

## Aprender a vivir con fantasmas: Derrida y la persistencia del marxismo

Fernando Cocimano<sup>1</sup>

*El nombre innombrable que toman los hechos /  
pasados haciendo eco en el presente,*  
Martín Gambarotta

*Principios del materialismo histórico tramados /  
en la hechura de una lengua nueva*  
Sergio Raimondi

*Estamos desposeídos de la presencia codiciada en  
el gesto de lenguaje por el que intentamos  
apoderarnos de ella,*  
Jacques Derrida

### Introducción

En un coloquio organizado en Venecia en 1977 acerca del autoritarismo político de los países del Este, Althusser se refería a la crisis del marxismo y señalaba que

no podemos considerar nuestra tradición histórica, política e incluso teórica como una herencia pura, que habría sido desfigurada por un individuo Stalin o un periodo histórico que él dominó, y que bastaría, pues, con retomar en su “pureza anterior” [...] Esta evidencia es que nuestra tradición no es ‘pura’ sino conflictiva, que contrariamente a la expresión apresurada de Lenin, el marxismo no es un ‘bloque de acero’ sino que implica dificultades, contradicciones y lagunas que jugaron también ellas en su nivel, su papel en esta larga crisis<sup>2</sup>

La crisis, prosigue el autor de *Pour Marx*, nos enfrenta a un legado que “no es una totalidad unificada y acabada”, sino un campo heterogéneo y contradictorio. Y no hay de qué lamentarse, dice Althusser, pues ¿qué puede querer decir para un materialista “una teoría pura y completa”? Althusser saluda la crisis desde el momento en que ella pone de relieve que el marxismo no es, como creyeron algunos, una filosofía de la historia capaz de englobar la totalidad de la historia que conduciría del capitalismo al comunismo, sino una realidad abierta cuya forma está estrictamente ligada a su objeto: el modo de producción capitalista y sus mutaciones. Esta concepción del marxismo no como un “sistema filosófico” sino

---

<sup>1</sup> Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG)

<sup>2</sup> Althusser, Louis, “¡Por fin la crisis del marxismo!”, *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Akal, 2008, p. 293.

como una *intervención* siempre singular, permite pensar su crisis no como el anuncio de su muerte definitiva, como querrían sus enemigos, sino como el índice de la vitalidad de una teoría que busca, en estrecha relación con las modificaciones de su objeto, revisar sus formulaciones establecidas, sus limitaciones teóricas.

En el presente artículo quisiéramos sostener que no solo no es posible leer *Espectros de Marx* por fuera de esa historia, sino que podemos considerarlo como una intervención y una elaboración singular del legado de Marx. Allí la crisis del marxismo también tiene lugar en la reflexión, pero la crisis del de la que nos habla *Espectros* se inscribe en otro momento histórico, signado por lo que el autor de *De la gramatología* llamará “la euforia neoliberal”. Derrida parte de un síntoma político: Marx es el nombre propio que concentra, hoy, el punto de inhibición más enérgica y más consensual. El abandono de toda referencia marxista aparece como la condición ineludible de legibilidad política y social. No hablar de Marx es, luego de la caída de “los socialismos reales”, una profesión de fe democrática.

Ante esta cruzada neoliberal, Derrida insiste en la necesidad de defender el lenguaje de la revolución, la incondicionalidad del legado emancipatorio de Marx contra aquellos que, como Rorty, convocan a una “banalización del lenguaje de izquierda”, y a una consiguiente subordinación de la crítica del capitalismo a la facticidad de la política democrática liberal, que significará terminar definitivamente con la crítica de la ideología en aras de una conversación democrática que no ponga en cuestión sino que consolide a las democracias liberales<sup>3</sup>. La respuesta de Derrida es transparente

La emancipación vuelve a ser hoy una vasta cuestión, y debo decir que no tengo tolerancia por aquellos -deconstruccionistas o no- que son irónicos con respecto al gran discurso de la emancipación. Esta actitud siempre me ha preocupado y molestado. No quiero renunciar a este discurso<sup>4</sup>

Pero la defensa del legado marxista de la emancipación no puede asumir la forma de un cierre dogmático, seguro de su verdad, sino que exige, antes bien, una crítica sin concesiones de los elementos perimidos de esa tradición, no para volverla “actual”, sino para restituirle su filo. Esta intervención deconstructiva sobre la herencia de Marx, cabe aclarar, no es el resultado de una voluntad especulativa, sino que surge como respuesta al hecho de que ese legado, que fue el lenguaje de una práctica histórico-política real, se encuentra hoy, como decíamos, proscrito. Se trata, sin embargo, no de una proscripción legal sino de una operación ideológica que hace que toda referencia no condenatoria al lenguaje revolucionario aparezca como un desvarío nostálgico. En otras palabras, la crisis del marxismo de la que nos habla Derrida alude no a la desaparición de esa lengua sino a su incapacidad para producir efectos, como si sus significantes resultaran, en la actualidad neoliberal, ininteligibles.

Frente a esto, Derrida insiste en la necesidad de producir las condiciones para que ese legado se vuelva legible, y para eso es necesario una intervención crítica sobre el texto de Marx. Derrida nos recuerda que “la deconstrucción solo ha

---

<sup>3</sup> Rorty, Richard, “Respuesta a Simon Critchley”, en Mouffe, C (ed.) *Deconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 93.

<sup>4</sup> Derrida, Jacques, “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo”, en Mouffe, C (ed.) *Deconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 161.

tenido sentido e interés como una radicalización, es decir, también en la tradición de cierto marxismo, con un cierto espíritu del marxismo”<sup>5</sup>. Un “cierto” espíritu de Marx que se distingue, como veremos, del “marxismo como ontología, sistema filosófico o metafísico”. Ese espíritu, al que Derrida no está dispuesto a renunciar, se asocia a lo que el filósofo francés llamará una “lógica del asedio” que articula, bajo la noción de espectralidad, el principio de una crítica abierta a lo otro de ella y su transformación; una concepción de la historia capaz de pensar, al mismo tiempo, la repetición y el porvenir; y por último, un concepto de emancipación no como “fin”, sino como “promesa”.

Sin embargo, la cuestión de las condiciones de posibilidad del conocimiento y su relación con la historicidad constituyen aspectos centrales de la obra derridiana. Por eso, en el presente artículo intentaremos reconstruir ese problema a partir de la confrontación temprana con Husserl, donde nos proponemos leer la problemática de la escritura, esto es, la deconstrucción del logo-fonocentrismo, no como la producción de un espacio trascendente al discurso filosófico, mucho menos como una “estetización” de los problemas teóricos, sino como una *posición materialista en filosofía*. La noción de huella, central en este recorrido, exige, asimismo, un rodeo por el psicoanálisis freudiano, pues es en la obra de Freud, más precisamente en los conceptos de “huella inconsciente” y “efecto retardo”, donde Derrida encuentra una ruptura con la concepción fenomenológica del tiempo, y que, sostenemos aquí, es clave para entender la noción de tiempo histórico propuesta en *Espectros de Marx*.

## La problemática de la escritura

Como se recordará, lo que Derrida llama “metafísica de la presencia” es a su vez un fonocentrismo, pues reúne en una jerarquía no contingente al sujeto como origen de la significación y al lenguaje como notación lineal del pensamiento, y un logocentrismo, toda vez que la Voz no es más que una metáfora del logos como origen del sentido, en un gesto que excluye, al mismo tiempo, todo elemento de no presencia que amenace con contaminar la jerarquía esencial entre el “querer-decir” y su “expresión”. En efecto, la ilusión de un origen, que designaría la posibilidad de un concepto puro y autosuficiente, la encontramos en el lugar que cumple la Voz. En la tradición idealista la voz -como soplo espiritual- es la figura de un significado puro que se distingue del trazo escrito, produciendo la ilusión de la *presencia* de un sentido más allá de su inscripción material. Así, Derrida dirá que la metafísica es la consagración de una relación jerárquica entre habla y escritura, que hace de la primera el origen de la verdad, y en el mismo gesto, condena a la segunda a una exterioridad, una instancia segunda o mero “vehículo” del habla plena. Bajo este esquema, la verdad siempre remitirá a un origen ideal, a lo que Derrida llamará, en su lectura de Husserl, una capa pre-expresiva o Significado trascendental independiente del lenguaje y que este solo debe transmitir.

Esta primacía de la voz, decíamos, este sistema del “oírse-hablar” a través de la sustancia fónica, sustancia que se ofrece como no exterior, no mundana y no contingente, produce como efecto todo un entramado de oposiciones conceptuales

---

<sup>5</sup> Derrida, Jacques, *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995, p. 106.

con las que leemos lo existente: el afuera y el adentro, la idealidad y la no-idealidad, lo trascendental y lo empírico, la teoría y la práctica, etc. Al mismo tiempo, la presencia del sí mismo en la voz debe producirse en el presente como “ahora”. La noción de *presencia* en el discurso husserliano anuda, dice Derrida, los dos sentidos de la proximidad, a saber: aquello que está expuesto como objeto de la intuición y la proximidad del presente temporal, que de algún modo da su forma a la intuición clara del objeto. En otras palabras, la intuición que hace presente al objeto solo puede producirse en la unidad indivisible de un presente temporal. En ese sentido, Derrida sostiene que la postulación de un presente idéntico a sí mismo resulta indispensable para las distinciones esenciales de la fenomenología.

