

ARTÍCULOS

DEMARCACIONES

Número 4 / mayo 2016

Teleología, escatología y estrategia. Por una herencia sin filiación*

Iván Trujillo**

La frase de Althusser, en la que se refiere a Derrida como a un gigante en *El porvenir es largo*, la tomamos aquí como una especie de cita del “veo gigantes” de Rousseau tal y como es interpretada por Derrida en *De la gramatología*. De este modo, exploramos la posibilidad de un pensamiento del encuentro en la figuración, el que entendemos como posibilidad de desfiguración.

En relación con esta hipótesis interrogamos, primeramente, la teleología del arte de Vittorio Morfino en su texto sobre Derrida “Escatología à la cantonade: Althusser más allá de Derrida”, recientemente publicado en castellano. Apoyamos nuestra interrogación en el texto de Warren Montag “La Dialectique à la cantonade: Althusser devant de l’art”, publicado algunos años antes que el texto de Morfino. Sostenemos que de esta forma Morfino se pierde tanto la posibilidad de pensar la necesidad de un encuentro sin teleología entre Althusser y Derrida, como la posibilidad de pensar un afuera que vuelva problemática la distinción rigurosa entre la representación teatral y la teoría fuera de ella.

Es por eso que, enseguida, interrogamos la crítica de Morfino al recurso derridiano a la escatología y a la falta de garantías de poder dissociar aquella de la teleología. Nos apoyamos nuevamente en Montag, esta vez en dos textos: “El Althusser tardío: ¿Materialismo del encuentro o filosofía de la nada?” y “El problema de la escatología en Althusser”. Sobre la base de una discusión en torno a la relación de Derrida con el trascendentalismo, intentamos señalar cierto *a priori* desfigurador en el pensamiento derridiano que desde temprano constituye, a nuestro modo de ver, una oportunidad para el materialismo, y con el cual se puede explicar por qué dicho *a priori* nunca puede garantizar la distinción rigurosa entre teleología y escatología, entre aparato y porvenir. Es lo que plantea la necesidad de la *estrategia*.

Introducción

«Un homme sauvage en rencontrant d’autres se sera d’abord effrayé. Sa frayeur lui aura fait voir ces hommes plus grands et plus forts que lui-même ; il leur aura donné le nom de *géants*. Après beaucoup d’expériences, il aura reconnu que ces prétendus géants n’étant ni plus grands ni plus forts que lui, leur stature ne convenait point à l’idée qu’il avait d’abord attachée au mot de géant. Il inventera donc un autre nom commun à eux et à lui, tel par exemple que le nom d’*homme*, et laissera celui de *géant* à l’objet faux qui l’avait frappé durant son illusion»

Rousseau, *Essai sur l’origine des langues*

No son muchos los textos traducidos al castellano de filósofos marxistas entera o parcialmente dedicados al pensamiento de Jacques Derrida, particularmente a su relación con

* Salvo algunas modificaciones, el presente artículo corresponde al texto presentado como resultado final de la ponencia leída en el Coloquio Internacional “50 años de Lire Le Capital”, 28-30 de octubre de 2015.

** Dr. en Filosofía en la Universidad París 10 / Universidad de Chile.

Marx y a su pensamiento de la espectralidad¹. Está, por supuesto, *Demarcaciones espectrales* (Akal, 2002) con su elenco de autores marxistas de escuelas diversas y que analizan e interrogan el libro *Espectros de Marx*. Y por supuesto también la respuesta de Derrida que cierra el volumen: «Marx e hijos». Por otro lado, está el libro de Jacques Bidet, *Refundación del marxismo: Explicación y reconstrucción de El Capital* (Bidet, 2007), el cual destaca por su recepción teórica de la problemática de la espectralidad en su interpretación de *El Capital* de Marx. Pero contamos también ahora con el artículo de Vittorio Morfino «Escatología à la cantonade: Althusser más allá de Derrida», el cual mantiene una relación interpretativa con al menos uno de los artículos de *Demarcaciones espectrales* y que ha aparecido el año pasado formando parte del libro *El materialismo de Althusser* (Morfino, 2014). En el horizonte de una visión de conjunto y de una evaluación que intentaremos realizar en más de un artículo como éste, centramos nuestro análisis en el artículo de Vittorio Morfino recientemente publicado en castellano, pero no sin la intervención de otros textos y autores que le son en principio afines².

«Escatología à la cantonade. Althusser oltre Derrida», tal su título en italiano y publicado en la revista *Décalages* el año 2010, es un artículo de Vittorio Morfino que, a favor de una recepción circunscrita de la lectura de Derrida del texto Marx en *Espectros de Marx*, dice aceptar su «desafío teórico» sobre la base de un comparación con un texto de Louis Althusser publicado el año 1962 y luego retomado en 1965 en *Pour Marx*: «Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht». Esta comparación de dos trabajos que toman como referencia el teatro, la interpretación del *Hamlet* de Shakespeare por parte de Derrida y, por parte de Althusser, su interpretación del teatro de Bertolazzi y Brecht³, celebra el trabajo del primero al nivel que «merece ser tomado en serio», esto es, al «nivel» de «la pura invención filosófica» en relación con la cual, además, es posible un «encuentro» con el segundo. Es que si, argumenta Morfino, con la «interpretación althusseriana de Marx» Derrida se declara en su libro en abierta oposición, entonces este encuentro resulta productivo «al nivel de la pura invención conceptual, que también en Althusser se ejercita en la interpretación del teatro como punto de observación privilegiado de la realidad» (Morfino, 2014, 103).

Considerando tan sólo estos motivos y cometidos, tendremos que preguntarnos aquí qué habría sucedido si en vez, o sólo en vez, de tomar en cuenta lo que dice Derrida del teatro en dicha obra, Morfino añade una comparación con lo que dice Derrida del teatro a propósito de Mallarmé en *La diseminación*. Asimismo tendremos que preguntarnos, por un lado, qué podría suceder si, a diferencia de lo que parece dar a entender Morfino, la invención conceptual en Derrida no responde al hecho de ejercitarse en la interpretación del teatro como punto de observación privilegiado de la realidad, y por otro lado, qué habría podido suceder con esto que dice aquí Morfino si se confronta no ya con Derrida sino con el análisis del «El "Piccolo", Bertolazzi y Brecht» realizado por Warren Montag en un texto publicado 6 años antes, el año 2004: «La dialectique à la cantonade: Althusser devant de l'art» (Montag, 2006). Ahora bien, en el marco de la discusión sobre la herencia de Marx explícitamente abierta por Derrida y retomada en «Marx e hijos», y probablemente también situado implícitamente en la problemática de la filiación y/o de la herencia entre Althusser y Derrida abierta a propósito de la publicación póstuma de los textos relativos al *materialismo aleatorio*, la comparación que

¹ Quizás todavía menos sean los textos de derrideanos dedicados a Althusser. Aunque una serie de pequeños trabajos publicados, por ejemplo en Chile y en Argentina, han comenzado a mostrar la envergadura de la relación entre ambos autores. Procuraremos aquí acusar recibo de estas iniciativas, si bien de manera parcial y siempre a pie de página.

² Nos apoyamos sobre todo en algunos textos de Warren Montag para debatir con Vittorio Morfino.

³ *El Nost Milan* en el caso del primero, y de *Madre Coraje* y *La vida de Galileo* en el segundo.

premedita Morfino tiene por objeto mostrar, de una parte, hasta qué punto Althusser se sitúa más allá de Derrida en cuanto al pensamiento de la temporalidad y de la historia. Primero con la «invención conceptual» del Piccolo Bertolazzi, pero también «desde un punto de vista teórico, fuera de la representación teatral» (Morfino, 2104: 111), en *Para leer El Capital*, Morfino expone por qué en Althusser la dialéctica, la teleología, incluso la escatología, son cuestiones éste ha superado tempranamente indicando además una gran continuidad de pensamiento en relación con los textos tardíos. Lo que no sería el caso con Derrida en los textos mencionados. En este sentido, la comparación sirve también, de otra parte, para mostrar que tanto *Espectros de Marx* como «Marx e hijos» representan un cierto retroceso y una discontinuidad en el pensamiento derrideano con respecto a sus más tempranas posiciones, estas en gran medida concordantes con Althusser, tal y como son vertidas en una entrevista a comienzos de los años setenta y publicadas en el libro *Positions*. Doble desalojo entonces de los textos tardíos derrideanos: por parte de Althusser y por parte de Derrida en tanto concuerda tempranamente con Althusser. Veremos, sin embargo, que esto es posible sólo si se han eludido ciertas dificultades. Veremos esto de la mano de Derrida mismo, yendo hacia sus textos todavía más tempranos y estableciendo una relación entre estos y los textos más tardíos. Pero también, nuevamente, de la mano de Warren Montag, asomándonos a su texto: «El Althusser tardío: ¿Materialismo del encuentro o filosofía de la nada?» (Montag, 2010)

En lo que sigue procedemos a destacar y a problematizar tres aspectos que conciernen directa e indirectamente a las críticas vertidas sobre Derrida en este texto: en primer lugar, la relación entre metáfora e historia; enseguida, la relación entre teleología y desfiguración; finalmente la relación entre teleología, escatología a propósito de la espectralidad.

Dentro de la primera relación, nos damos como punto de partida la referencia de Althusser a Derrida como a «un gigante» en *El porvenir es largo. Los hechos*, para cernir, a través de la interpretación derrideana del «veo gigantes» de Rousseau en *De la gramatología*, aquello en lo que puede consistir una herencia cuando la relación depende de la desfiguración, o de la figuración. Vemos en ello una *chance* para el encuentro. Pero no nos apresuramos. Recabamos primero sobre ciertos antecedentes que permite echar luz sobre algunos cruces tempranos entre Althusser y Derrida: la relación con la fenomenología husserleana, el problema de la génesis, particularmente la necesidad y la posibilidad de distinguirlo de la idea de nacimiento. Cuando hemos arribado al problema del encuentro, sobre la base de las ideas de figuración y desfiguración, diremos que Morfino responde a esto, pero parcialmente.

Entonces, en segundo lugar planteamos que Morfino responde al encuentro sobre el plano de la «invención filosófica». Hemos dicho que, de acuerdo a él, Derrida y Althusser pueden encontrarse, a propósito del teatro, en el plano de la «pura invención conceptual». Pero Morfino hace de este encuentro algo puramente fortuito, casual, sin ninguna necesidad, en la medida en que está interesado en sortear la desfiguración del pensamiento y de la teoría que late en la invención conceptual, en el uso de la metáfora y en la referencia al teatro. En este sentido, para Morfino *Positions* marca el verdadero retroceso del espectro.

Es este un modo de proceder todavía clásico en el que advertimos un movimiento teleológico. La metáfora, la ficción, la invención filosófica son medidos por la posibilidad de la filosofía y de la teoría a secas, la que está siempre en el centro cuando la invención filosófica llega a ocuparlo. Cuando Morfino dice que hay que «tomarse en serio» la invención filosófica, la de Derrida en primer lugar, pero también la de Althusser, no lo hace sino reconociendo su «nivel». Planteamos por ello la necesidad de confrontar la teleología del arte de Morfino tanto con Montag como con Derrida. Encontramos en “La dialectique à la cantonade: Althusser devant de l’art” de Montag una interesante sugerencia a este respecto en relación con una

objección al modo como Althusser trata con el arte. Habrá que tomar en cuenta que Montag ha confrontado el pensamiento derrideano al menos desde 1999 en *Demarcaciones espectrales*. De otro lado, encontramos en *La diseminación* de Jacques Derrida una interrogación sobre los supuestos de la teoría clásica del arte como mimesis. En *Márgenes de la filosofía* hayamos la sugerencia de que el control de la figuración metafórica, o de la desfiguración, corresponde al movimiento filial de querer permanecer en la cercanía del padre.

En tercer lugar, a partir del problema derrideano de la necesidad de distinguir entre teleología y escatología y de la falta de garantías de poder hacerlo, intentamos cernir la necesidad de la estrategia. Estimamos que la dependencia de Derrida con respecto a Althusser que tanto Morfino como Montag intentan mostrar, tiene que hacerse cargo de este asunto. Mostramos que se está en camino hacia esto a través del problemática de la desfiguración.

