

VISITACIONES DERRIDEANAS



Jazmín Anahí Acosta

Universidad Nacional de Córdoba - CONICET



Resumen

A partir de los '80 Althusser recoge algunas concepciones de la deconstrucción para esbozar una "narrativa filosófica" destinada a trazar el itinerario "subterráneo" de una corriente "materialista" que, iniciada con Epicuro, habría pasado inadvertida: el "materialismo aleatorio". Esta versión de materialismo implicaría un cuestionamiento radical de la concepción hegeliana, teleológica, de la historia, común a diferentes lecturas del marxismo, y un "desplazamiento" de la filosofía althusseriana hacia un pensamiento de la "acontecimentalidad" afín al derrideano. Intentaremos identificar esas concepciones indagando además el modo en que tanto Derrida como Althusser se vinculan con el pensamiento de Marx y con su legado.

Abstract

Since the 80's Althusser picked up some conceptions of the deconstruction to sketch a "philosophical narrative" oriented to trace the "underground" itinerary of a "materialistic" stream, which, started with Epicure, had remained unaware: the "aleatory materialism". This version of the materialism would imply a radical challenge to the hegelian and teleological notion of History, proper to different readings of the marxism, and a "movement" of the Althusser's philosophy toward a thinking of the Event common to the Derridean one. We will try to identify these conceptions, as well as to research the way how both, Derrida and Althusser, established a link with Marx thought and his legacy.

Introducción: *dulce y melancólico*

Él era a la vez próximo y lejano, aliado y disociado. Pero ¿quién no lo es?

JD, sobre Althusser, en *Y mañana, qué...*

Hablamos, en principio, de dos espectros. Al relacionar las filosofías de Derrida y de Althusser traemos a escena tanto la cuestión de la “amistad” como la problemática de las herencias y de las “heredades” intelectuales. Si bien durante casi cuarenta años ambos filósofos mantuvieron una relación de amistad personal estrecha, cada uno trazó su propio camino intelectual. Sin embargo hacia el final del suyo, uno parece retomar del otro, o encontrar en el otro, algo de la herencia que van sembrando sus propios fantasmas. Si, como sostuvo Derrida, cada uno escribe con su propio ejército de fantasmas, (Derrida, 1993:157-159) ¿se pueden heredar los fantasmas del otro o de otro? ¿Quién hereda los fantasmas de quién?¹

A la memoria del amigo dedica Derrida *Spectres de Marx* (1993), texto que en ocasiones ha sido visualizado por la crítica como “réquiem filosófico” u “oración fúnebre” pronunciada *a destiempo* por “la muerte del marxismo”. Originalmente escrito como una conferencia pronunciada en la Universidad de California sobre el tema “¿Adónde va el marxismo?”², puede ser además leído, según Derrida, como un

¹ Pese a abordar problemáticas comunes (como el psicoanálisis, aunque desde motivaciones diferentes), y a concebir ambos que el pensamiento es, o conlleva, alguna clase de *compromiso político*, Luis Aragón señala que no podemos hablar de una “amistad” de orden “intelectual” sino *personal* entre Althusser y Derrida. Desde el punto de vista teórico sus trayectorias intelectuales correrían paralelas aunque, señala el autor, “sin encontrarse jamás” (Aragón, 2007:233). Ver también al respecto Jacques Derrida, *De quoi demain...*, pp. 168 y ss. El “encuentro” se produjo sin embargo —creemos— de manera un tanto extraña, como en un juego de herencias “invertidas” (Labandeira, 2006) en la medida en que la filosofía del “último Althusser” se inspira en algunos conceptos fundamentales de la deconstrucción derrideana.

² ¿Adónde va el marxismo?” (“Whither marxism?”). Apunta Sprinker sobre las peculiaridades de este contexto “no muy feliz” (la Universidad se encuentra según el editor en una región “dominada políticamente por la derecha”): “El título del coloquio no podía sino evocar otro sentido homonímico, del destino histórico del marxismo (“¿Está marchitándose el marxismo?” [Wither Marxism?]) y su organización coincidía con un momento (abril de 1993) en el que el futuro del

largo “réquiem” filosófico, una especie de homenaje intelectual escrito (quizás también *a destiempo* pero, ¿cómo medir finalmente el “tiempo de duelo”?) para prolongar aquellas breves y sentidas palabras que dedicara a Althusser en ocasión de su muerte³:

“*Espectros de Marx* en efecto puede ser leído, si se quiere, como una especie de homenaje a Louis Althusser. Saludo indirecto pero sobre todo amistoso y nostálgico, un poco melancólico. La cuestión está abierta al análisis. Escribí ese libro tres años después de la muerte de Althusser, y, por supuesto, puede ser leído como un texto dirigido a él, una manera de “sobrevivir” lo que viví con él, a su lado” (Derrida, en Rudinesco, 2001:116).

Homenaje pues *personal*, intelectual, filosófico y político, rendido en nombre de esa “política de la amistad” que en Derrida también corre paralela a una “política del duelo” (Brault- Naas, 2005), y que plantea entonces, desde la teatralidad con que se inician las primeras “escenas de *Espectros*”, la cuestión de la *supervivencia*, de la herencia y la memoria, desde el doble registro de esas dos muertes: la de Althusser, la del “marxismo”.

En *Espectros de Marx* Derrida intenta forjar una *lógica de la espectralidad* “irreductible a la ontología y sus presupuestos” (Sucasas, 1996: 131), destinada a dislocar el concepto metafísico de “presencia” y que, como *dispositivo*, sea capaz de “rehabilitar” a *un cierto Marx*. Un *cierto Marx*: es decir, uno de sus espíritus o espectros. El texto aparece en primer lugar como una respuesta a la consagración del discurso (liberal) de la “muerte del marxismo” tras la caída de los llamados “socialismos rea-

marxismo parecía más sombrío que nunca tras la derrota de la segunda revolución alemana en 1923” (Sprinker, 1999:7).

³ El texto leído en el funeral de Louis Althusser fue publicado por primera vez en *Les Lettres Françaises*, n° 4, Diciembre de 1990, pp. 25-26, y reproducido en *The Work of Mourning* (University of Chicago Press, 2001), y *Chaque fois unique, la fin du monde* (París, Galilée, 2003), libro que recoge los discursos fúnebres pronunciados por Derrida en ocasión del fallecimiento de varios colegas (compilado para la edición francesa por Michael Naas y Pascale-Anne Brault durante el año previo a la muerte de Derrida, ocurrida en 2004). Traducción al castellano *Cada vez única, el fin del mundo*, de Manuel Arranz, Pre-Textos, Barcelona, 2005, pp. 127-131.

les”. En el convencimiento de que el legado y la herencia de Marx no podían ser tan rápidamente relegados ni denegados, Derrida emprende la tarea de elucidar —o más bien de establecer y consolidar— los vínculos entre marxismo y deconstrucción. Hasta la aparición de *Espectros*, en efecto, dichos vínculos no habían sido ciertamente *elaborados* por el autor⁴. A destiempo o *a contratiempo* Derrida proclamará entonces, a su manera, una “vuelta a Marx”, quizás en el mismo “espíritu” con que Althusser

⁴ Sprinker nota que, en rigor, la expectativa generada por la posibilidad de que Derrida “deconstruyese” finalmente los textos de Marx se ve sólo *parcialmente* satisfecha. Encontramos en efecto un análisis *textual* de *El dieciocho brumario* y de *La ideología alemana* recién en las dos últimas secciones del libro. El resto de la obra, sostiene Vittorio Morfino (2010), nos presentaría un Marx construido “sub specie teatri”, leído a la sombra de la ya famosa cita de Shakespeare “The Time is Out of Joint”. Warren Montag opina por su parte que *Espectros de Marx* es un texto que esboza un gesto no sólo “intempestivo” sino también “inesperado” e, incluso, “desagradable”, tanto para los antimarxistas como para aquellos autoproclamados discípulos de Derrida que creyeron que la deconstrucción “era de suyo una declaración (por no decir una causa) de la muerte de Marx” (Montag, 1999:81). Para puntualizar el contexto en el cual se escribe y se inscribe *Espectros de Marx*, también habría que tener en cuenta el “suceso” que significó la aparición, un año antes, del famoso libro de Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre* (1992). Derrida se ocupa en el Cap. II del libro (“Conjurar —el marxismo—) de discutir la perspectiva asumida por el autor, quien, alineado con la tradición liberal, sería el presunto “heredero y continuador” de una visión hegeliano-kojeviana de la historia. Lo que Derrida advierte es que, así como Marx habría adjudicado un carácter “ideológico” a la dialéctica hegeliana en virtud de la “mistificación” (cristiana) subyacente a su pensamiento, su reformulación (“materialista”) de la dialéctica implicaba también una “escatología mesiánica”: Marx no se habría librado de efectuar la misma operación “mistificadora” que Hegel al postular la “ineluctabilidad de la revolución” (y, por consiguiente, el “cumplimiento” o el “fin” de la historia). En esta vía, también *la retórica* de Fukuyama del “fin de la historia”, de su “realización plena” en el Estado liberal, estaría para Derrida impregnada también de ese “mesianismo escatológico”, de una “onto-teo-teleo-logía” que sería entonces *común* tanto a la dialéctica hegeliana como a la ontología de Marx (ver esp. Derrida, 1993: 72-73). La proclama del “fin de la historia” en la clave liberal de Fukuyama replicaría ese mismo esquema onto-teo-teleo-lógico, “cristiano-hegeliano-marxista” y “kojeviano”. Esta postulación derrideana, formulada en términos de un abordaje del problema de la *historicidad* implícito en la filosofía de la historia del hegelianismo, iría en consonancia con el “diagnóstico” althusseriano según el cual la “operación” marxiana de “inversión de la dialéctica” implicaría en primer lugar descubrir o develar el carácter “ideológico” de la misma: “[e]s imposible que la ideología hegeliana no haya contaminado la esencia de la dialéctica en Hegel mismo”, escribe Althusser en la obra mencionada. Sobre la “mistificación” de la dialéctica en manos de Hegel, ver también (Althusser, 1967: 72-75). Volveremos más adelante al problema de la *historicidad* y a la “salida” propuesta por Derrida, ligada a un pensamiento de la *acontecimentalidad* que implica una reformulación del sentido de “lo mesiánico” en clave “judaica”.

había proclamado la necesidad de releer a Marx en sus primeros trabajos. Y si bien ambos “retornos” difieren en sus *motivaciones*, tienen en común su *intempestividad*.