Si nos proponemos detenernos en los trabajos tempranos de Derrida es porque allí la crítica de la analítica de la significación husserliana está estrechamente ligada a la pregunta sobre la posibilidad de una teoría de la fundamentación última del conocimiento. La filosofía trascendental es, para Derrida, la concepción moderna de la teoría de una fundamentación última. Es lo que caracteriza el rasgo antirrelativista por el que el cuestionamiento trascendental rompe, según Husserl, con el historicismo. A pesar de las protestas de Dilthey, Husserl sostiene que, como todo historicismo, aquel no evita el relativismo, toda vez que resume la verdad en una facticidad histórica, confundiendo las verdades de hecho con las verdades de derecho. Dilthey coloca la pretensión de verdad dentro de una totalidad histórica, por eso, a los ojos de Husserl, no puede pensarla.

La verdad tiene para Husserl el estatuto de una idealidad que debe ser capaz de emanciparse de todo aquí y ahora. Esta concepción de la verdad, que la filosofía afirma contra las reducciones historicistas, conecta con las pretensiones universales de validez del conocimiento propio de la filosofía trascendental. El conocimiento, para existir, debe ser capaz de trascender toda facticidad histórica. Ahora bien, ¿qué es lo que vuelve posible esa noción de verdad y conocimiento? Esa posibilidad no es otra que el lenguaje. La verdad como idealidad omnitemporal se da en el elemento del lenguaje. Derrida sostiene que Husserl, a la hora de esbozar su teoría del conocimiento, se interesa por el lenguaje en el horizonte de la racionalidad, determinando la esencia del lenguaje a partir de la logicidad como la norma de su telos. Este sesgo lógico conducirá a Husserl a pensar al lenguaje como “expresión” de la idealidad del sentido intencional.

Cabe preguntarse, sin embargo, ¿qué estrato de la significación es capaz de preservar mejor esta verdad ideal? La respuesta a esta pregunta constituye el dilema sobre el que intervendrá Derrida. Ese estrato es, como dijimos, la voz. En la consagración de esta jerarquía en el orden de los significantes se deja ver la pertenencia de la obra de Husserl a lo que Derrida llamará la “metafísica de la presencia”. Sin embargo, Derrida sostiene que la fenomenología husserliana es a la vez la condensación más acabada de la metafísica y la representación de su límite. Esto es, los motivos metafísicos reseñados conviven, al mismo tiempo, con intuiciones críticas. Esta ambivalencia surge del hecho de que, efectivamente, toda una capa de la argumentación husserliana hace del trazo escrito aquello que nos aleja de la evidencia clara del sentido, abriendo así la posibilidad de una “crisis” de la razón. No obstante, esta posibilidad de la crisis permanece ligada, por Husserl, al movimiento de la verdad y a la producción de la objetividad ideal, en la medida en

que esta tiene una necesidad esencial de la escritura<sup>6</sup>. Al sostener que el objeto de conocimiento debe poder emanciparse de todo aquí y ahora, que debe poder repetirse hasta el infinito permaneciendo idéntico a sí, Husserl encuentra que el rodeo por la inscripción mundana es insoslayable.

### La ley de la iterabilidad

Gracias a la inscripción gráfica, los objetos ideales pueden emanciparse del contexto en el que fueron creados, y es esta distancia la que permite a los objetos ser objetos de conocimiento en el sentido fuerte de la palabra. Sin embargo, la posibilidad de una repetición indefinida expone a la razón a una crisis. En “Génesis y estructura y la fenomenología”, Derrida resume estos argumentos

La razón, dice Husserl, es el logos que se produce en la historia. Atraviesa el ser con vistas a sí [...] Es la palabra como auto-afección: el oírse-hablar. Sale de sí para recogerse en sí, en el “presente viviente” de su presencia a sí. Al salir de él mismo, el oírse-hablar se constituye en historia por el rodeo de una escritura. *Se difiere así para reapropiarse. El origen de la geometría* describe la necesidad de esta exposición de la razón en la inscripción mundana. Exposición indispensable para la constitución de la verdad y de la idealidad de los objetos, pero también amenaza del sentido por la exterioridad del signo (...) aquí la escritura es “la época crítica”<sup>7</sup>

Paradójicamente la escritura, el signo más exterior a la verdad según la metafísica fenomenología husserliana aparece, ahora, como la condición de posibilidad de la idealización conceptual, en la medida en que permite su *repetición* más allá del contexto de su surgimiento. En efecto, la repetición da lugar a la idealización que parece liberar la presencia de los objetos ideales (más allá de cualquier intención presente a sí misma), pero esta repetibilidad hace que la presencia así repetida comporte en sí misma el reenvío a algo otro (la escritura) y fisure, así, la presencia plena que anuncia. No hay, escribe Derrida, “idealización sin iterabilidad (identificatoria); pero por la misma razón, en razón de la iterabilidad (alterante), no hay idealización que se mantenga pura, al abrigo de cualquier contaminación”<sup>8</sup>. La repetición, como vemos, aloja una diferencia interna que fisura eso que debería repetir de forma plena. Esto quiere decir que la repetición, o mejor, la

---

<sup>6</sup> En la *Introducción a El origen de la geometría de Husserl*, Derrida escribe: “Husserl insiste en este punto: mientras no pueda ser dicha y escrita, la verdad no es plenamente objetiva, es decir, ideal, inteligible para todos e indefinidamente perdurable [...] Sin duda, jamás le debe su objetividad o su identidad ideales a tal o cual de sus encarnaciones lingüísticas de hecho; y permanece “libre” respecto de toda facticidad lingüística. Pero esta libertad solo es posible precisamente a partir del momento en que la verdad puede ser dicha o escrita en general, es decir, a condición de que pueda hacerlo. Paradójicamente, es la posibilidad gráfica la que permite la última liberación de la idealidad”. (Derrida, 2000: 87).

<sup>7</sup> Derrida, Jacques, “Génesis y estructura y la fenomenología”, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 229.

<sup>8</sup> Derrida, Jacques, *Limited Inc*, Santiago, Pólvora Editorial, 2018, p. 245.

“iterabilidad” no significa simplemente la repetición de lo mismo, sino también la *alteridad* de esto mismo repetido en la singularidad de su realización.

Con el concepto de iterabilidad, Derrida está interesado en mostrar que existe, *entre* la idealización conceptual y el medio en que tiene que realizarse -la escritura-, una diferencia. Un resto no totalizable. Así, la iteración nos exige pensar este juego de identidad y diferencia, de repetición y alteración que marca, al mismo tiempo, la posibilidad y el límite de toda conceptualización. Este cortocircuito entre un “deseo absoluto de presencia” y los intentos necesariamente insuficientes de cumplirlo revela que, si la escritura debe necesariamente suplementar al habla para llevar a término la constitución del objeto ideal, es que la “presencia” e identidad del significado había comenzado ya a faltarse a ella misma<sup>9</sup>. La iteración impurifica la distinción entre el afuera y el adentro, abre una lógica suplementaria según la cual eso que parecía excluido de la interioridad del pensamiento -el trazo escrito- aparece como su condición de posibilidad. Pero la operación de suplementación es exhibida no como una complementación, sino como una ruptura de la presencia: “La suplementariedad es realmente la *différance*, la operación de diferir, que, a la vez, fisura y retarda la presencia sometiénola al mismo tiempo a la división y a la dilación originaria”<sup>10</sup>. Paradójicamente, la condición de posibilidad de los objetos ideales es, al mismo tiempo, la condición de su imposibilidad.

Como vemos, esta estructura iterable aloja en su interior una diferencia que *difiere* toda adecuación entre el querer-decir y su expresión, en la medida en que altera y contamina lo que permite repetir, subrayando, de ese modo, que el lenguaje siempre dice “algo más” u otra cosa de lo que “se quería decir”. La comprensión de esta estructura implica una crítica en acto del esquema fenomenológico del conocimiento por el que tradicionalmente se explica el funcionamiento de los signos, cuyo “principio de los principios” es el sentido pre-expresivo que en su identidad ideal es expresado por el lenguaje. Las nociones de iterabilidad y suplemento arrojan como resultado que la palabra y la cosa o el pensamiento nunca se vuelven uno, es decir, que el conocimiento jamás logrará coincidir con su medio. Husserl no pasa por alto este problema que, de un modo concreto, pone en cuestión los fundamentos de su teoría del conocimiento. A partir de allí, Derrida señala que Husserl apela, para mantener las pretensiones de validez de su teoría del conocimiento, al concepto de “Idea” en sentido kantiano. Ante la necesidad irreductible del rodeo por el trazo escrito en la constitución de la objetividad ideal, el autor de las *Investigaciones lógicas* señala que la idea de ciencia, sin ser cuestionada en su verdad, sigue siendo siempre previsional, y que por tanto, el conocimiento objetivo de la verdad es una Idea infinita<sup>11</sup>.

