

Althusser-Derrida: contra el origen, la estrategia

Claudio Aguayo Bórquez¹

Aliados y disociados

Bruno Bosteels ha señalado recientemente que la relación entre marxismo y deconstrucción (y entre Althusser y Derrida), constituye un “diálogo de sordos”.² Un diálogo imposible. Una distancia y una disociación que, sin embargo, el propio Jacques Derrida reconoció en uno de los diálogos que sostuvo con Elizabeth Roudinesco: “Él [Althusser] fue simultáneamente cercano y lejano, aliado y disociado. Pero, ¿quién no lo es?”³. Derrida, estudiante y colega, mantuvo un intercambio intelectual fecundo con Althusser que, sin embargo, nunca se tradujo en alguna clase de filiación teórica. Antes bien, el diálogo entre Althusser y Derrida da cuenta de una relación teórica que no es la de la fraternidad o la hermandad - figuras de las que en todo caso Derrida siempre sospechó- sino de la alianza y la disociación. Althusser percibió “estratégicamente” una alianza posible entre el trascendentalismo de Husserl, “particularmente su dimensión genética y epistemológica” y una nueva problemática marxista⁴. Alianza entre marxismo y fenomenología o entre marxismo trascendentalismo que, como se sabe, Althusser deja en deuda. Pese a que Derrida cuenta doblemente a Roudinesco y Michael Sprinker que Althusser estaba interesado en Husserl y Heidegger⁵, la cuestión de cierto acercamiento entre Husserl y Heidegger y el marxismo, queda en suspenso en la reflexión althusseriana, o al menos queda en *ciertos* márgenes --que sin embargo se muestran cruciales en torno a la cuestión del materialismo “del encuentro”. Sin embargo, en 1989, Derrida reconoce frente a Sprinker que le “irrita” en cierta manera (“this annoyed me in a way”) la falta de cualquier mención explícita a Heidegger y Husserl en la obra de Althusser, pese a cierta “fascinación” que el filósofo comunista reconoció siempre en sus intercambios privados con Jacques Derrida. En 2001, la irritación queda suspendida:⁶ “Cuando le envié el

¹ University of Michigan.

² Conferencia leída en la Universidad de Pittsburgh el 29 de Marzo de 2008. Accesible en: https://www.academia.edu/36485191/Bosteels_Marxism_and_Subalternity_Short.pdf

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

⁴ *Id.*

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

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

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

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

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

⁷ *Id.*

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

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

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

Sabemos lo cara que fue la expresión “campo de batalla” (expresión que Althusser toma del *Kampfplatz* kantiano) al pensamiento althusseriano. En *Lenin y la filosofía* (1972), la cuestión del *campo de batalla* comienza precisamente con la *risa* de Lenin. “[L]a filosofía divide, y no puede unir más que dividiendo. Se comprende entonces la risa de Lenin: no hay comunicación filosófica, no hay discusión filosófica”¹¹. Reconocimiento crucial de Althusser de la división de toda alianza, de la escisión constitutiva que precede cualquier acoplamiento estratégico. La filosofía, “camino de los caminos que no llevan a ninguna parte, *Holzweg der Holzwege*”¹² es el campo de batalla en el que aliados disociados combaten “rumiando”, “sin historia”. Fórmula que se repetirá en *Ser marxista en filosofía* (2017): la filosofía es una “fraternidad de la mezcla de épocas”, que retrocede perpetuamente en su “comienzo absoluto” para reencontrarse finalmente con ella misma en “Dios”, la única garantía de su unidad¹³ -por lo tanto, la filosofía se convierte en una circularidad aparente, en un “juego para nada”. La principal lección teórica de Lenin, a quien Althusser nunca dejó de considerar un filósofo, es precisamente que “los filósofos están en guerra”¹⁴. La infinitud de la guerra convierte a la filosofía en “es ese lugar teórico extraño en el que no ocurre exactamente nada, nada más que la repetición de esta nada”¹⁵; ¿Qué podría ser, entonces, este campo de batalla, sino un diálogo de sordos? Y, sin embargo, como reconocerá Althusser en “Filosofía y marxismo”, ese camino de nada está habitado por dos grandes tendencias, por dos grandes *verticales*¹⁶ que son el materialismo y el idealismo: tendencias que nunca llegan a consumarse. Guerra perpetua, pero tendencial. Tendencial, porque no se trata de líneas consumadas, sino de posiciones, de despliegues puntuales: el materialismo depende tanto de un punto ideal como el idealismo depende, a menudo, de una afirmación singular en la materia. Es la “dialéctica” misma de la filosofía su relación inmanente con la guerra de tendencias: “no existen filosofías absolutas. Lo que existe son tendencias”¹⁷; ¿Cómo podríamos descubrir, en esta teoría de la filosofía como lucha

