bastante conocido por todos: Alguien necesita, desea algo; no lo tiene a mano. Se dirige al mercado para adquirirlo y lo encuentra; está allí, estaba ya allí antes de que fuera al mercado. Atiende a su precio, y si lo juzga conforme a su valor, lo compra. Ya puede disponer de aquello que necesitaba. Si juzgara su precio algo excesivo siempre podría buscarlo en otro mercado y, comparando sus precios, comprar el que le fuera más conveniente. En cualquier caso, no parece una acción complicada; al contrario, forma parte de nuestra cotidianidad, lo hacemos todos, a menudo, cada día incluso, sin atender a muchas más razones. No pensamos en la justificación de su precio: es justo o no es justo, poco más nos interesa al respecto; no nos preguntamos por cómo ha llegado hasta allí: lo hay o no lo hay, eso es todo lo

---

<sup>14</sup> Cif. Nancy, Jean-Luc. *La creación del mundo o la mundialización*. Paidós. 2003. 11-54.

que nos puede inquietar a ese respeto. Ahora bien: Si lo hay, ¿a qué se debe?, ¿llegó allí por sí mismo, poseído por quién sabe qué? Y en lo que refiere a la justeza del precio: ¿justo con respecto a qué? No parecen interesarnos estas cuestiones, atendemos, únicamente, a su uso: Lo necesito o lo quiero; lo busco; lo pago, y lo tengo; con eso nos basta. Así se nos muestra, a diario, la mercancía.

Con todo, aquellas preguntas siguen vigentes: Una vez comprada, la mercancía no parece gozar de autonomía alguna; ¿cómo llegó, entonces, al mercado? Poseída, decíamos, pero, ¿poseída por quién? ¿Guarda esta posesión alguna relación con su precio o con su valor? ¿Y con el espectro? ¿Arrastra, la mercancía, algún muerto en su camino hacia el mercado?

Bien, como decíamos, llegamos al mercado y la mercancía comparece ante nosotros, como quien comparece ante un tribunal, y la interrogamos: *¿Este precio, este precio que te han puesto, es conforme a tu valor? ¿Estoy de acuerdo con que valgas lo que me dicen que vales? O, por lo bajo, si no lo estoy, ¿se trata de una diferencia que pueda tolerar, que pueda consentir? Ah!, no, no, decimos, por lo que me cuesta uno de estos me dan cinco de los otros; no es lo mismo, es cierto, pero podré sacarles más uso;* o bien: *sí, sí, es verdad, por lo que cuesta uno de estos me darían cinco de aquellos, pero, a pesar de todo, sí vale esa diferencia.* Llegamos al mercado, entonces, y, al interrogarnos por el precio de una mercancía, no nos comparece sólo esa mercancía, nos comparecen las demás mercancías, las comparamos, ¿vale esta lo que dice conforme a aquella? Las mercancías se enfrentan: *Sí, mira mis acabados, merezco la pena,* dice la una; *cierto, yo quizá no estoy tan bien acabada, pero mira mis materiales,* nos dice la otra; o incluso: *mira, yo ni estoy bien acabada ni estoy hecha de un gran material, sólo soy un trozo de pan; pero por lo que cuesta esa, me compras en cantidad suficiente como para comer un mes; tu verás lo que haces.* Comparecen ante nosotros, las mercancías, y se enfrentan entre ellas a la espera de que reconozcamos su valor. Pero, ¿de dónde surge este valor que deberíamos reconocer? ¿qué cualidades comparten todas estas mercancías que comparecen ante nosotros para que puedan compararse y enfrentarse en esta disputa por el reconocimiento de su valor?

Ahorrémonos algunos pasos, y ahorrémonos el paso por el mercado global y la competencia entre capitalistas. Lo único que comparten todas estas mercancías, cada cual con sus distintas características y sus distintos usos, es el haber llegado, poseídas, como por su cuenta, al mercado; es decir: el tiempo de trabajo que ya no está presente, allí, en la misma mercancía, como una cualidad suya. Un tiempo, el del trabajo, que se nos presenta, sin embargo, acumulado en la mercancía, diciéndonos: *mira, reconócame, aunque ya no sea trabajo vivo* (y la distinción entre trabajo vivo y trabajo muerto es del propio Marx), *aunque ya no sea trabajo vivo, decía, estoy aquí, presente, acumulado en la mercancía dispuesto al uso por venir que quieras darme; reconoce esta herencia que te lego; acógeme y atiéndela, dale el uso, el porvenir, que creas pertinente.* Así que: sí, efectivamente, hay una relación entre la posesión y el precio. Es más, el espectro que ha poseído,

que aún posee, a la mercancía, nos exige que le reconozcamos, que reconozcamos el trabajo ya no vivo, la muerte que ella contiene.

Esta comparecencia es la que, al parecer, nos oculta nuestro cotidiano atender a la mercancía como mero valor de uso, como mero útil, parece decirnos Marx; este es el secreto desvelado de la mercancía, su fetichismo, podríamos apresurarnos a afirmar si no recordáramos la advertencia que Nancy nos dirigía al heredar los *Espectros de Marx* derridianos. Y los muertos, ese tiempo muerto acumulado en la mercancía, siguen pidiendo su reconocimiento, siguen exigiendo su duelo. Ahora bien, nos dice Derrida: “nada sería peor, para el trabajo del duelo, que la confusión de la duda: *es preciso saber* quién está enterrado y dónde<sup>15</sup>”. ¿Quién nos exige, entonces el duelo? ¿Qué tiempo muerto, presente, acumulado en la mercancía, se confronta a las demás mercancías a la espera de un reconocimiento? ¿El tiempo de quien? ¿A qué exigir este reconocimiento mediante lo muerto? ¿Qué tipo de espíritu o espectro exige un reconocimiento tal?

Podríamos acudir aquí, y Derrida, a través de Fukuyama (y, por consiguiente, de Kojève), lo hace, a la dialéctica del amo y el esclavo hegeliana: La lucha a muerte por el puro prestigio, por el puro reconocimiento en la que los sujetos se enfrentan arriesgándose hasta el límite de su muerte, pero sin llegar a ella, postergándola, so pena de no poder gozar del reconocimiento alcanzado. Reconocimiento es aquí deseo del deseo del otro; deseo de que el otro desee lo que yo deseo pero, a su vez, deseo de desear lo que el otro desea. Amo, el primero; esclavo, el segundo. El hombre se arriesga, frente al otro, hasta la muerte, deseando su deseo; queriendo ser su deseo y, al abismarse al límite, al acercarse al umbral después del cual no habría ya posibilidad de un reconocimiento, huye; se retira, quiere ser el deseo del otro, de nuevo, pero no ya imponerle su deseo al otro. Aquí no hay espectros (tal vez sí algún espíritu, pero espectros no); aún no hay muertos que se encarnen o vuelvan; la muerte no está allí, contando su pasado, ni el muerto nos cuenta su muerte. Sin embargo, hay allí una muerte y un reconocimiento, una huida y un deseo del deseo del otro.

En Marx sí hay espectros, y en ellos se centran Derrida y Nancy, y con ellos, este último, nos advierte: no confundamos el fetichismo de la mercancía con su secreto; y con ellos, Derrida nos dice: “*es preciso*”, para el duelo, “saber quién está enterrado y dónde”; y el espectro, el muerto retornado y acumulado en la mercancía, nos exige un reconocimiento, exige su duelo. Pero, ¿quién es? ¿Quién está enterrado en esa mercancía? He aquí mi cuerpo, nos dice el espectro, y señala la mercancía, reconócelo. ¿Pero de quien es el cuerpo? ¿Cuántas llagas, cuántas cruces carga a su espalda? Como Santo Tomás ante Cristo, si no tocamos sus llagas, no creemos en su resurrección. Tocamos su cuerpo, aquel que el espectro nos indica, y no hay, allí, mucho más que una mercancía, un valor de uso que podríamos necesitar; no creemos en espectros, y la mercancía realiza, así, su fetichización: atendemos, únicamente, a su valor de uso el cual no es afectado, al

---

<sup>15</sup> Derrida. Op. Cit. 23.

parecer, por la fetichización, no es escondido, como el fantasma, en el cuerpo de la mercancía y, de este modo, al no poder tocar al espectro, se nos aparece como el único valor a tener en cuenta.

Pero cabe preguntar, aún, ¿en qué consiste el valor de uso? “Deseo implica necesidad;” nos dice Marx citando a Barbon, “es el apetito de la mente, y tan natural como el hambre al cuerpo [...] la mayoría (de las cosas) deben su valor (de uso) a que satisfacen las necesidades”<sup>16</sup>. El valor de uso es, de este modo, aquello que satisface un deseo o una necesidad. Ahora bien, como nos recordará más tarde con una cita a Aristóteles<sup>17</sup> (son pasajes ya clásicos del marxismo) puedo hacer el útil para mí o para que sea valor de uso para otro, para que satisfaga, así el deseo del otro. Tenemos, aquí, el origen del valor de cambio: producir un valor de uso para satisfacer el deseo del otro; dicho de otra manera: atender al deseo propio como deseo del otro, como deseo del deseo del otro; como reconocimiento. Y de nuevo, vemos comparecer todas las mercancías, con sus espectros, enfrentándose, exigiendo el reconocimiento de su valor, el duelo por el trabajo muerto que acumulan.

Pero, ahora, se nos muestra, a su vez, el útil, encerrado también, en su lógica de reconocimiento, el deseo mismo se muestra así como deseo del otro. Dependiente, en nuestro modo de producción, ya no de la mercancía, sino del mismo fetichismo de la mercancía que nos lo muestra como un valor no afectado por él. Tal vez con ello vislumbremos el sentido de la advertencia de Nancy de no fetichizar el fetichismo de la mercancía y atendamos, a su vez, a un camino de acceso a los estudios que realizó Bataille entorno al deseo, el valor y el reconocimiento, pero no podremos por ahora adentrarnos en ellos. Sinteticemos, sin embargo, sus conclusiones: Como vemos, por ejemplo en la lógica de lo sagrado estudiado en los aztecas o en el potlatch estudiado por Mauss, no siempre el reconocimiento se ha movido a través del valor de cambio, y su lógica distributiva, su economía, han modificado, a su vez, el sentido social del valor de uso<sup>18</sup>.

Volvamos entonces ante la mercancía. No atendemos a sus muertos, decíamos, vemos allí un valor de uso y, sin atender al reconocimiento que su uso implica, lo pagamos. Pero, ¿no nos hemos saltado, allí un paso? Hemos hecho comparecer a las mercancías y hemos juzgado justo su valor; pero, tal como escenificaba el pan en su alegato, ¿no deberemos, antes de comprarla, juzgar si podemos o no podemos pagarla? Por muy justo que sea su precio conforme a su valor, si no puedo pagarla, no puedo comprarla. Hacemos comparecer, entonces también nuestra capacidad adquisitiva, al parecer; es decir: el dinero de que disponemos. Dinero que, por cierto, nos dieron en su momento por nuestro trabajo vivo, trabajo que quedó, a su vez, muerto en nuestra producción. Comparecemos ante el dinero, ante el espectro de aquel trabajo muerto nuestro y

---

<sup>16</sup> Marx, Karl. *El Capital. Libro I Tomo I*. Madrid. Ed. Akal. 2012, p. 55, n.p. 2.

<sup>17</sup> Cif. Ibid, p. 120, n.p. 39.

<sup>18</sup> Si se me permite la impudicia, cito al respecto mi artículo “Deseo, reconocimiento y valor en Marx y Bataille”, *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*. Nº 17. 2015, pp. 36-45.

nos dice: *¿Qué harás con mi herencia? The time is out of joint*, el tiempo está fuera de quicio: tu tiempo de trabajo, que ya no es ahora, comparece aquí ante la mercancía: *Este es mi cuerpo*, te dice él también, y señala una moneda: *¿Qué piensas hacer con él, con este cuerpo que es el tuyo?*<sup>19</sup>

Sea como sea, la moneda no es solamente tu tiempo muerto, pagarás, la darás a alguien y será, así, el tiempo muerto del otro. Su valor se establece entre todos los tiempos muertos que la recorren: valor socialmente determinado, dirá Marx. “Se trata”, nos dice Derrida, “de una desencarnación espectralizante. Aparición del cuerpo sin cuerpo del dinero: no del cuerpo sin vida o del cadáver, sino de una vida carente de vida personal y de propiedad individual. Pero no carente de identidad.”<sup>20</sup> La moneda, en su lugar social, entre nosotros, sabe muy bien lo que es y lo que vale.

Comparece la mercancía ante nosotros, comparecen con ella las mercancías y, ante ellas, nosotros, a su vez, comparecemos. Todos los tiempos muertos, suyos, nuestros, de aquellos, todos esos muertos sin identificar, sin determinar cual está en cual, se nos hacen presentes y nos exigen el duelo y el reconocimiento merecido: su valor. Pero, de nuevo: ¿a quién? ¿cómo reconocerlo sin saber a quien? Huimos del duelo, tememos esos fantasmas, los nuestros, atendemos al útil y damos nuestro tiempo muerto: muerte que exige más muerte; exigencia de venganza ante la ausencia de duelo: sacrificio.

Volvamos ahora al mandato de Marx: “Que los muertos entierren a sus muertos”, decía. Pero, según vemos ahora, esto ya sucede: los muertos entierran, cada día, en cada mercado, a sus muertos: pagamos y nos vamos; y esto es a lo que, por otro lado, la revolución debe poner fin. Extraño mandato, entonces, el que te ordena hacer lo que ya de por sí se hace para dejar de hacerlo.

Cabe, entonces, hacer el duelo de este mandato, el duelo de este cadáver que exigía el fin de todo duelo, nos dicen Nancy y Derrida, so pena de no atenderlo debidamente, de olvidar al muerto en pos del uso, o, por otro lado, de identificarnos con él, de querer ser el muerto, lo que su cadáver debería encarnar, dando, de este modo más muerte al muerto, cumpliendo y desobedeciendo, a la vez, su exigencia: “que los muertos entierren a sus muertos”. Dicho de otro modo: debemos hacer un duelo de los muertos que no sea ni un sacrificio ni una venganza: que la muerte no se pague con más muerte. Extraña exigencia, la del duelo a Marx, que parece ser sólo un fragmento de la del propio Marx: Que la muerte no se pague con más muerte, que ya no sea cosa de la muerte su propio pago.

Comparecemos, entonces, al comparecer las mercancías, pero ante quién y ante quienes, bajo qué principio se juzga. Ni identificación con el cadáver, ni muerte por muerte, es decir: ni espíritu que dé razón, ni reducción a un equivalente muerto; eso parecen exigirnos Nancy y Derrida al exigir un duelo de

---

<sup>19</sup> *Hoc est enim corpus meum* (este es mi cuerpo) será, además de la frase pronunciada por Cristo en la Santa Cena, la expresión que articulará el texto *Corpus* de Jean-Luc Nancy (Op. Cit.)

<sup>20</sup> Derrida. Op. Cit. 55.



Marx. Mientras mantengamos un espectro por encima de los espectros, un espectro con el que identificarnos e identificarlos (es decir: un cadáver y lo que este debiera encarnar), tendremos siempre fundamentos para no atender a su duelo (al de nadie); tendremos la justificación necesaria para poder reducir a aquel cadáver, a aquel gran espectro, todo espectro singular que exija un duelo, identificándolo e identificándonos con él, con lo que debía encarnar; como en el terrorismo o el genocidio, como en el fundamentalismo que encarna siempre a todo gran fantasma (y la revolución también ha encarnado y vengado muchas veces ese gran fantasma). Ahora bien, también podremos, como hacemos a diario, olvidar esos espectros, ese tiempo muerto que habitamos, que habita la mercancía, ante el que comparecemos, sin atender nunca a su duelo; dando, sin cesar, más muerte a la muerte. Y es muy probable que las dos cosas (identificar o olvidar) sean lo mismo (podríamos aventurar, tal vez, por ejemplo, el nombre de represión como común a ambas).

Comparecemos, entonces, ante los muertos, ante los otros muertos o ante nosotros muertos; y les damos un reconocimiento muerto, un valor de muertos. ¿Qué podemos hacer, entonces, con tanto muerto? ¿Cómo reconocerlos sin tanta muerte? ¿Cómo reconocernos, entre nosotros, sin vengarnos o sacrificarnos? ¿Qué papel puede jugar, ante tanta violencia, el perdón? ¿Y la cólera? ¿Qué sentido nos damos al comparecer, así, entre y ante nosotros? ¿Qué co-sentimos, qué consentimos al hacerlo? ¿Cómo habitamos en tan basto sepulcro pleno de nuestra muerte? ¿Cómo nos reconocemos?, ¿qué sentido, de nuevo, nos damos, ante nosotros, sin huir de esta muerte y sin identificarnos con ella? ¿Cómo lograr, aquí, ser nosotros, sernos otros? Obviamente, yo, aquí, ya no presente en este texto, no podré darnos ni identificarnos con una respuesta.

Quisiera acabar, si se me permite con unos versos de un poeta catalán que permaneció en Cataluña durante el franquismo y, a pesar de la persecución que durante ese periodo sufrió el habla catalana, siguió escribiendo en ella en la clandestinidad: Salvador Espriu:

No lluito més. Et deixo  
el sepulcre bastíssim  
abans terra dels pares,  
somni, sentit. Em moro  
perquè no sé com viure.<sup>21</sup>

*“No lucho más. Te dejo  
el sepulcro bastísimo,  
antes tierra de padres,  
sueño, sentido. Muero  
por no saber vivir.”*

---

<sup>21</sup> Espriu, Salvador. *Cementiri de Sinera*. Barcelona. Edicions 62. 2010. Poema XXVI.

# Medio siglo de lectura sintomal: el método althusseriano, su vigencia y sus extravíos en el tiempo<sup>1</sup>

David Pavón-Cuéllar<sup>2</sup>

## Introducción

Hay pocos aportes del filósofo marxista francés Louis Althusser que hayan tenido tanto éxito como su lectura sintomal. Este método analítico, propuesto hace medio siglo para incursionar en la obra de Karl Marx y específicamente en *El Capital*, se ha popularizado tanto que ha desbordado los círculos althusserianos y se ha difundido incluso al exterior de los sectores afines al marxismo y al estructuralismo francés. En los campos en los que se utiliza, el concepto de “lectura sintomal” ya no se refiere sólo a un modo althusseriano de acercamiento a los textos de Marx y del marxismo, sino que ha pasado a designar un método canónico de análisis textual en la filosofía, en las ciencias humanas y sociales, y en otros campos de saber. Prácticamente no hay campo disciplinario o transdisciplinario en el que no se haya realizado alguna vez un trabajo que se autodefinía como “lectura sintomal”.

Como suele ocurrir con los conceptos exitosos, el de “lectura sintomal” ha terminado siendo víctima de su propio éxito. Se ha empleado tanto y con sentidos tan diversos, que ha ido perdiendo el sentido preciso que tenía en un principio. Hay algo en él que se ha borrado a fuerza de usarse y desgastarse. Uno tiene incluso la impresión de que el concepto ha terminado rompiéndose, fragmentándose entre los distintos sentidos que se le han dado y las diferentes formas en que se le ha empleado, algunas de ellas contradictorias y definitivamente incompatibles entre sí.

La diferenciación y dispersión de los sentidos y los empleos del concepto althusseriano de “lectura sintomal” es algo que podremos apreciar de manera clara en el presente artículo, en el cual, después de recordar la definición original del

---

<sup>1</sup> Este artículo se ha elaborado entre febrero y marzo de 2019 al reorientar, corregir, ampliar y profundizar la conferencia “Althusser y su lectura sintomal como arma de la revolución: ruptura con la psicología, deuda con el psicoanálisis lacaniano y compromiso con el marxismo-leninismo”, dictada el viernes 30 de octubre de 2015 en Buenos Aires, Argentina, en el marco del Coloquio Internacional “50 años de *Lire Le Capital*”.

<sup>2</sup> Profesor de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, en Morelia, Michoacán, México. Autor de *Psicanálise e Marxismo: as violências em tempos de capitalismo* (con Nadir Lara Júnior, Curitiba, Appris, 2018); *Marxism and Psychoanalysis, in or against Psychology* (Londres, Routledge, 2017); *Marxismo, psicología y psicoanálisis* (con Ian Parker, México, Paradiso, 2017); *Capitalismo y psicología crítica en Latinoamérica: del sometimiento neocolonial a la emancipación de subjetividades emergentes* (Ciudad de México, Kanankil, 2017); y *Elementos políticos de marxismo lacaniano* (Ciudad de México, Paradiso, 2014).

concepto en el propio Althusser, revisaremos algunas de sus interpretaciones y malinterpretaciones en las últimas cinco décadas. Esta revisión, que no pretende ser exhaustiva, no se concentrará en los más importantes exponentes del althusserianismo, sino en autores elegidos por la manera tan palmaria en que ilustran los extravíos de un método que no deja de simplificarse, banalizarse, distorsionarse o desviarse de su propósito inicial, pero que al mismo tiempo sigue incesantemente retomándose, pensándose y repensándose, utilizándose y discutiéndose, mostrando así toda su vigencia en los últimos años. Aunque veamos cómo la lectura sintomal ha perdido algunas de sus potencialidades características en autores como Yvon Bourdet y Guy Caire, e incluso posteriormente en Slavoj Žižek y Ernesto Laclau, podremos percatarnos también al final de la manera en que las ha recobrado en estudiosos más atentos de la obra de Althusser. Tales estudiosos nos ayudarán a reconstituir el concepto del método althusseriano de tal modo que podamos discernir en él, en la estructura de su profundidad, aquello que se ha perdido a medida que el concepto se ha ido erosionando y descomponiendo.

### Althusser

Para examinar la erosión y descomposición del concepto de “lectura sintomal”, conviene que antes recordemos brevemente su definición original althusseriana. En 1965, en *Leer el Capital*, Althusser define su lectura sintomal como aquella que “discierne lo no-discernido” o “devela lo no-develado [*décèle l'indécelé*] en el texto mismo que lee”, y que “remite” [*rapporte*] lo develado “a otro texto presente de una ausencia necesaria en el primero” [*présent d'une absence nécessaire dans le premier*] (Althusser, 1965a, pp. 28-29). El texto necesariamente ausente es descrito como un texto “invisible” que se encuentra, no en el exterior del texto “visible”, sino en su interior, en donde sólo puede hacerse visible de modo negativo y fragmentario a través de “lapsus, ausencias, faltas, síntomas teóricos” (p. 27). De ahí el nombre de lectura sintomal [*symptomale*], entendida como lectura de lo sintomático, pero no exactamente como lectura sintomática [*symptomatique*], pues el síntoma está en lo que se lee y no en una lectura cuya función es detectar el síntoma, develarlo o discernirlo, y remitirlo al texto presente de su ausencia o sintomáticamente visible en su invisibilidad.

El sentido específico de la lectura sintomal, así como su diferencia fundamental con respecto al texto sintomático leído, pueden apreciarse claramente en la ilustración de la que se vale el mismo Althusser al descubrir su método en el propio Marx. Al buscar el valor del trabajo, Adam Smith y otros economistas clásicos terminan encontrando el valor de las subsistencias necesarias para la manutención y la reproducción de los trabajadores. Es así como creen haber encontrado lo que buscaban. Sin embargo, en realidad, es algo más importante lo que han descubierto: no han descubierto exactamente el valor del trabajo, sino el valor de la fuerza de trabajo, pero no se percatan de ello. No ven lo que ven. Lo muestran sin caer en la cuenta de que lo están mostrando. Es aquí en donde radica

lo sintomático: en dejar aparecer lo que no consigue distinguirse. Hay que esperar a Marx para que reconozca, mediante su lectura sintomal, aquello que sólo se da a conocer en el texto sintomático de la economía clásica. En suma, el síntoma es lo que ocurre, ese lapsus de Smith por el que se descubre sin descubrirse el valor de la fuerza de trabajo, mientras que la lectura sintomal de Marx es la que descifra el síntoma, la que entiende el lapsus de Smith, la que explicita y consume el descubrimiento, la que lee aquello que se dice en lo que ocurre, aquello que se dice sin decirse, aquel valor de la fuerza de trabajo que está en el fundamento mismo de la concepción marxiana del plus-valor y de la explotación.

Una lectura sintomal como la de Marx reconstruye lo invisible a partir de una irrupción textual sintomática de lo invisible en lo visible, es decir, en los términos del propio Althusser, a partir de la “presencia fugitiva de un aspecto de lo invisible” (Althusser, 1965a, p. 27). Si el síntoma tan sólo revela fugitivamente un solo aspecto de lo invisible, entonces requerimos de una lectura sintomal para llegar a reconstruir lo invisible. Esta reconstrucción de lo que el síntoma revela únicamente de modo parcial y momentáneo, así como el reconocimiento mismo del síntoma, no requieren tanto de una “mirada aguda o atenta” como de la intervención de lo teórico en una “mirada instruida” (p. 28).

Es con los ojos de la teoría con los que se lee sintomalmente un discurso. Lo que Althusser llama “lectura sintomal” en 1965 no es más que una forma de aquello que años después describirá como “extracción-elaboración teórica” (Althusser, 1974, p. 55). La idea rectora de tales conceptos es que se necesita de una teoría para leer aquello que no es totalmente visible en un discurso. En otras palabras, lo invisible de un discurso tan sólo puede visibilizarse a través de la mediación de otro discurso teórico. Esta mediación es lo que distingue una lectura sintomal de una lectura inmediata, llana, ingenua.

A diferencia de una “lectura inmediata”, la lectura sintomal realizada por Marx y conceptualizada por Althusser no lee solamente lo que se dice en el texto, sino también lo que de alguna forma ocurre sin decirse, y es así como permite “discernir, en la aparente continuidad del discurso, las lagunas, los blancos y los desfallecimientos de rigor [*défaillances de la rigueur*], los lugares en los que el discurso no es más que lo no-dicho de su silencio, surgiendo en el discurso mismo” (Althusser, 1965b, p. 183). Para leer lo dicho en lo no-dicho por discursos como los de la economía clásica, pero también como *El Capital* y otras obras de Marx y del marxismo, la lectura sintomal habrá de leer “unas obras por otras”, analizando cómo unas y otras se relacionan, se completan, se elucidan, se plantean “preguntas” y se ofrecen “respuestas” (pp. 34-35). Conviene puntualizar que este procedimiento de lectura de unas obras por otras no puede seguir cualquier orden, sino que tendrá que hacerse en un orden preciso que se justifique teóricamente. Recordemos, por ejemplo, que Althusser (1965c) tiene muy buenas razones teóricas para leer al Marx joven a través del viejo, para “leer *La Cuestión Judía* a través de *El Capital*”, en lugar de proceder como Adam Schaff y “leer *El Capital* a través de *La Cuestión Judía*” (p. 50).

Althusser define su lectura sintomal, en suma, como aquella que *lee el silencio, lo no-dicho por un discurso, leyéndolo a través de otros discursos, otras obras y/o una teoría, que permiten reconstituir lo que el discurso leído sintomalmente dice de manera sintomática, diciéndolo sin decirlo*. Tenemos aquí una definición mínima althusseriana. Intentaremos discutirla, problematizarla y profundizarla más adelante, pero por ahora concentrémonos en ella y veamos cómo se ha ido perdiendo en algunas redefiniciones posteriores del mismo concepto.

### **Sesenta y setenta: Poulantzas, Bourdet, Caire y Del Barco**

El primer deslizamiento de sentido se observa en el mismo campo althusseriano. Por ejemplo, en *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, Nicos Poulantzas (1968) entiende la lectura sintomal como aquella que permite “descubrir los rasgos científicos y originales” que “contiene” una concepción bajo sus “rasgos polémicos” (p. 256). Esta idea es aún correcta, pero sólo considera un aspecto del resultado final y no el proceso previo de elucidación de lo dicho en lo no-dicho y de lectura de un discurso por otros. Al soslayar este proceso, la lectura sintomal, tal como la concibe Poulantzas, como *descubrimiento de lo científico bajo lo polémico*, nos recuerda el análisis de contenido epistemológico, la reconstrucción arqueológica foucaultiana de la unidad epistémica en la dispersión polémica de cada época y hasta la mayéutica socrática tal como se desarrolla en diálogos como el *Menón*. Tal vez el procedimiento althusseriano pueda situarse en esta misma tradición metodológica, pero no se confunde con otros métodos que encontramos en ella.

Si Poulantzas y otros amigos y brillantes discípulos de Althusser tienden a simplificar su aporte, pensemos ahora en lo que ocurre con sus enemigos en la Francia de los años sesenta y setenta. Desde luego que hay adversarios de Althusser que están a su altura, que no lo malinterpretan para criticarlo, que son dignos de él por la calidad y densidad de sus críticas. Tal es el caso de los trotskistas que se unen en la obra colectiva *Contre Althusser*, entre ellos Brohm, Colliot-Thélène, Mandel y el aún joven Bensaïd. Pero también hay una avalancha de malinterpretaciones simplificadoras del método althusseriano. Para dar un solo ejemplo, me referiré a Yvon Bourdet (1970), marxista autogestionario, quien reduce la lectura sintomal al gesto de un lector que “supone aquí un blanco” y lo “llena”, y supone “allá una palabra que Marx olvidó borrar” y la “borra”, y “al final cada uno encuentra en el texto lo que buscaba” (p. 305). Según esta idea que ni siquiera debería merecer nuestra atención, bastaría modificar un texto según su capricho personal para hacer una lectura sintomal. No habría entonces ningún análisis minucioso de unas obras por otras en su literalidad, así como tampoco habría el trabajo sistemático de identificación de las preguntas y las respuestas entre las distintas obras. Althusser habría leído *El Capital* como se le antojó.

La simplificación del método althusseriano se encuentra igualmente en autores menos malintencionados, como es el caso del economista Guy Caire (1972), quien pretende resumir dos intervenciones de Macherey y Balibar al representarse la lectura sintomal como aquella que rastrearía las previas “modificaciones constitutivas” del texto y que lo modificaría nuevamente “según las necesidad” al agregar “lo no visto” a “lo visto” (p. 869). Haríamos entonces una lectura sintomal del texto cuando supiéramos obtener de él aquello que necesitaríamos, tal como en Bourdet hacíamos una lectura sintomal cuando encontrábamos en él aquello que buscábamos. En ambos casos, un lector sintomal sería el que decidiera lo que leería según su propia voluntad y no según el texto que estaría leyendo. Sería, pues, un pésimo lector.

Según Bourdet, Caire y otros, una lectura sintomal sería una lectura libre, caprichosa, arbitraria, ilimitada, sin restricciones de ninguna clase. Podríamos incluso describirla como *delirante*. Es lo que hace en los mismos años setenta, en México, el poeta y filósofo argentino Oscar del Barco (1977), para quien “este procedimiento de lectura, que en cierto sentido es válido, a su vez puede convertirse en un procedimiento delirante de suplantación de un discurso real por un discurso posible que, en realidad, es el discurso del crítico” (p. 19).

El discurso de Althusser terminaría suplantando al de Marx, pero no exactamente por causa de la lectura sintomal, sino en razón del mal uso que se hace de ella, pues ella, para Oscar del Barco, puede tener cierta validez. Al aceptar esta posibilidad, el argentino discrepa de aquellos detractores de Althusser, como Bourdet, para quienes el problema radica en la propia lectura sintomal, concebida como una lectura inadecuada e inaceptable que delataría y condensaría todos los vicios que se imputan a la interpretación althusseriana de Marx. La interpretación resultaría errónea porque se basaría en una lectura sintomal que sería intrínsecamente errática y que por ello induciría fatalmente a error. Esta fatalidad es la que se torna una posibilidad en Oscar del Barco.

### **Ochenta: Proust y Frow**

Los años ochenta serán también fecundos en malinterpretaciones de la lectura sintomal, pero al menos ahora tendremos una menor simplificación, una mayor originalidad y una mejor comprensión de algunos aspectos del concepto. Me referiré primero brevemente a las interesantes redefiniciones de este concepto en manos del francés Jacques Proust y el australiano John Frow. Luego dedicaré más tiempo al esloveno Slavoj Žižek.

Jacques Proust (1980), el famoso especialista en Diderot, buen amigo de Foucault y alumno sobresaliente de Althusser, capta un aspecto esencial de la lectura sintomal cuando la define como aquella que permite descubrir la verdad del hacer más allá de su decir en el discurso. Tal definición puede ser aceptada como justa, incluso como profundamente justa, pero plantea un problema próximo al que ya detectamos en el otro discípulo de Althusser. Así como Poulantzas había

distinguido un acá polémico y un más allá científico, Proust distingue un acá enunciado y un más allá enunciativo, efectivo, fáctico, verdadero. Quizás esta distribución del espacio lógico discursivo pudiera ser aceptada si fuera entendida en sentido meramente metafórico y si no pretendiera sintetizar las dimensiones de la noción de lectura sintomal. Desgraciadamente no es el caso ni en Poulantzas ni en Proust.

En las perspectivas de ambos discípulos de Althusser, el método althusseriano se reduce a un desplazamiento del acá discursivo al más allá verdadero, como si la verdad estuviera siempre más allá y no acá en el texto que leemos, y como si el texto no la desplegara también ideológicamente de un modo incompleto, desarticulado, interrogante, mistificado, lacunario, silenciado, negado. Al no reconocer esto, podemos ignorar el texto en lugar de leerlo atentamente, pues lo que nos interesa de él no está en él, sino más allá. Recaemos así en la vieja separación tajante entre la apariencia y la realidad, entre la ideología y la ciencia, entre la mistificación ideológica y la verdad mistificada.

Poulantzas y Proust se aproximan peligrosamente a un dualismo como el que Althusser intenta evitar al adoptar la causalidad inmanente espinosista. En Spinoza, como recordaremos, la causa inmanente está en sus efectos. Éstos quizá no la expresen, pero sí que la despliegan. De igual modo, para Althusser, la verdad de un discurso ya está desplegada en el discurso y no sólo más allá de él. Digamos que la verdad no es lo expresado o inexpressado por el texto que leemos, sino lo necesariamente efectuado en él a través de sus blancos, lagunas, desfallecimientos. Hay aquí un solo plano y no dos. Insistir en los dos planos, el de acá y el de más allá, tan sólo puede conducir a los peores malentendidos en torno al método althusseriano, como podremos apreciarlo cuando llegemos a los noventa y a Yannis Stavrakakis.

Por lo pronto, en los ochenta, debemos referirnos al conocido teórico literario y cultural australiano John Frow (1983), el cual, a diferencia de Poulantzas y Proust, no separó los planos del acá y del más allá al definir la lectura sintomal como la “construcción de una serie de cuestiones diferentes no intencionales que sean consistentes con el argumento del texto” (p. 87). Esta consistencia permite mantener el interés en el texto y no desatenderlo al relegarlo a la esfera ideológica. El problema es aquí otro, a saber, el carácter banal y demasiado general de la redefinición del método althusseriano. Si hacer una lectura sintomal consistiera en plantear cuestiones diferentes consistentes con el texto que leemos, entonces no dejaríamos de hacer lecturas sintomales cuando nos inspirásemos en un discurso al crear otros discursos.

En realidad, lo importante para Althusser no es la creación de otros discursos para construir cuestiones diferentes a las del texto analizado, como lo pretende Frow, sino la reconstrucción de las cuestiones que se efectúan a través del texto analizado a través del análisis de otros discursos que se relacionan intrínsecamente con él. Se trata de analizar discursos existentes y no de crear nuevos discursos. El propósito es reconstructivo y no constructivo. Si únicamente

se tratara de construir nuevos textos a partir de los que se leen, entonces cuestionamientos como los de Yvon Bourdet estarían sobradamente justificados. El método althusseriano sería caprichoso, arbitrario, quizás precisamente por no ser analítico reconstructivo, sino tan sólo creativo, constructivo.

### **1989: Žižek**

Que la lectura sintomal no sea creativa ni constructiva, ni caprichosa ni arbitraria, fue algo muy bien comprendido por Slavoj Žižek. Es por eso que el filósofo esloveno redefinió la lectura sintomal, en su *Objeto sublime de la ideología*, no como construcción, sino como lo contrario, como “deconstrucción de la experiencia espontánea de la significación” del “texto ideológico” (Žižek, 1989, p. 140). El trabajo deconstructivo permitiría, según Žižek, “demostrar cómo un campo ideológico dado emana del montaje de ‘significantes flotantes’ heterogéneos, de su totalización a través de la intervención de ciertos puntos nodales” (pp. 139-140). Estos puntos nodales y los correlativos significantes flotantes serían los elementos descubiertos por una lectura sintomal. El método althusseriano, por lo tanto, consistiría en descomponer la totalidad significativa del texto que se lee y mostrar cómo resulta de una totalización, combinación y anudamiento de ciertos significantes a través de ciertos puntos que los fijarían y que les impedirían seguir flotando. Remontaríamos a estos elementos originales constitutivos del texto, los puntos nodales y los significantes flotantes, a partir de la deconstrucción de la totalidad significativa.

Ciertamente podemos aceptar que el recién mencionado trabajo deconstructivo se realiza en el principio de una lectura sintomal. Es el momento en que Althusser deja atrás la aparente significación total de lo dicho, por ejemplo en un texto del joven Marx, y detecta su carácter internamente desarticulado, fragmentario, equívoco, dudoso, incierto, en suspenso. En este primer momento deconstructivo, Althusser también pone de relieve esos elementos y operaciones ideológicas que podrían corresponder a lo que Žižek denomina lacanianamente significantes flotantes y puntos nodales. Aquí empieza el proceso de lectura sintomal. El primer paso de esta lectura es una deconstrucción. ¡Pero sólo es el primer paso! Después del paso deconstructivo, hay que pasar a los siguientes pasos, los propiamente reconstructivos, los cuales, como sabemos, se realizan a través de una lectura de unos textos por otros.

Es verdad que Žižek reconoce tácitamente la fase reconstructiva cuando cuestiona la lectura sintomal por su presunta ineptitud ante la razón cínica. Sin embargo, cuando Žižek admite la reconstrucción, malinterpreta lo reconstruido al reducirlo a lo que el viejo texto ideológico debía “reprimir para organizarse a sí mismo”, es decir, aquello que ya sería considerado cínicamente en el nuevo funcionamiento fetichista de la ideología (Žižek, 1989, pp. 26-27). En otras palabras, la actual razón cínica dejaría de reprimir, de modo que la lectura sintomal dejaría de ser necesaria, ya que su propósito sería deconstruir la



represión y reconstruir lo reprimido. Sin represión de por medio, conoceríamos y reconoceríamos desde un principio, a través de una lectura inmediata del texto cínico, todo aquello que una lectura sintomal podría llegar a descubrirnos. El método althusseriano ya no sería necesario como antes porque ya no habría necesidad ni de reconstituir lo dicho con cinismo, ni de neutralizar o desmontar una represión inexistente. Esta ausencia de la represión, esta falta de lo que una lectura sintomal deconstruiría en su primer momento, es precisamente el cinismo del que nos habla Žižek.

El cinismo, en suma, se ocuparía de hacer el trabajo prescrito por Althusser, el trabajo que deconstruiría la represión ideológica y así permitiría llegar a reconstruir lo reprimido por la ideología. Ahora bien, si nos atenemos a lo indicado por Althusser, ¿acaso lo reprimido por la ideología es todo lo reconstruido por una lectura sintomal, como supone Žižek? ¿Y acaso lo deconstruido es exclusivamente la represión ideológica y sus efectos de mistificación y disimulación, como también supone el esloveno? Es claro que no. Ya vimos cómo una lectura sintomal se ocupa especialmente, no tanto de la negatividad ideológica, sino más bien de la positividad del saber, por decirlo con términos foucaultianos. Lo que Marx lee sintomalmente en Adam Smith y en la economía clásica, por ejemplo, es el descubrimiento del valor de la fuerza de trabajo en el seno de su encubrimiento por el valor del trabajo. La lectura sintomal es una lectura del descubrimiento más que del encubrimiento, del retorno de lo reprimido más que de la represión misma, de lo dicho en lo no-dicho más que de lo no-dicho en lo dicho, de lo visible en lo invisible y no tanto de lo invisible en lo visible, de lo revelador y no tanto de lo mistificador, de lo confesado y no tanto de lo disimulado. Lo disimulado interesa, desde luego, pero por la manera en que nos confiesa lo que disimula. Ocurre lo mismo con lo invisible, que sólo debe leerse por ser visible, por ser visto y por lo que deja ver.

### **Žižek y la dialéctica de Althusser**

Si Marx hace una lectura sintomal de la economía política inglesa, no es evidentemente por lo que esa economía no ve, sino por lo que ve. Ésta es la clave de la lectura sintomal y resulta desconcertante, por decir lo menos, que se le haya escapado a alguien tan perspicaz y agudo como Žižek, el cual, si aquí da prueba de tanta ceguera, es quizás por lo atrapado que está en un pensamiento insuficientemente dialéctico en el que el cinismo se opone rígidamente a la falta de cinismo, y lo positivo a lo negativo, ya que lo negativo es únicamente negativo, y lo que no se ve sencillamente no se ve, y punto. Althusser (1965a) habría sonreído condescendiente y le habría advertido al esloveno, a través del ejemplo de la lectura sintomal de Smith por Marx, que “aquello que la economía política clásica no ve, no es lo que no ve, sino lo que ve” (pp. 19-20). Lo sintomático, lo susceptible de lectura sintomal, no es evidentemente *no ver lo que no se ve*, sino *ver lo que no se*

ve: callar públicamente lo que se confiesa con cinismo, descubrir encubriendo, revelar aquello mismo que se mistifica.

Por lo demás, la lectura sintomal está centrada en lo que se revela y no en aquello que lo mistifica, en lo que se dice al callar y no en el hecho mismo de callarlo. Insistamos en que Althusser quiere leer especialmente la positividad en la negatividad: lo que se descubre, como es el valor de la fuerza de trabajo en Adam Smith, y no aquello que lo encubre, como es el supuesto valor del trabajo por el que se hace pasar. Por el contrario, al ver cada vez tan sólo el lado negativo del método althusseriano, Žižek lo está reduciendo a uno solo de sus aspectos, el menos original, el menos propiamente althusseriano. Este reduccionismo anti-dialéctico es el que permite suponer que habría hoy en día un cinismo que haría el trabajo de la lectura sintomal.