La objetividad del conocimiento tiene, entonces, el estatuto de una Idea en sentido kantiano, pero al pensar la idealidad como Idea, Husserl traduce la estructura del diferimiento en tanto que aplazamiento sin fin: “como el ideal es entendido por Husserl como idea en sentido kantiano [...] queda diferido al infinito”<sup>12</sup>. Al poner en juego el concepto de idea kantiana, Husserl reconoce

---

<sup>9</sup> Derrida, Jacques, *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-Textos, 1985, p. 146.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 149.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 163.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p. 162.

definitivamente el fracaso de su teoría<sup>13</sup>, en la medida en que las ideas reguladoras tienen un estatuto absolutamente secundario frente al análisis del concepto de validez de los conocimientos. Como sostiene Christoph Menke, estas ideas no sirven, como quisiera Husserl, para elucidar el concepto de validez del conocimiento. De este modo, considerar la idealidad como Idea significa aplazar al infinito la realidad de las condiciones del conocimiento, supone, en resumen, renunciar a establecer (como hace Kant) que nuestras reglas de fundamentación no son regularidades contingentes sin que tienen carácter absolutamente general.<sup>14</sup>

Al considerar como principio solo regulador la instancia que debe garantizar la fundamentación última del conocimiento, y manteniendo al mismo tiempo su pretensión, se cae en un “indefinido diferimiento de la fundamentación”. Al mismo tiempo, la determinación de la estructura ideal de la verdad contradice condiciones insuperables del medio en el que tiene que realizarse: la escritura. Esto es, lo que la fenomenología trascendental quiere eliminar como obstáculos de la estructura ideal es, para Derrida, algo ligado originariamente a sus condiciones de posibilidad: el trazo material del lenguaje. Esta es la crítica, en suma, que hace Derrida a la analítica de la significación de Husserl: la marginación de la signo gráfico en la constitución de la idealidad, priva a esta de su condición de posibilidad. Asimismo, cuando Husserl reconoce esa necesidad, se vuelve visible que su concepto de verdad, considerado en la configuración lingüística, se contradice, porque el funcionamiento del lenguaje está determinado por componentes que son irreductibles a las condiciones ideales de validez establecidas por Husserl<sup>15</sup>.

### **La deconstrucción como posición materialista**

La teoría de la escritura desestabiliza así la concepción fenomenológica del lenguaje y el conocimiento. Ni el significante es ya vehículo de un significado ideal, ni el significado se encuentra ligado a una intención de significación. La no contemporaneidad entre significante y significado problematiza ese deseo de presencia y plenitud propio de la metafísica. Todo significante, sabemos ahora, no remite a un significado que lo preceda y que aquel debe expresar, sino que remite a otro significante. El significado es, por tanto, diferencial, en tanto nunca podemos purificar el significado colocándolo en una supuesta anterioridad, ya que el hacerse del sentido depende de esa *différance* que no es otra presencia, sino ese intervalo que distingue y articula los términos, haciendo posible la significación y la conceptualidad. De acuerdo con esto, el concepto nunca está presente de forma plena, dado que se constituye a partir de las marcas de los otros elementos de la cadena significante. Por eso, Derrida sostiene que la *différance*, antes que un concepto, es la posibilidad de la conceptualidad en general.

---

<sup>13</sup> “Cada vez que este valor de presencia sea amenazado, Husserl lo despertará, apelará a él, lo hará volver a él en la forma del telos; es decir, de la Idea en sentido kantiano, abriendo la posibilidad de un indefinido, infinidad de un progreso prescrito o infinidad de las repeticiones permitidas”. (*Ibid.*, p. 46).

<sup>14</sup> Menke, Christoph, *La soberanía del arte*, Madrid, Visor, 1997, p. 232

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 235.

Así, la deconstrucción *hace* el vacío, *sustraer* todo centro teleológico de sentido, interfiriendo, con ese gesto, la pretensión idealista-logocéntrica de sustraer la presencia del sentido trazo material. Bloquea, en otras palabras, la constitución de todo concepto o significado trascendental que se coloque más allá del tejido de diferencias que *es* la escritura. En *Posiciones* Derrida sugiere que, sí materialismo no significa la apelación a una materia presente a sí, sino una crítica de todo concepto capaz de funcionar como principio absoluto de legibilidad de lo real, entonces, la deconstrucción del logo-fonocéntrismo puede ser leída como una crítica materialista. Más precisamente: como una posición materialista en filosofía. Esta precisión conecta con una de las tesis centrales de la deconstrucción, a saber: que no podemos prescindir de la conceptualidad heredada para hacer la crítica de la metafísica, en la medida en que no disponemos de ningún lenguaje que sea ajeno a esa historia. Así como para Althusser “no hay afuera de la ideología”, para Derrida no es posible un “afuera de la metafísica”. O tal vez sería mejor decir que la afirmación de estar más allá de la metafísica es la operación metafísica por excelencia. De allí que las oposiciones propias de la metafísica no son eliminables, ya que aluden a una estructura histórica que no depende de una elección subjetiva modificar. Derrida nos recuerda que el “expresivismo” o “el deseo de presencia” no es un capricho subjetivo, sino una “ilusión trascendental”<sup>16</sup>.

Por lo tanto, la deconstrucción de la racionalidad logo-fonocéntrica no tiene que ver con el planteo de un “afuera del lenguaje”, pues toda tentativa de oposición externa, independientemente de los nombres que la sugieran, resulta especular, y por tanto, constituye una falsa salida del círculo filosófico. Por el contrario, de lo que se trata es de pensar esos “otros de la metafísica”, por caso la escritura, como aquello que desorganiza los dualismos bajos los cuales eran pensados, constituyéndose no en una afuera del sistema sino en su exceso interno. Esto explica por qué Derrida se niega insistentemente a pensar el conocimiento crítico como un problema de “elección”, cuya ilusión reside en creer que es posible decidir subjetivamente que se está más allá de las coerciones de la lengua y la conceptualidad metafísica. En ese sentido preciso, el concepto derridiano de iterabilidad hace aparecer en toda autointerpretación del conocimiento una fuerza de dislocación, un límite a la totalización filosófica, y es ese desajuste, que siempre ha sucedido, lo que permite al tiempo que limita el deseo de presencia. En otras palabras, lo que Derrida entiende por materialismo poco tiene que ver con una crítica externa del idealismo, mucho menos con su inversión; materialismo designa, más bien, la producción de una dislocación interna del círculo identitario de la filosofía mediante la que se vuelve perceptible que el recurso al origen no es más que una respuesta ideológica frente a aquello que, desde siempre, había comenzado a dividirlo y aplazarlo.

La exclusión del trazo material ha sido aquello que era necesario reprimir para que el discurso filosófico pueda existir como tal, en su coherencia y pureza interna. Al volver sobre eso que fue excluido de la interioridad del pensamiento, al destacar el carácter excesivo del trazo material respecto a la intención, Derrida pone en relación a la filosofía con aquello que la excede, en un movimiento que no renuncia al conocimiento conceptual sino que subraya la necesidad de abrir la filosofía a aquello que le resulta heterogéneo. Esto nos permite decir que Derrida

---

<sup>16</sup> Derrida, Jacques, *Posiciones*, Valencia, Pre-Textos, 1977, p. 42.



está interesado no solo en demostrar la imposibilidad de la objetividad del conocimiento, sino su carácter irrenunciable. En ese cortocircuito entre las necesidades infinitas de la razón y sus medios finitos, en este desear lo que no podemos, Derrida lee una verdad en la teoría trascendental consistente en que – pese a ella- nos presentan la pretensión de verdad como un “problema sin solución”. Como señala Menke, Derrida no elige

Como Wittgenstein y las corrientes filosóficas que de él proceden, por un rechazo de tales teorías consideradas como supervivencias nostálgicas, ni por otra parte cree que la pretensión de fundamentación última se logre. Sus reflexiones siguen más bien un camino oblicuo con relación a esas alternativas: contra el rechazo de la cuestión de la fundamentación última se atiene a su inevitabilidad y, frente a la idea de una solución consistente, subraya su infinitud por principio<sup>17</sup>

Como vemos, en su crítica a Husserl Derrida no abandona la idea de objetividad y de verdad, sino que las inscribe al interior de una dialéctica negativa de los conceptos. Una dialéctica que -como vimos con las nociones de iterabilidad y suplemento- afirma que la objetividad es necesaria, pero imposible, y ese cortocircuito, lejos de “detener” la práctica del conocimiento, la obliga a recomenzar en una auto-transformación incesante. Esta noción aporética de verdad ya no tiene que ver con la adecuación entre sentido y objetividad, entre el querer-decir y su expresión, sino que funda, por el contrario, su no-identidad, su “tachadura”. Puesto que todas las nociones de las que nos servimos pertenecen a la historia de la metafísica, solo las podemos usar bajo tachadura. Asimismo, la noción de iterabilidad nos recuerda que los opuestos no se reconcilian ni se eliminan, sino que se entrelazan bajo la forma de la “contaminación diferencial”. En su tesis sobre Husserl, a la hora de resumir su lectura crítica, Derrida señala la existencia de una “una ley que dirige todo lo que he pensado hasta aquí”

Se trata siempre de una complicación originaria del origen, de una contaminación inicial de lo simple, de una distancia inaugural que ningún análisis podría *presentar, hacer presente* en su fenómeno o reducir a la puntualidad del instante, idéntica a sí, del elemento. La cuestión que gobierna efectivamente todo este trayecto ya es: ¿cómo puede la originariedad de un fundamento ser una síntesis a priori? ¿cómo puede empezar todo por una complicación? Todos los límites sobre los que se construye el discurso fenomenológico se ven así cuestionados desde la necesidad fatal de una contaminación entre los bordes de la oposición: señal y expresión, trascendental y mundano, presente y no presente, propagándose el temblor de cada borde por todos los otros. Una ley de contaminación diferencial impone su lógica de un extremo a otro del libro; y me pregunto por qué la palabra misma ‘contaminación’ no ha dejado desde entonces de imponerse<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Menke, Christoph, *Op. cit.*, p. 238.