¹¹ Althusser, L. *Lenin y la filosofía*. Buenos Aires, CEPE, 1972, p. 11.

¹² *Ibid.*, p. 19.

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

¹⁴ *Ibid.*, p. 32.

¹⁵ Althusser, L. *Lenin y la filosofía, op. cit.*, p. 53.

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

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

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

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

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

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

¹⁹ “La única tradición materialista” en *Youkali*, 4, p. 147

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

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

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

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

Althusser, lector de *Glas*, de *De la gramatología*, de los textos sobre Husserl y Artaud y de *La escritura y la diferencia*. La abundancia de libros derridianos en la biblioteca de Althusser, recientemente revelada desde el fondo IMEC, es un testimonio vivo de una relación que esta por ser descubierta, de una clase de influencia escurridiza, pero visible en los intersticios de una actividad teórica ecléctica como es la althusseriana. Volvamos a la misma carta, la misiva “extraordinaria” que dirige Louis Althusser a Jacques Derrida después de haber leído su “Introducción al origen...”. Al finalizar Althusser reconoce haber despertado sus viejas pasiones, sus “tics” de viejo hegeliano, en la parte en que Derrida dedica tiempo a la cuestión de la *historicidad* de los pueblos sin *historia*²⁵. “Viejas pasiones” hegelianas que también aparecen cuando lee “De la gramatología”, libro que, según constata Francois Matheron, Althusser anotó profusamente²⁶. Por lo que la referencia a la “rature” que hace en “La querrela del humanismo” y “La relación de Marx con Hegel”, responde a una influencia mediada por Hegel, por su nombre y por la obsesión althusseriana. *Borradura* en estos textos, para Althusser, es efectivamente un sinónimo de *contaminación originaria*, proceso sin sujeto, origen ni fin(es): “Origen afirmado-denegado”²⁷. ¿Podría abrirnos esta reflexión de Althusser acerca del origen a la doble cuestión del origen y la estrategia en Derrida? ¿Y por qué vincular el problema del origen con el de la estrategia? ¿Hay algo “en el origen” que nos lleve a la “estrategia”?

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

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

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

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

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

La querrela genética y la estrategia

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

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

se trata siempre de una complicación originaria del origen, de una contaminación inicial de lo simple, de una *distancia inaugural* (subrayados míos) que ningún análisis podrá *presentar, hacer presente* (subrayados de Derrida) en su fenómeno o reducir a la puntualidad instantánea, idéntica a sí del elemento²⁹

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

²⁸ Peeters, Benoit. *Derrida, a biography*. Malden, Polity Press, 2013, p. 72.

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

³⁰ *Ibid.*, p. 22.

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

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

³¹ *Ibíd.*, p. 50.

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁸ Derrida, J. *Margins of Philosophy, op. cit.*, p. 10.

³⁹ *Ibíd.*, p. 20.

