

Althusser y el problema de la escatología

Warren Montag*

Me permito comenzar este texto expresando ciertas dudas sobre el tema del vínculo de Althusser con la teología. No resulta en absoluto claro que Althusser reconociera a la teología como un campo, incluso uno “relativamente autónomo” que por otras razones que la contingencia histórica, pudiera ser fácilmente separado de la filosofía entendida en un sentido más amplio. Ciertamente, podría parecer que para Althusser “teología” designa un momento específico en el desarrollo de la filosofía. Esto por supuesto no significa que para él, la teología fuera confinada a ese momento e incapaz de sobrevivir la transición hacia la modernidad, la secularización, etc., como si el Dios de Descartes y el del Apóstol Pablo no tuvieran nada en común excepto el nombre (como sostiene Blumberg, 1983). Tampoco supone, por el contrario, que la filosofía no es nada sino una forma oculta de teología que no se reconoce como tal (como resulta de la tesis de Schmitt: 1985). En cambio, y para emplear el lenguaje de Althusser, la especificidad del momento histórico de la teología descansa en la relación de las cuestiones y modos de interrogación “teológicos” con otras formas de práctica teórica: “la filosofía como siervo de la teología” como escribió, aludiendo a Tomás de Aquino. (Althusser, 1976:58).

¿Pero cuáles son las preguntas propias de la teología en tanto que tal, que el trabajo “filosófico” no podría o no debería plantear? Aquí las cosas se tornan más difíciles. Tomemos la respuesta obvia de que la teología es el estudio de Dios, o quizás, teorías sobre Dios y su vínculo con la creación; esta definición no se sostiene, a menos que argumentemos que Spinoza era un teólogo y su trabajo, alguna forma derivada de la teología. O, para proteger a la teología, sostengamos que el Dios de la *Ética* no es sino la Razón (una posición que a pesar de ser bastante común, no se encuentra apoyada por el propio texto) y por lo tanto, que el Dios de Spinoza no es Dios. De hecho, además de la utilización althusseriana de “teología” y su forma adjetival “teológico” para designar el momento filosófico de la Edad Media, Althusser sólo emplea estos términos de modo peyorativo, como si la teología fuera poco menos que un error teórico, aunque uno tenaz que en cuanto tiene oportunidad, gobierna con mano despótica sobre la filosofía propiamente dicha, imponiendo casi una justificación de las formas de servidumbre propias del modo de producción basado en la esclavitud y el feudalismo tardío. Más aún, los materiales inéditos de Althusser muestran claramente que después de 1946-47, su interés en la cristiandad de su tiempo estuvo casi exclusivamente focalizado en la iglesia católica como aparato y, por lo tanto, como espacio de conflicto y lucha: soñaba con una iglesia transformada desde abajo y hecha para servir los intereses de las masas por acción de la fe en sí mismas. ¿Cómo podemos, entonces, comprender la existencia específica de la “teología” desde la perspectiva de Althusser?

Si tomamos a la teología en el sentido restringido que Althusser le asigna, esto es, comprendida como un momento en la historia de la filosofía, determinada

* Occidental College. Traducción: Natalia Romé.

no sólo ni primordialmente por el movimiento inmanente de sus conflictos, sino también por las instituciones y aparatos dentro de los que la teología fue producida y reproducida, y en cuyas batallas participó, resulta imposible reducir la teología a una ilusión o error, siquiera a un error necesario para el progreso de una filosofía que arribaría *post festum* para garantizar la producción de conocimiento. Por el contrario, la teología es de esta manera materializada y entendida como un campo de luchas cuyos riesgos son, en última instancia, sociales y políticos. Desde esta perspectiva no es ya posible considerar a la teología como un sistema más o menos riguroso de “falsas creencias” u “oscuras doctrinas”. El planteo según el cual, bajo el feudalismo, “la filosofía fue sirviente de la teología” considera su separación como esencial y, bajo la forma de esta figura alegórica, nos invita a imaginarlas como dos individuos luchando por someter al otro a su voluntad. Pero Althusser también ofreció una versión muy diferente e incluso opuesta sobre la relación entre teología y filosofía, cuya densidad y complejidad ameritan cierta examinación.

En un extraordinario e ignorado pasaje de *Lire le Capital*, de hecho, en una nota a pie de página, Althusser expone en qué consiste la eficacia material (la capacidad para producir efectos) de las “ciencias sin objetos”, cuyos problemas no existen. La teología tiene el primer lugar entre estas ciencias peculiares:

El hecho de que problemas que no existen puedan dar lugar a esfuerzos teóricos prodigiosos y a la producción más o menos rigurosa de soluciones tan fantasmagóricas como su objeto, debemos atribuírselo a Kant cuya filosofía puede ser concebida, en gran parte, como la teoría de la posibilidad de existencia de ‘ciencias’ sin objeto (la metafísica, la cosmología, la psicología racionales). Si por ventura no se tiene el valor de leer a Kant, se puede interrogar directamente a los productores de ‘ciencias’ sin objeto: por ejemplo, a los teólogos, a la mayor parte de los psicólogos, o a ciertos ‘psicólogos’, etc. Por otra parte agregó que, en algunas circunstancias, esas ‘ciencias sin objeto’ pueden, a partir de hecho de la coyuntura teórica e ideológica, detentar o producir, en la elaboración de la teoría de su pretendido ‘objeto’, las formas teóricas de la racionalidad existente: por ejemplo, en la Edad Media, la teología detentaba, sin duda alguna, y elaboraba las formas de lo teórico existente (Althusser, 1996: 305-306)¹

