

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

Vittorio Morfino<sup>2</sup>

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>1</sup> Traducción Carolina Collazo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 54.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 241.

<sup>7</sup> *Ibíd.*, p. 131.

<sup>8</sup> *Ibíd.*, p. 98.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 86.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 87.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 84.

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

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

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

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

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

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

<sup>12</sup> *Ibíd.*, pp. 135-136.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 130.

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

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 23

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

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

<sup>19</sup> *Ibíd.*, p. 92.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 131.

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

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

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

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

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

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

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 21.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 22.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 23.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 39.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, p. 40.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 41.

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

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 48.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 49.

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

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 52.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 53.

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p. 61.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, p. 81.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, pp. 100-101.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 107.



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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>46</sup> *Ibíd.*, p. 146.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, p. 157

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 161.

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

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

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

<sup>55</sup> *Ibíd.*, p. 163.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, pp. 163-164.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p. 165.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p.166.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### 4. La frontera de la realidad

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>69</sup> *Ibíd.*, p. 74.

<sup>70</sup> *Ibíd.*, p. 148.

<sup>71</sup> *Ibíd.*, p. 134.

<sup>72</sup> *Ibíd.*, p. 181.

<sup>73</sup> *Ibíd.*, p. 188.

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>78</sup> *Ibíd.*, p. 251.

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

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

<sup>81</sup> *Ibíd.*, p. 241.



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

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

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

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

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

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

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

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

---

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