<sup>18</sup> Derrida, Jacques, *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*, Salamanca, Sígueme, 2015, p. 15.

Las nociones de iterabilidad, suplemento y la tachadura no implican, en suma, una “estetización” de la filosofía, sino que ponen de relieve esa contaminación de la filosofía por aquello que fue expulsado de la interioridad del pensamiento para que este pueda constituirse como tal: el trazo escrito. Como señalamos, la iterabilidad marca, al mismo tiempo, la necesidad del concepto y su inadecuación. De allí la noción derridiana de escritura, lejos de designar un mero anti-fundamentalismo, nombra, por el contrario, la exigencia de abrir la teoría al extrañamiento que el movimiento de la reflexión nos expone, soportando las tensiones y aporías del lenguaje allí donde nombra aquello que lo excede. La escritura, lo que Derrida llama “pensamiento” no se reduce ni a la ciencia ni a la filosofía, aunque es indisociable de ellas, pues pensar no es saber sino nombrar, o mejor: un intento de nombrar *apropiadamente*, de hacer justicia a las singularidades que exceden al concepto. Y esto exige, sostenemos, la apertura de la teoría a un no-saber radical. Como veremos, esta cuestión será central para pensar la política en su *inesencialidad espectral*.

Esta ley de la contaminación propia de la iteración señala, a su vez, una torsión temporal, toda vez que el rodeo por el trazo escrito indica, en Husserl, una complicación del “presente viviente”. Esto es lo que aparecerá, dice Derrida, en los trabajos últimos de Husserl, a partir de lo que se encuentra implicado en el movimiento de la temporalización y de la relación con la alteridad. El gesto derridiano consiste aquí en identificar, en el texto de Husserl, el movimiento de temporalización con la necesidad del trazo escrito, en una articulación que pone en crisis la presencia a sí de la conciencia intencional, pues la mediación temporal subraya que la intuición que hace presente al objeto nunca se realiza sin *diferir* de sí misma.

Esta “complicación” de la presencia sugerida por la dialéctica de retenciones y protenciones reintroduce toda la impureza que se ha creído poder excluir del presente. En efecto, en el Husserl de las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, la presencia del presente percibido ya no aparece como identidad simple sino como compuesta, afectada por una no-presencia y una no-percepción, a saber, el recuerdo y la espera: retención y protención. Si bien Husserl sostiene que la retención es aún una percepción, se trata, dice Derrida, del caso único de una percepción en la que lo percibido es un no-presente, un pasado. Desde el momento en que se admite esta relación entre el ahora y el no ahora, de la percepción y la no-percepción, se acoge lo otro en la identidad consigo del presente<sup>19</sup>. Toda intuición se realiza ahora ya no al interior un presente idéntico, sino bajo el juego de retenciones y protenciones, toda conciencia, en suma, está internamente marcada por este movimiento de temporalización y espaciamento que Derrida llama “huella”<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Derrida, Jacques, *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-textos, 1985, p. 119.

<sup>20</sup> “La posibilidad de la repetición bajo su forma más general, la huella en el sentido más universal, es una posibilidad que debe no solamente habitar la pura actualidad del ahora, sino constituir la mediante el movimiento mismo de la diferencia (*différance*) que aquella introduce ahí. Una tal huella es, si se puede sostener este lenguaje sin contradecirlo y tacharlo inmediatamente, más ‘originario’ que la originariedad fenomenológica misma [...] En todas las direcciones, la presencia del presente es pensada a partir del pliegue del retorno, del movimiento de la repetición, y no a la inversa. Que este pliegue sea

## Huella y efecto retardo: una impresión freudiana

Aquí el doble privilegio de la conciencia y el presente encuentran un límite, en la medida en que esas no presencias no afectan accidentalmente al sentido sino que siempre-ya lo marcan. La huella no es una mera “complicación” de la presencia del presente, sino la *diferencia* que abre al presente a su exterioridad, a lo no presente y lo no consciente, subrayando, en la estela de Freud, una articulación entre escritura e inconsciente que desarticula la estructura de la presencia fenomenológica que anuda el tiempo del presente absoluto con una concepción logocéntrica del conocimiento.

Derrida apela a la noción de huella para dar cuenta de la *dislocación* de la estructura de la presencia. Con la huella, el presente deviene “marca de la marca”, ya no es aquello a lo que en “última instancia” remitiría el movimiento de la significación, sino una “función” dentro de una estructura de reenvío generalizada sin principio rector. De este modo, el presente mismo surge a partir de su no identidad consigo, es decir, a partir de la huella. Asimismo, si la huella es la apertura a la exterioridad en general, la temporalización del sentido es siempre-ya “espaciamento”. El espacio, señala Derrida, no es lo otro del tiempo sino que es el nombre de la salida fuera de sí del tiempo. Esto hace que la huella no pueda ser reducida a la simplicidad del presente. En palabras de Derrida:

Esto es lo que nos autoriza a llamar huella a aquello que no se deja resumir en la simplicidad de un presente [...] el extraño movimiento de la huella anuncia tanto como recuerda: la *différance* difiere. Con igual precaución y bajo la misma tachadura, puede decirse que su pasividad es también su relación con el “porvenir”. Los conceptos de presente, de pasado y de porvenir, todo lo que en los conceptos de tiempo y de historia supone la evidencia clásica -el concepto metafísico de tiempo en general- no puede describir adecuadamente la estructura de la huella. Y desconstruir la simplicidad de la presencia no equivale sólo a tener en cuenta los horizontes de presencia potencial, es decir una “dialéctica” de la propensión y de la retención que se instalaría en el corazón del presente en lugar de abarcarlo. No se trata de complicar la estructura del tiempo conservando en él su homogeneidad y su sucesividad fundamentales, mostrando, por ejemplo, que el presente pasado y el presente futuro constituyen originariamente, dividiéndola, la forma del presente viviente. Semejante complicación, que en suma es la que Husserl ha descrito, se atiene, pese a una audaz reducción fenomenológica, a la evidencia, a la presencia de un modelo lineal, objetivo y mundano<sup>21</sup>

---

irreductible en la presencia o en la presencia a sí, que esta huella o esta diferencia sea siempre más vieja que la presencia, y le procure su apertura, ¿no prohíbe todo eso hablar de una simple identidad consigo mismo ‘im selben Augenblick?’ (*Ibíd.*, p. 122).

<sup>21</sup> Derrida, Jacques, *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 1971, p. 86.

“No se trata de complicar”, leemos en la cita. Este matiz señala la necesidad de arrancar el concepto de huella del esquema husserliano, que lo hace derivar de una presencia. Pese a toda la complejidad sugerida por la dialéctica de retenciones y protenciones, la temporalidad en Husserl sigue teniendo un centro indesplazable: el presente. Esto es, para Husserl el movimiento de temporalización no es sino una “complicación del presente”, pues se atiene a un modelo lineal, donde “el *ahora B* estaría como tal constituido por la retención del *ahora A* y la protensión del *ahora C*”. En ese sentido, Derrida concluye que las *Lecciones* sobre la consciencia del tiempo inmanente confirman la primacía metafísica del presente, en la medida en que los elementos no-presentes -el pasado y el porvenir- no son más que la antesala y la proyección del presente, impidiendo así

Que un *ahora X* tomara el lugar de un *ahora A*, por ejemplo, y que, mediante un efecto de retardo inadmisibles para la consciencia, una experiencia fuese determinada incluso en su presente, por un presente que no la habría precedido inmediatamente sino que sería muy “anterior”. Es el problema del efecto de retardo (*nachträglich*) de que habla Freud. La temporalidad a que se refiere no puede ser la que se presta a una fenomenología de la consciencia o de la presencia y, sin duda, se puede entonces negar el derecho de llamar todavía tiempo, ahora, presente anterior, retardo, etc., todo lo que aquí se discute<sup>22</sup>

La dialéctica de protenciones y retenciones no permite pensar, para Derrida, el advenimiento de una singularidad imprevista, ya que no puede pensar la opacidad de lo sido, la *repetición* insistente de un “pasado muy anterior”. Como veremos a continuación, Derrida encuentra en el conceptualidad freudiana una problematización del tiempo continuista y contemporáneo a sí. En efecto, las nociones de “efecto retardo” y “huella mnémica” desbaratan el privilegio de la consciencia que es también, como vimos, un privilegio otorgado al presente, pues se trata de conceptos que ponen en cuestión la posibilidad de establecer un origen, es decir un antes y un después, toda vez que designan la realidad irreductible de una *repetición* o *retorno* de aquello nunca fue del orden del presente consciente, la *reactivación*, mediante un elemento presente, de aquello que fue desviado de la consciencia<sup>23</sup>. A la hora de delimitar las razones del rodeo por el psicoanálisis, Derrida señala

Regreso a Freud: mi preocupación era de encontrar una ‘lógica del inconsciente’ (pero nunca hice mía esta expresión), con qué sostener un discurso cuya necesidad yo sentía,

---

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 87.