Es, sobre todo, la tercera frase incluida en este pasaje la que amerita e incluso requiere discusión y elaboración. El hecho de que estas ciencias no tengan objeto o tengan un objeto que Althusser describe como “fantasmático” no significa ni que carezcan de consistencia o rigor interno en la producción de soluciones (fantásticas) para problemas (fantásticos), ni que el poder de los “masivos esfuerzos teóricos” dedicados a estos objetos inexistentes se reduzca al poder de fabricar ilusiones (al servicio de un fin, por supuesto) e imponerlas a aquellos que las vivirán como verdad. Por el contrario, en el caso de la teología al menos, el hecho de que una ciencia no posea objeto deja libre el espacio que la vuelve

¹ Versión en español de Marta Harnecker: Althusser, L y Balibar, E. *Para leer el capital*, México, Siglo XXI, 2004., p.127, nota 25.

precisamente vulnerable a una ocupación por problemas cuya realidad consiste en el hecho de ser planteados simultáneamente en la teoría y en la práctica. Para Althusser las ciencias sin objeto son, a la vez, refugios para lo que podríamos llamar objetos sin ciencias y simultáneamente, la prisión en la que quedan cautivos, como si estos objetos sólo pudieran existir bajo la condición de mantenerse bajo cautiverio. Que esta ocupación/cautiverio ocurra o no, no es algo que se defina en función del tipo o nivel de desarrollo de estas ciencias sin objeto, sino en ciertas circunstancias específicas: “la coyuntura teórica e ideológica” que las determina, durante la elaboración de la teoría de sus supuestos objetos, para sostener y producir formas teóricas de racionalidad existente. El ejemplo de Althusser es la Edad Media, en la que “la teología detentaba, sin duda alguna, y elaboraba las formas de lo teórico existente” Es muy claro: la teología no constituía el “eco” o “reflejo” de problemas teóricos consustanciales a las prácticas “científicas”, técnicas o políticas (lo que en última instancia significa lucha), sino por el contrario, contenía estos problemas en sí mismos, “en persona”, y más todavía, “elaboraba” o desarrollaba sus formas teóricas.

Para llevar el argumento más allá de los límites de esta breve nota, la teología medieval fue forzada por la coyuntura a ofrecer refugio a lo verdadero y por lo mismo, fue recíprocamente expulsada en la verdad (*dans le vrai*) donde, en una parodia del esclavo hegeliano, el trabajo de la teología produce lo otro de sí misma, esto es, produce objetos reales entre los fantásticos y en ese proceso, desdibuja la distinción entre ella misma y la filosofía, su otro. Su trabajo teórico transforma a su otro en ella misma, pero sólo al precio de que ella misma se vuelva su otro. Sin embargo, debemos ser muy cuidadosos aquí: la interpretación althusseriana de la teología no apunta a una teoría de la traducción conceptual según la cual los problemas “reales” serían traducidos al idioma de la teología y sólo precisarían ser repuestos en su lenguaje original; desde ese punto, la teología sería entendida como un simple código a través del cual un mensaje oculto sería enviado y podría, por lo tanto, ser retirada como una cubierta externa, totalmente extranjera al núcleo de la verdad. Por el contrario, decir como hace Althusser, que estos problemas teóricos son formulados y desarrollados en la teología, significa que no pueden ser separados de sus palabras, conceptos y por sobre todo, de los grandes debates y disputas, que constituyen el motor de su historia. Si aceptamos su argumento acerca de que no hay historias separadas del idealismo y del materialismo y que éstos se encuentran tan profundamente interrelacionados y comprometidos que resulta en todo sentido imposible hablar de un texto materialista (mucho menos de un filósofo “materialista”) sino sólo de una relación de fuerzas teóricas, y por lo tanto, de un antagonismo irreductible dentro de cierto trabajo, estamos obligados a aplicar este principio a la teología en sí misma y a la separación de lo teológico con respecto a lo filosófico que constituyen juntos otro *Kampfplatz* o campo de batalla en la teoría:

Si es cierto que la filosofía, ‘lucha de clases en la teoría’, es, en última instancia, este enfrentamiento interpuesto de tendencias (idealismo y materialismo) del que hablan Engels, Lenin y Mao, como esta lucha no se despliega en el aire, sino sobre el terreno teórico, y como este terreno altera sus accidentes en el curso de la historia, como al mismo tiempo los envites toman también formas nuevas, podemos decir que las

tendencias idealistas y materialistas que se enfrentan a través de todos los combates de los filósofos, sobre el campo de batalla, no se realizan jamás en estado puro en 'filosofía' alguna. En toda 'filosofía' incluso cuando representa de manera declarada y tan 'consecuente' como sea posible una de las dos tendencias antagonistas, existen elementos notables o elementos virtuales de la *otra* tendencia. Y cómo evitarlo si lo propio de toda filosofía es intentar apropiarse de las posiciones del adversario, de interiorizar, pues, el conflicto para asegurar su dominio (Althusser, 1976: 145-146)²

Si colocamos el pasaje de *Lire le Capital* referido páginas atrás al lado de esta cita de *Elementos de autocrítica* (1972) encontramos una esforzada interiorización que no logra cumplirse plenamente: no sólo no es capaz de descomponer aquello que toma, sino que incluso puede resultar recompuesta por aquello, como si lo que llamamos teología hubiera podido ser, en *su* momento preciso, apenas filosofía invertida. Sin embargo, no habría nada inevitable con respecto a ese momento que pudiera considerarse como el destino de la teología (y la filosofía): es igualmente posible que, sobre la base de una coyuntura diferente y bajo una diferente distribución de fuerzas, la filosofía intentara no expulsar o "refutar" a la teología, sino "contenerla", en el doble sentido del término, y proveer los medios con los cuales la teología se piensa a sí misma o con los que piensa el elemento religioso. ¿Qué quiero decir con esta evidentemente extraña formulación? Responder esto supone ofrecer una definición operativa de religión, no en abstracto, es decir, como distinción entre moral o ética, sino desde el propio contexto de las investigaciones efectivas de Althusser.