En realidad, Althusser, como cualquier marxista, está bien familiarizado con el cinismo del que nos habla Žižek. Si este cinismo es tal como lo presenta el esloveno y no tal como lo había pintado Sloterdijk (1983), entonces lo encontramos lo mismo en Hegel (1820) que en Adam Smith (1776) y en esa muchedumbre de pequeños ideólogos liberales citados por Marx en el *Capital* (1867) y en sus tres volúmenes de *Teorías de la plusvalía* (1862). Todos estos autores nos ofrecen pasajes de un cinismo inigualable. No se molestan en reprimir, disimular o mistificar la opresión del Estado burgués, la explotación capitalista despiadada, la plusvalía y todo lo demás que Žižek supone reprimido en los discursos modernistas. No encubren los intereses particulares con ideales universales. Y esto no impidió que Marx los sometiera a una lectura sintomal. De hecho, esta lectura fue beneficiada y facilitada por el cinismo que Marx atribuía, por cierto, a los discursos modernos capitalistas en contraste con los feudales y los del Antiguo Régimen.

El cinismo en cuestión es moderno, quizás hipermoderno, pero definitivamente no posmoderno, como lo pretende posteriormente Žižek (1992). Lo que sí es posible es que tal cinismo haya contribuido a la crisis y crítica de la modernidad al favorecer una lectura sintomal como la que encontramos en Althusser, pero también, antes de él, en Marx y Freud. Si el cinismo favorece esta clase de lectura, es tal vez porque empieza el trabajo que ella debe continuar, pero esto no quiere decir que haga todo su trabajo. Simplemente le abre una primera puerta en el texto, lo que tampoco significa, como lo sigue suponiendo Žižek (2008) veinte años después del *Sublime objeto de la ideología*, que la lectura sintomal “empuje una puerta abierta, ya que el discurso del poder cínico habría concedido todo por adelantado” (p. IX). Quizás haya concedido algo, pero no todo. Esta ilusión del todo es precisamente la que se cuestiona en una lectura sintomal, como el propio Žižek lo reconoció en su momento.

El cinismo tan sólo da el primer paso. Y lo cierto es que un texto ni siquiera debe ser necesariamente cínico para empezar a descubrirnos aquello que buscamos descubrir en una lectura sintomal. Hay otras formas de confesión, en el

amplio espectro entre los polos fetichista y sintomático de retorno de lo reprimido, y todas ellas resultan susceptibles de una lectura sintomal.

Pienso incluso que podemos afirmar categóricamente que el método althusseriano exige que el texto leído tenga, por lo menos en cierta medida, un carácter abierto y no sólo cerrado, sincero y no sólo disimulado, revelador y no sólo mistificador, cínicamente indiscreto y no sólo púdicamente reprimido. En el espíritu dialéctico de Althusser, lo desconocido por el joven Marx ya era de algún modo conocido y reconocido por él mismo, pero también por Hegel, por Feuerbach y hasta por los economistas ingleses. Es por esto, precisamente por esto, que el joven Marx puede ser leído sintomalmente, y es por lo mismo, exactamente por lo mismo, que él mismo pudo leer ya de modo sintomal a Hegel, a Feuerbach, a Smith y a Ricardo.

### **El dualismo de Žižek**

Cuando hacemos una lectura sintomal, aquello que reconstruimos no es únicamente, como lo imagina Žižek en el *Objeto sublime de la ideología*, lo reprimido por el texto, lo disimulado y mistificado, sino también lo desplegado en el texto, lo mal disimulado, lo insuficientemente mistificado. Es lo efectuado estructuralmente y no simplemente lo expresado en tono cínico o lo inexpresado por falta de cinismo. Al imaginar que lo reconstruido por una lectura sintomal es la verdad que no se expresa, Žižek incurre en el dualismo que separa la verdad inexpresada y la mistificación ideológica. El esloveno recae así en el mismo error de Proust y Poulantzas. Pero al menos ellos no se atrevieron a imaginar que habían superado lo que no habían interpretado correctamente.

Si Žižek malinterpreta el método althusseriano, es entonces porque lo traduce a un dualismo psicológico trascendentalista que distingue la inmanencia psíquica y la trascendencia extra-psíquica, el psiquismo y el correlato del psiquismo, la conciencia y los objetos de conciencia, lo pensante y lo pensado, lo más o menos transparente y lo más o menos transparentado, la expresión y lo que se expresa. Tan sólo este dualismo permite separar, por un lado, la expresión o inexpresión ideológica, y, por otro lado, la verdad expresada o inexpresada, transparentada o ensombrecida. El problema es que semejante separación resulta inaceptable para Althusser, cuya lectura sintomal no intenta leer un significado más o menos expresado o transparentado, sino que se atiene a los significantes en su opaca literalidad o materialidad textual. Podemos decir, en efecto, empleando los términos de Juan Domingo Sánchez Estop (2017), que una “lectura sintomal se opone a una lectura expresiva” y lee el texto “desde la perspectiva de su opacidad y no desde el prejuicio de su transparencia” (p. 544). Esta perspectiva de la opacidad parte de una ruptura con la psicología, situándose acertadamente, desde un principio, en una perspectiva marxista y psicoanalítica, específicamente psicoanalítica lacaniana, para sustituir una lógica idealista hegeliana de la expresión por una lógica materialista espinosista de la producción.

En la perspectiva althusseriana, la verdad de la estructura, como la causa inmanente y subsistente de Spinoza, no se expresa ni se transparenta, sino que se transmite materialmente a sus efectos o productos ideológicos. El texto la presenta en su ausencia en lugar de representarla como idea o como cualquier otra entidad psíquica. El mismo pensamiento, como un aparato material y transindividual irreducible a la esfera psicológica, forma parte de lo pensado y no es una representación más o menos exacta de lo pensado. Así como Lacan (1957, 1960) sostendría que no hay metalenguaje que pueda ser pensado, así Althusser considera que no hay pensamiento que pueda pensarse independientemente de aquello en lo que piensa. No es posible distinguir la ideología de su verdad, el efecto de la causa, la creación del creador. Como la naturaleza en Spinoza (1677), la ideología de Althusser despliega su causalidad estructural. No la expresa ni deja de expresarla, no la representa ni la oculta, sino que la presenta en su ausencia.

El efecto presenta la causa en su ausencia. No la disimula ni la reprime, pero tampoco la obedece como la expresión debe obedecer a lo expresado. A diferencia de una expresión o inexpressión de contenidos previsibles, tenemos aquí, en lo que se lee sintomalmente, una producción de situaciones imprevistas, contingentes, en la que ya se prefiguran las últimas posiciones filosóficas de Althusser.

### **Noventa: Žižek, Laclau, Stavrakakis, Diken y Miklitsch**

Žižek (1992) parece acercarse a una rectificación de su error principal, tres años después del *Objeto sublime de la ideología*, cuando nos dice que la “lectura sintomal modernista” busca “descubrir la textura de las prácticas discursivas (simbólicas) cuyo efecto imaginario es la totalidad sustancial” (p. 141). Esta redefinición es interesante porque parece vislumbrar el aspecto positivo del texto leído sintomalmente como texto revelador y no sólo mistificador, pero muy pronto Žižek (1994) vuelve a considerar unilateralmente el método althusseriano al reducirlo al “descubrimiento de la tendencia no confesada del texto oficial a través de sus rupturas, sus espacios en blanco y sus deslices” (p. 10). Vuelve a insistirse así en lo no confesado, lo no-dicho, lo callado, lo reprimido, en lugar de apreciar lo propiamente sintomático, el retorno de lo reprimido en lo reprimido, lo dicho en lo no-dicho, lo confesado en lo no confesado, tal como puede primero adivinarse en el discurso leído y luego elucidarse a través de otros discursos con los que intercambia preguntas y respuestas. Todo esto sigue siendo soslayado por Žižek después del año 2000, cuando la lectura sintomal sólo sirve para descubrir lo “patológico oculto” (2006, p. 56) y para desmentir la “mentira ideológica” (2008, p. X). Žižek se mantiene así aferrado, en su concepción de lectura sintomal, a una distinción dualista entre la mentira y la desmentida, entre lo oculto y el descubrimiento, entre lo no-dicho y lo dicho.

Si nos hemos detenido tanto en la concepción žižekiana de la lectura sintomal, es porque absorberá la noción althusseriana y dominará en su empleo a partir de los años noventa. La concepción de Žižek se impondrá especialmente a

través de la Escuela de Essex, en donde el método althusseriano tiende a disolverse en una idea bastante general de crítica tradicional de la ideología. El mismo Ernesto Laclau (1996), por ejemplo, se basará en Žižek para concebir la lectura sintomal, de modo claramente dualista, como aquella que simplemente pretenderá descubrir los verdaderos intereses a los que responde la ideología. Escapando al dualismo, pero manteniéndose fiel a la concepción žižekiana, Yannis Stavrakakis (1997) reduce la lectura sintomal a su momento deconstructivo que permitiría mostrar cómo un campo ideológico resulta del montaje de significantes flotantes. Encontramos esta misma reducción en Bülent Diken (2005).

Bajo la misma influencia de Žižek, Robert Miklitsch (1998) reduce la lectura sintomal a una interpretación de síntomas en el registro psicoanalítico. En el mismo sentido, pero de modo aún más impreciso y general, Stavrakakis (2005) vuelve a interesarse en el aspecto deconstructivo de la lectura sintomal para concebirla como registro del estatuto de un significante. Podríamos continuar dando ejemplos análogos. Todos ellos, situados en la misma tradición intelectual de la llamada *izquierda lacaniana*, muestran cómo el concepto del método althusseriano se ha vuelto cada vez más vago y difuso.

### Otra vez Althusser: cinco pasos

Llegados a este punto, ya no podemos posponer más un intento de explicación. ¿Cómo explicar, pues, lo que hemos podido apreciar durante nuestro breve recorrido? ¿Por qué el concepto althusseriano de lectura sintomal ha estallado y se ha fraccionado en acepciones tan diversas? ¿Y por qué ha tendido paralelamente a deteriorarse y degradarse, empobrecerse y simplificarse, borrarse y vaciarse de sentido?

¿Por qué tantos autores distintos, pertenecientes a corrientes intelectuales distantes diferentes, han reducido el método althusseriano a uno solo de sus aspectos y han hecho abstracción de los demás? ¿Acaso esto se debe únicamente al relativo éxito del aporte de Althusser, como lo supusimos en un principio? Además de tal éxito, que indudablemente ha contribuido a cierta dispersión conceptual, ¿no será que hay algo intrínseco en el concepto althusseriano que ha determinado tanto su erosión como su fragmentación?

Pienso, en efecto, que muchas de las desgracias de la *lectura sintomal* se explican por el mismo concepto. Para ser más preciso, considero que el concepto althusseriano tiende a malinterpretarse debido a una tridimensionalidad y complejidad interna que lo hace aparentar ser lo que no es y condensar una serie de sentidos que no resultan patentes a primera vista. Me parece incluso que podemos describir las formas contradictorias que reviste el concepto según qué tanto profundicemos en él. Es lo que intentaré hacer ahora.

En un primer acercamiento superficial, confundido y quizás prejuiciado, como el de Yvon Bourdet, Guy Caire y en menor medida Oscar del Barco, se tiene la impresión de que la lectura sintomal es o puede ser una lectura arbitraria y hasta

delirante que se contrapone a una lectura literal, que da una libertad total a quien lee y que le permite leer lo que desea, obtener lo que necesita y encontrar lo que busca, siempre según su voluntad y no en función del texto.

Si avanzamos un segundo paso, tendremos que reconocer al menos, como lo hace John Frow, que una lectura sintomal se hace en función del texto. Se atiene a lo que lee y por lo tanto no es totalmente libre. No lo es ni siquiera cuando plantea cuestiones diferentes de las que se encuentran en el texto, ya que estas cuestiones deben ser consistentes con lo que se dice en el texto.

Al dar un tercer paso y profundizar un poco más, como lo hacen Jacques Proust, Nicos Poulantzas, Slavoj Žižek y Ernesto Laclau, entendemos que las cuestiones planteadas por una lectura sintomal no sólo han de ser consistentes con el texto, sino que deberán corresponder a su verdad oculta y por tanto encontrarse de alguna forma detrás de él, disimuladas o incluso reprimidas por lo que dice, al reverso de la superficie textual ideológica, de tal modo que sólo podrán ser descubiertas por una lectura que vaya más allá del texto.

Si continuamos adelante y damos un cuarto paso con Žižek y Stavrakakis, abandonando la concepción trascendentalista-dualista que proyecta su objeto en un más allá de la apariencia, entonces veremos que las cuestiones planteadas por una lectura sintomal no están más allá, no corresponden a una verdad reprimida y disimulada por la superficie textual ideológica, sino que están envueltas en ella y entretejidas como hilos invisibles en su tejido visible, ya que se desenvuelven en el mismo lenguaje sin metalenguaje, lo constituyen y particularizan como texto, lo estructuran y moldean internamente, aparecen en él negativamente como aquello de lo que él es la huella y pueden llegar a desentrañarse a través de una deconstrucción como la que descompone el discurso en significantes flotantes y puntos nodales.

Si damos un quinto y penúltimo paso, dejando atrás el momento deconstructivo y llegamos al propiamente reconstructivo, tendremos que reconocer que las cuestiones indagadas tienen que reconstruirse porque no se expresan en el texto, sino que lo producen, ya sea de modo positivo, en lo que el texto responde y presupone, o bien, de modo negativo, en sus vacíos y desfallecimientos, en lo que dice al no decirlo, al evitarlo, rodearlo o preguntarlo. De ahí que tengamos que reestablecer las preguntas o las respuestas faltantes a través de un análisis intertextual de unos textos por otros.

### **El quinto paso: el momento reconstructivo**

En el quinto punto ya no estamos en compañía de ninguno de los académicos e intelectuales a los que me referí anteriormente, pero esto no quiere decir que nos encontremos solos. Hay otros autores que han ahondado en el momento reconstructivo de la lectura sintomal sin recaer ni en el dualismo, como le ocurrió a Žižek, ni en otras formas de simplificación del método althusseriano. Y entre estos autores, hay que decirlo, se encuentran varios argentinos.

Recordemos, por ejemplo, a Néstor Braunstein (1975), quien apreció correctamente, hace ya cuatro décadas, la forma en que el texto se presenta de tal forma que exige reconstruirse, a través de una lectura sintomal, como “producto de una serie de determinantes cuyo mecanismo debe esclarecerse”, como situado en “un lugar dentro de un conjunto de textos que abordan una determinada problemática” y como serie de “síntomas que se manifiestan en lo dicho y que aluden o permiten la filtración de lo no dicho, lo reprimido, lo latente” (pp. 331-332). Debemos referirnos también a Alejandra Ciriza (1989), quien enfatizó el aspecto positivo reconstructivo de la lectura sintomal al centrar el método en la formulación de preguntas ausentes a partir de las respuestas dadas en el texto. Así, para Ciriza lo mismo que para Braunstein, es en el texto, a partir de lo dicho, que podemos reconstruir lo no-dicho, lo latente, lo reprimido que Žižek buscaba más allá del texto, detrás de la superficie textual, en una profundidad que simplemente no existe para Althusser.

Empleando los términos de Nicolás Rosa (1996), la lectura sintomal de Althusser, tal como la encontramos ya en Freud, no es una “lectura espeleológica”, sino que “escapa a las categorías de lo profundo y de lo superficial, destruyendo sus propias postulaciones de lo manifiesto y de lo latente” (p. 8). Ni lo deconstruido es lo manifiesto ni lo reconstruido es lo latente. Lo que se reconstruye no está oculto y reprimido. Hay que estar de acuerdo con Jean-Marie Vincent (1993), por lo tanto, cuando nos advierte que una lectura sintomal no es una “lectura entre líneas” y “de la sospecha” (p. 97). Digamos que no es una lectura que desconfíe y que busque desengañar, denunciar, desenmascarar.

El desenmascaramiento difiere claramente de la reconstrucción que se realiza en una lectura sintomal. Si el procedimiento althusseriano exige un trabajo reconstructivo, no es tanto porque debemos reconstruir una verdad encubierta y sofocada por el discurso ideológico, sino porque necesitamos reconstruir el mismo discurso de tal modo que nos deje ver *eso* que sólo aparece en él bajo la forma de invisibilidades, omisiones, fallas, contradicciones, aporías u otros síntomas teóricos. Es verdad que *eso* de lo que se trata es un “punto de herejía” o de “conflicto”, como diría Balibar (2012a, párr. 4). Pero el punto en cuestión se halla en el mismo discurso. Es precisamente *eso* por lo cual el ámbito discursivo, entre *siempre aún inacabado* y *siempre ya ruinoso*, está en las condiciones en las que se encuentra y que exigen su reconstrucción. Aquí hay que entender que el discurso debe reconstruirse porque se encuentra parcialmente sin construir, insuficientemente construido, así como deteriorado y desorganizado, es decir, defectuosamente organizado, precisamente por causa de *eso* que falta en su construcción, *en ella* y no *más allá de ella*. *Eso* que falta es aquello mismo a lo que se refiere Vincent (1993) cuando nos dice que una lectura sintomal debe ocuparse de una desorganización que es tan “interesante” como la “organización lógica” porque nos remite a *eso* que el discurso “no controla” y que lo “desorganiza” (pp. 97-98).

*Eso* por lo que se desordena el discurso, *eso* que se despliega negativamente en su desorganización, es lo que se busca reconstruir en el discurso a través de una lectura sintomal. Tal reconstrucción es necesaria porque el discurso está incompleto, estando compuesto, por así decir, de su organización y de lo que lo desorganiza, de lo construido y de lo inconcluso, de lo que tiene y de lo que le falta. El reconocimiento de tal incompletud es lo que debe motivarnos a reconstruirlo a través de una lectura sintomal.

Nos decidimos a leer sintomalmente lo que leemos por lo que Gabriel Albiac (1997) describe como la “comprensión” de que no hay nunca un “texto finalizado y autosuficiente” que pueda simplemente “leerse a libro abierto” (p. 11). Lo que alcanzamos a comprender es que todo texto necesita reconstruirse y completarse. Tal comprensión de la incompletud textual es lo contrario de la “ilusión de completud” que excluye cualquier lectura sintomal y cualquier tipo de reconstrucción, pues nos hace imaginar, como lo ha observado Pierre Macherey (2016), que “nada puede faltarle” a lo que leemos, que “lo que enuncia, lo enuncia en su totalidad al interior de los límites de una exposición que estaría por definición acabada, y en la que no habría nada que sustraer o agregar” (párr. 4).

Lo que sobra y lo que falta en un discurso es lo que justifica su lectura sintomal. Si uno siente que necesita leerlo sintomalmente, es porque percibe que debe reconstruirlo, y si percibe esto, es porque se percata de su incompletud. El texto está incompleto, como hemos dicho, porque se compone de lo que tiene y de lo que le falta, de lo que retorna y de lo que reprime, de lo manifiesto y de lo latente, del texto y del contexto, de preguntas o respuestas presentes y ausentes, de palabras y silencios que se articulan en relaciones estructurales que sólo pueden reconstruirse también a través de una lectura sintomal. En efecto, además de reconstruir lo ausente, el método althusseriano reconstruye la estructura constituida por lo ausente y lo presente. De ahí que podamos definirlo, siguiendo a Mariana de Gainza (2011), como una “lectura que busca en las presencias y ausencias de un ‘texto’, en una relación específica y necesaria entre visibilidades e invisibilidades, la lógica compleja de su articulación” (p. 249).

En lugar de la distancia entre un acá ideológico y un más allá verdadero, lo que se tiene es un tejido textual en el que se entreteje lo ideológico y lo verdadero, lo presente y lo ausente, lo cínicamente confesado y lo públicamente callado. Lo que se tiene es una textura discursiva internamente diferenciada entre zonas de luz y de sombra, de pensamiento y de acción, de teoría y de práctica, de recuerdo y de repetición, de conciencia y de inconsciente. Como lo observa nuevamente Mariana de Gainza (2011), “la distancia es la del conjunto de lo existente respecto de sí mismo” (p. 256). Leerlo nos exige una inmersión en la ideología que nunca nos conduce a un reverso reprimido en el que descubriríamos la verdad, sino a una estructura en la que se configuran las diversas relaciones entre lo verdadero y lo ideológico, pero también entre lo científico y lo político, lo teórico y lo práctico, lo pensable y lo actuable, aquello ya enunciado con palabras y aquello todavía sólo



susceptible de enunciación a través del silencio revelador y estruendoso de los actos.

Desde luego que los silencios, blancos o puntos ciegos demuestran los propios límites *del* texto. Sin embargo, a falta de metalenguaje, estos límites no limitan exteriormente el texto, no lo circunscriben con respecto a un exterior inexistente, sino que se encuentran dentro del mismo texto, estructuran su lenguaje sin metalenguaje, son inmanentes a su estructura, obedecen a su lógica. Son los puntos en los que el mismo texto se limita, lo que debe callar para decir lo que dice, lo que falta para que haya lo que hay. Son lo que más debe interesarle a una lectura sintomal en la cual, según la expresión de Albiac (1997), deben “detectarse las ausencias que lo presente oculta en su presencia misma” (p. 11).

Lo presente incluye lo ausente. Lo invisible es constitutivo de lo visible y no exterior a lo visible. Esto lo explica elocuentemente Althusser (1965a) al observar que lo invisible no es lo que se encuentra “fuera de lo visible”, en las “tinieblas exteriores de la exclusión”, sino que es “las tinieblas interiores de la exclusión, interiores a lo visible, definidas por la estructura de lo visible” (pp. 26-27). El “otro espacio”, el de lo callado, está en el “primer espacio” de lo dicho: es ese “primer espacio en persona” que lo contiene como un “exterior dentro de sí mismo”, como su propia “denegación” por la que se “define”, de modo que tenemos un “espacio infinito por estar definido, es decir, sin límites, sin fronteras exteriores que lo separen de nada, justamente por estar definido y limitado en su interior, portando en sí mismo la finitud de su definición que lo hace ser lo que es al excluir lo que no es” (p. 27).

### **Hacia el sexto y último paso: la apertura a lo político**

Insistamos: los límites del texto se encuentran dentro del mismo texto, y es aquí, en su interior, en el que deciden lo que es y lo que no es. La paradoja es que la decisión de no ser algo implica la definición de lo que no se es. La afirmación, como bien lo sabía Freud (1925), está presupuesta en la denegación. Por esto mismo, al decidir lo que es y lo que no es, un texto puede llegar a preparar e incluso precipitar lo que todavía no es. En otras palabras: al limitarse internamente, un texto contiene su limitación, pero también su propia ilimitación descartada o sólo retrasada por su limitación. Esta ilimitación debe encontrarse en el mismo discurso, para empezar, porque ya no hay un exterior del discurso, porque el discurso es ilimitado, porque su espacio es infinito, porque no hay metalenguaje que lo restrinja desde fuera, porque la teoría no es más que la continuación de una política tan ilimitada como ella

Los límites internos de un discurso, lejos de separarlo de lo que hay más allá de él, lo separan de sí mismo y así lo abren a su propio desenvolvimiento histórico, a su prolongación, a la continuación de su teoría por otros medios. Como bien lo ha notado Natalia Romé (2013), los “puntos ciegos”, los “de mayor vitalidad teórica” del texto, son puntos en los que “la teoría encuentra su límite y se abre a lo

político” (pp. 220-224). Son obstáculos del razonamiento que exigen el acontecimiento, la solución práctica de cuestiones teóricas, tal como lo formuló Marx y tal como lo confirmó Althusser (1965a) al detectar la “respuesta” estratégica leninista para la inconfesada “pregunta” del joven Marx sobre la diferencia de su dialéctica materialista con respecto a la hegeliana (pp. 34-36). Lo “irremplazable” respondido por Lenin se encuentra en “estado práctico”, en su “práctica política” y en las condiciones de tal práctica, en el “momento actual” con sus “articulaciones esenciales” y con sus “nudos estratégicos”, en el “análisis de la estructura de la coyuntura, en los desplazamientos y condensaciones de sus contradicciones, en su unidad paradójica” (Althusser, 1965c, pp. 181-183). Todo esto constituye un “reconocimiento práctico” de aquello por lo que la dialéctica marxista se distingue de la hegeliana, como es el caso de la “sobredeterminación” o la “pluralidad y complejidad” de las contradicciones (pp. 183-215).

Hemos llegado aquí al sexto y último paso de nuestra exploración interna del concepto de lectura sintomal. Tan sólo ahora podemos percatarnos de que la exclusión del metalenguaje, la sustracción del más allá imaginado por Žižek, hace que el texto leído sintomalmente incluya la trama de silencio del contexto histórico. Su lectura es ya una intervención en la historia. Es por esto que la práctica política debe resultar indisociable de la práctica teórica en una lectura sintomal que lee precisamente lo que no ha podido pensarse, es decir, por un lado, lo que ha debido hacerse, pero siempre, también, por otro lado, lo pendiente, lo que aún está por hacerse y pensarse. Y esto implica definitivamente al lector, ya que su lectura sintomal, lo mismo que el texto leído sintomalmente, sólo puede ser productiva y no expresiva, no habiendo un más allá textual que deba ser expresado en el más acá lectoral.

### **Lectura sintomal como arma de la revolución**

El texto simplemente se prosigue en su lectura. Su lectura no es una expresión previsible de lo que se ha leído, sino una producción más, tan legible y tan imprevisible como la primera. Esta productividad fue aquello que los primeros autores citados, Yvon Bourdet y Guy Caire, confundieron con una creatividad caprichosa. Pero no se trata simplemente de crear según el antojo de cualquier lector. Como bien lo señala Macherey (2016), el procedimiento de lectura sintomal no puede caer en el “relajamiento” de la “sobre-interpretación” y de la “fantasía arbitraria”, sino que debe “someterse a una obligación de rigor” al mantener simultáneamente una “idea directriz” y el “apoyo” en lo que se lee (párr. 5). De lo que se trata es de apoyarse en el texto al avanzar, partir de él para continuarlo, no continuándolo en cualquier dirección que se quiera, sino sólo en una dirección que deberá negociarse constantemente con el texto.

Una lectura sintomal no deja de ser una lectura del texto. Es más que eso: es una lectura particularmente “atenta” en su relación con el texto (Balibar, 2012b, párr. 25). Por más productiva que sea, esta clase de lectura es materialista y debe

atenerse a su materia prima textual, una materia necesariamente preformada y pre-estructurada. La verdadera lectura sintomal no puede ignorar el texto, dejar de leerlo, al hacer lo que debe hacer: transformarlo, deconstruirlo y reconstruirlo. Es en este sentido transformador y deconstructivo-reconstructivo, y no en cualquier sentido creativo arbitrario y caprichoso, en el que una lectura sintomal puede insertarse en la trama de la historia, de lo que es, y ahí ser arma de la revolución. Tal carácter histórico y revolucionario exige un doble compromiso con lo que es y con lo que todavía no es, con lo presente y con lo ausente, con la materialidad existente del mundo y con la idealidad que guía la transformación del mundo, con lo que se lee y con la “idea directriz” que orienta lo que se produce (Macherey, 2016, párr. 5).

Al menos en las manos de Althusser, ya sabemos que su lectura está comprometida simultáneamente con lo que se despliega en el texto de Marx y con los objetivos revolucionarios del marxismo-leninismo. Se trata de cambiar el mundo en el mundo y no de limitarse a describirlo mejor al desgarrar el supuesto velo ideológico. Aquí hay que decir que la ideología, tal como la concibe Althusser, no es exactamente un velo imaginario que nos impida ver el mundo, sino que es más bien el propio mundo que se relaciona imaginariamente consigo mismo a través de nosotros y que se nos deja ver tanto en lo que nos deja ver como en lo que nos impide ver. Su visibilidad y su invisibilidad, sus áreas de luz y de sombra, son aquello que lo constituye y por lo que se nos oculta y se nos muestra de cierto modo, imaginario, en sus manifestaciones ideológicas, entre ellas los discursos, todos los discursos, incluso los de Marx, los cuales, por ello, deben leerse de manera sintomal.

### **A manera de conclusión**

A falta de metalenguaje, no podemos leer sintomalmente una ocurrencia discursiva de lenguaje, un texto como el de Marx o Smith, sin leer el mundo que se presenta y no sólo se representa en él. Podemos incluso decir que el mundo es también las ausencias y las presencias de los discursos que exigen una lectura sintomal. En otras palabras, el mundo es también la ideología y se nos revela como es en la ideología, pero no porque la ideología nos deje ver con exactitud todo lo que es el mundo, sino porque el mundo se nos deja ver tal como es en sus operaciones ideológicas, descubriéndonos cómo es tanto en lo que nos descubre como en lo que nos oculta y en lo que intenta ocultar en vano, tanto en lo que no deja ver como en lo que deja ver a través de lo que deja ver y de lo que no deja ver, tanto en lo que “se ve” como en lo que “se hace” o “se produce” en lo que “no se ve” (Althusser, 1965a, pp. 26-29).

Es en la “estructura inconsciente” ideológica en la que “tomamos conciencia”, es al “vivir la ideología” como “vivimos la relación con el mundo”, es en la “sobredeterminación” de “lo real por lo imaginario y de lo imaginario por lo real” que nos relacionamos con nuestras “condiciones de existencia” (Althusser, 1965c,

pp. 240-241). Quizás mejor debiéramos decir, para no olvidar la enseñanza monista de Plejánov (1895), que es ideológicamente como el mundo cobra conciencia de sí mismo, sobredeterminándose a sí mismo, a través de los sujetos. Ahora bien, si la ideología es el mundo que se relaciona de manera consciente consigo mismo al sobredeterminarse de manera ideológica, entonces no podemos *cortar epistemológicamente* con la ideología sin *romper también políticamente* con ella en un mundo cuya dimensión política resulta insoslayable. De ahí que el mismo Plejánov considere que su materialismo es intrínsecamente “revolucionario” así como el idealismo y el solipsismo son irremediamente “burgueses” (1907, pp. 42-46). De ahí también que, un año después, Lenin (1908) pueda llegar a “deducir” el socialismo del materialismo y concebir las orientaciones materialista e idealista como “tendencias de clases enemigas” (pp. 36-38, 463).

Lo que acabamos de señalar fue claramente percibido por Althusser, primero al “comprender” que “la filosofía es fundamentalmente política” y que “representa la lucha de clases en la teoría” (1968a, p. 148), la “continuación” de la política en “el dominio de la teoría” y “en relación con la ciencia” (1968b, p. 134), y luego al ir más allá del “corte” epistemológico, más allá de la “escena racionalista de la oposición entre la ‘verdad positiva’ y la ilusión ideológica”, y reconocer la “dimensión histórica verdadera” de tal oposición en el “acontecimiento” de la “ruptura” política de Marx y del marxismo con respecto a la “ideología burguesa” y de la forma en que “tomaba cuerpo y consistencia en la lucha de clase del proletariado” (1972, pp. 174-176). Sobra decir que tal ruptura, aunque se realice a través de la práctica teórica, sólo puede ocurrir en el mundo, en su lenguaje sin metalenguaje, en su espacio exteriormente ilimitado, solamente limitado por dentro. Es aquí en donde la filosofía, “consciente de los intereses de clase que representa, toma partido por el campo materialista, en posiciones proletarias”, y, siendo “consecuente, combate” (Althusser, 1976, pp. 311-312).

Hay que insistir una y otra vez en que el combate filosófico no sólo corta con la “ideología dominante” y con sus manifestaciones en el pensamiento idealista del “todo” con el que se encubren las contradicciones (Althusser, 1976, pp. 307-308). Además de *cortar* con esta ideología, el materialismo filosófico *rompe* con aquello que se vela y se revela en ella, con su dominación ideológica entendida como dominación de clase, con la burguesía y con la sociedad burguesa, con el capital y con el mundo hecho a su imagen y semejanza, el mundo configurado por el capitalismo, el mundo mismo del que surge y contra el que se debate el materialismo filosófico. La ruptura es también una transformación de lo que rompe consigo mismo. De ahí que podamos llamarla “revolución”.

El movimiento revolucionario puede empezar con un síntoma que deja ver lo que no se deja ver en el sistema y así acaba con uno de aquellos límites constitutivos del sistema. Por ejemplo, cuando Adam Smith traspasa un límite a través de un síntoma que hace visible lo invisible del valor de la fuerza de trabajo, no sólo se ha desgarrado teóricamente la ideología, sino que ya se ha desencadenado la transformación política del mundo mismo que también existe a

través de su propia sobredeterminación ideológica. Y cuando Marx hace una lectura sintomal de Smith y deja ver todo lo que se deja ver y no se deja ver en el síntoma, no sólo ha continuado con la desgarradura teórica de la ideología, sino que ha llevado la transformación política del mundo hasta el punto revolucionario en el que el viejo mundo rompe consigo mismo. Desde luego que esta ruptura está determinada en última instancia por las contradicciones y luchas de clases del capitalismo en el siglo XIX, pero esta misma determinación histórica opera en su propia sobredeterminación ideológica, en la ideología y en su teoría, en lo que se hace y en lo que se dice a través de cualquier discurso, en la invisibilidad y en la visibilidad, en los síntomas y en su lectura sintomal. El terreno teórico e ideológico es también un campo de batalla, un campo de “lucha de clases”, en el que se decide el futuro del mundo (Althusser, 1976, pp. 311-324).

## Referencias

- Albiac, G. (1997). Althusser lecteur d'Althusser. En G. Albiac y otros, *Lire Althusser aujourd'hui* (pp. 7-20). París: Harmattan
- Althusser, L. (1965a). Préface: du Capital à la philosophie de Marx. En L. Althusser y E. Balibar, *Lire le Capital I* (pp. 9-86). París: François Maspero, 1968.
- Althusser, L. (1965b). L'objet du Capital. En L. Althusser y E. Balibar, *Lire le Capital I* (pp. 87-184). París: François Maspero, 1968.
- Althusser, L. (1965c). *Pour Marx*. Paris: La découverte, 2005.
- Althusser, L. (1968a). La philosophie comme arme de la révolution. En *Solitude de Machiavel et autres textes* (pp. 145-158). París: PUF, 1998.
- Althusser, L. (1968b). Lénine et la philosophie. En *Solitude de Machiavel et autres textes* (pp. 103-144). París: PUF, 1998.
- Althusser, L. (1972). Éléments d'autocritique. En *Solitude de Machiavel et autres textes* (pp. 159-198). París: PUF, 1998.
- Althusser, L. (1974). Sur le travail théorique. Difficultés et ressources. En *Penser Louis Althusser* (pp. 35-64). París: Le Temps des Cerises, 2006.
- Althusser, L. (1976). *Être marxiste en philosophie*. París: PUF, 2015.
- Balibar, É. (2012a). Citoyen Balibar. Entretien avec Étienne Balibar par Nicolas Duvoux & Pascal Sévérac. *La vie des idées*. Recuperado el 22 de octubre de 2018 de <https://laviedesidees.fr/Citoyen-Balibar.html>
- Balibar, É. (2012b). L'introuvable humanité du sujet moderne. L'universalité “civique-bourgeoise” et la question des différences anthropologiques. *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 203, 19-50. Recuperado el 22 de octubre de 2018 de <https://journals.openedition.org/lhomme/23086>
- Bourdet, Y. (1970). Quand l'araignée structuraliste croit voir en sa toile que «Marx est mort». *L'Homme et la société*, 17(1), 297-307.
- Braunstein, N. (1975). Introducción a la lectura de la psicología académica. En N. Braunstein y otros, *Psicología: ideología y ciencia* (pp. 329-360). México: Siglo XXI, 2006.

- Caire, G. (1972). Le centenaire du «Capital», Exposé et entretiens sur le marxisme. *Tiers-Monde*, 13(52), 869-870.
- Ciriza, A. (1989). Louis Althusser, una “provocación” para pensar la problemática de la filosofía latinoamericana hoy. *Revista de Historia de América* 108, 149-157.
- Del Barco, O. (1977). Althusser en su encrucijada. *Dialéctica* 3, 7-54.
- Diken, B. (2005). City of God. *City*, 9(3), 307-320.
- Freud, S. (1925). La negación. En *Obras Completas XIX* (pp. 249-258). Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- Frow, J. A. (1983). Reading as system and as practice. In *Comparative criticism yearbook*, no. 5 (pp. 87-105). Cambridge University Press.
- Gainza, M. de (2011). La actualidad de la lectura sintomática. En S. Caletti y N. Romé (coord.), *La intervención de Althusser hoy. Revisiones y debates*. Buenos Aires: Prometeo.
- Hegel, G. W. F. (1820). *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana, 2012.
- Lacan, J. (1957). *Le Séminaire. Livre V. Les Formations de l'inconscient*. París: Seuil, 1998.
- Lacan, J. (1960). Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien. En *Écrits II* (pp. 273-307). París: Seuil (poche), 1999.
- Laclau, E. (1996). The death and resurrection of the theory of ideology. *Journal of political ideologies*, 1(3), 201-220.
- Lenin, V. (1908). *Materialismo y empiriocriticismo*. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1975.
- Macherey, P. (2016). Pour une pratique profane de la lecture. Exposé présenté le 4 octobre 2016 au séminaire sur la lecture organisé par le département de philosophie de l'Université de Paris X-Nanterre. Recuperado el 30 de octubre de 2018 de <https://philolarge.hypotheses.org/1781>
- Marx, K. (1864). *Teorías sobre la plusvalía*. Madrid: Crítica, 1977
- Marx, K. (1867). *El Capital I*. México: FCE, 2008.
- Miklitsch, R. (1998). “Going through the fantasy”: Screening Slavoj Zizek. *The South Atlantic Quarterly*, 97(2), 475.
- Plejánov, G. V. (1895). Ensayo sobre la concepción monista de la historia. En *Obras Escogidas, tomo I* (pp. 9-276). Buenos Aires: Quetzal, 1964.
- Plejánov, G. V. (1907). *Materialismo militante*. México: Grijalbo, 1967.
- Poulantzas, N. (1968). *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*. México: Siglo XXI, 2001.
- Proust, J. (1980). Deux confessions de foi (Essai de lecture symptomale croisée). *Études Théologiques et Religieuses Montpellier*, 55(1), 55-70.
- Romé, N. (2013). Orden significativa y encuentro aleatorio en la filosofía política de Louis Althusser. En Ian Parker y David Pavón Cuéllar (Eds), *Lacan, discurso, acontecimiento: nuevos análisis de la indeterminación textual* (pp. 219-231). México: Plaza y Valdés.

- Rosa, N. (1996). El lenguaje de un ausente: Las razones de un fracaso. *Orbis Tertius* 1(2-3), 1-15.
- Sánchez Estop, J. D. (2017). "En estado práctico": el otro nombre de la filosofía. En P. Karczmarczyk, N. Romé y M. Starcenbaum (coords.), *Actas del Coloquio Internacional 50 años de Lire Le Capital* (pp. 539-552). La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Sloterdijk, P. (1983). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela, 2003.
- Smith, A. (1776). *Riqueza de las naciones*. Madrid: Alianza, 1994.
- Spinoza (1677). *Ética*. Ciudad de México: Porrúa.
- Stavrakakis, Y. (1997). Green ideology: a discursive reading. *Journal of Political Ideologies*, 2(3), 259-279.
- Stavrakakis, Y. (2005). Religion and populism in contemporary Greece. In Francisco Panizza (Ed), *Populism and the Mirror of Democracy* (pp. 224-249). Londres: Verso, 2005.
- Vincent, J.-M. (1993). La lecture symptomale chez Althusser. En *Sur Althusser: Passages* (pp. 97-112). París: Harmattan.
- Žižek, S. (1989). The sublime object of ideology. Londres: Verso, 2008.
- Žižek, S. (1992). Enjoy your symptom! Jacques Lacan in Hollywood and out. Londres: Routledge, 2008.
- Žižek, S. (1994). Mapping ideology. Londres: Verso.
- Žižek, S. (2008). Preface to the Routledge Classics Edition. En *Enjoy your symptom! Jacques Lacan in Hollywood and out*. Londres: Routledge.
- Žižek, S. (2006). Against an ideology of human rights. En Kate E. Tunstal (Ed), *Displacement, asylum, migration: the Oxford Amnesty lectures 2004* (pp. 56-85). Oxford: Oxford University Press.

# **De Althusser a Pêcheux: um olhar discursivo-materialista sobre a violência contra a mulher nas sociedades capitalistas**

**Bianca M. Q. Damacena<sup>1</sup>**

## **Introdução**

O que faz com que frases do tipo “mulher no volante, perigo constante” continuem sendo repetidas a despeito de estatísticas já terem mostrado que o número de homens envolvidos em acidentes de trânsito fatais é quase quatro vezes maior que o de mulheres?<sup>2</sup> Ou então, o que faz com que se continue reproduzindo frases do tipo “se um homem te trata mal, é porque ele gosta de você”, inclusive para crianças, mesmo com números alarmantes de mulheres assassinadas por quem elas achavam que as amava? Poderíamos passar um bom tempo nos questionando como é que muitos outros discursos que diminuem a mulher ainda se façam presentes e continuem sendo reproduzidos, de certa forma contribuindo para que o papel de “segundo sexo” relegado às mulheres siga vigente e mais, contribuindo para que as diversas formas de violência machista contra a mulher se perpetuem.

Quando se fala em violência machista contra a mulher, há que se ter em mente que são várias formas. Existe a violência institucional, que é cometida pelo Estado como quando não se assegura o protagonismo e a autonomia econômica e financeira das mulheres por meio de políticas públicas, ou quando não se garante equidade no trabalho doméstico ou no remunerado. Assédio, exploração sexual, estupro, tortura, violência psicológica, agressões por parceiros ou familiares, perseguição, feminicídio. De várias formas e intensidades, a violência contra as mulheres continua acontecendo sistematicamente e está presente em muitos países, motivando gravíssimas violações de direitos humanos e crimes hediondos.

Entretanto, é preciso compreender que nem os discursos e muito menos as formas de violência surgiram hoje. Elas são fruto de uma construção histórica do papel da mulher na sociedade e, portanto, para entender como é que as mulheres ainda sofrem com tanta violência, ou como é que discursos machistas continuem sendo reproduzidos, é preciso compreender os processos históricos que geraram essa situação.