Mientras que la “vuelta a Marx” propugnada por Althusser implicaba abandonar la lectura “humanista” dominante del pensamiento marxiano, en un intento de “aislar lo más genuino del pensamiento marxista y de desmarcarlo de la lectura ‘economicista’, ‘teleológica’ y ‘dialéctica’” impuesta desde hacía décadas (Aragón, 2007:235), “volver a Marx” significaba para Derrida en primer lugar impedir “la domesticación, la neutralización de la inyunción revolucionaria de Marx”⁵. Se trataría entonces para Derrida no ya de optar por tal o cual lectura o interpretación de Marx, sino de mantener a Marx como una figura que “resiste” toda *apropiación* o *asimilación* en la tradición filosófica. En este sentido, se trata también, en contra de la retórica política dominante (la del “enterramiento”, del “cierre” o la “clausura” del discurso marxista y su horizonte), de propiciar un “trabajo de duelo” capaz de asumir, *transformando*, el legado o la herencia del marxismo. Casi lo mismo podría decirse de la necesidad de “revisar” el legado althusseriano y su relación –inserción o inyunción– en el canon filosófico, en virtud de los acontecimientos sombríos que significaron también su “entierro” precoz, su “borramiento”, su *denegación*. Todavía hoy, en este sentido, creo necesario seguir manteniendo la necesaria “apertura” que nos comprometa con ese “trabajo de duelo”, por definición infinito, que nos obliga y que por tanto nos *endeuda* con la tarea de continuar discurriendo y discutiendo acerca de la significación filosófica de la obra althusseriana⁶.

⁵ Cfr. “Sobre el marxismo. Diálogo con Daniel Bensaid”, en De Peretti, 2001:49.

⁶ En este sentido, cito las palabras de Derrida que son válidas tanto para *la vida* como para *la obra* de Althusser: “[E]sta superabundancia misma que tuvo, nos obliga a no generalizar, a no simplificar, a no detener el camino que inició, a no dar por concluida la trayectoria, a no sacar ventaja, a no hacer borrón y cuenta nueva, a no saldar cuentas, pero sobre todo a no calcular, a no *apropiarse* o *reapropiarse*, aunque fuera en esa forma *paradójica* de *reapropiación manipuladora* o *calculadora* que se llama *rechazo*, a no *apropiarse* de aquello que fue *inapropiable* y que debe seguir *siéndolo*” (Derrida, 1990, 2003: 129, sub. mío). Texto leído en el funeral de Louis Althusser. Si bien en la “política de la amistad” (y del duelo) derrideana se trata de “llevar al otro en nosotros”, este “movimiento” o este gesto implica la no-apropiación del otro. Todo movimiento de “apropiación” es al mismo tiempo un movimiento de cierre y de clausura, una “interiorización” apropiadora que cancela la alteridad irreductible del “otro”.

Althusser por su parte lee a Derrida, a partir de los '80, como a un inspirador para complementar los trazos principales que delinean su “materialismo del encuentro”, presente en los escritos publicados de manera póstuma: *Sobre el pensamiento marxista* (1982a), *La corriente subterránea del materialismo del encuentro* (1982b); *El porvenir es largo* (1985a) y *Retrato del filósofo materialista* (1986). Esta versión de materialismo asume como “herencia” algunas concepciones de la deconstrucción, que son retejidas por Althusser en el marco de una nueva “narrativa filosófica” destinada a trazar el itinerario “subterráneo” de aquella corriente “materialista” que, iniciada con Epicuro, habría pasado inadvertida.

Pese a que el “materialismo” es para Derrida (junto con el estructuralismo) una herencia de la tradición metafísica a superar, Althusser encuentra en la filosofía de Derrida elementos aptos para lograr el objetivo que lo había animado desde el inicio a “volver” sobre la filosofía de Marx, a saber: desarrollar el “materialismo dialéctico”, la “auténtica” *filosofía de Marx* implícita en sus escritos, a efectos de consolidar la base filosófica del marxismo. Abordaremos entonces dos relecturas del marxismo —la de Althusser y la de Derrida— que se cruzan en un juego de herencias, heredades y *fidelidades* trazadas a la sombra del espectro de Marx; pero también, a la sombra de concepciones tradicionales de la metafísica cuyo alcance habría que indagar. Nuestro trabajo se guiará entonces por un doble objetivo: primero, examinar qué elementos toma Althusser de la filosofía derrideana, analizando cómo los articula en su definición del “materialismo del encuentro”. En segundo lugar, indagar el modo en que cada uno de estos filósofos se vincula con un tercero —el tercero de nuestros fantasmas, Marx— y con su legado, tomando como “decorado” general de esta escena el trasfondo proporcionado por la tradición metafísica.

El materialismo de la lluvia

Como sabemos, el objetivo de Althusser desde sus primeros trabajos fue el de reformular las bases epistemológicas y filosóficas del pensamiento de Marx redefiniendo el concepto fundamental de “Materia”. A ojos de Althusser, el “materialismo dialéctico” propuesto por Marx y Engels se basaba en un concepto no-científico de materia, a raíz de lo cual el propio *pensamiento marxista*, *qua* filosofía,

habría “nacido muerto”⁷. Así, constituyéndose en última instancia en una verdadera “estupidez filosófica” (Althusser *dixit*), la persistencia de semejante filosofía “de base” (o la propia *práctica filosófica* del marxismo) habría contribuido en el largo plazo y según Althusser, a la crisis del socialismo y del comunismo⁸. Según el relato de Althusser en *Sobre la filosofía marxista*, el propio Marx habría “adivinado” que la tentativa de escribir una base filosófica para *El Capital* en términos de una dialéctica “invertida” del idealismo hegeliano resultaba cuanto menos *insensata*, pero habría suscrito sin más al modo en que Engels la formulara luego en el *Anti-Dühring*⁹. La pléthora de conceptos hegelianos “invertidos” que pueblan el escrito de Engels y en donde se desarrollan las bases filosóficas del materialismo dialéctico constituyen para Althusser un verdadero ejemplo de “barbarismo filosófico”, o un “sobrante de filosofía” que

⁷ En esta vía puede leerse también la famosa (des)calificación del materialismo dialéctico como “monstruosidad filosófica” que Althusser formula en *Sur la philosophie* (Althusser, 1994: 31)

⁸ Althusser, Louis, *Sobre el pensamiento marxista* (1982a:26-27). Como si esta crítica abierta contra Engels pudiera en cualquier caso “exculpar a Marx” de ese mismo “teoricismo” que parece achacársele *sólo* a Engels.

⁹ En esos términos se refiere Althusser al capítulo “Socialismo utópico y socialismo científico” de *El Anti-Dühring*. Engels definía en ese escrito al marxismo primero como *una filosofía* y, luego, como “la filosofía *más materialista posible*”, un materialismo “puro, dialéctico y no-mecanicista”, que habría *integrado* la dialéctica hegeliana y “el sentido del evolucionismo”. Cito a Althusser: “Como polemista, Engels tiene un poco de genial, y el *Anti-Dühring* encierra algunos pasajes a los que no les falta grandeza. Pero, ¿y la relación con Marx? ¿Qué relación hay entre estas largas páginas de filosofía y las veinte hojitas sobre la dialéctica que Marx, hasta el final, hubo de lamentar no poder escribir? Pero, si no pudo, no fue por fatiga, sino por lo impensable de esta insensata tentativa. Sin embargo, todo estaba ahí, la contradicción, el concepto y la negación, y la negación de la negación, y la *Aufhebung*, toda la impedimenta de la terminología hegeliana del *Manifiesto* y *El Capital*; nada faltaba, incluso había demasiado, *un sobrante de filosofía* que hace que la filosofía, que —como se ve en los grandes: Platón, Aristóteles, Kant e incluso Hegel— debe atenerse a dos o tres conceptos, se desbordase hasta anegar el conjunto de la realidad para dar cuenta de todo: de la historia social, de la historia de las ciencias (...) El pensamiento de Marx y Engels se convertía así en el sustituto del Saber Absoluto, en una *Summa* que era el diccionario filosófico de los tiempos del socialismo moderno” (Althusser, 1982a: 26, 27). En otros términos: el marxismo se habría convertido al final en una “filosofía de lo absoluto (material)”. Me interesa destacar no sólo este punto señalado por Althusser —la conversión de la filosofía marxista en una filosofía “absoluta” que “replica” la filosofía totalizante hegeliana sobre las bases de una presunta “inversión” del idealismo— sino también la “acusación” implícita de “teoricismo” que sugieren estas palabras de Althusser.