Aquí recurriré al comentario de Etienne Balibar sobre el encuentro filosófico entre Althusser y Derrida: "tal vez, la única definición de 'religión' que podamos dar es: que es la preocupación por el futuro..." (2009:72). Esta definición solo puede remitirnos a uno de los textos más tempranos de Althusser, escrito desde dentro de la Iglesia Católica y su teología, en el que introduce una crítica teológica o teológico-política a los mesianismos y escatologías que prevalecieron después de la Segunda Guerra Mundial: "L'internationale des bonnes sentiments (1946)." Investir con una significación divina el más grande genocidio de la historia humana, no precisamente un "desastre natural", sino la cuidadosa y preparada autodestrucción de la humanidad, donde todos consideraban enemigos al otro y a sí mismos; un suceso o episodio cuyo sentido fue anunciado por el advenimiento de la bomba atómica y peor aún, considerar eso como el fin en sí mismo, el fin del que Cristo mismo habló, era para Althusser un sacrilegio. El hecho de que Camus pudiera unirse con Gabriel Marcel en la afirmación de un destino en el que podría develarse tanto un sentido secular como cristiano; destino o, como podría decirse actualmente, un acontecimiento. El acontecimiento de la muerte común y universal de la humanidad, anunciada por la guerra en sí misma, borraba la distinción entre filosofía y teoría política, por un lado, y teología por el otro, subsumiendo ambos en una común sujeción al futuro. *Escatología* devino entonces un término perfectamente anfibológico, capaz de funcionar simultáneamente en ámbitos incompatibles. Como tal, su importancia residía no tanto en el anuncio del

² Versión en español de Raúl Sánchez Cedillo: Althusser, L "Elementos de Autocrítica" en La soledad de Maquiavelo. Madrid, Akal.2008., p.203.

fin, ni siquiera de un fin; es decir, la revelación de aquello que aún no es pero advendrá al ser; sino que, como sostiene Althusser, la escatología resultaba ser un recurso de intervención en el presente –la teología contenida en la política y la política investida por la teología– para “amarrar a los hombres a su destino”, esto es, para provocar aquello que anuncia como “cercano” y por lo tanto, vagamente presente. En este sentido, la escatología produce la comunidad universal: la unidad de todos por el miedo o la esperanza, o bien, por la alternancia entre ambos. Para Althusser, esta comunidad, sin embargo, no puede ser una “comunidad en la verdad”, de la verdad, sino apenas una comunidad de aprehensiones y anticipaciones compartidas, una comunidad cuya verdad se encuentra fuera de sí misma, en la producción de un más allá que nunca coincide con lo que es (Althusser, 1997:26). Sea que toda la historia de la humanidad ha conducido con necesarios pero imperceptibles pasos a este fin, que guarda en sí mismo todo lo que lo ha antecedido; o sea en cambio que este fin ha arribado como un ladrón en la noche, no solamente inesperado sino indeseado, violando las leyes de la naturaleza que no podían sino ser violadas. Un milagro temido y deseado, el fin que la escatología promete, incluso, el propio acto de la promesa y de la promesa de un fin, debe ser entendido como perteneciendo sólo al presente y a la acción del presente sobre sí mismo. Hablar del fin como advenimiento o *parousia* y por lo tanto, proponer leer la voluntad divina en las cosas terrenales, es construir un ídolo de palabras y letras y llamarlo Dios. Una vez más en la historia de la filosofía, el rechazo a toda representación de Dios incluso en el lenguaje, a través de sustantivos y pronombres y el consecuente postulado de una trascendencia tan absoluta que amenaza con volverse inmanencia, la “teología negativa”, deviene la antesala del materialismo.

Aunque Balibar no se refiere a esta etapa temprana del pensamiento althusseriano, sostendré que ella representa un umbral o punto de torsión en su pensamiento, obligándolo de modo reiterado a retomar la cuestión del tiempo histórico evitando cuidadosamente los modelos fácilmente disponibles de escatología milagrosa y teleológica. Pero aún más importante, Althusser mismo había presenciado la irrupción de un motivo teológico en la filosofía, un motivo impuesto por la coyuntura –es decir, por una relación de fuerzas, en sí misma sobrecargada con sentidos contradictorios– como un modo inevitable para comprender la historia y las formas de causalidad que le son propias. En un pasaje de las *Cartas desde lejos* que nunca dejó de fascinar a Althusser, Lenin mismo, refiriéndose a la revolución de febrero de 1917, admitía la tentación de producir una teoría de los milagros atendiendo a la diversidad causal y a la complejidad, que ponía en cuestión toda noción de causalidad histórica que el marxismo hubiera producido: : “Ni en la naturaleza ni en la historia se producen milagros, pero todo viraje brusco de la historia incluida cualquier revolución, ofrece un contenido tan rico, desarrolla combinaciones tan inesperadas y originales de formas de lucha y de correlación de fuerzas, que muchas pueden parecer milagrosas a la mente de un filisteo.” (Lenin, 1964:295)³. ¿No ha habido momentos similares, no de victorias milagrosas sino de derrotas, colapsos y desapariciones que parecen desafiar toda explicación? Aquí la teología no resulta ni consustancial con la escatología, ni se

³ La versión en español es de Lenin, V.I. “Cartas desde lejos” en *Obras escogidas*, Tomo II, Ed. Progreso, Moscú. 1961,p.10

encuentra enteramente separada de ella: no es ni más ni menos que una de las modalidades posibles de la escatología.