Dessa forma, este trabalho visa debater questões que fazem com que as desigualdades de gênero existam e contribuam para que às mulheres seja relegado um papel inferior ao do homem, resultando nas diversas formas de violência. Nosso objetivo é o de desvendar as raízes que fazem com que o mito da

---

<sup>1</sup> Universidade Federal do Rio Grande do Sul, bianca.damacena@gmail.com

<sup>2</sup> Dados podem ser acessados em <http://portaldotransito.com.br/noticias/estatisticas-mostram-que-mulheres-dirigem-melhor-do-que-os-homens/>



inferioridade feminina continue pairando nas relações sociais, contribuindo para a permanência da violência. Para tanto, nosso trabalho se filia à Análise do Discurso de origem francesa para pensar os discursos mencionados anteriormente, e outros, numa perspectiva sócio-histórica e ideológica.

A Análise do Discurso de origem francesa é considerada uma disciplina de entremeio que articula três regiões do conhecimento científico, a saber, o materialismo histórico, a linguística e a teoria do discurso. Tais regiões são atravessadas por uma teoria da subjetividade de natureza psicanalítica. Isso quer dizer, entre outras coisas, que os sentidos, em AD, dependem de determinações históricas e ideológicas. Dessa forma, pensar o funcionamento da ideologia na produção de discursos é de suma importância.

Porém, para pensar como a ideologia funciona nos discursos machistas atualmente propagados, é preciso refletir sobre um contexto histórico amplo porque nos permite pensar na dimensão histórica das ideologias machistas, da dominação masculina. É aí que entra o conceito de Aparelhos Ideológicos de Estado, cunhado por Althusser e, posteriormente, utilizado por Pêcheux, fundador da Análise do Discurso Francesa, para pensar a reprodução/transformação das relações de produção, bem como de produção de sentidos. Em uma análise adequada sobre o conceito, e outros, faremos um diálogo entre Althusser, Pêcheux e Saffioti com vistas a investigar o ponto de encontro entre os autores e como podemos entender a questão da violência contra a mulher, bem como os discursos machistas que seguem sendo proferidos e contribuem, de alguma forma, para que tal violência se perpetue.

## **1. Ideologia em Althusser: os Aparelhos Ideológicos de Estado**

As contribuições de Louis Althusser no campo da filosofia, das ciências sociais, da política, da história, etc. são muitas. Suas produções são de caráter essencialmente marxista. Entretanto, no que tange o conceito de ideologia, objeto do presente trabalho, o filósofo franco-argelino marxista, para entender a função da ideologia na sociedade, diverge um pouco das formas anteriores do marxismo. Althusser, ao estudar a sociedade capitalista sob o ponto de vista de sua constante reprodução, na esteira de Marx, ampliou e deu novos contornos ao conceito de ideologia.

Althusser acredita que uma teoria das ideologias deve estar em conexão com a história das formações sociais e, conseqüentemente, com os modos de produção e com as lutas de classes que se desenvolvem dentro dessas formações sociais. Dessa forma, o aporte de Althusser à teoria marxista da ideologia se dá em alguns pontos básicos entre os quais podemos ressaltar: primeiro, ele se opõe à concepção filosófica que entende a ideologia centrada na consciência, ainda que ilusória; segundo, ele se distancia daqueles que concebem a ideologia como algo não-material, determinando ou exprimindo uma realidade que lhe é exterior.

Para pensar a ideologia, então, na obra *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado*, Althusser<sup>3</sup> toma como ponto de partida o princípio do materialismo histórico que, em suma, coloca que as sociedades só existem porque há consumo, e só há a prática de consumir onde há produção. Qualquer sociedade, então, se organiza em função de um determinado modo de produzir os bens materiais de que necessita e também devido ao fato de haver a necessidade de reproduzir seu modo de produção e as condições materiais da produção em geral. A força de trabalho, por exemplo, está entre as condições materiais da produção que precisam ser reproduzidas. Para tanto, ela precisa de meios materiais, como por exemplo o salário, e formação, como é o caso da Educação em geral. Nas sociedades capitalistas da atualidade, tal formação não acontece mais no local de trabalho, mas fora da produção, por meio do sistema escolar, das igrejas, e de outras instituições. É na reprodução da formação da força de trabalho, então, que se misturam conhecimentos técnicos, informações científicas, saberes práticos e também normas adequadas à submissão e critérios destinados a promover uma adaptação à ordem vigente. Em outras palavras, a aceitação da ideologia dominante é promovida. É preciso considerar que toda formação social e econômica é resultado de um modo de produção dominante. Ocorre que para se manter hegemônico, o modo de produção dominante necessita da reprodução das forças produtivas, bem como das relações de produção existentes. Admitindo esses pressupostos, o autor passa a pensar sobre os dispositivos que caracterizam a reprodução das condições de produção.<sup>4</sup>

De acordo com a maneira como Althusser prossegue em seus estudos, três teses principais emergem, cujo entrelaçamento constitui os pontos altos de uma teoria positiva (em contraposição à ideia de que Marx traz uma teoria negativa) da ideologia. São elas: 1) A ideologia tem uma existência material; 2) A ideologia é uma representação da relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência; e 3) A ideologia interpela os indivíduos como sujeitos.

A primeira tese coloca que a ideologia tem sua própria materialidade, que consiste em aparelhos ideológicos de estado. Para Althusser<sup>5</sup>, os elementos da ideologia não são apenas interpretações sistêmicas de uma possível rede de ideias. Ela não fica no plano do ideal, do “espiritual”, do abstrato, mas sim, na “superfície”, no material, no concreto. Isto posto, a ideologia pressupõe uma ação, uma prática, um ritual que se nota geralmente em um aparelho ideológico de Estado. Nas palavras do filósofo, “uma ideologia existe sempre em um aparelho e em sua prática ou práticas essa existência é material.<sup>6</sup> Isso significa que a ideologia não flutua nas cabeças das pessoas, nem surge aleatoriamente. Ela só pode existir na forma de comportamentos, práticas, disposições socialmente instituídas, que são

---

<sup>3</sup> Althusser, L. *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado*. Lisboa: Presença, 1974.

<sup>4</sup> Idem.

<sup>5</sup> Althusser, L. *Sobre a Reprodução*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

<sup>6</sup> Idem p. 206.

empregadas em toda uma série de instituições específicas que Althusser chama "Aparelhos Ideológicos de Estado" (AIEs).

No entendimento do autor, a ideologia sempre se manifesta através de ações, que estão inseridas em práticas, por exemplo, rituais, comportamentos convencionais etc. Como visto anteriormente, em *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado*, a partir da interrogação inicial sobre a reprodução da força do trabalho que se dá fora do ambiente de trabalho, por intermédio de toda uma rede de organizações (escolas, igrejas, sindicatos, partidos etc.) com papel dominante na reprodução nas relações sociais, Althusser pensa a necessidade de uma ampliação do conceito marxista de Aparelhos de Estado. Ao retomar a definição do Estado, proposta por Marx como uma máquina de dominação capaz de assegurar às classes dominantes o controle da grande classe dos dominados e explorados, Althusser propõe um conceito novo - Aparelhos Ideológicos de Estado - para pensar as relações sociais estatais sob um prisma diferente. De acordo com o autor, a estrutura básica do Estado, enquanto máquina de repressão e, portanto, garantia da hegemonia da classe dominante, compõe-se de governo, administração, forças armadas, polícia etc. O conceito de Aparelhos Ideológicos de Estado permite pensar o campo de ideologização constituído pelas diferentes igrejas, escolas, universidades, partidos, a imprensa, os sindicatos, o mundo cultural etc. Ou seja, todo um conjunto de organizações que formam o sistema das ideologias, articuladas sobre práticas materiais onde, conforme Althusser se produzem os mecanismos de assujeitamento ideológico. Este sistema de práticas reproduz, assim, relações de classe na estrutura econômica, política e nos Aparelhos Ideológicos de Estado; práticas diferenciais sejam burguesas, pequeno-burguesas ou proletárias.

Desse modo, é possível perceber que, para o filósofo, os AIEs são o lugar de reprodução das relações de produção e o local onde ocorre a luta de classes entre as formações sociais detentoras dos meios de produção e as formações sociais que são exploradas por elas. No que tange os AIEs, estes são considerados o palco da luta de classes devido à relação de contradições existentes. São o meio concreto onde a ideologia trabalha. Segundo Althusser:

um Aparelho Ideológico de Estado é um sistema de instituições, organizações e práticas correspondentes, definidas. Nas instituições, organizações e práticas desse sistema é realizada toda Ideologia de Estado ou uma parte dessa ideologia (em geral, uma combinação típica de certos elementos). A ideologia realizada em um AIE garante sua unidade de sistema 'ancorada' em funções materiais, próprias de cada AIE, que não são redutíveis a essa ideologia, mas lhe servem de 'suporte'<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Idem p. 104

Através dos aparelhos ideológicos de Estado as classes que controlam os meios de produção garantem as relações de produção e, portanto, o modo de produção. Assim, pode-se constatar que, segundo Althusser<sup>8</sup> “todos os Aparelhos Ideológicos de Estado, sejam eles quais forem, concorrem para o mesmo resultado: a reprodução das relações de produção, isto é, das relações de exploração capitalistas”.

Além dos Aparelhos Ideológicos de Estado, que funcionam por meio da ideologia, Althusser identificou o Aparelho Repressivo de Estado como aquele que funciona por meio da violência, apesar de que as práticas de violência também estão assentadas em ideologias. O autor coloca que todo Aparelho de Estado vai funcionar seja por meio da repressão ou por meio da ideologia. A ação do Aparelho Repressivo se realiza normalmente pela disciplina que é uma forma fria de exercício da direção política da classe dominante contra as classes dominadas. Por outras palavras o aparelho repressivo - a prisão, por exemplo - não funciona nem exclusiva nem majoritariamente pela repressão. E a ideologia, ela também não é calma nem pacífica. Ao contrário, ela é bastante violenta uma vez que se realiza sobre a forma de uma violência normalizada sobre os corpos, como por exemplo mais tempo de trabalho, maior produtividade, maior obediência. Mas para que se mantenha essa espécie de véu que encobre a realidade da luta de classes, por vezes a classe dominante se utiliza do exercício da violência física mesmo, como a violência policial ou dos exércitos. Esta se efetiva, mesmo nos estados de direito, no interior de um amplo mecanismo de controle, de subordinação que se dá nos seus interstícios ou em afrontamentos mais fortes quando a “normalidade” entra em colapso. O alvo que sustenta e reproduz as relações de produção é o poder sobre a consciência dos indivíduos e o Aparelho Repressor é o escudo que ajuda a mantê-lo.

Por isso, é preciso compreender que o Estado e seus Aparelhos, sejam eles repressivos ou ideológicos, só adquirem sentido do ponto de vista da luta de classes, uma vez que são instrumentos que garantem, através de rituais, a opressão de uma classe pela outra, em que a ideologia se realiza e se torna eficaz. A base da eficácia das ideologias se torna possível por meio dos rituais. Entretanto, não há ritual sem falhas, o que gera a perda da eficácia da ideologia e aponta para a contradição.

A segunda tese, por sua vez, defende que a ideologia representa a relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência. De certo modo, o jeito tradicional de entender a *ideologia* levou pensadores marxistas a mostrá-la como falsa consciência, que aponta para o mundo real escondido por ela mesma. Porém, Althusser pensa que a ideologia não reflete o mundo real, mas *representa a relação imaginária entre os indivíduos para o mundo real*. Com base nisso, o filósofo tenta responder à seguinte questão: “Por que motivo os homens têm necessidade

---

<sup>8</sup> Idem p. 167

dessa transposição imaginária de suas condições reais de existência para “representar” suas condições de existência reais?”

Em seus estudos, ele chega a dois tipos de respostas. A primeira delas, datada do século XVIII, coloca que clérigos e déspotas inventaram “belas mentiras” para fazer com que os homens achem que estejam obedecendo a deus, mas na realidade estão obedecendo aos clérigos e aos déspotas. De acordo com Althusser<sup>9</sup>, acredita-se que a “existência de um reduzido número de homens cínicos que consolidam sua dominação e exploração do “povo” sobre uma representação falseada do mundo, imaginada por eles para subjugar os espíritos pelo domínio de sua imaginação” é a causa para a transposição imaginária das condições de existência real. Esta também é uma interpretação que foi abraçada por Marx, uma vez que ele entende que os homens têm uma representação imaginária, alienada, de suas condições de existência justamente porque as próprias condições de existência são, em certa medida, alienantes. No entanto, Althusser defende que o que é refletido na representação imaginária do mundo que se encontra em uma ideologia são as condições de existência dos homens, portanto seu mundo real. Em suas palavras:

Os homens “representam” não suas condições de existência reais, seu mundo real, mas antes de tudo sua *relação* com essas condições de existência reais. É essa relação que se encontra no centro de toda representação ideológica, portanto, imaginária do mundo real. É nessa relação que se encontra contida a ‘causa’ que deve explicar a deformação imaginária da representação ideológica do mundo real. É a natureza imaginária dessa relação que suporta toda a deformação imaginária que se pode observar em qualquer ideologia<sup>10</sup>

Althusser faz questão de frisar que é óbvio que essa existência material da ideologia não se assemelha a de um objeto qualquer, mas que ela existe, em última instância, em uma matéria física, que são os AIEs. Nas palavras do autor:

Portanto, nós diremos, limitando-nos a considerar um sujeito (tal indivíduo), que a existência das ideias da sua crença é material no sentido de que suas ideias são seus atos materiais inseridos em práticas materiais, reguladas por rituais materiais que, por sua vez, são definidos pelo aparelho ideológico material do qual dependem (como por acaso) as ideias desse sujeito<sup>11</sup>

Isso significa que para haver uma ideologia que inspire os indivíduos a “agir conforme suas ideias”, ela deve estar atrelada a práticas materiais realizadas por

---

<sup>9</sup> Idem p. 204

<sup>10</sup> Idem p. 205

<sup>11</sup> Idem p. 208

esses próprios sujeitos. Dessa forma, apesar da deformação imaginária inerente às ideologias, Althusser defende que as ideias dos homens existem em atos inseridos em práticas, regulamentadas por rituais, no seio dos AIEs.

A segunda tese, então, demonstra o que Althusser interpreta da ideologia. Nesta interpretação, o autor considera que a ideologia é uma representação do mundo que não corresponde à realidade em si.<sup>12</sup> É, na verdade, uma representação das relações que os homens têm com suas condições de existência, que são reais. É como se a ideologia tivesse uma produção própria (a tese 3 pode definir melhor esse aspecto) porque é uma relação imaginária para o real e não simplesmente uma relação imaginária com o real. A distorção não vem da mera passagem pelo imaginário, mas da duplicação do relacionamento. Por exemplo, a mais-valia, um conceito marxista que entende que a força de trabalho do proletariado é explorada uma vez que ela produz os bens e serviços, mas quem lucra com a mão-de-obra é o dono da fábrica, o empregador. O funcionamento da ideologia se dá na medida em que o proletariado segue trabalhando normalmente, praticamente sem se dar conta de que, sem a sua força de trabalho, não existe lucro para o patrão. Há ainda quem percebe essa discrepância, mas acredita que é direito do patrão receber mais porque é ele quem dá emprego, oportunidade, salário. Ele é o dono da fábrica e merece porque ele batalhou muito para estar naquela posição. De acordo com Althusser:

em sua deformação necessariamente imaginária, toda ideologia representa não as relações de produção existentes (e as outras relações que delas derivam), mas antes de tudo a relação (imaginária) dos indivíduos com as relações de produção e com as relações que delas derivam. Portanto, na ideologia, não está representado o sistema das relações reais que governam a existência dos indivíduos, mas sim a relação imaginária desses indivíduos com as relações reais sob as quais vivem<sup>13</sup>

No exemplo anterior, a real relação de exploração entre burguesia e proletariado não é representada pela ideologia, mas sim uma relação imaginária de dependência que faz com que as relações de produção sigam sendo reproduzidas. Assim, para Althusser, a ideologia é um sistema de representação que, agindo através de imagens ou conceitos, ela se impõe como estrutura. Por estrutura ideológica, o filósofo pensa um sistema de representação do mundo que une os homens às suas condições de existência e os homens entre si. Esse laço que prende os homens entre si é uma relação vivida, duplicada por uma relação imaginária. A ideologia é, pois, pensada como uma relação super-determinada de uma relação real e de sua relação imaginária com suas condições de existência. Essa superdeterminação determina estrategicamente as relações entre o imaginário e o

---

<sup>12</sup> Idem.

<sup>13</sup> Idem p. 205

real através de que a ideologia se faz ativa, reforçando as relações dos homens com suas condições de existência. Novamente, de acordo com Althusser, se a representação das condições de existência deriva das relações de produção, então, “toda ideologia representa, na sua deformação necessariamente imaginária, não as relações de produção existentes, mas antes de tudo a relação (imaginária) dos indivíduos com as relações de produção e com as relações que delas derivam”.<sup>14</sup>

Dando continuidade às teses propostas por Althusser, chegamos à terceira e última: a ideologia interpela os indivíduos como sujeitos. De acordo com o autor, o propósito principal da ideologia é transformar indivíduos independentes em sujeitos dependentes. A ideologia se encontra tão difundida que em sua constituição do sujeito forma nossa própria realidade se estabelecendo como a “verdade” e o “óbvio”. Os indivíduos são sempre sujeitos, mesmo antes de nascer, pois recebemos um nome, sobrenome, uma identidade. A depender do gênero também recebemos uma carga de papéis a desempenhar. Ou seja, antes de nascer a criança já se encontra como um sujeito, classificada como sujeito pela configuração ideológica familiar específica na qual ela é esperada. A maioria dos indivíduos aceitam sua auto-constituição ideológica como “realidade” ou “natureza” e portanto raramente entram em conflito com o aparato repressivo do estado, que é projetado para qualquer um que aceite a ideologia dominante. É como Althusser postula: o indivíduo é interpelado como um sujeito que se acredita livre para que ele possa obedecer livremente as ordens daquele que formula sua sujeição. Para que ele faça os gestos e as ações de sua sujeição sozinho, de livre e espontânea vontade.

Por natureza, a ideologia transforma indivíduos em sujeitos, independentemente dos períodos históricos. Se alguém quiser permanecer coerente e manter a radicalidade dessa terceira tese, deve-se considerar que a categoria de sujeito é uma produção trans-histórica de ideologia. Para Althusser, uma vez que se entende que a ideologia é eterna, é necessário se desvencilhar da noção de temporalidade e compreender que “a ideologia interpelou sempre já os indivíduos como sujeitos, o que equivale a indicar com precisão que os indivíduos são sempre-já interpelados pela ideologia como sujeitos”.<sup>15</sup> E assim, se compreende que os indivíduos são sempre já sujeitos, mesmo antes de nascer, como observado anteriormente. Além disso, os aparelhos e suas práticas têm como objeto os indivíduos tomados em suas relações de produção a fim de que se possam entender como as ideologias se desenvolvem a partir da ação desses sujeitos no seio das instituições. Nas palavras do autor, “somos sempre já sujeitos e, como tal, praticamos ininterruptamente os rituais do reconhecimento ideológico que nos garantem que somos efetivamente concretos, individuais, inconfundíveis e naturalmente insubstituíveis”.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Idem p. 205

<sup>15</sup> Idem p. 215

<sup>16</sup> Idem p. 211

A ideologia funciona na categoria de sujeito (como um motor, nos diz Althusser, trabalha com gasolina) e faz com que essa categoria trabalhe concretamente em rituais e práticas bastante concretas (como já vimos na tese 2). Todos são "desafiados" e respondem porque são atribuídos / oferecidos / garantidos um lugar / identidade / estabilidade na sociedade. Dessa forma, Althusser vai defender que a categoria de sujeito é constitutiva de toda ideologia, porém, isso só acontece porque a ideologia em si tem como função formar os sujeitos concretos. É um jogo duplo em que um constitui o outro, mostrando que o funcionamento da ideologia se dá através das formas materiais de existência desse próprio funcionamento. A partir dessa compreensão, Althusser apresenta duas proposições: "toda ideologia existe pelo sujeito e para os sujeitos; a ideologia só existe para sujeitos concretos e esse destino da ideologia não é possível a não ser pelo sujeito".<sup>17</sup>

Retornamos então para o conceito de Aparelhos Ideológicos de Estado para poder compreender também a tese 3. Estes fazem parte da superestrutura e têm como função primordial, sob a proteção do Aparelho Repressor de Estado, a reprodução das relações de produção na consciência dos indivíduos. Aqui entra o duplo jogo: "a reprodução das relações de produção pelos aparelhos ideológicos e seus efeitos ideológicos sobre os sujeitos, agentes da produção, é garantida *no* funcionamento das próprias relações de produção"<sup>18</sup>. A repressão por si só não pode garantir a reprodução das relações de produção; a ideologia é quem garante, por excelência, a reprodução das relações de produção.

A garantia da reprodução se dá, essencialmente, porque o próprio caráter da ideologia é impor práticas como se elas fossem naturais, evidentes. Ou seja, a força da ideologia está no fato dela naturalizar atos, pensamentos, as ilusões criadas para o povo a fim de garantir a reprodução das relações desiguais. Mais uma vez, o caráter negativo da ideologia, expresso na concepção de falsa consciência é questionado, uma vez que essa tese demonstra que ela tem relação com as relações reais entre os indivíduos. Como diz Althusser, "os indivíduos concretos "funcionam" e é a ideologia que os "leva na conversa"<sup>19</sup>.

## **2. Ideologia em Pêcheux: a questão do discurso**

É a partir dos estudos de Althusser que Pêcheux vai pensar uma teoria materialista do discurso com enfoque na descentralização do sujeito. Na Análise do Discurso de origem francesa, uma das regiões do conhecimento utilizadas para desenvolver a teoria é justamente o materialismo histórico de Marx em que a AD se interessa essencialmente pela superestrutura ideológica e sua conexão com o modo de produção dominante em uma dada formação social. Para o autor, seguindo na esteira de Althusser, a ideologia é uma das condições de reprodução

---

<sup>17</sup> Idem p. 210

<sup>18</sup> Idem p. 223

<sup>19</sup> Idem p. 202



da base econômica e, a partir daí, ele vai desenvolver uma teoria que pensa o discurso como um processo atravessado pela História e pela Ideologia e que envolve indivíduos, ou melhor, sujeitos do discurso, afetados e constituídos por questões sociais, ideológicas e históricas, e que acreditam ser a origem do que dizem, mas não são.

Para tanto, Pêcheux foca em dois aspectos da teoria de Althusser, a saber, na tese de que indivíduos são interpelados em sujeitos e no conceito de Aparelhos Ideológicos de Estado. O questionamento que perpassa os estudos de Pêcheux é que se, de fato, no seio dos Aparelhos Ideológicos de Estado, a ideologia transforma indivíduos em sujeitos, é preciso entender como é que os indivíduos aceitam como óbvio, ou não, o sentido daquilo que ouvem e dizem, lêem e escrevem, e se tornam, assim, sujeitos.

Embora beba da fonte de Althusser, Pêcheux faz uma leitura crítica de seus estudos como por exemplo sobre a questão da reprodução das relações de produção. Enquanto Althusser defende, acertadamente, que no âmbito dos AIEs, a partir de práticas e rituais, a ideologia funciona a fim de *reproduzir* as relações de produção das classes dominantes, Pêcheux vai acrescentar a palavra *transformação*, no intuito de demonstrar que existe uma relação dialética. Nas palavras do autor, em *Semântica e Discurso*:

Ao falar de ‘reprodução/transformação’, estamos designando o caráter intrinsecamente contraditório de *todo modo de produção que se baseia numa divisão em classes, isto é, cujo “princípio” é a luta de classes*. Isso significa, em particular, que consideramos errôneo localizar em pontos diferentes, de um lado, aquilo que contribui para a reprodução das relações de produção e, de outro, o que contribui para sua transformação: a luta de classes perpassa o modo de produção como um todo, o que, no campo da ideologia, significa que a luta de classes “passa por” aquilo que L. Althusser chamou de aparelhos ideológicos de Estado<sup>20</sup>

Isso quer dizer que a ideologia dominante, isto é, da classe dominante, não existe sozinha dentro dos AIEs. Ela está em constante choque com as ideologias dominadas, o que torna perfeitamente possível que as relações de produção sejam reproduzidas ou transformadas. Pêcheux retoma Althusser para lembrar que, apesar da ideologia dominante se realizar pela instauração de AIEs, estes não são um instrumento exclusivo da classe dominante para reproduzir as relações de produção existentes, pois “os AIEs constituem, simultânea e contraditoriamente, o lugar e as condições ideológicas da transformação das relações de produção (isto é, da revolução, no sentido marxista-leninista)”<sup>21</sup>. As condições de reprodução/transformação, então, são formadas, num dado momento histórico e

---

<sup>20</sup> Pêcheux, Michel. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas: Ed. Universidade Estadual de Campinas, 2014a p. 130

<sup>21</sup> Idem p. 131

numa dada formação social, pelo conjunto complexo dos AIEs que estão dentro dessa formação social.

Pêcheux, a partir de seus estudos em Althusser, enfatiza que os AIEs não contribuem de maneira homogênea para a reprodução das relações de produção, tampouco para sua transformação uma vez que eles têm propriedades regionais, isto é, características próprias que condicionam sua importância relativa dentro do conjunto de aparelhos, e isso em função da luta de classes nessa dada formação social. Alguns exemplos de regiões, de elementos peculiares do AIE religioso, entre outros, pode ser deus, pecado, paraíso, etc; para o AIE jurídico têm-se as leis, as punições, etc. E assim por diante, cada AIE possui saberes distintos, ou características peculiares, que condicionam sua importância dentro dos próprios AIEs. Além disso, tais saberes estão em função da luta de classes conformando, inclusive, uma relação de subordinação, por exemplo, entre AIEs. Conforme Pêcheux, é a partir da compreensão dessas características peculiares, desses elementos inerentes a cada AIE e também das suas interrelações de contradição e subordinação que se dá a rede contraditória entre reprodução e transformação das relações de produção. Para o autor, o caráter contraditório entre reprodução e transformação das relações de produção se dá na medida em que os elementos ideológicos dos AIEs não são tomados separadamente, mas sim dentro dos diferentes saberes que os contém e das relações de desigualdade existentes entre essas regiões, constituindo o “palco da luta ideológica de classes”.<sup>22</sup>

Ainda com base em Althusser, Pêcheux toma o conceito de assujeitamento do sujeito também. Ele vai dizer que o funcionamento da ideologia no que tange a reprodução das relações de produção se dá a partir da interpelação dos sujeitos. Ou seja, o assujeitamento do sujeito como sujeito ideológico é essencialmente o que permite que as relações de produção sejam reproduzidas, no interior dos AIEs, “de tal modo que cada um seja *conduzido*, sem se dar conta, e tendo a impressão de estar exercendo sua livre vontade, a *ocupar o seu lugar* em uma ou outra das duas classes sociais antagonistas do modo de produção”.<sup>23</sup> Entretanto, a luta de classes não é estanque e se caracteriza, no seio dos AIEs, pelo confronto

de posições políticas e ideológicas [...] que não constituem a maneira de ser dos indivíduos, mas que se organizam em formações que mantêm entre si relações de antagonismo, de aliança ou de dominação. Falaremos de *formações ideológicas* para caracterizar um elemento (esse aspecto da luta dos aparelhos) suscetível de intervir como uma força em confronto com outras

---

<sup>22</sup> Pêcheux, Michel. Ousar pensar e ousar se revoltar. Ideologia, marxismo, luta de classes. *Décalages*: Vol. 1: Iss. 4. 2004. Disponível em: <<http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss4/15>> Acesso em: 25/04/2018 p. 5

<sup>23</sup> Pêcheux, Michel; Fuchs, C. (1975) A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas. In: Gadet, Françoise; Hak, Tony (Org.). *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Trad. de Mariani, Bethania [et al.]. 5. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2014b p. 162

forças na conjuntura ideológica característica de uma formação social em dado momento; desse modo, cada formação ideológica constitui um complexo de atitudes e de representações que não são nem “individuais” nem “universais” mas se relacionam mais ou menos diretamente a *posições de classes* em conflito umas com as outras<sup>24</sup>

O que nos faz retornar à questão de que a ideologia dominante não se encontra sozinha dentro de um AIE, utilizando-o como seu instrumento exclusivo de reprodução. É o próprio entendimento de que dentro dos AIEs convivem formações ideológicas distintas, que expressam posições de classes em conflitos umas com as outras, que permite entender que tanto as condições de reprodução como as de transformação das relações de produção são possíveis. Mas no caso da transformação, não mais se falará em assujeitamento pleno dos sujeitos. Retornaremos a essa questão mais adiante.

Dessa forma, para Pêcheux, a ideologia, em sua materialidade concreta, apenas existe como *formações ideológicas*, que é um termo emprestado de Althusser. Estas têm natureza “regional” e englobam posições de classe, isto é, os elementos ideológicos de cada AIE são fornecidos com uma orientação que visa a interesses das classes que servem. Dito de outro modo, a ideologia existe materialmente sob a forma de *formações ideológicas*, dentro dos AIEs, e que elas possuem características regionais e uma orientação da classe a que tais formações, ou mesmo os aparelhos, servem. Ser desigual e contraditório é parte da luta ideológica que acontece no interior das formações ideológicas. Trata-se de uma luta para tentar impor novas correlações de força e transformações, inclusive nos aparelhos, ou, ao contrário, reproduzir as já existentes.

As formações ideológicas, então, permitem entender como funcionam as instituições e, dentro delas, estão convivendo uma série de contradições e antagonismos. Tendo feito esse percurso, Pêcheux se vê na posição de questionar qual é, então, a relação entre ideologia e discurso. Para ele, é praticamente impossível diferenciar ideologia de discurso, uma vez que seria colocar a ideologia apenas no campo das ideias. Para o autor, o discurso é uma das materialidades da ideologia, assim como é a História e as práticas sociais. A língua é a base onde se realizam os processos discursivos, mas esses obrigam a inserir a língua na dimensão histórica e social.

Com base no que precede sobre a materialidade discursiva, Pêcheux vai confirmar que as formações ideológicas estão inscritas nas formações sociais, mas que são determinadas através da *formação discursiva* (FD)<sup>25</sup>, dos lugares sociais

---

<sup>24</sup> Haroche, Claudine; Henry, Paul; Pêcheux, Michel. [1971]. A Semântica e o corte saussuriano: língua, linguagem, discurso. In: Baronas, R. L. *Análise do Discurso: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2007 p. 16

<sup>25</sup> O conceito de *formação discursiva* em Pêcheux vem de Michel Foucault, em *Arqueologia do Saber*. Trata-se, também, de um conceito que sofreu alterações ao longo do tempo,

que cada sujeito ocupa, e também estabelecem imagens que representam estes lugares. As formações discursivas não são as palavras em si, mas os discursos. Em *A semântica e o corte saussuriano: língua, linguagem, discurso*, Claudine Haroche, Paul Henry e Michel Pêcheux estabelecem a ideia de que as FDs existem dentro das formações ideológicas na medida em que

[...] as formações ideológicas comportam, necessariamente, como um de seus componentes, uma ou mais formações discursivas interligadas, que determinam aquilo que se pode e se deve dizer (articulado sob a forma de uma arenga, de um sermão, de um panfleto, de uma exposição, de um programa, etc.) a partir de uma posição dada em uma conjuntura dada<sup>26</sup>

Ademais, as formações discursivas existem historicamente dentro de dadas relações de classes e, dessa forma, é importante salientar que elas não são estanques, ou seja, as FDs podem se transformar, ou até mesmo deixar de existir. Isso significa que elas podem fornecer elementos que resultam em novas formações discursivas, formando-se no seio de outras relações ideológicas, e colocando a possibilidade de surgimento de novas formações ideológicas.

Portanto, Pêcheux concebe a formação ideológica como uma força em confronto com outras, dentro do espaço da luta de classes, ocasionando a reprodução, ou a transformação, das relações de produção. Entretanto, é importante enfatizar que o autor defende que é através da linguagem que as formações ideológicas se revelam de modo que os processos discursivos são responsáveis pelos efeitos de sentido e é na língua que esses efeitos se realizam. Novamente, a língua é a materialidade do discurso que, por sua vez, é a materialidade da ideologia. Dessa forma, o surgimento de um sujeito do discurso para a AD está intimamente ligado aos conceitos de formação ideológica e formação discursiva uma vez que

os indivíduos são ‘interpelados’ em sujeitos falantes [...] por formações discursivas que representam ‘na linguagem’ as formações ideológicas que lhes são correspondentes. Especificamos também que ‘a interpelação do indivíduo em sujeito de seu discurso se realiza pela identificação (do sujeito) com a formação discursiva que o domina’<sup>27</sup>

---

como pode ser visto, por exemplo, na obra *Discurso Comunista Endereçado aos Cristãos*, de Jean-Jacques Courtine. Não entraremos nesses aspectos no presente trabalho.

<sup>26</sup> Haroche, Claudine; Henry, Paul; Pêcheux, Michel. [1971]. *A Semântica e o corte saussuriano: língua, linguagem, discurso*. In: Baronas, R. L. *Análise do Discurso: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2007 p. 16

<sup>27</sup>Pêcheux, Michel. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas: Ed. Universidade Estadual de Campinas, 2014a p. 198

Com base no exposto acima, Pêcheux também defende a tese althusseriana que diz que a ideologia interpela os indivíduos em sujeitos. O indivíduo está sempre inserido em uma determinada ideologia, portanto, se a ideologia faz dos indivíduos sujeitos, o indivíduo é sempre sujeito dentro da formação social em que está inserido. Mas, num exercício de retornar para avançar, a interpelação se dá sempre através de um conjunto complexo determinado de *formações ideológicas* que realizam dentro deste conjunto um papel desigual tanto para a reprodução quanto para a transformação das relações de produção. Como visto anteriormente, essa ação desigual acontece em razão de características ditas “regionais” das formações ideológicas. Pêcheux vai afirmar que as formações discursivas intervêm nas formações ideológicas enquanto componentes tanto para a reprodução quanto para a transformação.

Em seu percurso teórico, então, Pêcheux vai demonstrar a importância de se reconhecer o funcionamento da ideologia no seio dos Aparelhos Ideológicos de Estado, e que esse funcionamento se dá através da interpelação dos indivíduos em sujeitos. Porém, o que se acrescenta é que existe uma materialidade através da qual esse assujeitamento acontece: o discurso. Este, por sua vez, se realiza por meio de formações discursivas diversas, contraditórias e antagônicas, contidas em formações ideológicas cujas características intrínsecas e inerentes as fazem igualmente contraditórias dentro dos AIEs. O choque entre essas formações ideológicas é uma das formas de realização da luta de classes cujo resultado pode ser a reprodução das relações de produção ou a sua transformação. E é por isso, também, que Pêcheux entende que os sujeitos não são plenamente assujeitados.

### **3. A violência contra a mulher: uma questão de machismo**

O regime capitalista, desde o seu advento, deixa bem clara a divisão da sociedade em classes em que uma explora a outra e, nesse sentido, para justificar essa lógica, ele lança mão da tradição, da ideia de eternidade das posições sociais. Quer dizer, a eficácia da ideologia, nos termos de Althusser, se dá no sentido de que as classes sociais são eternas, fruto de alguma entidade divina e, portanto, não há o que fazer para mudar. Dentro da divisão de classes, há divisão de gênero, por exemplo, que há muito já se tratava de uma justificativa para inferiorizar a mulher. Ela passa a configurar uma justificativa também dentro do sistema capitalista. Saffioti aponta que

A elaboração social do fator natural sexo, enquanto determinação comum que é, assume, na nova sociedade [capitalista], uma feição inédita e determinada pelo sistema de produção social. Aparentemente, no entanto, são as deficiências físicas e mentais dos membros da categoria sexo feminino que determinam a imperfeição das empíricas das sociedades competitivas. A mulher faz, portanto, a figura do elemento obstrutor do desenvolvimento

social, quando, na verdade, é a sociedade que coloca obstáculos à realização plena da mulher<sup>28</sup>

Tais obstáculos, impostos pela sociedade de classes, impedem que a mulher tenha uma integração social igualitária, porém, não agem com uniformidade. Essas barreiras são reguladas pelas necessidades da sociedade competitiva, de forma que “as oportunidades sociais oferecidas aos contingentes femininos variam em função [...] do estágio de desenvolvimento atingido por suas [do modo de produção vigente] forças produtivas”.<sup>29</sup> A autora afirma que:

a inferiorização social de que tinha sido alvo a mulher desde séculos vai oferecer o aproveitamento de imensas massas femininas no trabalho industrial. As desvantagens sociais de que gozavam os elementos do sexo feminino permitiam à sociedade capitalista em formação arrancar das mulheres o máximo de mais-valia absoluta através, simultaneamente, da intensificação do trabalho, da extensão da jornada de trabalho e de salários mais baixos que os masculinos, uma vez que para o processo de acumulação rápida de capital era insuficiente a mais-valia relativa obtida através do emprego da tecnologia de então<sup>30</sup>

Em se tratando da questão salarial, ainda que se entenda que o montante recebido pelos trabalhadores em geral às vezes não corresponde às suas necessidades, é possível afirmar que as mulheres recebiam e recebem menos ainda. Se na fase inicial do capitalismo, as mulheres recebiam muito pouco por sua força de trabalho, hoje em dia as estatísticas continuam não sendo nada favoráveis. Uma recente pesquisa do IBGE<sup>31</sup> aponta que com relação ao rendimento habitual médio mensal de todos os trabalhos e razão de rendimentos, por sexo, entre 2012 e 2016, as mulheres ganham, em média, 75% do que os homens ganham. Isso significa que as mulheres têm rendimento habitual médio mensal de todos os trabalhos no valor de R\$ 1.764, enquanto os homens, R\$ 2.306. Ainda, a pesquisa do IBGE informa um agravante: as mulheres são maioria com ensino superior completo o que derruba a tese da falta de qualificação e corrobora a tese do mito da inferioridade da mulher.

Dessa forma, é possível perceber que o modo de produção capitalista lucra muito com o grande excedente de mão-de-obra feminina que fica à disposição e pode ser contratado a qualquer momento por valores inferiores aos dos homens. O funcionamento da ideologia machista, para retomar os termos de Althusser, se dá na medida em que se dissemina a fraqueza física, a instabilidade emocional e a

---

<sup>28</sup> Saffioti, Heleith I.B. *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*. 3ª edição. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2013 p. 66

<sup>29</sup> Idem p. 66

<sup>30</sup> Idem p. 67

<sup>31</sup> A pesquisa pode ser acessada em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=2101551>

reduzida inteligência das mulheres, com o objetivo de caracterizar o trabalho feminino como secundário. Isto faz com que a mulher se torne elemento fundamental, por excelência, dos contingentes humanos diretamente marginalizados das funções produtivas.

Não que o machismo sozinho seja suficiente para barrar por completo a entrada das mulheres no mercado de trabalho. Quando seus familiares se encontram em situação de carência econômica, as mulheres encontram formas de trazer sustento para dentro do lar. Uma outra pesquisa do IBGE revela que são as mulheres as principais provedoras de 4 em cada 10 lares.<sup>32</sup> Porém, a ideologia machista que envolve toda essa situação atua no sentido de instalar no homem a condição de superioridade e na mulher uma grande dicotomia entre a trabalhadora e a dona de casa. Para Saffioti, tal dicotomia “que responde às exigências de uma economia sujeita a períodos de prosperidade e a períodos de recessão, é que faz da mulher uma trabalhadora especial”<sup>33</sup>. Dessa forma, compreende-se que o capitalismo se fia, também, no mito da inferioridade feminina. A questão é que esse mito vai ultrapassar as esferas econômicas e avançar para a esfera da violência.

A despeito do conceito de violência já ter sido cunhado há bastante tempo, a violência contra a mulher só foi receber atenção especial depois da pressão e do conjunto de reivindicações do movimento feminista. Hoje, já existem vários termos para nomear as diferentes formas de violência sofridas pelas mulheres. Por exemplo tem-se a violência contra a mulher, a violência de gênero e as violências doméstica, conjugal e intrafamiliar. Esses diferentes termos não são sinônimos entre si, pois contém peculiaridades específicas, mas podem sim estar inseridos dentro da categoria de violência de gênero.

A *violência de gênero* é abrangente, pois pode se tratar tanto de lesões corporais como de humilhações, porém a palavra gênero está associada à construção social do masculino e do feminino englobando, também, crianças e adolescentes, de ambos os sexos, entre as vítimas. Esse tipo de violência relaciona-se com padrões de crença sobre lugares e papéis sociais decorrentes do gênero, ou seja, padrões que modificam caso se trate de um homem ou de uma mulher. Isso quer dizer que a depender da situação, um homem pode sofrer violência de gênero. Entretanto, simplesmente colocar essa categoria de violência em termos iguais para ambos os sexos é ignorar uma série de fatores sócio-históricos. Inclusive, a violência institucional é um tipo de violência de gênero, uma vez que algumas práticas políticas do Estado contribuem para dificultar a vida das mulheres em geral, como quando não se garante minimamente igualdade salarial, por exemplo.

---

<sup>32</sup>Dados podem ser acessados em <https://epocanegocios.globo.com/Brasil/noticia/2016/12/mercado-de-trabalho-discrimina-mulheres-revela-pesquisa-do-ibge.html>

<sup>33</sup> SAffioti, Heleieth I.B. *A mulher sob o modo de produção capitalista*. Revista Contexto. São Paulo: Editora de Humanismo, Ciência e Tecnologia, 1976 p. 18

Saffioti apresenta que a sociedade capitalista-patriarcal coloca os homens no papel de detentores do poder de determinar o comportamento das categorias sociais (mulheres, adolescentes e crianças), e enfatiza que os homens exercem esse papel inclusive “recebendo autorização ou, pelo menos, tolerância da sociedade para punir o que se lhes apresenta como desvio”<sup>34</sup>. A violência de gênero, portanto, “não ocorre aleatoriamente, mas deriva de uma organização social de gênero, que privilegia o masculino”<sup>35</sup>. A autora ainda acrescenta que é possível, embora inusitado, que mulheres pratiquem violência contra homens, porém, “como categoria social [elas] não têm um projeto de dominação-exploração dos homens. E isto faz uma gigantesca diferença”<sup>36</sup>. É esse detalhe que faz com que seja possível inserir dentro da categoria de violência de gênero tanto *violência contra a mulher*, como *violência doméstica, conjugal e intrafamiliar*, mas não usá-los como sinônimos.

