

Althusser y Derrida: entrecruzamientos y convergencias de un pensamiento amigo.

Althusser and Derrida: cross-linking and convergence of a friend thought.

Agustín Méndez.*

Fecha de Recepción: 30 de septiembre de 2013
Fecha de Aceptación: 10 de noviembre de 2013

Resumen: *La relación entre Louis Althusser y Jacques Derrida no debe ser circunscripta a la profunda y pública amistad personal iniciada en la juventud de ambos y mantenida hasta el final de sus vidas. Dejando de lado la cuestión biográfica, lo que se intentará realizar es una lectura que, aunque respetuosa de la especificidad de cada obra, permita desarrollar un diálogo entre ambos pensadores, tomando como eje central del mismo una serie de conceptos tales como síntoma, acontecimiento, alteridad, especularidad e ideología. Estas nociones permitirán replantear la relación entre teoría y práctica, como condición necesaria para desentrañar la especificidad de lo subalterno, desmarcándolo de las posiciones ciertas post-estructuralistas, las cuales, al hipostasiar el terreno de lo contingente, impiden percibir la funcionalidad de las injusticias cometidas en la estructuración de la totalidad social.*

Palabras clave:

síntoma – acontecimiento – alteridad – subalterno - ideología.

Abstract: *The relationship between Louis Althusser and Jacques Derrida must not be circumscribed to the deep and public personal friendship initiated in the youth of both and maintained until the end of their lives. Setting aside the biographical question, what I will try to do is a reading which, though respectful of the specificity of each work, allows to develop a dialogue between both thinkers, taking as central axis a number of concepts such as symptom, event, otherness, specularity and ideology. These notions will allow to rethink the relationship between*

* Licenciado en Ciencia política, Universidad de Buenos Aires (UBA). Docente de la materia "Psicoanálisis y Ciencias Sociales" y del seminario de investigación "Discurso, política y sujeto", ambas dictadas en el ámbito de la Facultad de Ciencias Sociales, UBA, Argentina. Correo electrónico: a_mendez86@hotmail.com

theory and practice, as a necessary condition to show the specificity of the subaltern, distinguishing it from actual post-structuralist positions, which, hypostatizing the realm of the contingent, do not let understand the functionality of the injustices committed in the structuring of the social totality.

Keywords: *symptom – event – otherness – subaltern - ideology.*

¿Qué significa leer? Síntoma, totalidad e invisibilidad

Hacia 1980, en un gesto autocrítico con respecto a su producción intelectual, L. Althusser llevará adelante un viraje dentro de su interpretación del marxismo, dando origen a la corriente del “materialismo aleatorio”, la cual tiene la particularidad de aproximar su pensamiento a las enseñanzas vertidas por el post-estructuralismo. Si bien realiza recurrentes menciones a autores emblemáticos de dicha tradición, como Deleuze, Foucault, Heidegger, Wittgenstein, etc., existe una referencia que impregna la totalidad de esta nueva perspectiva teórica: es la de J. Derrida, de quien afirmará que es el “último gigante de la filosofía francesa.”¹

Ahora bien, lo verdaderamente interesante no consiste solamente en reparar sobre la cantidad de citas o referencias que Althusser dirige a la obra de Derrida, sino intentar plantear una reflexión que subraye ciertas temáticas comunes y que pueden remontarse más allá de la notoria convergencia contenida en el último período de la producción althusseriana. Para dar cauce a tal cometido, la noción de síntoma se erige, por cuestiones que se verán en el desarrollo subsiguiente, como el lugar compartido desde el cual iniciar la crítica al concepto de totalidad.

¹ Althusser, Louis. *El porvenir es largo*. Barcelona: Destino, 1992, p. 238.

En los años '60, en su famoso prefacio “De El Capital a la filosofía de Marx” contenido en *Livre le Capital*, Althusser, expone los fundamentos de la llamada “lectura sintomática”, denominando así a la operatoria desarrollada por Marx en su reapropiación de la economía política clásica. Según su postura, este último inaugura una verdadera revolución teórica con respecto a aquello que se entiende por “leer”. Si el joven Marx emplea en sus escritos un acervo de conceptos tales como “enajenación”, “sujeto”, “trabajo”, “esencia”, se debe a que estas nociones operacionalizan un proyecto filosófico específico: “conocer la esencia de las cosas, la esencia del mundo histórico humano, de sus producciones económicas, políticas, estéticas y religiosas, es verdaderamente *leer (lesen, herauslesen)* en cada letra la presencia de la esencia ‘abstracta’ en la transparencia de su existencia ‘concreta’. En esta lectura inmediata de la esencia en la existencia se expresa el modelo religioso del Saber Absoluto hegeliano, ese fin de la historia, donde el concepto se hace el fin, visible a cielo descubierto, presente en persona entre nosotros”². Este modo de interpretación constituye lo que Althusser denomina el “mito de la lectura religiosa”, la cual se basa en el desciframiento de una voz trascendente, Dios, que se manifiesta de modo prístino en el decurso histórico, dotándolo de inteligibilidad.

De acuerdo con Althusser, Marx pone en marcha una doble operatoria en la lectura llevada a cabo respecto a la enseñanza vertida por los padres de la economía política clásica. En una primera instancia, desarrolla una interpretación donde lee a la letra, subrayando lo que Smith y Ricardo no han podido “ver”, reponiendo sus fallas no percibidas. Sin embargo, en este mismo movimiento, ejerce una segunda lectura, totalmente distinta, la propiamente “sintomática”. Así como después de Freud es necesario replantearse que significa escuchar, luego de Marx es necesario entender que significa leer y escribir: el modo de lectura desarrollada por el hombre de Treveris es una donde se subvierte la relación entre lo visible y lo invisible. Este se pone por fuera de la modalidad continuista-progresiva donde la oscuridad, lo no visto o percibido por un autor es gradualmente iluminado por la expansión del alcance de lo

² Althusser, L. y Balibar, E. *Para leer el capital*. México D.F.: Siglo XXI, 2006, p. 21.

visible, debido al natural avance y acumulación de conocimiento adquirido por generaciones subsiguientes. Su modo de intervención, por el contrario, opera sobre los lapsus, los puntos ciegos y vacíos dentro de un discurso específico, en este caso, los economistas ingleses de los siglos XVIII y XIX. Esta es la característica saliente de la llamada lectura sintomática, ya que “en la medida en que descubre lo no descubierto en el texto mismo que lee y lo refiere, en un mismo movimiento, a otro texto, presente por una ausencia necesaria en el primero. Lo mismo que en su primera lectura, la segunda lectura de Marx supone la existencia de dos textos y la medida del primero por el segundo. Pero lo que distingue esta nueva lectura de la anterior es que en la nueva el segundo texto se articula sobre los lapsus del primero.”³

Este modo de operar permite derrumbar el mito de la lectura religiosa, pues su función no es pesquisar el modo en que se patentiza una verdad trascendente sobre lo existente, sino que, por el contrario, la lectura sintomática reposiciona la relación entre lo visible y lo invisible. Es el propio discurso proferido, el campo de lo visible, el que está estructurado en torno a la determinación de un espacio invisible, cuya existencia se manifiesta bajo la forma de síntomas que no puede regular. Esta lectura encuentra en esos “blancos” de lo dicho, los mecanismos inconscientes sobre los que se asienta el decir mismo, en tanto su condición de posibilidad: de este modo existe “una relación invisible necesaria entre el campo de lo visible y el campo de lo invisible, una relación que define el campo oscuro de lo invisible como un efecto necesario de la estructura del campo visible [...] Lo que la economía política clásica no ve no es lo que no ve, es lo que ve; no es lo que falta, es, por el contrario, lo que no le falta; no es aquello en que falla, es, por el contrario, aquello en que no falla. El desacierto es, pues, no ver lo que se ve; el desacierto ya no recae sobre el objeto, sino sobre la vista misma. Es un desacierto relativo al ver: el no ver es, pues, interior al ver, es una forma del ver, por lo tanto, en relación necesaria con el ver.”⁴

³ Althusser, L. y Balibar, *op. cit.*, p. 33.

⁴ Althusser, L. y Balibar, *op. cit.*, p.26.