El reconocimiento de que la propia distinción entre teología y filosofía pudiera estar sujeta a redistribuciones constantes, y que sus conceptos pudieran resultar intercambiados y re-direccionados de modo repentinos y de manera que quienes los utilizaban, o eran utilizados por ellos, no se hubieran propuesto ni comprendido, ciertamente ayudó a impulsar las definiciones cambiantes que Althusser ofrece de la filosofía y la actividad filosófica. Él percibió la presencia de tales conceptos allí donde no estaban explícitamente articulados, como una causa o diagrama inmanente, sobre todo, en las concepciones dominantes de la historia y, especialmente, en los textos considerados marxistas. Nuevamente, sus comentarios no se restringen a las concepciones teleológicas de la historia, ni a una crítica de la idea de presente histórico o momento como un corte esencial del tiempo contemporáneo, ni siquiera a la noción misma de coyuntura como desigual y no-contemporánea –articulación de diferentes temporalidades que resiste su designación como totalidad y como momento final. Balibar advierte que incluso el intento de Althusser de rescatar a Hegel de sí mismo, a partir de identificar, especialmente en *Der Logik der Wissenschaft*, un proceso sin sujeto (teleología), no es su “última palabra” sino el lugar de una “batalla desesperada” por encontrar una alternativa a la teleología “que no sea ni escatológica, siquiera mesiánica ‘sin mesianismo’, por ejemplo, radicalmente secular, o en su término preferido, materialista” (Balibar, 2009:70). ¿Por qué insiste Balibar en la frase “batalla desesperada”? Podría ser que Althusser sólo pudiera comprometerse en una defensa del territorio conceptual liberado por Marx contra una re-ocupación por la teleología/escatología; es decir, por la “religión” definida como una orientación del tiempo hacia el futuro, ya sea entendida como momento final o como el objetivo cuya finalidad –en todo el alcance del término– confiere sentido a todo cuanto le precede.

Althusser es muy consciente de que toda modificación desventajosa en el equilibrio de fuerzas de la nueva ciencia de la historia y su objeto específico, aunque sea temporaria, conllevaría un resurgimiento de la escatología que ocupa en la teoría, la posición hacia la que, por defecto, todo y todos tienden sin quererlo o saberlo. En el siguiente fragmento del *Curso de filosofía para científicos* (un texto leído durante su seminario en 1967, pero publicado cinco años después), encontramos un pasaje increíblemente relevante para nuestro propio tiempo, que regresa en la forma y en el contenido, a sus tempranas denuncias filosóficas de las teologías, tanto seculares como religiosas, del fin, de lo último, de un acabamiento o corte que pone fin a la Humanidad, a la vida, a la creación:

Todos percibimos detrás de los problemas puramente científicos, la presencia de acontecimientos históricos de más envergadura (...) La sensación de un ‘viraje’ en la historia de la humanidad da nuevas fuerzas a la vieja pregunta: ¿de dónde venimos? ¿dónde estamos? –dominada siempre por la suprema pregunta: ¿a dónde vamos?

(...)

Sentido de la historia, lugar en el mundo, legitimidad de la función que se desempeña: preguntas que, cuando en el mundo estallan las viejas creencias, no cesan de inquietar y acaban siempre por resucitar la vieja pregunta religiosa acerca del

destino. ¿A dónde vamos? La pregunta avanza rápidamente para convertirse en ¿cuál es el destino del hombre?, o bien: ¿cuál es la finalidad última de la historia?

Al llegar a este punto poco falta para decirse: la filosofía por fuerza debe tener algo parecido a una respuesta. En realidad, del Todo al Destino, a los orígenes y a los últimos fines, el camino es corto. La misma filosofía que pretende concebir el Todo, pretende también enunciar el destino del hombre y la finalidad de la historia ¿Qué debemos hacer? ¿Qué podemos esperar? A estas preguntas morales y religiosas la filosofía tradicional responde de una u otra forma, mediante una teoría de los ‘últimos fines’ como complemento de una teoría del ‘origen’ radical de las cosas.

(...) La filosofía no da respuestas a las preguntas acerca del ‘origen’ y de los ‘fines últimos’, ya que la filosofía no es ni la religión ni la moral (Althusser, 1990:82)⁴

Lo que conecta los dos textos, separados por un período de veinte años, uno escrito en un lenguaje notoriamente hegeliano por el pensador católico de izquierda que se iniciaba en el ejercicio de intervención en lo que más tarde podríamos llamar su coyuntura teórica, y el otro, escrito por el filósofo comunista en la cima de su influencia, es por sobre todo, esa palabra: “destino”. Una palabra que recuerda al *Der Geist der Christentums und seine Schicksal*, de Hegel, traducido al francés por el amigo de Althusser, Jacques Martin, como “*L’Esprit du christianisme et son destin*”. Pertenece a la serie de términos conectados con la idea del fin pero, como cada uno de los otros, éste supone su propia complejidad. Más aún, debe ser comprendido como la contrapartida del que quizás sea el concepto más importante que subyace a la naturaleza singular de la escatología cristiana: παρουσία (parousia). El sustantivo *Destinatum*, derivado del verbo *destino*, que significa enlazar o amarrar, indica la orientación y el deseo de alcanzar una meta y en un sentido figurado, evoca la idea del diseño de un plan. Hay una cierta contradicción inscripta en la historia de la palabra: supone, por un lado, el resultado previsto al que nos hemos sujetado, o al que hemos sido vinculados por otros y el objetivo (este es uno de los significados del griego *Kairos*) al que apuntamos pero no alcanzaremos. La acción aquí en su pura indeterminación se mueve desde el actor hacia el fin, como en el caso del verbo alemán del que deriva el *Schicksal* de Hegel: *schicken*, que quiere decir “enviar” o “poner en orden”. Destino se vuelve así el punto hacia el cual uno es enviado o hacia el cual uno tiende por estar ya vinculado; igual que una flecha tiende hacia un blanco aunque quizás, finalmente, lo pierda, incluso también como en Hegel, para quien el destino de la flecha es perder su destino. Aquí la sinónima entre *Destinatum* y *Kairos/occasio* enfatiza, como el propio término *Fortuna*, una oscilación entre providencia y chance.