I. Derrida el gigante: figuración, desfiguración y encuentro.

¿Qué habrá querido decir Althusser en *El porvenir es largo* al referirse a Derrida como a un «gigante»?¹ ¿Se podrá saber algún día? ¿Habrá querido expresar admiración, temor o respeto? ¿Qué se hace cuando se dice de alguien que es un gigante? ¿Se da un aviso? ¿Un legado? ¿Para quién? ¿A quién se dirige Althusser? ¿Y qué es un gigante? ¿Un animal? ¿Un fantasma? Se trata de una metáfora, sin duda. Esta metáfora ¿puede ser considerada como una cita de Rousseau?

Tanto Jacques Derrida en *De la gramatología* como Paul de Man en su artículo «The Rethoric of Blindness» (De Man, 1971) y en el libro *Allegories of Reading* (De Man, 1979), se han detenido con especial atención en el pasaje del *Essai sur l'origine des langues* de Rousseau que hemos colocado como epígrafe. Sin que sepamos si este pasaje en particular cayó bajo el interés de Althusser, sabemos que por lo menos tres cursos dedicó a Rousseau y bajo qué perspectivas y alcances².

Ahora bien, para Derrida de lo que se trata aquí es de un ejemplo del lenguaje de la pasión. Lo explica así: «Si el miedo me hacer ver gigantes donde no hay más que hombres, el significante –como idea del objeto- será metafórico, pero el significante en mi pasión será propio. Y si entonces digo “veo gigantes”, esta falsa designación será una expresión propia de mi miedo» (Derrida, 2005: 347). Pero la particularidad de esta metáfora es que nada la ha precedido ni en la experiencia ni en lenguaje. Porque en «gigante», que es propio como signo

¹ «Althusser/Derrida. Una herencia invertida», pequeño trabajo de María Cecilia Labandeira, de la Universidad de Buenos Aires, destaca, como nosotros lo hacemos aquí, la expresión «gigante» utilizada por Althusser. Y lo hace justamente a propósito de la herencia. Procurando tener como trasfondo el concepto derrideano de herencia sobre la base de haber referido primero a una entrevista con Élisabeth Roudinesco en la que Derrida aparecería como heredero de Althusser, este texto pretende mostrar todo el peso de dicho concepto comenzando por Althusser como heredero de Marx, para enseguida mostrar cómo Althusser se ha convertido en heredero de Derrida y sin que éste se haya percatado. La expresión «gigante» aparece aquí, sin embargo, como mera referencia. Este texto puede resultar útil para hacerse una idea acerca de temas o tópicos en los que Althusser se encuentra con Derrida, pero por lo mismo, puede también resultar muy unilateral. Todo parece ser expuesto para decir, más que demostrar, cómo Althusser pasa, como heredero de Marx, de una incipiente deconstrucción del marxismo a una radicalización de su labor deconstructiva como heredero de Derrida y por fidelidad a Marx. Si seguimos aquí un camino diferente, es porque nos interesa cernir qué puede significar la fidelidad a Marx cuando la relación con Althusser, como dice Derrida en esa misma entrevista, es la relación con alguien a la vez «aliado y disociado» (Derrida / Roudinesco 2003: 116).

² Ver la Introducción de Yves Vargas a los cursos sobre Rousseau impartidos por Althusser el año 1972. Cf. Althusser, 2013: 9-35.

del miedo, el mismo signo es impropio o metafórico como signo del objeto, ya no se puede saber de qué se está hablando. No se abre más que un ojo sobre un afuera que nunca se muestra en propiedad. Cuando la metáfora designa un objeto que sólo la pasión puede propiamente reconocer, no se puede ya saber objetivamente por qué designo en propiedad algo cuando lo designo metafóricamente, o por qué veo hombre cuando veo gigantes. Señala Derrida que sólo puedo saberlo, como es el caso en Rousseau de acuerdo a una psicología de las pasiones y de la imaginación, si establezco un lazo natural y teleológico entre el sentido propio de la pasión natural y el sentido propio histórico fuera del estado de naturaleza. Pero, si no es este el caso, se puede decir que es por una deformación que el otro aparece. Es el encuentro, el primer encuentro, del otro como *otra*: «El miedo absoluto, dirá Derrida, sería el primer encuentro del otro como *otra*: como otro que yo y como otro que sí mismo. No puedo responder a la amenaza del otro como otro (que yo) sino transformándolo en otro (que sí mismo), alterándolo en mi imaginación, mi miedo, mi deseo» (Derrida, 349).

Si esto que dice Derrida, siguiendo a Rousseau, está implicado en el gigante del que habla Althusser, es algo que dejamos abierto. Pero hay quizás una vía indirecta que nos puede hacer pensar que Althusser se aproxima al menos a lo que Derrida dice que piensa Rousseau. En esta vía indirecta hay dos tipos de problemas a los que deberíamos atender: de un lado, el problema de si Derrida está interpretando bien este pasaje de Rousseau; de otro lado, el problema de si Althusser es capaz de admitir la ficción como condición de lo político. Ambos problemas son considerados por Paul de Man en *Allegories of Reading*¹.

Por una cuestión de prioridades no podremos considerar aquí estos problemas planteados por de Man. Digamos sólo de paso que este autor tiene a la vista el artículo de Althusser sobre Rousseau publicado el año 1970: «Sobre el “Contrato Social”» (Althusser, 2008). Y en cuanto a lo que dice Althusser ahí sobre la ficción digamos tan sólo que efectivamente habla del recurso de Rousseau a la ficción literaria en medio de una cierta «fuga en la realidad» y del Contrato Social como de un «acto de constitución (ficticio)» (Althusser, 2008: 83). Digamos asimismo finalmente, y sin saber a ciencia cierta si Althusser conoció «The Rethoric of Blindness», publicado también en 1970 y donde de Man ya habla de la incidencia de la ficción en la política, que en los cursos sobre Rousseau realizados en 1972 Althusser habla esta vez del carácter constituyente del Contrato Social, es decir de su capacidad de constitución de «una realidad radicalmente nueva» (Althusser, 2013a: 83) sin hablar ya de la ficción de la que antes hablaba. ¿Se habla en 1972 de algo enteramente distinto?

En los cursos de 1972 se habla de Rousseau tras haber hablado de Maquiavelo y del «comienzo radical», de «la condición de posibilidad de la existencia de lo que aún no existe» (Althusser, 38)². Y si se habla de la filosofía naturalista de los siglos XVII y XVIII es nada más que para reconocer al pensador no ya sólo del origen, sino del comienzo o del acontecimiento³. Lo que está en juego aquí es la génesis, la «génesis histórica» o «real» y no sólo teórica (cf. Althusser, 45). Es lo que en el futuro de esta problemática se llamará la necesidad de la contingencia, esto en el marco del materialismo aleatorio. Será señalado enseguida. En este

¹ El escrito de de Man se llama «Metaphor (Second Discourse)» y corresponde al capítulo 7 de *Allegories of Reading*. Fue publicado por primera vez el año 1973. Cf. De Man, 1979: 135-159.

² Se trata de la monarquía absoluta, el Estado nacional. Mientras Maquiavelo es el teórico del “hecho a consumir”, la filosofía del derecho natural de los siglos XVII y XVIII está representada por los teóricos del «hecho consumado». Esta filosofía trata la sociedad, el derecho civil y el derecho político en términos de esencia y existencia, no en términos de *azar* y de *encuentro* o de *acontecimiento*.

³ «El origen no es el acontecimiento en el que adviene el comienzo de una forma de eternidad sobre el fondo de una materia que ya estaba allí, que siempre había estado allí, sin forma o formada de manera diferente» (Althusser, 2013: 41). El origen, en cambio es «*la manifestación de los títulos de derecho en la evidencia de la naturaleza*».

momento, estamos en 1972. Lo que se dice aquí de la génesis parece haberse abierto camino a pesar de lo que se decía, por ejemplo, en 1966. La génesis entonces era exactamente lo opuesto que lo que de ella se dirá en torno al concepto de 1972. Aunque mantenía ya una relación de recubrimiento con el fenómeno implicado por este concepto. Lo que se decía en 1966 lo destaca Vittorio Morfino en su libro *El materialismo de Althusser*.

Althusser, en efecto, desconfía de la génesis. De acuerdo a una carta dirigida a René Diaktine el mes de agosto de 1966, la génesis no sería sino la reconstitución teleológica de un proceso que aseguraría la identidad de un sujeto desde el origen hasta el final. Es lo que señala, según Althusser, la obsesión del pensamiento de la génesis por el nacimiento. La tentación ideológica es entonces la de no observar allí sino lo que «ya tiene su nombre, ya tiene su identidad, ya es, por lo tanto, en cierta medida identificable, ¡en cierto modo ya existe antes de su nacimiento para poder nacer!» (Morfino, 2014: 28). Con este modo de proceder el concepto de génesis oblitera el devenir; reconoce, desconociéndolo, «el surgimiento (*surgissement*) del fenómeno»: «designa una realidad mientras la recubre de un falso conocimiento, de una ilusión» (Morfino, 28). Dar cuenta de este devenir exige, según Althusser, una «lógica diferente a la de la génesis», lo que supone definir los términos de una «dialéctica materialista» (Morfino, 29)¹. En una nota mecanografiada, fechada en septiembre de ese mismo año, se dirá que este surgimiento no puede ser pensado «como el efecto de una filiación», no puede ser pensado como el efecto de un «padre», sino «como el efecto de una conjunción». El nombre de la lógica que busca Althusser es lo que se llama ya «teoría del encuentro» o «teoría de la conjunción».

Esta crítica del concepto de génesis en el marco de la dialéctica materialista que busca determinar Althusser, sin duda que puede y debe ser confrontada con el estudio del problema de la génesis en la filosofía de Husserl emprendido por el joven Derrida casi 10 años antes (1953-54) y cuyo corolario es el de una «complication dialectique» (Derrida, 1990: 7)². Sin hacer otra cosa que improvisar una hipótesis, en todo caso útil para lo que sigue, nos preguntamos por la razón por la cual Althusser parece mostrarse, a diferencia de Derrida, reacio a acoger el concepto de génesis como un elemento que pueda poner en problemas al idealismo filosófico. Podríamos quizás decir que mientras el origen absoluto, o surgimiento, es pensado según un devenir teleológicamente *prescrito*, no se lo puede pensar más que en términos de nacimiento o de filiación. En otros términos, no habría *encuentro*, contingencia o pensamiento de la historia cuando de teleología se trata. Es lo que destaca Vittorio Morfino en el texto diciendo que la

¹ En «Althusser y Derrida. Estrategia e implicaciones conceptuales», Bórquez y Rodríguez dirán, no sin prestarse a equívocos, que Althusser planteará tempranamente la necesidad de una «nueva lógica de la genesis» (Bórquez/Rodríguez), cuando en verdad habrá dicho muy claramente que de lo que se trata es de «una *lógica* diferente a la de la *genesis*», entendiendo por ésta última la «causalidad lineal de la filiación». (Morfino, 29). Creemos que apresurándose en esto se corre el riesgo de identificar la posición de Althusser con la de Derrida y, con ello, de perderse las sorpresas de una relación entre aliados disociados. Ahora bien, sin duda los equívocos parecen inevitables si se toma en cuenta que más tarde, a comienzos de los setenta, Althusser hablará de «génesis histórica» o «real». En este sentido se podría quizás decir que lo que en verdad se buscaba ya era una nueva lógica de la génesis.