Devido ao caráter histórico e social que envolve a questão das violências sofridas por mulheres, fica difícil denunciar e implementar medidas preventivas para acabar de vez com a violência machista, e todas as outras formas. Entretanto, é possível dizer que a situação poderia ser pior, caso os movimentos feministas não tivessem pressionado as autoridades a tomarem medidas mais drásticas. Talvez não houvesse nem mesmo a categorização dessas agressões sofridas pelas mulheres como um tipo particular de violência que merece atenção especial.

As diversas formas de violência contra a mulher, como colocado anteriormente, são fruto das ideologias machistas que colocam homens e mulheres em posições de desigualdade na sociedade. Conforme Saffioti,

Neste regime, as mulheres são objetos da satisfação sexual dos homens, reprodutoras de herdeiros, de força de trabalho e de novas reprodutoras. Diferentemente dos homens como categoria social, a sujeição das mulheres, também como grupo, envolve prestação de serviços sexuais a seus dominadores. Esta soma/mescla de dominação e exploração é aqui entendida como opressão. O melhor, como não se trata de fenômeno quantitativo, mas qualitativo, ser explorada e dominada significa uma realidade nova<sup>37</sup>

Dessa forma, o funcionamento das ideologias machistas, de certa forma, permite aos homens qualquer coisa, às vezes abertamente, outras veladamente, inclusive

---

<sup>34</sup> Saffioti, Heleieth I.B. Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero. *Cadernos Pagu* (16) pp.115-136. Unicamp, 2001 p. 115

<sup>35</sup> Saffioti, Heleieth I.B. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004 p. 81

<sup>36</sup> Saffioti, Heleieth I.B. Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero. *Cadernos Pagu* (16) pp.115-136. Unicamp, 2001 p. 116, 117

<sup>37</sup> Saffioti, Heleieth I.B. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004 p. 106



que cometam violência para manter seus privilégios, o que vem acontecendo com certo sucesso, embora sempre haja resistência.

Retomando a teoria de Althusser sobre os aparelhos ideológicos de estado, compreende-se que se trata do local onde se realizam todas as ideologias. Se pensarmos em termos de machismo, são várias as instituições que durante séculos contribuem para que a mulher permaneça em posição inferior à do homem na sociedade de classes. Da Igreja Católica com Eva culpada pela expulsão do homem do paraíso, à legislação brasileira que até pouco tempo atrás permitia que homens pudessem cometer crime de honra em caso de adultério de suas esposas, todos colaboram, à sua maneira, para que o mito da inferioridade se mantenha, e junto com ele, as violências.

Conforme Rita Segato, a violência tem papel crucial na reprodução da ordem do gênero de forma que fica evidente que a moral e o costume são indissociáveis da dimensão violenta do regime hierárquico.<sup>38</sup> É possível, portanto, colocar que a violência contra a mulher em si é a ideologia machista funcionando dentro dos AIEs. Saffioti complementa dizendo que:

A ideologia [machista] constitui um relevante elemento de reificação, de alienação, de coisificação. Também constitui uma poderosa tecnologia de gênero, assim como “cinema, discursos institucionais, epistemologias e práticas”, estas últimas entendidas como as mais amplas práticas sociais e culturais. A alienação, em sua acepção de cisão, é alimentada pelas tecnologias de gênero, aí inclusas as ideologias. [...] não obstante a força e a eficácia política de todas as tecnologias sociais, especialmente as de gênero e, em seu seio, das ideologias de gênero, a violência ainda é necessária para manter o status quo. Isto não significa adesão ao uso da violência, mas uma dolorosa constatação<sup>39</sup>

É claro que há mulheres que fogem dessa marca. Os AIEs são o palco da luta de classes e dentro deles há espaço para contradições, o que justifica a possibilidade de transformação. Inclusive, houve avanços na questão da mulher após tantas ondas feministas. Porém, esses casos não podem ser tomados com expressão de uma categoria, a categoria de mulheres. Como via de regra, mesmo com tantas ondas feministas, o índice de mulheres que morrem pelas mãos de seus companheiros ainda é muito grande, os salários continuam diferentes, as mulheres falam baixo ou se calam em discussões de grupos sexualmente mistos e quando não o fazem são taxadas de loucas. Sendo assim, para retomar também Pêcheux, os discursos proferidos ao longo dos séculos e até os dias de hoje materializam a ideologia machista e contribuem para que a violência contra a mulher siga acontecendo.

---

<sup>38</sup> Segato, Rita L. *Las estructuras elementales de la violencia - ensayos sobre género entre antropología, psicoanálisis y derechos humanos*. Buenos Aires: Prometeo, 2003.

<sup>39</sup> Idem p. 139

Quando o senso comum reproduz discursos do tipo “mulher gosta de apanhar”, “tinha que ser mulher mesmo”, “mulheres deveriam ganhar menos porque engravidam”, “sente-se como uma moça”, “mulher de verdade transforma o homem”, “mulher no volante, perigo constante” e tantos outros que ouvimos por aí, estamos na realidade observando a olho nu a eficácia das ideologias machistas sendo reproduzidas e reproduzindo-se num exercício cíclico praticamente sem fim, uma vez que a materialidade da ideologia é o discurso. E se o discurso “concretiza” um papel inferior às mulheres, naturalizando esses papéis, então a prática da violência machista se torna um vetor de mão dupla cuja função é manter a relação de desigualdade, bem como as relações de produção do sistema capitalista, uma vez que, como visto anteriormente, este lucra bastante com o mito da inferioridade das mulheres.

### **Considerações finais**

Este trabalho teve como objetivo lançar um olhar discursivo-materialista sobre a questão da violência contra a mulher, bem como refletir sobre processos históricos e ideológicos em torno da construção do atual papel da mulher na sociedade ocidental, capitalista, que se diz democrática mas ainda é conivente com altos índices de violência, com salários mais baixos, ou seja, com uma posição de “segundo sexo” para as mulheres. Para tanto, foi necessário refletir sobre a relação entre ideologia e discurso.

A Análise do Discurso, ao se propor como uma teoria materialista do discurso, compreende que os sentidos dependem de questões históricas e ideológicas e, portanto, coloca a necessidade de entender as circunstâncias em que os discursos são criados. Não só as circunstâncias imediatas, mas também as sócio-históricas. Por exemplo, para que possamos entender que em pleno século XXI as mulheres ainda sejam vítimas de violências diversas, é preciso entender como a ideologia machista foi funcionando ao longo do tempo para que hoje em dia essa prática aconteça quase que naturalmente.

Com o advento do capitalismo, a situação da mulher é bastante desfavorável. A partir da leitura de textos de Saffioti, descobrimos que, por determinações sócio-histórica e biológicas, ambas considerando a mulher como sexo frágil, seu papel na produção social fica limitado. Não é o suficiente para tirar completamente as mulheres do mercado de trabalho, mas justifica que elas façam parte de um grande contingente à espera de uma vaga, que seus salários sejam menores, entre outras coisas.

É possível compreender, também, que na medida em que rígidos papéis para homens e mulheres foram sendo historicamente determinados, a desigualdade de gênero foi se acentuando e, pode-se dizer que está na raiz dos sofrimentos físico, psicológico, estrutural, que atingem bilhões de mulheres em todas as classes. São violências que foram sendo historicamente construídas e que vigoram nos campos social, político, cultural, econômico, etc, e são reproduzidas no

dia-a-dia, inclusive por meio de discursos aparentemente inofensivos, mas que, no fim, só contribuem para manter a mulher em uma posição inferior à do homem.

Nota-se que o papel relegado à mulher na sociedade capitalista, ocidental, atual, é uma construção histórica que começou há alguns séculos na medida em que as relações foram se transformando, a mulher foi perdendo prestígio na sociedade e, até os dias de hoje, exige-se que ela esteja dentro de casa, servindo. Apesar de algumas transformações e verdadeiros episódios de resistência que renderam às mulheres algumas vitórias, é o caráter histórico do machismo, que justifica que ainda hoje tenhamos que ouvir certas frases que colaboram com a manutenção da mulher como segundo sexo. Ao se manter, discursivamente, a ideia de inferioridade da mulher com relação ao homem, a violência também continua.

Ao fazer a reflexão sobre a teoria dos aparelhos ideológicos de estado, de Althusser, que inspirou Pêcheux na criação de sua teoria do discurso, entendemos que são os AIEs o lugar de funcionamento das ideologias, onde, através de rituais, se concorre para a reprodução ou transformação da ideologia dominante. No caso das ideologias machistas, elas podem ser observadas em vários tipos de AIEs diferentes, como por exemplo, na Família, na Escola, na Igreja. Um próximo passo para este trabalho talvez seja observar as condições de produção dos discursos sobre a mulher em um desses AIEs, mais especificamente. A Igreja, por exemplo, que historicamente se alia com a classe dominante no esforço para manter interesses de ambas, tem muita influência na mentalidade que ainda considera a mulher inferior ao homem. Dessa forma, entendemos que seguir refletindo sobre o funcionamento da ideologia machista dentro de AIEs específicos pode contribuir e muito para desvendar mais questões acerca da violência contra as mulheres e dos discursos que a permeiam.

# **El rendimiento empírico de la determinación en última instancia por la economía en la obra de Pierre Bourdieu**

**Daniel Valenzuela<sup>1</sup>**

## **I. Introducción**

Durante la primera etapa del pensamiento althusseriano, uno de los conceptos claves es el de determinación en última instancia por la economía como forma de explicar la reproducción y la transformación de la sociedad. Sin embargo, el decaimiento de la explicación marxista y estructuralista de la sociedad, impactó en la teoría de Althusser hasta el punto de menoscabar la relevancia de la estructura económica como una forma de explicar algún componente de lo social.

El presente trabajo tiene como objetivo explorar las posibilidades de posicionar esta idea no sólo desde una dimensión conceptual, sino también empíricas. Para esto, es necesario considerar el dilema de la determinación más allá de un aspecto específico de la dimensión estructural de la sociedad, sino también como un elemento al interior de las prácticas individuales. Si consideramos esta idea dentro de la teoría de Althusser, se aprecia que la determinación en última instancia por la economía posee un rendimiento a nivel estructural de la sociedad, pero no al explicar la dimensión de la práctica humana. En efecto, si bien en Althusser es posible identificar a nivel práctico la determinación en última instancia por medio del predominio de la práctica productiva, se genera un proceso que denominaremos confluencia descendente, al momento de considerar a la explicación de la práctica humana como dependiente de nuestro entendimiento sobre el nivel estructural.

Como una alternativa a la interpretación objetivista de la práctica de Althusser, propongo la teoría de Bourdieu como un espacio para visualizar los potenciales empíricos del concepto tanto a nivel estructural como individual.

Sin embargo, esto implica reconsiderar cierta terminología althusseriana como estructura y práctica, para reemplazarla con por los conceptos de habitus, agente, espacio social, campo y capital. Este punto generará como principal consecuencia que la determinación en última instancia por la economía no se da en términos de estructuras, sino el grado de acumulación de distintos capitales que detentan los agentes en uno o más campos que componen el espacio social.

El texto se estructurará, en primer lugar, describiendo la función de la determinación en última instancia por la economía en la teoría de Althusser, para después, en segundo lugar, llegar a qué entiende el autor por práctica y los

---

<sup>1</sup> Escuela de Trabajo Social, Universidad Santo Tomás, Chile. Correo electrónico: danielvalenzuelaga@santotomas.cl

problemas teóricos asociados al conflacionismo descendente. En tercer lugar, describiré la práctica humana asociado al concepto de habitus como una alternativa a la lectura de Althusser de la práctica rescatando tanto una dimensión tanto estructural como individual. En el primer caso, incorporando los conceptos de espacio social, campo, en el segundo con el de agente, siendo el concepto de capital el que establece un puente en esta interacción. En cuarto lugar, retrataré empíricamente cómo la determinación en última instancia se aplica en un caso empírico concreto como es el campo universitario. Por último, expondré las principales conclusiones y aspectos discutibles emergentes para abordar en trabajos futuros.

## II. La determinación en última instancia por la economía en la obra de Althusser

Para entender el papel que juega la economía en la teoría social de Althusser, es necesario ir directamente a su concepción de sociedad. Esta posee como punto central de influencia los conceptos de base (estructura) y superestructura que Marx menciona en el *prefacio de 1859*<sup>2</sup>. En él, la sociedad se forma a través de una relación entre una estructura económica -compuesta por el conjunto de las relaciones que conforman las personas (relaciones de producción) en una determinada fase de desarrollo de los medios de producción que configuran las fuerzas productivas- y un conjunto de superestructuras jurídica, política e ideológica<sup>3</sup>.

La metáfora del edificio de Marx para explicar la conformación de la sociedad ha sido importante al momento de entender el grado de determinación de la estructura económica sobre los aspectos superestructurales. Una primera versión- asociada a las interpretaciones dogmáticas de la filosofía de Marx- considera a la economía como la dimensión principal en la sociedad, que influye causal y unilateralmente en la conformación y funcionamiento de la superestructura. Es decir, la composición de la superestructura es un reflejo de la estructura económica<sup>4</sup>. La segunda lectura, influenciada por Engels<sup>5</sup>, considera tanto la base como a la superestructura como dimensiones separadas

---

<sup>2</sup> Marx, Carlos. *Contribución a la crítica de la economía política*. La Habana, Pueblo Unido, 1970.

<sup>3</sup> El considerar la ideología como un componente de la superestructura de la sociedad, no ha estado exento de controversias. Mientras autores como Althusser la considera como una instancia superestructural de la sociedad, Larraín menciona la ideología como dentro de la instancia superestructural de las ideas. Véase. Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2014 y Larraín, Jorge. *El concepto de ideología Vol.1 Carlos Marx*. Santiago, LOM, 2007

<sup>4</sup> Larraín, Jorge. *El concepto de ideología vol.2: El marxismo posterior a Marx*. Santiago, LOM, 2008.

<sup>5</sup> Engels, Friedrich. "Carta a Jose Bloch". En Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Obras escogidas*. Moscú, Editorial Progreso, 1974; Engels, Friedrich. "Carta a W. Borgius". En Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Obras escogidas*. Moscú, Editorial Progreso, 1974.

materialmente y auto-suficientes, cuyas combinaciones generan tipos de sociedades específicas<sup>6</sup>. En esa versión, la causalidad ya no es de tipo unilineal/mecánica, sino una combinación casual e infinita de acciones y reacciones entre los distintos niveles, las que permiten la emergencia de formaciones sociales.

Sin embargo, la relación de causalidad dispersa y la auto-suficiencia de las distintas instancias que componen la sociedad, no se asocia a una igualdad en términos de jerarquía e importancia. En efecto, Engels menciona que este tipo de relación se hace entre dos fuerzas desiguales, en la medida que la estructura económica es la determinante en última instancia de la configuración social<sup>7</sup>. Es decir, si bien las superestructuras poseen dinámicas internas autónomas, esta es relativa en la medida que depende de la configuración de la estructura económica. A su vez, el carácter destacado de la economía no alude a que se encuentre aislada de efectos particulares que puedan ejercer la superestructura en su configuración. Por lo tanto, con la idea de la determinación en última instancia por la economía, Engels busca conciliar tanto las dimensiones clásicas de la metáfora- vale decir, la importancia de la estructura económica en relación a la superestructura- como la autonomía e independencia en la composición de este segundo nivel.

Dentro de esta dicotomía para interpretar la relación entre base y superestructuras, Althusser rescata la lectura de Engels, pero con algunos matices. En primer lugar, para Engels los efectos de la superestructura en la configuración de la sociedad son infinitos y azarosos, por tanto, ininteligibles para el conocimiento científico. En cambio, para Althusser, los efectos, aunque microscópicos, sí pueden ser objeto de conocimiento empírico y científico<sup>8</sup>. En segundo lugar- y el punto más relevante para este trabajo- es la explicación sobre cómo la economía se posiciona como determinante en última instancia. En Engels, es producto de un choque de fuerzas de voluntades individuales, cuyo producto es una tercera fuerza independiente de ambas<sup>9</sup>. Por el contrario, para Althusser, más que voluntades individuales, la determinación se produce a través de una combinación compleja entre las distintas instancias que componen la sociedad. En otras palabras, a diferencia de Engels, Althusser explica la determinación en última instancia manteniendo como principio la metáfora del edificio y las relaciones entre sus instancias, desde un nivel estructural y no individual.

La relación estructural entre instancias implica también reconsiderar qué tipo de relación de causalidad se presenta. En esta dimensión, Althusser también se posiciona con y contra Engels. Por un lado, comparte con el autor alemán la crítica hacia un tipo de causalidad lineal donde las superestructuras son un reflejo de la estructura económica. Por otro lado, se distancia de la idea que la causalidad

---

<sup>6</sup> Larraín, Jorge. *El concepto de ideología* Vol.1. Carlos Marx. Op. cit.

<sup>7</sup> Engels, Friedrich. "Carta a Konrad Schmidt". En Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Obras Escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, 1974.

<sup>8</sup> Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. Op. cit.

<sup>9</sup> Engels, Friedrich. "Carta a Bloch". Op. cit.

obedezca a los criterios del azar; más bien obedece a un tipo de causalidad estructural, donde no es posible entender los procesos de cambio y reproducción social a través de sus elementos aislados, sino por la combinación que se generan entre ellos. De este modo, la realidad social es una totalidad compleja donde los distintos niveles del edificio se determinan eficazmente entre sí, siendo complicado distinguir entre elementos aislados<sup>10</sup>. En este sentido, la relación propuesta por Althusser, al desenvolverse en un espacio heterogéneo y complejo compuesto por múltiples instancias relativamente autónomas, presenta un tipo de causalidad descrita como estructural. Esto se manifiesta empíricamente al momento de explicar la ideología como elemento de reproducción de las relaciones sociales de producción y los medios que la hacen posible<sup>11</sup> como mediante una exasperación de múltiples contradicciones que sobredeterminan la contradicción principal presente en la estructura económica<sup>12</sup>. En ambos casos, no sólo se encuentra la concentración en el nivel estructural, sino la posibilidad de conocer los efectos específicos que las superestructuras ejercen en la estructura económica tanto en la reproducción, como en el cambio social.

Sin embargo, la causalidad estructural y la autonomía relativa de las instancias no implica una relación simétrica entre ellas; por el contrario, Althusser destaca la determinación en última instancia por la economía, entendiendo la relación base-superestructura, distinguiendo entre instancias dominante en una sociedad específica y la determinante estructural en cualquier tipo de sociedad<sup>13</sup>. Esto le permite al autor rescatar dos componentes centrales en su teoría. Primero, que cada instancia es autónoma en relación a las otras, ejerciendo influencias específicas en la conformación de una sociedad, hasta el punto que una se posiciona como dominante. Segundo, que esa autonomía es relativa porque la estructura económica ordenaría jerárquicamente todas las instancias de una formación social, estableciendo cuál es la dominante en un momento determinado<sup>14</sup>. Así, mientras en la sociedad antigua la política es la instancia dominante, en el feudalismo lo es la ideología a través de la religión<sup>15</sup><sup>16</sup>. Ambas instancias poseen esta posición en la medida que la estructura económica determina en última instancia cuál es la dominante, siendo el capitalismo la única etapa social donde la economía es tanto instancia dominante como determinante.

---

<sup>10</sup> Althusser, Louis & Bailibar, Etienne. *Para leer el capital*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.

<sup>11</sup> Althusser, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. México D.F, Tomo, 2014.

<sup>12</sup> Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. Op.cit.

<sup>13</sup> Larraín, Jorge. *El concepto de ideología Vol.2*. Op cit; De Ípola, Emilio. *Althusser. El infinito adiós*. Buenos Aires, SigloXXI, 2007.

<sup>14</sup> De Ípola, Emilio. *Althusser. El infinito adiós*. Op. cit.

<sup>15</sup> Larraín, Jorge. *El concepto de ideología Vol.2*. Op. cit.

<sup>16</sup> Sobre este punto también existe controversia en los comentaristas de la obra de Althusser. Tal es el caso de De Ípola quien considera que en el feudalismo es la política la instancia dominante, mientras que en las sociedades primitivas es la ideología. No es propósito de este texto comprobar cuál afirmación es la más exacta; sin embargo, se considera que la lectura de Larraín se ajusta más al sentido marxista del término.

Por último, producto del carácter complejo y heterogéneo de la estructura social, la determinación en última instancia por la economía sólo es aprehensible a un nivel teórico/conceptual, ya que en el nivel empírico existe por medio de sus efectos. En otros términos, la estructura sólo existe en la materialidad a través de una representación que esta torna en los efectos que la causalidad produce en una instancia en particular. Es por ello que la causalidad estructural también recibe el nombre de metonímica<sup>17</sup>.

### III. La noción de práctica en Althusser y el problema del conflacionismo descendente

Althusser define práctica como “un proceso de *transformación*<sup>18</sup> de una materia prima dada determinada en un producto determinado, transformación efectuada por un trabajo humano determinado, utilizando medios (de “producción”) determinados”<sup>19</sup>. Esta práctica siempre involucra una actividad consciente, por tanto, implica un uso de una teoría sin importar su grado de refinamiento<sup>20</sup>.

Junto con la codependencia entre práctica material y conciencia/teoría, Althusser resalta un carácter general y abstracto de la práctica en la medida que es social. Es decir, si bien la práctica es realizada por un ser humano –por tanto posee una dimensión individual inherente- utiliza materiales y procedimientos socialmente reconocidos e, incluso, los componentes individuales se desenvuelven en límites establecidos socialmente, o sea, anteriores a la voluntad individual<sup>21</sup>.

La práctica, al ser social, posee una constitución compleja igual al nivel estructural. Esto se manifiesta en la existencia de múltiples prácticas distintas y relativamente autónomas. Este último punto resalta que si bien cada práctica posee una especificidad, tiene la propiedad común de pertenecer al conjunto de la práctica social. Por lo tanto, lo teóricamente importante no es identificar e investigar todas las prácticas existentes en una sociedad, sino cuál es la determinante en última instancia al igual que en el plano estructural<sup>22</sup>.

La determinación en última instancia por la economía también opera a nivel práctico y se cristaliza en la práctica de la producción basada en la interacción

---

<sup>17</sup> Panach, Emilio. “Althusser: Causalidad estructural”. *Teorema. Revista Internacional de Filosofía*. N°4, 1971.

<sup>18</sup> Cursivas por el autor

<sup>19</sup> Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. Op. cit. P.136.

<sup>20</sup> Althusser considera que, en una etapa genérica, conciencia y teoría requiere implica la misma acción mental, vale decir, una percepción específica de lo real producto de una distancia entre el observador y la realidad, permitiéndole formar un plan de acción. Bajo este criterio, todos los seres humanos son poseedores de teoría, por tanto, donde la asociación entre teoría y ciencia se produciría cuando primera adquiere un carácter más abstracto. Véase Althusser, Louis. *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. Buenos Aires, Paidós, 2016.

<sup>21</sup> *Ibíd.*

<sup>22</sup> Althusser, Louis. *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. Op.cit.



entre las relaciones sociales de producción y las fuerzas productivas. Ambos conceptos son resultados de un proceso de abstracción de un indicador material en el que "(...) para tener una historia y vivir en la política, la ideología, la ciencia, la filosofía y la religión, los seres humanos deben primero sencillamente vivir, subsistir físicamente y, por lo tanto, producir materialmente sus medios de subsistencia y sus instrumentos de producción"<sup>23</sup>. En otros términos, la relación de los seres humanos con los medios que permiten su subsistencia se rige por relaciones sociales de producción el cual es su base. Althusser resalta esta idea mencionado "según *la relación social de producción*<sup>24</sup> que rija la producción de su subsistencia, ustedes tienen tales o cuales relaciones políticas, ideológicas, etcétera"<sup>25</sup>. Con esto, Althusser enfatiza que el tipo de determinación en la práctica sigue las mismas lógicas del nivel estructural. Vale decir, las prácticas 'subordinadas' poseen una autonomía relativa, ejercen una influencia frente a la determinación de la práctica productiva, en última instancia, determinante.

La homologación conceptual usada por Althusser para explicar tanto la noción de sociedad como una relación entre estructuras y la individual como de prácticas, obedece a que las segundas se desenvuelven al interior de las primeras, explicando la naturaleza inminentemente estructural de la práctica y no individual. Es decir, las prácticas son múltiples y están presentes en la complejidad de la estructura, por tanto, la dimensión individual se encontraría determinada mecánicamente por la dimensión social/estructural. Esta afirmación es problemática, ya que la práctica althusseriana sólo es posible como concepto explicativo de la acción individual, en la medida que es subyugada-mediante un proceso de abstracción teórica- al juego de las estructuras y la determinación en última instancia por la economía en ese nivel. En otras palabras, para entender la naturaleza de las prácticas, es necesario recurrir a una causa externa a su desenvolvimiento material y a la mentalidad individual. En palabras de Althusser:

[C]uando Marx reemplaza, en la teoría de la historia, la vieja pareja individuo-esencia humana por nuevos conceptos (fuerzas de producción, relaciones de producción, etc), propone de hecho al mismo tiempo, una nueva concepción de la "filosofía". Reemplaza los antiguos postulados (empirismo-idealismo del sujeto, empirismo-idealismo de la esencia), que están en la base tanto del idealismo como también del materialismo pre-marxista, por un materialismo dialéctico-histórico de la *praxis*; es decir, por una teoría de los diferentes *niveles* específicos de la *práctica humana* (práctica económica, práctica política, práctica ideológica, práctica científica) en sus articulaciones propias, fundada sobre las articulaciones específicas de la unidad de la sociedad humana. Digamos, en una frase, que Marx sustituye el concepto ideológico y

---

<sup>23</sup> *Ibíd.* P. 104

<sup>24</sup> Cursivas por el autor

<sup>25</sup> *Id.*

universal de la 'práctica' feuerbachiana por una concepción concreta de las diferencias específicas que permite situar cada práctica particular en las diferencias específicas de la estructura social<sup>26</sup>

En esta cita, la práctica no sólo se encuentra subyugada a la estructura, sino además se expresa la consecuencia asociada a que, para entender la determinación en última instancia por la economía a nivel individual/práctico, es necesario abordar la descripción y el análisis de un nivel estructural. Explicar la dimensión individual de la acción como un epifenómeno- por tanto dependiente-de una estructura social compleja, se ha denominado como una expresión de conflacionismo descendente para Margaret Archer<sup>27 28</sup>. Para la autora, esta visión de la relación entre estructura y agencia considera a las prácticas como moldeadas unilateralmente hasta el punto de ser soportes y ejecutoras de la estructura social. Es decir, la práctica humana es un reflejo de la estructura, en tanto se encuentra 'sujetada' a una combinación específica, por tanto es dependiente y subordinada a la estructura social, descartando la existencia de una autonomía.

El análisis del concepto de práctica de Althusser nos otorga, por un lado, la potencialidad de entender el concepto más allá de las lógicas subjetivistas, resaltando el carácter social y con ello especular sobre la existencia de una determinante en última instancia por la economía no reducida a voluntades de acción individuales de tipo instrumental como, por ejemplo, las teorías de la acción racional; sin embargo, el conflacionismo descendente propio de su teoría reduce a los sujetos como portadores de estructuras, y no permite describir con mayor profundidad cómo opera a nivel práctico la determinación en última instancia por la economía, solamente identificando la importancia de la práctica de la producción:

la estructura de las relaciones de producción determina *lugares y funciones* <sup>29</sup>que son ocupados y asumidos por agentes de la producción, que no son jamás sino los ocupantes de esos lugares, en la medida en que son los 'portadores' (Träger) de esas funciones. Los verdaderos 'sujetos' (en el sentido de sujetos constituyentes del proceso) no son, por lo tanto, estos ocupantes ni sus funcionarios, no son, contrariamente a todas las apariencias, a las "evidencias, de lo 'dado' de la antropología ingenua, los 'individuos concretos', los 'hombres reales', sino la *definición y la distribución de estos lugares y de estas funciones- Los*

<sup>26</sup> Althusser, Louis, La revolución teórica de Marx., Op cit. P. 189-190

<sup>27</sup> Archer, Margaret. *Teoría social realista. El enfoque morfogenético*. Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2014.

<sup>28</sup> En otro texto, la autora se denomina el concepto como "fusión descendente". Ambas lecturas apuntan a la misma característica del concepto. Véase Archer, Margaret. *Cultura y teoría social*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997.

<sup>29</sup> Cursivas por el autor

*verdaderos 'sujetos' son estos definidores y estos distribuidores: las relaciones de producción (y las relaciones sociales políticas e ideológicas). Pero como son 'relaciones', no se deberían pensar en la categoría de sujeto. Si por la ventura se tiene la ocurrencia de querer reducir estas relaciones de producción a relaciones entre hombres (...). [Las relaciones de producción] son irreducibles a toda intersubjetividad antropológica, ya que no combinan agentes y objetos sino en una estructura específica de distribución de relaciones, de lugares y de funciones, ocupados y 'conducidos' por objetos y agentes de la producción<sup>30</sup>*

En este contexto, para rescatar la importancia de la determinación en última instancia de la economía en su dimensión práctica, considero relevante explorar la arquitectura conceptual de Bourdieu, donde es posible encontrar un potencial rendimiento del concepto mediante la triada habitus, campo y capital.

#### **IV. El habitus de Bourdieu como una forma de entender la práctica humana**

Bourdieu rescata la dimensión práctica del ser humano mediante el concepto de habitus<sup>31</sup>. El habitus permite a los seres humanos percibir, representar y actuar sobre una realidad por medio de un esquema de disposiciones existentes previamente, presentándose de forma prerreflexiva. El origen de estas, poseen como fuente principal la posición del agente en el espacio social y las experiencias que emergen en su participación en él<sup>32</sup>. Así, al seguir disposiciones previamente constituidas, las prácticas tienden a la reproducción de las estructuras que conforman los habitus<sup>33</sup>.

Bourdieu construye esta visión de la práctica ligada a un habitus específico situándose más allá de lo que él denomina interpretaciones escolásticas donde la relación entre sujeto y objeto ocurre en un plano mental más que material. Dentro de esta categoría se encontrarían las lecturas objetivistas de la sociedad-cristalizado en el marxismo mecanicista y el estructuralismo- y las subjetivistas donde se sitúan la teoría de la acción racional y el existencialismo sartriano. En el primer caso, la práctica sería un epifenómeno de las estructuras sociales, mientras que en el segundo, la práctica sería generada por un sujeto libre y consciente que calcula sus posibilidades y beneficios.

Profundizando en la lectura objetivista de la realidad social, Bourdieu menciona que el epifenómeno de la agencia sobre la estructura, se origina por la adecuación que el observador realiza a su objeto de estudio siguiendo criterios lógico-formales más que empíricos. En el caso de las prácticas, el objetivismo las

<sup>30</sup> Althusser, Louis y Balibar, Étienne. *Para leer el capital*. Op cit. P. 194-195.

<sup>31</sup> Bourdieu, Pierre. *Meditaciones pascalianas*. Barcelona, Anagrama, 1999.

<sup>32</sup> Bourdieu, Pierre. *Cosas dichas*. Barcelona, Gedisa, 2007.

<sup>33</sup> Capdevielle, Julieta. "El concepto de habitus: Con Bourdieu y contra Bourdieu". *Anduli.Revista Andaluza de Ciencias Sociales*.Nº10,2011.

consideraría como un espacio determinado eficazmente por algo externo a ellas<sup>34</sup>. En otras palabras, la práctica estaría determinada por una combinación específica de instancias a nivel estructural. Por lo tanto, la crítica de Bourdieu hacia la visión objetivista de la práctica, sería homologable a nuestra revisión de la práctica en Althusser como una expresión de conflagración descendente, pero añadiendo el carácter teorístico de este tipo de interpretaciones.

Althusser identifica el problema presentado por Bourdieu en sus obras autocríticas<sup>35</sup>, donde reconoce esta lectura como un desvío teorístico, reposicionando la importancia de la práctica por sobre lo teórico mediante el énfasis en la lucha de clases en el espacio económico y político como el aspecto central de su teoría y no la lucha de clases en el plano teórico. Esto implica considerar los conceptos como la determinación en última instancia por la economía no sólo se presenta como una alternativa lógico-formal, sino también concreta al momento que este pensamiento se constituye como antagonista al carácter burgués. En otras palabras, el desvío teorístico posee como principal consecuencia, el reducir el escenario práctico por un esquema exclusivamente teórico propio de la lógica objetivista que denominaba Bourdieu.

El reposicionamiento de la práctica en Althusser se daría porque, al situar a la lucha de clases como *motor* de la historia, las *masas*-entendidas como un conjunto de facciones y subclases agrupadas en una clase explotada- son las que construirían la historia<sup>36</sup>. Es decir, incorpora la importancia de una acción humana, pero colectiva más que individual.

Un segundo punto es el predominio de la lucha de clases como motor de la historia sobre la capacidad de acción histórica de las masas. Para el autor, la metáfora del motor consiste en “mover, hacer avanzar, menearse a la historia y realiza las revoluciones”<sup>37</sup>, en otras palabras, otorga existencia a las diversas clases sociales, por lo tanto, para Althusser, la constitución de las clases y su lucha son indivisibles, pero es la lucha la que garantiza la existencia de la clase. En palabras del autor:

Para que en una ‘sociedad’<sup>38</sup> haya clase es necesario que la sociedad esté *dividida*<sup>39</sup> en clases; tal división no se hace a *posteriori*<sup>40</sup>, pues lo que constituye la *división*<sup>41</sup> en clases es la explotación de una clase por la otra, o sea la lucha de clases (...). Para comprender entonces la división en clases, la existencia y la

---

<sup>34</sup> Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*. Buenos Aires Siglo XXI, 2007.

<sup>35</sup> Althusser, Louis. *Elementos de autocrítica*. Op. Cit; Althusser, Louis. *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1974.

<sup>36</sup> Althusser, Louis. *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. Op.cit.

<sup>37</sup> *Ibíd*, p.32.

<sup>38</sup> Comillas por el autor

<sup>39</sup> *Cursiva* por el autor.

<sup>40</sup> *Cursiva* por el autor.

<sup>41</sup> *Cursiva* por el autor

naturaleza de las clases, es necesario partir de la lucha de clases.  
*Por lo tanto es preciso colocar la lucha de clases en el primer rango*<sup>42 43</sup>

Sin embargo, el posicionar la relevancia de la lucha de clases en la teoría de Althusser, no suprimiría el punto de vista objetivista de la práctica- y por tanto conflacionista descendente- al momento que mantiene como eje explicativo la dualidad base-superestructura. En efecto, Althusser menciona que la lucha de clases adquiere existencia material en la medida que es originaria de la contradicción básica de la sociedad entre relaciones sociales de producción y fuerzas productivas. Es por esto que el análisis debe partir “del período social económicamente dado” y, al término de su análisis, *puede “llegar” a los hombres reales*<sup>44</sup>.

De este modo, Althusser intenta superar el desvío teorista, modificando algunos de los elementos de su teoría, pero esta modificación se realiza manteniendo estable el esquema teórico fundamental de la base-superestructura. Esto no le permitiría a Althusser explicar qué es lo específico de la práctica humana, sin necesidad de recurrir a la explicación conflacionista descendente en la estructura de la sociedad. En otras palabras, la práctica humana sería exclusivamente constituida por criterios externos a ella misma; por lo tanto, su descripción particular sería innecesaria.

En este marco, el concepto de habitus de Bourdieu ofrece una lectura no determinista, pero manteniendo la importancia del nivel estructural como la de Althusser. En efecto, para el sociólogo, la estructura opera como un sistema de disposiciones, pero la dimensión subjetiva se materializa en la medida que el individuo está dotado de un sentido práctico en el que construye su realidad según este sistema otorgado por el habitus. Es decir, el sujeto es un agente socializado que produce una realidad mediante estructuras de disposición materializadas en expectativas y anticipaciones provenientes de un espacio social constituido con anterioridad a su actividad consciente. En este sentido, el habitus es un proceso de incorporación que permite la generación de prácticas ajustadas a un orden específico, permitiéndole al individuo actuar ‘razonablemente’, delimitando qué es y no relevante para el agente en un espacio social, organizando con esto su propia realidad acorde a su habitus<sup>45</sup>.

Desde esta perspectiva, Bourdieu se distancia de la visión althusseriana del individuo basado en portador de estructuras, al otorgarle un campo de acción, pero sin caer en la visión idealista donde el agente es un sujeto que construye libre y autónomamente su realidad; más bien es un agente que orienta sus prácticas de

---

<sup>42</sup> Cursiva por el autor.

<sup>43</sup> Althusser, Louis. *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. Op. cit. P.34

<sup>44</sup> *Ibíd.* P.37.

<sup>45</sup> Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*. Op.cit.

forma razonable a su habitus. Es así como la relación entre el ser humano con la realidad es materialista, ya que el conocimiento práctico no tiene relación con una conciencia cuya distancia le permite objetivar el mundo, más bien la comprensión es posible en la medida que se encuentra inmerso en él.

Considerando el carácter tanto objetivo como también subjetivo del habitus, es necesario profundizar sobre las condiciones estructurales que contribuyen en la conformación de éste. Dentro de la teoría de Bourdieu, es posible identificar la triada conceptual espacio social, campo y capital como unos de los tres principales constituyentes de esta dimensión que influye en la conformación de habitus.

## V. La estructura social en Bourdieu

### 1. Espacio social

El habitus de un agente expresa una posición que éste ocupa al interior de un espacio social que lo condiciona<sup>46</sup>. El concepto rescata la influencia estructuralista en el pensamiento de sociólogo francés, principalmente a través de dos nociones. Primero, la composición de la sociedad, en parte, por estructuras independientes a la conciencia y voluntades individuales. Segundo, que la realidad no está constituida por sustancias aisladas, sino por relaciones<sup>47</sup>.

En este sentido, el espacio social se constituye a través de una distribución jerárquica de posiciones de agentes. Cuando existen propiedades en común entre ellos, se conforman clases sociales generando agentes con intereses y prácticas semejantes<sup>48</sup>. Para Bourdieu, la clase social es una estructura que se constituye a través de la relación entre un conjunto de propiedades<sup>49</sup>. Estas propiedades son tres: La posición del agente al interior de las relaciones sociales de producción<sup>50</sup>, el volumen y estructura de los distintos tipos de capital y las denominadas propiedades secundarias asociadas, principalmente, al sexo, la edad y el origen social o étnico.

Cada propiedad posee eficacias propias que determinan la posición del agente en el espacio social y sus prácticas. Por ejemplo, las médicas mujeres, a pesar de su posición elevada en el espacio social, se encuentran más marginada que su par hombre. Este fenómeno permite identificar que, si bien cada propiedad posee determinaciones específicas, estas poseen distintos “pesos funcionales”, donde el principal estructura y volumen del capital.

En este marco, es posible identificar las similitudes en el espacio social y su influencia en el habitus con el concepto de causalidad estructural de Althusser. En

---

<sup>46</sup> Bourdieu, Pierre. *Cosas dichas*. Op. cit.

<sup>47</sup> *Ibíd.*

<sup>48</sup> *Ibíd.*; Bourdieu, Pierre. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid, Taurus, 1998; Capdeviele, Julieta. “El concepto de habitus: Con Bourdieu y contra Bourdieu”. Op.cit.

<sup>49</sup> Bourdieu, Pierre. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Op. cit.

<sup>50</sup> Un indicador de la posición del agente en las relaciones sociales de producción es la profesión, el ingreso y nivel educacional. Véase Bourdieu, Pierre. *La distinción*. Op. cit.

efecto, cada componente del espacio social (posición del agente en las relaciones sociales de producción, grado de acumulación de capital y las propiedades secundarias), tienen distintos grados de eficacia en la generación del sistema de disposiciones del habitus, pero con la diferencia en lo que podría ser el determinante en última instancia, ya que para Bourdieu es el capital, mientras que para Althusser la estructura económica la gatillante. Por lo tanto, es necesario profundizar sobre qué entiende Bourdieu por capital, pero antes se debe entender dónde éste se distribuye en el espacio social. Para el sociólogo francés, el espacio social está compuesto por diversos campos donde existen y se distribuye de forma desigual, distintos tipos de capital.

## **2. La estructura del espacio social en un conjunto de campos y el concepto de capital**

A diferencia de la lectura marxista de Althusser, donde la sociedad es una totalidad compleja donde diversas estructuras relativamente autónomas y jerárquicamente posicionadas, para Bourdieu la sociedad es un espacio constituido por relaciones de lucha entre agentes humanos y/o institucionales que ocupan distintas posiciones en el espacio social<sup>51</sup>. Con el advenimiento de la modernidad, este espacio se ha diferenciado en diversos sub-espacios denominados campos que poseen sus propias lógicas de funcionamiento y, por tanto, de autonomía.

Sin embargo, Bourdieu<sup>52</sup> identifica la existencia de ciertas “leyes generales” que los homologa. Primero, al igual que en el espacio social general, los campos son lugares donde existe una lucha entre dominantes y dominados. Estas posiciones se encuentran definidas por el grado de distribución de un capital específico que le otorga la especificidad a un campo. Por un lado, los dominantes son los que poseen el monopolio del capital- por tanto, controlan su distribución a través del ejercicio del poder y la autoridad- por otro lado, se encuentran los dominados, quienes poseen concentraciones inferiores de capital, buscando poseer una posición de dominación controlando la distribución del capital.

En este sentido, el espacio social en general, como en los campos en particular los agentes poseen una dotación desigual de recursos para acumular capital que determinan su posición dominante o dominado dentro de un campo específico. El capital es un medio por el cual los agentes luchan “por la transformación o la mantención de la estructura del sistema de posiciones del espacio social”<sup>53</sup>. En este sentido, el campo es origen de la conformación desigual de la realidad como espacio, pero también un medio por el cual esta realidad se transforma y reproduce estas formas de asignación.

---

<sup>51</sup> Bourdieu, Pierre. *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto*. Buenos Aires, Montessor, 2002

<sup>52</sup> *Ibíd.*

<sup>53</sup> Aguilar, Omar. “Campo y Sistema en La Teoría Sociológica. (Notas sobre Una Convergencia)”. *Revista de Sociología*. N° 17, 81-94, 2003. P.82.

Bajo esta perspectiva, no puede entenderse el capital desde un punto de vista estrictamente económico<sup>54</sup>, porque no siempre es esta dimensión de la realidad el centro de lucha de todos los campos. Bourdieu clarifica este punto mencionando que no todas las acciones humanas se orientan estrictamente bajo un interés económico manifiesto, ya que hay campos donde ese tipo de orientaciones no forman parte de un actuar adecuado, como el artístico. Por lo tanto, existen campos donde la interacción no puede estar mediada por criterios productivos/económicos, sino por mecanismos de otra índole como el desinterés. “Uno no puede inventar el mundo del hombre burgués, con su contabilidad de doble entrada [relaciones económicas guiada por un interés], sin crear a su vez el universo puro y perfecto del artista y del intelectual, donde gobiernan el “arte por amor al arte” y la teoría desinteresada”<sup>55</sup>.