Παρουσία (del latín, *Adventus*) es un término con un espectro semántico más amplio. En su sentido más literal, significa simplemente “presencia”, la presencia de una persona o cosa. Otro sentido frecuente es lo que podría denominarse “presencia cercana o inminente”, una proximidad espacial o

⁴ Versión en español de Alberto Roies: Althusser, L. *Curso de filosofía para científicos*. Madrid, Planeta.1985.,pp.24-25.

temporal que indica que algo o alguien se encuentra no del todo ausente. Tomado en un sentido ritual o institucional, el término indica la llegada de un rey o un oficial que requiere preparativos para asegurar su adecuada bienvenida. Esta combinación específica de sentidos ofrece ella misma una escatología mesiánica, especialmente aquella en la que el Mesías Judío fue imaginado como un rey terrenal y comandante militar que libraría a la tierra de sus ocupantes instituyendo irreversiblemente el reino de la Justicia. El signo del verdadero Mesías sería su victoria terrenal sobre los Romanos; ser derrotado sería ser descubierto como falso Mesías. Esta incompletud e inestabilidad permanentes constituyen el rasgo que caracteriza a la *parousia/adventus* mesiánica: ninguna victoria es en principio, definitiva o final, y la cumplimentación de la promesa mesiánica está siempre “por llegar”. El Cristianismo primitivo, en algún sentido, formalizó y resolvió (en la teoría) esta inestabilidad, al hablar de ἡ πρώτη παρουσία y ἡ δευτέρα παρουσία, *parousia* primera y *parousia* segunda. Consecuentemente, tanto multiplicando las distintas presencias o llegadas (terrenal y celestial, del hombre y de Dios) como incorporándose en una versión de escatología mesiánica en la que la distancia del πρῶτος al ἔσχατος, y de ἀρχή al τέλος era infinita, como si el Dios que habló a Juan en Patmos, diciendo ἔρχομαι ταχύ, normalmente traducido como “Vengo pronto” (Rev.22:12),⁵ hubiera, de hecho, declarado la indeterminabilidad de su llegada, haciendo de esta incertidumbre y, tal vez, de su eterno aplazamiento, un principio regulador. Nadie tomó esta aporía más seriamente que Althusser, permaneciendo ésta en su interés mucho tiempo después de que el problema de la verdad en la doctrina Cristiana hubiera dejado de ser un tema para él.

En las Revelaciones (o Apocalipsis, en griego: Ἀποκάλυψις), el descubrimiento o revelación de lo que estaba oculto toma la forma de declaración de Jesucristo: “ἐγὼ τὸ Ἄλφα καὶ τὸ Ὠ, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος: Yo soy el Alfa y la Omega, el primero (protos) y el último (eschatos), el principio (*arche*—por lo tanto, origen) y el fin (*telos*)” (Rev.22:13). Notablemente, el orden de las dos últimas frases ha sido motivo de disputas: ¿deben el principio y el fin anteceder o seguir al primero y al último? La querrela plantea la cuestión acerca de la prioridad lógica y ontológica del *telos* sobre el *eschatos*, como si el último o el límite fueran una función o el cumplimiento del fin/objetivo que se encontraba en sí mismo ya establecido por el gobierno del origen. A menos que, por supuesto, no leamos como una secuencia a las series alfa/omega, primero/último y principio/fin, sino como pares parafrásticos, cualquiera de los cuales puede reemplazar al otro constituyendo, por lo tanto, tres maneras de expresar un cierto movimiento temporal. Pero por debajo de este misterio cuya solución no nos es revelada, muy por debajo incluso de aquello que se encuentra oculto en lo oculto y oculto por lo oculto, es decir, inscripto en su superficie, donde nadie habría de buscarlo (a pesar de que la referencia a las letras del alfabeto y, por lo tanto, a la escritura antes que al discurso, ofrece alguna pista), se encuentra el hecho de que el movimiento de la escritura, aquí, cerca del final del Nuevo Testamento, revela la presencia de la filosofía en el *Logos* mismo. Es como si la misma palabra de Dios, no pudiera desprenderse de la escritura ni del trazo del que debe investirse para ser revelada.

⁵ He aquí yo vengo pronto, y mi galardón conmigo, para recompensar a cada uno según sea su obra. Apocalipsis 22:12 (N de T)

No es una coincidencia que uno de los pasajes más controversiales, más extensamente citado, aunque quizás el menos comprendido de *Pour Marx*, aluda casi de modo directo a estas frases. En las conclusiones del ensayo “Contradicción y sobredeterminación”, Althusser explica que la importancia de la noción de contradicción sobredeterminada no descansa simplemente en su énfasis en la multiplicidad y complejidad de los antagonismos de los que se encuentra compuesta. Se trata también de entender la “estructura” de “acumulación de determinaciones eficaces” como estructura inmanente a sus efectos, como habría escrito en *Lire le Capital*. En una frase cuyas paradojas escaparon a algunos de sus lectores, Althusser sostiene que esa noción es “pensable desde el momento en que se reconoce la existencia real, en gran parte específica y autónoma, irreductible, por lo tanto, a un puro fenómeno, de las formas de la superestructura y de la coyuntura nacional e internacional”.⁶

Las fuerzas superestructurales no son ni expresiones ni emanaciones de algo más real, tal como la estructura económica, a la que podrían ser reducidas. Esto no es solamente verdadero para

...situaciones aparentemente singulares y aberrantes de la historia (por ejemplo, Alemania), sino que es *universal*. Jamás la dialéctica económica juega al *estado puro*. Jamás se ve en la Historia que las instancias que constituyen las superestructuras, etc., se separen respetuosamente cuando han realizado su obra o que se disipen como su puro fenómeno, para dejar pasar, por la ruta real de la dialéctica, a su majestad la Economía porque los Tiempos habrían llegado. Ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la ‘última instancia’ (*Ni au premier, ni au dernier instant, l’heure solitaire de la “dernière instance” ne sonne jamais*) (ibíd.)