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

Si todo análisis del concepto de huella o *différance* implica la constatación de una contaminación no relevante⁴¹, lo que sin embargo mostraría sus posibilidades constructivas es la “puesta en acto” de un locus estratégico que habita esta cadena de conceptos (contaminación originaria/génesis/*différance*). Al menos en *Cogito e historia de la locura*, la crítica derrideana a Foucault, se trata de una cuestión estratégica, o del estatuto mismo de la estrategia en la teoría. Derrida indica que “al querer escribir una historia de la locura, Foucault ha querido --y en eso está todo el valor, pero también la misma imposibilidad de su libro-- escribir una historia de la locura *misma*”⁴². Es precisamente lo imposible de esa locura *misma*, aparecida *como tal* en el orden del discurso, lo que queda cuestionado cuando Derrida se pregunta por la pertinencia de un trabajo fundacional de la filosofía contemporánea (*La historia de la locura en la época clásica*): la locura no aparecería nunca *como tal*, es decir, en el orden transparente de una filosofía o un discurso adecuado a la locura, sino como “otro del Cogito”, como la “palabra cortada” y una “herida que *encenta* realmente la vida como historicidad en general”⁴³. Al querer hacer entrar en el mundo a la locura “como tal” Foucault desata la “violencia misma” del habla que, pretendiendo *decir* la verdad sobre la locura, no enuncia, sin embargo, esa propia violencia. Violencia que no deja ver una *violencia originaria* que estaría en la génesis de todo pensamiento metafísico, este “gesto” de “dejar ver” no puede tener lugar en un *afuera* pretendidamente convertido en un *adentro* (en un lenguaje que “articule” otro lenguaje antes inaccesible: el de los locos), sino en un gesto o en una entalladura que hace aparecer “la historicidad misma de la filosofía”⁴⁴. Nuestra pregunta sería, entonces, ¿si aquello que no se deja ver nunca “como tal” puede ser enunciado en el orden de una escritura que recupera una *violencia originaria* para mostrar la “historicidad” de lo constituido en su relación con lo constituyente, ¿cuál sería el nombre propio de aquello que articula este movimiento, esta temporalización, este *espaciamiento*? La respuesta más obvia sería “deconstrucción”, pero Derrida también le llama “estrategia”, “estratagema”:

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

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

⁴¹ *Ibíd.*, p. 79.

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

⁴³ *Ibíd.*, p. 77.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 86.

otras posibles, es que, contra ella, sólo se puede apelar a ella, que sólo se puede protestar contra ella en ella, que sólo nos deja, en su propio terreno, el recurso a la estratagema y a la estrategia⁴⁵

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

Tomemos otro ejemplo: *Violencia y metafísica*, donde la problemática sigue siendo la de la imposibilidad de que lo *otro*, lo *puramente diferente* se presente “como tal” en el lenguaje del pensamiento, que ha encarnado siempre-ya, originariamente, las peores violencias⁴⁶. Derrida conviene en que la salida hacia el otro como totalmente-otro, como imperativo ético y como responsabilidad infinita en Lèvinas (especialmente en *Totalidad e infinito*) podría correr el riesgo de asignarle a la abertura mesiánica un lugar (nuevamente) cerrado sobre sí mismo (una nueva totalidad). Ese cierre metafísico, impediría definitivamente al pensamiento a la posibilidad de *pensar* precisamente aquel mesianismo que “no se dejaría encerrar en ninguna categoría o totalidad” y resiste incluso a “todo filosofema”.⁴⁷ Pero lo que sería más problemático es la clase de abertura al otro que supondría pensarlo en una relación de exterioridad metafísica. Abertura “empirista” que sin embargo se anuncia como filosofía *pura* del otro. En cambio, se trataría de introducir un movimiento complicado en el que la escatología co-incide con la experiencia: “este porvenir [del encuentro con el otro] no es otro tiempo, un mañana de la historia. Está *presente* en el corazón de la experiencia. Presente no de una presencia total sino de la *huella*”⁴⁸. La crítica derrideana daría cuenta de una incapacidad de la “heterología” del “otro como tal” para dar cuenta de una guerra que le es interna al pensamiento, y de la que nunca escapamos. Suponiendo una paz *perpetua*, una *futura paz perpetua* en un horizonte de apertura total al otro, no escapamos ni siquiera a la “economía de la guerra”⁴⁹, sino que reafirmamos la violencia de la palabra, que la gobierna en silencio --lo que también podemos llamar la paz de los cementerios, o la regulación policial del filosofema.⁵⁰ “Otro”, entonces, si no es el nombre de una huella, si en cambio deviene el “pensamiento *puro* de la diferencia *pura*”, vuelve a hacer la historia de una partición originaria

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 54.