terminaría por replicar el esquema del Saber Absoluto hegeliano. Cuestionando la concepción “canónica” del pensamiento marxista, que visualizaba la dialéctica materialista de Marx como una “inversión” de la dialéctica hegeliana, Althusser proponía en 1962 el concepto de *sobredeterminación* para dar cuenta de la especificidad de la dialéctica marxiana¹⁰. Tomado del psicoanálisis y de la lingüística estructuralista¹¹, este concepto daría cuenta de la especificidad de la “contradicción” en Marx subrayando su carácter *complejo*, a diferencia de la “contradicción” en Hegel, entendida como la oposición *simple* entre una estructura y otra (por ejemplo: entre Capital y Trabajo). Podríamos decir que, desde un punto de vista epistemológico, la inversión-extracción implicaba (tanto para Marx como para el propio Althusser), pensar de un modo diferente las relaciones entre la totalidad y sus partes, así como conceder cierta relevancia a lo “indeterminado”, a aquello que escapa a las determinaciones de la

¹⁰ Althusser, L. “Contradicción y sobredeterminación. Notas para una investigación” (1967). Allí parte de una relectura del sentido de la famosa y controvertida “fórmula de la inversión”: [l]a dialéctica, en Hegel, está cabeza abajo. Es preciso invertirla para descubrir el núcleo racional encubierto en la envoltura mística”. Sólo a partir de despejar los “equivocos” en torno a la interpretación “tradicional” de esta frase sería posible para Althusser establecer el sentido de la dialéctica en Marx, pensar las “diferencias de estructura” entre la dialéctica hegeliana y la marxiana, y la especificidad del concepto de “contradicción” en uno y otro pensador. Ésta es una tarea “vital” para Althusser, pues de ella dependerá el desarrollo filosófico del marxismo (Althusser, 1967: 74). En otras palabras, se trataría de *problematizar la metáfora contenida en la “fórmula”* (“operación” que, por cierto y valga el paréntesis, no es ajena al tipo de “operaciones” realizadas por Derrida; por ejemplo, en “La mitología blanca”, cuando deconstruye la metáfora del “Sol-Uno” platónico). Según la interpretación “canónica”, la inversión consistiría en “una inversión de la filosofía especulativa *como tal*” (reemplazar la Idea por la Materia), extrayendo el “núcleo racional” (el método dialéctico) “de la corteza mística”; es decir, del “contenido” de la filosofía (o de la “ideología”) hegeliana propiamente dicha, como si el “método” fuese algo *exterior a, e independiente de*, esa filosofía. Según Althusser, lo equivoco de la metáfora condujo a sostener “la ficción de una dialéctica *pura*”, alimentando la opinión de que bastaba una “simple operación de extracción” (de semejante “núcleo puro”) para dar cuenta de la especificidad de la dialéctica marxista. Pero la “inversión” marxiana no se reduce a una mera “extracción”; “extracción” e “inversión” son términos que más bien —escribe— “*se encuentran*” de manera singular (Althusser, 1967:72

¹¹ “No me aferro especialmente a este término de *sobredeterminación* (sacado de otras disciplinas), pero lo empleo a falta de uno mejor, a la vez como un *índice* y como un *problema*, y también porque permite ver, bastante bien, por qué se trata de algo *totalmente diferente a la contradicción hegeliana*” (Althusser, 1967: 83,84).

infraestructura en el desarrollo “dialéctico” de la historia (Callinicos, 1976: 46,47)¹².

En esta vía, la “contradicción” en Marx debe pensarse como “sobredeterminada” por las particularidades de cada *coyuntura*¹³, definida por como el conjunto complejo y desigual de instancias y de *circunstancias* coexistentes en un momento histórico dado, y cuya *estructura* “radica en el hecho de que su *unidad* resulta de la jerarquía que tienen las instancias a través de la determinación de la economía en último análisis” (Callinicos, 1976: 45, sub. mío). En “Contradicción y sobredeterminación” se subraya la importancia de *lo circunstancial*; en cierto sentido, el concepto de *sobredeterminación* permite dar cuenta allí de la articulación entre “contingencia y necesidad”¹⁴. Sin embargo, la asignación a la economía de un papel dominante patentiza

¹² Según Althusser, el problema de la *determinación estructural* (en tanto que problema *teórico*), habría sido advertido por Marx, aunque no habría sido *formulado* teóricamente; y Lenin lo habría resultado *en la práctica política* marxista. La necesaria tarea de la filosofía marxista radicaba, en consecuencia, en *desarrollar* ese problema teórico. Quizás en virtud de la complejidad implicada en la “ruptura epistemológica” marxiana, signada por la “doble fundación” llevada a cabo por Marx —la de la teoría de la historia (el materialismo histórico), y la de una “nueva filosofía” (el materialismo dialéctico; Althusser, 1967: 24)— la “sobredeterminación” como idea o como concepto haya permanecido “implícito”. Daín sostiene a partir de allí el carácter “suplementario” que el concepto adquiere respecto de la filosofía de Marx (Daín, Andrés, “Marx, Althusser y Derrida. *La sobredeterminación como suplemento*”, en revista *Astrolabio. Nueva época*, n° 6, 2011). Por otro lado, ni la “desmitificación” implicada en la “inversión” marxiana de la dialéctica hegeliana, ni el análisis posterior de dicha operación por parte de Althusser o por las otras corrientes del marxismo, pueden pensarse como desligados de la “ideología” en el sentido que Marx le asigna. Cada época está signada por sus propias “mistificaciones”. Para Derrida, *tanto* la dialéctica hegeliana *como* la marxiano-marxista, comportarían una “escatología mesiánica” (del “cumplimiento” o de la “realización” de la historia) *ligada con la visión cristiana*, que incluso es retomada por el pensamiento de Fukuyama del “fin de la historia” según *un mismo esquema “onto-teo-teleo-lógico”* (Derrida, 1993:73). Lo que “faltaría” para superar este esquema común —tanto a Hegel como a Fukuyama, pasando por el propio Marx y, en rigor, por (casi) toda la tradición metafísica— sería una *problematización radical de la historicidad* a partir de la noción de *acontecimiento*.

¹³ “Althusser emplea la noción de coyuntura para expresar esta coexistencia necesaria de instancias necesariamente desiguales en un momento dado —la coyuntura es la unidad compleja específica que revela el análisis de una formación social en cualquier punto del tiempo—.” (Callinicos, 1978: 46).

¹⁴ En este sentido, la revolución rusa ejemplificaría el modo como un conjunto determinado de circunstancias particulares y contingentes convergen con las determinaciones económicas estructurales.

ba *un nuevo problema*: la “unidad” de esa “totalidad” consistía “en la presencia de la estructura dominante *en cada una de sus condiciones de existencia*, es decir, *en cada una de las contradicciones que constituyen el todo*” (Callinicos, 1976: 46, sub. mío). Quedaba por explicar, pues, ese “modo de hacerse presente” de la estructura en cada una de las “partes” o elementos, así como todos los *efectos* de dichas relaciones.

En *Pour lire le Capital*, Althusser introducirá el concepto de *causalidad estructural*, según el cual la causalidad de la estructura dominante sobre las contradicciones que constituyen la totalidad social *no existe fuera de la interrelación de esas contradicciones*. La estructura no es una “esencia” que, desde fuera de los fenómenos, “actúa sobre ellos”, sino que “es efectiva sobre ellos como una causa ausente, es la propia forma de la interioridad en sus efectos” (Callinicos, 1976:49) —es *inmanente* a sus efectos “en el sentido spinosista del término” (agrega Althusser)—. Así, “la existencia de toda estructura consiste en sus efectos”, en “una combinación específica de sus elementos peculiares, [y] no es nada fuera de sus efectos” (citado de *Pour lire le Capital* por Callinicos, 1976:49). Con este “movimiento”, Althusser cuestiona la distinción esencia/fenómeno; la esencia “se ha vuelto una estructura dispersa entre sus elementos” (Callinicos, *Ibidem*), y ya no es aquello que “acecha” (podríamos decir, “como un fantasma”), por debajo de las “apariencias” fenoménicas. Hay que abandonar pues la noción de “estructura” pensada como “esencia”, tanto como la idea de “esencia” en tanto que “causa” subyacente a los fenómenos.

Como apunta Callinicos, esta noción de “esencia” subyace también a la idea de causalidad *lineal*, a la concepción del empirismo clásico de la relación causa/efecto como patrón que enlaza los sucesos observados. Quizá podamos ubicar como “antecedentes” de la problematización posterior del “materialismo dialéctico” esta tematización de la *causalidad estructural*, derivada a su vez de la postulación del concepto de *sobredeterminación*.

Como señala Labandeira (2009), contra el materialismo dialéctico, el “materialismo del encuentro” se planteará más tarde como la “nueva filosofía” concebida *para* el marxismo, y no como “un sistema filosófico cerrado” en sí mismo (Labandeira, 2009:59). Althusser remonta a Epicuro esta versión de materialismo, y asevera que es una “tradicción oculta” que se encuentra presente en las filosofías de Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, Rousseau y Marx, y en el siglo XX en las de Heidegger, Deleuze y

Derrida. Afiliándose a ella, pretende entonces revisar el concepto de “materia”.

La corriente subterránea del materialismo del encuentro (1982, en adelante, *CS*) es sin lugar a dudas un texto polémico. No sólo “en sí mismo” –por el “tono” del escrito, por los “errores” cronológicos que contiene, en la fijación de los hechos y en las atribuciones– sino también “polémico” en cuanto a su recepción. Mientras que algunos prefirieron confinarlo en ese mundo de olvido en el que había caído la obra althusseriana anterior por circunstancias ya conocidas, otros lectores se apresuraron en señalar, no sin cierta condescendencia, que las disonancias y “ruidos” de este escrito respecto de las tesis, conceptos y posiciones anteriores del autor se debían, probablemente, al deterioro de su salud psíquica¹⁵. Otros lectores más comprometidos prefirieron en cambio entregarse a la tarea de analizar en detalle no sólo la “reconstrucción” allí ofrecida –la que nos habla precisamente de esa “corriente subterránea” que habría sido el “materialismo del encuentro”– sino también el sentido de los conceptos propuestos y su articulación posible con el resto de la *obra* althusseriana concebida como un todo¹⁶. Esta tarea afrontaría por consiguiente un desafío doble: el de cómo inscribir este texto en el corpus althusseriano; y el de cómo inscribir (o reinscribir) ese corpus *completo* (incluyendo todos los escritos “tardíos”) dentro de la

¹⁵ El “antes” y el “después” en la vida y en la obra de Althusser se trazan, como sabemos, atendiendo al acontecimiento significado por el trágico homicidio de su esposa Héléne en 1980. Esto habría producido desde la perspectiva de algunos un “corte epistemológico interno” a la propia teoría althusseriana. Para otros, sencillamente fue el inicio de la caída al abismo; no faltaron en el mundo académico quienes prefirieran sumir el nombre de “Althusser” en el olvido, ni otros que aprovecharan el naufragio para intentar armar sus propios barcos con esos restos (*Cfr.* Roudinesco, 2005, “Louis Althusser”).