La imagen de la *parousia* es la del advenimiento del rey, a cuya llegada los fenómenos se desvanecerían, para que su Majestad, quien en este caso como en el Juicio Final, es primera y última, principio y fin, pudiera ser revelada (en el momento del Apocalipsis). Y esto resulta aún más significativo en el hecho de que el Dios solitario, un Dios separado y exterior a la creación, no será revelado: disperso por entre las cosas creadas, indiscernible e inseparable de ellas, el Dios que crea, la voz que pronuncia “yo soy el Alfa y el Omega”, nunca ha estado presente y nunca vendrá. Esto es lo que Balibar ha descrito como una escatología negativa en la cual no sólo el fin, sino tampoco el último, jamás llegan. En oposición a lo que Althusser mismo denominó el modelo teológico de la causalidad expresiva, que dominaba las nociones marxistas de base y superestructura, la economía althusseriana es una causa ausente, una causa que no está presente en ningún lado más que en sus efectos. Antes y después, primero y último, principio y final, no aplican al Dios que existe sólo en sus decretos, que actúa al no actuar y que llega sin llegar. Es la ocurrencia de su no-llegada lo que debe ser remarcado y celebrado, el final que no arriba, el último que no es último, como si el fin verdadero, el fin en el que Dios es, no fuera el fin, así como el primero no es el primero. Althusser ha puesto a la teología contra la teología, Dios contra Dios, fin contra fin, amplificando

⁶Versión en español de Marta Harnecker, en Althusser, L. *La revolución teórica de Marx*. México, siglo XXI, 2004, p.93.

las contradicciones internas de un campo en el que tanto teología como filosofía son capturadas, para producir nuevos efectos.

Entre sus múltiples lectores, uno de los pocos en comprender y sobre todo, en apropiarse para sus propósitos, de este momento teórico complejo y elíptico, fue Derrida. Esto podría resultar una sorpresa para quienes recuerdan su interpretación crítica de la “determinación por lo económico en última instancia” en *Política y amistad*, la entrevista realizada por Michael Sprinker unos años antes de *Espectros de Marx*, donde resulta claro que Derrida no había adoptado el mesianismo escatológico que desarrollaría más tarde. Por el contrario, sostenía con cierta pasión que el concepto de la (o una) última instancia sería el concepto general de

...lo propiamente deconstruible, si es que algo así existiera. Por eso veía en él el anclaje metafísico por excelencia. Deconstruir la sustancialidad, la ‘principalidad’, la originalidad, la archicausalidad, etc., es siempre deconstruir o desmontar el recurso a alguna ‘última instancia’. Decir ‘última instancia’ en vez de infraestructura no cambia mucho y destruye o relativiza de manera radical justamente el hecho de que se tomen en cuenta las sobredeterminaciones. Todo lo que hay de interesante y fecundo en la lógica de la sobredeterminación se encuentra comprometido, reducido, aplastado por ese discurso sobre la ‘última instancia’, que siempre he estado tentado de interpretar como una concesión a la dogmática economicista del marxismo, incluso del Partido comunista (Derrida 1993: 205).⁷

En cierto momento, Sprinker gentilmente le recuerda que la formulación de Althusser no es la de la “última instancia” sino la de la no-presencia, la no-llegada de esa instancia que sería la última. Una noción de “la última” que debía ser entendida, especialmente en la medida en que se encuentra vinculada con la causalidad o la determinación, como lo que no puede ser presente ni en sí, ni por emisarios, incluso en la forma de una llegada inminente, cuya espera sería todo su efecto y el modo mismo de su presencia. Derrida, quien difícilmente se queda sin palabras, tropieza con lo que podría considerarse fácilmente como el punto exacto en el que su trabajo –especialmente el de mediados de los sesenta– se encuentra con el de Althusser del mismo período:

Si lo entiendo bien, si se dice que la última instancia no llega o no aparece nunca como tal, que es invisible, no fenoménica, entonces es necesario ajustar el discurso a esta estructura, a la posibilidad de ese dios oculto, de esa entidad, de esa causalidad, de esa cosa –la cosa misma– que opera y que se puede nombrar sin nunca tener acceso a ella, a ella misma como tal (Derrida 1993, p. 207-208).⁸

⁷ Derrida 1993, p. 205. La entrevista se encuentra disponible en español: Derrida, J. *Política y amistad. Entrevistas con Michael Sprinker (sic) Sobre Marx y Althusser*. Bs.As. Nueva visión. 2012., pp.46-47

⁸En español, *Ibíd.*, pp.50-51.

Derrida reinscribe la no-presencia y la no-llegada de la última instancia en el registro de la visibilidad y la accesibilidad y, por lo tanto, del conocimiento (el “Dios oculto”, presente pero incognoscible); esto resulta importante, no sólo ni principalmente como un síntoma de una incapacidad estructural para leer a Althusser, sino en relación con su propio trabajo –contra lo que él mismo habría sostenido anteriormente– y con respecto al tipo de represiones y desplazamientos que le permitirán descubrir o redescubrir a Marx, al mesianismo y, por lo tanto, la escatología que, según insistirá, puede y debe ser distinguida de toda teleología.

