

Apuntes para un encuentro.
Política y emancipación en Derrida y Althusser

Fernando Cocimano¹

Resumen

La ciencia política, y no solo ella, ha tendido a pensar el problema de la democracia en términos dicotómicos. O bien poniendo el acento en la *emancipación*, en tanto pulsión utópica que *excede* la lógica calculable del derecho; o bien, entendiendo a la democracia como un *procedimiento formal* que se instituiría en la denuncia de cualquier perspectiva emancipadora en tanto rémora del pasado que solo conduciría a catástrofes totalitarias. Deconstruir esta lógica del “o bien o bien”, producir un extrañamiento de dichas dicotomías será el objetivo de este trabajo. No con el fin de producir una síntesis apresurada que no sería más que evadir el problema, sino más bien para reponer cierta dialéctica que apunte a la necesidad de poner en relación esos elementos en su *tensión* irreductible. Para lo cual, recogeremos los aportes hechos por Jacques Derrida y Louis Althusser. En efecto, el concepto de “espectralidad” -que supone un nuevo modo de pensar la temporalidad y la historia-, abre la pregunta por el *exceso* de la *justicia* en relación al derecho, por la *responsabilidad infinita* para con el *otro*. Al mismo tiempo, el concepto de “espectralidad” alude a la necesidad de no “ahogar” mediante la ética la política. Si toda política puede y más aún, *debe* ser interrogada por su relación con la justicia, al mismo tiempo, ésta no debe subsumir a la práctica política. Será esta dimensión irreductible y material de la práctica política la que nos proveerá el pensamiento de Althusser. Si toda filosofía, nos dirá Althusser, se define por su *posición* en el campo de batalla teórico, el materialismo como *posición* filosófica no busca producir otra verdad filosófica, sino más bien señalar los límites de la propia filosofía. Límites, “vacíos”, que son revelados por el *exceso* de la práctica política en relación a la teoría. En ese sentido, el concepto de “sobredeterminación” permitirá a Althusser conceptualizar una “teoría de las coyunturas”, la cual no solo abrirá el espacio para pensar una articulación entre la práctica política y la historia alejada de cualquier esencialismo, sino también la posibilidad de hacer justicia a lo *particular*, a lo *otro*, que juzgamos central a la hora de pensar una política democrática.

¹ UBA cocimanofernanco@gmail.com

Apuntes para un encuentro.
Política y emancipación en Derrida y Althusser

Introducción

La deconstrucción del humanismo, la crítica radical del sujeto como origen o causa, es el núcleo central que atraviesa toda la obra de Althusser y Derrida. Lamentablemente, por distintas razones, esta crítica tendió a asociarse a una indiferencia política, o más aun, a una insensibilidad respecto a los problemas morales de los sujetos concretos (Habermas, 2008). Sin embargo, en el curso de este ensayo, intentaremos demostrar que dicha crítica no “despacha” a los sujetos, ni decreta su muerte, ni mucho menos se sustrae a los problemas ético-políticos. Por el contrario, es a partir la crítica a la soberanía del sujeto, del sujeto presente a sí, que se abre la posibilidad de una reflexión ético política. Allí podremos encontrar afinidades muy inmediatas entre Althusser y Derrida, sobre todo en relación al problema de la temporalidad y la historia para pensar los desafíos éticos y políticos. En el caso de Althusser, su búsqueda avanza en la problematización del sujeto en relación con la historia y la ideología, a los efectos de pensar la posibilidad de una práctica política materialista.

En el caso de Derrida, exploraremos la deconstrucción de la categoría de sujeto y responsabilidad, tal como estas son desarrolladas en *Fuerza de ley* (2008) y en *Espectros de Marx* (2012), a los efectos de pensar la relación necesaria e imposible entre emancipación y hospitalidad. La politización radical –que a veces recibe el nombre de democracia o mesianismo– que reclama Derrida debe ser pensada “entre”, en el intersticio de la hospitalidad incondicional y la emancipación. El concepto de “hospitalidad” (Derrida, 2000) es el que le permite a Derrida deconstruir el concepto autocentrado de sujeto, -y todas los conceptos que le son solidarios como el de responsabilidad, decisión, intención- a los fines de pensar nuevos modos de subjetividad, que Derrida llamara “débiles” o “pasivas”, que puedan hacer lugar a la venida del Otro en su heterogeneidad irreductible. Ahora bien, es evidente, y Derrida mismo lo percibe, que dicha concepción pasiva de la subjetividad es insuficiente para pensar la política. Hay allí un problema que hay que pensar, y es el concepto de “emancipación” el que nos va a guiar en esa búsqueda. El concepto de emancipación deconstruye el concepto de hospitalidad. Repone la necesidad de una práctica política que de algún modo realice la posibilidad siempre por-venir, nunca presente, de la justicia. Hace alusión a la necesidad ineludible de cierta “autonomía” –siempre acechada por una heteronomía radical- para pensar la acción política. Es en el cruce de emancipación y hospitalidad donde podremos entender que entiende Derrida por democracia.

Ontología del presente y contemporaneidad del tiempo: el tiempo histórico hegeliano

La querrela en torno al concepto de historia es, como se sabe, uno de los puntos más altos de la apuesta de Althusser. Marx, dirá el filósofo francés, abre el continente historia. Pero es evidente que para Althusser, Marx abre algo más que el continente historia. Lo que abre la inmensa revolución teórica de Marx –al igual que la de Maquiavelo, como veremos- es la posibilidad misma de pensar la política. Es decir, toda la crítica al tiempo histórico hegeliano halla en su sentido en que dicha concepción teleológica de la temporalidad no puede pensar la política: “No puede haber política hegeliana”. Veamos más de cerca la cuestión.