Ahora bien, lo que este tipo de interpretación teórica permite, es replantare la propia noción de totalidad que se pone en juego en cada modalidad de lectura desarrollada. Como afirma Althusser, “romper con el mito religioso de la lectura [...] ha tomado en Marx la forma precisa de la ruptura con la concepción hegeliana del todo como totalidad 'espiritual', y más precisamente como totalidad expresiva”⁵. De acuerdo con el análisis desarrollado en “Sobredeterminación y contradicción”, la totalidad hegeliana está articulada en torno a un contradicción simple e interna, que se encuentra presente en todas las figuras del despliegue del Espíritu, dando cuerpo a los supuestos que alientan a la lectura religiosa⁶. Frente a esto, sostendrá Althusser 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 en la inaudible e ilegible anotación de los efectos de una estructura de estructuras”⁷. Esta ilegible notación de efectos de una estructura responde a la conceptualización althusseriana de la totalidad, entendida como un todo complejo sobredeterminado, resultante del entramado de distintas instancias, con un valor y peso relativo distinto: la estructura no es un principio trascendente, sino una causa ausente que, al igual que la esencia espinoziana⁸, es inmanente a los efectos que produce. Debido a que la totalidad no se encuentra regulada por un centro organizador, es posible que la lectura sintomática pueda afirmar la existencia de esos blancos en el texto. De esta manera, se torna una verdadera estrategia de intervención teórica, la misma estrategia que, según Althusser, constituye la característica más notoria de la labor de Derrida: “Jacques Derrida ha hablado mucho de estrategia en filosofía y tiene razón, puesto que toda filosofía es un dispositivo de combate teórico que dispone las tesis como si fueran plazas fuertes o voladizos para poder, en sus alusiones y ataques estratégicos, cercar las plazas teóricas fortificadas y ocupadas por el adversario.”⁹

⁵ Althusser, L. y Balibar, E., *op. cit.*, p. 20.

⁶ Althusser, Louis. *La revolución teórica en Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1967, pp. 83-84.

⁷ Althusser, L. y Balibar, E., *op. cit.*, p. 22.

⁸ Cfr. Chauí, Marilena. "Spinoza: poder y libertad". *La filosofía política moderna*. Comp. Atilio Borón. Buenos Aires: CLACSO-Eudeba, 2000. 111-142.

⁹ Althusser, Louis. "La única tradición materialista". *Youkali. Revista de las artes y el pensamiento* [En línea] N° 4. En:

La deconstrucción, al igual que la lectura sintomática, es una práctica que “con un solo gesto pero desdoblado”¹⁰, lee y reescribe los textos de la tradición metafísica occidental, los cuales responden al principio de identidad, donde todo lo existente puede ser reconducido a un núcleo axiomático que oficia de su condición de posibilidad. De este modo, no hace falta forzar ningún concepto para entender que, si por un lado, las intenciones del discurso logocéntrico, en tanto búsqueda de una presencia plena como fuente originaria de sentido, coinciden con aquello que Althusser caracterizó como el mito religioso de la lectura, por otro, la operatoria deconstructiva se enlaza con la finalidad crítica de la lectura sintomática. Al igual que esta, reposiciona la relación entre lo visible y lo invisible, leyendo rigurosamente el texto a analizar y, en el mismo gesto por el cual sigue el hilo que lo construye, desmonta su pretendida plenitud. De esta manera se “produce” esa otra estructura significativa que siempre ya *opera en y desborda a* la primera: “La lectura siempre debe apuntar a una cierta relación, no percibida por el escritor, entre lo que el domina y lo que no domina de los esquemas de la lengua que utiliza. Esta relación no es un determinado reparto cuantitativo de sombra y de luz, de debilidad o de fuerza, sino una estructura significativa, que la lectura crítica debe producir”¹¹.

Ahora bien, la posibilidad de desentrañar esta estructura no dominable e inmanente al decir de la filosofía, se debe al hecho de que la misma se escribe. Esta situación es fundamental para el ejercicio de “solicitud” del edificio metafísica, ya que, frente a la suposición de la primacía del habla por sobre la escritura, el ejercicio deconstructivo demuestra, por el contrario, que esta última es el fundamento de todo signo, sea hablado o escrito. De esta situación, Derrida deriva una serie de consecuencias: “1) En primer lugar, una ruptura con el régimen circular del oírse-hablar, con esa presencia a sí del sentido en una fuente cuya verdad se abastece asimismo continuamente. Irreversiblemente algo se pierde en la escritura, de esta presenciad el sentido, de esta verdad que es, sin embargo, el gran, el único tema del

<http://www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20launicatradicionmaterialista.pdf>, p. 138 (diciembre 2007).

¹⁰ Derrida, Jacques. *La diseminación*. Madrid: Fundamentos, 1975, p. 94.

¹¹ Derrida, Jacques. *De la Gramatología*, México: Siglo XXI, 1986, p. 202.

filosofo [...] la discontinuidad, la demora, la heterogeneidad, la alteridad, trabajan ya la voz, la producían desde su primer soplo como sistema de huellas diferenciales, esto es, como escritura antes de la letra. 2) La filosofía se escribe, segunda consecuencia, debe por consiguiente tener en encuentra la instancia formal, contar con la forma y no poder sustraerse a ella. 3) La filosofía se escribe –tercera consecuencia– desde el momento en que sus operaciones y sus formas ya no están solo orientadas y vigiladas por la ley del sentido, del pensamiento y del ser, en la verdad que habla para decir Yo lo más cerca posible de la fuente o del pozo.”¹²

En estas ideas se condensan toda la densidad de la deconstrucción en tanto estrategia de intervención teórica. El hecho de que la filosofía se escriba supone un desplazamiento fundamental frente a la pretensión del *logos* de erigirse como una totalidad revelada y auto-manifiesta. Si éste se halla constituido por la escritura, su “presencia” se encuentra diferida internamente, pues todo signo, escrito o hablado, tiene en la iterabilidad, es decir, en la repetición en la diferencia, su condición de posibilidad.

La deconstrucción sospecha, tanto de lo que se manifiesta en la superficie misma del texto, así como también de la suposición de la existencia de una verdad oculta en sus profundidades: la suya es una lectura atenta a las fisuras del texto y sus grietas, una lectura que lee entre líneas, ubicándose en los blancos del mismo. Se abre paso entre estructuras disimuladas, retorciendo y bifurcando la linealidad deductiva a través de la cual se resguarda el querer-decir del texto. De este modo, “deconstruir la filosofía sería así pensar la genealogía estructurada de sus conceptos de la manera más fiel, mas interior, pero al mismo tiempo, desde un cierto exterior incalificable por ella, innombrable, determinar lo que esta historia ha podido disimular o prohibir, haciéndose historia por esta represión [...] escritura [...] que da también a leer los filosofemas [...] como especies de síntomas [...] de algo que no ha podido presentarse en la historia de la filosofía, que no está además presente en ninguna parte, puesto que se trata, en todo este asunto, de cuestionar esa determinación mayor del sentido del ser como presencia.”¹³

¹² Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989, pp. 346-350.

¹³ Derrida, Jacques. *Posiciones*. Valencia: Editorial Pre-Textos, 1977, p. 12-13

Que la propuesta de Derrida busque “interrogar la estructura interna de estos textos como síntomas”¹⁴, significa, precisamente, que todo texto está habitado por elementos que permanecen ocluidos dentro de la clausura metafísica. Estos elementos, como quedo dicho, no son una presencia que existen en otro lugar, sino que, por el contrario, son el testimonio de la imposibilidad de cerrar sobre si un texto como una totalidad autosuficiente, de ahí que la crítica al concepto de totalidad sea, en definitiva, el núcleo básico de coincidencia entre Althusser y Derrida: “Toda la crítica tan necesaria que Althusser ha propuesto del concepto “hegeliano” de historia y de la noción de totalidad expresiva, etc., está encaminada a mostrar que no hay una sola historia, una historia general, sino historias diferentes en su tipo, su ritmo, su modo de inscripción, historias desplazadas, diferenciadas, etc. A eso, como el concepto de historia que Sollers llama “monumental”, me he suscrito siempre.”¹⁵

Lo que cae sin previo aviso: el acontecimiento y la posibilidad de lo imposible

La conclusión que se desprende de lo anteriormente expuesto y que, a su vez, se torna el punto de partido de un nuevo entrecruzamiento entre ambos autores, es que la noción de síntoma permite demostrar el carácter coactivo de la categoría de totalidad, entendida como una unidad autocontenida, desplegada o regida a partir de la espontaneidad de la conciencia.