<sup>23</sup> En la conferencia titulada “La diferencia”, que forma parte de *Márgenes de la filosofía*, Derrida señala que: “Con la alteridad del ‘inconsciente’ entramos en contacto no con horizontes de presentes modificados -pasados o por venir-, sino con un ‘pasado’ que nunca ha sido presente y que no lo será jamás, cuyo ‘por-venir’ nunca será la producción o la reproducción en la forma de la presencia. El concepto de rastro es, pues, inconmensurable con el de retención, devenir-pasado de lo que ha sido presente. No se puede pensar el rastro -y así la diferencia- a partir del presente, o de la presencia del presente” (Derrida, 1989: 56).

desde otro lugar, según otra actitud. Se trataba de los motivos de la retroactividad, el retraso o la *différance* 'originaria', de todo cuanto arruinaba o amenazaba la autoridad fenomenológica del 'presente vivo' en el movimiento de la temporalización y la constitución del ego o alter-ego<sup>24</sup>

En la escritura freudiana, Derrida encuentra una deconstrucción en acto de las oposiciones jerárquicas del discurso filosófico que, en las nociones de huella y efecto retardo, pone en crisis la presencia a sí de la conciencia, pues la huella mnémica no alude, como en Husserl, a un pasado como antesala del presente, sino a un "pasado absoluto" que, en su insistencia repetitiva, escinde la identidad de la conciencia. A su vez, el concepto de efecto retardo remite no solo a cómo los recuerdos producen efectos a destiempo (tiempo después de su inscripción), sino también al hecho de que la recuperación de la huella nunca es tal como fue en su "primera inscripción", pues lo que está en cuestión aquí es la posibilidad de un origen. Cabe destacar, por otra parte, que estas nociones freudianas están al servicio, en la lectura derridiana, de un pensamiento de la huella que excede el horizonte de una represión individual y una escena originaria e inalterada. Según Derrida

La irreductibilidad del 'retardamiento': éste es, sin duda, el descubrimiento de Freud. Este descubrimiento, Freud lo pone en práctica hasta en sus últimas consecuencias y más allá del psicoanálisis del individuo. Según él, la historia de la cultura tiene que confirmarlo. En *Moisés y el monoteísmo*, la eficacia del retardamiento y del 'a destiempo' (*l'après-coup*) cubre amplios intervalos históricos. El problema de la latencia, por otra parte, se comunica ahí de manera muy significativa con el de la tradición oral y la tradición escrita<sup>25</sup>

La deconstrucción de la estructura de la presencia, dice Derrida, pasa por la deconstrucción de la conciencia, vale decir por la noción irreductible de huella, tal como aparece en el discurso freudiano. La noción de huella, como vimos, es inseparable del concepto de diferencia. Esta articulación, sostiene Derrida, es consagrada por Freud a la hora de dar cuenta de la memoria, fenómeno que constituye "la esencia misma de lo psíquico". De acuerdo con esto, la memoria no es una presencia simple que podría ser recuperada, sino una "diferencia incapturable", dice Derrida, que emerge como resultado del encuentro entre la fuerza de la impresión y la resistencia que opone el aparato psíquico. La concepción freudiana de la memoria y por tanto, del origen del psiquismo como *diferencia*, le permite a Derrida sostener que la puesta en tela de juicio de la primacía de la conciencia y el presente apela siempre, en Freud, al motivo de la *différance*.

En *La interpretación de los sueños*, Freud ofrece una definición de la huella:

---

<sup>24</sup> Derrida, J., Roudinesco, E., *Y mañana qué*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 186.

<sup>25</sup> Derrida, Jacques, "Freud y la escena de la escritura", *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 281.

De las percepciones que llegan a nosotros, en nuestro aparato psíquico queda una huella que podemos llamar 'huella mnémica'. Y a la función atinente a esa huella mnémica la llamamos 'memoria'. [...] Suponemos que un sistema del aparato, el delantero, recibe los estímulos perceptivos, pero nada conserva de ellos y por tanto carece de memoria, y que tras él hay un segundo sistema que traspone la excitación momentánea del primero a huellas permanentes<sup>26</sup>

El inconsciente es el sistema de la memoria, un espacio de retención de las huellas mnémicas que Freud opone de un modo irreductible al sistema percepción-consciencia. Desde la "Carta 52 a Fliess", Freud sostiene que la percepción - momento en que la huella se inscribe- y la memoria -la retención de la huella- se excluyen mutuamente. Freud introduce "en el tiempo del sujeto otro tiempo, dice André Green, que se despliega en otra parte, donde permanece inaccesible, que es el tiempo de la memoria"<sup>27</sup>. Ese tiempo se reconoce en el efecto de división que atraviesa al sujeto; puede reconocerse allí, dice Green, la acción de la represión. La memoria no es toda inconsciente, pero lo reprimido inconsciente es memoria. De acuerdo con esto, para que haya huella mnémica debe haber represión, repetición. Si solo hubiera percepción, permeabilidad pura a los estímulos, no habría memoria, pues la memoria depende de la *repetición* de la impresión, de su *retención*. La repetición designa así un movimiento que, en Freud, tiene por objeto subrayar el *rodeo* por el que la vida es capaz de aplazar esa violencia que la vida psíquica no puede contener más que repitiéndola, constituyendo una reserva. De allí que la repetición no le sobreviene accidentalmente a la impresión, sino que la hace posible, mediante esa modulación o resistencia puesta en marcha por el aparato psíquico. En la "primera vez" entre el contacto entre dos fuerzas -la impresión y la retención-, la repetición ya ha comenzado, volviendo enigmática la idea misma de "primera vez".

Cabe destacar, asimismo, que en la *Carta* podemos leer ya la articulación de la huella y del retardo, esto es, de un presente no constituyente, sino "originariamente" reconstituido a partir de los signos de la memoria. En palabras de Freud

Como sabes, estoy trabajo sobre la hipótesis de que nuestro aparato psíquico se ha constituido por una superposición de estratos, es decir, que de tanto en tanto el material existente en forma de huellas mnémicas, se somete a una reestructuración según nuevas relaciones, a una transcripción. Lo esencialmente nuevo en mi teoría es la afirmación de que la memoria no está presente una sola y única vez sino que se repite, se consigna en diferentes clases de signos. No sabría decir cuál es el número de estas inscripciones. Por lo menos son tres [...] la conciencia y la memoria se excluyen mutuamente. Signo de percepción. Es la primera inscripción de las percepciones, totalmente incapaz de

<sup>26</sup> Freud citado por Derrida en "Freud y la escena de la escritura", *Op. cit.*, p. 297.

<sup>27</sup> Green, André, "La diacronía en el freudismo", en AAVV. *Estructuralismo y psicoanálisis*, Buena Aires, Nueva Visión, 1971, p. 155.

acceder a la conciencia, y constituida mediante asociación simultánea. Inconsciente...es la segunda inscripción...Preconsciente. Es la tercera inscripción, ligada a las representaciones verbales y correspondiente a nuestro yo oficial...esta conciencia pensante secundaria, que sobreviene con retraso en el tiempo, está probablemente ligada a la activación alucinatoria de representaciones verbales<sup>28</sup>

Como leemos en la cita, el inconsciente aparece como el anclaje de la memoria, pero ella nunca está presente, su significado solo puede advenir *a posteriori*. Como explica Green, la noción de efecto retardo escinde el tiempo de la experiencia y el tiempo de la significación<sup>29</sup>. Esta no contemporaneidad indica que el momento en que una impresión se inscribe en el aparato psíquico no es el momento en que se significa, pues la impresión es significada *a posteriori*, retroactivamente. Esto quiere decir que de esas marcas no poseemos la huella real y efectiva, sino una elaboración *a posteriori* de ella que, lejos de transcribirla “tal cual fue”, la deforma.

De este modo, el inconsciente no es un núcleo inalterable que solo habría que traducir, pues la huella, una vez inscrita, se encuentra siempre expuesta a ser modificada, ya sea por el simple paso del tiempo o por cada nueva inscripción. En ello reside su “alterabilidad” irreductible. Así, toda pretendida recuperación es ya una transformación que mancilla su singularidad. Por ello, el texto inconsciente, escribe Derrida

No se puede pensar en la forma, originaria o modificada, de la presencia. El texto inconsciente está ya tejido con huellas puras, con diferencias en las que se juntan el sentido y la fuerza, texto en ninguna parte presente, constituido por archivos que son ya desde siempre transcripciones. Láminas originarias. Todo empieza con la reproducción. Ya desde siempre, es decir, depósitos de un sentido que no ha estado nunca presente, cuyo presente significado es siempre reconstituido con retardo, *nachträglich*, a destiempo, suplementariamente: *nachträglich* quiere decir también suplementario<sup>30</sup>

La rememoración, en suma, no será la recuperación de un pasado a la mano, sino que asumirá la forma de un depósito de huellas donde el pasado, el presente y el futuro se entrelazan produciendo un texto psíquico donde la unidad temporal resulta imposible. Como señala la filósofa mexicana Rosaura Martínez Ruiz, la alterabilidad de la huella y la eficacia a destiempo de los recuerdos colocan al aparato psíquico en un “entre”, un espacio marcado por lo ya inscrito y lo que está por inscribirse. Esta experiencia del *entre* es un “lugar” conflictivo y jamás armónico. Así, el aparato psíquico freudiano aparece como un espacio donde no hay presencias plenas, pues se “deja ver lo que se presenta, como atravesado por lo que no está en ambos sentidos: de lo que ya no está y de lo que todavía no”<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Freud citado por Derrida en “Freud y la escena de la escritura”, op. cit., p. 284.