La peculiaridad de la filosofía de Hegel es haber reunido todas las *evidencias* que la experiencia da sobre el tiempo y la historia (Althusser, 2010: 106). El concepto de tiempo histórico de Hegel –tal como está desarrollado en las *Lecciones sobre filosofía de la historia*- articula dos categorías maestras de su filosofía: la continuidad homogénea del tiempo y la contemporaneidad de los niveles. Esa característica del tiempo histórico hegeliano permite algo que para Althusser es el instrumento maestro de Hegel, que es lo que él llama hacer, en cualquier momento y lugar, un corte de esencia (Althusser, 2010: 104), cuyo efecto es la *coexistencia* de las dimensiones o prácticas que conforman una totalidad social. A cada corte en el tiempo le va a corresponder un tiempo de la técnica, un tiempo un tiempo de las leyes, un tiempo de la política, un tiempo de la filosofía, etc. Y Es un efecto estructural de esta teoría que presupone que se pueden hacer estos cortes de esencia, el que se hagan coexistir a estas dimensiones en el concepto de *contemporaneidad* o *copresencia*, que es la clave de la filosofía de la historia de Hegel. El corte de esencia lo que hace es presuponer la coexistencia o copresencia de las distintas temporalidades de las prácticas. Copresencia que indica que hay un mismo presente que comparten la filosofía, la política, las leyes, etc. Hay un mismo presente significa también que el presente es interior en cada una de estas dimensiones. Por eso la filosofía de la historia de Hegel trabaja con un concepto de tiempo histórico donde *la dominante* es el presente. En Hegel hay una predominancia estructural del presente, que pone de relieve esta capacidad de hacer existir bajo una misma unidad temporal a múltiples dimensiones, donde lo que se sustrae es la dimensión del pasado y del futuro.

Dentro de esta esencia hegeliana, donde lo que domina es el presente, para Althusser lo que va a primar es una concepción de la totalidad social “expresiva” (Althusser, 1968: 168). Expresiva, puesto que un mismo principio, que Althusser llama “interno-espiritual-simple” se abre paso entre los elementos, se expresa en ellos y los dota de sentido. Que sea interno y espiritual no es en absoluto casual. Puesto que alude al sujeto como aquello que está en el origen. Es la voz del sujeto la que habita los acontecimientos y permite que ellos se reconozcan en su presencia, es

decir, es la que permite reconducir los distintos elementos históricos a esa fuente originaria. Por supuesto, dice Althusser, Hegel es el filósofo de la contradicción. Este principio se expresa de un modo contradictorio, nunca se expresa de un modo idéntico a sí, sino que se expresa a partir de múltiples oposiciones, de infinitos desgarramientos y escisiones. Solo que Althusser agrega: esa esencia es, pese a todo ello, siempre la misma, nunca es verdaderamente afectada por algo distinto de ella. Y allí reside el escamoteo de las diferencias que el texto hegeliano no deja de proclamar. Como si dijéramos, esta esencia que se despliega de formas siempre diferentes y atraviesa las más distintas peripecias, desgarramientos y divisiones, siempre puede –y este es el presupuesto radical de la dialéctica hegeliana- reconducir todo ese movimiento a la interioridad del sujeto. Por lo tanto, esas diferencias son escamoteadas al mismo tiempo que son anunciadas, puesto que no son más que la expresión o manifestación de una misma esencia que las dota de sentido.

En Marx, dice Althusser, la contradicción nunca se da de un modo simple. La contradicción es siempre excesiva respecto a sí. La contradicción esta siempre-ya desbordada, expasperada, por elementos cuyo “origen” es extraño. Nunca nos las vemos con la contradicción capital-trabajo en estado puro, sino siempre con una contradicción que afecta a las diferencias, a los elementos, pero que a su vez estos le presentan resistencia y le resultan irreductibles a ella. La contradicción en Marx nunca representa un par que pueda ser reconducible a una unidad originaria simple, sino que se da bajo la forma de una multiplicidad en la cual la simplicidad nunca tiene lugar. Es decir, la contradicción esta “siempre ya” sobredeterminada por el índice de eficacia específica de los distintos niveles de la totalidad social (Althusser, 1968: 81). Lo fundamental aquí es que los elementos tienen una consistencia propia que afectan a aquello que los afecta. Eso es la sobredeterminación. Solo una unidad compleja puede ser afectada por algo distinto que ella misma.

Por lo tanto, ese concepto de totalidad social organizada en torno a un principio simple que recorre todas las dimensiones es inadecuado para el descubrimiento de Marx. Lo que Marx viene a mostrar es que ninguna sociedad puede ser pensada como ordenada en torno a un único principio simple. Ninguna sociedad coincide consigo misma, pero esa no coincidencia no se da exclusivamente por la lógica de la contradicción simple sino por lo que Althusser va a llamar la lógica de la “complejidad estructural” (Althusser, 2010). Es decir, ninguna sociedad coincide consigo misma porque la complejidad interna de sus prácticas es la que impide, imposibilita, ese principio de organización. No existe, en Marx, una copresencia de las partes de una totalidad social. Es por eso que el presente no coincide consigo mismo, he allí su no contemporaneidad. No porque el presente tenga un principio y ese principio pueda ser autocontradictorio, sino porque el presente en tanto tal está el mismo dividido. Por eso lo que se pone en crisis acá es la

unidad del tiempo histórico. Es el presente el que está estructuralmente dividido, y no el contenido del presente.