El concepto de síntoma, al desmentir la necesidad de lo sido, permite, subrayar la insaturabilidad de toda estructura social, sentando los cimientos de la noción de acontecimiento. El propio Derrida, en su conferencia, “Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento”, desarrolla un análisis que pone en correlación ambos términos, afirmando que: “yo pondría en relación esa noción de síntoma, que querría sustraer a su código clínico o psicoanalítico, con lo que he dicho hace un momento de la verticalidad. Un síntoma, es lo que cae. Lo que nos cae encima. Lo

¹⁴ Derrida, Jacques. *De la Gramatología*, cit., p.131.

¹⁵ Derrida, Jacques. *Posiciones*, cit., p. 76.

que nos cae encima verticalmente, es lo que hace síntoma. En todo acontecimiento hay secreto y sintomatología.”¹⁶

La interpretación que une lo que acontece con lo que “cae de improviso”, reaparece en la vertiente del materialismo del encuentro formulada por Althusser y desarrollada a partir de las enseñanzas del atomismo presocrático, especialmente en base a los aportes realizados por Demócrito, Epicuro y Lucrecio. Dicho brevemente, esta teoría gira en torno a la siguiente premisa: antes de la formación del mundo, una infinidad de átomos caían en forma paralela en el vacío, situación interrumpida por el advenimiento del *clinamen*, nombre dado a ese desvío infinitesimal y aleatorio que, al hacer colisionar a esos átomos entre sí, dota de cierta consistencia y durabilidad a lo existente: este es producto de ese “carambolaje” azaroso y no la respuesta a ninguna verdad a priori.

Si bien concibe a toda formación social como marcada por una radical inestabilidad, a diferencia de otras corrientes post-estructuralistas que hipostatizan lo contingente, el materialismo de Althusser parte siempre del “hay”, del siempre ha habido ya, es decir, que la filosofía comienza por la constatación de la ligazón de los átomos. Su accionar no es simplemente afirmar la contingencia de lo existente, sino también determinar el modo de su cristalización en determinadas formaciones, en ubicar cual es la dominancia del todo social. El antiguo problema de la “determinación en última instancia” reaparece aquí bajo la luz de estos nuevos postulados. Que el mundo esté regido por leyes, no significa que las mismas sean un hecho a-histórico, sino que están asentadas en la coagulación o ligazón de lo contingente, de ahí que “hay que pensar la necesidad como devenir-necesario del encuentro de contingentes”¹⁷. Es en virtud de la ausencia de una determinación trascendental, producto de una metafísica fundamentadora que Althusser se permite apropiarse la sentencia de Wittgenstein, “el mundo es todo que acontece”, para dar cuenta que “una tendencia no posee la forma o figura de una ley lineal sino que puede bifurcarse bajo el efecto de un encuentro con

¹⁶ Derrida, Jacques. “A Certain Impossible Possibility of Saying the Event”, *Critical Inquiry*, Chicago (USA), Chicago Journals, Volume 33, Issue 2, (2007), p. 457.

¹⁷ Althusser, Louis. *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arenas Libros, 2002, p. 60.

otra tendencia y así hasta el infinito. En cada cruce de caminos, la tendencia puede tomar una vía imprevisible, por *aleatoria*”¹⁸. Esta aleatoriedad establece una íntima ligazón entre el materialismo del encuentro, la caída de átomos en el vacío y la noción de acontecimiento, definiéndolo como lo que sobreviene de improviso, sin posibilidad de determinar de antemano que es aquello que va a venir. Este advenimiento, en tanto acontecimiento, es la llegada de lo singular, lo individual y no subsumible dentro de un universal que lo contenga. Lo que acontece es algo único e irreplicable, por eso es la condición misma de la política: “el materialismo aleatorio, requerido para pensar la apertura del mundo hacia el acontecimiento, la imaginación inaudita y también hacia toda práctica viva, incluyendo la política.”¹⁹

Toda formación social al estar sujeta a futuras modificaciones, permite entender a la historia bajo la noción expresada en el vocablo alemán *geschichte*, el cual 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 lo tanto *aleatorio*.”²⁰

Este modo de entender la historia, esta no linealidad constitutiva, cuaja de lleno con la teorización derridiana. El propio Althusser, señala la congruencia de su postura con la de aquel, al señalar que el pensamiento del acontecimiento “es la primacía de la ausencia sobre la presencia (Derrida), no en tanto ausencia *elevada a las alturas*, sino en tanto horizonte que retrocede interminablemente delante del caminante que, al buscar su camino en una llanura, no encuentra nunca más que otra llanura ante él”²¹. Como quedo mencionado anteriormente en relación con el síntoma, el acontecimiento, sostendrá Derrida, es lo que cae encima, lo que se impone sin aviso previo: “el acontecimiento en tanto que acontecimiento, en cuanto sorpresa absoluta, debe caerme encima. ¿Por qué? Porque si no me cae encima, quiere decir que lo veo venir, que hay un horizonte de espera [...] El acontecimiento, como el arribante, es lo que verticalmente me cae encima, sin que pueda verlo

¹⁸ Althusser, L. y Navarro, F. *Filosofía y Marxismo*. México: Siglo XXI, 1988, p. 36.

¹⁹ Althusser, L. y Navarro, F., *op. cit.*, p. 37.

²⁰ Althusser, L. y Navarro, F., *op. cit.*, p. 36.

²¹ Althusser, Louis. *Para un materialismo aleatorio, cit.*, p. 57.

venir: el acontecimiento no puede aparecerme antes de llegar sino como imposible”²². La problemática de lo imposible debe ser interpretada en el sentido preciso que Derrida le otorga. Si deconstrucción es la “crítica incondicional de lo condicional”²³, es porque opera sobre las grietas de todo lo instituido, poniéndose por fuera del círculo del deber, de la reciprocidad o la simetría, ya que estas determinaciones solo tienen operatividad a partir de la inscripción del ser como presencia. Lo que es posible, por tanto, requiere siempre de un horizonte intencional en el cual proyectarse, reduciendo de antemano todo lo sucedido a una manifestación suya. Por el contrario, el acontecimiento, en tanto singularidad absoluta, es lo que perfora todo campo de espera y previsión, de ahí su determinación como imposible. Esto no significa que es aquello que no puede ocurrir nunca, por el contrario, es lo que desgarrar los cimientos mismos de lo que puede suceder, de ahí que sea “incondicionado”: “Un acontecimiento no merecería su nombre, no haría llegar nada si sólo desarrollase, explicitase, actualizase lo que ya era posible, es decir, en resumidas cuentas, si se limitase a desarrollar un programa o a aplicar a un caso una regla general. Para que haya acontecimiento, es preciso que éste sea posible, por supuesto, pero también que haya una interrupción excepcional, absolutamente singular, en el régimen de posibilidad; es preciso que el acontecimiento no sea *simplemente* posible; es preciso que no se reduzca a la explicitación, al desarrollo, al paso al acto de un posible. El acontecimiento, si lo hay, no es la actualización de un posible, un simple paso al acto, una realización, una efectuación, la culminación teleológica de una potencia, el proceso de una dinámica que dependa de «condiciones de posibilidad».”²⁴

El acontecimiento no es lo que “falta” y complementa a lo sido, generando una nueva totalidad cerrada, sino que, por el contrario, hace referencia a la apertura constitutiva y nunca acabada de lo existente, la posibilidad recurrente de su modificación. Es en base a esta particularidad que Derrida se encontrará fascinado por la cadencia propia de la sentencia “cada vez, la única vez”, ya que capta la doble determinación de unicidad y repetibilidad propia del acontecimiento.

²² Derrida, Jacques. “A Certain Impossible Possibility of Saying the Event”, *cit.*, p. 450-51.

²³ Derrida, Jacques. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta, 2005, p. 170.

²⁴ Derrida, Jacques. *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, Madrid: Trotta, 2003, p. 272.