En este sentido, para Bourdieu las prácticas sociales de la burguesía (la clase dominante en el espacio social) no sólo se caracterizan por estar guiados por un interés económico, sino también se incorporan otras prácticas- y campos asociados- donde el desinterés económico es fundamental, como el artístico. Es así como el concepto de capital debe abarcar todas aquellas prácticas que reflejan mecanismos alternativos de acumulación.

Entender la sociedad como un espacio social diferenciado en distintos campos, donde no siempre la dimensión económica es la dominante, implica a considerar cuáles son los distintos tipos de capital para Bourdieu.

### **3. Los distintos tipos de capital y su relación con la determinación en última instancia por la economía.**

Los principales tipos de capital mencionados por Bourdieu más allá del económico son el cultural y el social. La importancia de cada uno de ellos varía según el campo que se esté observando. El capital cultural se manifiesta de tres maneras: incorporado, objetivo e institucionalizado. El primero se caracteriza por formar parte de un sistema de disposiciones que el agente adopta de forma prerreflexiva, donde se destacan las tradiciones familiares y se expresan en actividades cotidianas, por ejemplo, hablar. Esta variante de capital no puede transferirse materialmente, por ejemplo, a través de bienes específicos. Al ser prerreflexivo, esta variante del capital cultural suele pasar inadvertido y su incorporación se realiza, vía transmisión hereditaria. La dimensión objetiva se asocia, principalmente, a los bienes culturales, por tanto, pueden ser transferibles, pero sólo se garantiza la transmisión de su propiedad legal, puesto que para que exista una transferencia total, es necesario que el receptor posea el capital cultural incorporado adecuado para codificar el bien entregado, por ejemplo, al regalar una obra de arte abstracto. Por último, la forma institucionalizada opera como una

---

<sup>54</sup> Corcuff, Philippe. *Las nuevas sociologías. Construcciones de la realidad social*. Madrid, Alianza, 1998.

<sup>55</sup> Bourdieu, Pierre. *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, 2000.



expansión de la forma incorporada de capital, generando un reconocimiento de éste a través de certificados y títulos profesionales.

El capital social es descrito por Bourdieu como “la totalidad de los recursos potenciales o actuales asociados a la posesión de una red duradera de relaciones más o menos institucionalizados de conocimiento y reconocimiento mutuos”<sup>56</sup>. El volumen de esta capital depende de la amplitud de la red de relaciones de los agentes y la concentración de capital cultural y económico percibido por este conjunto.

En este marco, en apariencia, la noción de capital en Bourdieu no sería la indicada para entender cómo opera la determinación en última instancia por la economía en un nivel más allá del estructural, producto de las diversas variantes del concepto. Sin embargo, a pesar de la heterogeneidad del concepto y la autonomía de los campos que ellos producen, en la teoría de Bourdieu existen indicios sobre cómo el proceso de acumulación tanto del capital cultural como el social, se determina, en última instancia, por la concentración del capital económico del agente.

En el caso del capital cultural incorporado, se requiere una concentración de capital económico suficiente para no poseer necesidades materiales que impidan su acumulación; en su variante objetiva, la economía determina la posibilidad de adquirir bienes culturales a través de la compra; por último, la estabilidad de los lazos otorgados por la acumulación y reproducción del capital social requiere del uso de un tiempo no remunerado que se solventa según la concentración de capital económico

Bajo esta lógica, el tipo de causalidad generada por el capital económico no es lineal, pero tampoco estructural, al menos en el sentido estricto, ya que en Bourdieu son los procesos de acumulación de diversos tipos de capital y no las estructuras de los campos, las que se relacionan de esta manera. A pesar de ello, sí existe un tipo de causalidad metonímica (ausente) en esta configuración, porque los efectos específicos del capital cultural y/o social dentro del espacio social y los campos que lo componen, se concretan en la medida que la influencia del capital económico es oculta. Es decir, el efecto del capital económico sobre el resto no es percibido como tal, pero sí facilita o dificulta el tipo de acumulación.

De esta forma, en Bourdieu la determinación en última instancia por la economía y la causalidad metonímica, posee rendimiento explicativo, pero en la medida que se descarta la interpretación conflacionista descendente de Althusser basado en un juego de estructuras, donde el individuo no posee relevancia. En efecto, para Bourdieu, el individuo es un punto de partida porque el grado de acumulación de los diversos capitales sólo se hace inteligible en la observación de comportamientos individuales<sup>57</sup> ; no obstante, Bourdieu reposiciona la crítica al subjetivismo en el sentido que, al igual que Althusser, no considera al sujeto como

---

<sup>56</sup> Bourdieu, Pierre. *Poder, derecho y clases sociales*. Op. cit. P.148.

<sup>57</sup> Aguilar, Omar. “Campo y Sistema en La Teoría Sociológica. (Notas sobre Una Convergencia)”. Op.cit.

un punto crucial en la composición de la sociedad, pero se distancia del filósofo en la medida que no se constituyen como meros soportes de una estructura, sino agentes cuyo comportamiento razonable es una emanación de la estructura que compone el campo<sup>58</sup>.

#### 4. La determinación en última instancia en los campos

La determinación en última instancia por el capital económico no sólo aparece a nivel práctico mediante las formas de acumulación, sino también a nivel de los campos mediante la autonomía relativa entre ellos. Para Bourdieu, cada campo tiene formas de variación específicas sin necesidad de seguir los patrones de acumulación del capital económico. Este punto se aprecia en cómo se produce la estratificación social al interior de la burguesía en la sociedad moderna. Bourdieu considera que esta clase se caracteriza por tener una alta concentración de capital social en general, pero varía en los niveles de capital cultural y económico<sup>59</sup>. La nueva burguesía posee una alta concentración de capital económico y cultural en su variante objetivada e institucionalizada; la antigua burguesía concentra capital cultural objetivado y económico; por último, los intelectuales y profesores universitarios concentran en altos niveles el capital cultural incorporado e institucionalizado, pero bajos niveles de capital económico.

En este escenario, se aprecia que cada facción de clase se diferencia una de otra en la medida que posee una alta concentración de variantes del capital cultural cristalizado en formas específicas de consumo y gasto; no obstante, es el capital económico el que opera como determinante en última instancia a nivel interno para identificar cuál es la facción dominante. Esto se aprecia en la medida que la nueva burguesía realiza una conversión ética, transformando su estilo de vida acorde a los cambios del capital económico, por medio de la sustitución de “la moral ascética de la producción y de la acumulación, fundada en la abstinencia, la sobriedad, el ahorro, el cálculo, por una moral hedonista del consumo, fundada en el crédito, el gasto, el disfrute”<sup>60</sup>. Es decir, el cambio de la burguesía como clase no radica en la variación del capital cultural o social, sino de cómo se acumula el capital económico transitando desde el ahorro mesurado, hasta el gasto hedonista, cambiando la forma de acumulación de resto de los capitales. Es así como al interior de la clase dominante, la nueva burguesía- poseedora de mayor capital económico y materializada en patrones de industria y comercio, dominan sobre las facciones burguesas que poseen una mayor concentración de capital cultural como son los profesores universitarios, escritores y artistas<sup>61</sup>.

En este marco, la razón de dominación de la nueva burguesía en el espacio social obedece, en términos estructurales, por su correspondencia con la estructura económica imperante y por las formas de acumulación del capital

---

<sup>58</sup> *Ibíd.*

<sup>59</sup> Bourdieu, Pierre. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Op. cit.

<sup>60</sup> *Ibíd.*

<sup>61</sup> Bourdieu, Pierre, *Homo academicus*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

cultural institucionalizado, presente en credenciales educativas. Desde esta perspectiva, es posible especular sobre una correspondencia entre este fenómeno con las descripciones realizadas por Althusser sobre la determinación en última instancia por la economía y la autonomía relativa de cada una de las esferas que componen la sociedad. Por un lado, el capital cultural se posiciona como un elemento diferenciador al interior de la clase dominante; por otro lado, es el capital económico el que posibilita esa distinción, porque facilita el proceso de acumulación cultural.

## **VI. La determinación en última instancia en completitud: El caso de la universidad**

Una visión holística sobre el papel de la determinación en última instancia por el capital económico en la obra de Bourdieu, se encuentra en el análisis del campo universitario y la estructura de facultades<sup>62</sup> donde identifica como dominantes las facultades de derecho y medicina, mientras que las de letras y las correspondientes a las diversas ciencias, ocupan la posición de dominadas. Al interior de las facultades, existen diferencias en términos de distribución de capital económico y cultural en el perfil de los estudiantes. Por ejemplo, en el caso de la profesión del padre, los profesionales cuyos progenitores poseen una alta concentración de capital económico (ingenieros, industriales, profesiones asociados al magisterio) mayoritariamente se concentran en las facultades de derecho y medicina, mientras que padres, cuyos trabajos son asalariados, se agrupan en las facultades de ciencias y de letras. A su vez, los indicadores relacionados al poder político y económico, varían en el mismo sentido, siendo las facultades de medicina y derecho la que concentran este poder; por el contrario, aspectos inherentes al campo universitario como son los indicadores de consagración científica se concentran en las facultades dominadas del campo.

De esta manera, es posible encontrar una autonomía relativa al interior del campo universitario a través de la lucha entre dos formas de jerarquización que Bourdieu identifica en su interior: Una social, marcada por la concentración de capital cultural heredado, económico y poder político, cuyas formas de legitimación dependen de lo que ocurra en el espacio social general y un principio más específico marcada por la notoriedad intelectual y autoridad científica, cuya legitimación obedece a las propias leyes del campo. En otras palabras, el campo universitario es relativamente autónomo en relación a otros; ya que, por un lado obedece a criterios específicos de legitimación, pero también su desarrollo-sobre todo en las posiciones temporalmente dominantes del campo- debe legitimarse siguiendo los criterios predominantes de otros campos constituyentes del espacio social, cuyos dominantes son agentes poseedores de una alta concentración de

---

<sup>62</sup> Ibid.

capital económico como los patrones de la industria y el comercio<sup>63</sup>. Por lo tanto, en campos donde la concentración del capital cultural es central, las posiciones siguen determinadas, en última instancia por la acumulación de capital económico ocurrido en otras áreas del espacio social.

## VII. Conclusiones y discusión

La determinación en última instancia por la economía se presentó al interior de la teoría de Althusser como una forma de comprender las características centrales de la sociedad en términos de su composición, reproducción y cambio. Sin embargo, el rendimiento teórico para explicar el nivel estructural, contrasta con la dimensión práctica, impidiendo identificar cómo la determinación se configura específicamente en este segundo nivel.

El presente trabajo tuvo la finalidad de explorar el rendimiento de la determinación en última instancia de Althusser en un rendimiento práctico/empírico. Para esto, intenté de aplicar los principales conceptos que constituyen la arquitectura teórica althusseriana, con la teoría de la práctica de Bourdieu manifestada en los conceptos de habitus, espacio social, campo y capital.

Esta estrategia generó algunas consecuencias teóricas necesarias de explicitar. Primero, abandonar el concepto de práctica althusseriano por conflationismo descendente y sustituirlo por el de habitus para dar cuenta la importancia tanto del nivel estructural como individual en la práctica humana. Segundo, la sociedad, si bien es compleja, no está constituida por una relación entre estructuras, sino entre diversos campos donde los agentes con un habitus particular realizan sus acciones con la finalidad de acumular el capital específico que se encuentra en juego. Tercero- y relacionado con el punto anterior- la economía como determinante en última instancia a nivel práctico no puede entenderse como instancia, sino como capital.

El resultado de estas modificaciones permitió visualizar como el capital económico, en apariencia con igual relevancia al capital cultural y social, en realidad es un determinante en última instancia tanto a nivel estructural como práctico. En el primer caso visualizando cómo una cierta clase de burguesía se posiciona como la dominante a pesar de la autonomía relativa de los campos, en el segundo sobre cómo la acumulación de capital cultural y social depende del grado de capital económico disponible.

Sin embargo, existe un punto crítico en el análisis de la determinación en última instancia por la economía a nivel práctico, principalmente por la importancia que Bourdieu le considera a los actos desinteresados, los cuales, si bien pueden estar determinados en última instancia por la economía en la medida que se necesitan las condiciones económicas que permitan el desinterés, existen ciertos momentos donde este punto no se vislumbra del todo.

---

<sup>63</sup> Bourdieu, Pierre, *Homo academicus*. Op. cit.

Este punto se aprecia con la introducción de un nuevo tipo de capital denominado simbólico. Con este término, Bourdieu explica cómo el capital económico para tener éxito en espacios de interacción desinteresados, requiere convertirse en un nueva forma de capital cristalizada en reconocimiento y prestigio acumulado por el agente. Es el capital simbólico, como una forma en que el capital económico se oculta, el que permite al existencia interacciones desinteresadas.

Sin embargo, a diferencia de otras formas de ocultamiento de capital económico, cuando éste se relaciona con la dimensión simbólica, no es posible explicar el proceso por medio de la terminología althusseriana. En efecto, Bourdieu relata cómo, en ciertos contextos, la defensa y la mantención del prestigio, conlleva a acciones que, lejos de acumular capital económico, contribuyen a su depreciación. La siguiente cita describe el proceso

La defensa del capital 'simbólico' puede determinar así conductas 'económicamente' ruinosas. Es el caso cuando, en función de una definición socialmente admitida del patrimonio simbólico, una parcela de tierra adquiere un valor simbólico desproporcionado con sus cualidades técnicas y 'económicas' propiamente dichas, las que hacen que las tierras más próximas, las más cuidadas y por lo tanto las más 'productivas', las más accesibles a las mujeres (...) tengan predisposición a que se les acuerde un valor más fuerte por parte de un *comprador cualquiera*. Cuando una tierra de posesión muy antigua, y por lo tanto muy fuertemente asociada al nombre de la familia, cae en manos extranjeras, volver a comprarla se convierte en una cuestión de honor, análoga a la venganza de una ofensa, y puede alcanzar un precio exorbitante<sup>64</sup>

La cita anterior nos presenta un escenario donde la variación económica "precio de la tierra" se encuentra determinada, en última instancia, por elementos no económicos como la tradición y la antigüedad de la tierra. Del mismo modo, la búsqueda por el prestigio puede- incluso- atentar contra el proceso de acumulación de capital económico mismo que, como vimos anteriormente, pondría en riesgo la concentración de capital cultural (sobre todo en su dimensión institucionalizada) y social. Es necesario profundizar en trabajos posteriores para ver si es posible identificar el rendimiento de la determinación en última instancia por la economía en este tipo de contextos.

---

<sup>64</sup> Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*. Op. cit. P. 192-193

## Introducción

Marcelo Starcenbaum

El nombre de Michael Sprinker seguramente resonará entre los lectores con algún tipo de conocimiento de los vínculos entre marxismo y deconstrucción. Convencido del potencial que la lectura derridiana entrañaba para una reapropiación de la tradición marxista, Sprinker fue el propiciador de instancias que favorecieron el diálogo entre ambos corpus teóricos. A fines de la década de 1980, al calor del impacto de la deconstrucción en la academia estadounidense, Sprinker logró que Derrida se explayara acerca de su lectura de Marx y sus vínculos con el marxismo francés, fundamentalmente en su vertiente althusseriana. El diálogo entre ambos, publicado con el título *Politique et amitié*, constituye un material fundamental a los fines de indagar en las relaciones entre Derrida y el marxismo<sup>1</sup>. En la década siguiente, Sprinker fue el editor de *Ghostly Demarcations*, un volumen dedicado a discutir los efectos de *Espectros de Marx*. Con textos de, entre otros, Antonio Negri, Pierre Macherey, Fredric Jameson y Terry Eagleton, este libro permitió amplificar los debates acerca de la lectura derridiana de Marx. Junto a ellos, la respuesta del propio Derrida a las lecturas críticas de su obra, el célebre “Marx & Sons”, permitió recapitular algunos de los problemas inherentes a *Espectros de Marx*<sup>2</sup>.

Estas iniciativas, conocidas por el público hispanoparlante, forman parte de una amplia y rica producción en el campo del marxismo no suficientemente difundida fuera de los Estados Unidos. Formado en filosofía en la Universidad de Northwestern, realizó sus estudios doctorales en literatura en la Universidad de Princeton<sup>3</sup>. Desde su labor como docente e investigador en la Universidad de Oregon y la de Nueva York en Stony Brooks, desarrolló un trabajo significativo en el terreno de la teoría y la crítica literaria marxista. Si bien no excluyentes, los objetos y las filiaciones de dicho trabajo pueden ser concebidas a partir de dos grandes núcleos teóricos. El primero es la ya mencionada articulación entre marxismo y deconstrucción. Tal como evidencia la introducción a *Ghostly Demarcations*, Sprinker apuntaba a un diálogo complejo entre ambas tradiciones. A

---

<sup>1</sup> Derrida, Jacques. *Politique et amitié. Entretien avec Michael Sprinker autour de Marx et d’Althusser*. París, Galilée, 2011. Traducción castellana: *Política y amistad. Entrevistas con Michael Sprinker sobre Marx y Althusser*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2012.

<sup>2</sup> Sprinker, Michael (ed.). *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida’s Specters of Marx*. Londres, Verso, 1999. Traducción castellana: *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*. Madrid, Akal, 2002.

<sup>3</sup> Para una biografía intelectual de Sprinker, ver Wald, Alan. “Michael Sprinker (1950-1999)”. *Against the Current. A Socialist Journal*. N° 83, Noviembre-Diciembre de 1999 y el dossier “The Legacies of Michael Sprinker” en *The Minnesota Review. A Journal of Committed Writing*. N° 58-60, 2002-2003.

su entender, la relectura de Marx constituía el paso necesario en la apuesta teórica derridiana. Este cruce, que no era totalmente compartido por otros lectores de Derrida, tenía su correlato en el marxismo. Según Sprinker, la deconstrucción le había planteado al marxismo un conjunto de desafíos que no podían ser evadidos<sup>4</sup>. El segundo es la tradición althusseriana. Sprinker fue durante las décadas de 1980 y 1990 uno de los lectores más destacados de Althusser en Estados Unidos. Del mismo modo en que abordó los problemas de la deconstrucción, leyó de manera entusiasta a Althusser pero al mismo tiempo planteó un conjunto de agudas indagaciones sobre el marxista francés y la tradición por él inaugurada. Además de algunos artículos<sup>5</sup>, esta lectura puede ser constatada en el volumen *The Althusserian Legacy* editado junto a Ann Kaplan en 1993<sup>6</sup>.

Junto a los textos mencionados, Sprinker publicó tres libros importantes a lo largo de su carrera. El primero de ellos fue *A Counterpoint of Dissonance: The Aesthetics and Poetry of Gerard Manley Hopkins*<sup>7</sup>. Allí Sprinker se proponía la revisión de la tradición crítica sobre Hopkins así como la inauguración de un nuevo modo de leer la obra del poeta británico. Un corpus crítico estructurado a partir de Derrida, Paul de Man, Hillis Miller y Harold Bloom le permitía a Sprinker denunciar el carácter logocéntrico e idealizante de la lectura crítica predominante de la obra de Hopkins. En lugar de concentrar la mirada en los elementos descritos por el poeta, el estadounidense intentaba ver el poema en sí mismo y la lucha del poeta por expresarse en el poema. El libro fue objeto de una serie de lecturas negativas que prefiguraron en gran medida las discusiones acerca de la penetración de la deconstrucción en la crítica literaria estadounidense<sup>8</sup>. El segundo, y quizás el más destacado, es *Imaginary Relations: Aesthetics and Ideology in the Theory of Historical Materialism*<sup>9</sup>. Se trata de un trabajo en el que se conjugan dos propósitos. El primero es un repaso de los modos en los cuales se concibieron las relaciones entre arte e ideología en la tradición marxista. El segundo, que a su vez orienta los términos del mencionado repaso, es la formulación de algunas hipótesis que podrían dar forma a una adecuada teoría materialista del arte. A lo largo del libro, Sprinker demuestra el carácter limitado de gran parte de las concepciones marxistas sobre el arte y evidencia cierto espacio común existente entre dichas concepciones y el entendimiento burgués tradicional sobre el hecho estético. Inspirado en Althusser y de Man, Sprinker proponía balancear el formalismo de la

<sup>4</sup> "Introduction". En: *Ghostly Demarcations*, op. cit., pp. 1-4.

<sup>5</sup> "Politics and Theory: Althusser and Sartre". *MLN*. Vol. 100, N° 5, Diciembre de 1985, pp. 989-1011; "The Legacies of Althusser". *Yale French Studies*. N° 88, 1995, pp. 201-225.

<sup>6</sup> *The Althusserian Legacy*. Londres, Verso, 1993.

<sup>7</sup> *A Counterpoint of Dissonance: The Aesthetics and Poetry of Gerard Manley Hopkins*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1980.

<sup>8</sup> Milward, Peter. "A Counterpoint of Dissonance: The Aesthetics and Poetry of Gerard Manley Hopkins". *Christianity & Literature*. Vol. 31, N° 1, 1981, pp. 61-63; Giles, Richard. "A Counterpoint of Dissonance: The Aesthetics and Poetry of Gerard Manley Hopkins". *Victorian Poetry*. Vol. 20, N° 2, 1982, pp. 209-211.

<sup>9</sup> *Imaginary Relations: Aesthetics and Ideology in the Theory of Historical Materialism*. Nueva York, Verso Books, 1987.

estética marxista con la teoría de la recepción a los fines de poder dar cuenta de las relaciones entre la obra de arte y la formación histórica en la cual aquella tiene lugar. Del mismo modo, afirmaba que el marxismo debía ser capaz de desarrollar una concepción compleja de las relaciones entre el hecho estético y la ideología. Su tercer libro, *History and Ideology in Proust: A la recherche du temps perdu and The Third French Republic*<sup>10</sup>, puede ser entendido como un intento por desplegar aquellas intuiciones teóricas sobre un objeto específico. Este libro se trata de una indagación de las relaciones entre Proust y la Tercera República Francesa con el objetivo de recuperar la especificidad histórica de *En busca del tiempo perdido* y analizar el proceso a través del cual el libro alcanzó el panteón de la alta cultura europea. A través de una complejización de las relaciones entre historia y ficción en el marxismo, Sprinker llega a la conclusión de que el libro de Proust constituye un instrumento analítico para comprender las condiciones estructurales de las distintas fracciones de la clase dominante francesa a comienzos del siglo XX<sup>11</sup>.

Si bien no forman parte de los mencionados libros, los textos reproducidos a continuación son en gran medida expresivos de la orientación teórica presente en la obra de Sprinker. El primero de ellos, “La actual coyuntura teórica”, de 1989, constituye un esfuerzo de mapeo del campo de los estudios literarios estadounidenses. Allí Sprinker establece una clara línea de demarcación entre las posiciones humanistas, que entienden al texto literario como un producto de la imaginación humana, y las anti-humanistas, que lo conciben como una manifestación de creencias y prácticas sociales. Establecida dicha línea, Sprinker avanza hacia una delimitación de las similitudes y diferencias entre los dos principales exponentes del anti-humanismo: la deconstrucción y el marxismo. Si bien el texto valora en gran medida los aportes de Derrida al campo de los estudios literarios, también señala que la deconstrucción carece de un elemento que sí aporta el althusserianismo: la distinción entre el discurso científico y el discurso ideológico. En suma, se postula un agenda de investigación en la que los textos literarios son entendidos como producciones de la ideología y la tarea crítica es concebida como la indagación de los mecanismos de producción ideológica. El segundo texto es el Prefacio a una compilación de textos de Pierre Macherey titulada *El objeto de la literatura* y publicada en 1995. Allí Sprinker conecta los textos publicados con el resto de la producción teórica de Macherey a los fines de

---

<sup>10</sup> *History and Ideology in Proust: A la recherche du temps perdu and The Third French Republic*. Londres, Verso, 1994.

<sup>11</sup> Junto a los dos núcleos teóricos mencionados, Sprinker ha trabajado alrededor de otros dos grandes problemas. Uno de ellos, vinculado en parte a su labor como activista, es el de los debates políticos de la izquierda estadounidense. Puede verse al respecto, los dos libros editados junto a Mike Davis, *Reshaping the U.S. Left: Popular Struggles in the 1980s*. Nueva York, Verso, 1988 y *Fire in the Heart: Radical Politics of Place in America*. Nueva York, Verso, 1990. El otro es el de la teoría poscolonial. Al respecto puede verse *Edward Said: A Critical Reader*. Cambridge, Wiley-Blackwell, 1993, el volumen editado junto a Román de la Campa y Ann Kaplan, *Late Imperial Culture*. Nueva York, Verso, 1995 y el libro escrito junto a Benita Parry, *Delusions and Discoveries. India and the British Imagination*. Nueva York, Verso, 1998.



evidenciar que se trata de un único esfuerzo por delimitar el objeto de la ciencia de la literatura. Matizando algunas caracterizaciones de la obra de Macherey, especialmente aquella que enfatiza su aparente formalismo, Sprinker torna inteligible la propuesta del francés a partir de una recolocación de los postulados althusserianos acerca del hecho artístico. De este modo, la presentación resalta una genealogía teórica que insiste en la afirmación de que la literatura no es historia sino que mantiene una relación particular con los materiales históricos a partir de los cuales produce su modo de existencia específico. Publicamos, finalmente, un texto titulado “Arte e ideología: Althusser y de Man” y que es parte de un volumen dedicado al teórico belga publicado en 2001. Tal como su nombre lo indica, este texto constituye un esfuerzo por sintonizar las reflexiones de Althusser y de Man alrededor del problema de la relación entre arte e ideología. Leyendo a modo de contrapunto *La ideología estética* de de Man y los textos sobre ideología y arte de Althusser, Sprinker propone una teoría materialista del arte en la que el hecho estético sea considerado como productor de conocimiento específico. La indagación sobre el poder pedagógico y científico del arte propicia al final del artículo la articulación de los dos autores mencionados con la obra de Bertolt Brecht<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Además de *Política y amistad, Demarcaciones espectrales* y los aquí reproducidos, hay otros dos textos de Sprinker traducidos al castellano: “Althusser y la estética materialista”. *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*. N° 7, 2009, pp. 23-41 (el capítulo décimo del mencionado *Imaginary Relations*) y “Ficciones del ‘yo’: el final de la autobiografía”. *Anthropos. Boletín de información y documentación*. N° 29, 1991, pp. 118-129.

## La actual coyuntura teórica<sup>1</sup>

Michael Sprinker

A riesgo de caer en una simplificación vulgar, podría caracterizarse a la escena actual de los estudios literarios en Estados Unidos como dividida entre dos paradigmas en competencia, designados por los términos humanista/historicista y anti-humanista/anti-historicista. El primero continúa respaldando la visión tradicional de que los textos literarios son producto de la imaginación humana, que son en algún sentido exógenos a otras formas de actividad humana (la política o la ideología, por ejemplo) y que el significado especial de la literatura (y por supuesto, cualquier trabajo artístico) es su práctica discursiva unificada, armoniosa y totalizable, en la que las partes y el todo se reflejan entre ellas sin contradicción. El segundo, como lo denota la designación “anti”, niega más o menos sistemáticamente estas afirmaciones, concibiendo a los textos literarios como manifestaciones de creencias colectivas y prácticas de grupos sociales, por lo tanto implicados necesariamente en las condiciones sociales de su producción y recepción, y en consecuencia, incapaces de dominar los materiales contradictorios y en conflicto a partir de los cuales fueron construidos.

Una complicación potencial de este esquema radicaría en la aparentemente posición anómala de los llamados nuevos historicistas, quienes explícitamente le juran lealtad al anti-humanismo pero, como su nombre sugiere, continúan respaldando los principios historicistas para la interpretación y explicación de los textos literarios. No es éste el lugar para esbozar una genealogía detallada del término “historicismo” ni para hacer un repaso completo de los diversos protocolos metodológicos que dominan las prácticas interpretativas de aquellos que promueven el nuevo historicismo. Alcanza con decir que el concepto de historicismo acá invocado se ajusta a la crítica de Althusser en *Para leer El Capital*. El nuevo historicismo no es totalmente un historicismo, en tanto rechaza (aunque es una buena pregunta si adhiere a este programa en la práctica) los imperativos totalizadores y teleológicos del modelo hegeliano de ciencia histórica. Su coqueteo con cierta comprensión rankeana de la historicidad (*wie es eigentlich gewesen* [contar lo que realmente ocurrió]) no está desligado de su decidido rechazo de la teoría *tout court*.

Una forma de entender el debate humanismo/anti-humanismo en los estudios literarios contemporáneos es en términos políticos -es de hecho la manera predominante en la cual se ha hecho. En esta explicación, los humanistas son conservadores y de derecha, y los anti-humanistas son radicales y de izquierda. Hay algo de justicia en esta caracterización, en tanto William Bennett,

---

<sup>1</sup> “The Current Conjuncture in Theory”. *College English*. Vol. 54, N° 8, Diciembre de 1989, pp. 825-831. Traducción: Marcelo Starcenbaum.

E.D. Hirsch y *The New Criterion* caerían en el campo humanista, mientras Edward Said, Fredric Jameson y figuras análogas involucradas en revistas como *Representations*, *boundary 2*, *Diacritics* y *Social Text* se ubicarían el segundo. Podría imaginarse, sin embargo, una forma diferente de concebir esta división, que tiene implicaciones políticas en la academia (sus efectos políticos globales -lo que la mayoría de los conciben la separación como política tienen en mente- son menos claros) pero que no es, en primera instancia, una demarcación política. La posición aquí defendida es que la división real entre humanistas y anti-humanistas es teórica y que la posición anti-humanista tiene dos avatares principales en la escena contemporánea: el marxismo y la deconstrucción. Se observa desde el principio que no todos los que declaran una afiliación a estos dos campos mantienen una fidelidad estricta con los programas teóricos que ellos denominan. Después de un cuarto de siglo del intento de Althusser por enterrarlos, aún siguen vigentes muchos marxistas humanistas (y en su mayoría atacando a Althusser, quien ha sido declarado oficialmente un “perro muerto” en Francia y, en gran medida, en Inglaterra). Del mismo modo, la cantidad de deconstruccionistas esteticistas es tan grande que uno está tentado a tomar sin ironía el chiste repetido por Derrida de que nadie dijo que la deconstrucción era posible.

Teniendo en mente el esbozo preliminar de los rasgos característicos del humanismo, permítaseme completar los detalles e indicar por qué debería relacionarse con el historicismo. Durante las primeras décadas de este siglo, cuando los departamentos de literatura tenían pocos años en Estados Unidos, explotó un debate entre los profesionales alineados con la tradición filológica y el modelo alemán de las *Geisteswissenschaften*, y un grupo de autoproclamados humanistas que insistían en el carácter no-científico de la literatura y los estudios literarios, defendiendo su valor ético y cultural a través de las famosas líneas propuestas por Matthew Arnold<sup>2</sup>. De algún modo, las luchas contemporáneas en la crítica literaria recrean este escenario. Pero en otro modo, no lo hacen. A pesar de que los humanistas de aquella época diferían de los filólogos en términos del método, ambos compartían una convicción fundamental acerca del propio objeto, es decir, los textos literarios. Ninguno de los dos lados dudaba de que la literatura consistía en obras de arte verbales ni que el primer impulso en su lectura e interpretación debía ser el de resolver las ambigüedades o aparentes contradicciones en el significado que los textos manifestaron en la primera indagación. Cualquier duda sobre esto puede ser rápidamente disipada comparando los estudios textuales sobre Shakespeare con, digamos, las interpretaciones de obras de A.C. Bradley o T.S. Eliot.

Lo distintivo en la oposición actual entre los humanistas y sus otros es que estos últimos, en la medida en que permanecen fieles al itinerario de su propio programa, han renunciado a la noción de una armonización estética de las contradicciones textuales. El movimiento básico de la deconstrucción resulta hoy

---

<sup>2</sup> Ver Graff, Gerald. *Professing Literature*. Chicago, University of Chicago Press, 1987.

tan familiar que casi no tiene sentido repetirlo. Lo haré, de todos modos. Aceptando la validez general de las lecturas canónicas de un texto, es decir, concediendo que lo que todos han reconocido allí de hecho está allí, la deconstrucción procede descubriendo otra línea de interpretación, que compite con ellas, y que no sólo coexiste con las lecturas convencionales, sino que las contradice y las cancela. Como señaló hiperbólicamente Paul de Man a propósito de la línea final de “Ante los ojos de los niños del colegio” de Yeats: “Las dos lecturas han de entablar una confrontación directa entre sí, dado que una es precisamente el error denunciado por la otra y tiene que ser desmantelado por ella”<sup>3</sup>.

Un *modus operandi* similar se obtiene del marxismo, a pesar de que su mecanismo causal está, en primera instancia, construido de manera distinta. Mientras que para la deconstrucción la razón por la cual los textos literarios exhiben contradicciones estructurales tiene que ver con la naturaleza del lenguaje, para el marxismo (aunque lo que la deconstrucción afirma sobre el lenguaje puede ser el caso) el propio lenguaje es un fenómeno de segundo orden, subsumido bajo la categoría más general de ideología. La deconstrucción y el marxismo coinciden en la creencia de que los textos son el producto de prácticas discursivas conflictivas que ejercen fuerza de una manera que los autores son incapaces de dominar o controlar. Este es el punto que los humanistas niegan vehementemente. Según ellos, los textos expresan intenciones, son de autoría individual y, por lo tanto, susceptibles de control consciente. Quizás la declaración más famosa de esta posición se encuentre en *Validity in Interpretation* de E.D. Hirsch, pero ésta impregna el discurso de la crítica literaria desde los Nuevos Críticos y la Escuela de Chicago hasta M.H. Abrams y Murray Krieger. Incluso puede encontrarse una sobrevida espectral en los escritos de Stanley Fish y no es totalmente ajeno a los acólitos de Mijail Bajtin.

Lo que está en juego en el debate entre humanismo y anti-humanismo no es sólo el status de la literatura sino un conjunto de implicaciones éticas y políticas sobre el yo y lo que significa ser humano. Las apuestas teóricas en la crítica literaria contemporánea son bastante altas, aunque afortunadamente sus consecuencias inmediatas de su práctica se mantienen alejadas de las formas más apremiantes de la vida política visible en el mundo. Si la crítica literaria no tuviera consecuencias, uno podría estar seguro de que la reciente *cause célèbre* de los escritos de la guerra de Paul de Man difícilmente se habría debatido tan calurosamente en la prensa popular tanto en Estados Unidos como en Alemania (en Inglaterra el episodio estuvo confinado a las páginas de *London Review of Books* y *Times Literary Supplement*, y *The Guardian* apenas ingresó en la polémica). Pero sería un error sobrevalorar la posición de la literatura y la crítica en la sociedad americana y afirmar, en efecto, que las luchas culturales están en la vanguardia de la historia. Puede discernirse esta tendencia en algunos momentos de los escritos

---

<sup>3</sup> *Alegorías de la lectura*. Barcelona, Lumen, 1990, p. 25.

de madurez de de Man (por no mencionar los textos periodísticos tempranos sobre los que se ha dicho tanto) pero está presente aún más entre los marxistas, como cierto tono utópico en Fredric Jameson o más recientemente en la admirable teorización materialista de la cultura en el capitalismo tardío propuesta por John Brenkman en su *Culture and Domination*. Uno sospecha que estos últimos reproducen, más o menos conscientemente, la posición de la Escuela de Frankfurt tardía, en la cual la autonomía de la práctica estética desde la degradación de la sociedad contemporánea condujo a la fundación de la teoría social crítica y la hipostatización de una conciencia futura emancipada. Para Adorno, por ejemplo, el único refugio de las vicisitudes de la razón instrumental descansa en el arte modernista. El marxismo contemporáneo rompió en gran medida con la arbitrariedad de Adorno, descubriendo (siguiendo a Ernst Bloch) elementos utópicos en toda forma de cultura popular, aunque mayormente no intentó escapar al legado de la teoría estética burguesa que proporciona las bases para el horizonte de esperanza limitado de Adorno. No sería exagerado decir que la mayor parte de la teoría cultural marxista contemporánea se mantiene dentro del dominio del programa de educación estética de Schiller y, por lo tanto, no es lo rigurosamente materialista que debería ser.

En este punto, deberíamos volver al esquema presentado anteriormente, cuando afirmamos que el campo anti-humanista en la crítica contemporánea tiene dos opciones teóricas principales: el marxismo y la deconstrucción. No debería sorprender que lo que hemos estado diciendo acerca de mucha crítica marxista reciente ataña nada menos que al humanismo. Esto fue sugerido anteriormente pero debe ser aclarado apelando a una tradición marxista diferente, auténticamente materialista. Me refiero al llamado “marxismo estructural” elaborado por Althusser y sus estudiantes (aunque siempre dijeron, correctamente, que lo fundamental de su programa proviene directamente de los propios textos de Marx). Entre los pronunciamientos más famosos de Althusser, se encuentra su afirmación de que el marxismo, lejos de ser principalmente una ideología de liberación, es en primera instancia un “anti-humanismo teórico”. El verdadero logro de Marx no fue, según Althusser, la fundación de una filosofía de la praxis, menos aún la propuesta de una concepción antropológica del trabajo humano -a pesar de que reconoce, como no podría hacer de otro modo, que estos elementos son parte de la obra de Marx, especialmente en aquellos textos previos al primer volumen de *El Capital*. El rasgo distintivo de Marx fue haber entendido que los seres humanos no son actores históricos auto-motivados y voluntarios, sino que son lo que Althusser llama “portadores de estructuras”.

¿Qué consecuencias para la crítica literaria podemos extraer de las innovaciones de Althusser en la teoría marxista? No voy a repetir los argumentos presentados en otro lado contra las críticas corrientes a la estética althusseriana que la acusan de reproducir el idealismo de las concepciones burguesas del arte<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Ver Sprinker, Michael. *Imaginary Relations*. Londres, Verso, 1987, p. 10.

Esta afirmación no se justifica en la evidencia y no debemos detenernos en ella. En lo que debemos insistir es en que como teorías de estructuración del discurso literario (y otros), no hay demasiado para elegir entre los supuestos que guían a la deconstrucción y los lineamientos de la crítica literaria althusseriana. Ambos insisten, y aquí nuevamente es lo que los separa de toda forma de humanismo, en un concepto del texto como espacio ideológico o discursivo contradictorio y en conflicto. Los dos afirman que las contradicciones que habitan el texto están, en un sentido fuerte, más allá del control del autor. Un pasaje famoso de Derrida ilustra acertadamente la afirmación de que en su compromiso programático con la problemática anti-humanista, la deconstrucción es, en términos generales”, equivalente al materialismo histórico:

el escritor escribe en una lengua y en una lógica cuyo sistema, leyes y vida propios, por definición, no puede dominar absolutamente su discurso. No se sirve de aquellas más que para dejarse, en cierta manera y hasta cierto punto, gobernar por el sistema. Y la lectura siempre debe apuntar a una cierta relación, no percibida por el escritor, entre lo que él impone y lo que no impone de los esquemas de la lengua de que hace uso<sup>5</sup>

Uso a propósito “en términos generales” para caracterizar la compatibilidad entre la deconstrucción y cierto marxismo. Hay un espacio significativo de desacuerdo entre la teoría althusseriana y la deconstrucción que atañe a la cuestión problemática de la relación entre la ciencia y la ideología. Alguna vez dijo Derrida sobre la particularidad de su procedimiento de deconstrucción de la tradición metafísica occidental: “me preguntaba a dónde iré.. estoy tratando, precisamente, de ponerme en un punto para que ya no sepa hacia dónde voy”. Esta confesión, por demás atractiva, puede ser tomada como la señal de las limitaciones metodológicas de la deconstrucción, ya que da cuenta precisamente de la falta de voluntad de Derrida de demarcar la posición desde la cual él mismo habla. La misma reticencia o prudencia -aunque aquí se trata de una evasión- puede encontrarse en la obra madura de Paul de Man. Podríamos aplicarle todo lo dicho por Derrida en el pasaje citado, cuyo contexto inmediato es la obra de Rousseau, a sus propios escritos, pero entonces nos veríamos obligados a preguntarle cómo llegó al nivel de lucidez que manifiesta en relación a los textos de Rousseau, cuando todos antes que él, incluso el propio Rousseau, permanecieron ciegos y desconcertados sobre sus verdaderas estructuras y efectos. Para decirlo de algún modo, si todos han sido tan tontos acerca de Rousseau, ¿cómo llegó Derrida a ser tan inteligente?

Cuando es presionado, Derrida no tiene, a mi entender, una respuesta satisfactoria para esta pregunta. En el mejor de los casos, puede apelar a un argumento empirista que, por otra parte, no está ausente en el pasaje de *De la gramatología* citado anteriormente. Debemos insistir que a pesar de todo lo que puede decirse de Althusser, es imposible acusarlo de cualquier residuo de

---

<sup>5</sup> *De la gramatología*. México D.F., Siglo XXI, 1971, p. 202.

epistemología empirista. Es más, mientras Derrida se encuentra sistemáticamente bloqueado sobre el problema de dónde viene su (o cualquier) conocimiento, Althusser no tiene ninguna dificultad para dar cuenta de sus afirmaciones y los fundamentos de su superioridad frente a otras. Esto se debe a que Althusser tiene aquello de lo que carece la deconstrucción: una distinción clara entre el discurso científico (o teórico) y el discurso ideológico.

No puedo profundizar aquí la compleja justificación que ofrece Althusser para esta distinción fundamental entre ideología y ciencia, pero su discusión puede ser fácilmente traducida en los términos del debate entre realismo y convencionalismo en la filosofía de la ciencia anglo-estadounidense contemporánea. Todos aquellos que mantienen uno u otra variante del convencionalismo (Kuhn, Toulmin, Rorty, Feyerabend -todos los que descienden en última instancia del último Wittgenstein) se enfrentan a la consecuencia desconcertante de que cada teoría científica no puede hablarle a otra, en cuyo caso los argumentos y debates racionales carecen de sentido, o requieren la creación *ex nihilo* de un conjunto de objetos totalmente nuevo y esencialmente exhaustivo.