Althusser sostiene que esa es la revolución teórica de Marx. El concepto de sobredeterminación es aquel que da cuenta de la singularidad de la concepción marxiana de totalidad social. Es lo que permitirá pensar el entrelazamiento *diferencial* de temporalidades, es decir, la autonomía y la irreductibilidad de las prácticas. Y es lo que abrirá la posibilidad de pensar lo que Althusser llamara la “coyuntura” (Althusser, 2010: 117). Marx descubrió –en la línea de Maquiavelo-, que la única “esencia” que se despliega en la historia, es el concepto de coyuntura, es decir, la destrucción de cualquier esencialidad histórica. Todo lo que hay en el tiempo son coyunturas, y no hay nada más allá de las coyunturas. La coyuntura no es otra cosa que esa juntura contingente de temporalidades diferenciales. Esta idea de coyuntura supone una *destrucción* de la concepción teleológica del tiempo histórico hegeliano. La idea de coyuntura y de sobredeterminación, nos obliga a leer los elementos de una coyuntura en su consistencia específica, es decir, leer los elementos en tanto materiales heterogéneos y específicos, que no admiten ser reconducidos a un principio que los explicaría y del cual ellos no serían más que su mera manifestación. Es decir, nos permite comprender lo que algunos años más tarde –pero que ya podemos ver funcionar aquí- Althusser llamará el “carácter aleatorio de todo encuentro” (Althusser, 2002: 60). Justamente lo que viene a poner de relieve la idea de sobredeterminación es que en una coyuntura, nos las vemos con elementos que no tienen el mismo sentido, que no provienen del mismo lugar, y que no apuntan en una misma dirección. Esos elementos pueden eventualmente “fusionarse”, “encontrarse” y constituir –tal es la lectura de Lenin de la Revolución Rusa- una “unidad de ruptura”. Pero nada garantiza ese encuentro, y sobre todo, nada garantiza que ese encuentro vaya a durar.

En una coyuntura, aquellos elementos que configuran una situación, si bien son afectados por la totalidad social, al mismo tiempo intervienen sobre ella y le presentan resistencia. La sobredeterminación nos muestra que hay distintos niveles de eficacia de las intervenciones. En una coyuntura determinada intervenir en un nivel no es lo mismo que intervenir en otro, no todos los niveles tienen el mismo peso. Puede haber momentos en que el determinante político sea crucial, y en otro momento no. Por eso las coyunturas deben ser leídas, porque son complejas, porque los niveles no son homogéneos y los lugares de intervención tampoco lo son. De allí que la crítica lo que debe buscar es *la* dominante de esa coyuntura específica. Los elementos, siendo “estructurados”, no son epifenómenos de un centro, ni se resuelven a sí mismos en un centro. Es el concepto mismo de “estructura” el que fue seriamente transformado. Notemos que Althusser, para designar esta estructura compleja que está intentando teorizar, la llama –siguiendo a Spinoza- “causa ausente”. Lo cual supone una fenomenal deconstrucción en acto del concepto de

“causa”, ya que el concepto de “causa ausente” vuelve imposible la distinción entre una causa y su efecto. O mejor: un efecto resulta ser su propia causa.

Es así que podemos comprender ese enunciado althusseriano que citamos más arriba, a saber: no puede haber política hegeliana. Porque el concepto de tiempo histórico hegeliano no permite pensar la coyuntura (la juntura contingente de temporalidades diferenciales), dicho concepto no puede pensar la política. En otras palabras, la dialéctica hegeliana no permite pensar la *diferencia*. De allí que la crítica de Althusser a Hegel tiene un fuerte sesgo ético-político. Lo que el idealismo hegeliano no deja de obstruir, de hacer violencia, es a la diferencia, a lo otro. A aquello que resulta heterogéneo al movimiento de interiorización subjetiva. El materialismo, lo que Althusser llama materialismo, consiste, en otras cosas, en volver pensable la diferencia en su heterogeneidad irreductible. Entonces, si bien Althusser nunca mostro un interés teórico por la democracia, nos parece que los efectos de esta crítica pueden resultar indispensables para pensar una práctica política democrática que se piense en relación a la historia.

Hay política precisamente porque el tiempo está des-encajado, fuera de quicio, *out of joint*. Es porque el tiempo no coincide consigo mismo que podemos pensar la política, lo que Althusser va a llamar el “exceso” de la práctica política. Ahora bien, ¿exceso en relación a qué? En otras palabras, ¿Cuál es la relación entre la práctica teórica, la teoría, y la práctica política? Las respuestas a estas preguntas, si las hay, deben de tramarse a partir de un rodeo en torno al problema de la ideología, a relación entre ideología y política.

El rodeo por Spinoza: práctica política y crítica de la ideología

En Spinoza, dice Althusser, encontramos la primera crítica al concepto “ideológico de ideología”, donde la ideología religiosa no es considerada por Spinoza como un simple error o un problema que atañe al conocimiento, sino que es ante todo un problema político, que atañe a las formas de vida concreta, al mundo tal y como es imaginariamente vivido. En tal sentido, Althusser señala algunas dimensiones centrales a la hora de pensar la ideología: su naturaleza imaginaria y material.