Este rodeo por el campo del acontecimiento en tanto lo posible-imposible, es retomado directamente por Althusser en su análisis de Maquiavelo, ya que este piensa, según sus propias palabras, el surgimiento del Estado italiano a partir de la nada, es decir, no como derivable de pautas ya existentes, sino verdaderamente como un acontecimiento absolutamente nuevo y no regulable. De esta forma asume la paradoja de que para “hacer el pensamiento posible se ocupa el lugar de lo imposible.”²⁵

La irrupción del arribante. Alteridad y la soledad

El recorrido hasta aquí desarrollado ha permitido enlazar la noción de “lectura sintomática”, la cual señala los puntos ciegos o vacíos que articulan el todo social, con la noción de acontecimiento, en tanto algo imprevisto que atraviesa todo horizonte de espera, redimensionando categorías fundamentales del pensamiento político, tales como la naturaleza de un ordenamiento social y la posibilidad de su modificación.

Ahora bien, llegado a este punto, se puede dar un paso adelante, en pos de pensar la modalidad de la “venida” de ese acontecimiento inesperado, delineado bajo las categorías de la alteridad y la soledad, así como las consecuencias crítico-normativas que de él se desprenden.

En su análisis sobre la obra de Maquiavelo, Althusser sostendrá que el florentino concibe como la nota saliente de quien funda un Estado nuevo, el encontrarse en absoluta soledad: “es necesario estar solo para fundar una república o reformarla totalmente. La fundación de un Estado, el comienzo de un Estado, o la reforma total que es también un (re)comienzo absoluto en el curso de la historia: en una palabra todo comienzo absoluto requiere la soledad absoluta del reformador o del fundador.”²⁶

²⁵ Althusser, Louis. *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal, 2008, p. 217.

²⁶ Althusser, Louis. *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal, 1994, p. 96.

Esta soledad, hace referencia a la condición necesaria para la irrupción de lo imprevisto, rompiendo toda forma de atadura con lo real, que haga de su accionar una continuación de lo posible. Ahora bien, en *Maquiavelo y nosotros*, Althusser entiende que este autor se diferencia de Marx al establecer una disociación entre el lugar de enunciación y el del agente. Según su lectura, la obra *El Príncipe* está escrita desde el punto de vista del pueblo, aunque este no sea la sede de su emergencia: “Maquiavelo ciertamente se sitúa en el punto de vista del pueblo, pero ese Príncipe, al que asigna la misión de unificar la nación italiana debe convertirse en un Príncipe popular, él mismo no es pueblo. Igualmente, el pueblo no está llamado a hacerse Príncipe. Existe, así, una dualidad irreductible entre el lugar del punto de vista político y el lugar de la fuerza y de la práctica política, entre el sujeto desde el punto de vista político, el pueblo, y el sujeto de la práctica política, el Príncipe.”²⁷

De este modo, el análisis de Maquiavelo se encuentra sobrepujado por una distancia radical entre un análisis preciso del “caso”, de la coyuntura italiana, es decir, el detalle absoluto de las condiciones necesarias para el surgimiento de un nuevo estado y el silencio impertérrito sobre quien sería aquel que venga a unificar a Italia. La distancia entre el lugar de enunciación, el pueblo, es decir, el lugar desde el cual se inscribe la determinación teórica del problema, se encuentra dislocado respecto al quien de la práctica política, el Príncipe. Al exponer este desajuste, Maquiavelo piensa políticamente la teoría: “nos encontramos ante una forma de pensamiento excepcional. Por un lado, las condiciones definidas con la última precisión, desde el estado general de la coyuntura italiana hasta las formas del encuentro entre la Fortuna y la virtud y las exigencias del proceso de la práctica política; por otro lado, la indecisión total sobre el lugar y el sujeto, de la práctica política [...] Este pensamiento de la distancia estriba en el hecho de que Maquiavelo, no solamente plantea, sino que piensa políticamente su problema, es decir, como una contradicción en la realidad, que no puede ser resuelta por el pensamiento, sino por la realidad [...] Este desajuste, pensado y no resuelto por el pensamiento, es la presencia de la historia y de la práctica política en la teoría misma.”²⁸

²⁷ Althusser, Louis. *Maquiavelo y nosotros*, cit., p. 63.

²⁸ Althusser, Louis. *Maquiavelo y nosotros*, cit., p. 109.

El hecho de que permanezca en blanco el nombre del Príncipe, que este provenga del exterior, reposiciona el lugar de la soledad como la cuña que permite demostrar la imposibilidad de derivar la práctica política de la teoría. La unificación de Italia no depende de una recombinación de los elementos ya existente, sino, producto de un acontecimiento que rompa el *statu quo*. Este “comienzo de la nada” es una reacción contra la lógica del origen, por ello corre en paralelo con la noción de “proceso sin sujeto ni fin”, el cual es un atentado contra toda garantía ontológica última.

Este reposicionamiento de la relación entre teoría y praxis, a la luz del concepto de acontecimiento, tiene su correlato en el pensamiento de Derrida, el cual sostendrá que “la oposición *praxis/theoria* debe analizarse de entrada y no ordenar ya simplemente nuestra definición de práctica. Por esta razón también, la deconstrucción sistemática no puede ser una operación ni simplemente teórica ni simplemente negativa. Hay que mantener una constante vigilancia para que el valor de ‘práctica’ no sea reapropiado”²⁹. Es en base a ello que se debe entender la determinación del acontecimiento como imposible, pues esto “no quiere decir que no ocurra, que no lo haya; quiere decir que no puedo decirlo en un modo teórico, que no puedo tampoco pre-decirlo”³⁰. El reconocimiento de esta imposibilidad, es el fundamento de la crítica a la reducción tecnocrática de la práctica política, la cual entiende los conflictos propios de la esfera pública como simples problemas de gestión o administración. Por el contrario, la deconstrucción, en tanto crítica incondicional de todo lo condicional, hace referencia al momento de interrupción de la mismidad, de ahí que el acontecimiento esté ligado al entendimiento de la política como decisión.

Solo puede haber decisión, praxis política en tanto tal, y no mera elección entre opciones predeterminadas, cuando se reconoce la infraestructura de lo social habitada por un conjunto de indecibles, es decir, como no constituida por un primer principio que la organice, sino atravesada por líneas de fuerzas que colisionan unas

²⁹ Derrida, Jacques. *Posiciones*, cit., p. 90.

³⁰ Derrida, Jacques. “A Certain Impossible Possibility of Saying the Event”, cit., p. 452.

con otras. La decisión que se deduzca directamente de un saber, de un saber-hacer, de un conjunto de normas y de reglas preestablecidas, una decisión calculable que no se enfrente a la incalculabilidad de lo radicalmente otro, de lo por venir absoluto, no es una decisión sino un mero cálculo, una técnica donde la conclusión ya está contenida en sus propias premisas: “el momento de la *decisión, en cuanto tal*, lo que debe ser justo, *debe* ser siempre un momento finito, de urgencia y precipitación; no debe ser la consecuencia o el efecto de ese saber teórico o histórico, de esa reflexión o deliberación, dado que la decisión marca siempre la interrupción de la deliberación jurídico-, ético- o político-cognitiva que la precede y que *debe* precederla”³¹.

Es en su relectura de *Temor y temblor*, donde Derrida muestra con más fuerza que en ningún otro lado la relación entre soledad y decisión, al describir la situación en la que queda ubicado el profeta Abraham, el cual, según una orden divina, debe asesinar a su propio hijo Isaac. Más allá de su desenlace, Derrida sostiene que: “En la medida en que no diciendo lo esencial, a saber, el secreto entre Dios y él, Abraham no habla, asume esa responsabilidad que consiste en estar siempre solo y atrincherado en su propia singularidad en el momento de la decisión. Lo mismo que nadie puede morir en mi lugar, nadie puede tomar una decisión, lo que se llama una decisión, en mi lugar. Ahora bien, desde el momento en que se habla, desde que se entra en el medio del lenguaje, se pierde la singularidad. Se pierde por tanto la posibilidad o el derecho de decidir. Toda decisión debería así, en el fondo, permanecer a la vez solitaria, secreta y silenciosa.”³²

Derrida, de este modo, entiende que toda decisión/acontecimiento esta desdoblado entre un agente que decide en solitario, y una instancia otra que reclama esa decisión. Es por ello que esta soledad no hace referencia a una pura arbitrariedad o voluntarismo, por el contrario, interviene siempre en respuesta de una otredad. A su modo, este doble movimiento, se reproduce en la lectura de Althusser de *El Príncipe*, ya que, aunque éste opere en soledad, no es un tirano, pues debe responder al llamado del pueblo, de esa otredad que, del mismo modo que Dios hace con Abraham, exige

³¹ Derrida, Jacques. *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos, 1997, p. 67.