⁴⁶ *Ibíd.*, p.168.

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

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 129.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 202.

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

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

Desviación y posición

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

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

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

⁵² *Ibíd.*, p. 220.

general de la psicología individual⁵³. Para Althusser, el concepto de origen se presenta como una “ilusión retrospectiva”: el origen siempre es la mascarada ideológica que quiere “hacernos asistir al nacimiento” de un individuo ya identificado. Sólo gracias a un truco ideológico que “confunde” el orden del proceso de conocimiento y el proceso real, se nos presenta la “génesis” de alguien o algo. El corolario de este problema sería que la génesis funciona como una “ilusión-desconocimiento” que nos empuja a pensar “el *surgimiento* de una nueva realidad bajo el concepto *obligatorio del nacimiento*”⁵⁴. La lógica de la génesis supondría así la pre-existencia de lo que adviene como pre-figuración, como la existencia de una cosa previa que se parece a aquello que “nace”. En cambio, Althusser exige la inauguración de una “explicación del surgimiento” bajo dos condiciones: pensar en aquello que “interviene” en la creación de algo como totalmente distinto de su producto e investigar el mecanismo específico que lo produce rechazando (de antemano) la “ideología de la génesis; a saber, los mecanismos de la procreación, del desarrollo, de la *filiación*, etc.”⁵⁵. Desde luego, Althusser en este punto hace reaparecer, en el contexto de una carta, y no por ello menos sinuosamente, todas las cuestiones que ya se encontraba en *Contradicción y sobredeterminación* y en *Sobre la dialéctica materialista*, cuyo subtítulo en francés reza precisamente “de la inégalité des origines”. Una de ellas, probablemente la más difícil, es la presencia sostenida del concepto de “estructura” en el seno del corpus althusseriano. Sin embargo, Althusser activa sus propios antidotos: “el sentido que puede tener la palabra *estructura* (...) no es la relación significado/significante, sino las leyes de combinación que rigen los mecanismos de los *significantes*”⁵⁶. Lo importante, para Althusser, no es así la génesis, sino el “funcionamiento estructural”⁵⁷, toda vez que la propia estructura no está sometida a la temporalidad de una cronología, sino de un modelo intemporal. Al igual que el modo de producción, el inconsciente tiene una *estructura* “a-temporal, eterna”⁵⁸. Por eso llega a decir que se trata de hacer la historia de las variaciones de una invariante “eterna”.

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

⁵³ Althusser, L. *Escritos sobre psicoanálisis*. México, Siglo XXI, 2010, p. 72.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 77.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 78.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 84.

⁵⁷ *Ibíd.*, p.65.

⁵⁸ *Ibíd.*, p.81.

⁵⁹ *Ibíd.*, p.79.

⁶⁰ Althusser, L. “Sur la genèse”. *Ecrits sur l’histoire*. Paris, PUF, 2018, p. 81.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 82.