Gran parte de la tradición de la crítica de la ideología, dirá Althusser, pensó a la ideología como un error, como una distorsión: ya sea de la conciencia o del lenguaje. En tal sentido, la ideología no sería más que un bloquear, un distorsionar, las potencialidades *originarias* de la conciencia o del lenguaje. Al mismo tiempo, esa tradición –y este es tal vez un uno de los presupuestos más fuertes de la crítica ideológica tradicional- pensó a la ideología como algo superable. Todas las perspectivas “clásicas” de la crítica de la ideología –tal vez sea Lukács el exponente más claro de esto- nos muestran algo así como un horizonte de superación de la ideología. Y es ahí donde

Althusser interviene y su intervención supone una puesta en crisis del concepto tradicional de ideología. Dicha intervención no es otra que su tesis –profundamente herética- del carácter eterno de la ideología (Althusser, 2010a: 129). Al afirmar que la ideología es eterna, que no es algo superable, Althusser está poniendo en crisis el uso del concepto de ideología. Y notemos algo crucial, Althusser no abandona –como si hicieron algunos posestructuralistas- el concepto de ideología, pero reteniendo el concepto de ideología pone en crisis, inhabilita los usos tradicionales del concepto de ideología. Este procedimiento crítico Althusser lo llamo “estrategia filosófica”, y lo aprendió leyendo a Spinoza:

¡Pero Spinoza empezaba por Dios! Empezaba por Dios, y en el fondo (lo creo, como toda la tradición de sus peores enemigos) era ateo (como Da Costa y tantos otros Judíos portugueses de su tiempo). Suprema estrategia; empezaba por cercar la suprema plaza fuerte de su adversario y así no sospechoso de ser un adversario declarado, y redistribuía esa fortaleza teórica, dándole completamente la vuelta, del mismo modo en que se da la vuelta a los cañones dirigiéndolos contra el ocupante (Althusser, 1985: 138).

Podríamos llamar al procedimiento al que Althusser remite en este pasaje lisa y llanamente “deconstrucción,” –no es casual que en el mismo párrafo, algunas líneas antes, Althusser señale que quien más ha insistido respecto a la importancia de la estrategia en filosofía es Derrida- es decir, la estrategia que consiste en permanecer en un orden conceptual dominante al tiempo que se minan sus bases y fortificaciones. Mantener las palabras –Dios o ideología, para el caso- al tiempo que se cambian los significados, y entonces, volver las palabras contra sí mismas, es decir, en contra de ese orden conceptual.

Inmediatamente ligada a esta tesis es que debemos comprender la otra dimensión que Althusser quiere reponer para pensar la ideología, a saber: su carácter irreductiblemente material. La ideología existe siempre *en* un aparato y en su práctica (Althusser, 2010a: 135). No se *realiza* en ellos, existe *en* un aparato. La ideología no se “encarna” en un aparato, es decir, no hay una prioridad temporal o causal con respecto al aparato. De ese modo, Althusser deconstruye toda concepción de la ideología que considera que puede existir por fuera de su forma material. Desde ya que esta idea la toma de Spinoza y no es otra que la “causalidad inmanente”. Spinoza problematizó la idea del Sujeto como origen: Dios. Ya que la relación de Dios con el mundo creado no puede ser de tipo transitivo, es decir, la de un autor separado de su acción, que de este modo sería la expresión de una intención pre-existente. Dios solo puede ser una causa inmanente cuya voluntad e intenciones existen únicamente en estado efectivo. La ideología es inmanente a sus aparatos y sus prácticas, no existe separada de estos aparatos.

En este sentido, Althusser retoma la crítica de Pascal a la concepción idealista de que las ideas podrían tener una existencia previa a sus formas materiales. Pascal llevo a cabo una gigantesca deconstrucción de ese dispositivo ideológico mediante la siguiente frase: “arrodíllate, mueve tus labios en oración y creerás”. Esto le permite deconstruir el orden causal de acuerdo con el cual el pensamiento es anterior a la acción y es su causa. Lo que señala Pascal es que lo que hacemos es más importante que nuestras creencias: realiza las palabras y los gestos prescritos y tu falta de fe no importara. El escandalo mayor de Pascal, donde podemos encontrar el núcleo de su “materialismo”, es que la práctica *produce* la creencia, y no a la inversa.

Y es aquí donde Althusser deconstruye “de frente” diríamos, la noción de Sujeto, que es por definición la categoría de la práctica ideología. No hay práctica sino en y por una ideología, y no hay ideología sino por y para el sujeto (Althusser, 2010a: 138). El sujeto es la categoría central de la ideología. En tal sentido, Althusser describe el mecanismo ideológico con la famosa tesis de que la ideología “interpela a los individuos como sujetos”. Esta tesis resulta muy compleja por diversas razones. A primera vista, parecería que Althusser a la hora de pensar el mecanismo de interpelación, volviera a reponer una dimensión “continuista” de la historia, mediante la cual en algún momento hubo individuos que luego, eventualmente, mediante la interpelación, se transformaron en sujetos. Volvería a postular, en otras palabras, la ilusión de un origen pre-subjetivo, de un individuo no sujetado por el mandato ideológico. Sin embargo, Althusser deconstruye inmediatamente esa ilusión. Todo esto es un teatro, nos dice. Un teatro filosófico. No hay, para hablar con precisión, “individuos” que no sean siempre-ya sujetos. La temporalidad compleja que Althusser nombra como “siempre-ya” es lo que está funcionando aquí. El tipo de mecanismo ideológico desprende una ficción de temporalización que nos permite decir primero hay individuos, luego viene la interpelación, de la cual surgen los sujetos. No hay un antes y un después, la ideología “siempre-ya” ha interpelado a los individuos como sujetos. Es decir, esta crítica no borra al sujeto, ni decreta su muerte. Sino que atiende a los mecanismos por los cuales se construye la identidad subjetiva. Señalando que el sujeto no es algo dado, sino producido o constituido como centro de iniciativas. Es un efecto, no una causa, del proceso conflictivo de la ideología.