³² Derrida, Jacques. *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós, 2000, pp. 62-63.

su decisión, su llegada, para poder conformarse como una unidad nacional de corte popular: “Maquiavelo no quiere cualquier Príncipe: este teórico del poder soberano de un hombre es el enemigo más radical de toda tiranía [...] Tras la aparición del Príncipe, es de hecho al pueblo a quien se dirige. Este Manifiesto, que parece tener como único interlocutor un individuo por llegar, un individuo que no existe, se dirige de hecho a la masa de los hombres del pueblo.”³³

En definitiva, el desajuste entre el lugar de enunciación y el de práctica, es lo que permite a la noción de acontecimiento constituirse como la cuña que, al replantear la relación teoría-praxis, impide toda circularidad escatológica, donde lo que sucede coincide con lo anunciado. Sin embargo, esta caracterización del acontecimiento como lo que cae y sobreviene, no debe llevar a confusiones: no es la apelación a la trascendencia absoluta, por el contrario, solo puede acontecer algo si previamente se entiende que el sustrato que le da consistencia a lo existente está constituido por elementos que son heterogéneos los unos a los otros. Tal y como quedó retrato por la vertiente del materialismo del encuentro, la ligadura de lo contingente es lo que le da duración a lo sido, de ahí que la suya sea una filosofía de la alteridad radical del ser: “se trata de un proceso de articulaciones contingentes, precarias, en donde todo elemento carece de identidad previa al encuentro, su existencia *es dada siempre-ya* en lo que *ha-advenido*. Pero una vez ahí dado, el mundo, insiste contra su propia nada, su precariedad, y en cada acontecimiento late el infinito de alternativas, la otredad radicalmente partícipe de la ‘toma de forma.’”³⁴

Situación idéntica se repite en la noción derridiana de huella, la cual al ser entendida como *differance*, en el sentido de aplazar y ser diferente, se constituye en un doble movimiento de temporalización, es decir, un efecto de retardo de la presencia a sí misma, y de espaciamiento, donde, entre los distintos elementos de una cadena, se encuentra un intervalo, una distancia que los separa y singulariza a cada

³³ Althusser, Louis. *Maquiavelo y nosotros*, cit., p. 61.

³⁴ Romé, N. y Collazo, C. «Acerca de la autonomía, la determinación y la relatividad. Notas para un debate vigente» Actas de X Encuentro de Investigadores en Comunicación, San Juan, 2006. Citado en Collazo, Carolina. “Althusser lector de Althusser. Desapropiación subjetiva como condición política en filosofía”. *Louis Althusser. Filiación y (re)comienzo*. Eds Zeto Borquez y Marcelo Rodríguez. Santiago: Universidad de Chile, 2012, p. 76.

uno de ellos. De esta manera, el espacio se hace tiempo en un movimiento co-originario por el cual, a su vez, el tiempo deviene espacio. Con esta idea se quiere dar cuenta de la alteridad interna de cada elemento, cuestionando los postulados de una identidad plena y reductible al presente puntual de su inscripción. Frente al modo metafísico de pensar el tiempo como sucesión de horas puntuales, la noción de espaciamento (devenir espacio del tiempo y tiempo del espacio) sobrepuja la temporalidad, la hace diferir internamente, en una actividad generadora de diferencias, de casos singulares e irreductibles unos a otros³⁵.

Esta alteridad interna del sistema consigo mismo es compartida por ambos autores, tanto que es el propio Althusser el que encarga de poner en relieve la conmensurabilidad de su propuesta con la desarrollada por Derrida, ya que el materialismo aleatorio es “una filosofía que, al negar el Todo y todo Orden, niega el Todo y el orden *en provecho* de la dispersión («diseminación» diría con su lenguaje Derrida) y *del desorden*.”³⁶

Ahora bien, lo verdaderamente productivo de esta deriva es que permite reposicionar el lugar de lo excluido y lo sometido: si el acontecimiento hace referencia al lugar de lo imprevisto, de lo no regulable, de aquello que excede el lugar asignado dentro de un ordenamiento específico, esta noción comulga con aquellos que, desgajados de sus vínculos con lo existente, han quedado en “soledad”, permitiendo su repolitización, al demostrar que su posición no es necesaria sino el resultado de una formación histórica dada. Lo subalterno, precisamente, al ubicarse en los márgenes de lo social, se torna un índice de las injusticias acaecidas, revelando la violencia sobre la que se sostienen las estructuras vigentes. Su irrupción en la escena pública no es para ser incorporados como ellos mismos son, lo cual supondría la integración de lo excluido en tanto tal. En tanto imprevista, su emergencia genera una modificación absoluta dentro de todo lo existente reconfigurándose en base a su accionar.

³⁵ Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*, cit., p. 48.

³⁶ Althusser, Louis. *Para un materialismo aleatorio*, cit., p. 54.

Es en este punto donde se percibe la potencia crítica de la noción de síntoma, ya que la figura de lo oprimido, leída bajo su lupa, permite replantear su identidad³⁷, trascendiendo tanto las limitaciones que se desprenden de los postulados posmodernos que exaltan el lugar de lo diferente con el quietismo político que eso conlleva, a la vez que van más allá de las aporías en las que caen ciertas corrientes que, aunque reaccionan frente a todo determinismo, sostienen un cierto esencialismo estratégico como puntal desde el cual combatir toda forma de explotación. La lectura sintomática, a sí como la lógica derridiana de la suplementariedad, permiten afirmar a la vez que negar, la figura de lo excluido, ya que no lo ponen como otro positivo (lo cual lo volvería un otro interno y necesario para el desenvolvimiento del sistema, al modo del *Besonderheit* hegeliano) ni tampoco como un otro exterior y por tanto desgajado del todo social. En ambas posturas la figura de lo explotado aparece como un otro “excluido” inmanente al sistema, señalando con ello que, en su determinación como tal, se juega la perdurabilidad del sistema, a la vez que develan la coacción inherente sobre las que se apoya una formación históricamente específica. Si la lectura sintomática, señala a lo subalterno como las “tinieblas interiores de la exclusión, interior a lo visible mismo puesto que es definida por la estructura de lo visible”³⁸, del mismo modo procede la operatoria derridiana, al demostrar que aquello que se muestra como externo al sistema en realidad es su condición de posibilidad. Esta recoge los elementos marginados, no para repositionarlos como un nuevo centro, sino para emplearlos en su dislocación. En tanto elementos indecibles, operan bífidamente, es decir que se posicionan simultáneamente más acá y allá de todo límite que determine la pertenencia y exclusión a un sistema, fracturando el carácter axiológico de todo binarismo. De esta manera afirman que su determinación como tal obedece a un requerimiento de la totalidad en pos de su constitución, a la vez que demuestran que su presentificación es el resultado de una decisión que se tiene a sí como su fundamento, ya que, como sostiene Althusser, “Ninguna determinación del

³⁷ Cfr. Catanzaro, Gisela. “¿Por qué la historia y no más bien la nada? Notas sobre el problema del tiempo y la causalidad”. *Las aventuras del marxismo. Dialéctica e inmanencia en la crítica a la modernidad*. Eds. Gisela Catanzaro y Ezequiel Ipar. Buenos Aires: Gorla, 2003, p. 88 y ss.

³⁸ Althusser, L. y Balibar, E., *op. cit.*, p. 32.

ser resultado de la «toma de consistencia» del encuentro estaba perfilada, ni siquiera esbozada, en el ser de los elementos que concurren en el encuentro, sino que, por el contrario, toda determinación de estos elementos no es asignable más que en la mirada atrás del resultado sobre su devenir, en su recurrencia”³⁹. Al mantener la tensión entre teoría y praxis, las intervenciones teóricas tanto de Althusser como de Derrida no nominan al sujeto del cambio, ni delimitan un programa de acción. Por el contrario, muestran la eficacia estructural que configura de una manera determinada y necesaria, la relación entre lo visible y lo invisible, lo interno y lo externo al sistema, como el fundamento mismo que delinea la particularidad de una totalidad específica.