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

Sin duda, la 'toma de consistencia' de los individuos atomizados no era de la misma esencia y vigor que en Epicuro y Maquiavelo, y Hobbes, para nuestra desgracia, él que vivió tanta historia, no era historiador (éstas son vocaciones que no se ordenan), pero, a su manera, llegó al mismo resultado que sus maestros en la tradición materialista del encuentro: a la constitución aleatoria de un mundo⁶³

De tal manera que, en realidad, la teoría althusseriana del encuentro (cabe reconocerlo) sólo anuncia la caída en el vacío para señalar la solución a lo que, con Derrida, podríamos llamar, precisamente, "problema de la génesis". Es abrazado la fuerza de la conjunción como toma de consistencia y "surgimiento" de una coyuntura, que esta solución aparece como "encuentro" y no como *traza*. En este sentido, podemos afirmar que una preocupación creciente por la génesis afecta al pensamiento althusseriano en la misma medida en que se deja afectar por la borratura (*rature*) derrideana y la aleatoriedad de Epicuro. Recuérdese en este sentido que el primer Balibar de *Para leer El Capital*, rechazaba de plano la posibilidad de que el "encuentro" entre dos elementos estructurales contuviera un "azar": el encuentro "no implica ningún azar" y es indiferente a toda lógica de la génesis o del origen⁶⁴. En cierto modo, lo que podría resultar sorprendente es que entre un pensamiento que rechaza la génesis para pensar la combinatoria y el

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

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

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

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

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

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

El margen, el trazo, para Althusser representa el momento en que puede, por fin, tomar consistencia no tan sólo el comunismo, sino la posibilidad misma de un pensamiento sobre el comunismo. Sin embargo, para esta toma de consistencia la solidez de su propio pensamiento teórico, que piensa la “estructura” eterna y sus sobredeterminados efectos, sigue siendo la herramienta *estereotómica* crucial. Por tanto, el pensamiento teórico sigue siendo, ante todo, *toma de partido* y retorno al *Kampfplatz* en el que Derrida “llega hasta el último”: “Esta toma de partido conlleva una consecuencia importante y es que, evidentemente, no puede ser puramente declaratoria sino [que debe] ser efectiva.”⁶⁸. No hay desviación sin toma de consistencia, en el momento mismo en el que el *trazo* produce una coyuntura que, sin embargo, necesitamos para “intervenir” en ella⁶⁹ para “tomar posición” en ella, sin contarnos “cuentos” o, como dice Althusser en *El porvenir es largo* (anticipando y retomando al mismo tiempo otra fórmula de Derrida en *Marx e hijos*) “novelas filosóficas”⁷⁰. La “traducción” de la filosofía derrideana en el

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

⁶⁶ Althusser, L., *Ecrits sur l'histoire*. *op. cit.*, p. 281.

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

⁶⁸ *Ibid.*, p. 157.

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

⁷⁰ *Ibid.*, p. 200.

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

No se trata de otra cosa sino de la posición “erguida”, lo que está en el fondo de una disputa por el “significado” del pensamiento althusseriano en relación con Jacques Derrida. En *Positions* (1972), uno de los textos donde el “problema Althusser” es directamente confrontado por Derrida, fue publicada una carta a Jean-Louis Houdebine de 1971, en la que se señala que la deconstrucción es precisamente aquello que “interviene”, pero no en el “espíritu” de las tomas de partido. “Yo no estoy seguro --dice Derrida-- de que el imperativo de una toma de partido en la filosofía haya sido regularmente considerado como ‘escandaloso’ en la historia de la metafísica”⁷¹. Derrida inmediatamente conecta la regularidad de la marca, el trazo genético, la “operación” práctica de la *différance* con una “posición”: la irreductibilidad del otro es la posición⁷². Indefectiblemente, Derrida ya ha invertido el sentido de la “toma de partido” en el de la “toma de posición” cuando señala que “hay entonces dos conceptos de la posición”.⁷³ Una, sería la posición que no se puede definir más que en relación con cierta presencia, la “determinación finita” de la dialéctica hegeliana. Otra, la “posición” en la que se marca una polisemia, en la letra *s*, la letra “diseminante” por excelencia: “yo añadiría, se trata de *posiciones* [*positions*]: escenas, actos, figuras de la diseminación”⁷⁴.

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

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

⁷¹ Derrida, J., *Positions*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 129.

⁷² *Ibid.*, p. 130.

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

⁷⁴ Derrida, J., *Positions*, *op. cit.*, p. 133.