Esa es la función específica de toda ideológica. Constituir individuos en sujetos. La ideología es el aire que respiramos, el medio natural en el que nos movemos. Es el elemento de la existencia social donde la categoría de sujeto es la evidencia primera. Partimos de la evidencia de que somos sujetos libres. La ideología produce evidencias, y permite que nos reconozcamos en ellas. No hay evidencia sin reconocimiento.

Ahora bien, como decíamos, la ideología es ante todo imaginaria. De allí la célebre definición: la ideología es la representación imaginaria de los sujetos con sus condiciones reales de existencia.

Esta dimensión paradójica de la ideología, a la vez imaginaria y material, exige que nos relacionemos con la ideología como si se tratara de un mecanismo complejo que produce efectos materiales con los cuales hay que lidiar, sabiendo que es imposible disolverla por medio del esclarecimiento. El concepto de lo imaginario, tomado por Althusser de Spinoza, es lo que permite deconstruir la ilusión racionalista de que mediante el saber podríamos disipar las mistificaciones ideológicas.

Imaginar para Spinoza es un modo corporal de vivir, un modo del saber que pasa por la afección de otros cuerpos. El cuerpo Spinoza lo pensaba, dice Althusser, como potencia pero al mismo tiempo como apertura al mundo, don gratuito. Es decir, un cuerpo que despliega su potencia en tanto es afectado por otros cuerpos. Sin embargo, como todo racionalista, Spinoza señala que es necesario dar al hombre el dominio de sus pasiones, lo que él llama pasar del dominio de las “pasiones tristes” sobre las “pasiones alegres” al dominio contrario de las “pasiones alegres” sobre las “pasiones tristes”. Ahora bien, Spinoza no es un intelectualista. Jamás pensó que el pasaje de una pasión a otra, del dominio de la imaginación al dominio de la libertad, fuera producto de una reforma del entendimiento o de un esclarecimiento racional. Esa es la posición de la filosofía de las Luces, que veía en el saber la disipación de todas ilusiones ideológicas. Spinoza deconstruye este supuesto, dice Althusser, desde el momento en que el alma, la actividad del espíritu, no está jamás separada del cuerpo. Es decir, la actividad del pensar es tal en la medida en que es afectada por las impresiones del cuerpo. Por lo tanto, no solo pensamos con el cuerpo, sino *en* el cuerpo. En contra de toda la tradición liberal que plantea una interioridad humana libre y separada de las fuerzas que gobiernan el mundo físico como si fuera “un imperio dentro de otro imperio” que posee un poder absoluto sobre sus acciones y no es determinado por nada excepto por sí mismo, Spinoza sostenía que cualquier cosa que disminuya o limite el poder de actuar del cuerpo, simultáneamente reduce el poder de pensar de la mente. Por eso, en Spinoza aquello que efectúa el desplazamiento de una pasión “triste” a una pasión “alegre” no es un saber sino otra pasión.

En el seno de la batalla político-ideológica para discutir una ideología particular —el humanismo— es necesario movilizar otra ideología. Cuando nos situamos en el terreno político, el modo de batallar contra ideologías siempre tiene algo de ideológico. No es posible combatir a una pasión sino es desde otra pasión. No es la razón la que viene a producir la deconstrucción de comportamientos pasionales, sino que una pasión siempre tiene que ser combatida por otra pasión que se le enfrenta. En este sentido, Althusser prefiere llamarle al “ahumanismo” teórico de Marx “antihumanismo”. Antihumanismo podría ser considerado un modo ideológico de batallar contra una ideología hegemónica. Una manera de confrontarla desde el campo propio de sus afirmaciones.

El elemento de la política, como vemos, es la ideología, por lo tanto, el registro de lo imaginario es un elemento inevitable a la hora de pensar la política. Esta dimensión es crucial para lo que nos interesa plantear aquí, y sobre todo para pensar la relación entre la práctica política y la práctica teórica. De otro modo, ¿Qué sucede cuando el objeto de la teoría es la práctica política? Como ya pudimos ver, a propósito de la dimensión imaginaria de toda práctica política, hay algo que falla allí. La teoría, la práctica teórica, no es susceptible de captar la naturaleza imaginaria, afectiva y material, de la política. Hay un desajuste irreductible entre la teoría y la práctica política. Hay allí, en otras palabras, un exceso que la teoría no puede borrar. En ello reside la peculiaridad del materialismo, y su diferencia con el idealismo. Este materialismo complejo que está intentando pensar Althusser, “materialismo de lo imaginario”, “materialismo aleatorio”, no busca producir *otra* verdad filosófica, sino más bien señalar los límites de la propia filosofía (Romé, 2011: 3). Límites y vacíos que son producidos por el *exceso* de la práctica política en relación a la teoría. Es decir, la práctica política es precisamente ese “exterior”, que más bien convendría llamar “revés”, -puesto que no es un mero “afuera”- que alude a una heterogeneidad radical respecto al discurso teórico: “las filosofías materialistas afirman la primacía de la práctica y la práctica es, en todo, extraña al logos” (Althusser, 1988: 55). El exceso de la práctica política en relación a la teoría pone de relieve el carácter “finito” de la filosofía materialista, pues es en ese ser “finita”, “no toda”, que estriba la posibilidad de hacer de la política un objeto pensable. Explicarlo todo sería elaborar una teoría política idealista, que logra dar un conocimiento total, sin resto, precisamente porque niega la complejidad social escamoteando la especificidad de la práctica política