<sup>29</sup> Green, André, “La diacronía en el freudismo”, op. cit., p. 155.

<sup>30</sup> Derrida, Jacques, “Freud y la escena de la escritura”, op. cit., p. 291.

<sup>31</sup> Martínez Ruiz, Rosaura, *Freud y Derrida: escritura y psique*, México, Siglo XXI, 2013, p. 99.

La noción de huella no designa, como vemos, una complicación del presente consciente que podría ser subsanada, ni se asocia a una “temporalidad originaria” que, en su pureza, desgarraría la secuencia lineal de la temporalidad clásica; antes bien, nombra una *alteración* que *marca* desde siempre a la conciencia y que, sostiene Derrida, se sustrae a toda presentación, existiendo solo en sus efectos a destiempo, en sus repeticiones diferenciales. En efecto, lo que llamamos “realidad” tiene la estructura de una huella diferencial, dice Derrida, pero esta no identidad estructural no debe entenderse en términos de “indeterminación”, sino como el efecto de una causalidad ausente: “Si la diferencia es lo que hace posible la presentación del presente, ella no se presenta nunca como tal. Nunca se hace presente”<sup>32</sup>. La *différance* alude a una causalidad que ya no se deja pensar a partir de las oposiciones clásicas entre presencia/ausencia, continuidad/discontinuidad, sino que exige, por el contrario, la necesidad de considerar esa trama de marcas que, en su reenvío perpetuo, en sus repeticiones, (de)constituyen la estructura del presente.

En resumen, la intervención freudiana nos obliga pensar el presente a partir de la posibilidad de la huella y la *différance*, en tanto marcas que lo constituyen sustrayéndose a toda presentación. En palabras de Derrida

Esto de que el presente en general no sea originario sino reconstituido, que no sea la forma absoluta, plenamente viviente y constituyente de la experiencia, que no haya la pureza del presente viviente: este es el tema, formidable para la historia de la metafísica, que Freud nos invita a pensar a través de una conceptualidad desigual con la cosa misma. Es este pensamiento, sin duda, el único que no se agota en la metafísica o en la ciencia<sup>33</sup>

## Espectros de Marx

Como vemos, las nociones de huella y efecto retardo impiden que se haga de la temporalización una mera “complicación” del presente. El concepto de huella es,

---

<sup>32</sup> Derrida, Jacques, “La diferencia”, op. cit., p. 41. Y más adelante leemos: “En una conceptualidad y con exigencias clásicas, se diría que “diferencia” [*différance*] designa la causalidad constituyente, productiva y originaria, el proceso de ruptura y de división cuyos diferentes [*différents*] o diferencias [*différences*] serían productos o efectos constituidos. Pero aproximándonos al núcleo infinitivo y activo del diferir, “diferencia” [*différance*] / con a] neutraliza lo que denota el infinitivo como simplemente activo, lo mismo que “*mouvance*” no significa en nuestra lengua el simple hecho de mover, de moverse o de ser movido [...] Hay que meditar, en el uso de nuestra lengua, que la terminación en *ancia* permanece indecisa entre lo activo y lo pasivo. Y veremos por qué lo que se deja designar como “diferencia” [*différance*] no es simplemente activo ni simplemente pasivo, y anuncia o recuerda más bien algo como la voz media, dice una operación que no es una operación, que no deja pensar ni como pasión ni como acción de un sujeto sobre un objeto, ni a partir de un agente ni a partir de un paciente, ni a partir ni a la vista de cualquiera de estos *términos*. Ahora bien, la voz media, una cierta intransitividad, es quizá lo que la filosofía, constituyéndose en esta represión, ha comenzado por distribuir en voz activa y voz pasiva” *Ibid.*, p. 44.

<sup>33</sup> Derrida, Jacques, “Freud y la escena de la escritura”, op. cit., p. 292.



como hemos visto, inconmensurable con el de pasado-presente o retención. De acuerdo con esto, sostenemos que la problemática de la huella abre la posibilidad de pensar un concepto de tiempo histórico capaz de conceptualizar a la vez repetición y la singularidad del porvenir, en la medida en que nos exige considerar la disyunción temporal como la marca de un pasado que nunca fue presente pero que insiste en re-aparecer, y que solo puede ser reconstituido a destiempo. Esto es lo que dará lugar, como veremos a continuación, a la noción de espectralidad propuesta en *Espectros de Marx*.

En su diálogo con Derrida, Élisabeth Roudinesco señala: “Usted no escribió ‘Espectros de Freud’, pero estoy convencida de que *Espectros de Marx* es un libro profundamente freudiano”<sup>34</sup>. Esta indicación es confirmada por Derrida y resulta, sostenemos, sumamente sugerente para pensar el estatuto del espectro. En efecto, la noción de fantasma se inscribe en la constelación de “lo siniestro” freudiano. *Unheimliche*, dice Derrida, es la palabra del asedio irreductible<sup>35</sup>. El asedio es el modo de habitar de los espectros, una forma de estar en un lugar sin ocuparlo. Se trata de la experiencia por la cual lo más familiar o próximo se siente habitado en su interior por lo más ajeno y amenazador. Es interesante notar que con esta constatación se abre *El Manifiesto del Partido Comunista*. El fantasma del que nos habla Marx está “siempre-ya” ahí, dice Derrida, no como presencia sino bajo la forma del *asedio*. Y el asedio es histórico

Primera sugerencia: el asedio es histórico, cierto, pero no *data*, no se fecha dócilmente en la cadena de los presentes, día tras día, según el orden instituido de y por un calendario. Intempestivo, no llega, no le sobreviene, un día, a Europa, como si ésta, en determinado momento de su historia, se hubiera visto aquejada de un cierto mal, se hubiera dejado *habitar* en su interior, es decir, se hubiera dejado asediar por un huésped extranjero. No es que el huésped sea menos extranjero por haber ocupado desde siempre la domesticidad de Europa. Pero no había dentro, no había nada dentro antes de él. Lo fantasmal se desplazaría como el movimiento de esa historia. Este asedio marcaría la existencia misma de Europa. Abriría el espacio y la relación consigo misma de lo que se llama, al menos desde la Edad Media, Europa<sup>36</sup>

Ese fantasma, que está ahí sin estar ahí, resulta difícil de identificar, y esta dificultad remite a su estatuto, a lo que Derrida llama una “incorporación paradójica”

El espectro es una incorporación paradójica, el devenir-cuerpo, una cierta forma fenoménica y carnal del espíritu. Pasa a ser, más bien cierta “cosa” que resulta difícil de nombrar: ni alma ni cuerpo, y a la vez uno y el otro. Porque son la carne y la fenomenalidad quienes dan al espíritu su aparición espectral, en la venida misma del (re)aparecido o en el retorno del espectro. Hay

---

<sup>34</sup> Derrida, J., Roudinesco, E., *Y mañana qué*, ed. cit., p. 190.

<sup>35</sup> Derrida, Jacques, *Espectros de Marx*, ed. cit., p. 153.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 18.

algo de desaparecido en la aparición misma como reaparición de lo desaparecido<sup>37</sup>

El espectro “es difícil de nombrar”, y esto porque, leemos en la cita, se trata del *retorno* de cierta cosa cuyo “ser” se encuentra en esta indecibilidad entre carne y espíritu. Esto es, para hacer su aparición, todo espíritu debe encarnarse en un cuerpo, pero esa incorporación nunca es plena. Todo espíritu requiere, para aparecer, de otra cosa de sí, un cuerpo espectral, pero este “suplemento” no da lugar no a una incorporación plena sino *diferida*. La diferencia entre espectro y espíritu es una *différance*, una diferencia impura que remite, en primer lugar, al léxico: como *esprit* (espíritu) y *spirit, Geist* puede significar también “espectro”<sup>38</sup>. Ni alma ni cuerpo, el espectro porta así una indecibilidad que resulta resistente a toda legibilidad inmediata.

Resulta sumamente complejo, por tanto, sostener una separación clara y distinta entre espíritu y espectro. En *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* Marx, dice Derrida, fue particularmente sensible a esta contaminación, ya que, en un primer momento, el espectro habría sido vital para el despliegue histórico del espíritu. Esta modulación hegeliana es pertinente porque en *El 18 Brumario*, como recuerda Derrida, Marx *hereda* la observación hegeliana sobre la *repetición* en la historia: los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo condiciones elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas condiciones legadas por el pasado. Por lo tanto, no hay práctica política sin repetición, sin herencia. Frente a esta ley, la alternativa parecería ser o bien una identificación paralizante con lo sido, o bien una apropiación tan viva, tan asimiladora de la herencia que no sería otra cosa que el olvido<sup>39</sup>. Contra lo que podría suponerse, Marx no valora simplemente el olvido, pues si nos contentamos simplemente con olvidar topamos con la simpleza burguesa. Pero no todo los modos de convocar a los espectros son iguales, parece decir Marx

Camilo Desmoulins, Dantón, Robespierre, Saint-Just, Napoleón, los héroes, lo mismo que los partidos y la masa de la antigua revolución francesa, cumplieron, bajo el ropaje romano y con las frases romanas, la misión de su tiempo: librar de las cadenas e instaurar la sociedad burguesa moderna. Los unos hicieron añicos las instituciones feudales y segaron las cabezas feudales que habían brotado en él. El otro creó en el interior de Francia la condiciones bajo las cuales ya podía desarrollarse la libre concurrencia, explotarse la propiedad territorial parcelada...<sup>40</sup>

Dislocado, el espíritu de la revolución es irreductiblemente anacrónico, toda vez que ésta no puede presentarse, según Marx, más que arropada con atuendo y lenguaje prestado. Luego sobreviene el 18 Brumario y la conjuración se repite, pero no es igual. Entonces es cuando Marx considera que hay que distinguir de un modo claro y distinto entre el espíritu (*Geist*) de la revolución y su espectro

<sup>37</sup> *Ibíd.*, p. 20.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p. 124.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 127.