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

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

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

Figuración además, de la soberanía, la identidad de la letra tendría que ver con el falo, con la erección y con el estar-erguido.⁷⁷ Idealidad gramatical que asegura la “verticalidad”, el “estar erguido” de la letra, tal como es señalado en *La parole soufflée*, texto sobre Artaud de 1978. Este erguimiento nos conduciría directo a la soberanía. “El concepto de soberanía -dice Derrida en *La bestia y el soberano*- siempre implica la posibilidad de esta posicionalidad, esta tesis, esta auto-tesis, esta auto-posición del que pone o se pone como *ipse*”⁷⁸. Sólo un concepto divisible de soberanía, la introducción de un divisible en la “letra” indivisible del “yo” soberano, el “I” inglés⁷⁹ o el “Yo” español, podría posibilitar pensar no sólo lo político de otro modo (aunque eso es todo), sino también la desistencia y la posicionalidad diseminante.

Palabras sobre la lluvia

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

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

⁷⁷ Lo que en las traducciones inglesas de Derrida se traduce como *uprightness*.

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

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

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

revolución teórica de Marx ya se anticipa como *desigualdad* en los orígenes) hace prevalecer la importancia ontológica concedida al encuentro aleatorio, a la posibilidad de los encuentros que duran y configuran un “mundo” y una “toma de consistencia”. Si el mundo es la disposición de los hechos consumados, piensa Althusser, “*la propia consumación del hecho* no es más que puro efecto de la contingencia, ya que depende del encuentro aleatorio de los átomos debido a la desviación del *clinamen*”⁸¹. Se trata en todo caso de lo que más tarde, en una precisa lectura, Vittorio Morfino ha resumido bajo una fórmula proto-hegeliana: contingencia de la necesidad y necesidad de la contingencia. “Los conceptos de encuentro y vacío -dice Morfino-, pensados en su estrecha interdependencia, conducen según Althusser a determinar el primado de la nada sobre la forma, y del materialismo aleatorio sobre todo formalismo”⁸². Esta entronización del encuentro con el vacío (el “paralelismo”, lo que por otra parte Warren Montag ha llamado “filosofía de la nada”) se distingue de la lectura derrideana, que enfatiza la división del átomo. Más allá del debate (que por lo demás interesó a un tercero: Gilles Deleuze) acerca del momento mismo de la desviación, de si el átomo está por principio destinado a desviarse o si la desviación ocurre contingentemente la cuestión crucial aquí parece ser la relación entre desviación y división, entre división y toma de consistencia.

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

⁸¹ *Ibíd.*, p. 34.

⁸² Morfino, V. *El materialismo de Althusser*. Santiago, Palinodia, 2015, p. 75

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

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

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

Se trata entonces de la división del propio atomismo. “¿Por qué -pregunta Derrida inmediatamente- no podría uno someter al nombre de Epicuro al *clinamen*, en su propio nombre?”. La marca del *clinamen* tendría que ver indudablemente con un motivo conocido del pensamiento derrideano: la iterabilidad. Precisamente la “identidad ideal” de tal *clinamen* operaría como una desviación infinitesimal “cuasi” trascendental que se divide y se multiplica “ella misma internamente imprimiendo un poder de desviación en su propio movimiento”⁸⁶. División de la marca, la *desviación* epicúrea sería así la *división* de la soberanía y de la posición. Una marca que se divide internamente⁸⁷ e imprime un poder de desviación, “Mi *clinamen*”, el *clinamen* de Derrida, lo orienta a pensar que la desviación “comienza con la divisibilidad de la marca”⁸⁸. Frente a una lluvia que había caído “erguida”, la posición vertical es afectada por una desviación, *clinamen*, que es una división. El *clinamen* deja como efecto no (sólo) la “toma de consistencia” y la “formación de un mundo” (la necesidad de una contingencia), sino la división: “el accidente siempre viene a afectar el envío con alguna interrupción o *detour* que crea el síntoma”⁸⁹. Sería específicamente esa iterabilidad de la división o iterabilidad-divisible lo que, en otro sentido, Althusser extrae de su lectura de Maquiavelo. *Fortuna* es el nombre de “la caída, el accidente, el caso”, la “disyunción” (como señala el propio Derrida refiriéndose a Maquiavelo en *La bestia y el soberano*), aquello que “viene a afectar con alguna interrupción o *detour* que crea el síntoma”⁹⁰ -la imposibilidad de la *virtù* es aquel *detour*. En otras palabras: Althusser piensa el *clinamen* derrideano, la *chance* de Jacques Derrida como la fortuna (los “ríos impetuosos” que interrumpen de forma siempre provisoria y estratégica, ajustada, la gobernanza principal). Pero, sin ir tan lejos, sabemos que “Mes chances”, el texto derrideano sobre Lucrecio, piensa también maquiavélica o maquiavelianamente: “el límite entre consciente e inconsciente o