¹⁶ Así por ejemplo, Toni Negri (“Quelque chose est brisé”, 1993) y Warren Montag (“El Althusser tardío: ¿Materialismo del encuentro o filosofía de la nada?”, 2010) intentan articular algunos conceptos del “materialismo tardío” (contenidos en *La única tradición materialista* y en *La corriente subterránea...*) con la crítica del materialismo presente en *La revolución teórica de Marx* (1967) y en *Curso de filosofía para científicos* (1974). Desde un punto de vista algo diferente, Élisabeth Roudinesco (2005) plantea continuidades y discontinuidades en el pensamiento y en la obra de Althusser atendiendo al desarrollo de su vida, complicando la “escena” de herencias y rupturas “teóricas” respecto de la tradición filosófica con la trama de sus herencias, rupturas y “quiebres” personales. Esta consideración presupone una posición respecto de la imbricación entre *filosofía* y *vida* que no es ajena al planteo de Derrida según el cual *toda* escritura es una forma de la inscripción auto-hetero-bio-gráfica. En el mismo sentido se pronuncia Guénoun (1997) en “Althusser autographe”.

tradición filosófica (marxiano-marxista) a la luz de las propuestas nuevas¹⁷.

Siguiendo en esta vía el protocolo de lectura propuesto por Althusser (la “lectura sintomática”), Montag (2010) propone considerar los “errores” y discrepancias del texto como “síntomas” y, por lo tanto, como dotados de significación teórica, pero también como una “última confesión” o “testamento”, el “equivalente filosófico de su autobiografía” (Montag, 2010:2)¹⁸.

Negri afirmará por su parte que, antes que un “corte”, se habría producido un verdadero “giro” (“*Kbère*”) en el pensamiento de Althusser (Negri, 1993: 6)¹⁹, en el marco del cual es posible identificar algunos *desplazamientos conceptuales* cuya consecuencia más significativa sería el pasaje de una concepción hermenéutica y metodológica de la práctica teórica (encarnada en la “lectura fragmentada” o “lectura sintomática”), hacia “una *ontología de la crisis* entendida como clave de lectura para la comprensión de

¹⁷ Sin embargo, quizás un desafío mayor consista, por cierto, en abordar *L’avenir dure long temps*, bajo el supuesto de que el escrito no se deja simplemente identificar con una “autobiografía”. “Texto inclasificable”, dirá Roudinesco, desafía las distinciones de género sin dejar de tener una enorme significación teórica a la hora de leer a Althusser.

¹⁸ Los “errores” del texto se refieren al “problema de la cronología”: no sólo de la cronología planteada o “practicada” por Althusser (la “sucesión” de figuras filosóficas cuya coexistencia temporal es problemática, como la inversión de Spinoza y Hobbes que fueron contemporáneos), sino también el abordaje explícito de la cronología como problema teórico del que Althusser se ocupa. La “historia” o la “reconstrucción” de la “corriente subterránea” discurre sin sobresaltos, en un tiempo lineal, acumulativo, exento por completo de interrupciones pese a “unir” en un mismo eje a Epicuro y Marx. Semejante “historia” se asemeja a una “evolución” progresiva en el develamiento de una “única corriente materialista”, que difumina la cuestión de la especificidad de las “determinaciones” contextuales, y elude la complejización creciente de los problemas históricos y políticos a la luz del cambio en las “condiciones materiales”. En el texto de Althusser está presupuesta una distinción entre “orden lógico” de la exposición y el “orden cronológico” de los hechos y de la sucesión de las teorías. El énfasis puesto por el filósofo en que “cada uno de estos pensamientos se desarrolló de manera independiente” tiende en efecto a “disociarlos” (como señala Montag) y a dificultar las relaciones de influencia y antagonismo.

¹⁹ El “corte epistemológico” implicaría un *cambio de la problemática teórica*; “giro”, en cambio, no indica *necesariamente* el abandono de tesis, hipótesis, conceptos, etc., sino los *desplazamientos* de la propia “teoría” a la luz de rectificaciones, conceptos nuevos, desarrollo de implicaciones, etc. Y en este sentido el “materialismo aleatorio” sería, como indicamos en la Introducción, la tan buscada “base filosófica” del marxismo, aquella que sustituiría a la “monstruosidad filosófica” que para Althusser representaba el “materialismo dialéctico”.

los procesos históricos, y *de la potencia* en tanto que motor de transformación de lo real” (Negri, 1993: 7, sub. mío). La idea del “azar” y las implicaciones del concepto de *vacío* propuestos en *CS* conducirían por otra parte según Montag a la postulación *avant la lettre* de una “mesianicidad sin mesías” que, en consonancia con la propuesta de Derrida, obligaría a reconsiderar el sentido o la significación del concepto de “revolución”, así como a visualizar el trabajo de Althusser como un antecedente (silenciado) de las “filosofías del acontecimiento”.

Cabría por consiguiente evaluar “qué queda y qué cambia” en el pensamiento de Althusser a la luz de su reformulación del materialismo. Admitiendo que semejante tarea excede por mucho las posibilidades de este trabajo, nos limitaremos a presentar las tesis fundamentales que definen al materialismo aleatorio, indicando en ese recorrido algunas filiaciones con ciertas tesis de la deconstrucción. En un segundo momento presentaremos algunas críticas y objeciones para, finalmente, examinar algunas implicaciones del “materialismo del encuentro” para la “relectura del marxismo” emprendida por Althusser.

Los herederos de Epicuro

“Y la lluvia cae/como balas de Dios”

(La Chicana, “El mondadientes”)

Retomando las tesis de Epicuro, las postulaciones centrales del “materialismo del encuentro” son la existencia de *infinitos átomos* y del *vacío*, y de la *contingencia* o del “azar” como única “ley” que rige sus encuentros. Los átomos “caen” en paralelo en el vacío (“como una lluvia”) hasta que una desviación en su trayectoria (*clinamen*) produce un primer “encuentro” entre un átomo y otro. Este primer “encuentro” puede dar lugar —o no— a la formación de un mundo. Es decir: este primer encuentro, siempre *contingente*, no garantiza una ulterior “toma de consistencia” con otros átomos para crear un mundo. Más aún, en la extraña ontología que Althusser diseña, ni los “átomos” ni el mundo tendrían “realidad” si no fuera por la desviación y el encuentro:

“Es más, vemos que el encuentro no crea nada de la realidad del mundo (que no es más que átomos aglomerados), sino que *confiere a los átomos mismos la realidad que poseen*. Sin la desviación y el encuentro los átomos no serían más que elementos *abstractos*, sin consistencia ni existencia. Hasta el punto de que se puede sostener que *la existencia misma de los átomos no les viene más que de la desviación y el encuentro* antes del cual no tenían más que una existencia ilusoria”. (Althusser, 1982b: 33, sub. en el original)

Así, en el “origen” no hay “nada” (más que el *vacío*, ya que sin los encuentros, la existencia de los átomos no sería “real” sino “abstracta” o “ilusoria”). La posibilidad de formación de un mundo depende enteramente del azar y aleatoriedad de *los encuentros* fortuitos entre átomos que darán lugar a diferentes formas o “formaciones” de *durabilidad variable*. La ocurrencia de diversas “tomas de consistencia”, como las llamará Althusser, se produce de manera contingente; si tienen lugar, *si* acontecen, su *continuidad y persistencia* no está asegurada. El mundo o la realidad quedan así constituidos como resultado de una *desviación*, de una *diferenciación* originaria (de la trayectoria de los átomos) y es difícil predecir por cuánto tiempo durará, cuándo se producirá su “disgregación” y la formación o la “consumación” de algo “nuevo”. Y si el mundo es, en efecto, un “hecho consumado”, su historia será entonces

“[l]a revolución permanente del hecho consumado por parte de otro hecho indescifrable a consumir, sin que se sepa, ni de antemano ni nunca, dónde ni cómo se producirá el acontecimiento de su revocación. Simplemente llegará un día en el que los juegos estén por redistribuirse, y los dados estén de nuevo por ser lanzados sobre el tablero vacío” (Althusser, 1982b:39).