Roy Bhaskar se ha referido de manera concisa a las consecuencias del convencionalismo:

Estas teorías plantean la ‘inconmensurabilidad’ o la ‘pérdida de Kuhn’. Ahora, es precisamente una condición de la inteligibilidad de la inconmensurabilidad (no-inter-traducibilidad de los términos de las teorías rivales) que exista un campo de objetos reales con respecto al cual las teorías *rivales* sean inconmensurables (como he dicho en otro lado, nadie se molesta en decir que las reglas del cricket y el fútbol son inconmensurables). En la ‘pérdida de Kuhn’, si es total, no hay objetos en común... Pero ahora no se le puede otorgar ningún sentido al concepto de ‘cambio científico (y crítica)’. La pérdida total de Kuhn no implica una transformación ni una inteligencia discursiva, sino una comprensión arquetípica e intuitiva que construye su mundo en un sólo acto sintético - una posibilidad a la que significativamente se resistió Feyerabend (aunque no Stanley Fish)<sup>6</sup>

El repaso convencionalista por la historia y la filosofía de la ciencia es incoherente, así como el rechazo a demarcar una práctica científica de su problemática ideológica renuncia a la posibilidad de discriminar entre buenas y malas explicaciones. Este último es una versión (apenas) más sofisticada de las respuestas frecuentes de los estudiantes frente a la crítica: “Bueno, es tu opinión, que es distinta a la mía”. Aún los pedagogos más permisivos tienden a buscar los medios (racionales) para salir de este embrollo. Como dijeron alguna vez los Buffalo Springfield, “nadie tiene razón si todos están equivocados”.

---

<sup>6</sup> *A Realist Theory of Science*. Sussex, Harvester, 1978, p. 258.

Dicho ésto, debemos agregar que aquellos que potencialmente estarían equivocados o en lo correcto no son individuos o sujetos ni en el sentido convencional ni en el althusseriano. Althusser afirma que la distinción entre el discurso científico y el ideológico radica en que el primero es precisamente “sin sujeto”. Para ser totalmente riguroso, la teoría althusseriana debe ser separada de la persona histórica Louis Althusser, quien ha escrito y pronunciado un conjunto de afirmaciones no-científicas -de hecho, si creemos en sus obras posteriores, casi todos sus escritos fracasan en la prueba de cientificidad que le exigen al discurso teórico. Con algunas excepciones, sus escritos no son ciencia en el sentido estricto, sino más bien aquella práctica discursiva que se encuentra más alineada con la política y la ideología de lo que podría estar la ciencia si de lo que se trata es de producir conocimiento del mundo. Como él mismo reconoce, los escritos de Althusser no son ciencia sino filosofía, pero esto no quiere decir que no tengan relación con la ciencia.

Volvamos al problema de la crítica literaria, que parece haber quedado lejos en nuestra ensoñación epistemológica sobre el esplendor de la teoría althusseriana. La crítica literaria como disciplina que produce conocimiento de su objeto (textos literarios) sólo es posible a condición de poseer un concepto riguroso de dicho objeto, es decir, de la causalidad última del objeto. La consigna popular que ubica a la literatura en el lenguaje no está tan equivocada -¿quién podría negar que los textos literarios están hechos de lenguaje?- como insuficientemente especificada. En los escritos de quienes abrazan esta concepción, no está claro qué es el lenguaje y de dónde viene. No seré el más adecuado para esta tarea pero finalizaré con una hipótesis que puede ser comprobada en el estudio empírico de los textos.

Mi hipótesis, derivada de los principios básicos del materialismo histórico, es que el lenguaje es, en sus dimensiones semánticas, un sistema de representación y realización de la ideología. Si este es el caso, los textos literarios son en primera instancia producciones de la ideología, y por lo tanto, el estudio de la literatura es sobre todo una indagación en los mecanismos de la producción ideológicas en las diversas sociedades históricas. Es realmente placentero y reconfortante el hecho de que Paul de Man haya arribado a esta conclusión al final de su vida. El campo actual de los estudios literarios puede ser mapeado productivamente, no mediante las coordenadas políticas de derecha e izquierda, sino en términos de la distinción teórica entre ciencia e ideología. Agreguemos, para finalizar, que si bien es posible imitar al personaje Jourdain de Molière y hacer ciencia toda la vida sin saberlo, en una indagación racional (como en un viaje entre dos puntos) es preferible saber adónde se está yendo y cómo llegar allí.



## Prefacio a *El objeto de la literatura* de Pierre Macherey<sup>1</sup>

Michael Sprinker

Los lectores angloparlantes podrían ser disculpados por preguntarse qué ha sido de Pierre Macherey. Después de la traducción a mediados de la década de 1970 de *Para una teoría de la producción literaria*, se publicaron muy pocos textos de él en inglés. Algunos artículos en revistas especializadas, como *Minnesota Review*, *Diacritics* y *Sub-stance*, pero ningún libro. Frente a la presente traducción, estos mismos lectores podría tener la impresión de que la obra de Macherey se ha ubicado principalmente en la literatura, a pesar de que el autor está claramente identificado como profesor de filosofía en la Universidad de Lille. Quienes han seguido la trayectoria del althusserianismo -una designación ambigua que intentaré justificar luego- no sólo saben que Macherey ha contribuido al volumen *Para leer El Capital*, sino que también ha escrito mucho más en filosofía que en literatura. Un breve repaso por sus principales trabajos desde mediados de la década de 1960 revela el verdadero enfoque de su trabajo: *Hegel o Spinoza* (1979); *Hegel et la société* (1984) con Jean-Pierre Lefebvre; *Comte, la philosophie et les sciences* (1989); *Avec Spinoza* (1992). Macherey se formó en filosofía y ha escrito principalmente sobre ella, ya sea la tradición clásica como su irradiación en la Francia moderna (ha publicado ensayos notables sobre Lacan, Foucault, Deleuze y Canguilhem).

Aún así, la presente colección, compuesta por ensayos escritos en la década de 1980, demuestra que el interés temprano de Macherey por la literatura como un espacio para la investigación teórica apenas ha menguado. *El objeto de la literatura* regresa a la pregunta planteada, y no del todo respondida, en *Para una teoría de la producción literaria*: ¿cuál es el objeto a estudiar, analizar y explicar en la -aún por construir- ciencia de la literatura? En un ensayo sobre los escritos tempranos de Macherey, Terry Eagleton ha resumido su proyecto del siguiente modo:

Para Macherey, el objeto literario está determinado y puede ser, por lo tanto, objeto de un estudio racional. Dicho objeto es el efecto de un trabajo específico, el producto de un escritor que no fabrica los materiales con los cuales trabaja... Estos materiales no son neutrales, y por ende, no son asimilables a una unidad impuesta por el escritor. Por el contrario, ellos preservan su peso y su autonomía... La necesidad del texto -precisamente lo que lo vuelve legible, lo que nos proporciona un objeto de análisis- es inherente... al hecho de que el texto se produce a sí mismo -despliega y

---

<sup>1</sup> "Foreword". Macherey, Pierre. *The Object of Literature*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. IX-XIII. Traducción: Marcelo Starcenbaum.

activa sus múltiples líneas de significado sin responder a la 'la intención', modelos normativos dados o la realidad externa. La tarea de la crítica es descubrir en cada texto las leyes de esa auto-producción o (lo que es lo mismo) las condiciones de posibilidad de una obra<sup>2</sup>

Macherey ha sido frecuentemente acusado (entre otros por el propio Eagleton) de formalista<sup>3</sup>, así como también de haber sucumbido a los errores opuestos del funcionalismo y el reduccionismo<sup>4</sup>. Indudablemente estas acusaciones resurgirán en respuesta al presente volumen. Pueden encontrarse elementos para cada una de ellas. Por ejemplo, el Macherey formalista aparece explícitamente en el siguiente pasaje del ensayo sobre Céline:

Debemos abandonar el esfuerzo de buscar detrás de las declaraciones de la literatura por ese otro discurso del cual ella es la expresión distorsionada y deformada, y que constituye su verdadero significado. Si la literatura trata con la verdad, la verdad en cuestión no tiene otro valor que el que le confiere la literatura. Es la verdad de su estilo. La literatura establece más una estilística en profundidad que una metafísica, y la estilística es en sí misma un sustituto parcial de la filosofía

O consideremos la lapidaria observación del ensayo programático que cierra el libro: "En última instancia, todo texto literario tiene como objeto -y ésta parece ser su verdadera 'filosofía'- la no adhesión al lenguaje del lenguaje del lenguaje, la brecha que divide permanentemente lo que decimos de lo que decimos al respecto y de lo que pensamos sobre ello". De Roman Jakobson a Roland Barthes, la especificidad del lenguaje literario ha sido la marca de esa "literariedad" que Macherey ha tenido tanta dificultad para negar y que sigue siendo una categoría válida para articular la objetividad de la literatura.

Pero consideremos la siguiente formulación:

La objetividad de la literatura es su lugar necesario en los procesos de determinación y en la reproducción de las prácticas lingüísticas contradictorias de una lengua común, en la cual se realiza la efectividad de la ideología de la educación burguesa. El planteo de este problema suprime la vieja pregunta idealista '¿Qué es la literatura?', que no es una pregunta sobre su esencia universal, humana y artística. La suprime porque muestra

---

<sup>2</sup> "Macherey and Marxist Literary Theory". *The Minnesota Review*. Otoño de 1975.

<sup>3</sup> *Ibid.* Ver también Eagleton, Terry. *Criticism and Ideology*. Londres, New Left Books, 1976, pp. 83-84.

<sup>4</sup> Ver Eagleton, Terry. "Macherey and Marxist Literary Theory", op. cit. Eagleton basa esta interpretación en dos artículos: Balibar, Etienne y Macherey, Pierre. "On Literature as an Ideological Form", publicado como introducción a *Le Français fictifs* de Renée Balibar (París, Hachette, 1974) y Macherey, Pierre. "On Reflection". *Sub-stance*. N° 15, 1976, pp. 6-20.

directamente la función material de la literatura, inserta en un proceso que la literatura no puede determinar, aunque sea indispensable para ello<sup>5</sup>

Evidentemente es posible interpretar los pronunciamientos de Macherey sobre el lenguaje literario de un modo distinto al formalismo, por ejemplo, a través del espíritu materialista sobre el que, suponemos, aquellos descansaban. Por supuesto que existe algo así como el “lenguaje literario”, distinto, y en sentido derivado, del lenguaje ordinario. Su existencia tiene menos que ver con las propiedades intrínsecas de los textos literarios que con un sistema de estratificación que prepara a ciertos lectores para identificar (e identificarse con) la literatura mientras condena a otros a ser meros usuarios de la *lingua franca*. Contra lo que dice Eagleton, no hay una contradicción entre el ostensible formalismo del joven (y también el más reciente) Macherey y la crítica sociológica que él produjo a mediados de la década de 1970. La tarea del análisis formal es exponer las contradicciones en las prácticas lingüísticas de un texto, que la investigación sociológica demuestra que son constitutivas de la literatura como aparato ideológico.

Si bien compatible con estos dos jóvenes Macherey, *El objeto de la literatura* representa la problemática literaria de un modo un tanto diferente. El libro reúne lo filosófico y lo literario en un único proyecto especulativo. Todos estos ensayos se refieren a los modos en los que la literatura y la filosofía, la representación y los conceptos, están íntimamente vinculados en una serie de textos que van de Sade y Madame de Staël hasta Queneau y Foucault. La relación entre estos dos dominios está resumida de manera apropiada en el siguiente pasaje del ensayo sobre Víctor Hugo:

Al comparar textos de Marx o Tocqueville con textos escritos por Sue o Hugo, y al demostrar que en ellos hay esquemas de representación comparables, no estamos negando la originalidad de sus contenidos y diciendo que, finalmente, todo es literatura. Se trata de llamar la atención sobre cómo los textos ficcionales pueden, a su manera, no sólo transmitir sino también producir formas de especulación que son directamente expresivas de una realidad histórica determinada. Nos permiten tanto comprenderlo como imaginarlo

El concepto de literatura aquí explorado está en sintonía tanto con el llamado “Macherey formalista” como con el tan vilipendiado pasaje de la “Carta sobre el conocimiento del arte” que casi seguro lo inspiró<sup>6</sup>. La literatura no es historia (ni

---

<sup>5</sup> Balibar y Macherey. “On Literature as an Ideological Form”. *Oxford Literary Review*. Vol. 3, N° 1, 1978.

<sup>6</sup> Ver Louis Althusser, “Dos cartas sobre el conocimiento del arte”. *Pensamiento crítico*. N° 10, Noviembre de 1967, pp. 111-121. Este pasaje ha sido criticado por Eagleton en *Criticism and Ideology*. Para una lectura más favorable, ver Sprinker, Michael. *Imaginary Relations*. Londres, Verso, 1987, pp. 271-274.

ciencia ni filosofía) sino que mantiene una relación particular con los materiales históricos a partir de los cuales produce su modo de existencia específico.

¿Cuál es la naturaleza de esa relación? Macherey se mantiene absolutamente althusseriano en este punto:

La problemática que recorre todo texto literario es más bien como la conciencia filosófica de un período histórico. El rol de la literatura es decir lo que un período piensa de sí mismo. La era de la literatura, de Sade a Céline, no proyecta un mensaje ideológico que demanda ser creído sobre las bases de la evidencia real. Si es tomado literalmente, el mensaje parece abiertamente inconsistente e incoherente. Proyecta los contornos de un esquema de sus propios límites, y ese esquema es inseparable de la introducción de una perspectiva relativista. Desde este punto de vista, ¿cuál es la contribución filosófica de la literatura? Permite recolocar todos los discursos de la filosofía, en sus formas acreditadas, dentro de un elemento histórico que los vuelve el resultado del azar y las circunstancias, el producto de un patético y magnífico lanzamiento de dados

A nadie que esté informado de la historia de la filosofía se le puede escapar el modo en el cual cierto hegelianismo ha sido puesto cabeza abajo en este pasaje. Según Macherey, no es la filosofía sino la literatura la que exhibe la auto-conciencia de una era. En un muy citado -pero apenas entendido- pasaje, Hegel opina que el arte es “una cosa del pasado”. Macherey acepta el punto de Hegel al mismo tiempo que le da un típico giro althusseriano. El arte es una cosa del pasado en el mismo sentido en que se puede decir que la ciencia histórica expone la visión de las estructuras ideológicas (y de otro tipo) de una formación social en vías de extinción. La literatura de la era burguesa -no ha habido otra según Macherey- pone en primer plano las contradicciones ideológicas de la época. No estamos lejos aquí de la celebración de Balzac por Marx y Engels, excepto que, como afirma Macherey en otro lado, el realismo genérico no es el único capaz de dejar al desnudo las contradicciones de la sociedad capitalista: “la idea de reflejo bien entendida nos muestra que un producto puede ser objetivo, es decir determinado por la realidad material, sin ser exacto, es decir adecuado a esta realidad o a nuestra idea de realidad: Kafka no es menos objetivo que Thomas Mann...”<sup>7</sup>.

Si alguna vez hubo un Macherey funcionalista -descripción que, espero haber demostrado, está abierta a discusión- aparece silenciado en los ensayos aquí traducidos. Las ambigüedades e incoherencias adheridas al término “althusseriano” (algunas de las cuales son responsabilidad del propio Althusser) no pueden ocultar el hecho de que el programa de investigación lanzado en *La revolución teórica de Marx y Para leer El Capital* ha continuado en muchos trabajos de sus alumnos y seguidores<sup>8</sup>. Este programa, que insistió, entre otras cosas, en la

<sup>7</sup> Macherey, Pierre. “On Reflection”. op. cit., p. 15.

<sup>8</sup> Para una aproximación a los legados de Althusser en las ciencias humanas, ver Elliott, Gregory. *Althusser: The Detour of Theory*. Londres, Verso, 1987, pp. 330-335.

necesidad de toda ciencia de producir su propio objeto de investigación, es replicado en *El objeto de la literatura*, con resultados que no deben ser solamente juzgados por este libro sino también por las investigaciones que estimulará. Si se nos permite una predicción, es poco probable que este proyecto se desarrolle sin problemas.

## Arte e ideología: Althusser y de Man<sup>1</sup>

Michael Sprinker

El título de mi trabajo refiere a una problemática conceptual con una compleja y larga historia en la filosofía occidental. Con su formulación clásica en el siglo XVIII (especialmente en *Cartas sobre la educación estética del hombre* de Schiller), esta problemática continuó complicando hasta el presente la teoría y la práctica artística. En el marxismo hay dificultades particulares y no sólo por los comentarios de Marx sobre el arte griego en la Introducción a los *Grundrisse*, en los que el problema de la relación entre las dimensiones ideológica y estética es planteado con gran claridad a pesar de que permanece irresuelto.

Un abordaje menos enigmático de la relación entre arte e ideología se encuentra en las “Cartas sobre el conocimiento del arte” de Althusser. El pasaje en cuestión ha generado una gran cantidad de comentarios escépticos (por ejemplo, de Terry Eagleton), pero la formulación de Althusser se mantiene como el punto de partida necesario de cualquier teoría del arte entendido como una práctica social con rasgos específicos que la distinguen de las otras prácticas sociales:

Creo que lo que corresponde al arte es ‘dejarnos ver’, ‘dejarnos sentir’, algo que haga alusión a la realidad [...] lo que el arte nos da a ver, nos lo da en la forma del ‘ver’, del ‘percibir’ y del ‘sentir’, (que no es la forma de conocer) es la ideología de la cual nace, en la que se baña, de la que se desprende como arte y a la que hacer alusión [...] Balzac y Soljenitzin nos brindan una ‘vista’ sobre la ideología a la cual su obra no deja de hacer alusión y de la cual no cesa de nutrirse, una vista que supone un retroceso, una toma de distancia interior sobre la ideología misma de la que emanan sus novelas. Nos dejan ‘percibir’ (y no conocer), un poco desde adentro, por una distancia interior, la ideología misma de la cual son tomadas<sup>2</sup>

Lo más significativo de este pasaje es el intento por establecer la modalidad específica del arte que la distingue de la ideología. No debemos detenernos en la torpeza del término *alusión* (*faire allusion*), que está destinado a evocar a las teorías convencionales (es decir, no althusserianas) de la ideología como pura ilusión, sino más bien atender el frecuentemente utilizado concepto althusseriano de “distancia interior” (*une prise de distance intérieure*). Este pasaje puede ser

---

<sup>1</sup> “Art and Ideology: Althusser and de Man”. En: Tom Cohen, Barbara Cohen, J. Hillis Miller y Andrzej Warminski (eds.). *Material Events: Paul de Man and the Afterlife of Theory*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001, pp. 33-48. Traducción: Marcelo Starcenbaum.

<sup>2</sup> “Dos cartas sobre el conocimiento del arte”. *Pensamiento crítico*. N° 10, Noviembre de 1967, p. 118.

entendido, por lo tanto, como un esfuerzo esquemático por establecer el concepto necesario para una adecuada teoría materialista del arte, lo que podría ser llamada su modalidad particular, distinta de la modalidad de la ideología (la cual, tal como nos recuerda el ensayo sobre los Aparatos Ideológicos de Estado, también tiene existencia material).

Es sus escritos tardíos, Paul de Man se concentró en esta misma problemática conceptual, proyectando un vínculo a gran escala con el marxismo a través de la lectura de *La ideología alemana* (un trabajo que finalmente no llegó a completar). Sería arriesgado predecir la forma exacta que habría asumido la lectura de de Man, sobre todo a la luz de su confesión de que “lo que saldrá de esto, simplemente no lo sé”<sup>3</sup>. Podemos, sin embargo, arriesgar algunas conjeturas sobre el vínculo inacabado de de Man con el marxismo a través del espíritu crítico que él mismo siempre mantuvo. La publicación, largamente esperada, de *La ideología estética* proporciona algunos elementos para especular, de un modo tentativo, la forma que habría asumido aquel vínculo. Los puntos de partida parecen lo suficientemente claros.

### Coerción tropológica

En un pasaje decisivo sobre la naturaleza de los tropos en el ensayo “La alegoría de la persuasión en Pascal”, de Man cita a Pascal a propósito de la relación entre signos y cosas:

No es la naturaleza de estas cosas la que yo digo que es conocida por todos, sino simplemente *la relación entre el nombre y la cosa*, de manera que al oír la expresión *tiempo*, todos volvemos (o dirigimos) nuestro pensamiento hacia el mismo objeto [*tous portent la pensée vers le même objet*]. Aquí la palabra no funciona como un signo o como un nombre, como sucedía en la definición nominal, sino como un vector, un movimiento direccional que se manifiesta sólo como giro, puesto que el objetivo al que se dirige sigue siendo desconocido. En otras palabras, el signo se ha convertido en un tropo, una relación sustitutiva que tiene que postular un significado cuya existencia no puede ser verificada, pero que confiere al signo una función significante inevitable<sup>4</sup>

Es significativo el poder coercitivo e irracional de esta operación. Los tropos son expresivos por naturaleza, pero su significado nunca puede ser equiparado con aquello que es verdad, en el sentido de ser racionalmente demostrable o justificable; ellos postulan “un significado cuya existencia no puede ser verificada”. Sin embargo, el imperativo tropológico es “inevitable”, el giro hacia la misma entidad mental (“el tiempo” en el pasaje de Pascal) que “todos” (*tous*) estamos

<sup>3</sup> Rosso, Stefano. “Interview with Paul de Man”. En: Paul de Man. *The Resistance to Theory*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986, p. 121.

<sup>4</sup> *La ideología estética*. Barcelona, Altaya, 1999, p. 84.

obligados a realizar. No sería exagerado decir que en el abordaje de la operación de los tropos se encuentra *in nuce* la concepción demaniana de la ideología, la cual es una propiedad del lenguaje, o más precisamente, de los aspectos figurativos o tropológicos del lenguaje que, contra Locke y cierta tendencia del Iluminismo, no pueden ser eliminados o controlados por ninguna ciencia lingüística, menos aún en la semiótica contemporánea<sup>5</sup>. La definición de la ideología de de Man como “la confusión de la realidad lingüística con la natural, la de la referencia con el fenomenalismo” repite lo que en varios lugares él identifica con el seductor y desconcertante poder de los tropos, como en la clásica instancia de la catacrexis: al referirse a las patas de una mesa, se le confiere implícitamente sensibilidad a un objeto inanimado atribuyéndole las características de un ser animado. O para adoptar una terminología apenas diferente, la ideología puede ser definida como aquello que “representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones de existencia”<sup>6</sup>.

Los tropos o figuras imponen una “relación imaginaria” a las cosas; por así decirlo, “interpelan a los individuos como sujetos [*interpelle les individus en sujets*]”<sup>7</sup> <sup>8</sup>. Y para que no se crea que estoy realizando una transposición ilícita de un régimen discursivo a otro, que una comparación entre de Man sobre los tropos y Althusser sobre la ideología es un abuso de lenguaje, otra ilusión tropológica<sup>9</sup>, consideremos el siguiente pasaje en el que se glosa la tesis sobre la interpelación recientemente citada:

Tal como dijo admirablemente San Pablo, es en el ‘Logos’ (entendamos, en la ideología) donde tenemos ‘el ser, el movimiento y la vida’. De allí resulta que, tanto para ustedes como para mí, la categoría de sujeto es una ‘evidencia’ primera (las evidencias son siempre primeras): está claro que ustedes y yo somos sujetos (libres, morales, etc.). Como todas, incluso

<sup>5</sup> Sobre el intento (fracasado) de Locke de disciplinar el lenguaje y sujetarlo a principios racionales, ver “La epistemología de la metáfora”, en *La ideología estética*. op. cit.

<sup>6</sup> *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Freud y Lacan. Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, p. 43.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>8</sup> La frase “*en sujets*” es generalmente traducida como “como sujetos” pero sería mejor traducirla “en sujetos”, es decir, en la subjetividad. La ideología toma aquello que no es un sujeto (individuos) y lo subjetiviza, aunque podría decirse que la ubicuidad de la ideología hace imposible concebir algo como un no sujeto (es decir, no ideológico). De allí la afirmación escandalosa de Althusser de que “los individuos son siempre-ya interpelados por la ideología como sujetos, lo cual necesariamente nos lleva a una última proposición: *los individuos son siempre-ya sujetos*”. *Ibid.*, p. 57.

<sup>9</sup> Al menos otro comentarista de de Man ha realizado una comparación similar entre el concepto althusseriano de ideología y el abordaje demaniano de los tropos, ver la introducción de Andrzej Warminski a *La ideología estética*. Warminski analiza la relación entre los textos de de Man y *La ideología alemana* en “Ending Up/Taking Back (with Two Postscripts on Paul de Man’s Historical Materialism)”. En: Cathy Caruth y Deborah Esch (eds.). *Critical Encounters: Reference and Responsibility in Deconstructive Writing*. New Brunswick, Rutgers University Press, 1995, pp. 11-41.



aquellas por las cuales una palabra ‘designa una cosa’ o ‘posee una significación’ (incluyendo por lo tanto las evidencias de la ‘transparencia’ del lenguaje), esta ‘evidencia’ de que usted y yo somos sujetos -y el que esto no constituya un problema- es un efecto ideológico, el efecto ideológico elemental. En efecto, es propio de la ideología imponer (sin parecerlo, dado que son ‘evidencias’) las evidencias como evidencias que no podemos dejar de reconocer, y ante las cuales tenemos la inevitable y natural reacción de exclamar (en voz alta o en el “silencia de la conciencia”): ¡Es evidente! ¡Eso es! ¡Es muy cierto!<sup>10</sup>

Asimismo, en el pasaje de Pascal citado por de Man, el poder tropológico del lenguaje constituye (o interpela) a los individuos como sujetos -un sujeto universal, de hecho: “todos volvemos nuestro pensamiento hacia el mismo objeto”. Todos tenemos el mismo objeto en el pensamiento (el tiempo), todos respondemos al llamado de este objeto y lo reconocemos como la misma cosa, a pesar de que este reconocimiento sea ilusorio, más la consecuencia necesaria de “la relación entre el nombre y la cosa” que un real entendimiento de la naturaleza de la cosa.

### **El poder performativo de la ideología**

Pascal también aparece, de forma algo inesperada, en el texto sobre los Aparatos Ideológicos de Estado. La apelación de Althusser al abordaje pascaliano de la fe religiosa revela otro punto de contacto con la concepción de la ideología de de Man. Refiriéndose a lo que denomina “la dialéctica ‘defensiva’ de Pascal”, Althusser afirma la prioridad de las acciones (o técnicamente, prácticas) sobre las ideas en el funcionamiento de la ideología. Escribe: “Pascal dijo, poco más o menos, ‘arrodillaos, moved las manos en oración, y creeréis”<sup>11</sup>. Si la ideología es producida por la irresistible potencia tropológica del lenguaje, que lleva o dirige el pensamiento (*porte la pensée*) hacia un objeto, puede decirse que ejerce un poder coercitivo que conduce a los individuos a actuar, aún en contra de -lo que denominamos- su deseo. La existencia y efectividad de la ideología es anterior a los individuos a los que convierte en sujetos, y no puede ser resistida por ellos. Dice Althusser sobre el individuo determinado:

*La existencia de las ideas de su creencia es material, en tanto esas ideas son actos materiales insertos en prácticas materiales, reguladas por rituales materiales definidos, a su vez, por el aparato ideológico material del cual proceden las ideas de ese sujeto<sup>12</sup>*

La ideología es performativa y, como tal, no está regulada según un régimen de verdad y falsedad sino por su gran poder de movimiento.

---

<sup>10</sup> *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan. op. cit., p. 53.*

<sup>11</sup> *Ibid., p. 50.*

<sup>12</sup> *Id.*

De Man ejemplifica el poder performativo de la ideología en su análisis de Pascal, que concluye con una contundente nota maquiaveliana:

La justicia está sujeta a disputas. El poder es sin duda fácilmente reconocible. Por consiguiente, ha sido imposible dar poder a la justicia, porque el poder ha contradicho a la justicia y ha dicho que es injusta, además, de sí mismo que es justo. Y de este modo, no siendo posible hacer que lo justo sea fuerte, se ha hecho que lo fuerte sea justo<sup>13</sup>

La justicia funciona aquí en sentido ideológico clásico: ejemplifica una relación imaginaria con las condiciones reales de existencia. Pero tiene efecto, es decir, atrae a los individuos y gobierna sus acciones, en la medida en que ya posee poder. La justicia no es un concepto ni una idea; es un conjunto de prácticas, como las decisiones de los tribunales y los procedimientos que los abogados y los jueces están obligados a observar. La ideología de la justicia es un efecto de la fuerza de ley. Es, para citar una vez más a de Man, una declaración modal que enuncia “sin tener en cuenta consideraciones de verdad o falsedad”<sup>14</sup>.

### **La ilusión estética**

¿Pero qué pasa con el arte? ¿En qué sentido podemos decir que el arte es material? ¿Y en qué medida el materialismo de de Man es comparable con el de Althusser y la tradición marxista?

No sorprenderá a quienes estén familiarizados con el corpus demaniano que diga desde el principio que *estético* es un término complejo en el léxico de los escritos tardíos de de Man. Puede referir, como lo indica el título de la compilación póstuma *La ideología estética*, a la función protectora del arte, que nos permite experimentar como ficción aquello que nos amenaza en la realidad. Sobre este uso, dice de Man en su exégesis de *Lo sublime*, el ensayo de Schiller: “uno juega a estar en peligro como en una ficción o en un juego, pero se protege a causa del status figurativo del peligro. Es el hecho de que el peligro aparezca bajo forma figurativa lo que nos protege de la inmediatez del peligro”<sup>15</sup>. Este aspecto de lo estético no es ajena a la teoría marxista del arte. El ensayo de Marcuse *El carácter afirmativo de la cultura* analiza con gran lucidez la función compensatoria del placer estético. También Lukács reconoce esta valoración positiva de los aspectos acrílicos del arte en su exégesis de la teoría estética de Goethe y Schiller. Pero puede resultar sorprendente que Althusser, el destacado exponente de la ubicuidad de la ideología y teórico del anti-humanismo, sostenga el mismo punto de vista.

### **Catarsis y crítica**

---

<sup>13</sup> *La ideología estética*. op. cit., p. 99.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 206.

En un texto poco conocido de 1968, “Sobre Brecht y Marx”, Althusser comenta la naturaleza del juego estético, virtualmente repitiendo los términos de de Man sobre la función protectora de lo estético en el pasaje citado anteriormente. Althusser insiste en el rol esencial en la presentación teatral de lo que Schiller denominaba *Schein*, es decir, ilusión o, mejor dicho, ilusión estética. Pero Althusser le da un giro a este lugar común de la teoría estética, en el que se reconoce la noción tranquilizadora de la ilusión estética y a la vez que la altera, volviendo a la ilusión estética sobre sí misma de modo de provocar en la audiencia una reacción distinta a la mera tranquilidad. Dice Althusser en un pasaje claramente anti-schelleriano:

El teatro es una catarsis, decían Aristóteles y Freud: el arte es un triunfo ficticio. Traducimos: un triunfo ficticio es un riesgo ficticio. En el teatro el espectador se da el placer de ver jugar con fuego, para estar bien seguro de que no hay fuego, o que el fuego no está en él, sino en los otros, para estar de todas maneras seguro de que el fuego no está en él. Si se quiere saber por qué el teatro divierte es preciso tener en cuenta este tipo muy particular de placer: jugar con fuego sin peligro, con esta doble cláusula: 1) es un fuego sin peligro porque él está sobre la escena y la pieza de teatro apaga siempre el fuego y 2) cuando hay fuego es siempre en el vecino [...] Los vecinos, en los que está el fuego sobre la escena, están también como por azar en la sala. Los pequeños que miran a los grandes con consideración en la sala, ríen de los grandes cuando hay fuego sobre la escena, o cuando ellos encuentran también a los grandes sobre la escena que vencen las crisis de su vida y de su conciencia<sup>16</sup>

La presentación estética hace más que proveer una ilusión protectora (la catarsis atribuida a la concepción del arte de Aristóteles y Freud); provoca la acción, presumiblemente la acción revolucionaria del proletariado para derribar a la burguesía. Lo estético puede también tener una función crítica, explotando la ilusión ideológica que protege a la audiencia de un peligro real al promover una conciencia sobre la ficcionalidad de la obra. Como en el final de la película *Riff-Raff* de Ken Loach, un retrato magnífico de la opresión y la resistencia de la clase obrera, en el que fuego consume el lugar en el que han estado trabajando los obreros, fuego que ha sido iniciado por dos de ellos para vengar el despido de otro trabajador. Ese fuego es, para aquellos que están mirando la película, el que ellos podrían iniciar un día para derribar la estructura de privilegio y explotación a la que están sometidos. Esta función crítica del arte, con la cual Althusser (siguiendo a Brecht) empatiza, no está lejos de lo que de Man propone encontrar en las reflexiones sobre el arte de Kant y Hegel.

El arte como reflexión crítica sobre la ideología -una consigna demaniana tardía que está en consonancia con el pasaje de la “Carta sobre el conocimiento en

<sup>16</sup> “Sobre Marx y Brecht”. En: *Escritos sobre el arte*. Madrid, Tierradenadie, 2011.

el arte” de Althusser con el que iniciamos este ensayo. Explícitamente, la reflexión crítica del arte produce conocimiento, diferente del conocimiento científico pero conocimiento al fin. Brecht creía esto, repitiendo una y otra vez que el propósito de sus obras era introducir la conciencia revolucionaria en el proletariado, claramente con los *Lehrstücke*, pero también con trabajos “didácticos” menos programáticos como *Mahagonny* y *La ópera de los tres centavos*. La famosa línea de esta última, “*Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral*” le da un giro al sospecha kantiana sobre la naturaleza seductora de la experiencia estética en la promoción de la moralidad. Como afirma de Man:

La moralidad y lo estético son desinteresados pero ese desinterés se contamina necesariamente en la representación estética: el convencimiento de que los juicios morales y estéticos pueden llevarse a cabo por medio de su verdadero desinterés está necesariamente ligado, en el caso de lo estético, a experiencias sensibles positivamente valoradas. La lección moral de lo estético tiene que transmitirse de una forma seductora<sup>17</sup>

Pero esta desconfianza en lo estético -debida, en parte, a la herencia pietista que lo hizo uno de los hombres más ascéticos (uno se pregunta si alguna vez encontró placer en algo)- no es la última palabra en Kant.

### **Mirando como lo hacen los poetas**

Junto con aquello, la evaluación kantiana del placer estético establece el mandato de que, a los fines de experimentar lo sublime del océano, “debemos mirar como lo hacen los poetas, como el ojo parece percibirlo, como un espejo transparente cuando está en paz, sólo limitado por el cielo, y, cuando está en movimiento, como un abismo que amenaza tragárselo todo”<sup>18</sup>. De Man habla de “pura visión estética” y glosa el concepto de la siguiente manera:

En esta manera de ver, el ojo es su propio agente y no el eco especular del sol. Al mar se lo denomina espejo no porque se suponga que refleja algo, sino para indicar una llanura libre de cualquier matiz de profundidad. Del mismo modo, y hasta el mismo punto, que esta visión es puramente material, desprovista de cualquier complicación reflexiva o intelectual, también es puramente formal, desprovista de cualquier profundidad semántica y reducible a la matematización formal o a la geometría de la óptica pura. La crítica de la estética en Kant finaliza en un materialismo formal que se opone a todos los valores y características asociados a la

---

<sup>17</sup> *La ideología estética*. op. cit., p. 122.

<sup>18</sup> Citado en *Ibid.*, p. 181.

experiencia estética, incluyendo la experiencia estética de lo bello y de lo sublime tal y como son descritas por Kant y Hegel mismos<sup>19</sup>

La materialidad del arte, vista “como lo hacen los poetas”, es, por así decirlo, anti-estética. Su formalidad pura evacua de la obra de arte todo contenido fenomenal. La comprensión de Kant del materialismo en este pasaje es, según su propio criterio (ver la Introducción a la primera *Crítica*), vacía, ya que consiste en conceptos sin perceptos o intuiciones (*Anschauungen*)<sup>20</sup>.

A simple vista, este materialismo formal de lo estético parece tener poco que ver con el énfasis althusseriano en la ilusión estética, o con “la manifestación sensorial de la idea” de la definición hegeliana. El arte no puede hacerse sin algún grado de fenomenalización, sean las líneas y los colores en las pinturas de Mondrian, los diálogos en las obras de Beckett o los sonidos disonantes en la música atonal<sup>21</sup>. De este modo, podría especularse que el materialismo de Kant, tal como es expuesto por de Man, no es solamente anti-estético, sino anestésico, es decir, no es arte<sup>22</sup>.

El propio Althusser hipotetiza algo similar en su celebración de la obra del pintor italiano Leonardo Cremonini:

Para ‘ver’ a Cremonini, y sobre todo para hablar de lo que él hace ver, hay que abandonar las categorías de la estética del consumo: es necesaria otra mirada más que aquella de la concupiscencia o de la de degustación de los ‘objetos’. Toda su fuerza de pintor figurativo reside en que, en efecto, no ‘pinta’ ‘objetos’ [...] ni lugares [...] ni ‘horas’ o momentos [...] Cremonini es un pintor de la abstracción. No un pintor abstracto, ‘pintando’ un puro imposible ausente en una forma o materias nuevas, sino un pintor del abstracto real, ‘pintando’, en un sentido que se debe precisar, las relaciones reales (que como relaciones son necesariamente abstractas) entre los

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>20</sup> En la discusión que siguió a su presentación, Judith Butler respondió esta formulación diciendo que en esta instancia el materialismo no era un concepto para Kant (y presumiblemente, tampoco para de Man). No voy a negar que podría haber algo así como una “materialidad sin materialismo”, como Derrida afirmó en su paper. Pero en la medida en que en este pasaje Kant está intentando definir una modalidad representacional (“mirar como hacen los poetas”), lo que él escribe necesariamente posee una dimensión conceptual. De lo contrario, no sería legible en absoluto. La materialidad (a la que se refiere Kant) puede no ser conceptual, pero una teoría (el modo en el que Kant se refiere) de la materialidad del arte, de mirar “como hacen los poetas”, no puede hacerse sin conceptos. Esta es la misma distinción elemental en la que insiste Althusser entre concreto-real y concreto-de-pensamiento

<sup>21</sup> Incluso casos extremos como las performances de silencio de John Cage requieren la aparición del compositor/actor en el escenario sentado inmóvil frente al piano durante algunos minutos. El silencio requiere esta mínima fenomenalización para que la composición pueda realizarse.

<sup>22</sup> Este es el punto de la explicación de la teoría de la lectura de de Man realizada por Rodolphe Gasché, ver *The Wild Care of Reading: On Paul de Man*. Cambridge, Harvard University Press, 1998, pp. 90-113.

'hombres' y sus 'cosas', o más bien, si se quiere dar a esta palabra su sentido más fuerte, entre las 'cosas' y sus 'hombres'<sup>23</sup>

Podemos ahora revisar la formulación dada anteriormente acerca de la fenomenalización constitutiva de las obras de arte. El arte no puede hacerse sin materialización -en el caso de Cremonini, no sólo el color y la textura de la pintura, sino también las formas en las cuales la materia aparece en los cuadros, a lo que Althusser refiere como "verticales" y "círculos" que dominan las obras del Cremonini tardío. Pero la "materia" del arte, en la poética de la *Augenschein* de Kant y la pintura de la abstracción de Cremonini, no tiene nada que ver con las formas fenoménicas en las cuales aparece -por ejemplo, la figura del espejo en Kant y Cremonini. Formas tales como las figuras humanas que pueblan las pinturas de Cremonini no son ideológicas, o mejor dicho, ver las figuras que pinta como representación de la humanidad es reproducir la ilusión ideológica por excelencia, lo que Althusser llama "humanismo".

Este punto es claro en el comentario de Althusser sobre las caras deformadas de Cremonini:

Propiamente hablando, la deformación que Cremonini hace sufrir a sus rostros es una deformación *determinada*, en la que ella no sustituye una identidad a otra sobre un rostro, en la que no da a los rostros tal expresión (del alma, del sujeto), en lugar de esto: los priva de *toda expresión*, de la función ideológica que esta expresión asegura en las complicidades de la ideología humanista del arte [...] Los rostros humanos de Cremonini son tales que no pueden ser *vistos*, es decir, identificados como portadores de la función ideológica de la expresión de *sujetos*<sup>24</sup>

La similitud con el resumen lapidario hecho por de Man al final de "Kant's Materialism" es demasiado llamativo como para no ser advertido:

El lenguaje de los poetas no participa de la mimesis, de la reflexión o de la percepción, en el sentido de que permitiría un vínculo entre la experiencia y la comprensión, entre la percepción y la apercepción. El realismo (en la versión de Althusser, "la ideología humanista del arte") postula un fenomenalismo de la experiencia que aquí está siendo negado o ignorado. La contemplación del mundo por parte de Kant tal y como uno lo ve (*wie man ihn sieht*) es un formalismo radical, absoluto, que no contiene ninguna noción de referencia o semiosis<sup>25</sup>

La "pura visión estética", que de Man ubica en la exposición de Kant sobre lo sublime, falla precisamente en conectar la intuición con el concepto; es ciega y

<sup>23</sup> "Cremonini, pintor de lo abstracto". En: *Escritos sobre el arte*. op. cit.

<sup>24</sup> *Id.*

<sup>25</sup> *La ideología estética*. op. cit., p. 183.

muda, carece de contenido sensual; es equivalente a lo que Hegel llamó “*bloßes Lesen*”, que asociaba con la práctica de la lectura silenciosa -una práctica legítima, pero contraria a la poesía como arte. En el límite, la materialización estética no tiene nada que ver con el concepto de arte como “manifestación sensorial de la idea”.

### Política e historia

Dicho ésto, sería incorrecto equiparar directamente la concepción de la materialidad en el arte de de Man con la de Althusser. Ya que de Man se detiene justo aquí, donde surge la pregunta más interesante: ¿qué efectos se logran con esta práctica estética rigurosamente anti-humanista? De Man ha señalado frecuentemente que lo estético y lo político se encuentran íntimamente vinculados entre sí, pero nunca -que yo sepa- profundizó en cómo las obras de arte producen sus efectos políticos.