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 349.

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 354.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 360.

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 370.

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 360.

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 365.

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 365.

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

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

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

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

⁹³ Derrida, J. *Pysché, Inventions of the Other*, op. cit., p. 369.

Jacques Derrida es siempre divisible, es un pensamiento de la división, de la doble división o la división suplementaria como *desviación originaria* del átomo que corta y encanta -la soberanía. Y ¿qué sucede, en el fondo del pensamiento althusseriano, con la soberanía? ¿Qué quiere decir para Althusser “dictadura del proletariado”? Sin duda, no un pensamiento simple de la soberanía de una clase-sujeto convertida excepcionalmente en clase universal reguladora. Pero tampoco -y esto hay que dejarlo claro- un pensamiento del “fin” del sujeto (como tampoco es Derrida un pensador del “fin” del sujeto). Y tampoco -doble clarificación- un pensamiento del “fin” de la revolución y la violencia transicional hacia un nuevo “reino del margen” -el comunismo⁹⁴. Como sabemos: poco tiempo, quizás una centésima de tiempo, separa *Mes chances* de la reflexión althusseriana sobre la lluvia. La lectura de Derrida retoma el motivo genético para pensar la *différance* en el alea. Para exigirle al alea, al átomo, a Epicuro y a Lucrecio un *clinamen* de su propia lluvia, de su propia caída vertical o arrojada en el mundo. Se trata, en el fondo, de dos lecturas distintas de la desviación y de la división, o el encuentro, que sin embargo coinciden ahí donde el psicoanálisis reaparece como el verdadero nudo problemático de Louis Althusser, o de la alianza disociada entre Althusser y Derrida. Superpuestos, estos dos pensamientos conservan un diferendo o disociación que, en su alianza, es también *político*. Contribución central de esta alianza es sin duda la deconstrucción de una irreductible “verticalidad” que Althusser conserva, pero que comienza a deconstruir en su propia lectura de Maquiavelo, y que prosigue como una contigüidad discontinua en el pensamiento Derridano -en un “diálogo de sordos” que produce sin embargo efectos deconstructivos y materialistas. Una recurrencia inevitable a la verticalidad de cierta soberanía pensada como *toma de posición* y de *partido* “afecta” al *clinamen* althusseriano, obligando a lo aleatorio a desistir ahí donde se comprueba la seguridad de un rigor teórico -y en esto, Louis Althusser es más heredero de Freud. Aquello que la “traza” nunca logró “borrar” es este pensamiento de la toma de partido que, sin embargo, no puede ser lanzado de bruceas como el síntoma de un racionalismo kantiano. Recordamos, en cualquier caso, las palabras que Althusser dirige a Derrida en 1962: “pluie, neige, brouillards”⁹⁵. Lluvia, nieve, nieblas. Son las palabras de un pensamiento común sobre la caída que, sin embargo, efectúa su *clinamen* de formas diferenciales, distintas.

⁹⁴ Althusser, I. *Ser marxista en filosofía*, op. cit.

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