El materialismo aleatorio se afirma entonces como una *filosofía del encuentro* “más o menos atomista” (Althusser *dixit*, 1982b:54) que se funda en *la nada*, en la nada como origen que es no-origen, y que rechaza por consiguiente toda idea de Comienzo y de Fin (la teleología), así como la idea de Ley y de necesidad. Concibe más bien “la contingencia de la necesidad como efecto de la necesidad de la contingencia”, negando el Todo y el Orden “*en provecho* de la dispersión (“diseminación”

diría con su lenguaje Derrida) y del desorden” (Althusser, 1982b: 53). En ausencia de Origen, Orden y Fin, la única tarea de esta filosofía es según Althusser la de “levantar acta de existencia” de lo que hay:

“el materialismo del encuentro se basa en cierta interpretación de una única proposición: hay («es gibt», Heidegger) y sus desarrollos o implicaciones, a saber: «hay» = «no hay nada»; «hay» = “siempre-ya ha habido nada», es decir, «algo», el «siempre-ya», del que he hecho hasta ahora un uso abundante en mis ensayos, pero en el que no siempre se ha reparado, es la raíz (*Greifen*: tomar o coger en alemán; *Begriff*: toma o concepto) de esta anterioridad de toda cosa sobre ella misma, luego sobre todo origen. Diremos entonces que el materialismo del encuentro se basa en la tesis de la primacía de la positividad sobre la negatividad (Deleuze), en la tesis de la primacía de la desviación sobre la rectitud del trayecto recto (cuyo Origen es desviación y no razón), en la tesis de la primacía del desorden sobre el orden (pensemos en la teoría del «ruido»), en la tesis de la primacía de la «diseminación» sobre la posición del sentido en todo significante (Derrida), y en el brotar del orden en el seno mismo del desorden que produce un mundo” (Althusser, 1982b:53,54).

Esta primacía del “azar” por sobre la “necesidad”, del “caos” frente al “orden”, indica en efecto un desplazamiento decisivo: la “determinación” es ahora *efecto de la contingencia*, y Althusser hace resonar en su voz un eco heideggeriano: esta filosofía materialista es “sin comienzo”; o bien, “comienza por la nada”: “no hay comienzo porque nunca ha existido nada antes que cualquier cosa”; luego

“no hay comienzo obligado de la filosofía» — «la filosofía no comienza por un comienzo que sea su origen», al contrario, «toma el tren en marcha» y, a pulso, «sube al tren» que por toda la eternidad fluye, como el agua de Heráclito, delante de ella. Así pues, no hay fin ni del mundo, ni de la historia, ni de la filosofía, ni de la moral, ni del arte ni de la política” (Althusser, 1982b: 55)

Más allá de las consecuencias que visiblemente harían quebrar los nervios a

los marxistas hegelianos— cómo es posible pensar el marxismo —o aún sostenerlo *como tal*— sin un concepto de “determinación” y sin una concepción teleológica de la historia (sin un “Fin” ni un “destino” para la *consumación* del comunismo), detengámonos por el momento en las tesis de Derrida que Althusser retoma en este contexto.

En primer lugar, está la referencia a la *diseminación* como concepto equivalente o análogo al de “dispersión” y “desorden”. Para Derrida la “diseminación” rompe con la idea de Totalidad y de Sentido. Implica la inexistencia de un “sentido originario”, la dispersión infinita de múltiples sentidos y, consecuentemente, la imposibilidad de un “cierre” o “sentido *último*”. Postula una *deriva indefinida o infinita del sentido*. “Huella” (*trace*) será el término que designe a la marca material que opera la remisión a otras marcas y encadenamientos, así como a un “origen” que no es tal (la “archihuella” o “architrazo”, el “trazo originario”), que sólo se constituye como “origen tachado” por el mismo devenir de la huella. La huella es por tanto “la *différance* que abre el aparecer y la significación” (Derrida, 1967:85). En otras palabras, desde una perspectiva que Bennington denomina “cuasi-trascendental”²⁰, es la *condición de posibilidad* de la escritura y del sentido en general. Este primado del trazo (de la escritura) es recordado también por Althusser en una entrevista de 1988 para reafirmar, invocando el pensamiento del amigo, que “el primado de la materialidad es universal” (Navarro,

²⁰ *Entre* la fenomenología y el estructuralismo, “huella” (*trace*) y “resto” (*reste*) son categorías de orden “trascendental”, o “cuasi trascendentales” según Bennington (1994), que pretenden ubicarse por fuera de la problemática ontológica para designar las *condiciones de posibilidad* de todo texto o, mejor dicho, *de la textualidad*. Es precisamente ese “estar a medio camino entre lo empírico y lo trascendental” de ciertos conceptos que la deconstrucción forja —bajo la descripción de Rorty— lo que genera la “sospecha” (fundada a mi juicio) de que Derrida en efecto no habría podido desmarcarse del todo de la tradición metafísica, en tanto sostiene categorías “trascendentales” originadas en los binarismos categoriales que la deconstrucción pretendería superar. Otro modo de explicar el estatuto de los conceptos que la deconstrucción emplea es planteándolos —como quisiera sostener aquí—, como “conceptos fantasmales”, es decir: inscritos en el marco de la “hantología” (fantología) planteada por Derrida en tanto que “sustituto” de la “ontología”. Debe quedar en claro entonces que la insistencia derrideana en la “materialidad de la escritura” o de la “marca”, que se opone a la tesis de la “idealidad del significado”, no equivaldría pese a todo a una afirmación *ontológica*.

1988:34, citado en Labandeiras, 2009)²¹. Siguiendo un camino análogo, la “filosofía del vacío” de Althusser partiría de “lo que hay” (entendido siempre como *resultado* de un *encuentro*) pero señalando en el mismo gesto hacia esa “nada originaria” (el “siempre-ya ha habido nada”) de la que todo se deriva pero que, en sí misma, no es “nada”. Esta “nada” sería (*en principio*) irreductible a un concepto ontológico. Podríamos tratarla más bien (como en Derrida) como el “cuasi concepto” que *funcionaría* como *condición de posibilidad* para que “haya mundo” (Cfr. *supra*, nota 16)²², entendiendo que el “mundo” es el resultado de la “toma de consistencia”, del “encuentro” de elementos sin existencia “real” previa; elementos que entonces devienen meras *posibilidades* de ser.

Algunas objeciones (...*Singing in the rain?*)

Desde estas consideraciones, podría decirse que tanto la deconstrucción como la “filosofía de la nada” se abocarían a un trabajo de “deconstrucción de la presencia”, develando esa “nada originaria” sobre la que descansa en último término toda existencia. En efecto, en su lectura de Heidegger, el “estar arrojado” al mundo del *Dasein*, su “condición de-yecto”, constituirían para Althusser el índice de que el mundo mismo *se da* en una suerte de “distribución original” (o *don* originario) *antes del cual no hay nada*, señalando entonces –tal como ocurre también en Derrida, otro “heredero” de Heidegger– la “primacía de la ausencia sobre la presencia”. Así, en la vía de Heidegger- Derrida, el mundo mismo sería para Althusser una especie de *don*, un fruto del azar que, además, está “cayendo”: ha sido *dado*, repartido, “*enviado*” (desde una “nada” originaria) y *abandonado*. Es un mundo a la deriva o, mejor dicho: esa deriva *es* el mundo. Como una lluvia, como una tempestad inmensa que sobreviene desde la noche de la historia pero sin tiempo ni “lugar” localizables, el mundo *es* caí-

²¹ Althusser afirma: “Las cosas llegan tan lejos que Derrida ha mostrado que el primado del trazo (de la escritura) se encuentra hasta en el fonema emitido por la voz que habla. El primado de la materialidad es universal”.

²² Montag observa que veinte años antes Althusser había criticado en Foucault el uso del “trascendentalismo” en su *Folie et déraison*, subrayando además la incapacidad de romper con una *teoría del origen* en tanto que condición de posibilidad de inteligibilidad de una teoría de la historia (Montag, 2010:14).

da, ser en disolución perpetua, “(en) la nada y el desorden”.

Sin embargo, tanto el concepto de la “nada” o del “vacío” que propone Althusser, como la imagen de la “caída” empleada para describir el movimiento de los átomos resultan problemáticos. Respecto de la última, Derrida mismo advierte que el privilegio otorgado por Althusser a la imagen de la “lluvia” para explicar el movimiento primordial de los átomos como un movimiento de “caída” (*chute*) no está exento de cierta *arbitrariedad*. Permite en efecto leer ese movimiento como un *movimiento sin origen* por el cual el ser “deviene lo que es”, pero no se encontraría justificado más que en una “violenta condensación” de tesis de Epicuro y de Heidegger²³.

Montag por su parte advierte que la “dislectura” althusseriana de las tesis de Heidegger llegaría a un punto crítico con la identificación del “hay” (“*es gibt*”) exactamente con su opuesto: “no hay nada” (Montag, 2010:11; Althusser, 1982b:53). Decir que la nada es el “no origen originario” supondría, en el contexto de *CS*, una sustantificación u *ontologización del vacío*, en tanto es el origen y el destino o fin de todas las cosas. El ordenamiento “lógico” del texto de *CS* deja entrever que, en realidad, el vacío es una suerte de “amenaza” constante para el orden social (así en Rousseau, en Maquiavelo, en Hobbes y en Spinoza)²⁴, y por lo tanto el “objeto” sobre el cual ha de volverse la filosofía, o la historia de la filosofía, a fin de dar cuenta de él. En obras anteriores Althusser afirmó que la filosofía “no tiene objeto (externo)”:

²³ Derrida, J. “My Chances/mes chances: a Randevouz with some Epicurean Stereophonies” (1984). Conferencia pronunciada en la Universidad John Hopkins en octubre de 1982 y que Althusser leyó. La observación de Derrida es acerca de la asociación del movimiento *de descenso* con la suerte y el azar, en tanto, el verbo empleado por Epicuro para describir el movimiento de los átomos era predominantemente “kineo” (mover), y para Lucrecio, *moveo* (mover). Althusser privilegia sin embargo la metáfora (sin dudas poética) de la lluvia.

²⁴ La ausencia radical de sociedad en Rousseau, por ejemplo, es descrita como una “falta de relación” social (positiva o negativa), un “vacío de relación”. Ese “vacío” concebido bajo una perspectiva *espacial, o posicional*, es sin embargo *sustantificado* como la “nada”. Montag de hecho señala que Althusser habría advertido ya contra los “efectos teóricos” de una determinada noción de vacío en el *Curso de filosofía para científicos* (1974), indicando que “no se ocupa una posición en filosofía de la misma manera que el buen salvaje de Rousseau ocupa... un rincón vacío del bosque” (Althusser, 1974:117; Montag, 2010:6).