Gracias a este rodeo, las nociones de alteridad y soledad, aparecen no como elementos apolíticos, refiriéndose a singularidades con las que no se puede establecer relación alguna, sino que indican la distancia interna que hace diferir al sistema consigo mismo. Al demostrar la necesidad del lazo constituido, inscriben la infinitud del juego mismo del espaciamento que permite la generación de nuevas articulaciones imprevistas. Solo al reconocer que lo existente se encuentra sobrepujado por sus propios elementos, se puede pensar “*ese vacío necesario para todo encuentro aleatorio.*”⁴⁰

El juego de las miradas. Ideología, desapropiación y herencias

Recapitulando lo hasta aquí expuesto se puede sostener que la tensión entre teoría y praxis es la cuña que ha permitido romper la circularidad idealista que afirma la racionalidad de lo real. Esta tensión ha sentado las bases para pensar tanto la irrupción de lo subalterno así como la particularidad de su “llegada”, destacando la imposibilidad de determinar teóricamente sus pautas de acción. Sin embargo, es este el momento necesario de dar un paso atrás en pos de subrayar el lugar que debe ocupar la teoría para poder ejercer su dimensión crítica respecto de una realidad, a la cual ya no se impone, sino que es interpelada por ella.

³⁹ Althusser, Louis. *Para un materialismo aleatorio*, cit., p. 60.

⁴⁰ Althusser, Louis. *Para un materialismo aleatorio*, cit., p. 70.

En una entrevista realizada por E. Roudinesco, Derrida dirá que su escrito *Espectros de Marx*, puede ser leído como un homenaje a la obra de Althusser⁴¹. Será por ello que se puede encontrar en el punto de partida de dicho texto, un posicionamiento que sin lugar a dudas encauza ambos pensamientos a favor de un principio de responsabilidad absoluta para con las víctimas de la historia: “Ninguna justicia [...] parece posible o pensable sin un principio de responsabilidad, más allá de todo presente vivo, en aquello que desquicia el presente vivo, ante los fantasmas de los que aún no han nacido o de los que han muerto ya, víctimas o no de guerras, de violencias políticas o de otras violencias, de exterminaciones nacionalistas, racistas, colonialistas, sexistas o de otro tipo; de las opresiones del imperialismo capitalista o de cualquier forma de totalitarismo.”⁴²

Tal y como afirma Althusser, sus intervenciones, al igual que las de Derrida, son una toma de postura dentro de ese campo de batalla que es la filosofía. Buscan, en definitiva, agitarla políticamente⁴³. Es por ello que sus pensamientos están profundamente atravesados por un mandato crítico-normativo, demostrando que toda plenitud tiene, como su condición de posibilidad, no el despliegue de un origen prístino, sino el silenciamiento del sufrimiento sobre el que se asienta. Del mismo modo que Derrida afirmará que “no hay porvenir sin Marx”⁴⁴, Althusser sostendrá en sus *Elementos de autocrítica* que una “Hay que abandonar, por tanto, la posición teórica de las clases dominantes y situarse en el punto de vista desde el que, estos mecanismos, pueden devenir visibles, es decir, en el punto de vista del proletariado. No basta con adoptar una posición *política* proletaria. Es necesario que esta posición política sea elaborada en posición *teórica* (filosofía) para que lo que, visible desde el punto de vista del proletariado, sea concebido y pensado en sus causas y en sus mecanismos. Sin este *desplazamiento*, la ciencia de la Historia resulta impensable e imposible.”⁴⁵

⁴¹ Cfr. Derrida, J. y Roudinesco, E. *Y mañana qué...* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 116.

⁴² Derrida, Jacques. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Madrid: Trotta, 1998, p. 13.

⁴³ Cfr. Althusser, L. y Navarro, F., *op. cit.*, p. 45 y ss.

⁴⁴ Derrida, Jacques. *Espectros de Marx...*, *cit.*, p. 27.

⁴⁵ Althusser, Louis. *Elementos de autocrítica*. Barcelona: Editorial Laia, 1975, p. 84-85

Ahora bien, la mutua filiación de sus pensamientos dentro de la tradición marxista no se realiza sin inconvenientes. Su suscripción no está acompañada de la obediencia debida a la autoridad de un padre que determina qué hacer, en qué momento y de qué manera: como sostiene Derrida, toda herencia siempre se dirime en una fidelidad infiel⁴⁶. Aunque infinitamente más perceptible en su filiación, la recepción del marxismo que hace Althusser fue, desde un comienzo, profundamente heterodoxa, debido, entre otras cuestiones, a su pasión por Spinoza antes que por Hegel⁴⁷. Esta rodeo es la base del demérito recibido por sus colegas, escandalizados por tal “herejía”; la misma perplejidad que sentirán con el “descubrimiento” realizado al final de su producción, cuando sostendrá que el “verdadero” materialismo, el que mejor conviene al marxismo, es el *materialismo aleatorio*, inscrito en la línea de Epicuro y Demócrito⁴⁸. Este proceder es idéntico al realizado por Derrida, ya que, a su entender, en Marx conviven una pluralidad de espectros, unos profundamente emancipatorios al lado de otros reaccionarios y dogmáticos. Este diagnóstico no es el preludio de su sentencia de muerte, por el contrario, hace del trabajo crítico un elemento central de toda herencia: “una herencia nunca se re-une, no es nunca una consigo misma. Su presunta unidad, si existe, sólo puede consistir en la *inyunción de reafirmar eligiendo*. *Es preciso* quiere decir *es preciso* filtrar, cribar, criticar, hay que escoger entre los varios posibles que habitan la misma inyunción”⁴⁹. Ahora bien, llegado a este punto, y en relación a la temática a desentrañar ¿Cuál es, en definitiva, la nota saliente, el plus que aporta el posicionamiento teórico de esta “fidelidad infiel” al marxismo? ¿Dónde ubicarse para fundamentar el compromiso crítico de sus perspectivas? ¿Desde dónde hay que observar las injusticias acaecidas sin favorecer a su reproducción? Si bien no es la única, se puede determinar la relectura que ambos pensadores realizan de la noción de lo especular, de la problemática de la mirada, como aquel elemento distintivo desde el cual llevar adelante la crítica a los mecanismos ideológicos existentes, que contribuyen a la pervivencia de lo siempre

⁴⁶ Cfr. Derrida, J. y Roudinesco, E. *Y mañana qué...*, cit., 18.

⁴⁷ Althusser, Louis. *Elementos de autocrítica*, cit., p. 45 y ss.

⁴⁸ Althusser, L. y Navarro, F., *op. cit.*, p. 25.

⁴⁹ Derrida, Jacques. *Espectros de Marx...*, cit., p. 30.

igual, ocultando los padecimientos sobre los que se asienta. Althusser, en base a la recuperación del estadio de lo Imaginario conceptualizado por Lacan, ha dado los lineamientos más salientes para desentrañar la especificidad de su accionar. La ideología ya no aparece como un velo que distorsiona una realidad plena que pervive detrás, por el contrario, es la “‘representación’ de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia”⁵⁰. Lo que la ideología oculta son sus propias reglas de funcionamiento y no a la realidad tal cual es, es decir “no su relación con sus condiciones de existencia, sino *la manera* en que viven su relación con sus condiciones de existencia: lo cual supone a la vez una relación real y una relación ‘vivida’, imaginaria [...] En la ideología, la relación real está inevitablemente investida en la relación imaginaria: relación que *expresa* más una *voluntad* (conservadora, conformista, reformista o revolucionaria), una esperanza o una nostalgia, que la descripción de una realidad”⁵¹. La interpelación ideológica opera en base a este doble mecanismo de reconocimiento y desconocimiento: reconocimiento porque la ideología constituye a los individuos en sujetos al asumir como propio el lugar que esta les asigna, a la vez que, mediante su desconocimiento, borra, gracias a una negación práctica, las huellas de su proceder, ya que “la ideología no dice nunca ‘soy ideológica’”⁵². Si Lacan demostró que el efecto de lo imaginario es la alienación del sujeto debido a que es la imagen del otro la que otorga unidad y constituye al *moi*⁵³, se comprende la importancia de lo especular en el mecanismo de interpelación ideológica: “Observemos que la estructura de toda ideología, al interpelar a los individuos como sujetos en nombre de un Sujeto Único y Absoluto es *especular*. Es decir en forma de espejo, y *doblemente* especular [...] Lo cual significa que toda ideología está *centrada*, que el Sujeto Absoluto ocupa el lugar único del Centro e interpela a su alrededor a la infinidad de los individuos como sujetos en una doble relación especular tal que *somete* a los sujetos al Sujeto, al mismo tiempo que les da

⁵⁰ Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2008, p. 52.