² Observemos de paso que para Paola Marrati, en su trabajo *La genèse et la trace*, Derrida habría dejado de hablar de «génesis» en favor de la «huella» precisamente por la influencia de Althusser: «Las razones por las cuales Derrida ha abandonado la noción de génesis en favor de la noción de huella nos parecen muy evidentes. En primer lugar, la noción de huella remite directamente a la cuestión de la escritura. Enseguida, la noción de génesis era, en el contexto de los años sesenta, difícilmente disociable de la noción de origen». Tras evocar las cartas de Althusser datadas el año 1966, Marrati termina diciendo: «Sin tener evidentemente ningún indicio de un conocimiento eventual por parte de Derrida de estas cartas (publicadas solo en 1993), nos parece que las exigencias que le han hecho pasar de sus trabajos sobre la génesis a sus trabajos sobre la huella son próximas a las que expresa aquí mismo Althusser». (Marrati, 1998 : 144).

estructura de toda génesis es teleológica. Sin embargo, desde que el origen absoluto es *pensado*, parece posible decir también que la teleología que lo da a ver tiene que haber levantado *acta* de su nacimiento. Es lo que le permite hablar al joven Derrida del problema de la génesis como del problema de una complicación dialéctica entre, de un lado, la «trascendencia» o la «identidad» de un surgimiento, de un origen absoluto e incluso de un nacimiento, mientras que de otro lado, la «inmanencia» o la «alteridad» de un devenir, de una totalidad ontológica y temporal que comprende a la génesis¹. Es la dialéctica como la posibilidad de una «identidad de la identidad y de la alteridad» (Derrida, 1990:8), en virtud de la cual “todo surgimiento es tradición”. Es lo que en 1962, esta vez en su Introducción al *Origen de la geometría* de Husserl, cuestionando la alternativa planteada por Jean Cavailles entre una lógica absoluta y una lógica trascendental, lleva a Derrida a mostrar que en Husserl la singularidad de lo absoluto no es nada sin la coincidencia entre el momento constituyente y el momento constituido. Esta coincidencia es para Husserl «l’unité absolue du mouvement du sens, c’est-à-dire l’unité de la non-coïncidence et de la co-implication indéfinie du moment constitué et du moment constituant dans l’identité absolue d’un Présent Vivant qui se projette et se maintient dialectiquement » (Derrida, 1962 : 159). *La importancia de Cavailles* en esta aclaración sobre la dialéctica en Husserl es innegable. Zeto Bórquez ha destacado este asunto hace poco (Bórquez, 2015:15). Pero Cavailles en este texto de 1962 es uno entre otros de aquellos que según Althusser, en una *carta enviada a Derrida ese mismo año*, se han detenido en el camino, han entregado las armas y luego se han apartado de él². Otra cosa es lo que sucede con Derrida. Dice Althusser:

En cambio tú vas hasta el final, y aún así se puede elegir no ser husserliano a pesar de todo (lo que es bien difícil cuando se te lee...), se ve que se podría serlo y lo que serlo significa: un proyecto sin desfallecimiento, sin tachaduras, sin lagunas... en todo caso tú muestras que Husserl puede ser comprendido y defendido, así hasta el final, fiel a sí (Althusser, 2013b)³.

Nos preguntamos aquí qué podría haber significado para Althusser, para Althusser mismo, ir hasta el final en lo que respecta a Husserl y elegir no ser husserliano⁴. Y esto precisamente porque, como dice Derrida en una entrevista reciente, Althusser percibía una alianza estratégica entre el idealismo trascendental de Husserl y una nueva problemática

¹ Para comenzar a explicar lo que es la “complication dialectique”, en el avant-propos de su *Mémoire* Derrida comienza a exponer la forma más general de la irreductibilidad de esta dialéctica señalando que en su concepto la génesis reúne dos significaciones contradictorias la de origen y la de devenir. De un lado, la génesis es «naissance, surgissement, absolu d’un instant ou d’une “instance” irréductible à l’instance précédente, création, radicalité, autonomie par rapport à autre chose que soi ». De otro lado, pero en el mismo momento, «il n’est de genèse qu’au sein d’une totalité ontologique et temporelle qui la comprend; tout produit génétique est produit par autre chose que soi, porté par un passé, appelé, orienté par un futur». (Derrida, 1990: 7).

² Además de Cavailles, se refiere también a Tran Duc Thao, Maurice Merleau-Ponty y Suzanne Bachelard.

³ Carta fechada el 9 de enero de 1962. (Traducción de Marcelo Rodríguez. Agradezco a Marcelo haberme recordado esta carta en el curso de la preparación de este escrito).

⁴ En su artículo publicado en 1970 sobre Rousseau, tras plantear el problema del «Décalage» (Desajuste) y de la posibilidad de una lectura kantiana y hegeliana del Contrato Social, dirá que el Desajuste «permite una admirable lectura fenomenológica (husserleana) del Contrato, como acto de *constitución originaria* de la PC. 2, es decir, de la comunidad, o dicho de otro modo, como acto de *constitución originaria* de la *idea jurídica*, a partir del “fundamento” de las “síntesis pasivas”, las cuales son admirablemente descritas en el segundo discurso y que tan sólo esperan a su comentador». (Althusser, 2008: 82). Los destacados son de Althusser.

marxista¹. La significación política y hasta militar de la estrategia se la ha planteado Althusser al preguntarse «cómo salir de un círculo permaneciendo en él» (Althusser, 2013b). Y es confiriendo valor a la filosofía como *estrategia* filosófica en los márgenes de la filosofía que Althusser ha dicho también que hay en Derrida «un impresionante rigor de pensamiento que, en mi opinión, nadie ha superado en su inspiración y que nadie podría superar en mucho tiempo, si no es para siempre (siempre puede cambiar la forma y el grado de reflexión). Por eso Derrida es seguramente el único grande de nuestro tiempo y, quizás por mucho, el último» (Althusser, 2013b)². Nadie, nadie, dos veces. Y por mucho tiempo, si no es que para siempre. El «único grande», y quizás «el último».

¿Qué habrá querido decir Althusser, y a quién, nos preguntábamos al comienzo, hablando de Derrida como de un gigante? Quizás no se pueda saber qué habrá querido decir y a quién hasta el momento en que haya sido recibido. Queda su envío quizás como esa carta abierta, muy abierta, a la que se refiere Derrida hablando de la ficción literaria en *La tarjeta postal* (Derrida, 2001a). Lo que también implica que a quien quiera que se haya estado dirigiendo Althusser con esta expresión, nos cae quizás, suertudos, también a nosotros, si es cierto lo que dice Derrida en 1982 en «Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épiciuriennes». 1982 es también el año de la “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”.

Ahora bien, habíamos dicho que es el «surgir del fenómeno» lo que el concepto de génesis malinterpreta pensándola dentro del modelo del nacimiento. Es lo que puede suceder cuando veo gigantes y si mi ilusión pudiera tener una realidad con la cual medirse. Cuestión de tiempo, o de mucha experiencia, como dice Rousseau. Se trataría entonces nada más que del hombre. Pero se trata *ya* del hombre porque en Rousseau se subordina naturalmente, teleológicamente, la metáfora al sentido propio. Y esto pese a que la metáfora, que no está basada en ninguna experiencia previa, no puede ser predeterminada desde lo propio. Para De Man, en cambio, el sentido propio, lo que Althusser llama el nacimiento, no sería más que un efecto metafórico des-figurado. La ficción literaria hace valer allí sus derechos, incondicionalmente. Visto en cambio lo que dice Althusser desde lo que dice Derrida, quizás no haya posibilidad de deshacer la ilusión si la teleología es una re-constitución, es decir si *debe* hacer *como si* hubiera habido nacimiento u hombre desde el comienzo. En tal caso, aunque vea hombres viendo gigantes no puedo saber *finalmente* porqué veo hombres. Es siempre por una deformación que encuentro al otro. El otro siempre aparece como otro.

Es lo que hasta cierto punto quiere decir Althusser no al suprimir, sino al no confiarse al tipo de visibilidad ilusoria que ofrece el nacimiento. Si el surgimiento pudiera tener lugar fuera de toda posibilidad de ilusión, entonces el surgimiento sería el cumplimiento mismo de la teleología, de la onto-teo-teleología. No hay cómo saber *finalmente* si es Derrida mismo el gigante que ve Althusser. Es por ello que hay la posibilidad de un encuentro sin filiación.

¹ En esta “extraordinaria carta” de 1962, Derrida observó en una entrevista más reciente que Althusser «percibía (estratégicamente) una alianza posible entre el idealismo trascendental de Husserl, sobre todo en su dimensión genética y epistemológica, y una nueva problemática marxista». (Derrida/Roudinesco, 2002: 116).

² En «L'unique tradition matérialiste», leemos: «Ce qui me fascinait aussi chez Spinoza, c'était sa stratégie philosophique. Jacques Derrida a beaucoup parlé de stratégie en philosophie et il a parfaitement raison, puisque toute philosophie est un dispositif de combat théorique qui dispose des thèses comme autant de places fortes ou saillants pour pouvoir, dans ses visées et attaques stratégiques, investir les places théoriques fortifiées et occupées par l'adversaire» (Althusser, 1993 : 85). La importancia de la estrategia para Althusser y Derrida ha sido expresamente abordado por los trabajos de Bórquez / Rodríguez («Althusser y Derrida. Estrategia e implicaciones conceptuales») y Carolina Collazo («Althusser y Derrida. Una alianza política»).

De esta posibilidad ha querido hablar también Vittorio Morfino al reconocer el encuentro entre Althusser y Derrida a propósito del teatro. Un encuentro de Derrida con Althusser en el plano de la “invención filosófica” y no ya en lo que éste piensa de Marx fuera de la representación teatral. Un encuentro, no obstante, que busca entenderse como encuentro fuera del espectro de la deformación.

II. De la invención filosófica a la teoría sin representación teatral: la teleología del arte y la espectralidad como retroceso.

Quizás haya más de un encuentro entre Derrida y Althusser en este texto. El primero: un encuentro entre *Espectros de Marx* y «El “Piccolo”, Bertolazzi y Brecht» a propósito de la representación teatral. El segundo: una especie de encuentro de Derrida consigo mismo testimoniado en *Positions* a propósito de la teoría de la temporalidad de Althusser. El primero, un encuentro en la «pura invención filosófica» (Morfino, 2014: 102). El segundo, un encuentro en la teoría «fuera de la representación teatral» (Morfino, 111). Mientras en el primero se trata de un encuentro que es también una divergencia, el segundo, en cambio, está dado en la concordancia, no sin marcar cierta distancia, como habrá que reconocer. Mientras el primer encuentro muestra al Derrida tardío lejos de lo que siempre ha sido Althusser, el segundo encuentro muestra que permaneciendo tempranamente cercano a Althusser Derrida se aleja de sí mismo en su última obra. ¿Cómo se articulan ambos encuentros? A través de la explicitación de la teoría de la temporalidad de Althusser, sobre la base de un pensamiento teleológico del arte. Partamos por esto último para abordar lo primero en la tercera sección de este artículo.

En el escrito de Morfino se trata desde el comienzo de reconocer el valor de la lectura de Marx en *Espectros Marx* sobre la base una muy determinada circunscripción. La lectura de Derrida es en efecto filológicamente débil y aborda aspectos con «una ligereza un poco mayor que la periodística». (Morfino, 102). Pero cabe aceptar el «desafío de Derrida en el terreno de la teoría», comparando «su Marx *sub specie theatri* con aquel presentado por Althusser» (Morfino, 96). En ese sentido, el lector de *Espectros de Marx* se enfrenta a la «sorprendente y genial operación filosófica (...) en la materialidad de un texto teatral » (Morfino, 97). Derrida incursiona de modo real en la filosofía de Marx evocando la «fuerza de las metáforas que entreteje la escritura marxista». Si se le debe «tomar en serio», es al «nivel» de «la pura invención filosófica». Es en este nivel que se encuentra con Althusser.

Derrida se encuentra con el pensamiento de Althusser, no al nivel de «la interpretación althusseriana de Marx», de la cual se declararía explícitamente en oposición, sino «al nivel de la pura invención conceptual, que también en Althusser se ejercita en la interpretación del teatro como punto de observación privilegiado de la realidad» (Morfino, 103). Esto resulta problemático para Derrida, pero también para Althusser mismo, como observaremos enseguida. Digamos de paso, aunque no sea más que una impresión, que en el pasaje que cita Morfino en su libro (ver nota 15) Derrida parece estar hablando explícitamente de algunos marxistas, franceses, «ceranos a Althusser» antes que de Althusser mismo. Lo que está diciendo Morfino aquí parece *estar dirigido* por la posibilidad que la teoría, que «se ejercita» en la pura interpretación del teatro, pueda ser retomada «fuera de la representación teatral», como se dice más adelante en su texto. Y en lo que lo que concierne a Derrida a propósito del pensamiento de Althusser de la temporalidad, ya cerrando su texto querrá poder distinguir, de un lado, «la temporalidad simple y singular de la imaginación» (Morfino, 120), y de otro, «aquella compleja y plural de la historia», mientras que la espectralología derrideana «rechaza

firmemente trazar» la «línea de demarcación entre lo verdadero y lo imaginario» (Morfino, 120). Habrá que tener presente esta distinción entre imaginación e historia ofuscada por la espectacularidad.