“en sentido estricto la filosofía se tenía a sí misma como objeto o era el medio en que sus objetos propios, objetos filosóficos, existían. Eran los objetos *no de una representación, sino de una intervención*” (Montag, 2010:6, sub. mío)

Pero en *CS*, Althusser habría hecho del “vacío” el objeto por excelencia de la filosofía; el vacío que *se representa* en la forma de “la nada” (*le néant*). La tarea de la filosofía sería entonces la de pensar esa nada original, como concepto que *representa* a un “objeto”, el paradójico “objeto-nada”, o bien, un “hecho ontológico”: el del “vacío” que preexiste a todas las cosas.

En virtud de esta “concepción *ontológica* del vacío” Montag inscribe la filosofía materialista del último Althusser en la tradición de las *filosofías del vacío*. La tensión y la relación entre un “materialismo del encuentro” y una “filosofía de la nada” encontrarían su expresión acabada en el abordaje de Marx: junto con la teoría de la “progresión dialéctica” de los modos de producción, y por lo tanto de *la historia como orden*, existiría en Marx una “segunda teoría” según la cual los “modos de producción” son *encuentros aleatorios*:

“el todo que resulta de la toma de consistencia del ‘encuentro’ no precede a la toma de consistencia de sus elementos, sino que es posterior; de modo que hubiera podido ‘no tomar consistencia’ y, con más razón, ‘el encuentro hubiera podido no tener lugar’” (Althusser, 1982b:65).

Esta segunda teoría es evidentemente irreductible a la primera e incompatible con ella. Implica que el capitalismo podría no haber llegado a existir. Más aún: implica que el propio marxismo podría nunca-haber-sido. El “materialismo del encuentro” vendría así a “radicalizar” aquella afirmación propuesta por Althusser en *Lire le Capital* según la cual en el pensamiento de Marx “todo modo de producción está constituido por *elementos independientes los unos de los otros*, siendo cada uno el resultado de una *historia propia*, sin que exista ninguna relación orgánica y teleológica entre estas diversas historias” (citado en Fernandez Liria, 2002: 105).

Ahora ya no hay “historias independientes”: cada elemento que coincide en una “toma de consistencia” es un elemento “flotante”; el encuentro con otros es

aleatorio. Con la concepción atomista, la “estructura” no precede a los elementos. Que el capitalismo haya sido un “encuentro” que haya podido “perdurar” no significa que sea la estructura que domine indefinidamente el horizonte de la historia. En este sentido, nunca más esperanzadora la definición de “materialismo” propuesta en *L’avenir dure longtemps* que Althusser reivindicará como “la única” o “la más importante”: “Ne pas se raconter d’histoire”, cette formule reste pour moi la seule définition du materialisme” (Althusser, 1985: 247).

Marx e hijos

Los hombres hacen su propia historia pero no la hacen por su propio movimiento, ni en las condiciones elegidas por ellos solos, sino en las condiciones que encuentran, aquellas que se les dan y que se les transmiten. La tradición de todas las generaciones muertas pesa con un peso muy pesado [con un peso de fantasma] sobre el cerebro de los vivos.

K. Marx, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*

La sustitución del materialismo dialéctico por el aleatorio implicaría pues el abandono definitivo de la teleología, el sentido de una *finalidad* de la historia y, por consiguiente, de un “destino” del proletariado. En otras palabras: de la “historicidad” como punto de vista *constitutivo* del marxismo.

Para Negri, las implicaciones teóricas decisivas del “materialismo del encuentro” se derivan precisamente de esa centralidad otorgada al concepto de “vacío”, que supone un desplazamiento de la “necesidad”, implícita en el concepto de “determinación”, hacia la contingencia y el azar implicados en el “alea” (el *acontecimiento*). Esta nueva concepción del *materialismo* sustentada en el *azar* supondría un desplazamiento desde la atención e intención críticas puestas sobre las “relaciones de producción”, hacia los *procesos constitutivos de nuevas “fuerzas productivas”*, en tanto conlleva: (1) una concepción “abierta”, no estructural ni hermenéutica de las relaciones entre “fuerzas productivas” y “relaciones de producción”; (2) una insistencia creciente y cada vez

mayor sobre “los factores subjetivos del desarrollo histórico, considerados según una lógica ‘esquizo’ de la fragmentación de los procesos objetivos”; y (3), una “acentuación de la consideración de “lo aleatorio”, de “lo fortuito”, de lo acontecimental que, en consecuencia, es entrevisto como posibilidad abierta a la intervención constitutiva de la subjetividad” (Negri, 1993: 7), en contraposición a la concepción previa de la subjetividad como “efecto” de la ideología. En este sentido, “amplifica la llamada a la subjetividad”, insistiendo en una “resistencia” al dominio ejercido por los Aparatos Ideológicos del Estado (recordemos, de paso, que era recurriendo al concepto de azar como Epicuro conjuraba el fantasma del “determinismo” que asolaba al atomismo de Demócrito).

Esta cuestión del “alea” en particular es de especial relevancia para determinar los vínculos entre “materialismo aleatorio” y deconstrucción, en tanto conducirían, según Montag y Negri, a la formulación de un pensamiento del “por venir” en Althusser que “anticiparía” los desarrollos de Derrida en torno a la “mesianicidad sin mesías”.

La “mesianicidad sin mesías” es propuesta por Derrida como una suerte de “estructura vacía” que designa la posibilidad de apertura radical a lo otro, a lo nuevo, a lo “por-venir”. Como concepto, se inscribe por supuesto en la línea de pensamiento de la tradición hebrea, en la que pueden distinguirse por lo menos dos modos diferenciados de concebir el “mesianismo”. Por un lado, un “mesianismo del cumplimiento”, que presupone una escatología y una teleología, la consumación *asegurada* del tiempo del mundo, el cumplimiento *efectivo* de la promesa mesiánica. Ante ella sólo cabe la “espera”, razón por la cual Benjamin, Scholem y Rosenzweig lo visualizan como una visión más bien “pesimista” de la historia²⁵. Por otro lado, el mesianismo que, en la tradición de algunos cabalistas y de Benjamin, privilegia lo incalculable del acontecimiento. En esta versión la temporalidad del mundo se caracteriza por una sucesión de “instantes mesiánicos”: la nota característica del tiempo es su “inminencia”: la irrupción del “mesías” en el tiempo del mundo (la “ruptura del tejido histórico”) es vista como posibilidad que puede acontecer *en cualquier momento*, de manera

²⁵ Cfr. Cap. 1 de Mosès, Stéphane, *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Cátedra, Madrid, 1997.

imprevisible. La “potencia” del *acontecimiento* radica para Derrida precisamente allí: en su *incalculabilidad* e *imprevisibilidad*, en la posibilidad *siempre presente* (y *siempre por-venir*) de configurar algo totalmente nuevo. No es difícil ver por qué Negri insiste entonces en trazar una analogía entre el “materialismo aleatorio” y su énfasis en el “azar” y esta versión de “mesianismo” a la que Derrida suscribe.

En *Espectros de Marx*, “lo mesiánico” designa no sólo “la venida del otro, la singularidad absoluta e inanticipable del y de lo arribante como justicia”, sino también “una marca *imborrable* —que ni se puede ni se debe borrar— de la herencia de Marx y, sin duda, del *heredar*, de la experiencia de la herencia en general” (Derrida, 1993: 49). El “grito de fantasma” que atraviesa las páginas de *Espectros...* (“*The Time is Out of Joint*”) indica esa temporalidad disyunta propia de “un mesianismo del desierto”; concepción que, a la luz de la frase de Hamlet, reinterpreta la temporalidad histórica planteándola como una “escatología” *sin* teleología²⁶: como dis-yunción ontológico-moral del tiempo, como ruptura de la temporalidad general de la “sucesión de los instantes”. En esta vía, “neutraliza” y bloquea la historicidad concebida bajo el esquema onto-teo-teleológico que el marxismo “hereda” de la tradición metafísica.

Tanto en Derrida como en Althusser encontramos entonces la celebración de este “lanzamiento de dados” realizado continuamente en nombre del por-venir. Montag indica que el sentido del vacío en Althusser se expresa no sólo en el momento de un “encuentro” o “toma de consistencia” que *produce* un mundo, sino también *en el futuro*: en el anuncio de “*la destrucción* de un hecho consumado por parte de otro hecho consumado” (como indicamos más arriba). En ese “vacío” que también es “por-venir,” o mejor dicho, en *el principio de la nada como destino*, pareciera encontrarse la constatación (feliz) de que toda duración es finita, y de que las “formas” y las cosas han estado destinadas, desde siempre, a perecer²⁷. La apertura a la “novedad radical”

²⁶ Para este “mesianismo del desierto” se trataría de pensar, justamente, la “extremidad mesiánica, un *eskebaton*, cuyo último acontecimiento (ruptura inmediata, interrupción inaudita, intempestividad de la sorpresa infinita, heterogeneidad sin cumplimiento), puede exceder, *en cada instante* el plazo final de la *physis*, como el trabajo, la producción y el telos de toda la historia” (Derrida, 1993:61).