Debemos suponer que esta reticencia se debió en parte a una determinada concepción de la historia, que ha sido bien articulada por Andrzej Warminski. Citando a de Man sobre el poder coercitivo de los tropos sobre el pensamiento, Warminski afirma: “la mente está obligada a hacer ésto, no a causa de una elección subjetiva -está obligada a hacerlo. Es una necesidad lingüística, la ideología ‘vuelta’ lenguaje... es lo que tiene que pasar. Y esa es la historia”<sup>26</sup>. La historia es lo que está “obligado a pasar”; está dominada por estructuras tan invariantes e ineluctables como aquellas que dirigen los tropos lingüísticos. No sorprende que de Man dedicara tan poca energía a desarrollar sus intuiciones acerca de los efectos políticos e ideológicos del arte: un examen riguroso de las características de la literatura revelaría los límites impuestos a la acción.

Para Althusser, así como para Marx, esta insistencia en la necesidad histórica, en las leyes de hierro de la dialéctica (para traducir las restricciones demanianas a un idioma familiar), es cualquier cosa menos marxista. Para el marxismo althusseriano, la historia no es el registro de lo que “debía suceder”; es más bien una serie de posibilidades contingentes, lo que el Althusser temprano llama “coyunturas sobredeterminadas”.

Una sola cita, entre varias posibles, aclara el punto. Frente a la pregunta de su entrevistadora acerca de la posibilidad de pensar otro tipo de historia, Althusser responde:

Justamente la lengua alemana dispone de una palabra precisa para designarla: *Geschichte*, que se refiere ya no a la historia consumada sino a la historia *en presente*, sin duda determinada en gran parte por el pasado ya acaecido, pero sólo en parte, porque la historia presente, viva, está abierta también a un futuro incierto, imprevisto, aún no consumado y por

---

<sup>26</sup> “Ending Up/Taking Back (with Two Postscripts on Paul de Man’s Historical Materialism)”. op. cit., p. 34.

lo tanto *aleatorio*. La historia viva que no obedece más que a una constante (no a una ley): la constante de la lucha de clases. Marx no empleó el término de “constante” que yo tomo prestado a Lévi-Strauss, sino una expresión genial: “ley tendencial” capaz de trastocar (no contradecir) la primera ley tendencial. Es decir, que una tendencia no posee la forma o figura de una ley lineal sino que puede bifurcarse bajo el efecto de un encuentro con otra tendencia y así hasta el infinito. En cada cruce de caminos, la tendencia puede tomar una vía imprevisible, por *aleatoria*<sup>27 28</sup>

Este es el verdadero problema que Althusser enfrenta hacia el fin del ensayo sobre Cremonini.

### **El arte como arma de la revolución**

Según Althusser, el “anti-humanismo radical” de Cremonini pasa por el mismo camino...

que abrieron los grandes pensadores revolucionarios que comprendieron que la libertad de los hombres pasaba por el conocimiento de las leyes de su servidumbre, y que la ‘realización’ de su individualidad concreta pasaba por el análisis abstracto del mundo que les gobiernan<sup>29</sup>

Althusser es inflexible en este punto, como lo es también en la “Carta sobre el conocimiento del arte”: el arte está del lado del conocimiento, de la ciencia, no del lado de la ideología, de la cual da conocimiento, aunque de un modo distinto al que es dado por la ciencia. En Althusser, el arte proporciona los medios para descubrir la verdadera naturaleza del mundo, la estructura de sus relaciones sociales y las posibilidades que alberga para la emancipación humana.

Si la práctica estética se limitara en sus efectos a esta función crítica en relación a la ideología, la acusación que Althusser le lanza ligeramente a Brecht - “hay un lado ilustrado en Brecht: el tema del teatro de la era científica”- se le volvería en contra (aunque debemos agregar que hay peores destinos que ser un ilustrado). La dupla ideología/conocimiento quedaría disuelta, dado que ¿quién

---

<sup>27</sup> *Filosofía y marxismo*. México D.F., Siglo XXI, p. 36.

<sup>28</sup> Sobre la continuidad entre el Althusser del concepto de coyuntura sobredeterminada y el programa de desarrollo de un “materialismo aleatorio”, ver Gregory Elliott, “Ghostlier Demarcations: On the Posthumous Editions of Althusser’s Writings”. *Radical Philosophy*. N° 90, Julio-Agosto de 1998, pp. 27-28. Que pueda existir una afinidad teórica más profunda entre el materialismo aleatorio de Althusser y la definición de lo “absolutamente singular” de de Man -una afinidad que involucraría sus compromisos respectivos con el nominalismo (notado por Fredric Jameson en el caso de de Man y por Warren Montag en el caso de Althusser)- es un tópico que requiere una investigación detallada del corpus de ambos pensadores. Un proyecto de estas características excede los objetivos de la presente investigación, que está dedicada a indagar en la relación entre estética e ideología, y en los efectos políticos del arte.

<sup>29</sup> Cremonini, pintor de lo abstracto”. En: *Escritos sobre el arte*. op. cit.



seguiría suscribiendo a una ideología habiendo logrado un conocimiento de ella? Pero, como siempre, las cosas no son tan simples<sup>30</sup>.

La relación específica que la obra de arte establece con la ideología es el objeto de las reflexiones finales del ensayo sobre Cremonini. Si decimos que esta relación es similar pero a la vez distinta de la de las ciencias, es sólo para indicar la especificidad, la modalidad material única del arte. El arte importa en virtud de los efectos que produce, efectos que se manifiestan precisamente en la ideología. Aquí, por última vez, Althusser sobre la relación entre arte e ideología:

Toda obra de arte nace de un proyecto a la vez estético e ideológico. Cuando ella existe, como obra de arte, produce en tanto *obra de arte* (por el tipo de crítica y conocimiento que instaura en el aspecto de la ideología que nos da a ver) un nuevo efecto *ideológico* [...] como cualquier otro objeto, donde está comprendido un instrumento de producción y un conocimiento, o incluso el cuerpo de las ciencias, una obra de arte puede llegar a ser un *elemento* de lo *ideológico*, es decir insertarse en el sistema de las relaciones que constituyen lo ideológico [...] Quizás se pueda avanzar la siguiente proposición: que la función específica de la obra de arte es *dar a ver*, por la distancia que ella instaura con ella, la realidad de la ideología existente (de tal o cual de sus formas), la obra de arte *no puede no ejercer* de efectos directamente ideológico, que ella mantiene con la ideología de las relaciones diferentemente más estrechas que cualquier otro objeto, y que hace que no sea posible pensar la obra de arte, en su existencia específicamente estética, sin tener en cuenta esta relación privilegiada con la ideología, es decir sin tener en cuenta *su efecto ideológico directo e inevitable*<sup>31</sup>

De manera escandalosa -pero completamente consistente- Althusser insiste en que la efectividad ideológica (y por lo tanto, de lo político) de la obra de arte deriva de su poder estético, es decir, de la producción de una “distancia interior” en relación a la ideología que presenta. La presentación de la ideología en el arte, por así decirlo, separa a la ideología de sí misma, creando la posibilidad no sólo de la identificación o la interpelación por la ideología presentada, sino de un conocimiento de ella, un conocimiento que la audiencia puede utilizar para la transformación de las condiciones que produjeron la ideología en primer lugar. El poder estético del arte es la fuente de su función pedagógica y científica. El interlocutor principal, no mencionado explícitamente, es obviamente Brecht.

Consideremos, por un momento, la carrera de Brecht y su destino póstumo. Forzado al exilio durante el período nazi, regresó a la República Democrática Alemana en la posguerra. Sus obras fueron representadas en todo el mundo y sus escritos dramáticos ejercieron una influencia tan grande que se volvió una de

---

<sup>30</sup> Althusser rechaza explícitamente el concepto ilustrado de ideología en el ensayo sobre los Aparatos Ideológicos.

<sup>31</sup> Cremonini, pintor de lo abstracto”. En: *Escritos sobre el arte*. op. cit.

las figuras más significativas de la literatura mundial durante las décadas de 1950 y 1960<sup>32</sup>. Lo que podríamos llamar el “efecto Brecht” fue uno de los desarrollos más asombrosos en el período de posguerra, no sólo porque el programa político que propiciaba podía ser, durante la Guerra Fría, fácilmente descartado con el epíteto de “stalinista”. Este efecto no permaneció inmutable, congelado en el tiempo como modelo singular de teatro revolucionario. En la pos-Guerra Fría, sólo se podían esperar libros como la biografía de John Fuegi o intentos por “liberar” a Brecht de la “carga” de su marxismo.

Sin embargo, hay alternativas, muchas de ellas expuestas hábilmente por Fredric Jameson, cuyo resumen sobre la relevancia contemporánea de Brecht para la política marxista es sumamente auspicioso<sup>33</sup>. Hoy, lejos de ser revolucionario, en la era de MTV, los Simpsons y Beavis and Buttthead, lo que alguna vez fue alienante en el teatro brechtiano se ha vuelto un elemento básico en la cultura del consumo<sup>34</sup>. En esta coyuntura ideológica, el verdadero proyecto brechtiano podría ser la reinención del realismo, en el teatro por supuesto, pero también en el cine y el video, los medios dominantes en la cultura capitalista tardía. No Quentin Tarantino ni David Lynch, sino Kean Loach y Mike Leigh -los auténticos brechtianos de la actualidad, a pesar de la ostensible convencionalidad de sus películas<sup>35</sup>. Pero ésto debería ser objeto de otro artículo, en el que el problema del arte esté más ligado al proyecto de la política revolucionaria. Dicho proyecto está presente, a pesar de lo lejano que parece el horizonte de su realización.

---

<sup>32</sup> Esta afirmación se encuentra más argumentada en Jameson, Fredric. *Brecht and Method*. Londres-Nueva York, Verso, 1998. Ver también Patterson, Michael. “Brecht’s Legacy”. En: Peter Thompson y Glendyr Sacks (eds.). *The Cambridge Companion to Brecht*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 273-287; y los ensayos de John Willett (sobre la recepción de Brecht en Gran Bretaña), Bernard Dort (sobre Brecht en Francia), Karen Laughlin (sobre la asimilación de Brecht entre las dramaturgas feministas estadounidenses), Renate Möhrmann (sobre la influencia de Brecht en el cine de mujeres en Alemania Occidental), y Thomas Elsaesser (sobre la incorporación de Brecht en la teoría y la práctica cinematográfica en Francia, Inglaterra y Alemania) reunidos en Pia Kleber y Colin Visser. *Re-interpreting Brecht: His Influence on Contemporary Drama and Film*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990. Un estudio más especializado pero muy informativo puede verse en Lellis, George. *Bertolt Brecht, Cahiers du Cinéma and Contemporary Film Theory*. Ann Arbor, UMI Research Press, 1982.

<sup>33</sup> Ver Jameson, *Brecht and Method*, especialmente las secciones de conclusión, tituladas “Actualidad” e “Historicidad”.

<sup>34</sup> Ver las páginas de conclusión del ensayo de Thomas Elsaesser sobre Brecht y el cine contemporáneo.

<sup>35</sup> La conexión Loach-Leigh es un lugar común en los repases del cine británico contemporáneo; ver por ejemplo Coveney, Michael. *The World according to Mike Leigh*. Londres, Harper Collins, 1996, pp. 13-14; y la introducción de Leigh a la entrevista con *Cineaste*. Vol. 30, N° 3, pp. 10-17.

## Manifiesto Nodaléctica Materialista

Roque Farrán

1. En primer lugar, considero que ante la desorientación actual, en medio de la dispersión teórica y política que nos desborda, resulta absolutamente indispensable volver a instalar la tónica marxista althusseriana para ofrecer un marco de inteligibilidad mínimo que nos oriente: el todo-estructurado-complejo donde las distintas prácticas, instancias y niveles (economía, política, ideología, teoría, etc.), se muestran con autonomía relativa pero mutuamente imbricadas. Y partiendo de esa tónica básica, acto seguido, enriquecerla con las complejizaciones y suplementaciones que pueden aportar la filosofía de Badiou, las prácticas de sí foucaultianas, las derivas aceleracionistas y demás teorías que desarrollan algún aspecto novedoso del presente: tecnología, arte de vanguardia, xenofeminismo, etc. Todos los recursos tienen que ser movilizados para pensar *materialmente* este presente elusivo, sin mezquindades ni pretensiones de absoluta novedad. En definitiva, una práctica activa y no nostálgica del anacronismo teórico-político que ponga en juego verdaderamente la efectividad del *futuro anterior* y la resignificación actual de aquello que *habrá sido*, en cualquier caso, lo mejor de nuestros legados. Se podría llamar a este modo de practicar la filosofía: ontología histórico-crítica materialista de nosotros mismos.

2. Es que las ideas son materiales, las ideologías son materiales, la subjetividad es material, como lo son los fenómenos psíquicos: lapsus, síntomas y sueños; finalmente, las prácticas de sí y los ejercicios espirituales también son materiales. Quiero decir, el materialismo filosófico no retrocede en ningún frente, en ningún abordaje, en ninguna práctica. Se diferencia del idealismo empirista, positivista o hermenéutico, en que no supone ningún principio último ordenador de las experiencias; por eso se mueve entre la multiplicidad heterogénea y dispar de las prácticas ateniéndose a su estricta singularidad y a las conexiones genéricas, sin fines ni principios, suscitadas mediante anudamientos solidarios.

3. Cada práctica, cada instancia, cada discurso tienen su *índice de eficacia* en relación a la totalidad compleja y estructurada en que habitamos. No es que todo tenga que ver con todo, como se dice a veces burdamente. Hay especificidad, lógicas internas, autonomía relativa; como también sobredeterminación, entrelazamiento y anudamiento conjunto. Por eso hay que saber tirar de los hilos adecuados al caso, es decir, de qué hilo en particular y en qué dirección para producir ciertos efectos. No serán las mismas herramientas y recursos los que se emplearán en la práctica ideológica, en la práctica política, en las prácticas teórica, ética, estética o científica; y, sin embargo, podemos servirnos y hacer uso de combinaciones diferenciales entre ellas, atendiendo a la instancia dominante en la

coyuntura y también al nivel y al medio puntual en que intervenimos. Cuestiones generales a tener en cuenta, para decir aquí o allá, para poner el cuerpo y prepararnos a dar batalla donde nos sintamos autorizados a hacerlo, donde captemos el anudamiento singular y se abra la oportunidad *justa* de hacerlo.

4. Pero además, en esta tónica compleja en que se insertan nuestras vidas, atravesadas por determinaciones dispares, quizás podamos y debemos también hacer un uso riguroso, epistémico y crítico, de las distinciones necesarias al caso: trazar líneas de demarcación entre enemigos, adversarios, aliados, cómplices y amigos, según la coyuntura y el modo de entrelazamiento de las prácticas; *saber hacer* con distintas tácticas y estrategias, modos de enlace éticos y políticos, inteligentes y sensibles; para no obcecarse, encarnizarse, gastar pólvora en chimangos, como se dice, y saber leer quiénes y cómo son compositibles y quiénes no, sin necesidad de proclamar su destrucción o desaparición forzada. Eso es lo que nos distingue, en última instancia, de fundamentalistas y fascistas, de estúpidos y canallas, de linchadores e inquisidores de todas las épocas y sectores; y no se trata de una simple distinción moral, sino que apunta al ser mismo que nos constituye en común: nuestra potencia genérica inaudita.

5. “Vida de derecha”, “vida de izquierda”, “vida académica”, etc., son sintagmas masivos que no dicen nada; cada quien se las arregla con su subsistencia como puede y es en los intersticios de esta vida (en) común, casi siempre proletaria, donde se puede ejercitar una práctica verdadera que no tribute a nada ni a nadie, que no reproduzca las condiciones actuales de miseria y alienación, que exceda la idiotez y la canallada imperantes; la gran composición de esas vidas, precarias y potentes a la vez, es siempre una apuesta filosófica materialista que resulta accesible a cualquiera, un modo de aprender a leer las líneas de fuerza para subvertirlas y dar con la potencia común que nos constituye; esos gestos no pueden ser evaluados ni medidos a priori, no entran en las encuestas de opinión ni abonan a ninguna capitalización (económica, política o cultural), pues atañen a las verdades rigurosas, generosas y creadoras del tiempo: política, arte, ciencia o amor son sus nombres comunes; hay que encontrar los nombres singulares, los nombres propios, acompañarlos y militarlos con audacia y serenidad. Esa es y habrá sido la verdadera vida, ahora y siempre. La verdadera vida involucra así, a su vez, una figura anacrónica, a contra corriente de la época: el Saber Absoluto.

6. Pero, cuando se practica el saber absoluto, lo que se produce es no solo la verdadera vida, cuyos estados afectivos varían según los procedimientos genéricos de verdad (alegría en la ciencia, entusiasmo en la política, placer en el arte, felicidad en el amor), sino lo que Badiou llama “vida completa”, cuya tonalidad afectiva denominamos junto a Spinoza: “beatitud”. Saber absoluto, vida completa, beatitud intelectual; no siempre estamos ahí, pero una vez alcanzado ese estado es

posible ejercitarse de continuo en ello. El infinito acotado en sus bordes, la lógica del no-todo, el anudamiento borromeo, la unidad en la heterogeneidad, son algunos modos de aproximar esa tríada irreductible.

7. Althusser decía que las clases no preexisten a la lucha de clases, en términos marxistas: es en la misma lucha de clases donde estas últimas se definen. En términos vulgares, se diría: en la cancha se ven los pingos. El correlato epistémico de estos saberes populares es que, en el saber absoluto: el nudo justo y solidario de instancias y prácticas sociales, no importa cuáles sean los términos, antes que nada hay que saber hacerlo; solo al saber hacer el nudo, y mostrarlo en acto, se resignificarán y ubicarán los términos en cuestión, no antes (la diferencia entre términos a priori solo tributa al narcisismo de las pequeñas diferencias y competencias, no es saber, no es materialismo, no es nada).

8. Para combatir el relativismo actual y su correlato fundamentalista, entonces, el principal gesto que tenemos que recuperar no proviene del llamado “realismo especulativo”, ni de justificar gnoseológicamente el que lo real sea independiente del entendimiento humano; lo que tenemos que afirmar es la posibilidad del Saber Absoluto y, recuperando el gesto althusseriano más que hegeliano, un materialismo integral de las prácticas (no ligadas solo al conocimiento, sino al pensamiento material del tiempo). El anudamiento de prácticas heterogéneas e irreductibles entre sí, en lugar de la mera dispersión actual de saberes. El saber absoluto no es el saber de todo, al contrario, si lo pensamos lacanianamente es, más bien, el saber del no-todo. ¿Cómo el no-todo se vincula a lo Absoluto? Pues bien, recordemos que Lacan escribe en sus fórmulas de sexuación, en el lugar del universal: “no existe ningún término que no cumpla la función”, y en el lugar del particular: “no-todo término cumple la función”. Estas proposiciones no son contradictorias, permiten vislumbrar que la no excepcionalidad, la exhaustividad misma de la ley impide justamente las totalizaciones. En el caso de las prácticas anudadas en torno al saber absoluto, se escribiría así: “no hay prácticas que escapen al pensamiento del saber absoluto, pero entonces esas prácticas son no-todas”, infinitas en sus términos pero acotadas en sus articulaciones recíprocas. El saber absoluto es un gesto material y una actitud, ante todo, que se despliega en virtud de cierta confianza alcanzada en el anudamiento solidario, sin principio ni fin, sin exclusión ni jerarquías. El saber absoluto se alcanza justamente al saber que no hay todo y, por ende, se trata de responder por lo real en cada oportunidad. Lo real es lo imprevisible, lo indiscernible e inexistente del tiempo, que, aun así, causa efectos por los cuales un sujeto responde en tanto dispone de una *confianza sapiente* en que hay, después de todo, nudo o nodalidad por hacer.

9. Cuanto más leo de las ultimísimas innovaciones tecnológicas del capitalismo digital contemporáneo, y sus relativamente nuevos modos de producción, más me

convenzo que si hay algo irreductible, si algo permanece entre tanto cambio, es el sujeto. O más bien, como decía Althusser, los *modos de interpelación del sujeto*. He allí la fijación de todos los retornos, persistencias y fijaciones, que no se eliminarán por desconocerlo o pretenderlo filosóficamente superado. Por eso, entre tanta hipermodernidad digital, no sorprende encontrar las mismas figuras subjetivas, transhistóricas, que retornan con sus mecanismos típicos: el sujeto reaccionario, el sujeto oscuro, el sujeto fiel (según la nominación badiouana). Al contrario de lo que sugiere Jorge Alemán, no me parece que el capitalismo esté en condiciones de alterar verdaderamente al sujeto ni produzca por tanto nuevas subjetividades; y no necesito distinguir al sujeto de estas últimas, porque no lo idealizo ni trascendentalizo: el sujeto resulta de mecanismos de interpelación concretos y materiales; solo que lo sabemos muy bien: (i) algunos apuntan sus deseos y pasiones a la reproducción del orden social (con todas las innovaciones necesarias), (ii) otros a la transformación inmanente (siempre sin garantías), (iii) y otros, finalmente, a la destrucción de toda novedad en función de un orden trascendente (generalmente religioso). Y aunque nos sintamos mayormente interpelados por una figura subjetiva (*p. e.*, el sujeto fiel), no podemos ignorar que opera una sobreinterpelación que nos enlaza ineluctablemente a las otras figuras y, por eso mismo, nos movemos contradictoriamente entre tendencias y aspectos conservadores, reaccionarios, deseantes y destructivos (¡son las pulsiones, idiota!). Saberlo y resolverlo en un nudo adecuado es, quizás, la única chance que tenemos de constituir otro sujeto, más libre, más soberano, más material y efectivo, que pueda dar realmente un nuevo uso a todas las tecnologías disponibles.

10. Sin dudas, necesitamos abrir nuevos futuros, imaginar otras formas de vida y socialización que no se reduzcan a las imperantes bajo el capitalismo actual. A su vez, conocemos demasiado bien los fracasos históricos de los socialismos llamados “reales” y las limitaciones eternas de las comunidades utópicas. Por eso, las novedosas perspectivas aceleracionistas nos permiten destrabar justamente la imaginación hacia otros futuros posibles, partiendo de los saberes y tecnologías disponibles, pero dándoles un uso que no sea el de la mera acumulación y la búsqueda desenfrenada de ganancia; una nueva socialización de los medios tecnológicos de producción. Estoy en casi todo de acuerdo con ese gesto transformador, crítico e inmanente a las estructuras actuales de producción, no meramente reactivo o romántico, pero considero que resulta necesario reinscribirlo en una concepción más vasta y compleja de la tópica social, que entrelace las distintas prácticas, niveles, instancias y temporalidades que nos constituyen en común; no sólo las prácticas y dispositivos tecnológicos, sino las prácticas políticas e ideológicas concretas, así como las prácticas éticas y de transformación de sí que pueden acompañar estos procesos (el gobierno de sí y de los otros). Para eso necesitamos reapropiarnos de lo mejor de nuestros legados históricos, teóricos y prácticos; de allí que no haya grado cero del pensamiento

sino despeje, exceso y resignificación en nombre propio de aquello que “habrá sido para lo que está llegando a ser”. Es decir, para abrir a nuevos futuros posibles, necesitamos reapropiarnos creativamente del pasado en la lógica del *après-coup* o *Nachträglichkeit*: el futuro anterior.

11. Ante la inexorable efectividad de la gubernamentalidad neoliberal, algorítmica y digital, no podemos retroceder y restablecer las figuras arquetípicas de antiguos significantes amos, o incluso la siempre idealizada figura del ciudadano ilustre; nuestra única chance de salir de la minoría de edad a la que nos condenan los dispositivos de control y sujeción actuales es, retomando un gesto moderno y crítico (materialista), dar un paso más en relación a ellos, es decir, en la *constitución del sujeto*. Por eso propongo que a la lógica del significante y del algoritmo generalizado, hay que desplazarlas desde una gubernamentalidad popular, compleja y abigarrada, renovada con la lógica del anudamiento solidario entre prácticas y formas de interpelación ideológica; a la homogeneidad y conectividad propuestas e impuestas, mostrarles que hay modos de anudamiento conjuntos y electivos entre prácticas irreductibles, heterogéneas, no necesariamente subsumibles a la lógica del valor. Mostrar otro uso de las tecnologías, en los gestos de escritura y transmisión, en las intervenciones y composiciones. Nodalética en función.

12. Así como Kant formuló la necesidad de “mentiras sinceras” en lo que podríamos llamar hoy la práctica ideológica, habría que postular también la existencia de “trampas honestas” en la práctica ético-política (el arte del acecho). Porque, para escapar de las trampas en que nos hallamos metidos socialmente, en primer lugar hay que aprender a hacerlas. Por eso, en el orden de los mecanismos de poder, se hace evidente que construir y deconstruir no son operaciones simétricas y reversibles, sino que es necesario dar un salto de nivel, de marco o de diseño: se aprende a construir diferentes trampas para captar sus mecanismos y así escapar de las trampas en que uno se encuentra metido sin saber, no simplemente para deconstruirlas o prestarse al juego lingüístico. Hay un desfasaje de nivel, irreductible, entre prácticas y trampas: nunca es la misma trampa/práctica la que uno aprende a hacer/deshacer y en la que uno se encuentra metido, pero saberlo ayuda a dar el salto.

13. Una frase que puede parecer a primera vista enigmática, pero de implacable lógica, condensa la concepción significativa del sujeto lacaniano: «anillos cuyo collar se sella en el anillo de otro collar hecho de anillos». Ignoro si alguien hizo la transformación correspondiente de la lógica de la cadena significativa hecha de anillos a la topología del nudo borromeo hecho de cordeles. Sería algo así: «trenzas de cordeles que se encuentran a su vez trenzados y que cada seis gestos de cruce alternados, en cualquier nivel, permiten sellarse como nudos borromeos». Esta

idea de un anudamiento generalizado, una ontología política nodal, es lo que me permite pensar el nudo en distintos niveles de la tópica social (lo que Althusser denominaba “todo-estructurado-complejo”). Al procedimiento metódico le he llamado Nodalética, un modo de practicar la filosofía materialista, que se declina de distintas formas: el nivel más amplio es el que enlaza filosofía, política y psicoanálisis; el nivel intermedio es el que enlaza método, estado y sujeto (con sus campos conexos: ideología, ética y racionalidad política); el siguiente nivel especifica el método filosófico enlazando dimensiones ontológicas, ideológicas y éticas. Como los niveles no están estratificados, los términos y dimensiones pasan entre ellos, se reanudan y especifican bajo otras formas y procedimientos. Los entrecruzamientos producen conceptos o modulaciones conceptuales que afectan - tanto como son afectadas por- el cuerpo y el pensamiento; se trata de un campo acotado pero infinito en sus combinaciones; se trata de un saber absoluto que recomienza en cada gesto de encuentro materialista.

14. Así llegamos a la última (por ahora) tesis: *lo real es el concepto (nudo)*. Suponemos que todos los grandes relatos y semblantes han caído; sin embargo, no hay más que relatos y semblantes. La situación global se ve agravada porque, al suponer en exceso, no pensamos; lo grave es que aún no pensamos, diría Heidegger. En esta coyuntura y el tiempo que nos toca vivir necesitamos recuperar el coraje de pensar, incluso sistemática y materialmente. Podemos entonces hablar de “prácticas descentradas” y deconstrucciones varias, como se suele hacer a menudo, pero creo que habría que definir más bien a una verdadera práctica materialista, caso por caso, a partir del coraje que se tiene para asumir una inexistencia fuerte en el campo que se constituye; esto es, un imposible o un real. Así, por ejemplo, podría decirse que solo quien asume que “la sociedad no existe” puede hacer política en verdad; mientras que quien asume que “la relación/proporción sexual no existe” hace más bien del psicoanálisis su práctica material; por otro lado, quien parte de la experiencia radical en la que descubre que “el sí mismo, el yo o el sujeto no existen”, se convierte en místico. Y quienes saben que “la comunicación no existe”, al hacer de ese saber de uso un juego serio con el lenguaje, devienen poetas o escritores. Y así, en cada caso. Diría entonces: encuentra ese punto fuerte de inexistencia que te habilita a indagarlo, inventarlo y vivirlo con audacia en nombre propio, a lo mejor eso también te predispone a aceptar otras inexistencias y a gozar de los encuentros fortuitos con quienes las trabajan a su modo. Hay pues un cielo terrenal para los espíritus materialistas consecuentes, que emerge por islotes o archipiélagos cuando se asume una inexistencia radical y se la trabaja singularmente componiéndola junto a otras. Finalmente, filósofo materialista quizás sea quien se ha encontrado y ha asumido varias de esas imposibilidades e inexistencias y, al anudarlas entre sí, ha inventado un concepto clave; de allí que lo real sea el concepto, pero en un sentido más lacaniano que hegeliano.



**A propósito de Roque Farrán, *El uso de los saberes, filosofía, psicoanálisis, política*. Córdoba, Borde Perdido, 2018, Colección Golpe Ciego**

**Guillermo Ricca**

*El uso de los saberes* es un libro que realiza aquello que se propone: arriesga y comparte ese riesgo, lo abre de manera generosa y a la vez rigurosa. En sus cuatro ensayos este libro propone un tipo de práctica de la filosofía en el nudo mismo del tiempo, de la época. Casi sin nombrarlo, Roque asume el desafío lanzado por Althusser en las gramáticas del mayo francés para llevarlo más allá de él, hacia nosotros<sup>1</sup>. Hacia nosotros mismos. Mentar este nombre, en esta época, es nadar decididamente contra la corriente. Como también lo es la propuesta de refundar una práctica materialista de la filosofía en la criba de esas herencias filosóficas, psicoanalíticas y políticas. Aunque suene a paradoja —y las verdades son paradójales— el nudo de la época no es otro que aquél que se atreve a atravesar lo real perdido o negado que la constituye.

Una primera impresión, rápida, en este sentido: El libro de Roque se toma muy en serio la apuesta foucaultiana de una ontología histórica de nosotros mismos y se la toma en serio allí mismo donde va más allá de Foucault. Y lo mismo hace con la ontología del sujeto en Badiou y con el psicoanálisis lacaniano. El uso de estos saberes, abre la herencia de estos pensadores a posibilidades insospechadas, produce anudamientos que alumbran otras prácticas no previstas en esas textualidades, por caso las de la transmisión en la docencia, del lugar de ese supuesto saber del maestro y de su diferencia con el lugar del amo, la práctica de la escritura como escritura de sí... (¡en Facebook!). Sí, lejos de las demonizaciones de las redes que están en oferta, en Byun Chul Han, o de las *Fenomenologías del Fin* a la Bifo Berardi, por ejemplo. Nudos y posibles, o compositibles que se producen a partir de un concepto que se repite de manera diferencial en el texto: me refiero a la palabra central del título, al sujeto en cuestión: el *uso*.

La primera aproximación conceptual invierte su formulación: *saber de uso*, dice el texto. *Saber de uso respecto a nombres y tradiciones en función de una inquietud por el presente*. Inquietud que remite a “Una perspectiva materialista, que asume la práctica teórica en serio, no habla de interpretaciones, ni de explicaciones, ni siquiera de aplicaciones o performances, sino de *uso*. El uso, como ha mostrado Foucault recientemente, y luego también Agamben, es una noción compleja, con múltiples matices, que de ninguna manera remiten a la simple utilidad. El uso, sobre todo, atañe para mí a la implicación material, lógica y afectiva, de quién así se relaciona con los otros, las palabras y las cosas, en tanto y

---

<sup>1</sup> La presencia de Althusser y de cuestiones abiertas por su práctica teórica es más explícita en otro libro del mismo autor que hace tándem con *El uso de los saberes*. Me refiero a *Nodaléctica, un ejercicio de pensamiento materialista*. Santiago, La Cebra, 2018.

en cuanto se pone en juego en ello su misma transformación y constitución de sí. El uso implica el cuidado de sí y éste se enlaza con un modo de plegar las relaciones de poder y espiritualizar o erotizar los saberes” dice Roque desde el Prólogo, justificado en la pregunta de Camila, su hija, acerca de qué hace su papá en su trabajo. Pero el uso de los saberes, se nos adelanta también aquí, es un modo de “circunscribir lo real en juego” y las palabras allí no podrían estar mejor elegidas, en estos tiempos de “real perdido”, como dice Alain Badiou.

Aquí quisiera detenerme y formular algunas de las preguntas que me deja la lectura de *El uso de los saberes*. Es sabido el diagnóstico de Badiou respecto a los tiempos que vivimos: en ocasiones recurre al concepto filosófico de *nihilismo*, citado en este libro en un gran texto que ya tuve ocasión de presentar a propósito del número 30 de *Nombres, revista de filosofía*. Nihilismo que bien puede ser otro nombre de neoliberalismo como afirma Roque allí. En otras intervenciones Badiou hace referencia al carácter *interválico* de este tiempo de *cenizas de la pasión desesperada por habitar este mundo*, como dice el poema de Passolini, *Las cenizas de Gramsci*, en torno al cual ensaya Badiou sus aproximaciones a lo real perdido, rasgo silencioso y silenciado de este tiempo interválico. Un tiempo en el que nos ponemos a distancia segura de cualquier real, es decir, de cualquier instancia que implique una transformación radical de lo dado y de nosotros mismos. Roque, en su lectura de Badiou, asume este diagnóstico—“lo real es lo que nadie quiere ver ni oír, tan terrible como aquel laberinto borgiano que consistía sólo en una línea recta infinita, nada más que un vacío absoluto de sentido”—nos dice. Pero también nos invita a matizarlo. En efecto, al depender, la teoría del sujeto de Badiou, del azar acontecimental, estaríamos ante un impasse ontológico y a la vez práctico: ¿Qué hacer mientras nada acontece? ¿Qué hacer cuando no hay nada a lo que rendir una fidelidad ética/militante? Roque propone volver, a partir de este impasse, al último Foucault y, en sus palabras: “indagar en torno de esas “prácticas de sí” que preparan a los individuos para acceder a una verdad; y que los preparan no de cualquier manera, sino afectando su ser mismo; se trata de una verdadera *mutación ontológica*, la que se debe afrontar para sostener un ethos crítico que implique la interrogación recíproca de las prácticas políticas, epistémicas y éticas que nos constituyen al presente. Es decir, tenemos que pasar de esa ontología consumada de las multiplicidades puras, descualificadas, que sostiene sin problemas el neoliberalismo (verdadero “proceso sin sujeto”), a una “ontología crítica de nosotros mismos” que resulte esencialmente problemática y problematizadora de cómo nos constituimos en tanto sujetos”.

Entre estas prácticas de sí, Roque presta especial atención a la práctica de la lectura y la escritura que el último Foucault explora largamente en *Hermenéutica del sujeto* o, mejor dicho, a partir de allí, recuperando prácticas de la filosofía antigua vinculadas a la recolección de sentencias de los maestros, a la anotación de reflexiones en torno a ellas, en una operación que asume los contornos de una tecnología del yo, o de acceso al yo, no solipsista ni aletargada, que permitiría así circunscribir lo real en cuestión. Ese tipo de práctica de sí no se reduce sólo a estas

prácticas de lectura y escritura que Roque extiende a los usos posibles de Facebook, por ejemplo; usos que él mismo ejercita y que han producido los núcleos conceptuales de algunos textos de este libro. Uso que también tiene valencia para otras prácticas, es decir, para todas aquellas que abrirían *la vía regia hacia el deseo* y que Roque indaga bajo el problema del uso entre psicoanálisis y filosofía, en otro de los capítulos notables del libro: “circunscribir rigurosamente esa falta estructural en nombre propio y exponiéndose, es decir, produciendo una modulación o movimiento conceptual efectivo –y reflexivo respecto de sí– que consiste nada más y nada menos que en forzar los términos y dispositivos para que den cuenta de un imposible: lo real en juego. *Forzar*, en rigor, exige la delicadeza y el tacto, así como el conocimiento suficiente para *trabajar-a-través-de* los otros, las palabras y las cosas, hasta encontrar el anudamiento justo. En esta práctica hay, en efecto, un contragolpe de la verdad que transforma al sujeto (como dice Foucault en *La hermenéutica del sujeto*)”.

Y allí, Roque de alguna manera ejemplifica ese forzamiento en un párrafo que está entre mis preferidos del libro porque circunscribe una experiencia que he tenido muchas veces en la práctica docente: “En esta práctica hay, en efecto, un contragolpe de la verdad que transforma al sujeto (como dice Foucault en *La hermenéutica del sujeto*). Porque, cuando se da clases, también se aprende. Y no porque nos enseñen los alumnos, como se dice un poco demagógicamente, ni porque uno se ponga a estudiar neuróticamente para no quedar en falta, sino porque la situación de transmisión misma, abierta e indeterminada por ciertos bordes característicos, da lugar a eso que no sabíamos que sabíamos, o no del modo en que lo pensábamos antes de decir, forzar o reforzar en función de las preguntas, dudas, asertos o incertidumbres de los otros; es el caso en que la contingencia más absoluta muestra la necesidad en forma retroactiva y resignifica los decires previos; sólo puede ocurrir en una enunciación que asume el riesgo de exposición a lo imprevisto. No hay superación, ni de los otros ni de sí, sino constitución efectiva en el uso de enunciados y asertos anticipados, escandidos y resignificados en acto (como expone Lacan en su escrito sobre el tiempo lógico); de eso menta el sujeto en cuestión, allende el (re)conocimiento. Pasar del deseo de reconocimiento al reconocimiento del deseo y aceptar, en el mismo paso precipitado, que éste se funda en un desconocimiento radical; allí empieza el verdadero conocimiento: el que sigue al deseo en su causa, en su cauce imprevisto, y afecta –tanto como es afectado– en verdad”.

Cabe preguntarse si este circunscribir lo real accede siempre desde el cuidado de sí y desde la falta en el Otro o, si más bien, no adviene en el exceso propio de ser tomados por una verdad, con suerte, allí dónde ésta nos excede en una zona de peligro, esto es, cuando quedamos radicalmente expuestos a una experiencia. Quizás una indagación para una posible respuesta tenga la forma de un diálogo con la filosofía de Deleuze. O, en todo caso, la lectura de *El uso de los saberes* interpela allí donde el texto no dice más y quisiéramos leer más. Me refiero al *pase* en cuestión, a ese pasar del *deseo de reconocimiento al reconocimiento del*

*deseo*, a ese momento, instancia de singularidad, diferenciadora radical y quizás, inhabitable. Junto a esto, la sospecha de la persistencia del diagnóstico de Badiou sobre este *tiempo interválico* a resguardo de cualquier real, de cualquier verdad, de cualquier peligro de realización de un imposible, a pesar de las prácticas de sí y de su eficacia para preparar *éticamente* al sujeto, a un sujeto que, y esta es mi sospecha, no podría advenir en la misma medida en que persiste ese impasse ontológico del *nada pasa*. En todo caso, en este punto el libro me confronta con un problema que en cierto modo me obsesiona sin respuesta desde hace mucho tiempo: el neoliberalismo

Mencioné recién un texto de este libro en el que Roque aborda ontológicamente el neoliberalismo. La captación significativa de lo real de la cosa en cuestión, es implacable: “Si se me concede esto quisiera proponer una tesis radical respecto al neoliberalismo. Antes que una ideología, una forma de gobierno, o un modo de organizar la economía, el neoliberalismo es la ontología misma. O sea, es el discurso y la práctica que más se acercan a eso que Occidente ha intentado pensar como ser-en-tanto-que-ser: pura multiplicidad descualificada, no asignable a ningún lugar o presentación específica, ni reductible a ningún predicado característico; de ahí su tremenda efectividad”. A continuación, Roque extrae las consecuencias terribles que de esto se siguen: “El neoliberalismo empalma lo real directamente a un discurso práctico sobre el ser mismo de las cosas, bajo un modo exclusivamente técnico-objetual que prescinde de cualquier ética o constitución subjetiva para su a-problemática y descontrolada difusión”.

La efectividad *automatizante* del neoliberalismo así entendido —la proliferación contemporánea de la figura del zombi en el imaginario de la cultura de masas quizás sea un síntoma de esa efectividad— remeda las conclusiones de un Sartre, por caso, abocado a mostrar la pasión inútil del proyecto de un para sí que quisiera ser un en sí para ahorrarse la angustia de estar obligado a ser libre. Hoy, el complejo que por economía discursiva llamaremos Big Data, su *uso*, mejor dicho, parece realizar por breves y decisivos períodos de tiempo, el sueño ontológico del para sí sartreano. En esta guerra desigual, ante esta ontología realizada de *multiplicidades puras*, ante este verdadero *proceso sin sujeto*, Roque propone, siguiendo a Foucault, rescatar la práctica estoica de transformar *los accidentes en acontecimientos* que posibilitarían abrir las puertas de la transformación de sí. Claro que, aquí estamos más allá de Badiou, y mi sospecha es si nuestra transformación en filósofos que aman, poetizan, abrazan una causa o un problema científico no encuentra también su nicho en el tiempo interválico de la efectividad automatizada de esa ontología que es el neoliberalismo. Pienso en la cuenta por uno del sistema científico, por caso, en todas las jerarquías de la carrera científica y universitaria, en la instancia del prestigio que le va asociada, en el semblante implicado en ese juego. O, en las formas históricas y heteronormativas del amor, aun en los celebrados tiempos del feminismo emergente, etc. ¿Hasta dónde las prácticas de sí, del cuidado, nos permitirían sustraernos del orden de las multiplicidades puras para acceder a la verdad implicada en lo real del deseo?

¿cómo saber si estamos en ese forzamiento sutil que Roque bien señala o en el ejercicio de la *pharresía*, cuando las cuentas por uno que nos atraviesan siguen su curso, como si nada? ¿Hasta dónde el uso en cuestión se sustrae de la soberanía de los dispositivos? –cuestión de poder, en última instancia, esa última instancia que nunca llega o que, como Roque sugiere aquí, cuando suena, suena en sordina, nunca de manera clara y distinta, nunca dada al momento cartesiano del pensar filosófico (perdonen la economía, pero lean el libro).

Pregunta que no sé responder pero que me permite formular la lectura de este libro exquisito. Porque si un libro permite esta experiencia es porque, como dice Foucault en *El yo minimalista*, el mismo libro es una experiencia, que no afecta sólo a quien lo escribe y se escribe en él, sino que abre una *transferencia lectora*, por así decirlo. Allí Foucault justifica la escritura de un libro en el no saber *qué pensar sobre algo*, no en la reproducción de lo ya sabido. Yo aquí la extiendo borgeanamente, a la lectura: es mucho más placentero leer libros que es escribirlos. Más si son escritos por amigos.