Ahora bien, a esta especie de entrada y salida del teatro de *un pensamiento en definitiva sin escena* y que se ejercita con el arte, se le puede plantear reparos del tipo de los que ha hecho Warren Montag a Althusser mismo al final de su texto « La dialectique à la cantonade » : Althusser devant l'art, pero también, y lo que dice allí Montag no es al parecer ajeno a ello, del tipo de los que ha hecho al filosofema del arte, particularmente del arte como mimesis, realizado por Derrida a propósito de Mallarmé en *La diseminación* y en el todavía inédito «Entre deux coups de dés».

Montag, en efecto, observa cierta inconsecuencia de Althusser casi finalizando su trabajo, pues tras haber hablado del descentramiento, del vacío, etc., da a entender que la obra es el espejo en el que el espectador se reconoce y reconoce la realidad¹. El ejemplo de *Galileo* de Brecht suministrado por Althusser no lo admite, y tampoco *El Nost Milan* de Bertolazzi. Dice Montag: «Se soumettre à des pièces comme *Le Nost Milan* ou *Galileo* permet de sentir les bornes de notre indépendance et de notre autonomie s'effondrer, notre centre se disperser, si bien qu'il n'y a plus ni espoir, ni désir (si on s'abandonne suffisamment à l'expérience), de le retrouver» (Montag, 2006). Es lo que, según Montag, Althusser va a decir en las últimas frases de su texto². Destaca allí que Althusser «efface la distinction entre auteur, acteur et spectateur, entre le théâtre et la vie, suggérant que son essai est l'effet de la pièce, elle se poursuit avec ses thèmes, ses passions en lui comme dans bien d'autres» (Montag, 2006). Montag es reacio a sostener que los enunciados de «d'Althusser sur le pouvoir de l'art, de la littérature et du théâtre», puedan ser circunscritos a alguna significación biográfica. Sugiere más bien la posibilidad de discernir en ello la noción de un teatro «qui n'est pas un discours sur le réel et donc extérieur au théâtre et à son développement, mais plutôt un discours du réel sur soi-même complètement immanent et donc inextricablement lié a son mouvement » (Montag, 2006). Finalmente esto : «De cette façon, il est possible de voir dans le pouvoir de l'art et dans le pouvoir des textes d'Althusser eux-mêmes de produire des effets y compris maintenant, le pouvoir du réel devenant soi-même dans un moment d'intensité particulière» (Montag, 2006). De acuerdo a este conjunto de observaciones sobre algunos pasajes de «El "Piccolo", Bertolazzi y Becht», Althusser ya no puede contar con la distancia de la obra respecto de lo real en virtud de la cual el sujeto puede reconocer lo real y reconocerse a sí mismo. No hay cómo ejercitarse con el arte, como quiere Morfino, ni tampoco cómo hacer de este un punto privilegiado de observación de la realidad. Si lo que dice Althusser finalizando su ensayo dice relación menos con su biografía que con el poder del arte, de la literatura y del teatro, entonces

¹ Althusser dirá que en lo más profundo los actores y los espectadores «estamos unidos en primer lugar por esta institución que es el espectáculo, pero unidos más profundamente por los mismos mitos, por los mismos temas, que nos gobiernan sin nuestro consentimiento, por la misma ideología espontáneamente vivida. Sí, aunque sea por excelencia el del pobre, como en *El Nost Milan*, comemos el mismo pan, tenemos los mismos estallidos de cólera, las mismas rebeliones, los mismos delirios (al menos en la memoria donde rueda sin cesar ese posible inminente), la misma desesperación frente a un tiempo que ninguna Historia mueve». (Althusser, 1967: 124). Antes de esto Althusser ha rechazado los dos modelos clásicos de la conciencia del espectador, el segundo de los cuales está vinculado al «concepto de identificación». Este último es para Althusser un «concepto psicológico». Los fenómenos de proyección, sublimación, etc, «no pueden, ellos solos, dar cuenta de una conducta compleja tan específica como la del espectador que-asiste-a-una-representación» (Althusser, 123).

² « Me doy vuelta. Y de repente, irresistible, me salta la pregunta : estas páginas, a su modo, poco feliz y ciego, ¿no serían esta pieza desconocida de una tarde de junio, *El Nost Milan*, continuando en mí su sentido inacabado, buscando en mí, a pesar de mí, en todos los actores y decorados, para siempre abilitados, el *advenimiento* de su discurso mudo?» (Althusser, 125).

este poder consiste en la posibilidad de descentramiento, vacío y dispersión, todo lo cual no sólo borra la distinción entre autor, actor y espectador, es decir la distinción entre el teatro y la vida, sino que sugiere que el ensayo de Althusser es un efecto de la obra y que el teatro es un discurso de lo real sobre sí mismo. Si nos tomamos en serio estas observaciones de Waren Montag, es decir si nos tomamos en serio que el ensayo mismo de Althusser está *à la cantonade* ¿cómo salir de este *afuera*, que es la representación teatral misma, para elaborar un discurso teórico fuera de la representación teatral? O también así: ¿Cómo se pasa, como pretende Morfino, de «El “Piccolo”, Bertolazzi y Brecht (Notas acerca de un teatro materialista)» a *Para leer el Capital*?

Morfino, al parecer, cree perfectamente posible esta salida y este paso. Es decir cree al parecer perfectamente posible pasar de la invención filosófica ligada a la metáfora, a la figuración y a la representación teatral, a la teoría sin representación teatral. Siguiendo quizás a Montag, se podría decir que Morfino cree que hay algo más afuera que el afuera que es la representación teatral de *El Nost Milan*: «el punto de vista teórico, fuera de la representación teatral» (Morfino, 2014: 111). Todo lo que en su texto es el elogio de la invención filosófica, de la metáfora y del Marx *sub specie theatri* que hace posible el encuentro entre Derrida y Althusser, va como a retroceder en función de una teoría fuera de la representación teatral, fuera de la figuración y de la desfiguración que ella comporta. Como en Althusser queriendo escapar de la desfiguración sin tregua de *El Nost Milan*, Morfino parece querer pensar el encuentro fuera de toda figuración, allí donde, *paradójicamente*, Derrida se encuentra consigo mismo en Althusser, donde sus posiciones teóricas concuerdan con éste. No me detengo, por ahora, en esta paradoja. Volveremos a ella cuando hablemos de la incorporación espectral del espíritu¹.

En verdad se puede reconocer que «El “Piccolo”, Bertolazzi y Brecht» es «un verdadero *centro geométrico y teórico de Pour Marx*» (Morfino, 103), sin dejar de hacer de este mismo texto sobre el teatro una «*lettre volée*», según la expresión utilizada por Balibar (Balibar, 1996: viii-ix). La teoría fuera de la representación teatral está siempre en el centro cuando la invención filosófica viene a ocuparlo. Para evitar que la carta (*lettre*) llegue (de antemano) a destino, es preciso modificar la concepción de las relaciones entre la teoría y el arte basada en el supuesto que puede haber pensamiento fuera de la escena, o entrando y saliendo él mismo de ella misma. Lo que está en juego en ello, para decirlo rápido, es la posibilidad de pensar la historia misma y la historicidad del pensamiento. Es lo que sugiere el texto de Montag que hemos citado y otros de este mismo que también tendremos que citar.

Pues bien, no se habrá sacado mucho retrocediendo de la espectrología derridiana en *Espectros de Marx* al pensamiento de la temporalidad y de la historia en *Posiciones*, eso es lo que premedita en este texto Morfino, si allí se han planteado ya las mismas condiciones bajo las cuales se ha escrito *Espectros de Marx*. Y lo que es más grave aún, si la ausencia de la presunta indistinción entre la imaginación y la historia que dice Morfino que caracteriza a la espectrología derrideana, está implicada en eso mismo. Pero habrá que tomar en cuenta, como veremos enseguida, que una de las primeras cosas que puso de relieve el joven Derrida estudioso de Husserl es hasta qué punto la historia se opone a la imaginación. Tal es la condición de lo que Husserl llama, en el *Origen de la geometría*, la «historicidad interna» o «intrínseca». Según esto, se puede estar más «atrapado» («impigliato») que nunca en la teleología, tal es según parece lo que sucede con el texto de Morfino, cuando no se ha reconocido, no digamos ya sólo el poder del arte, sino el poder de la imaginación cuando se le ha asignado una función eminente y fuera de toda génesis histórica. Lo que también quiere

¹ Veremos entonces que Derrida habla de una «paradoja de la imaginación» en *De la gramatología* y junto con ella de una «lógica de la representación» (Cf. Derrida, 2005: 438).

decir que hay que tomarse en serio la teleología y, por ejemplo, comenzar a mimarla. Lo que implica pensar en la *estrategia*. En este sentido, antes que confrontar «El “Picollo”, Bertolazi y Brecht» con *Espectros de Marx*, Morfino quizás lo debió confrontar primero con «La double séance» en *La diseminación* y también en el todavía inédito «Entre deux coups de dés»¹. Y esto no sólo porque tanto Althusser como Mallarmé se refieren a una obra de teatro cuyo texto original no comentaron jamás.

Brevemente: Es Mallarmé quien para Derrida desbarata el filosofema clásico del arte como mimesis. La mimesis de Mallarmé es un mimo de la mimesis, una imitación que no imita nada, o a nada más que a la imitación. Vuelve imposible la discernibilidad absoluta entre lo imitante y lo imitado, entre la obra y su afuera, es decir la referencia. El acontecimiento mimado es el espacio de la escritura. Se suprime así la anterioridad y la exterioridad, la independencia de lo imitado, del significado o de la cosa. Pero, a diferencia de lo que puede creer, no se consagra ningún interior. En contra de lo que fue la apropiación de la estética literaria estructuralista centrada en lo imaginario y en la conversión del texto en una expresión, en un tema significado, esto en un modo de proceder dialéctico, Derrida analiza la ficción sin imaginario en Mallarmé, la inserción del esparcimiento en el interior. Como dirá en *Positions*, son los efectos históricos, genéticos, o la inscripción, aquello por lo que Derrida pone su atención. Una tal preocupación constituye y tiene sus efectos sobre una teleología del texto que predetermina a éste como sentido (Mallarmé como desorganizador de la teleología hegeliana del libro) y sobre una fenomenología y una hermenéutica que busca asegurarse una significación trascendental y teológica sobre la base de una afección privilegiada. No hay por tanto reflexividad o movimiento de la conciencia o de la presencia a sí cuando se trata de la inscripción infinita e indefinida. Lo que Derrida concibe como el trabajo de la diseminación es el juego del trabajo textual que no consagra ni un origen simple ni una *presencia* escatológica. Es lo que marca una multiplicidad irreductible y generativa. Lo que se llama literatura, antes de poder apoderarse de su campo, es lo que nombra la multiplicidad intrínseca de un acontecimiento, o el acontecimiento en cuanto comienza por repetirse. Porque de acuerdo a esto todo comienzo es numeroso, no se puede nunca contar *una* historia. Porque el afuera de la ficción literaria no es más que el efecto de un texto al cual ese afuera no pertenece, la literatura es histórica de lado a lado. Y lo es precisamente en la medida en que la inscripción histórica que ella es no pueda ser neutralizada por la teleología.

Es posible que la teleología del arte de Morfino evite la desfiguración que *naturalmente* evita el pensamiento. La metáfora, para Aristóteles, según consigna Derrida en *Márgenes de la filosofía*, es ese momento «del rodeo donde la verdad puede perderse todavía» (Derrida, 1989b: 281)² En un gesto clásico, Morfino parece hacer que la metáfora, como la mimesis, vuelva [*revienne*] «a la *physis*, a la verdad y a su presencia» (Derrida, 1989: 284), es decir, también, al padre. Pero ¿se puede volver al padre (o al nacimiento) sin haberse comprometido de antemano con un crimen cuyo acontecimiento sólo se puede representar? *El Nost Milan* del que habla sin duda Althusser y al que Montag parece sorprender queriendo tempranamente escapar, podría habernos sugerido ya una respuesta. Dicho en otros términos: ¿se puede hacer

¹ El inédito «Entre deux coups de dés» es mencionado a pie de páginas en *La diseminación* (Derrida, 1975: 279-280). Corresponde al curso «Littérature et vérité: le concept de mimesis», impartido entre los años 1968-1969. Hemos estudiado este inédito en nuestro trabajo de tesis doctoral. Lo que decimos a continuación forma parte de este trabajo (Cf. Trujillo, 2015).