⁵¹ Althusser, Louis. *La revolución teórica en Marx*, cit., pp. 193-194.

⁵² Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, cit., p. 70.

⁵³ Lacan, Jaques. *Escritos I*. Buenos Aires: Paidós, 1988, p. 171.

en el Sujeto en que todo sujeto puede contemplar su propia imagen (presente y futura), la *garantía* de que se trata precisamente de ellos y de El”⁵⁴. Ahora bien, de esta situación no se debe concluir que Althusser está suscribiendo a una postura pesimista que sostiene la imposibilidad de escapar de lo existente, sino que, al dar una teoría centrada en los distintos efectos de sujeto dentro de una totalidad sobredeterminada, y por tanto, habitada por desniveles y asimetrías entre sus distintas instancias, permite pensar, a la vez que reclamar, la necesidad de adoptar una postura otra, para poder percibir el sistema de exclusiones sobre el que se asienta la formación social actual: “Para ver este invisible, para ver estos "desaciertos", para identificar estas lagunas en lo pleno del discurso, estos blancos en lo apretado del texto, hace falta algo muy diferente a una mirada aguda o atenta, se precisa una mirada instruida, una mirada renovada, producida por una reflexión del "cambio de terreno" sobre el ejercicio del ver, [...] para poder dirigir sobre lo invisible anterior, la mirada instruida que le hará visible ese invisible”⁵⁵. Lo invisible, aquí, es lo que escapa a la representación especular, el exceso frente a lo determinado. Sin embargo, este *resto* no es una presencia no contaminada, sino la cuña inmanente que desborda la dinámica de lo posible, pues “la misma relación que define lo visible define también lo invisible, como su reverso de sombra. El campo de la problemática es el que define y estructura lo invisible como lo excluido definido, excluido del campo de la visibilidad y definido como excluido, por la existencia y la estructura propia del campo de la problemática”⁵⁶. La visión presupone la presencia de un objeto para poder observarlo, gesto por el cual lo “ontifica”, le otorga una determinada consistencia a partir de la proyección de su propia mirada, por eso mismo, es necesario llevar adelante ese desplazamiento hacia el terreno de lo invisible, como lugar desde el cual desentrañar los mecanismos que estructuran el campo de lo visible y determinar que se pierde o silencio en ese pasaje.

⁵⁴ Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, cit., p. 61.

⁵⁵ Althusser, L. y Balibar, E., *op. cit.*, p. 33.

⁵⁶ Althusser, L. y Balibar, E., *op. cit.*, p. 31.

Para plantear tal relación es preciso considerar el lugar central que Althusser le otorga a la pregunta sobre aquella “otra guerra, atroz, de la única guerra sin memorias ni memoriales, que la humanidad finge no haber jamás librado, la que siempre piensa haber ganado por adelantado, simplemente porque existe sólo por haberla sobrevivido, por vivir y crearse como cultura en la cultura humana: guerra que, a cada instante, se libra en cada uno de sus retoños, que proyectados, torcidos, rechazados, cada uno para sí mismo, en la soledad y contra la muerte, deben recorrer la larga marcha forzada que, de larvas mamíferas, los hace niños humanos, *sujetos*”⁵⁷. Despejando la deriva evolutiva-biológica que se podría desprender de esta sentencia, lo que Althusser está situando es el problema acerca del desconocimiento necesario de la violencia ejercida en los mecanismos que producen al sujeto como tal. Esta pregunta por “la singularidad incalculable de *cualquiera*, antes de todo “sujeto””⁵⁸ es, precisamente, la pregunta por el lugar *atópico* del espectro derridiano, esas huellas o cenizas que, en tanto provenientes de un pasado que nunca fue presente, siempre queda por venir. El espectro, figura por antonomasia de lo radicalmente otro, al ponerse por fuera del campo de la presencia, se sustrae al de la visión, ya que “lo «propio» de los espectros, lo mismo que de los vampiros, es que carecen de imagen especular”⁵⁹. Derrida, al igual que Althusser, establece una distinción entre, por un lado, lo invisible como lo no aun no captado por la visibilidad y, por otro, el campo de lo invisible propiamente dicho⁶⁰. Los espectros no pueden ser vistos porque actúan en la no contemporaneidad del presente consigo mismo, ya que la deconstrucción se encuentra dada en prenda tanto con esas generaciones no presentemente vivas, tanto futuras como pasadas, sin las cuales no habría ningún porvenir y ninguna memoria. No ontologiza restos, no realiza ningún tipo de duelo sobre las víctimas de la historia, sino que apunta a rescatar su “vida más allá de la vida presente o de su ser-ahí efectivo, de su efectividad empírica u ontológica: no hacia la muerte sino hacia un

⁵⁷ Althusser, Louis. *Escritos sobre psicoanálisis*. México D.F: Siglo XXI, 1996, pp. 36-37.

⁵⁸ Derrida, Jacques. *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Buenos Aires: Taurus, 2004, p. 175.

⁵⁹ Derrida, Jacques. *Espectros de Marx...*, *cit.*, p. 175.

⁶⁰ Cfr. Derrida, Jacques. *Dar la muerte*, *cit.*, pp. 88-89.

sobre-vivir, a saber, una huella cuya vida y cuya muerte no serían ellas mismas sino huellas y huellas de huellas, un sobre-vivir cuya posibilidad viene de antemano a desquiciar o desajustar la identidad consigo del presente vivo así como de toda efectividad”⁶¹. En virtud de ello, es necesario entender que los espectros interpelan y miran desde un lugar inasible: “El espectro, como su nombre lo indica, es la *frecuencia* de cierta visibilidad. Pero no la visibilidad de lo invisible. Y la visibilidad, por esencia, no se ve, por eso permanece *epekeina tes ousias*, más allá del fenómeno o del ente”⁶². Al mirar sin poder ser vistos ocupan un lugar asimétrico, trasgrediendo toda reciprocidad posible: aparecen y vigilan, ordenan y mandan: “fuera de toda sincronía, antes incluso y más allá de toda mirada por nuestra parte, conforme a una anterioridad (que puede ser del orden de la generación, de más de una generación) y a una disimetría absolutas, conforme a una desproporción absolutamente indomitable. 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”⁶³. Si este efecto hace referencia al lugar vacío desde el cual el espectro reclama justicia, su asedio se pone a resguardo de ser “capturado” por toda variación del pensamiento representativo gracias a un efecto yelmo, pues “La armadura [...] oculta y protege, enmascarando así hasta su identidad”⁶⁴. De esta manera, los espectros dictan una ley, irreductible al derecho, manteniéndose exigentes y demandantes, demostrando con su reaparición la imposibilidad de la reconciliación del presente: claman desde un pasado que no fue sepultado, y al mismo tiempo, constituyen la promesa de apertura al porvenir, promesa que demanda la inminencia de su cumplimiento. La filosofía de Derrida no solo escucha el llamado de los espectros sino que se responsabiliza por ellos, considerándose su heredera: “pues, hay que decirlo a gritos, en el momento en que algunos se atreven a neoevangelizar en nombre del ideal de una democracia liberal que, por fin, ha culminado en sí misma como en el ideal de la historia humana: jamás la violencia, la desigualdad, la

⁶¹ Derrida, Jacques. *Espectros de Marx...*, cit., p. 14.

⁶² Derrida, Jacques. *Espectros de Marx...*, cit., p. 117.

⁶³ Derrida, Jacques. *Espectros de Marx...*, cit., p. 21.

⁶⁴ Derrida, Jacques. *Espectros de Marx...*, cit., p. 22.

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”⁶⁵. La deconstrucción, buscando saldar esa deuda hiperbólica, hará causa común con el marxismo, puesto que allí reside una “afirmación emancipatoria y *mesianica*, cierta experiencia de la promesa que se puede intentar liberar de toda dogmática e, incluso, de toda determinación metafísico-religiosa, de todo *mesianismo*. Y 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, etc.”⁶⁶

De lo antedicho se desprende que la deconstrucción sea un pensamiento de la justicia, es decir, de una relación an-económica con el otro. Esto es así porque la alteridad con la cual se encuentra comprometida es la encarnada por el espectro. Su figura, de esta manera, es la del arribante inesperado que, al colocarse por fuera del campo de la presencia, jaquea el dominio de lo visible, del reconocimiento necesario para restituir a cada quien lo que le corresponda⁶⁷.