²⁷ Quizás *la escritura* de *L’avenir dure longtemps*, en este sentido, represente el intento, ante el

implicada en al “acontecimiento” y en la “llegada del arribante” como postulación y *celebración* de una temporalidad *otra*, y la *aleatoriedad* como posibilidad de “conformación” de lo nuevo se constituyen en dos alternativas que intentarían “conjurar” el fantasma de Hegel que acosa a Marx, pero sin dejar de lado el potencial “revolucionario” de su filosofía. Ahora bien: ese “fantasma” es el de una “historicidad” fundada sobre un concepto de “tiempo” que privilegia el presente, la continuidad y la homogeneidad. Derrida intentaría conjurarlo evitando una *reapropiación metafísica* del concepto de “historia” que sin embargo acude a una *escatología mesiánica* que difícilmente pareciera poder desembarazarse, después de todo, de todo “lastre metafísico”²⁸. La propuesta althusseriana, por otro lado, no sería sino *un intento metafísico más*, en tanto sustituiría una ontología por otra.

A modo de conclusión: los fantasmas de Marx. Polifonías

Como la estatua gigantesca y muda, espectral, el monumento desmesurado, el monumento decapitado, guillotinado si quieren, el gran árbol desmochado del cual sólo vemos las piernas y los pies, y que desde su altura, desde su superyo, vigila todas las palabras del último acto.

J. Derrida, “Marx no es un don nadie”

Queda sólo, entonces, decir algunas palabras a modo de “conclusión” para evaluar qué queda de “Marx” a la luz de las consideraciones formuladas por Althusser en *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*. La pregunta que se impone es,

“hecho consumado”, de revocar la venida, la llegada o el arribo de ese “otro tiempo” en el que advino para Althusser una muerte más terrible y definitiva que la misma “muerte”: la muerte que condena al silencio y que priva de *respuesta*.

²⁸ Vattimo sostiene que la postulación de una “mesianicidad sin Mesías” no preservaría al pensamiento derrideano del riesgo de una “recaída en la metafísica”, precisamente a causa de la presencia de este elemento judío. Si la figura del “otro” es definida por Derrida como una *estructura formal*, vacía de contenido, caería según Vattimo en “una concepción *estructural* de la finitud” análoga a la de la metafísica de corte existencialista (Vattimo, 2003:136).

pues, ¿qué Marx convoca Althusser en estas páginas? ¿No fue quizás desde siempre la suya una empresa de “deconstrucción” del marxismo? Ya en *Lire le Capital* se trataba no sólo de leer a Marx *con* Marx sino de leer también a Marx contra sí mismo, develando aquellas presuposiciones implícitas y “síntomas” que permitieran “desmontar la coyuntura teórica” a fin de elaborar una “epistemología marxista” capaz de devolvernos hacia un “auténtico Marx”. En esa empresa Althusser encuentra a un Marx “hablado por Hegel” que convive con un Marx “lo más materialista posible”: un Marx epicúreo escondido entre los pliegues de *El Capital*. Marx, como el Ser, se dice de muchas maneras. *Somos culpables, cada vez, de un cierto Marx*²⁹. Así Derrida prefiere, quizás en un gesto algo “tardío”, dejar de lado a “Marx” para lidiar con sus “espectros”, multiplicando *también*, a su modo, sus “herencias”, en un juego fantasmal que entonces parece no tener fin. Como indicamos al principio (Cfr. nota 4 de la Introducción) el vínculo entre deconstrucción y marxismo es en sí mismo *problemático*, tematizado por Derrida a una cierta distancia de los “orígenes históricos” de la deconstrucción, y en ocasión de una cierta “coyuntura” histórico-política³⁰. Lo cual no supondría *a priori*, por consiguiente, un vínculo *necesario, intrínseco e indisoluble* entre deconstrucción y marxismo, pese a los dichos de Derrida en este sentido (“la deconstrucción es el marxismo”). Quizás podamos decir que ese *entre* del vínculo (“entre” la deconstrucción y el marxismo) viene dado, precisamente, por la figura de Althusser que, como un “espectro”, desata en Derrida, *desde* su muerte (luego de, pero también *desde* ese *locus fantasmal*) una cierta “necesidad de testimonio” en la cual la “nostalgia” por el amigo y por Marx se con-funden. Podríamos decir que si Althusser “hereda” de la deconstrucción para repensar el “materialismo”, la deconstrucción “hereda”, luego de la muerte de Althusser, nada menos que la “obligación” o la

²⁹ “Como no existe lectura inocente, digamos de cuál lectura somos culpables” (Althusser, 1965:19)

³⁰ En medio de esas páginas —o de éstas— no se nos puede escapar “otro muerto” que se cuela en esta historia, otro “fantasma”: el de Chris Hani, militante comunista asesinado en abril de 1993 y a quien Derrida dedica de hecho la conferencia que más tarde daría lugar al libro *Espectros de Marx* (ver nota 2). Cabe por consiguiente advertir el valor de “doble homenaje” de esa obra (a Hani en primera instancia, en la circunstancia particular y precisa, singular de ese momento, y a Althusser “retrospectivamente” y en ocasión de la “convocación” de la filosofía marxista, también varias veces “dada por muerta”).

“deuda” de repensar a Marx.

Contra la “epistemología” althusseriana, la “hantologie” de Derrida, como pensamiento teórico-político de la *spectralidad*, nombra no sólo una *estrategia de intervención*³¹ sobre el “legado de Marx”, sino también sobre del *corpus* de la metafísica. En cierto sentido, la *deconstrucción* misma puede pensarse a partir de allí como una filosofía “fantasmal”: tanto en virtud del carácter de la conceptualidad que emplea como del *locus* donde se “posiciona” o *se inscribe*: el margen, el *entre*³². Contra la concep-

³¹ Cabe sin embargo notar las analogías que existen entre el concepto de “lectura sintomática” y esta caracterización de la deconstrucción: “Lo que se llama “deconstrucción” obedece siempre a una exigencia *analítica*, a la vez crítica y analítica. Se trata siempre de deshacer, *desedimentar*, *descomponer*, *desconstituir* sedimentos, *artefacta*, presupuestos, instituciones. Y la insistencia en la desligazón, la disyunción o la disociación, el estar *out of joint*, habría dicho Hamlet, en la irreductibilidad de la diferencia, es demasiado masiva como para que sea necesario volver sobre ella (Derrida, 1996:46).

³² En la página 105 de *La única tradición materialista*, Althusser celebra ese *locus* en que se posiciona la filosofía de Derrida: “filosofía del límite y del exceso”, “filosofía de los márgenes”, aproximando la deconstrucción a una “filosofía de lo aleatorio”: “Une philosophie du résultat n'est en rien une philosophie de l'effet comme *fait accompli de la cause ou de l'essence préalable*, mais tout au contraire une philosophie de l'aléatoire dont le résultat est l'expression factuelle, un résultat donné de conditions données qui aurait pu être autre. Un résultat avec restes, avec marges, avec résidus, etc. C'est pourquoi il était dans la logique radicale de la philosophie de Derrida, qui est une philosophie de la limite incontournable et des excès, d'être en même temps une philosophie de la stratégie philosophique et finalement, avec une extrême conséquence, une philosophie des marges de la philosophie”. Toni Negri destaca por su parte el carácter de *discontinuidad* y de *intempestividad* que caracterizan el pensamiento althusseriano, cuya “naturaleza esencial de pensamiento sintomático” hacen que éste se desarrolle “por saltos cualitativos” (Negri, 1993:2). Para Negri, “[d]iscontinuidad e intempestividad son el alma de la práctica teórica, así como la crisis es la clave de la dinámica real” (*Ibidem*). Celebra así la *radicalidad* del pensamiento althusseriano y su capacidad para situarse en un cierto “afuera” respecto de las prácticas (social y filosófica) que intenta analizar, y para ensayar así una respuesta capaz de explicar no ya la “crisis”, sino más bien la *ruptura* del movimiento obrero. En su *Intervention au Colloque de Venise sur la crise du marxisme* (conferencia de noviembre de 1977), Althusser *anuncia*, en relación con dicha crisis, que “algo está quebrado” (*quelque chose est brisé*): “algo está roto”, no sólo en la esfera de lo real, sino también (escribe Negri) *en la filosofía*, “entre la práctica y el concepto”. De lo que se trata según Negri en la conferencia del 77 es de la *constatación* de que lo que habría ocurrido es una *inversión del sentido de la “crisis”*: si para el marxismo ésta había sido la *condición de posibilidad* del movimiento revolucionario, en ese presente y al interior del propio movimiento obrero, la *crisis* habría devenido un *obstáculo* para su realización, una *negación* de su posibilidad. En otros términos, la “ruptura” hablaría de la incapacidad de la filosofía marxista de la práctica social de subsumir “lo real” en la esfera del concepto. De allí la necesidad de una “práctica

tualidad “cerrada” y la terminología “determinante” de la metafísica, propone conceptos que suponen un “resto” siempre *irreductible* que impide el cierre o la totalización de su sentido, conceptos que “se hurtan” a la presencia *plena* del *significado*. Como *lenguaje*, la deconstrucción se instala así en una “cierta exterioridad”, podría decirse, desde la cual es posible “acechar” a la metafísica.

Jugando con las herencias, ni Althusser ni Derrida se privan de invocar también a un Marx construido “*sub specie teatrum*” para lograr apresar alguno de sus *espíritus*³³. Si el teatro es para Althusser un “punto de observación privilegiado de la realidad” (Morfino, 2010), es también *a través* del texto de Shakespeare, a través *de la tragedia* shakesperiana, como Derrida se permite escenificar la “tragedia” de la(s) muerte(s) (de Althusser y de Marx). Quizás porque que el teatro y sus “escenas” nos transportan, precisamente, hacia un mundo de *temporalidades* “otras” –un “tiempo del drama”– que abre la posibilidad de dis-yuntar y con-yuntar temporalidades múltiples y discontinuas. Esa temporalidad heterogénea y “ficticia” escenifica un tiempo anhelado (*mesiánico, aleatorio*) en el cual “todo puede pasar” (un “tiempo” que se opone a la representación hegeliana del tiempo, fundada sobre la continuidad homogénea o la contemporaneidad a sí del tiempo presente). Ése será el tiempo en el que también, finalmente, *a contrapunto* se repetirán y *co-responderán*, quizás no sin cierta nostalgia, el “Quelque chose est brisé” (“algo está quebrado”) de Althusser, el “The time is Out of Joint” de Hamlet repetido por Derrida, y la constatación marxiana de que “un fantasma recorre Europa”.