<sup>40</sup> Marx, Karl. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Montevideo, Ediciones de la Comuna, 1995, p. 10.

(*Gespenst*). Quiere acabar con esa contaminación, piensa, en suma, que se puede terminar con esa frecuentación, confía que ese asedio, propio de las revoluciones anteriores, ya no aturde a los agentes de la revolución social del siglo XIX. Citemos el célebre párrafo

La revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado. Las anteriores revoluciones necesitaban remontarse a los recuerdos de la historia universal para aturdirse acerca de su propio contenido. La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido. Allí, la frase desborda al contenido; aquí, el contenido desborda la frase<sup>41</sup>

Pero Marx sabe, dice Derrida, que los muertos jamás han enterrado a nadie. ¿Qué quiere decir entonces? Derrida se detiene en la figura del “desborde”. Todo se juega, dice, en la relación entre la “frase” y el “contenido”, pues el asedio espectral tiene lugar en esa inadecuación. Ahora bien, Marx señala que lo que distingue a la revolución social de las revoluciones pasadas no es el encuentro entre la forma y el contenido, tampoco la desaparición de la forma en la presentación del contenido, sino *otro exceso*. En las revoluciones pasadas, leemos, la frase desborda al contenido; mientras que en la revolución del siglo XIX, el contenido desborda la frase. Esto quiere decir que, en la revolución del porvenir, la no contemporaneidad del tiempo consigo mismo no se borrará jamás tras ninguna plenitud, solo que esta vez la inadecuación se deberá al exceso del “contenido propio” en relación a la “frase”. Esta figura del desborde indica, asimismo, una revolución en los modos de heredar. Marx nos enseña, concluye Derrida, que “el entierro de los muertos” siempre será una tarea necesaria, pero imposible, y que más vale aprender a vivir con ellos, pues no hay porvenir posible sin una escucha atenta a la frecuentación espectral. La herencia no es, por tanto, un mero ajuste de cuentas con el pasado, sino la condición misma del porvenir.

La inadecuación del presente consigo mismo, señalada por las nociones de huella y *différance*, toma la forma, en la lectura derridiana de Marx, de una teoría de la temporalidad en la que el presente se encuentra siempre-ya *asediado* por fantasmas que habitan temporalidades diferenciales. El tiempo del espectro perturba toda sucesión lineal de un antes y un después, toda oposición binaria entre un tiempo vulgar y un tiempo auténtico. Se inscribe en la ley de la iterabilidad: “Repetición y primera vez”, dice Derrida, es lo propio de la temporalidad espectral<sup>42</sup>. El espectro “empieza por regresar”, volviendo imposible el dominio de sus “idas y venidas”. De este modo, antes que de un fin de la historia habría que hablar, dice Derrida, del fin de un cierto concepto de historia. La gramática del fantasma señala hacia un pensamiento de la historicidad que excede el concepto metafísico de historia, la lógica binaria que opone efectividad e idealidad a partir de un centro simple y presente a sí<sup>43</sup>. Se trata de pensar, en

---

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p. 12.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p. 24.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 77.

suma, un concepto de tiempo expuesto a la acontecibilidad histórica, a sus repeticiones y retornos imprevisibles, para abrir, así, la vía de un pensamiento de la promesa emancipatoria.

El siempre-ya ahí del espectro subraya que la no contemporaneidad a sí del tiempo, lejos de ser un “accidente” que le ocurriría a la historia en un momento determinado, es, por el contrario, la *norma* de los procesos históricos. La ilusión de una sociedad plenamente reconciliada consigo misma, el sueño neoliberal de un presente pleno, sin deudas ni herencias que elaborar, es lo que viene a desmentir la *frecuentación* espectral. El tiempo de las sociedades no puede *ajustarse* precisamente porque todo presente está *habitado* por espectros del pasado y del por-venir, cuyo modo de *visitación* testimonia el carácter *pendiente* de la justicia. En efecto, el desajuste del tiempo es al mismo tiempo el signo de la injusticia y aquello que abre la posibilidad de la justicia. Signo de la injusticia, decimos, puesto que este tiempo fuera de quicio, este presente del capitalismo neoliberal es testimonio de injusticias diversas, de que algo no va bien. Escribe Derrida

En el momento en que algunos se atreven a neoevangelizar en nombre del ideal de una democracia liberal [...] jamás la violencia, la desigualdad, la exclusión, la hambruna y, por tanto, la opresión económica han afectado a tantos seres humanos, en la historia de la tierra y de la humanidad [...] ningún progreso permite ignorar que nunca, en términos absolutos, nunca en la tierra tantos hombres, mujeres y niños han sido sojuzgados, conducidos al hambre o exterminados<sup>44</sup>

El neoliberalismo escenifica de un modo trágico lo que Derrida llamará “la matriz sacrificial” de los órdenes políticos y sociales, esto es, estructuras políticas, sociales y culturales bajo las cuales parece eclipsarse toda idea de justicia que se desvíe del imperativo moral del sacrificio. Es este tiempo neoliberal que ha maximizado hasta límites indecibles la vulnerabilidad y precariedad de las mayorías, que ha institucionalizado formas de desprecio y desigualdad inéditas, el que reclama ser transformado. Es la urgencia de la coyuntura, parece decirnos Derrida, la que nos obliga a volver a Marx y retener aquello que constituye la marca imborrable de su herencia, a saber: en primer lugar, la exigencia de pensar al marxismo como un “pensamiento del asedio”, es decir, como una práctica crítica abierta a lo otro de ella y a su propia transformación. Como veremos, Derrida distinguirá este espíritu del marxismo de otros, que lo inscriben en un saber totalizador; en segundo lugar, el concepto de emancipación, una exigencia de emancipación que asumirá la forma de una idea de justicia irreductible al derecho. Detengámonos primero en esta noción de justicia.

## Justicia e igualdad

La deconstrucción ha colocado en el centro de su reflexión teórica el problema de la justicia. Una justicia que, como señala Derrida en *Espectros*, es *excesiva* respecto al derecho, reclama “algo más” que libertades jurídicas y políticas

---

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p. 99.

de reconocimiento, y ese algo más alude a políticas y modos de relacionarse con los otros que son incondicionales, es decir, ajenas al cálculo y a la exigencia de contraprestaciones. La teoría deconstructiva de la justicia sostiene que la igualdad, en tanto sustancia moral del derecho, no debe constituirse en principio único de la justicia, sino que debe abrirse a su otro, a lo que Derrida definirá como “don incalculable”.

Derrida sostiene que esta idea de justicia se encuentra en oposición drástica con la idea moderna de igualdad jurídica, que supone derechos y obligaciones simétricamente distribuidos. Para que haya don, dice Derrida, es preciso que no haya reciprocidad, ni cálculo, ni mérito. El don, así como la “buena amistad”, supone la desproporción, exige una cierta ruptura de la reciprocidad. La práctica del don imprime una torsión violenta a la idea jurídica de igualdad, desde el momento en que exige a ésta considerar prácticas y relaciones irrecíprocas, irreductibles a la lógica del cálculo y la restitución. Pero la justicia no es exterior a la igualdad, sino que constituye su exceso interno. Y es la consideración de este exceso lo que nos permite afirmar que la igualdad no es igual a sí misma. Esto es, el principio universalista y moderno de trato igual no es solo una mistificación, como pensó cierto marxismo, sino que es la oportunidad de neutralizar todo tipo de diferencias de fuerza, de propiedades y de jerarquías naturalizadas. Al mismo tiempo, si sostenemos que entre la justicia y la igualdad no hay una relación de ajenidad radical, sino de contaminación diferencial, es la idea misma de igualdad la que se ve radicalmente transformada.

La igualdad, aquí, no es la igualdad según el mérito o la proporcionalidad calculada, sino hospitalidad irreductible al cálculo. Se trata de una dialéctica cuya tensión captó muy bien Marx en la frase “de cada uno según su capacidad, a cada según su necesidad”, con la que definió alguna vez el comunismo. Esta noción no restrictiva de igualdad dibuja los contornos de una igualdad incalculable, hospitalaria a prácticas incondicionales, ajenas a todo cálculo. Esta noción hospitalaria de igualdad se opone, según Diego Tatián, a la desigualdad, no a la diferencia; a la pura identidad cuantitativa que torna equivalentes e intercambiables a los seres, no a las singularidades irreductibles<sup>45</sup>. En otras palabras, la idea de igualdad debe ser susceptible de alojar prácticas y relaciones fundadas en lo irrecíproco. El don alude así a una exigencia hiperbólica de justicia, una sensibilidad hacia una especie de desproporción que debe inscribir el exceso y la inadecuación en el derecho. No supone, por tanto, un abandono del principio igualitario en aras de la singularidad individual, sino que apunta a pensar una igualdad de las singularidades en su inconmensurabilidad. Esta apuesta define, para Derrida, “el acontecimiento inaudito” de la promesa comunista.