² Dice enseguida: «La metáfora pertenece a la mimesis, a ese pliegue de la *physis*, a ese momento en que la naturaleza, velándose a sí misma, no se ha encontrado todavía en su propia desnudez, en el acto de su propiedad» (Derrida, 1989b: 281).

justicia sin pasar por el crimen del otro? Todo aquí parece ser cuestión de(l) tiempo: «No hay tragedia, no hay esencia de lo trágico sino bajo la condición [...] de esa anterioridad pre-originaria y propiamente espectral del crimen. Del crimen del otro, una fechoría cuyo acontecimiento y cuya realidad, cuya verdad, no pueden nunca *presentarse* en carne y hueso, sino solamente dejarse presumir, reconstruir, fantasear» (Derrida, 1995: 34-35).

III. Teleología, escatología y estrategia.

Para que podamos entender bien porqué Derrida se puede encontrar consigo mismo concordando con Althusser en *Posiciones*, y esto fuera ya de toda representación teatral, debemos avanzar desde la comparación entre los pensamientos de la temporalidad en *Espectros de Marx* y «El "Piccolo", Bertolazzi y Brecht» hasta la explicitación de la temporalidad como «temporalidad plural» tal y como tiene lugar, según Morfino, en *Para leer el Capital*. Sin embargo, debemos primero conectar lo que Derrida llama en *De la gramatología* «la paradoja de la imaginación», solidaria de la «lógica de la imaginación», con la «incorporación paradójica» del espíritu en el espectro, de la que habla Derrida en *Espectros de Marx* y que es comentada por Warren Montag en su artículo en *Demarcaciones espectrales*: «Espiritus armados y desarmados: los *Espectros de Marx* de Derrida » (Montag, 2002). Que lo que diga Montag aquí sobre esta incorporación en Derrida pueda alcanzar también al Althusser de «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», habrá de indicarnos algo más que lo que habla Morfino sobre el encuentro, entre Derrida y Althusser, en la desfiguración.

1. Trascendentalismo y contaminación: la «incorporación paradójica»

Antes de hablar de «incorporación paradójica» en *Espectros de Marx*, Derrida ha hablado de la «paradoja de la imaginación» en *De la gramatología*. Por ésta entiende ese movimiento de la imaginación que «despierta o irrita el deseo», y, por lo mismo, también «desborda o divide la presencia» (Derrida, 2005: 391). En Rousseau, que es a quien se está considerando, Derrida observa el borramiento de la imaginación, de la memoria y de los signos. No hay presencia sino cuando la imaginación, o el afuera de la presencia, duerme. Pero asimismo observa el esfuerzo de Rousseau por poner la representación afuera, por poner afuera el afuera: «Rousseau querría hacer del suplemento de presencia una pura y simple adición, una contingencia: deseando así eludir lo que, en el adentro de la presencia [agregamos: natural], llama al suplente, y no se constituye más que en este llamado, y en su huella» [Derrida, 392]. En cuanto a la «lógica de la representación», de la que ha hablado antes en ese contexto, ella consiste en que se reconoce la necesidad del representante mientras se le deplora. En Rousseau esto significa que su crítica a la representación «vive dentro de la ingenuidad de la representación», es decir nunca se pregunta lo que pasa con la presencia y con la representación dentro de la presencia. En Rousseau el elogio del «peuple assemblé» no deja de estar conectado con su crítica de la representación. Si hay representante, entonces no puede ser más que el representante del representado. Si no puede haber «preferencia», es decir conversión de la voluntad general y soberana en voluntad particular, entonces tiene que ser una «representación perfecta». ¿Tiene relación esto que se ha dicho aquí en *De la gramatología* con lo que se va a decir del «devenir-cuerpo» del espíritu en *Espectros de Marx*? Podemos, en principio, empezar a contestar con Montag.

Preguntemos antes lo siguiente: la «incorporación paradójica» de la que habla Derrida en su libro sobre Marx ¿podría despertar el deseo de (capturar) una presencia en el mismo movimiento en que (como espectro) se divide o se sustrae? ¿Podría la dificultad de esta captura espectral volver deplorable la espectralidad que se necesita para capturar la presencia? Tras consignar que Derrida hace y defiende la diferencia entre espíritu y espectro (lo que Derrida, como mostraremos enseguida, dice que hace Marx), Montag explica que se trata de una incorporación que vuelve visible al espíritu, que permite que el espíritu, cobrando forma material, produzca efectos. Es que el espíritu, a diferencia del espectro, que es, según Montag, «mucho más fácil de definir, de identificar», escapa a la definición y a la identidad. Ahora bien, si no debemos confundir uno con otro, tal que «el espíritu debe existir “antes de su primera aparición”, incluso en forma de una promesa o una esperanza» (Montag, 2002: 91), es porque la promesa «debe ser desprendible, separable de sus formas materiales e históricas, para no verse agotadas por éstas y en éstas» (Montag, 91). Lo que también significa que al menos un espíritu del marxismo debe sobrevivir a los partidos, los sindicatos, etc., a la espera que haya realizaciones nuevas y mejores. Ahora bien, como hay un peligro constante de un devenir real del espíritu, de «un espíritu siempre materializado de antemano», Derrida, en contra de lo que sostuvo en otro momento, habría intentado «detener el movimiento de deconstrucción» planteando la idea de la indesconstructibilidad de cierta idea de justicia (nota):

Desconstruirla consistiría en mostrar la inseparabilidad de esta idea de un material específico y singular, de una existencia histórica, disociar el marxismo de toda “escatología mesiánica”, esto es, de la promesa que le es originaria y que aguarda como el fin (posible) de todos los esfuerzos dedicados en su nombre. Un marxismo inseparable de sus formas materiales, un marxismo sin una promesa o espíritu trascendentales está muerto... (Montag, 91).

Para Montag no es posible conservar la distinción entre espíritu y espectro sin apelar a un «elemento trascendental, incorporeal e inmaterial» (Montag, 92) no obstante presente en el proceso de incorporación. Sobre la base de la noción de un espíritu indesconstructible de Marx, que «recuerda al *cogito* cartesiano, como sostiene Pierre Macherey en su reseña de *Spectres de Marx*» (Montag, 86)¹, Montag dirá que Derrida ha cambiado completamente de posición. Se aleja así de lo que sostenía en *De la gramatología* en el sentido en que la deconstrucción también cae víctima de su propio trabajo.

Antes de retomar nuestras preguntas iniciales, observemos que Montag, esta vez en su escrito «El Althusser tardío: ¿materialismo del encuentro o filosofía de la nada?», plantea objeciones análogas a las dirigidas a Derrida en el texto que venimos citando. Se trata esta vez de «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», texto de 1982 del que ya hemos adelantado dice Montag que la trayectoria teórica de Althusser se aproxima como en ninguna otra parte a la de Derrida. Consignemos entonces el hecho que observando una discontinuidad con respecto a lo que era su pensamiento en 1970, Montag dice que mientras Althusser escribía en ese momento que «las ideas tienen una existencia material y que la conciencia no es otra cosa que acción», en este texto de 1982 Althusser «no sólo ha separado mente y cuerpo, sino que ha insertado entre ellos el espacio infinito del vacío a través del que están destinados a caer en paralelo por toda la eternidad» (Montag, 2010: 5). Un poco después, y tras haber hecho

¹ Pierre Macherey, autor de «Marx desmaterializado o el espíritu de Derrida» (Macherey, 2002: 23-32), es el único autor de *Demarcaciones espectrales* que cita Morfino en una nota al final del trabajo que comentamos.

notar que el pensamiento althusseriano del vacío se representa también como nada y que se hace de esta nada un origen, un no-origen originario y un destino de todas las cosas, se dirige este origen contra el encuentro aleatorio, contra lo que puede perdurar indefinidamente:

podría decirse que esto es lo que acosa al texto de Althusser: el miedo de que, una vez establecido, el encuentro aleatorio perdure no eternamente, sino, citando de nuevo a Spinoza, indefinidamente, un miedo de lo que, en palabras de Althusser, dure longtemps, dura largo tiempo, aquello que no acaba a su hora, como se esperaba y predecía (Montag, 2010: 9).

Es entonces que Montag pone de relieve la mayor proximidad de Althusser a Derrida como «en ningún otro momento de la historia de su relación» (Montag, 10).

Tras sugerir que es bajo la influencia de Derrida que Althusser, en contra de los textos originales de Epicuro y Lucrecio, le otorga un privilegio «a la lluvia como imagen de los átomos y a la caída (*la chute*) o al caer (*tomber*) como su forma primordial del movimiento» (Montag, 10), más adelante se va a decir:

El mundo está entonces cayendo: ha sido dado (donado), repartido, enviado, abandonado, acciones que la tesis [derrideana, según Althusser] de la primacía ausencia sobre la presencia convierte en irreductibles, acciones antes de las cuales no hay nada ni nadie. Todo esto tiende a solidificar [*solidify*] y a hacer permanente el asunto, y en efecto, la importancia del origen (Montag, 13).

Enseguida tras detenerse en un pasaje del escrito de Althusser en donde el principio de la nada originaria y final es resumido en la posibilidad histórica de la permanente revocación de un hecho consumado, Montag observa que el concepto de nada originaria le da al vacío un sentido de destrucción sobre todo del futuro que se nos da a esperar y que nada tiene que ver con un encuentro. Se pregunta entonces si Althusser está produciendo aquí una teoría del mesianismo sin mesías (Cf. Montag 14). Un poco después, tras observar que Althusser parece mostrarse preso del trascendentalismo que en su momento le criticara a Foucault, y de interrogar la filosofía del vacío que además elabora, Montag se pregunta si acaso Althusser pretende introducir otra forma de trascendencia, incluso un dualismo:

¿no sería la idea de una filosofía que hace un vacío con el fin de liberar la producción infinita de lo diverso y lo singular de la unidad trascendental impuesta por la marca del vacío originario, en su misma desconexión respecto de la realidad a la que parecía oponerse, otra forma de trascendencia, incluso un dualismo de pensamiento y extensión, idea y cosa, mente y cuerpo? (Montag, 16).

Finalmente, consignamos que Montag acaba por concluir que en el texto de Althusser prevalece una «conciencia que confunde su tiempo con el tiempo de la historia» y su fin «con el fin de un modo de producción», y que Althusser no habría querido o podido captar «un genuino materialismo del encuentro». Tras haber hecho referencia a «El "Piccolo", Bertolazzi y Brecht» donde los conceptos de *el vacío* y *la nada* tienen un papel central, conceptos mediante los cuales Althusser puede pensar otro tiempo distinto del tiempo del encuentro, conceptos en los que se destaca además «una temporalidad intolerable», leemos:

“La corriente subterránea” entonces, es la crónica de una “espera que se sabe en vano” de un futuro que no llega ni tarde ni a su hora, de una conciencia que confunde su tiempo con el tiempo de la historia, y su fin con el fin de un modo de producción, que no quiere y quizás no puede captar el hecho de que desde la perspectiva de un genuino materialismo del encuentro, de la misma manera que nada garantiza la llegada de lo mejor, nada prohíbe en absoluto que perdure lo peor (Montag, 18).

Resumamos: de forma casi idéntica a lo que se ha dicho antes sobre Derrida, Montag dice que Althusser ha separado mente y cuerpo en contra de la existencia material de la idea y los ha destinado a caer en paralelo en el espacio infinito del vacío. Una nada como no-origen originario se dirige contra el encuentro aleatorio. En el marco del mayor acercamiento a Derrida, privilegio de la imagen de la lluvia, de la caída y tendencia a la solidificación de acciones que la tesis derridiana de la primacía de la ausencia sobre la presencia vuelve irreductibles. Teoría de un mesianismo sin mesías. Trascendentalismo y trascendencia. En contra de un genuino materialismo del encuentro, en Althusser la conciencia confunde su tiempo con el tiempo de la historia y su fin con el fin de un modo de producción. Nos parece que todos estos aspectos están en mayor o menor medida, directa o indirectamente, reseñados en el texto sobre Derrida en *Demarcaciones espectrales*. Y Montag aquí, no se los ha dejado pasar a Althusser en su mayor cercanía a Derrida, como no se los dejó pasar a Derrida en su texto de mayor cercanía a Marx.