Maquiavelo, dice Althusser, ha tematizado como nadie este exceso. Es aquel que, antes que Marx, ha hecho de la coyuntura el lugar de una concepción de la historia *expuesta* a la política. Maquiavelo es aquel que piensa *en*, dentro de, la coyuntura, y no sobre la coyuntura (Althusser, 2004: 56). El florentino está sometido al problema que le plantea la coyuntura. En otras palabras, Maquiavelo sabe que nunca el presente es uno consigo mismo, que el presente está surcado por múltiples temporalidades diferenciales. Y lee allí la condición de la política, el lugar donde alguien puede venir a otorgar a las múltiples temporalidades que componen el tiempo un principio de articulación. Lo cual arroja como efecto que Maquiavelo sea un filósofo político y a la vez sea el que destruye toda la filosofía política. ¿Por qué? Porque se toma el exceso de la política en serio, y le hace un lugar en el discurso teórico. ¿Y cuál es el lugar de la práctica política? Un *vacío* (Althusser, 2004: 58). La política comienza cuando un sujeto viene a ocupar ese lugar vacío. El sujeto maquiavelino, el Príncipe, es aquel que, reclamado por las fuerzas que combaten en el seno de una coyuntura, busca ocupar ese lugar vacío. Es decir, el sujeto no es un *a priori* ni la causa del pensamiento político de Maquiavelo. Sino que es más bien el *efecto* de la

coyuntura, vale decir, de los múltiples conflictos que surcan una coyuntura. No obstante, ese sujeto puede no advenir. Y es precisamente eso lo que pone de relieve el texto de Maquiavelo. Ese encuentro entre la “fortuna”, es decir, las “condiciones objetivas” de la coyuntura y la “virtud”, es decir, la capacidad de un sujeto para leer los desafíos de esa coyuntura e intervenir de un modo efectivo en ella, puede no tener lugar. Maquiavelo deja en blanco el nombre de los actores de este encuentro. Ese blanco, ese vacío, no es producto de alguna abstracción teórica, sino que es precisamente el efecto de la práctica política en la teoría (Althusser, 2004: 106).

Como señala Warren Montag (2013), esta idea de “vacío”, central para la construcción de lo que Althusser llama un “materialismo aleatorio”, tiene al menos dos caras. Una dimensión que podríamos llamar “ontológica”, donde el vacío es aquello que preexiste a los elementos, como esa dimensión originaria sobre la cual se precipitan los elementos. Sin embargo, hay otra cara del concepto de vacío, irreductible a aquella dimensión ontológica, que no alude ya al vacío que preexiste a los átomos que caen en él, sino a una filosofía que se *hace* el vacío filosófico (Althusser, 1988: 33). Desde esta perspectiva, el vacío ya no es la condición del encuentro, sino que más bien es el *efecto* del encuentro. Es decir, el vacío no existe ni antes ni fuera de los encuentros. Esta filosofía que se *hace* el vacío postula que

La historia es aquí la revocación 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 (Althusser, 2002:39)

El vacío alude aquí precisamente a la *precariedad* de todo orden, a esa fisura que el acontecimiento inscribe en el presente, y que no podemos saber jamás de donde ni cuando vendrá. Esta concepción radicalmente contingente de la historia, expuesta a sus avatares imprevisibles y a sus sorpresas, tiene una fuerte afinidad con el trabajo en torno al tiempo y la política que realiza Derrida en *Espectros de Marx*.

Marxismo y deconstrucción

En su dialogo con Roudinesco, Derrida señala que *Espectros de Marx* puede ser leído como una especie de homenaje a Louis Althusser (Derrida, 2009: 116). Y en efecto, son visibles y notorias las marcas de la escritura althusseriana en *Espectros de Marx*, sobre todo a propósito de uno de los temas centrales que Derrida tematiza aquí, a saber: la cuestión del tiempo, la importancia de la temporalidad para pensar las cuestiones de la política y la justicia. La relación entre ética y política, o lo que en los términos de *Espectros de Marx* llamaríamos la relación entre justicia y emancipación, entre hospitalidad y revolución, nos parece central puesto que es allí donde

podemos empezar a comprender que entiende Derrida por democracia. Por otro lado, *Espectros de Marx* también es el lugar donde Derrida tematiza por primera vez, al menos de un modo frontal, la relación entre el marxismo y la deconstrucción. La importancia de cierta herencia marxista para el trabajo de la deconstrucción.

Cierta “herencia” de Marx decíamos, ya que en el concepto de herencia podemos vislumbrar algunos de los problemas que Derrida intentara desarrollar a propósito de la relación entre la deconstrucción y el marxismo. La herencia nunca es una consigo misma, siempre alude a una heterogeneidad, a un haz de mandatos, frente a los cuales debemos filtrar, elegir, sabiendo que esa decisión nunca se *posee*, sino que es más bien una *respuesta*, un efecto de la *inyunción* que la herencia significa. Al mismo tiempo, la herencia nunca es algo transparente, inmediatamente legible, sino que alude a una opacidad que pide a gritos ser interpretada, leída. La herencia es compleja por eso, porque implica una multiplicidad de exigencias contradictorias. De allí que, no se trata dice Derrida, de la conveniencia ni de las ventajas de volver a oír la voz de Marx, sino de la *responsabilidad* de hacerlo. Es decir, de hacer “justicia” a Marx, a sus causas y a su herencia. Derrida es particularmente enfático en esto