Como ha demostrado Balibar, Derrida atribuye el error de haber mezclado los conceptos de escatología y teleología, los conceptos de último y fin, límite y objetivo a “Althusser y los althusserianos” y a su postura “hipercrítica”, mientras que dos décadas antes de *Espectros de Marx*, él mismo liga repetidamente estos conceptos, tal como han funcionado históricamente e incluso quizás “lógicamente”, al preguntarse si “el último” no resulta constitutivamente susceptible de una lectura teleológica. En esta línea, podría considerarse que Derrida se involucra en una suerte de autocrítica que opera colocando en lugar de su nombre (y su trabajo temprano) el de Althusser. Pero lo que acabamos de advertir en la cita sobre la “última instancia” es que la crítica derrideana sobre la función de la última instancia en el trabajo de Althusser, se basa en el olvido de que, en la formulación althusseriana, la hora de la última instancia no llega jamás y que es justamente la linealidad entre el primero y el último lo que es objeto de crítica para Althusser. ¿Hay en Derrida un movimiento similar en el giro hacia la escatología, un movimiento necesario de olvido, no solamente de las palabras de Althusser sino de las suyas propias?

Es sencillo, demasiado sencillo, de hecho, leer *Espectros de Marx* como un ejemplo de respuesta a la crisis –aquí teórico-política antes que científica– que Althusser describe en un pasaje del *Curso de filosofía para científicos*, citado más arriba: el colapso de la Unión Soviética y sus satélites, seguido de una cantidad desconcertante de efectos no previstos, todavía aun escasamente considerados y comprendidos, entre los cuales se incluyó el colapso de los movimientos de oposición internacional, se presentó en sí mismo como el límite (de la experiencia comunista o socialista) y el fin (de la historia o de lo que, en una horrorosa parodia/apropiación de Marx, fue asumido como la prehistoria del capitalismo).

Podría considerarse en términos generales que estos análisis constituyen una filosofía del acontecimiento siguiendo el esquema de Badiou, aunque, desde una perspectiva opuesta a la suya: donde llegando desde el exterior e incomprensible desde el presente, el acontecimiento resulta ser a la vez una separación subjetiva y objetiva, un llamado a la fe y a mantenerse firme en la certeza de la convicción acerca de una inminente transformación. Esto, por supuesto, plantea no solamente el problema de los falsos profetas del fin, sino también de los falsos fines, los falsos límites, del último que no es último y por lo tanto del propio gesto que proclama el fin.

No fue otro que Derrida quien analizó el “tono apocalíptico” adoptado en la filosofía, en un texto presentado en el marco de un encuentro dedicado a “Los fines del Hombre” (*Les fines de l’homme*), en 1980. Allí, hablando de las declaraciones “postmodernas” acerca del fin de la filosofía (entre varios otros fines de muchas otras cosas) o en todo caso acerca de la inminencia de su fin, Derrida advierte que “La inminencia no importa menos que el fin. El fin está próximo, parecen decir, lo

cual no excluye que ya haya tenido lugar (1981: 449).⁹ ¿No estamos ya muertos y por lo tanto muertos para morir, esperando solamente la revelación de ese hecho? Para Derrida, no obstante, el interrogante no es cómo distinguir entre fines verdaderos y falsos, reales o aparentes en el discurso apocalíptico de nuestros tiempos, sino la cuestión de cuál es el fin, objetivo o meta de estas declaraciones sobre el fin (y quizás más importante, qué intereses atienden y cuáles son sus efectos). Toma de Kant el término “Mystagogein” que nos conduce a hablar de misterios (mysteries), de un “mistagogía escatológica. Lo escatológico significa el eskhaton, el fin, o más bien el extremo, el límite, el término, lo último, aquello que viene in extremis a clausurar una historia (Derrida, 1981: 450)”. En este punto, lo que se revela en el propio discurso de Derrida es su proximidad con Althusser: nada podría ser más naïve, más ingenuamente escatológico, que creer que puede haber un límite a lo escatológico y que podría establecerse que tal es –o fue– la última escatología. Por el contrario, el acto de anunciar el fin o el último no es sino un arma en la guerra teológico-política tanto como (o, ni más ni menos que) hablar del futuro es una manera de intervenir en el presente. Para la izquierda, sin embargo, esta ha probado ser un arma peligrosa y poco confiable: la crisis final del capitalismo, el último capitalismo, su agónica muerte, etc., etc., son precisamente los conceptos y slogans que produjeron un estupor escatológico, por más “científicos” que fueran sus fundamentos, en los que el análisis deja paso a la fidelidad y la historia a la verdad eterna. La política es reemplazada por la filosofía en el peor sentido del término, como árbitro de la verdad, un alma bella que incluso en sus errores se mantiene verdadera para la verdad.¹⁰ Por el contrario, al optar por habitar el discurso apocalíptico en lugar de considerarlo desde un exterior, Derrida sostendrá que lo revelado no es el fin de nada, menos aún el fin de la escatología, el fin del fin en nombre de la desmitificación, sino más bien, el inacabamiento del fin y en consecuencia, para decirlo en un lenguaje althusseriano, el inacabamiento de la batalla contra el fin que, en el esfuerzo de poner fin al fin, deviene un instrumento de la escatología y de la fascinación por el futuro.

Este rodeo a través de Derrida sea, quizás, necesario para comprender precisamente aquello que Derrida se perdió de Althusser: la necesidad de postular simultáneamente una instancia (*instantia* o presencia) que es la última, que sigue a las otras y es pre-eminentemente sobre ellas (Así, los últimos serán los primeros: Οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι, Matt. 20:16) y el hecho de que la última instancia no llega jamás, como si su eficacia y quizás incluso su necesidad derivaran de su ausencia, no de una presencia más o menos distante, sino del hecho de que no está presente en ningún lugar y en ningún tiempo. En el “Exergo” con el que comienza *De la Gramatología*, Derrida escribe que la sola posibilidad de pensar la primacía de la escritura sobre el habla está determinada por la “clausura” (*clôture*) pero no el fin de “cierta época histórico-metafísica” (Derrida 1967:14).¹¹ *Clôture* puede ser traducido como cierre (*closing*) antes que como clausura (*closure*)¹², tanto para

⁹ Version en español de Ana María Palos: Derrida, J. Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía. México, Siglo XXI.1994

¹⁰ “remains true to truth”, en el original (N.de T.)