Nos parece que lo menos que se puede decir es que en ambos casos Montag hace aparecer el recurso al trascendentalismo como una defensa contra la historia, y por supuesto contra un «genuino» materialismo del encuentro. Incluso si nos mostramos en desacuerdo con la interpretación de Montag en su primer texto acerca de la incorporación paradójica en Derrida, y asimismo, con lo que parece vincular a Althusser con Derrida en su texto sobre Althusser, nos parece que ha asumido de mejor forma que Morfino la relación, todavía abierta, entre ambos. Y esto no sólo porque en otro trabajo recientemente publicado en castellano, *El tiempo de la multitud* (2015), Morfino nombra a todos los miembros de la lista de Althusser que conforman la tradición del materialismo del encuentro en «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», pero incluyendo a Wittgenstein y excluyendo a Derrida¹. Nos preguntamos si Morfino debía mostrar la concordancia de Derrida con el Althusser del cual, según Montag, éste mismo ha tomado tardíamente distancia, y esto sobre la base de hacer retroceder el momento en el cual tardíamente Althusser parece encontrarse con Derrida y así liberar el materialismo del encuentro de la influencia de este último. En cualquier caso, lo decisivo aquí es hacernos cargo de los motivos que ha tenido Morfino en señalar la concordancia de Derrida con Althusser mucho antes de lo que habría sido su toma de distancia con el althusserianismo en *Espectros de Marx*.

Pero antes, esto: ¿podría Derrida haber planteado la idea de justicia, y de la indesconstructibilidad de la justicia, sin un desbaratamiento del trascendentalismo? Creemos que no. Y eso por dos razones relativas al trascendentalismo. Una atañe a Husserl. La otra a Heidegger y a Levinas. Ambas eludidas en el texto de Montag².

¹ Es al comienzo del primer punto («La corriente subterránea del materialismo del encuentro») dentro del capítulo III: «El mundo por azar. Sobre Lucrecio y Espinoza» (Morfino, 2015: 81). El listado en *Para un materialismo aleatorio*, ver Althusser, 2002: 31. Gesto similar se repetirá al final del texto que motiva el presente artículo.

² En «Desajustes de la justicia. Por una filosofía materialista derrideana», Gabriela Balcarce, de la Universidad de Buenos Aires, sitúa, a nuestro entender correctamente, la relación de Derrida con Heidegger, pero no haciendo

Brevemente: antes incluso de *De la gramatología*, en su «Introducción» al *Origen de la Geometría de Husserl*, Derrida habla del carácter extraño de la *incorporabilidad ideal* a propósito del modo como la idealidad del sentido se libera en el trabajo mismo de su encadenamiento (Cf. Derrida, 1962: 90). Si esta incorporabilidad ideal no depende ya del lenguaje fáctico, sea de la lengua o en mayor medida de la escritura, sino de la pura *posibilidad* de decir y de escribir, entonces es eso mismo lo que puede poner en peligro la verdad trascendental absoluta de la objetividad. De un lado, esto quiere decir que porque la reducción no implica ninguna negación, no hay ninguna posibilidad que la inscripción sea una inscripción fáctica o exterior y que la historicidad no sea trascendental. Pero de otro lado, esto también quiere decir que porque no se admite la oposición entre lo empírico y lo trascendental, entre el hecho y el derecho, la presencia a sí de la conciencia, precisamente en tanto que trascendental, no puede ya separar de sí una facticidad exterior que la atormenta sobre la base de la neutralización factual. Sucede algo similar cuando, en el marco de la discusión con Foucault en *La escritura y la diferencia*, Derrida muestra que ya no se puede oponer el habla al silencio, el sentido al sin-sentido, la razón a la locura, es decir cuando se trata de la experiencia más aguda del *cogito* cartesiano¹. En este mismo sentido, cuando en el capítulo 5 de *Espectros de Marx* Derrida, a propósito del *phainesthai* en general, hace referencia a la «anarquía del noema» como a «la posibilidad espectral de toda espectralidad», como «el lugar mismo de la aparición, la posibilidad esencial, general, no regional, del espectro» (Derrida, 1995: 153), no hace otra cosa que señalar porqué no resulta posible quedar confinado en el trascendentalismo y porqué la distinción entre espíritu y espectro, a la que está comprometido Marx, sólo se plantea sobre la base de su contaminación. Es lo que se va a comenzar a decir ya en el umbral del capítulo 5, al final del capítulo 4:

si se tiene la sensación de que, al menos en su crítica de Stirner, Marx arremete ante todo contra el espectro y no contra el espíritu, como si creyese aún en alguna purificación descontaminante al respecto, como si el fantasma no acechase al espíritu, como si no lo asediase, precisamente, desde el umbral de la espiritualización, como si la iterabilidad misma, que condiciona tanto la idealización como la espiritualización de la “idea”, no acabase con cualquier seguridad crítica en lo que respecta al discernimiento entre ambos conceptos. Pero lo que quiere Marx es discernir (Derrida, 1995: 141).

¿Estaría demás señalar que, para Derrida, la teoría de la ideología depende «en muchos aspectos» de este discernimiento crítico?²

En cuanto a la idea justicia en relación con Heidegger, y Levinas: es sabido que es desde antes de *Espectros de Marx*, en «Ousia et grammè» (Derrida, 1989b:63-102), que Derrida venía abordando la dificultad de Heidegger en *Ser y Tiempo* de una salida del horizonte trascendental del tiempo, del tiempo determinado a partir del ente-presente, de la presencia. Ahora bien, Derrida interroga lo que será el pensamiento heideggeriano de la presencia como *Anwesenheit* a partir del pensamiento de la *huella (trace)*. Es ésta la que posibilita pensar una diferencia, y la diferencia óntico-ontológica, fuera de la presencia. La huella sería así más vieja

más que una implícita alusión a la cuestión de lo trascendental, y sobre todo a los recursos fenomenológicos que todavía comparecen en el desbaratamiento del trascendentalismo.

¹ Quizás lo que Derrida llama la experiencia más aguda del *cogito* en «Cogito e Historia de la locura», podría recordarle a Montag (siguiendo a Macherey) la indesconstructibilidad de la idea de justicia.

² Cf. Derrida, 2005: 144ss.

que la diferencia óptico-ontológica. Luego, en el texto «La *différance*» (Derrida, 37-62), en relación con el escrito «La sentencia de Anaximandro» de Heidegger, Derrida pondrá en sintonía los conceptos de huella y de *différance* con el de discordia o disyunción (*Unfug*). La relación con la disyunción, esta vez en relación con la problemática heideggeriana de la justicia (*Diké*) y de la injusticia (*Adikia*) y bajo las locuciones alemanas «Fug», «Fuge», «aus der Fuge», «gefügt» y «verfügt», aparece luego en *Espectros de Marx* a propósito del pensamiento del fantasma. Derrida intenta allí pensar el fantasma a partir de la disyunción de la presencia misma del presente, de la no contemporaneidad consigo mismo del tiempo presente, toda vez que «el presente está en la *adikia*, es decir, traduce Heidegger, trastornado, desquiciado (*aus der Fuge: out of joint*, si se quiere) » (Derrida, 1995: 39). Pero eso no es todo. Porque bajo la disyunción del presente, habría que donar la justicia (hacer justicia) sustrayendo el don «a todo horizonte de culpabilidad, de deuda, de derecho e incluso, quizás, de deber», Derrida se va a preguntar, esta vez en términos muy próximos a Levinas, si el más allá del derecho, de la juridicidad, de la moral y del moralismo, «la justicia como relación con el otro», acaso no supone «el irreductible exceso de una dis-yunción o de una anacronía»: «cierto *Un-Fuge*, cierta dislocación *out of joint*, en el ser y en el tiempo mismo, una dis-yunción que, por afrontar siempre el riesgo del mal, de la expropiación y de la injusticia (*adikia*) contra los cuales no hay garantía calculable, sólo ella podría *hacer justicia e impartir justicia* al otro como otro » (Derrida, 41). A partir de de esta relación con el otro, con el otro como otro, y no sin correr el riesgo de la injusticia, lo que entiende Derrida por la indesconstructibilidad de la justicia como «condición de toda deconstrucción», está «ella misma *en deconstrucción* y permanece, y debe permanecer –esta es la inyunción- en la dis-yunción del *Un-Fug*» (Derrida, 41-42)¹. No correr el riesgo de la injusticia, diremos enseguida los mismo de la teleología, implicaría, según Derrida, poder descansar en la buena conciencia del deber cumplido, perder la oportunidad del porvenir, de la promesa o de la llamada, etc., etc. Es entonces sólo bajo los términos de la incorporación paradójica, en donde la primera espiritualización produce ya espectro, que podemos creernos libres del espectro.

2. El riesgo de la indistinción entre la teleología y la escatología: la necesidad de la estrategia.

Al parecer el pasaje de *Espectros de Marx* en que Derrida dice que *debe* distinguir teleología de escatología incluso si la apuesta por hacer su diferencia «siempre y necesariamente estará privada de garantía» ha concitado menos interés en los comentaristas althusserianos que el pasaje análogo en donde, reiterando la dificultad de la distinción, dice que tanto la teleología como toda escatología mesiánica ha sido algo que el althusserianismo ha creído deber intentar de disociar del marxismo. De hecho, la crítica de Montag a lo que sería el trascendentalismo de la distinción entre espíritu y espectro, y cuyo efecto es la idea de una justicia indeconstructible, está, en el texto que hemos comentado, estrechamente ligada al intento de objetar la crítica de

¹ La cursiva es de Derrida. Derrida viene de definir la relación de la deconstrucción con la posibilidad de la justicia en los siguientes términos: «lo que debe (sin deuda y sin deber) entregarse a la singularidad del otro, a su *precedencia* o a su solícita *proveniencia* absolutas, a la heterogeneidad de un *pre-* que significa, sin duda, lo que viene antes que yo, antes que todo presente pasado, pero también aquello que, por eso mismo, viene del porvenir o como porvenir: como la venida misma del acontecimiento. La necesaria dis-yunción, la condición des-totalizante de la justicia, es aquí la del presente y al tiempo, la condición misma del presente y de la presencia del presente. Aquí se anunciaría siempre la deconstrucción como pensamiento del don y de la indesconstructible justicia...» (Derrida, 1995: 41).

Derrida al althusserianismo. Y esto sobre la base que Derrida mismo ya no parece sostener, como lo hacía en *De la gramatología*, el carácter interminable de la crítica deconstructiva. Es claro, basta con examinar en el contexto en que Derrida dice lo que dice sobre el althusserianismo para observar que se está relacionando el intento de disociar el marxismo de la teleología y de la escatología mesiánica con lo que sería su procedimiento hipercrítico. Balibar mismo, en quien podríamos ver una excepción, dada su recepción del problema derrideano de la dificultad de la señalada distinción en su escrito «Eschatology versus teleology: The Suspended Dialogue between Derrida and Althusser » (Balibar, 2009), se ha mostrado muy interesado en dilucidar en qué podría consistir la incapacidad de Althusser y su entorno en hacer la distinción conceptual entre teleología y escatología. Montag, por su parte, sin dejar de seguir este mismo texto de Balibar, en un escrito más reciente intitulado «Althusser y el problema de la escatología», no hará mención de la dificultad planteada por Derrida sino en el curso de una exposición donde lo importante no es sólo ni principalmente señalar en Derrida

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 y, por lo tanto, la escatología que, según insistirá, puede y deber ser distinguida de toda teleología. (Montag, 2015).

Dirá enseguida: «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 liga repetidamente estos conceptos» (Montag, 2015). A nosotros nos parece que bien se podría suscribir todo esto y todavía tendríamos que enfrentar qué puede significar que la distinción entre teleología y escatología no esté garantizada.