De este modo, una decisión justa es aquella que no exige contraprestaciones al otro. Tal decisión, al mismo tiempo, no dispone por adelantado de la generalidad de una regla o de una ciencia adquirida, como aquello que precedería a la singularidad de cada experiencia histórico-política, como si se tratase de un código o saber que se aplicase a ciertos casos; todo eso es para Derrida confundir la justicia con el cálculo jurídico, la política con la tecnocracia. No obstante, a diferencia de todo “decisionismo”, la decisión es pensada no ya desde un sujeto que actúa soberanamente, sino desde un sujeto *dividido*, diferenciado, siempre-ya

---

<sup>45</sup> Tatián, Diego, *Lo interrumpido*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2017, p. 11.

afectado por la experiencia de la alteridad. Desde siempre nos encontramos afectados y exigidos por otros, inscriptos en una trama de tiempos que no es susceptible de ser reconducida a la intencionalidad consciente. Por esto, la decisión nunca tiene su principio en sí misma, sino que es siempre una *respuesta* a peticiones de justicia que no pueden esperar.

La promesa comunista alude así a una promesa aporética, pues apela al respeto infinito tanto por la singularidad del otro como por la igualdad contable entre las singularidades anónimas. Heredar a Marx es, entonces, volver a hacer audible su llamada, su inyunción político-emancipatoria. Pero ese legado, ese imperativo de justicia *retorna*, luego de la caída de los “socialismos reales”, bajo una forma espectral, poniendo en escena la insistencia de un pasado *pendiente* que se resiste a ser enterrado pero cuyo sentido se revela opaco. Esto quiere decir, ante todo, que la frecuentación espectral no asegura justicia alguna, pues el espectro está siempre allí, pero no enuncia ninguna “buena nueva”; antes, trae consigo una exigencia que dice: “Léeme. ¿Serás capaz de ello?”<sup>46</sup>.

Podemos decir que, a contramano de los discursos “revisionistas”, que reducen las experiencias político-emancipatorias que surcaron el siglo XX a una “empresa criminal”<sup>47</sup>, Derrida lee ese pasado no como objeto de temor paralizante, tampoco como un origen perdido a ser rescatado, sino como la materia de nuevas articulaciones de sentido capaces, aunque ninguna garantía figure aquí, de relanzar la pregunta política por una vida justa. Esta política, que es una política de la memoria, solo adviene allí donde es capaz de *oír* eso que los fantasmas tienen para decirnos. Sin embargo, toda la dificultad radica en que la interpelación espectral parece resistirse a toda interpretación. En efecto, la inadecuación entre el conocimiento y el objeto, que subrayamos bajo la noción de iterabilidad, se agudiza a la hora de dirigirnos a los espectros. Los fantasmas, dice Derrida, hablan una lengua difícil de comprender, sobre todo para aquellos hombres de ciencia o *scholars*, que creen con seguridad imperturbable en la oposición entre lo que está presente y lo que no lo está, por ejemplo bajo la forma de la objetividad<sup>48</sup>.

Marx, dice Derrida, no escapa a esa tentación conjuratoria. El autor de *El Capital* no vive cómodamente esta indecibilidad, quiere, como vimos, distinguir el espíritu de la revolución de su espectro, la realidad esencial de su apariencia fantasmática, para terminar, de ese modo, con esta anacronía. La crítica marxista aparece aquí como el nombre de un exorcismo que, en su “pulsión ontológica”, deja ver ese deseo de presencia por los orígenes o realidades plenas que, como vimos, constituye el blanco de la intervención deconstructiva. En palabras de Derrida

Marx sigue queriendo fundamentar su crítica o su exorcismo del simulacro en una ontología Se trata de una ontología -crítica pero

---

<sup>46</sup> Derrida, Jaques, *Espectros de Marx*, op. cit., p. 30.

<sup>47</sup> “Espectros de Marx es el anti-Libro negro del comunismo, el que condena de antemano a la criminalidad el proyecto mismo de una revolución reduciendo toda la historia del comunismo, incluida la de miles de militantes en el mundo, muertos por ese ideal, a un asunto de contabilidad. Así, todos aquellos que habrían reivindicado el comunismo, todos aquellos que habrían adherido a partidos comunistas durante cincuenta años, en todos los países del mundo, serían pasibles de un tribunal de depuración por haber colaborado en una empresa ‘criminal’” (Derrida, J., Roudinesco, É., *Y mañana qué*, op. cit., p. 107).

<sup>48</sup> Derrida, Jacques, *Espectros de Marx*, op. cit., p. 25.

predeconstructiva- de la presencia como realidad efectiva y como objetividad. Esa ontología crítica pretende desplegar la posibilidad de disipar el fantasma, atrevámonos de nuevo a decir: 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. Pre-deconstructivo, aquí, no quiere decir falso, no necesario o ilusorio. Pero sí caracteriza a un saber relativamente estabilizado que reclama cuestiones más radicales que la crítica misma y que la ontología que fundamenta a la crítica. Esas cuestiones no son desestabilizantes por el efecto de cierta subversión teórico-especulativa. Ni siquiera son, en última instancia, cuestiones sino acontecimientos sísmicos. Acontecimientos prácticos<sup>49</sup>

Sin embargo, como señalamos, Marx es consciente que ese “dar caza” es, en última instancia, imposible. Que “el pensamiento nunca llega al fondo de su pulsión conjuratoria”<sup>50</sup>. Esta tensión interna que recorre el pensamiento de Marx es leída por Derrida como una aporía productiva que debe ser afirmada contra las tentativas que buscan purificar el texto “bueno” de Marx. En otras palabras, es preciso que la pregunta por la espectralidad abierta por Marx no sea neutralizada por la respuesta ontológica del propio Marx, ni de sus sucesores marxistas. Para ilustrar esta exigencia, Derrida apela a “Los tres discursos de Marx”, de Maurice Blanchot. En su breve y poderoso texto, Blanchot destaca que coexisten, en la obra de Marx, tres lenguajes que, en su irreductibilidad, no pueden ser traducidos el uno en el otro, pues no hay principio alguno al que remitir esa pluralidad. Y no hay nada que lamentarse por ello, nos dice Derrida, ya que

El defecto de sistema no es aquí un defecto. La heterogeneidad abre a lo contrario, se deja abrir por la fractura misma de aquello que afluye, viene o queda por venir -singularmente del otro-. No habría ni inyunción ni promesa sin esta desconexión. Blanchot insiste en ello entonces (entre 1968 y 1971) para poner sobre aviso no contra el saber sino contra la ideología cientificista que a menudo, en nombre de la Ciencia, o de la Teoría como Ciencia, había podido intentar unificar o purificar el texto “bueno” de Marx<sup>51</sup>

En la pretensión de hacer del marxismo un sistema unificado y puro se aloja, para Derrida, la pulsión ontológica que es preciso interrumpir, no por un gusto por el vacío o la fragmentación, sino para hacer lugar a la política en su repetición espectral. Esta disyunción es, a su vez, la condición para un porvenir del marxismo, pues hacer de este una identidad monolítica, sin fisuras, es el mejor modo de malversar esa herencia, y por tanto, de clausurar todo porvenir.

En resumen, para hablar de espectros, y sobre todo, *con* los espectros, el discurso ontológico es insuficiente, pues la ontología no puede concebir aquello

---

<sup>49</sup> *Ibíd.*, p. 190.

<sup>50</sup> *Ibíd.*, p. 184.

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 47.

que no está ni presente ni ausente. “Tal vez ésa es una entre tantas otras lecciones imborrables del marxismo”<sup>52</sup>. Pero no se trata de producir “otro” discurso ya que, como hemos señalado, no existe ese afuera. Coherente, Derrida leerá la obra de Marx no como la producción de un saber que se encontraría “más allá” de la ontología, sino como una *ontología asediada por fantasmas*; una *fantología* que puede ser entendida, en continuidad con la problemática de la escritura, como el nombre de una posición materialista capaz de hacer lugar al legado marxista de la emancipación. En efecto, esta lógica del asedio que Derrida encuentra en Marx tiene por objeto producir las condiciones para que ese legado, que adviene hoy bajo una forma espectral, se vuelva legible, y para eso es necesario un trabajo sobre el discurso teórico que asuma, en conexión con las nociones de iterabilidad y suplemento, la imposibilidad de su clausura. Este desajuste no implica, como hemos insistido, una claudicación del saber, sino la exigencia de una auto-transformación del discurso teórico que sea capaz de exponerse a ese sin-sentido, a esa zozobra que designa, en la teoría, un vacío, producto no de una deliberación teórica sino de la presencia ausente de la historia *en* la teoría. De este modo, la política se vuelve pensable, en su *asedio* espectral, allí donde la escritura asume su disyunción irreductible.

---

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p. 25.