¹¹ Versión en español de O. Del Barco y C. Ceretti: Derrida, J. *De la Gramatología*. Mexico, Siglo XXI.1998.

¹² Debe notarse que *closure*, en inglés, traducible por cierre y clausura, se encuentra cargado, no obstante de un sentido más orientado a la idea de “final” que el español

reducir todo sentido de finalidad (la tienda que cierra vuelve a abrir al día siguiente) como para sugerir que la acción de cerrar (que puede también ser traducida como cercar¹³) es un proceso largo y quizás interminable, sujeto a (re)aperturas y fisuras en la cerca. La idea de una Gramatología, una ciencia de la escritura como algo diferente al significante del significante, sólo aparece con este *cierre*¹⁴ de un cierto aparato teórico, que sólo es posible como un “mundo que se encuentra irreductiblemente por venir” y que “que se anuncia en el presente más allá de la clausura del saber”(Derrida, 1967:14).¹⁵ Este mundo no es ni más ni menos que la “última instancia” de Derrida: el mundo que está presente sólo en el sentido en que está irreductiblemente por llegar, la escatología negativa, la *parousia* de la ausencia (ἀπουσία), antes que la ausencia de *parousia*, el mundo cuyo efecto no consiste sino en el hecho de que no llegará jamás.

La última instancia cuyo momento no llegará jamás y el mundo que se encuentra irreductiblemente por llegar: figuras de un origen no originario y de una finalidad sin fin ¿Cuál es el efecto de estas duplas paradójicas? En su *Curso de filosofía para científicos* de 1967, Althusser se preguntaba y se respondía la siguiente cuestión:

¿No consistirá el secreto de la filosofía en repetir, con otras palabras, con las mismas palabras, lo que está ya inscrito en la realidad, y por lo tanto en modificar ‘palabras’ sin producir nada nuevo? Ciertamente, la filosofía actúa modificando palabras, y sus conexiones. Pero se trata de palabras teóricas, y es precisamente esta diferencia de palabras lo que aparece, lo que permite ver algo nuevo en la realidad, algo que antes estaba recubierto, escondido (Althusser, 1990:107).¹⁶

Permitir a lo oculto ser visto: es el apocalipsis de la filosofía, pero un apocalipsis que esta realiza con palabras. Althusser no dice que la filosofía establece la verdad, una verdad que estaba oculta, sino que actúa de un modo que desplaza aquello que la recubre para permitir a lo oculto ser visto. En este caso, el caso de Althusser y Derrida escribiendo en una coyuntura específica, más cuidadosamente atentos que nunca a los riesgos de una intervención, lo que resulta revelado es el antagonismo en el corazón mismo de toda escatología, no el fin con el que sueña la teología, tampoco el proyecto racionalista de precipitar el fin del fin, sino el fin que existe sólo en la medida en que nunca arribará o en la medida en que se encuentra irreductiblemente por llegar. Podemos ahora entender que la separación entre filosofía y teología no consiste simplemente en un error, sino por sobre todo, constituye la estrategia de defender las nociones del fin, el último, el límite y a los fines que ellas sirven.

Dejando de lado el lenguaje althusseriano y adoptando otro, quizás más rústico, podríamos considerar a estas intervenciones como actos de sabotaje

“clausura”, frecuentemente utilizado para indicar las operaciones discursivas de literalización, siempre precarias. Se mantiene sin embargo, la distinción analítica propuesta por Montag. (N de T)

¹³ Enclosure, en el original (N de T)

¹⁴ closing up or shutting down en el original (N de T)

¹⁵ Versión en español de O. del Barco y C. Ceretti: op cit.

¹⁶ En español, op cit., pp.63-64.

teológico-político. Sus fórmulas, extrañas y problemáticas, *sabots* arrojados al interior de la maquinaria que encubre esa parte del presente que llamamos futuro, entorpeciendo su operatoria y rompiendo, con ello, los lazos que nos amarran a un destino. El resultado fue el apocalipsis de Althusser, un apocalipsis seguramente tan materialista y modesto que: no siendo ni el primero ni el último, ni reclamando serlo, dislocó la opacidad del momento histórico mismo, revelándonos la maquinaria de sujeción y la función de los fines en ella. Lo invisible hecho visible: esto es suficientemente milagroso para cualquier época.

Bibliografía

Althusser, Louis 1970 [1962], *For Marx*, translated by Ben Brewster, New York: Vintage Books.

Althusser, Louis, [1974] 1990, *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists*. London: Verso.

Althusser, Louis et al, 1996 [1965], *Lire le Capital*, Paris: Presses Universitaires de France.

Althusser, Louis, 1997. "The International of Decent Feelings," *The Specter of Hegel*, translated by G.M. Goshgarian. London: Verso.

Etienne Balibar, 2009, "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.

Blumenberg, Hans 1983 [1976], *The Legitimacy of the Modern Age*, Boston: MIT Press.

Derrida, Jacques. 1967, *De la grammatologie*, Paris: Editions de Minuit.

Derrida, Jacques, 1981, "D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie," *Les Fins de l'homme*, Paris: Editions Galilée.

Derrida, Jacques, 1993, "Politics and Friendship: An Interview with Jacques Derrida," E. Ann Kaplan and Michael Sprinker, *The Althusserian Legacy*, London: Verso.

Lenin, V.I., 1964 [1917], "Letters from Afar," *Collected Works*, Vol. 23, Moscow: Progress Publishers.

Schmitt, Carl, 1985 [1922], *Political Theology*, translated by George Schwab, Chicago: University of Chicago Press.