Ahora bien, es el texto de Montag más que el de Morfino el que al parecer puede comenzar a contestar esto, en la medida en que no sólo no desaloja del pensamiento althusseriano una relación con la escatología, lo que sí pretende hacer éste último, sino que también pretende mostrar hasta qué punto cierto olvido de Derrida sobre la función de la última instancia en el trabajo de Althusser es también el olvido de lo que él mismo ha pensado sobre esta función. Habrá que señalar en qué consiste este doble olvido. Si es cierto lo que dice Montag, que entre sus múltiples lectores, Derrida «es uno de los pocos en comprender y sobre todo, en apropiarse para sus propósitos», de ese momento teórico «complejo y elíptico» en el que Althusser debate con la teología y al que no es ajeno el concepto de última instancia, entonces no se trata ya sólo, como sostiene Morfino, de que Derrida concuerda Althusser, incluso que coincide consigo mismo, y que no podía desconocer la teoría de la temporalidad en la época que Althusser realizaba el seminario sobre *El Capital*, sino que ahora se trata de que Derrida es uno de los pocos en comprender y sobre todo, en apropiarse para sus propósitos, de un momento teórico muy elíptico pero decisivo para entender la función de la última instancia, hasta el punto que olvidando ésto también se habrá olvidado que lo pensaba él mismo. Evidentemente que, dicho todo esto, tendríamos el derecho a preguntar por qué Derrida entonces tendría una incapacidad estructural de leer a Althusser. O incluso, qué es su incapacidad de leer a Althusser cuando se ha utilizado a Althusser para otros propósitos. Pero lo más importante: ¿por qué ligaba repetidamente los conceptos de teleología y escatología, o por qué le era tan difícil distinguir dichos conceptos en el momento en que pensaba lo mismo

que la última instancia? Obviamente no intentamos resolver esto aquí. Nos contentamos con bosquejar la forma de este problema.

Pues bien, bajo el primer subtítulo de su escrito («La disyunción de la temporalidad en el Hamlet de Derrida») Morfino comenta que para Derrida la herencia más profunda del marxismo es lo mesiánico. En palabras de Derrida de *Espectros de Marx*: «la venida del otro, la singularidad absoluta e inanticipable de lo arribante [*arrivant*] como justicia» (Derrida, 1995: 42). Es la «experiencia de la herencia en general», imborrable de la experiencia de Marx. Ya hemos dicho que la justicia, la indeconstructible justicia, siempre en deconstrucción, es la relación con el otro en una disimetría infinita, es el exceso de una dis-yunción. No se hace justicia más que al *otro como otro*, sobre la base de una cierta desfiguración, como hemos dicho al comienzo. Es el aquí, ahora, sin coyuntura, *out of joint*, de lo arribante. Y donde el «sin», como el “sin partido”, sin “clase”, etc., «no tiene nada de negativo» (Derrida, 2002: 294)¹. Todo esto no *sin* correr el riesgo de la injusticia. No *sin* correr el riesgo, además, de la teleología. Lo que Derrida busca, intentando distinguir la escatología de esta última, es la *extremidad* de lo mesiánico, un *esjaton*, cuyo «último acontecimiento (...) pueda exceder, a cada instante, el término final de una *physis*, como el trabajo, la producción y el *telos* de toda la historia» (Derrida, 1995: 50). Un poco después de decir esto, tras hablar de la apertura del porvenir y de comenzar a decir que *no se sabe* «si la espera prepara la venida del por-venir o si recuerda la repetición de lo mismo, de la cosa misma como fantasma», Derrida hablará de la necesidad de distinguir entre la escatología y la teleología: «Debemos distinguir aquí entre la escatología y la teleología, incluso si la apuesta por semejante diferencia corre constantemente el riesgo de borrarse en la más frágil o más ligera inconsistencia –y, en cierto modo, siempre y necesariamente estará privada de garantía contra este riesgo». (Derrida, 1995: 50).

Esta posibilidad de no poder dejar de correr el riesgo de confusión con aquello de lo que es preciso distinguirse, parece responder a una *pasión* (paso, no, pasado, pathos, etc) característica de la deconstrucción. La posibilidad de la confusión con la teleología implica, sin duda, correr el riesgo de la reapropiación dialéctica. Pero sin este riesgo, como hemos ya anticipado, no se puede cernir la posibilidad trascendental, *a priori*, de un *afuera* inapropiable. Por eso es que, saliéndole al paso a Warren Montag, habría que decir que un cierto materialismo es indisociable de la deconstrucción. Es lo que explica lo que Derrida va a llamar tempranamente «violencia trascendental». Esta violencia, ligada a la fenomenalidad misma, puede, asimismo, ser cómplice de la «peor violencia». Es, sin duda, lo que está en juego en la paradoja de la imaginación como deseo de la representación perfecta en Rousseau y en la incorporación paradójica como posibilidad de soldadura artefactual, a propósito de Marx. Contra la reducción de la justicia a un horizonte totalizador que reniega de la historicidad, el mesianismo marxista es un reunir sin conjunto, sin partido, sin clase, etc.². De ahí la insistencia en una historicidad que abra al pensamiento afirmador de la promesa.

Se viene de hablar en *Espectros de Marx* de la apertura del porvenir y de que por lo mismo no se sabe si se trata de la venida del por-venir o de la repetición de lo mismo, «de la

¹ Antes de *Espectros de Marx*, hay por lo menos dos lugares en que Derrida ha trabajado en torno a la locución «sin» (*sans*). Ver, el «Sin del corte puro» en *La verdad en pintura* (Derrida, 2001b: 93ss). También en «Pas», en *Parages* (Derrida, 2003: 17-108).

² Se hablará de la peor violencia que hay que evitar también en relación con Foucault, con una cierta confrontación entre Husserl y Lévinas y, más tardíamente, en un análisis sobre la posibilidad de una complicidad con lo peor en Benjamin. En relación con Levinas cf. Derrida, 1989a: 175. En relación con Benjamin, ver Derrida, 2002: 150.

cosa misma como fantasma». Se podría querer oponer el fantasma a la historia, por ejemplo, y decir que el fantasma debe no ser nada (*doit n'être rien*) o una nada imaginaria (*rien imaginaire*). Nada más que lo imaginario. Es, según Derrida, la respuesta de la filosofía ante una nada que incluso toma cuerpo. Es la respuesta ontológica de Marx a una cuestión abierta por su firma. Respuesta ante una cosa antes que ante una cuestión: ante una cosa que pasa, *un vacío*. La respuesta es entonces un recubrimiento. La demarcación que plantea Morfino, al final de su texto, ¿puede no dejarse amenazar por esa cosa que pasa, por ese vacío, cuando para poder hablar de la historia pretende querer determinar el límite de lo imaginario, lo imaginario como tal? Morfino, en efecto, pretenderá objetarle a Derrida su rechazo a trazar firmemente la línea de demarcación entre «la temporalidad simple y singular de la imaginación y aquella compleja y plural de la historia» (Morfino, 2014: 121), sin advertir que esa misma distinción podría tomar el lugar de la cosa que pasa¹. Más o menos como cuando Husserl quería hacer de la relación con el otro un puro elemento imaginario en el monólogo interior, sin advertir que es la conciencia lo primero que se pierde en medio de un lenguaje cuyo elemento representativo no admite la distinción entre la realidad y la representación, lo verdadero y lo imaginario (Derrida, 1995: 99). En cierto sentido, no se puede estar más lejos de la imaginación propiamente tal cuando se trata de esta cosa que pasa². La fenomenalidad del espectro está ligada a lo que en *Espectros de Marx* Derrida identifica con el *phainesthai* en su máxima generalidad: «la posibilidad espectral de toda espectralidad» (Derrida, 153). Es lo que en otra parte llama «*anarquía del nóema*» (Derrida, 1989a: 224), es decir lo que como «componente intencional pero *no real* de lo vivido fenomenológico» no pertenece ni a la conciencia, ni al mundo (es la distinción entre «*reell*» y «*real*» en Husserl). Ni «*reell*», ni «*real*», la «irrealidad» del nóema no es, por eso mismo, nada fantástico o imaginario. Esta «irrealidad» irregional, es «la condición de toda experiencia, de toda objetividad, de toda fenomenalidad» (Derrida, 1995: 153), incluso de toda correlación noético-noemática³. Sobre esta «irrealidad», Derrida se preguntará si «acaso inscribe la posibilidad del otro y del duelo en la fenomenalidad misma del fenómeno» (Derrida, 153).

¹ En esto Morfino sigue también el artículo de Macherey en *Demarcaciones espectrales*. Ya hemos dicho que es el único autor citado de dicho libro. Planteemos la siguiente pregunta: ¿y si lo que sobre todo da a pensar Derrida es la *necesidad* de demarcar, de «trazar firmemente» la línea de demarcación entre la imaginación y la historia? Tras esta pregunta, aprovechemos de decir que no hay que querer oponerse a Derrida para poder equivocarse sobre este asunto. En «Desajustes de la justicia. Por una filosofía materialista derrideana», Gabriela Balcarce pretende poner de relieve la distancia infinita entre Derrida y Heidegger diciendo que la «caída» de la unicidad del sentido «delata el estatuto contingente y ficcional de toda reunión» (Balcarce, 2014: 95).

² Se puede reconocer los antecedentes de esta cosa que pasa y su no identificación con lo imaginario en los trabajos más tempranos de Derrida. En efecto, la oposición entre la génesis histórica y la imaginación es parte del tema central de la Memoria del joven Derrida. Allí se muestra que el análisis eidético y la variación imaginaria son solidarios y en cierto modo refractarios a la génesis histórica. Es una especie de lucha contra la posibilidad de la contaminación o la complicación empírico-trascendental. Y cuando la historia se impone a la fenomenología, Derrida muestra que Husserl está a punto de reconocer esencias propiamente históricas, es decir una fenomenalidad interiormente contaminada. La teleología entonces viene a salvar a la fenomenología de esta complicación. Y la génesis del sentido es contenida en el sentido de la génesis. Cf. Derrida, 1990. Enseguida, en su «*Introducción*» a *El Origen de la Geometría de Husserl* Derrida muestra que en Husserl la posibilidad histórica de objetos puramente ideales requiere la supresión de la imaginación y la apertura trascendental de una historicidad intrínseca o interna. La historia como historia intrínseca se opone a la imaginación.

³ Como se dirá en otra parte : «abertura al como tal de ser y a la determinación de la totalidad de las regiones en general, no puede describirse, stricto sensu y simplemente, a partir de una estructura regional determinada» (Derrida, 1989a: 224).

Quizás se pueda decir que la anarquía del nóema indica aquí el aparecer espectral del otro tiempo o del tiempo del otro. El fantasma no pertenece al tiempo si por ello se entiende el encadenamiento de presentes modalizados (presente pasado, presente actual, “ahora”, presente futuro)” (Derrida 14). Él es intempestivo, furtivo. Y si no se puede controlar sus idas y venidas, es porque «empieza por regresar». No hay cómo establecer un principio y un fin que controle su paso. Pero no hay cómo hacer de esto un problema si no se ha planteado ya la posibilidad teleológica del comienzo y del fin. Es lo que le permite a Morfino, siguiendo a Althusser, distinguir dos formas de temporalidad, un tiempo vacío y un tiempo pleno, incluso si su forma de relación es que no se relacionan. La representación hegeliana del tiempo es, como se sabe, ejemplar: continuidad homogénea (sucesión) y contemporaneidad (simultaneidad). Como dirá Morfino, ella se caracteriza por la sucesión continua de horizontes contemporáneos cuya unidad es garantizada por la omnipotencia del concepto. El concepto marxista del tiempo histórico, en cambio, es el de una estructura compleja.

Se podría querer sostener a partir de aquí que el pensamiento derrideano del tiempo permanece prendado del tiempo teleológico como «único tiempo». Y que, incluso si coincide con Althusser en refutar el esquema lineal, metafísico, del desarrollo de la presencia, incluso si además suscribe el pensamiento del tiempo y de la historia en *Positions*, se mantiene prendado de la teleología con la cual sin embargo se desmarca más tarde a través de una escatología. La mesianicidad de la que habla Derrida tras *Espectros de Marx*, en «Marx e hijos», es concebida como una «estructura universal de la experiencia» que hace cortocircuito con la alteridad de cada evento histórico. La teoría del tiempo plural en Althusser elaborada en *Para leer El capital*, es también la teoría de su articulación. Es un tiempo complejo y no lineal que entrelaza diferencialmente los tiempos. Habría así la posibilidad de conceptos fuera de la metafísica, del que la tradición del materialismo del encuentro da prueba. Junto a los autores de esta tradición, no sólo dentro de la cual, sino a causa de la cual Derrida no es mencionado, hay que remarcar este gesto, Althusser dice, según Morfino, que no habla la voz de un logos, sino el inaudible trazo de una estructura de estructuras.