Una última palabra, en relación a cómo esta problemática se inscribe para Roque en la herencia de la Ilustración, tal como Foucault y Lacan la asumen: como una problematización del presente, de qué somos en el presente, o como ontología histórica de nosotros mismos. Roque extrae de allí una tarea que formula de manera muy lúcida: “La salida o el desenlace de la Ilustración, como ejemplarmente lo expone Foucault a partir de su lectura de Kant, no está acabado ni concluido, nos exige asumir una tarea de la cual somos parte y agentes; allí se indistinguen, por tanto, lo individual y lo colectivo, lo particular y lo universal, lo activo y lo pasivo”. Y agregaría en torno a una problemática que involucra a las formaciones populistas y progresistas, que también disuelve la dicotomía entre intelectualismo/antiintelectualismo, práctica/teoricismo, territorio y crítica de la ideología, etc. Problemática que se agudiza en tiempos de derrota y que nos impone no recurrir a falsas respuestas, sobreactuando demagógicamente la identidad popular o la pertenencia a algo que, en definitiva, se constituye allí dónde emerge o recomienza y que nunca nos antecede de manera absoluta.

**A propósito de Pedro Karczmarczyk (coord.). *Incursiones althusserianas: sobredeterminación, ideología e interpelación*. La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación - Universidad Nacional de La Plata, 2016.**

**Alexandre Marinho Pimenta<sup>1</sup>**

Fruto de recentes seminários de graduação e pós-graduação na Universidade Nacional de La Plata, o livro *Incursiones althusserianas* oferece ao leitor múltiplas entradas à obra de Louis Althusser. Sobredeterminação, ideologia e interpelação, como anuncia o subtítulo, são alguns dos temas trabalhados nos seis artigos que o compõem. No entanto, encontramos também discussões sobre ciência, filosofia, psicanálise, dialética, Estado, luta de classes, práticas, dentre outros tantos objetos de preocupação do filósofo comunista. A coordenação desta diversa obra ficou por conta do professor Pedro Karczmarczyk, que já se constituiu como uma das principais referências dos estudos althusserianos na América Latina.

Segundo o próprio Karczmarczyk, no prólogo do livro, estaríamos vivenciando hoje um renascimento ou mesmo um recomeço desses estudos. As razões seriam várias. Um delas, de suma importância, tem sido a publicação póstuma de textos até então inéditos do agora centenário franco-argelino. Apenas em 2018, importante ressaltar, a Presses Universitaires de France publicou dois livros novos, que incluem textos das décadas 1960, 1970 e 1980: *Écrits sur l'histoire* e *Que faire?*. Na mesma direção, vê-se uma consolidação, em diversos países, desses estudos, com revistas, pesquisas, publicações e encontros acadêmicos. Por fim, há de se ratificar a presença mais ou menos virtual do último Althusser nas formulações teóricas contemporâneas, sobretudo no pensamento político pós-fundacional e pós-marxista —o que, indiretamente, obriga-nos a retornar, para o diálogo ou o confronto, a certas categorias althusserianas e suas tensões imanentes.

Esse recomeço, nota de certa forma Karczmarczyk, está ainda em aberto e imprevisto. Aliás, o curioso caminho ao qual nos dirige as *incursiones* do livro é o de pensar um "marxismo depois do pós-marxismo"<sup>2</sup>. Seria isso o que se é exigido na dramática conjuntura do capitalismo global pós-crise e sua atual "grande regressão"<sup>3</sup> política? Seria o Althusser mais estruturalista-marxista que teria mais

---

<sup>1</sup> Mestre em sociologia pela Universidade de Brasília (Brasil).

<sup>2</sup> Karczmarczyk, Pedro (Coord.). *Incursiones althusserianas: Sobredeterminación, ideología e interpelación*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2016, p. 11.

<sup>3</sup> Geiselberger, Heinrich (Ed.). *The Great Regression*. Cambridge: Polity Press, 2017. A Grande Regressão, uma analogia à Grande Recessão, vivenciada no sistema econômico

a dizer (ou melhor, teria mais efeitos a gerar) em nossa conjuntura? Ao longo dos capítulos da obra, somos tentados a dizer, no mínimo, que esse caminho escolhido se sustenta para além de um exercício estéril e dogmático.

O primeiro artigo, *Exhumando la diferencia negada, Althusser y la sobredeterminación como especificidad de la dialéctica marxista*, de Alejandro Daniel Antón, debruça-se, acompanhando Althusser, sobre o conceito de sobredeterminação enquanto característico da problemática marxista. Para isso, é preciso acompanhar a operação althusseriana de desarticulação da leitura analítico-teleológica e da hipótese de continuidade em relação a Marx. Sobretudo, ressignificar a tal inversão da dialética hegeliana, demonstrando que o mais preciso seria falar de uma extração do núcleo idealista concomitante a uma transformação desta dialética em si. Antón apresenta os principais pontos da leitura althusseriana da dialética de Hegel sobre a história, que, no fundamental, apresenta um princípio de unidade simples, oposta à "análise concreta da situação concreta", a alma do marxismo, segundo Lenin. Para atingir tal dimensão, a teoria marxista é constitutiva de outra noção de contradição, portanto outra dialética que suporte uma pluralidade de contradições com dominante em um todo social complexo já articulado enquanto tal.

María Paula Viglione aprofunda e detalha essa análise sobre as diferenças entre as duas dialéticas no segundo artigo, *En torno a la diferencia entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica marxista según Louis Althusser*. Após situar historicamente o gesto althusseriano, Viglione resgata as reflexões sobre a leitura sintomal, que nos possibilita ler o ilegível de um discurso, espécie de pressuposto para compreender não só a relação de Marx com as teorias e autores dos quais foram objetos de seu estudo, como também o retorno à novidade teórica desse autor, realizada por Althusser. Tal leitura, inclusive, desde o início se diferencia do dispositivo hegeliano de leitura literal-hermenêutica. Em seguida, a autora foca nas três noções que a seu ver seriam fundamentais na distinção althusseriana entre as duas dialéticas: o processo de conhecimento, a concepção de unidade-totalidade e a contradição. Na primeira dimensão, a dialética marxista não compartilha da concepção empirista de conhecimento, pano de fundo tanto de Hegel quanto da "inversão" de Feuerbach, na qual há a identificação entre o ser e o pensamento, ou, na linguagem de Marx, o concreto pensado e o concreto real. A concepção de conhecimento de Marx é de uma produção a partir do material ideológico dado. Na segunda dimensão, a dialética hegeliana é marcada por uma unidade e uma origem simples, nas quais a pluralidade aparece apenas como expressão de uma essência

---

mundial na virada dos anos 2000 e 2010, é o título de um projeto coletivo e obra de mesmo nome lançada na Alemanha em 2017. Organizado e prefaciado por Heinrich Geiselberger, inclui também intervenções de Nancy Fraser, Bruno Latour, Wolfgang Streeck, Slavoj Žižek e outros grandes nomes do pensamento contemporâneo. O que reúne tais perspectivas é a análise dos riscos e das atuais consequências da globalização e do neoliberalismo, nas quais está a recente guinada autoritária e nacionalista do capitalismo que percorre inúmeros países.

já posta; enquanto a marxista compreende a articulação complexa de instâncias/estruturas com dominância e autonomias relativas. Na última dimensão, a autora faz uma interessante incursão na psicanálise e no pensamento de Mao Tsé-Tung como elaborações caras a Althusser e que contribuem para notar, na problemática marxista, as características das contradições em um todo complexo.

*Práctica teórica e intervención en la lucha ideológico-política*, de Felipe Pereyra Rozas, é o terceiro artigo do livro. O objeto de Rozas são as transformações no pensamento de Althusser a partir da noção de prática teórica. Analisa, assim, a fase "teoricista" e posterior autocrítica. Seguindo a concepção de conhecimento como produção, Althusser inicialmente define a prática teórica como uma prática de alto grau de autonomia. Depois, o filósofo destaca que a ruptura iniciada por Marx foi uma dupla ruptura, teórica e política, em uma determinada conjuntura. E como Balibar afirmava, essas duas dimensões possuem uma fidelidade: "a mudança de ponto de vista de classe realiza-se numa mudança de objeto de estudo, numa mudança de terreno teórico; a mudança de objeto realiza-se numa mudança de ponto de vista (teórico) de classe"<sup>4</sup>. Essa mutação de abordagem impactará o próprio conceito de filosofia de Althusser: de teoria da prática teórica para luta de classes na teoria.

Blas Estévez escreve o próximo artigo, *Práctica económica y práctica ideológica: posible articulación en algunos principios teóricos del sistema educativo nacional*. Trata-se de um texto fruto de uma pesquisa empírica sobre o aparelho ideológico de estado escolar na Argentina. Como se articulam, em um todo complexo, a prática econômica e a prática ideológica na reprodução das relações de produção capitalista? Estévez faz uma competente digressão teórica buscando situar o status do econômico nessa complexidade a partir de Althusser, assim como do efeito próprio da prática ideológica na reprodução social. Depois, busca identificar, mais concretamente, os mecanismos de reconhecimento/desconhecimento nas bases teóricas do sistema educacional argentino. Nos documentos analisados, o autor destaca a ausência de espaço para reflexão sobre o funcionamento do capitalismo, entendido (ideologicamente) como dado, como evidência na qual se deve adaptar o estudante e futuro agente da produção. No entanto, não chega e citar a grande, mas infelizmente pouco estudada, pesquisa empírica sobre o aparelho ideológico escolar feita pelo grupo althusseriano, quer seja, *L'école capitaliste en France*, de Christian Baudelot e Roger Establet<sup>5</sup>. Neste último, há uma interessante crítica à ideologia de um sistema educacional uno e contínuo que certamente enriqueceria as descobertas de Estévez.

*Elogio al fracaso. Perspectivas políticas para el proceso de subjetivación en Althusser y Lacan* é o título do interessante artigo de Luis Fernando Butierrez. Este

---

<sup>4</sup> Balibar, Étienne. *Cinco estudos do materialismo histórico*. v. II. Lisboa, Editorial Presença, 1975, p. 15.

<sup>5</sup> Baudelot, Christian; Establet, Roger. *La escuela capitalista*. 10. ed. México, Siglo XXI, 1987.



se inicia com a retomada das teses althusserianas sobre o processo de subjetivação que circula a operação de interpelação ideológica. E, ao se deparar com a dimensão imaginária presente na unidade especular de indivíduos que advêm sujeitos sujeitados/reconhecidos por um Sujeito, o autor se debruça, então, na leitura lacaniana do estágio do espelho e certas formulações sobre o simbólico. Em ambos os casos, registram-se fissuras nos referidos processos de subjetivação mediadas pelo outro/social. Será através de Pêcheux e Karczmarczyk, enfim, ao autor articulará perspectivas políticas e de agenciamento a partir dos fracassos na constituição completa do sujeito achados nas teorias anteriores. Sustentando-se numa guinada linguística-psicanalística da interpelação ideológica, o autor procura pontos nos quais uma política emancipatória poderia se sustentar. Todavia, o artigo não avança com mais detalhes nesse ponto, e deixa certas indagações ao leitor: como se articularia a dimensão mais geral da luta de classes, inclusive e sobretudo a econômica, e as disputas na/de linguagem nos meandros da subjetivação? A luta política não seria, de certa forma, a disputa entre e nos Sujeitos e aparelhos no recrutamento de indivíduos para a criação e reprodução de outras relações de produção-dominação-assujeitamento? Ou a intenção seja sim desativar a própria forma de vida na qual haja o desconhecimento das bases da interpelação ideológica e das ilusões da linguagem? Estas questões, parece-nos, apontam inclusive para problemas fundamentais da luta política-ideológica na atual conjuntura. No Brasil, por exemplo, Vladimir Safatle<sup>6</sup> tem estimulado uma instigante discussão que poderíamos chamar de elogio do desamparo do sujeito, cujo nome mais preciso seria, para o autor, proletariado. E, sob esse sujeito radicalmente desamparado e que se descobre e se afirma enquanto negação pura, viria uma política emancipatória. Isso porque, assim, desativaríamos as demandas por tutela e amparo via identidades e grupos particularistas (seja à direita ou à esquerda). Seria mesmo por essa negatividade que superaríamos os limites do último fracasso da esquerda e dos avanços da direita? Como, de forma pragmática e sob uma conjuntura, efetivamos tal posicionamento? Seria, por fim, uma posição justa? Deixemos em aberto tal polêmica, não só pela incapacidade de gerar aqui um veredito, mas também, por ser o materialismo o avesso das grandes certezas, como poderia dizer Althusser.

Aliás, é o próprio livro que se encerra em uma polêmica teórica e política contemporânea. *Žižek, crítico de Althusser*, eis o título do artigo de Luisina Bolla, que retorna ao famoso *Sublime objeto da ideologia* do filósofo esloveno para avaliar suas críticas em relação à teoria althusseriana. Segundo essa obra, Althusser operaria com uma simplista concepção de interpelação ideológica, sobretudo em sua dinâmica "interior". Essa limitação poderia ser criticada a partir de uma leitura de Kafka, mais propriamente de sua obra *O Castelo*. A estratégia de Bolla é perspicaz. Primeiro percorre, junto com o filósofo esloveno a análise deste que é alvo de admiração dos dois lados da polêmica: Pascal. Várias formulações deste

---

<sup>6</sup> Safatle, Vladimir. *Só mais um esforço*. São Paulo, Três estrelas, 2017.

filósofo enriquecem e iluminam a própria leitura da teoria da ideologia de Althusser, esforço, no entanto, pouco comum nos estudos do franco-argelino. Depois, a autora aceita a sugestão de Žižek de reler *O Castelo*, mas sob uma possível perspectiva althusseriana. Em seguida, retorna à leitura da psicanálise feita por Althusser, na qual se oferece uma visão mais completa e complexa do processo de interpelação, leitura esta ignorada pelo esloveno. Ao fim, é possível identificar as inconsistências da investida de Žižek.

**A propósito de Marcelo Rodríguez Arriagada y Marcelo Starcenbaum  
(comps.). *Lecturas de Althusser en América Latina*. Santiago de Chile, Doble  
Ciencia, 2017.<sup>1</sup>**

**Rodrigo Karmy**

*“Vuelvo aquí al **comienzo**. Si, es sin duda necesario nacer un día, y en alguna parte, y comenzar a pensar y escribir en un mundo **dado**”*

Encuentro

*“¿Dónde están nuestro teóricos?”* –preguntaba Althusser en el *Prefacio: Hoy de La Revolución teórica de Marx* publicado en Marzo de 1965. Pregunta que atraviesa los tiempos, donde el “hoy” al que se refiere sigue siendo el nuestro. Una pregunta que no flota sobre la nada, sino que se formula a propósito de la profundidad de las luchas de los trabajadores y, en especial, el modo en que los “trabajadores intelectuales” pudieron abrir una brecha que no existía, un ritmo que interfería con el juego habitual.

En medio de la devastación de la Universidad moderna –en Chile y en América Latina en general- la división entre trabajo intelectual y militancia política se ha intensificado. Dos mundos que parecen odiarse mutuamente, dos lugares que no encuentran puntos de conexión, dos “hermanos de leche” –como calificaría Averroes a la relación entre ciencia y revelación- que hoy se nos presentan enteramente ajenos el uno para el otro. La Universidad neoliberal ha privatizado a la intelectualidad en la investidura financiera del “investigador” y, a su vez, ha atomizado a la militancia en la investidura, también financiera, del gestor, del activista profesional.

Ni el primero ni el segundo piensan, si acaso entendemos por tal, lo que Althusser llama “re-comienzo”, volver a empezar un delicado trabajo de composición de formas, en la dis-torsión que ella implica, en las nuevas condiciones que ha podido ofrecer al presente. Ante todo, pensar significará *encontrarse*, sin un *télos* prefijado ni un principio fundado. A la intemperie, el pensamiento escombra en la aleatoriedad del encuentro donde no es la necesidad la que antecede a la contingencia sino esta última en la trama de encuentros contingentes en las que se dispersa, tiene lugar un quiebre de la división burguesa entre teoría y práctica o, si se quiere, del abismo neoliberal en el que intelectualidad y militancia parecen alejarse inexorablemente. Pensar implica encontrarse sin más, cuestión que la división neoliberal impide, profundizando las distancias de la separación.

---

<sup>1</sup> Se reproducen a continuación las intervenciones realizadas en ocasión de la presentación del libro en Santiago de Chile en el mes de octubre de 2018.

La radicalidad de esta separación ha sido la condición para que Jair Bolsonaro gane la primera vuelta de las elecciones en Brasil, mientras los progresismos de izquierda parecen hundirse en una autodestrucción infinita, sin capacidad para responder al avance del fascismo más que apelando a la abstracción de la “razón” y la “democracia”. Es probable que Bolsonaro gane y que, si bien no imponga un régimen fascista al viejo estilo italiano o alemán, instale un conjunto de estrategias orientadas a destruir los lazos –los encuentros posibles– devenidos en el micro-espacio del campo social, gracias a un múltiple despliegue securitario que flexibilizará las formas de excepcionalidad modulándolas en relación a las zonas, grupos precisos e intensidad de los conflictos, para mantener una docilización permanente sobre los cuerpos e instalar sobre ellos la incondicionalidad de las lógicas del capital corporativo-financiero sin interrupción alguna, sin las posibilidades que abre todo *encuentro*. El fascismo significa una guerra incondicionada contra toda posibilidad de *encuentros*.

En este sentido, la pregunta formulada por Althusser en el mentado Prefacio nos interpela. Viaja como ráfaga desde el pasado hasta nuestro presente, como si el “Hoy” sobre el que Althusser escribía siguiera en cierto sentido, vigente. Porque el término “teórico” no designa en Althusser una especulación escindida de toda práctica sino precisamente una forma de práctica que incide que se mueve bajo las contingencias y el devenir de sus *encuentros*. “Teórico” no designa una oposición a lo “práctico” sino precisamente un modo preciso de re-comienzo (pues jamás habrá “comienzo” absoluto) que disuelve la distinción burguesa apresada por su fuerte división del trabajo, entre teoría y práctica.

### Recepción

Nos encontramos en el lanzamiento de un encuentro. Marcelo Rodríguez y Marcelo Starcerbaum han compilado un conjunto de ensayos en torno a la obra de Althusser, en el libro que hoy celebramos su lanzamiento titulado *Lecturas de Althusser en América Latina*. Título implica un descentramiento de los abordajes habituales en torno al pensador y que pone la mirada desde un lugar en el que se jugó y se ha jugado sobre todo, el problema de la *recepción*. Como bien subraya Susana Draper: “¿qué significa recibir las ideas del pensador materialista cuando el materialismo en juego implica romper con la dualidad constitutiva del idealismo y su presupuesto de la forma impuesta **sobre** la materia **inerte**?” (p. 135). Si “recepción” fue el término con el que la tradición peripatética subsumida a los ojos del tomismo asignó un lugar “pasivo” característico de la “materia inerte”, la recepción activa o el modo en que ésta, tratándose de un singular pensador “materialista”, encuentra un sentido completamente disímil que rompe con su tradición “idealista” y que adquiere una fuerza e intensidad característica del concierto latinoamericano. Un descentramiento del eurocentrismo clásico, y un re-centramiento en lo que, sin embargo, no tiene centro alguno: América Latina, preñada de “lecturas” en plural. ¿Acaso tal “recepción” fue homogénea, trasuntó una doctrina, enfiló con las huestes de un partido? Todo lo contrario: “América

Latina” indica tan sólo una seña para indicar un campo de fuerzas múltiples, un lugar de encuentros en los que el nombre de Althusser posibilitó otros comienzos, otros procesos cuyas direcciones resultaban enteramente insospechadas, sus direcciones completamente inéditas.

Podríamos decir, que con el término “recepción” justamente no se trata de un autor, sino de un proceso cuya aleatoriedad lanzó múltiples vías en ese campo denominado América Latina. Como si el nombre de Althusser pusiera en juego una vieja práctica medieval en torno a una filosofía que no reclamaba para sí la violencia autoral, sino una apuesta por traducir, comentar y explicar la palabra de Otro y que, sin embargo, permanecerá en la sombra de la filosofía del historicismo moderno, Althusser signa el retorno de un devenir menor de la filosofía en la que la marca autoral queda desplazada por los usos desplegados. “Recibir” –en el sentido más materialista posible- indicaría, pues, un “re-comienzo”, la “desviación” inmanente a todo texto, a todo proceso, si acaso pretendemos prescindir de las garantías “idealistas” que nos brinda la clásica teleología.

“Recibir” significa encontrarnos, abrir la escena de lo que llamaríamos un “materialismo del encuentro” en el que América Latina se encuentra con Althusser y este último con América Latina, en la ebullición de múltiples procesos enrevesados en la vibración de una época. Desde la Revolución Cubana hasta la Unidad Popular, desde la formación de propuestas guerrilleras hasta reformistas, el nombre de Althusser no dejó de asolar al continente, y su “recepción” fue una verdadera combustión que hizo estallar al pensamiento revolucionario hacia lugares inéditos, más allá de las formas dogmáticas del marxismo-leninismo y de su reverso especular, el marxismo humanista tejido en la Europa occidental durante el proceso de desestalinización: *“De repente nos cercioramos –escribe Natasha Gómez desde Cuba- (...) de que no estábamos sólo en el universo del marxismo, descubrimos que había otros, que se encontraban con frecuencia en una relación conflictiva, y que era posible sostener la utopía, más allá y en contra del marxismo dogmático que habíamos adoptado.”* (p. 77). Testimonio clave: jamás estuvimos solos, siempre habitamos con otros, un campo de amigos –de compañeros- siempre desconocidos que componen el “universo del marxismo” como un verdadero campo de *encuentros*. Siempre “con otros” en base a una “relación conflictiva” que, sin embargo, posibilitaba la permanencia utópica, más allá de las formas dogmáticas del marxismo-leninismo. Althusser mantuvo la llama de la utopía. Es decir, de aquél lugar que carecía de todo lugar y que hacía de su pensamiento una ráfaga una apuesta intempestiva que abría al presente más allá de sí, que enrostraba su diferición, su inactualidad, su imposibilidad de coincidir plenamente consigo mismo. Althusser fue el lugar de la u-topía, no en cuanto nos abrazó a un “ideal” sino precisamente porque nos sustrajo de él y, a través de lo que Bruno Bosteels denomina una “lógica de la discrepancia”, pone el acento en la “historicidad de la estructura”, en la “estructuralidad”, si se quiere, punto sin retorno en el que se juega el re-comienzo del materialismo histórico.

Digamos que “recibir” designa aquí una experiencia. Y que el nombre de Althusser es su sinónimo, gracias a la cual, lo subjetivo y lo objetivo, la teoría y la práctica devienen una misma intensidad. “Recibir” es una experiencia, antes que una simple teoría o una práctica aislada. Una experiencia del encuentro, si se quiere, en la que todo redonda superficie, desvío como antesala de toda razón, dispersión originaria de todo sentido posible, fuga de un Althusser que jamás calza consigo mismo.

#### Desviación

*“(…) el recorrido panorámico por las recepciones de Althusser –escriben Rodríguez y Starcenbaum en la introducción- en el subcontinente se articula con una reflexión acerca de las posibilidades de plantear la práctica teórica en los márgenes y desplegarla en otros sentidos que el simplemente filosófico.”* (p. 18). La cartografía de las recepciones de Althusser en América Latina implica formular, una y otra vez, un más allá de la filosofía en el que la “práctica teórica” –ese singular término con el que el althusserianismo se deja contaminar de historicidad- exceda los marcos de un régimen de saber-poder.

“Recepción” es siempre re-comienzo pero, siendo así, ello implica que este panorama de Althusser en América Latina muestra algo decisivo: que la supuesta distancia entre un original y un receptor del original, entre una palabra auténtica y un comentario sobre la cual se ha erigido toda la filosofía moderna, en realidad es ella misma una ficción. “Ficción” en tanto violencia de la separación entre original y copia y en cuanto ilusión de que tal separación sea vista como un dato claro y distinto.

El “panorama” ofrecido aquí, abre otra escena: aquella que pone en entredicho, que interfiere radicalmente con tal separación, que resiste a esa división del trabajo y, en ese sentido, que desafía a toda noción del comunismo concebido como un “ideal” para marcar en el paso mismo de su inmanencia, el tejido de su posibilidad. En otros términos, la diferencia entre original y copia, entre autor y receptor es el clivaje propiamente ideológico sobre el que se despliega la noción moderna del sujeto, respecto del cual, la recepción de Althusser en América Latina desmonta. Y su desmontaje consiste en mostrar que jamás hubo ni habrá un Althusser “original”, que toda desviación yace “antes” que tal separación pueda siquiera imaginarse y que, en ese sentido, autor y receptor se abrazan en un mismo proceso creador. ¿Qué puede ser tal proceso sino la revolución?

Al poner en cuestión la diferencia entre teoría y práctica, el althusserianismo –esa línea de fuerza, esa “corriente subterránea” que hace saltar las formas que aparecen como obvias, naturales y supuestamente lógicas- pone en tensión la diferencia entre autor y receptor, entre original y copia. Nada más “original” que la “recepción” por cuanto ésta misma no es otra cosa que una desviación. Si esta siempre está distendida como origen, pues entonces, ella misma no puede más que ser otro nombre para la recepción. Escribir es ya desviarse del

camino. O, mas bien, pensar, en cuanto re-comienzo, no puede ser más que componer otros posibles, dis-torsionar todo camino.

A esta luz, si hay algo que caracteriza al conjunto de ensayos publicados en este libro es que todos, de alguna u otra forma, no pueden reflexionar acerca de la teoría sino remiten permanentemente a la práctica, no hay aquí pensamiento si no es en la intersección permanente con la acción.

¿Cómo pensar sin el astillamiento histórico, sin su violencia, sin la vibración de los tiempos que entran y salen de nuestros cuerpos? Como deja entrever Valderrama, desde un punto de vista histórico y teórico, la Revolución Cubana habría sido el acontecimiento que permitió exceder los marcos dogmáticos del marxismo en América Latina abriendo al propio marxismo más allá de sus pivotes epistémicos que le habían dado consistencia desde el siglo XIX: la economía política clásica, la historiografía social de la revolución francesa, y las filosofías del idealismo alemán.

El althusserianismo habría sido un catalizador de una desviación inmanente al marxismo latinoamericano que lo lanza hacia lugares diferentes respecto de aquellos a los que conducían o, más bien paralizaban, el marxismo dogmático. Pero tal proceso fue, ante todo, una experiencia, en el entendido en que el cruce entre política y pensamiento redunda precisamente en la anomalía prevalente de la recepción de Althusser. Excedió los marcos en los que se cultivaba el marxismo dogmático, abrió otras puertas para permitir la penetración de vientos inéditos al que un continente comprometió su vida.

En el libro vemos a la teoría y a la práctica en un atravesamiento que las vuelve indistinguibles. Donde muchos cuentan experiencias, explican decisiones que tomaron en algún momento e, incluso, frente a los álgidos debates, relatan que éstos siempre se anudaron en una trama propiamente práctica en la que estaba en juego nada más ni nada menos que el abismal campo de la historicidad. Se trata de coyunturas, pero cuya textura teórica está preñada de vida práctica, pues no habrá la una sin la otra, ahí donde el nombre de Althusser designa una experiencia antes que a un autor, un proceso antes que una obra, una desviación antes que un sistema.

Sólo resta por agradecer el gesto de Marcelo Rodríguez y Marcelo Starcerbaum por ofrecernos un libro que, más que nada, es un singular mapa que no pretende trazar las direcciones del mundo, sino que invita a interrogarlas en conjunto.

### **Cristina Hurtado**

Primeramente quiero felicitar a Marcelo Rodríguez y a Marcelo Starcerbaum como compiladores de los doce magníficos análisis de la influencia de Althusser en diferentes países de América latina. Es un trabajo pionero, no hay otro parecido. Aunque no me sea posible analizar cada uno de estos artículos, sí

reconozco un aporte magnífico: un itinerario de autores, obras, referencias necesarias para cualquiera que desee realizar un análisis comparativo de la recepción de Althusser en cada uno de estos países. Es un aporte fundamental para profundizar en las características de dicha recepción y su relación con la coyuntura de cada país.

En segundo lugar, agradezco el hecho de pedirme presentar este libro porque me remueve sensaciones muy profundas. Estudié con Althusser en el año 1965 y parte de 1966 en la rue d'Ulm. Además formamos con otros latinoamericanos un grupo de estudio y profundización de las lecturas de Althusser con sus discípulos tales como Benny Lévi y Robert Linhart. En ese grupo de latinoamericanos estaba Emilio de Ipola, Chantal Mouffe, Marta Harnecker, dos nicaragüenses (volvieron a su país y fueron eliminados por Batista) y un mejicano. Con Benny Lévi, los estudios eran sobre Lenin; con Linhart, sobre Mao y la Revolución Cultural. Posteriormente la crítica de Rancière en relación al autoritarismo de la Ciencia<sup>2</sup>, fue importante para mí y para Emilio de Ipola. En Chile, di clases en la Facultad de Economía y en Sociología. La crítica de Rancière influyó poderosamente y es así como llamé a de Ipola, que trabajaba en la Flacso para apoyarme en una interpretación alternativa a Harnecker. Los estudiantes exigieron la presencia de Marta para discutir el problema. Ella no quiso ir al curso. Su libro *Los conceptos elementales del materialismo histórico* nunca se editó en Francia y Althusser se negaba a introducirlo. Cuando más tarde, por las presiones, aceptó hacer una introducción, fue muy crítica a Harnecker con la afirmación "No olvidéis nunca la lucha de clases". Crítica muy importante ya que la lucha de clases en el libro de Marta es sólo un capítulo como el de ideología o Modo de producción pero en ningún caso atravesaba el libro como su eje central. En este sentido en 1972, en un viaje a Ciudad de México y asistiendo a un curso en la UNAM sobre marxismo, estuve muy shockeada de constatar que en vez de los textos de Marx, el profesor seguía el libro de Harnecker que luego superó las cien ediciones. Respecto a la recepción de Althusser en Chile, creo necesario completar el artículo de Claudio Aguayo sobre la difícil recepción de Althusser por la posición de Carlos Cerda, militante del PC con una mirada fuera del PC. A parte de las opiniones de Cerda en Santiago y de Sergio Vuskovic en Valparaíso, existió una influencia importante de Althusser en la Universidad de Chile. Quien podría hablar de esto (e igualmente de la Univerisidad Católica, del CEREN) es Tomás Moulián, ya que aunque en el período que estábamos en París estudiaba en Lovaina, pasaba mucho tiempo en París. Le comunicábamos los cursos de Althusser y formó plenamente parte de su recepción. Es cierto lo que escribe Aguayo que el acento estaba en la coyuntura y que la democracia no era alternativa sino la profundización de la democracia. Yo estaba a cargo una de sesión del CESO con quince investigadores sobre la Transición al Socialismo, y donde una vez por semana teníamos un

---

<sup>2</sup> Aunque Rancière publicó *La leçon d'Althusser* en 1974, su posición estaba tomada desde 1969.



seminario de estudio sobre esta problemática. No hay que olvidar tampoco que fueron los años de la Reforma Universitaria y que, como en muchos otros países de América Latina, el mayo del 68 francés tuvo enormes repercusiones en las universidades, siendo el caso más trágico el de la matanza de Tlatelolco en México la bajo la presidencia de Díaz Ordaz.

En tercer lugar, me interesó muchísimo el artículo de Susana Draper sobre Fernanda Navarro y su feminismo althusseriano y me gustaría mucho leerla directamente. Igualmente la riqueza del debate en Argentina a propósito de Marx y el psicoanálisis. Lo que no cabe dudas es el enorme aporte de Althusser a terminar con el dogmatismo de los partidos Comunistas, del stalinismo y del XX Congreso del Moscú La importancia de volver a los textos de Marx, releer aquello que se daba por consabido, fue un enorme despertar y estímulo al debate, a reconsiderar lo ya supuesto.

Sin embargo aunque concuerdo con Emilio de Ipola<sup>3</sup> que aquellos términos que en el “segundo Althusser” parecían novedosos, ya estaban dichos en algún lado, no concuerdo con la interpretación que realiza uno de los autores del libro en que el pensamiento de Althusser, según Ipola, era uno sólo. La explicitación del eje lucha de clases y el encuentro da un carácter opuesto al primer Althusser del marxismo como Ciencia como también de la pretensión del psicoanálisis de ser una Ciencia. En los escritos de Althusser publicados como Escritos sobre psicoanálisis, Althusser critica a Lacan por disolver su agrupación, preocupado por los efectos de todos aquellos asociados que iban a quedar sin conducción. Como se aprecia, no es el carácter científico lo que le preocupa sino los efectos en la lucha de clases.<sup>4</sup>

En cuarto lugar y a propósito del postmarxismo bien tratado por Miguel Valderrama. No estoy segura de que sea el mejor nombre pero es sin duda lo que se adecua más a nuestra realidad latinoamericana. Incluyendo en él tanto a Chantal Mouffe como a Jacques Rancière, llamo entonces a una lectura actual de estos dos autores como expresión de una relectura creativa de Marx en la actualidad.

---

<sup>3</sup> De Ipola, Emilio. Althusser, el infinito adiós. Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

<sup>4</sup> En Octubre en la revista *Academia* N° 8 me gustaría hacer un comentario más explícito del libro, teniendo en cuenta los artículos de cada país, cosa que por ahora no he podido realizar por el escaso tiempo que he tenido para escribir el comentario. Esta revista inauguró un nuevo estilo para ser indexada. En el N°4 tuve a mi cargo un especial sobre Chantal Mouffe y Ernesto Laclau. Los números en papel son escasos pero están digitalizados: <http://revistas.academia.cl/index.php/academia>

**A propósito de Nick Henck. *Insurgent Marcos: The political-philosophical formation of the Zapatista Subcommander*. Raleigh, Contracorriente, 2017.**

**Jaime Ortega Reyna**

En 2016 Nick Henck investigador de la universidad de Keio en Tokio, Japón, publicó en la editorial Contracorriente *Insurgent Marcos: The political-philosophical formation of the Zapatista Subcommander*. Se trata de una investigación que da una nueva vuelta de tuerca sobre un tema que ha fascinado a propios y extraños: el conjunto de elementos que dan forma y sentido a la “ideología” del “Subcomandante insurgente Marcos”. Elemento que ha suscitado polémicas, aproximaciones diversas y reconstrucciones sugerentes a propósito de uno de los personajes centrales de la última parte del siglo XX y que le ha dado vida voz al movimiento más significativo del México contemporáneo.

Si bien la estrella del zapatismo ha declinado en los últimos lustros – particularmente tras la “Otra campaña” que lo alejó de una mayoría social que optó por la vía electoral para expresar el malestar social– no deja de ser una presencia constante y un símbolo múltiples ocasiones visitado por quienes sostienen posiciones anti capitalistas o radicales. En el contexto del ascenso de un gobierno nacional-popular, la tensión se mantiene abierta y amenaza con radicalizarse, en la medida en que el zapatismo como corriente, aún posee no pocos elementos para la movilización tanto simbólico como social.

El zapatismo es un fenómeno plural, quienes lo han estudiado en detenimiento –tanto mexicanos como extranjeros– se han visto envueltos en una narrativa fascinante, en donde el pensamiento indígena, la tradición agrarista de la revolución mexicana, el anti capitalismo contemporáneo, el anarquismo y una gran dosis del sentido del humor se traman de manera compleja. Contrariamente a lo que cierta fascinación posmoderna amplificó, una de las múltiples raíces ideológicas de aquel movimiento se encuentra en el marxismo y en especial en una forma que fue defenestrada después de los años ochenta.

Ese es el objeto de estudio de Henck en un libro que contempla colocar a disposición del público de habla inglesa, además de un estudio detallado y pormenorizado, un conjunto de sugerentes apéndices. A diferencia de otros estudiosos que rondan la temática, el corpus sobre el que trabaja no son centralmente los comunicados de la comandancia, ni tampoco los cuentos y otras formas narrativas que han hecho famoso entre la izquierda al movimiento zapatista. Se centra en elemento más complejo y difícil de asir: la figura del subcomandante Marcos, hoy rebautizado como Galeano.

Los primeros capítulos abrevan de la formación de “Rafael Sebastián Guillén”, es decir, de los impulsos literarios de un joven nacido en Tamaulipas, al norte de México que posteriormente se traslada a la capital durante los años

setenta. Es en ella, en donde encontrará una mayor posibilidad de desarrollo intelectual. Las lecturas del joven Guillén son centralmente literarios.

El segundo capítulo abreva de los elementos formativos e ideológicos alrededor de las Fuerzas de Liberación Nacional. A partir de investigaciones y documentos variados, tanto de Sebastián Guillén como de la organización, discurre sobre las tendencias ideológicas. Se muestra con claridad el carácter multi forme de la ideología, con un fuerte énfasis de guevarismo y de “marxismo-leninismo” a partir del cual los jóvenes buscaron asediar la realidad chiapaneca en los años ochenta.

El capítulo tercero es el más amplio de todos. Se trata de un capítulo que podría formar sólo un libro o al menos un carácter significativo de la recepción del pensamiento francés en México. En él se discurre sobre el “eclecticismo intelectual” de la intelectualidad de la época, así como su capacidad para la recepción a partir tanto de contactos individuales como de marcas de época. Nombres como los de Césareo Morales --quien estudiará en Francia y en México prologará obras del francés-- como Alberto Híjar, se vinculan inmediatamente con la formación teórica de Sebastián Guillén. El capítulo abreva, centralmente, de la presencia de Louis Althusser y Nicos Poulantzas en el pensamiento del joven militante. Del primero enlaza una larga discusión sobre el problema de la ideología y la forma particular en que se utilizó el arsenal conceptual para entender la dinámica simbólica del Estado mexicano. Según el investigador, el “espíritu althusseriana” se mostraría con claridad en la carta que el ya Subcomandante Marcos dirigiera a Adolfo Gilly. La presencia del griego-francés, aunque intensa, lo es un poco menos que la de Althusser. El rastreo detecta una fuerte influencia a partir del problema de la democracia y el mandar obedeciendo.

El capítulo cuarto, uno de los más densos, rastrea la presencia de la obra de Michel Foucault. Se trata de un desplazamiento de los documentos y textos. Si con los franceses se privilegia la tesis de licenciatura; en este caso se lee de otra manera la especificidad política del discurso. Varias son las pistas que permiten sostener una presencia de Foucault en la trayectoria política del subcomandante: una visión del poder no esencialista, la utilización de la genealogía como método alternativo de reconstrucción y finalmente, la disputa por el monopolio de la historia al Estado nación. Este capítulo es una aportación sugerente, pues permite ampliar las formas de operación de la teoría en textos no teóricos, sino divulgativos o agitativos. En el centro se encuentra la desestructuración de una narrativa única sobre la nación y el lugar que los indígenas tienen en ella. Además, abreva de un tema poco estudiado, como lo es la recepción de Foucault por fuera de la academia (tema también poco visitado en México).

El último capítulo sugiere un sendero sobre el cual se ha escrito en menor medida. Se trata de la presencia del pensamiento de Antonio Gramsci en el discurso del subcomandante. Como es bien sabido, Gramsci operó y fue identificado durante los años setenta y ochenta con fuerzas políticas que rechazaban el método armado. Amén de que se volvió, después de 1989, en el

único marxista presentable a ojos de la academia occidental. Anudado a estas circunstancias, se encuentra que el encuentro de Gramsci, podría suponerse, fue a partir de las primeras críticas que Althusser le dirigiera. Sin embargo, a partir del gesto de portar un libro de Gramsci durante la primera ofensiva militar en 1994, es que se discurre en una latente presencia del italiano. Según Henck existen cinco temáticas donde Gramsci puede ser rastreado: la utilización de un lenguaje común (como el de sociedad civil); el uso de la táctica de la “guerra de posiciones”; la apreciación de la centralidad política de la cultura; su papel como “intelectual orgánico” del movimiento; el “mandar obedeciendo” como la llave de la práctica política. Si bien detecta diferencias, el balance permite suponer que efectivamente, Gramsci opera en “estado práctico” en más de una ocasión, a pesar de la reiterada crítica al historicismo que el propio sub-comandante hace.

Finalmente, como apéndice, se entregan dos breves segmentos de la tesis de licenciatura de Rafael Guillén, así como una carta del Subcomandante Marcos al ya citado Gilly. Ambas son, para el idioma inglés, un aporte significativo, pues expresan los diversos momentos de la aventura intelectual.

Dicho esto, es posible evaluar de manera panorámica el aporte del libro. Se trata de una investigación original, producto de la fascinación del carácter herético de un personaje que cimbró el muro del consenso neoliberal. Se trata, también, de un movimiento que permitió la apertura a una tendencia de pensamiento a nivel global, denominado hoy sintéticamente como autonomismo. Finalmente, hunde sus raíces en la historia de México y de los vínculos con el mundo intelectual.

Es quizá este uno de los temas más complejos, que rebasan la fascinación por un personaje. Al final de todo, Sebastián Guillén y luego el Subcomandante, hacen parte de una trayectoria política y cultural que tiene sus propias llaves de desciframiento. Por ejemplo, se encuentra la paradoja de un Estado que recibe constantes exilios izquierdistas, pero aplica la mano dura. Que promueve el nacionalismo y el discurso revolucionario en medio de la represión a sus “enemigos internos”. Un país en donde el marxismo se integra a la cátedra universitaria, desde donde se expande a proyectos editoriales, culturales y políticos.

A nivel de la producción intelectual ello también sugiere múltiples contradicciones. México es el espacio de producción en donde conviven la filosofía de la praxis, la crítica de la economía política, la recepción profunda del althusserianismo y el gramscianismo, una presencia constante –aunque más débil– de la “Teoría crítica de la sociedad”, así como numerosas corrientes locales, tanto políticas como intelectuales, que dialogan con las experiencias chinas, cubanas y centroamericanas. Así mismo, todo tipo de exilios son parte del trazado de las grandes avenidas de la cultura y la política.

Este caldo de cultivo es el que explica, en gran medida, que el “neozapatismo” sea un árbol con múltiples raíces ideológicas. En ella, como dijimos al principio, conviven de manera diferenciada, distintos componentes. Algunos de ellos que podríamos considerar locales –como lo es la veta radical de la revolución

mexicana- y otros que se extienden por el globo de manera mucho más uniforme – como lo es la crítica a las formas de la modernización capitalista contemporánea–, formando un entramado categorial, simbólico y político de importantes dimensiones.