Será siempre una falta no leer y releer y discutir a Marx. (...) Sera cada vez más un fallo, una falta contra la responsabilidad teórica, filosófica, política. Desde el momento en que la máquina de dogmas y los aparatos ideológicos marxistas (Estados, partidos, células, sindicatos y otros lugares de producción doctrinaria) están en trance de desaparición, ya no tenemos excusa, solamente coartadas, para desentendernos de esta responsabilidad. No habrá porvenir sin ello. No sin Marx. (Derrida 2012: 27)

Esa herencia que es necesario, urgente diríamos, escuchar, -como decíamos más arriba- no es una consigo misma. Esto quiere decir que, para Derrida –como para Althusser- no existe un solo espíritu del marxismo, sino varios. Y eso debido a que no existe un único Marx. En ese sentido, Derrida señala que el texto marxiano está atravesado por una ambivalencia fundamental, construida en relación al tratamiento de los espectros, a su “conjura”, en la doble acepción que recibe esta palabra, a saber: *convocar* y en el mismo gesto, *exorcizar*. Aquí ya podemos anticipar la crítica de Derrida a lo que él llama la “ontología” marxista, que no es otra cosa que el nombre de la tachadura, de la conjura a la “hantologie o “fantología”, que es un pensamiento sobre la atormentadora naturaleza de los espectros. La ontología marxista es el nombre del conjuro marxiano a la lógica de la espectralidad, del ser-no siendo de los fantasmas que recorren el mundo, que el propio Marx había descubierto y analizado como nadie en toda su angustiante capacidad de desestabilizar nuestras certezas inmediatas de vivir y de pensar.

El pensamiento de la espectralidad tiene una fuerte tonalidad ético-política, escribe Derrida

Si me dispongo a hablar extensamente de fantasmas, de herencia y generaciones, es decir, de ciertos otros que no están presentes, ni presentemente vivos, ni entre nosotros ni fuera de nosotros, es en nombre de la justicia (...) Desde el momento en que ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parece posible, ni pensable, ni justa, si no reconoce como su principio el respeto por esos otros que no son ya o por esos otros que no están todavía ahí, presentemente vivos, tanto si han muerto ya, como si todavía no han nacido. (Derrida, 2012: 12)

Esta exigencia hiperbólica de justicia, en relación al pasado (“aquellos que ya no están”) y respecto al futuro (“esos otros que todavía no han nacido”) nos obliga a interrogar dicho concepto de justicia.

Justicia, violencia y derecho

La relación entre justicia y derecho, entre violencia, justicia y derecho, ha sido una obsesión del trabajo deconstructivo de Derrida. Desde su trabajo temprano sobre Levinas (1989), donde la crítica a éste apuntaba a señalar el carácter irreductible e ineliminable de la violencia para pensar las relaciones éticas, es decir, toda reflexión ética o moral debe delinarse al interior de la(s) violencia(s), no postulando un más allá de ella(s). En ese sentido, Derrida muestra que lo que Levinas entiende por justicia, a saber, “dirigirse al otro en la lengua del otro” es imposible, puesto que el lenguaje siempre es *determinante*, conceptual, es decir, siempre carga consigo una pulsión apropiativa que es irreductible.

En *Fuerza de Ley* (2008), Derrida trata de un modo ciertamente sistemático la relación entre justicia y derecho para mostrar lo que él va a llamar su “contaminación diferencial” (Derrida, 2008: 98), para dar cuenta de su heterogeneidad así como de su necesidad. De ahí la centralidad de la figura de la “aporía” para pensar los problemas ético-políticos. Todo sería muy sencillo, dice Derrida, si pudiéramos distinguir clara y distintamente entre la justicia y el derecho. Pero sucede que el derecho pretender ejercerse en nombre de la justicia y que la justicia exige ser realizada, es decir, puesta en práctica por el derecho, por la fuerza de ley. En ese sentido, no hay derecho sin fuerza. La fuerza no es un accidente o una eventualidad que vendría a añadirse al derecho, sino que está implicada en su concepto mismo. De modo tal que la violencia, la fuerza, esta estructuralmente implicada al derecho. La operación que funda el derecho consiste en un golpe de fuerza dice Derrida, en una decisión irreductiblemente violenta. Constituye una violencia sin fundamento, y en ello radica el carácter infinitamente deconstruible –su

historicidad, su perfectibilidad- del derecho y lo que Derrida, apelando a Montaigne, llama el “fundamento místico” de la autoridad. Poniendo de relieve que el fundamento último de la autoridad de la ley reside en su proceso mismo de enunciación. He ahí su fundamento divino, místico. De ahí se desprende que obedecemos no porque las leyes sean justas ni benéficas sino simplemente *porque* son leyes, porque tienen autoridad.

A diferencia del derecho, la justicia no es deconstruible. Y es en esos pasajes donde podemos encontrar los momentos más “afirmativos” de Derrida, que no tiene ningún problema en igualar la deconstrucción a la justicia: “la deconstrucción es la justicia” (Derrida, 2008:35). Sin embargo, todo el trabajo de Derrida consiste en mostrar la imposibilidad de ese enunciado. De allí la importancia, crucial en este texto –y en todos aquellos trabajos donde Derrida trata temas ético-políticos- de la figura de la aporía. La deconstrucción tiene lugar, si algo así puede decirse, precisamente en el movimiento de la aporía, en lo que Derrida llama “experiencia de lo imposible” o “experiencia de la aporía”. Cuya imposibilidad radica precisamente en que la aporía vuelve *interrumpe*, arruina, la experiencia como experiencia narrativa, como un decurso continuo. La aporía es aquello que interrumpe el pasaje, el devenir. En ese sentido, la aporía sería algo así como un no-camino, una detención del movimiento que ella misma reclama. La justicia sería la experiencia de la aporía, es decir, la experiencia de aquello de lo que no se puede tener experiencia.