Derrida habría propuesto leer el marxismo del siglo XX no sólo desde la perspectiva “mesiánica” sino también a través del paradigma del “tiempo del teatro”, de este tiempo siempre “Out of Joint”. En esta vía, el propio “marxismo” quizás

teórica” capaz de interpretar lo real y de producir un proyecto práctico en el cual la “crisis” vuelva a ser el motor del movimiento revolucionario (Negri, *Ibidem*).

³³ “El nost Milan”, obra a raíz de la cual Althusser escribe “El ‘pequeño’, Bertolazzi y Brecht. Notas sobre un teatro materialista” (1963), y “Marx no es un don nadie”, transcripción de una intervención realizada por Derrida en ocasión de la representación de la obra *Karl Marx Théâtre Inédit*, dirigido por Jean-Pierre Vincent y creado a partir de una serie de textos de Shakespeare, del propio Derrida, Marx y Bernard Chartreux (*Marx en jeu*, París, 1997; Cfr. De Peretti, 2003:175). Curiosamente (o quizás no) en esa obra de Vincent la criada de Marx (y madre de uno de sus hijos “ilegítimos”) se llama Hélène, al igual que la esposa de Althusser (Cfr. Derrida, 1997:179).

pueda leerse como un “teatro”: como un despliegue “escénico” (pero no por eso menos *real*) a la vez trágico, heroico y espectral. Trágico por cuanto Lenin y Stalin imprimieron en la historia política del siglo XX la huella más dura y terrible de lo que ellos interpretaron como la “realización”, el “cumplimiento” o la consumación del legado del pensamiento de Marx. Heroico en vistas de la “resistencia” francesa, pero sobre todo en vistas de aquellos que, en el llamado “tercer mundo”, murieron por reivindicar, en los dichos y en los hechos, en la teoría y en la praxis, el legado revolucionario de un marxismo que leyeron inseparable de la llegada del “hombre nuevo” y de la liberación de los pueblos del yugo de la necesidad deshumanizante. Espectral, finalmente, por cuanto la presencia del discurso marxista en nuestros días pareciera estar diluida, borroneada entre la multiplicidad de otros discursos que resisten a la “cultura capitalista” pero, casi siempre, desde “dentro” de ella. Como si en el “teatro político” contemporáneo, el marxismo de *hoy* pareciera asemejarse más bien a un actor de reparto, o mejor dicho, a un “extra” que transita una escena sin cumplir un papel específico o definido en ella (casi, se diría, como “un pobre fantasma”).

El *discurso* marxista como *presencia*: de eso trata en parte la “obra” de Derrida: presencia fantasmal, por tanto irrehuible en lo que tiene de “acechante”, de persistente y de resistente. Legado o herencia *que retorna*, o a la que quizás *necesitamos* (siempre) retornar. Hoy, quizás no lo hagamos tanto en carácter de “hijos pródigos”, sino más bien en virtud de esa otra inasible “compulsión de repetición” que, como indicara Freud —y a su modo también Hegel— es capaz de traer tanto lo mejor como lo peor del pasado³⁴. Saber, pues, *aprender* a convocar al espectro *cada vez*: “hay más de uno, más de un espectro de Marx”, dirá Derrida. A cada época tocará, pues, desde la singularidad de su presente, *conjurar*, cada vez, *el suyo*.

Bibliografía

Althusser, Louis (1967): *La revolución teórica de Marx*. Edición citada disponible *on line* en <http://laberinto.uma.es/>; edición consultada de siglo XXI, trad. Marta Harnecker.

³⁴ “Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal aparecen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y otra vez como farsa” (Marx, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Cap. I).

- Althusser, L., Balibar, E. (1965): "Introducción" a *Para leer el Capital*. Madrid, Siglo XXI, 1969, Trad. Marta Harnecker.
- Althusser, L. (1994): *Sur la philosophie*. París, Gallimard.
- (1982a): "Sobre el pensamiento marxista", en *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena, 2002, pp. 11-30.
- (1982b) "La corriente subterránea del materialismo del encuentro", en *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena, 2002, pp. 31-75.
- (1985): *L'avenir dure longtemps: suivi de Les faits*. Stock/IMEC, París, 1992. Trad. *El porvenir es largo*, Barcelona, Ed. Destino, 1992.
- (1986): "Retrato del filósofo materialista", en *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena, 2002, pp. 9-10.
- (1993): "L'unique tradition matérialiste", en *Lignes* nº 8, París, Hazan, pp. 72-119.
- Aragón, Luis (2007): "Althusser, lector de Derrida", en *Conjunciones. Derrida y compañía*. Cristina De Peretti y E. Velasco (Eds.). Madrid, Dykinson.
- Brault, Pascale-Anne- Naas, Michel (2005): "Contar con los muertos. Jacques Derrida y la política del duelo", en *Cada vez única, el fin del mundo*. Barcelona, Pre-Textos. Trad. Manuel Arranz.
- Callinicos, Axel (1976): "El sistema. Lecturas y problemática", en *El marxismo de Althusser*, Premia Editora, 1978.
- De Peretti, Cristina (Comp.) (2003): *Espectrografías (Desde Marx y Derrida)*. Madrid, Trotta.
- Daín, Andrés David (2011): "Marx, Althusser, Derrida. La sobredeterminación como suplemento". En *Astrolabio. Nueva época*, nº 6, pp. 158-185.
- De Peretti y E. Velasco (Eds.) (2007): *Conjunciones. Derrida y compañía*. Madrid, Dykinson.
- Derrida, Jacques (1967): *De la Grammatología*, México, Siglo XXI, 2003.
- (1984): "My Chances/mes chances: a Randevouz with some Epicurean Stereophonies". Ref. en Montag (2010).
- (1993): *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo, el duelo y la nueva internacional*. Madrid, Trotta, 1998. Trad. C. De Peretti y M. Alarcón.
- (1996): *Resistencias del psicoanálisis*. México, Paidós, 1998. Trad. Jorge Piatigorsky.
- (1997): "Marx no es un don nadie". En *Espectrografías (Desde Marx y Derrida)*. Cristina De Peretti (Comp.) Madrid, Trotta, 2003, pp. 175-187.
- (2001): "Sobre el marxismo. Diálogo con Daniel Bensaid" (Entrevista). Ed. digital *Derrida en castellano* <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marxismo.htm>., Trad. Cristina De Peretti, 2001.
- (2002): "Marx e hijos", en *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*. M. Sprinker (Ed.), Madrid, Akal, 1º Ed., 2002, pp. 247-306.
- (2003): *Cada vez única, el fin del mundo*. Barcelona, Pre-Textos, 2005. Trad. Manuel

Arranz.

- Fernández Liria, Pedro (2002): "Regreso al 'campo de batalla'", en *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena, 2002, pp. 73-125.
- Guénoun, Denise (1997): "Althusser autographe", en *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida* (Colloque Cérisy-la-Salle de 1997). París, Galilée, 1999. pp. 231-248.
- Labandeiras, María Celia (2009): "Althusser/Derrida. Una herencia invertida", en *Adversus*, VI, 14-15, Abril-Agosto, pp. 55-69.
- Marx, Karl. *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. En sitio web "Archivo Marx/Engels": <http://www.marxists.org/espanol/m-e/index.htm>
- Montag, Warren (2010): "El Althusser tardío: ¿Materialismo del Encuentro o Filosofía de la Nada?", en *Décalages*, Vol. I, Nº 0, Berkeley Electronic Press. Trad. Aurelio Sainz Pezonaga.
- Morfinio, Vittorio: "Escatología à la cantonade. Althusser oltre Derrida", en *Décalages*, Vol. I: Iss 1, Artículo 6, disponible en <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss1/6>
- Mosès, Stéphane (1997): *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. T. Alicia Martorel, Madrid, Ed. Cátedra.
- Negri, Toni (1993): "Pour Althusser: notes sur l'évolution de la pensée du dernier Althusser", en *Multitudes Web*, Diciembre de 1993. <http://multitudes.samizdat.net/>
- Roudinesco, Elisabeth y Derrida, J. (2001): *Y mañana, qué...*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Roudinesco, E. (2005): "Luis Althusser. La escena del crimen", en *Filósofos en la tormenta*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 145-191.
- Sprinker, Michael (ed). (1999): *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*. Madrid, Akal, 1º Ed., 2002. Tr. de Marta M. de Molina Bodelón, Alberto R. Sanz y Raúl S. Cedillo.
- Sucasas, Alberto (1996): "Otra vuelta de tuerca. A propósito de *Espectros de Marx* de Jacques Derrida", en *Daimón. Revista de Filosofía*, nº 12, pp. 131-135.
- Vincent, Jean Marie (1993a): "La lectura symptomale chez Althusser", en *Multitudes Web*. Diciembre de 1993. <http://multitudes.samizdat.net/>
- Vattimo, Gianni (2003): "Historicité er différencé", en *Judeités. Questions pour Jacques Derrida*, Galilée, París, pp. 157-168. Trad. al castellano en *Revista Solar* nº 2, año 2, Lima, 2006, pp. 123-137.
- Vincent, J. M. (1993b): "Note complémentaire à "La lecture symptomale chez Louis Althusser", En *Multitudes Web*. Diciembre de 1993. <http://multitudes.samizdat.net/>