El cambio de terreno al cual refiere Althusser como necesario para poder leer sintomáticamente la coyuntura, percibiendo que es aquello que la estructura del presente hace visible y que invisible, constituye un viraje radical en relación a los postulados clásicos del pensamiento tradicional ya que “estos nuevos objetos y problemas son necesariamente invisibles en el campo de la teoría existente, porque no son objetos de esa teoría, porque son sus objetos prohibidos. --objetos y problemas necesariamente carentes de relación necesaria con el campo de lo visible definido por esa problemática. Son invisibles porque son rechazados por derecho, relegados fuera del campo de lo visible, y por eso su presencia fugitiva en el campo, cuando ocurre (en circunstancias sintomáticas muy particulares), pasa inadvertida, se convierte literalmente en una ausencia imperceptible, puesto que toda la función del campo consiste en no verlos, en impedir su visión. Ni lo invisible aquí, ni lo visible, están en función de la vista de un sujeto: lo invisible es el no-ver de la problemática teórica

⁶⁵ Derrida, Jacques. *Espectros de Marx...*, cit., p. 99.

⁶⁶ Derrida, Jacques. *Espectros de Marx...*, cit., p. 103.

⁶⁷ Cfr. Derrida, Jacques. *Espectros de Marx...*, cit., p. 36.

sobre sus no-objetos; lo invisible es la tiniebla, el ojo cegado de la reflexión sobre sí misma de la problemática teórica cuando atraviesa sin ver sus no-objetos, sus no-problemas, para no mirarlos.”⁶⁸

En consonancia con lo antedicho, no resulta extraño que, coincidentemente con lo afirmado por Althusser, ese cambio de terreno es el que lleva adelante Derrida con su pensamiento de la espectralidad, el cual busca, a su manera y con su lenguaje, pero alentado por la misma preocupación, escuchar y dirigirse a esas “presencia fugitivas” que desbaratan la coyuntura del presente: “lo que parece casi imposible es seguir hablando *del* espectro, *al* espectro, seguir hablando con *él*, sobre todo *seguir haciendo hablar o dejando hablar* a un espíritu [...] 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, por ejemplo bajo la forma de la objetividad”⁶⁹. Los espectros, del mismo modo que lo invisible, no son una presencia positiva ocluida, ni el nombre de una ausencia absoluta, por el contrario, son el inconsciente inmanente, necesario a la vez que contingente, de la afirmación de una totalidad, el precio pagado por su constitución, que en la *insistencia* de su accionar, desmienten la necesidad de lo sido.

En este viraje teórico realizado por ambos autores, se unen en un solo gesto, la cuestión de la herencia, el movimiento de desapropiación necesaria para asumir un nuevo lugar desde el cual reflexionar y la fundamentación de la dimensión crítico-normativo de sus pensamientos: las nociones de acontecimiento, aleatoriedad, imposibilidad, síntoma, espectro, invisibilidad, alteridad y soledad constituyen un batería conceptual que permite desmitificar la figura de lo subalterno a la vez que delinear los requerimientos que hacen de su constitución como tal, una determinación necesaria para la reproducción de la facticidad imperante.

⁶⁸ Althusser, L. y Balibar, E., *op. cit.*, p. 31.

⁶⁹ Derrida, Jacques. *Espectros de Marx...*, *cit.*, p. 25.

Ahora bien, lo que liga a Althusser con Derrida, en definitiva, no es solo el espectro del marxismo, sino, los múltiples espectros que habitan sus propias obras. Si, tal y como afirma Derrida, todos los fenómenos del amor están ligados a cierta espectrografía, se entiende que su relación filosófica constituya un verdadero fenómeno de la amistad: “la amistad no es nunca una cosa dada presente, forma parte de la experiencia de la espera, de la promesa o del empeño. Su discurso es el de la oración, inaugura, no constata nada, no se contenta con lo que es, se traslada a ese lugar donde una responsabilidad se abre al porvenir.”⁷⁰

Bibliografía

- Althusser, Louis. *Elementos de autocrítica*. Barcelona: Editorial Laia, 1975.
- Althusser, Louis. *El porvenir es largo*. Barcelona: Destino, 1992.
- Althusser, Louis. *Escritos sobre psicoanálisis*. México D.F: Siglo XXI, 1996.
- Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2008.
- Althusser, Louis. *La revolución teórica en Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1967.
- Althusser, Louis. *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal, 2008.
- Althusser, Louis. “La única tradición materialista”. *Youkali. Revista de las artes y el pensamiento* [En línea] N° 4. En: www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20launicatradicionmaterialista.pdf, 132-154 (diciembre 2007).
- Althusser, Louis. *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal, 1994.
- Althusser, Louis. *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arenas Libros, 2002.
- Althusser, L. y Navarro, F. *Filosofía y Marxismo*. México: Siglo XXI, 1988.
- Althusser, L. y Balibar, E. *Para leer el capital*. México D.F.: Siglo XXI, 2006.

⁷⁰ Derrida, Jacques. *Políticas de la amistad. Seguido del oído de Heidegger*. Madrid: Trotta, 1998, p. 263.

- Biset, Emmanuel. *Violencia, Justicia y Política. Una lectura de Jacques Derrida*, Villa María: Eduvim, 2012.
- Caletti, S. y Romé, N. *La intervención de Althusser. Revisiones y debates (comp.)*. Buenos Aires: Prometeo, 2011.
- Catanzaro, Gisela. “¿Por qué la historia y no más bien la nada? Notas sobre el problema del tiempo y la causalidad”. *Las aventuras del marxismo. Dialéctica e inmanencia en la crítica a la modernidad*. Eds. Gisela Catanzaro y Ezequiel Ipar. Buenos Aires: Gorla, 2003.
- Collazo, Carolina. “Althusser lector de Althusser. Desapropiación subjetiva como condición política en filosofía”. *Louis Althusser. Filiación y (re)comienzo*. Eds. Zeto Borquez y Marcelo Rodríguez. Santiago: Universidad de Chile, 2012.
- De Ipola, Emilio. *Althusser, el infinito adiós*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
- Derrida, Jacques. “A Certain Impossible Possibility of Saying the Event”, *Critical inquiry*, Chicago (USA), Chicago Journals, Volume 33, Issue 2, (2007): 441-461.
- Derrida, Jacques. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta, 2005.
- Derrida, Jacques. *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós, 2000.
- Derrida, Jacques. *De la Gramatología*, México: Siglo XXI, 1986.
- Derrida, Jacques. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Madrid: Trotta, 1998.
- Derrida, Jacques. *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos, 1997.
- Derrida, Jacques. *La diseminación*. Madrid: Fundamentos, 1975.
- Derrida, Jacques. *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Buenos Aires: Taurus, 2004.
- Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989.
- Derrida, Jacques. *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, Madrid: Trotta, 2003.

- Derrida, Jacques. *Políticas de la amistad. Seguido del oído de Heidegger*. Madrid: Trotta, 1998.
- Derrida, Jacques. *Posiciones*. Valencia: Editorial Pre-Textos, 1977.
- Derrida, Jacques. *Psyché. Inventions of the Others*. Vol. 1. California: Stanford University Press, 2007.
- Derrida, J. y Roudinesco, E. *Y mañana qué...* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- García del Campo, Juan Pedro. “Lo aleatorio y el acaecer: conocimiento e inmanencia contra la metafísica y contra el poder”, *Leer a Althusser*. Revista Er de filosofía, Madrid (España), Ediciones de Intervención Cultural, n°34-35, (2000): 209-226.
- Gillot, Pascale. *Althusser y el psicoanálisis*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.
- Lacan, Jaques. *Escritos I*. Buenos Aires: Paidós, 1988.
- Matheron, Francois. “La recurrencia del vacío en Louis Althusser”, *Leer a Althusser*. Er. Revista de filosofía, Madrid (España), Ediciones de Intervención Cultural, n°34-35, (2000): 51-74.
- Peretti, Cristina. “El espectro: ça nous regarde”. *Espectografías (desde Marx y Derrida)* ed. Cristina de Peretti, Madrid: Trotta, 2003.