Ahora bien, pese a todo lo que aquí se dice, en el curso de una discusión con la interpretación, basada en un malentendido, de L. Gerbier sobre el tiempo en Aristóteles, malentendido que Morfino atribuye al influjo de la interpretación de Heidegger sobre la génesis del concepto vulgar de tiempo, ha reconocido al menos en *El tiempo de la multitud* que, en «uno de sus más lípidos, *Ousia et grammè*, Derrida ha puesto de relieve cómo la cuestión es mucho más compleja» (Morfino, 2015: 130). Si tomamos esta especie de concesión a Derrida por parte de Morfino de haber puesto de relieve lo complejo de esta cuestión, podemos al menos decir lo siguiente¹: en efecto, en «*Ousia et grammè*», Derrida va a discutir lo que Heidegger llama «concepto vulgar de tiempo» toda vez que, en la tradición metafísica entre Aristóteles y Hegel, incluso entre Parménides y Husserl, no habría otro concepto de tiempo que oponerle, el «privilegio del presente» nunca ha sido puesto en cuestión². Sin embargo, la cuestión es más compleja. Eso no significa que el tiempo sea uno, o único. Ya Aristóteles habría instalado en Física IV las premisas de un pensamiento del tiempo no dominado simplemente por el

¹ Hemos desarrollado con cierto detalle este asunto en dos escritos. Uno lleva por título «La dialéctica en sentido estricto. Jacques Derrida y el Mittelpunk hegeliano» (cf. Trujillo, 2009: 127-158). El otro escrito es «Una diferencia sin como tal. Jacques Derrida y su diferencia con Heidegger» (Trujillo, 2016).

² En «El tiempo de los adioses», extenso comentario al texto de Catherine Malabou, *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*, Derrida la interrogación de Malabou de la discutible interpretación que Heidegger habría propuesto del tiempo en Hegel. Destaca ahí que lo que Heidegger llama concepto vulgar de tiempo está relacionado «con el concepto corriente dominado por el esquema del flujo, por la sucesión del curso fluvial de los “ahora” presentes, etc.». (Derrida, 2013: 360).

presente. En la medida en que este pensamiento se encuentra no sólo en Kant, sino también en Hegel, la tradición del concepto vulgar de tiempo que, según Heidegger en *Ser y Tiempo*, va de Aristóteles a Hegel, debe confrontarse enteramente con este no dominio del presente. Es lo que explicará la negatividad dialéctica. Todo el trabajo sobre de la *estructura* dialéctica en *Glas* (Derrida, 1974), no hace sino mostrar la dificultad de asegurar un único tiempo.

Pero si el trabajo de Derrida ha comenzado por la teleología husserliana es porque ha podido cernir en ella una complicación dialéctica que la historicidad trascendental no ha hecho sino poner de relieve. La teleología husserliana, en efecto, comporta un pensamiento de la infinitud como «lo indefinido de un “al infinito”» y por lo cual difiere de la teleología hegeliana. Porque en Husserl la transparencia del sentido no es nunca ni inmediata ni total, Derrida ha dicho que, al menos hasta un cierto punto, «deja creer que él no ha *derivado* jamás la diferencia de la plenitud de una parousia, de la presencia plena de un infinito positivo; que no ha creído jamás en el cumplimiento de un “saber absoluto”, como presencia junto a sí, en el Logos, de un concepto infinito» (Derrida, 1985: 164). Es lo que muestra, según Derrida, el movimiento de la temporalización, el cual pone en aprietos la forma matricial del presente viviente.

Y es el presente viviente precisamente lo que el espectro interviene como lo que, más allá de toda presentación, incluso de toda representabilidad, queda como lo absolutamente pasado o lo absolutamente porvenir. Ya en *De la gramatología* se hablaba de la huella y de la relación con una pasividad, «con un pasado, con un allí-desde-siempre al que ninguna reactivación del origen podría dominar plenamente y despertar a la presencia» (Derrida, 2005: 86). Es la relación con un «pasado absoluto» que no puede ser comprendido como un presente-pasado. Y por eso simplemente como un pasado. Es que su pasividad es también su relación con el “porvenir”. Derrida tiene la precaución de hablar de porvenir entre comillas, para no designar el futuro. La apelación más tardía a un *esjaton*, es la apelación al que está porvenir, al arribo del arribante que no se deja pensar sino desde este por-venir. Se podría intentar cernir aquí, como lo hace Montag, la última instancia althusseriana. Y esto en contra de lo que de ella ha dicho Derrida en la entrevista con Michael Sprinker a fines de los años 80 (Derrida, 2012). Lo que Derrida «se perdió de Althusser» según Montag en virtud de las incapacidades, desplazamientos y olvidos a los que ya hemos aludido, es «la necesidad de postular simultáneamente una instancia (*instantia* o presencia) que es la última, que sigue a las otras y pre-eminentemente sobre ellas [...] y el hecho de que la última instancia no llega jamás [...] que no está presente en ningún lugar y en ningún tiempo» (Montag, 2010). Y lo que se perdió Derrida tiene que ver con el olvido de lo que él mismo pensaba en el «Exergo» con el que comienza *De la gramatología*, a saber, el mundo por venir, el mundo que, en palabras de Derrida, «se anuncia en el presente más allá de la clausura del saber» (Derrida, 2005: 10). Este mundo es, para Montag, 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 [...], antes que la ausencia de parousia, el mundo cuyo efecto no consiste sino en el hecho de que no llegará jamás» (Montag, 2010). Montag añadirá enseguida que de lo que se trata es de «figuras de un origen no originario y de una finalidad sin fin».

¿No deberíamos reconocer, en la «última instancia» de Derrida, el recurso a unas figuras que todavía con dificultad se pueden distinguir del origen y de la fin? Todavía con dificultad, luego también, no sin el recurso a la *estrategia*. No se le puede recriminar a Derrida, como pretende Morfino, el hecho de no tomar distancia de la tradición teológica sobre la base de su repetición, toda vez que la repetición, el pensamiento de la repetición, por ejemplo del re-aparecido, es lo que interviene la tradición. Además de lo que muestra Montag en su texto sobre la relación del Althusser con la tradición teológica, ¿no habría que decir lo mismo de la

relación sin relación (la indiferencia) entre el tiempo vacío y el tiempo pleno en «El "Piccolo", Bertolazzi y Brecht»?

Finalmente, lo que Derrida llama «mesianicidad» en *Espectros de Marx* y que considera «una estructura universal de la experiencia», es una figura que bien podría ser tomada junto a la «auto-afección», considerada de la misma forma en *De la gramatología*. En ambos casos, se trata de la experiencia del otro, del tiempo y de la muerte. Quizás se pueda decir que se trata de una relación a–teleológica en el primer caso, en tanto que experiencia de «la venida del otro, de la singularidad absoluta e inanticipable del arribante *como justicia*» (Derrida, 1995: 42) y de una relación an–árquica en el segundo, en tanto la «auto-afección constituye lo mismo (autó) dividiéndolo. La privación de la presencia es la condición de la experiencia, es decir de la presencia » (Derrida, 2005: 211). Bajo los términos de semejante alteridad, lo que sin duda ya no tiene lugar es tanto la conciencia como el afuera que la conciencia necesita para ser seguir siendo la conciencia.

Bibliografía

- Althusser, L. (2013a). *Cursos sobre Rousseau*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, L. (2013b). Dos cartas de Althusser a Derrida. En *Escrituras aneconómicas*. <http://www.escriturasaneconomicas.cl>
- Althusser, L. (2008). Sobre el "Contrato Social". En *La Soledad de Maquiavelo*. (63-109). Madrid : Akal.
- Althusser, L. (1993). L'unique tradition matérialiste. En *Revue Cairn. Info*. www.cairn.info/revue-lignes0-1993-1-page-75.htm
- Althusser, L. (1992). *El porvenir es largo. Los hechos*. Barcelona: Destino.
- Althusser, L. (1967). *La revolución teórica de Carlos Marx*. México: Siglo XXI.
- Balcarce, G. (2014). Desajustes de la justicia. Por una filosofía materialista derrideana. En *Eikasía*. www.revistadefilosofia.org
- Balibar, E. (2009). Eschatology versus Teleology: the Suspended Dialogue between Derrida and Althusser. En Pheng Cheah et al (ed.). *Derrida and the Time of the Political*. Durham: Duke University Press.
- Balibar, E. (1996). Avant-propos. En Althusser, L. *Pour Marx*. Paris. La Découvert.
- Bidet, J. (2007). *Refundación del marxismo. Explicación y reconstrucción de El Capital*. Santiago: Lom.
- Bórquez, Z. (2015). Introducción. En *Fenomenología, firma, traducción* (11-64). Santiago: Editorial Pólvora.
- Bórquez, Z. / Rodríguez, M. (2012). Althusser y Derrida. Estrategia e implicaciones conceptuales. En *Revista Pensamiento Político*. Santiago: Universidad Diego portales. www.humanidades.udp.cl
- Collazo, C. *Althusser y Derrida. Una alianza política*. www.academia.edu.
- De Man, P. (1979). *Allegories of Reading*. New Haven and London: Yale University Press.
- De Man, P. (1971). The Rethoric of Blindness. En *Blindness and Insight*. (102-141). New York: Oxford University Press.
- Derrida, J. (2013). El tiempo de los adioses. En Malabou, C. *El porvenir de Hegel*. Santiago: Palinodia.
- Derrida, J. (2012). *Política y amistad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Derrida, J. (2005). *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Derrida, J. / Roudinesco, E. (2002). *Y mañana qué...* México: FCE.

- Derrida, J. (2002). Marx e Hijos. En Sprinker, M. (ed.). *Demarcaciones espectrales*. Madrid: Akal.
- Derrida, J. (2001a). *La tarjeta postal*. México: Siglo XXI.
- Derrida, J., (2001b), *La verdad en pintura*. Buenos Aires: Paidós.
- Derrida, J. (1997). *La diseminación*. Madrid: Fundamentos.
- Derrida, J. (1990). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. París : PUF.
- Derrida, J. (1989a). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Derrida, J. (1989b). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Derrida, J. (1985). *La voz y el fenómeno*. Madrid: Pre-Textos.
- Derrida, J. (1972). *Positions*. París: Minuit.
- Derrida, J. (1962). Introduction à L'origine de la géométrie de Husserl. París : PUF.
- Labandeira, M.C. (2009). Althusser/Derrida. Una herencia invertida. En *AdVersus*, VI, 14-15. www.adversus.org
- Marrati, P. (1998). *La genèse et la trace*. Kluwer Academic Publishers.
- Montag, W. (2002). Espíritus armados y desarmados. Los *Espectros de Marx* de Jacques Derrida. En Michael Sprinker (ed.) *Demarcaciones espectrales*. Madrid: Akal.
- Montag, W. (2015). Althusser y el problema de la escatología. *Revista Demarcaciones*. 3. Recuperado de: <http://revistademarcaciones.cl>. Tr. Natalia Romé.
- Montag, W. (2010). El Althusser Tardío : ¿Materialismo del Encuentro o Filosofía de la Nada?. En *Décalages*. 2(1), 1-20. Recuperado de <http://scholar.oxy.edu/decalages>. Tr. Aurelio Saonz Pezonaga.
- Montag, W (2006). La dialectique à la cantonade: Althusser devant de l'art. En *Marxismes au XX^e siècle*. Recuperado de <http://www.marxau21.fr>
- Morfinio, V. (2015). *El tiempo de la multitud*. Santiago: Doble ciencia.
- Morfinio, V. (2014). *El materialismo de Althusser*. Santiago: Palinodia.
- Morfinio, V. (2013). Althusser, Spinoza et la temporalité plurielle. En *Penser la transformation*. Recuperado de www.penser-la-transformation.org
- Sprinker, M. Ed. (2002). *Demarcaciones espectrales*. Madrid: Akal.
- Trujillo, I. (2016). Una diferencia sin como tal. Derrida y su diferencia con Heidegger. En *Revista Pensamiento*. Madrid: Universidad de Comillas. (Por aparecer)
- Trujillo, I. (2015). Ficción histórica. Aproximación al problema histórico de la ficción en Jacques Derrida. (Tesis doctoral inédita). Facultad de Artes Universidad de Chile / Ecole Doctorale, Université Paris X.
- Trujillo, I. (2009). La dialéctica en sentido estricto. Derrida y el Mittelpunkt hegeliano. En Alonso, A. / Jimenes, M. (eds.) *Figuraciones contemporáneas de lo absoluto*. Valencia: Universidad de Valencia.