Hospitalidad y la “indecidible” decisión

Como veíamos a propósito de Althusser, la crítica del sujeto no supone un abandono o una eliminación de los sujetos. Semejante absurdo no tendría ningún sentido. Sino que más bien a lo que apuntaba dicha crítica era a conceptualizar los mecanismos de producción del sujeto, aquel proceso por el cual el sujeto deviene sí mismo. La problematización derridiana, va por el mismo camino a la hora de pensar la posibilidad de una relación ética, no apropiativa con el otro. La clave aquí es el concepto de “responsabilidad”. Sin embargo, el concepto de responsabilidad es inseparable de toda una constelación conceptual, a saber: libertad, conciencia, intención, juicio universal, etc. Es necesario deconstruir dicha red conceptual para pensar el concepto de responsabilidad que le interesa a Derrida.

Nadie dudaría de la importancia que tiene el concepto de regla o juicio universal, para la reflexión moral. El concepto de regla o juicio universal está íntimamente ligado al concepto de libertad y autonomía. Para ser justo debo ser libre y responsable de mi acción. Pero esta libertad para ser tal debe seguir una ley. Ley que el mismo sujeto se ha dado. En ello reside el concepto moderno de autonomía. Somos autónomos, es decir, libres, porque obedecemos aquellas leyes

que nosotros mismos nos hemos dado. Y somos justos precisamente porque seguimos una ley, porque al actuar aplicamos una ley, que se constituye en el bloqueo o en la exclusión de los afectos o las pasiones, que siempre aparecen como distorsionando o pervirtiendo la universalidad del juicio moral.

Y es precisamente este concepto de libertad como autonomía el que le interesa indagar a Derrida, puesto que es uno de los axiomas de la reflexión moral moderna. Hay juicio moral, hay responsabilidad moral, precisamente porque somos sujetos libres, y porque somos capaces de realizar juicios con pretensión de universalidad. Es esa libertad la que habilita, posibilita, un juicio moral. Asimismo, la idea de libertad está fuertemente identificada con la idea de independencia, con la idea de no depender de nadie, de ningún otro. De ser en tanto tal una instancia instituyente. De ahí que el concepto de libertad no sea sino un sinónimo de soberanía. Así, la libertad es ante todo una capacidad de imponerme, de imponer mi potencia frente a lo otro de mí. Este es el concepto moderno de libertad, la libertad como autoconservación, como conservación del sí mismo. La libertad como el principio de defensa de la propia identidad frente a las agresiones externas y los estímulos perturbadores internos. La libertad se funda en la constitución del sí mismo, en la represión de la naturaleza externa y de los estímulos y afectos internos. La libertad como sí mismo es lo contrario de la determinación externa del individuo y al mismo tiempo es lo contrario de la pasividad, entiendo la pasividad como el no ejercicio de ese dominio sobre el cuerpo y sobre los otros. Es decir, la pasividad como aquello que se sabe afectado por algo distinto de sí, por algo en lo que no se reconoce.

Ya Althusser había señalado que el advenimiento a la subjetividad, del sujeto conciente de sí, está atravesado por una violencia brutal, tal vez la mayor, y que a diferencia de las violencias históricas, que son violencias de las que se puede tener memorias, esta violencia, a diferencia de aquellas, es una violencia inmemorial, una violencia “siempre ya” olvidada por los sujetos (Althusser, 1996: 36). Es precisamente esa violencia la que se vuelve impensable desde una perspectiva subjetivista, humanista. Es ese concepto de sujeto soberano el que es necesario deconstruir puesto que, por la violencia que está implicada en su constitución, no puede sino desplegar formas análogas de violencia para con el otro.

La responsabilidad para con el otro no surge del sí mismo, sino de la *diferencia* irreductible que inscribe el otro. Es decir, la responsabilidad es no pensada ya desde un sujeto conciente de sí, que responde soberanamente, sino desde un sujeto habitado por lo otro de él, *diferenciado*, *dividido*, irreductible a una *intencionalidad* egológica. Allí la responsabilidad deviene hospitalidad, apertura incondicional al otro. La hospitalidad es precisamente aquello que deconstruye la soberanía del sujeto, y todas aquellas imágenes a la que nos envía, como la de lo propio, el hogar, la conciencia de sí, etc. Que aluden a una relación que no puede sino ser

apropiativa, calculable, con el otro. No obstante, cuando decimos otro –y en esto una de las tantas distancias de Derrida con Levinas- decimos cualquier otro.

La hospitalidad como apertura incondicional al otro no es susceptible de ninguna regla general. El otro que abre la responsabilidad infinita es siempre una singularidad irreductible, insustituible, incalculable. Desde el momento en que tenemos una regla, un *criterio* que *aplicamos* tranquilamente a un caso particular, el derecho obtiene sin duda su ganancia, pero podemos estar seguro que la justicia no obtiene la suya (Derrida, 2008: 39). Eso es lo que revela la aporía de la regla. Porque así como la justicia es heterogénea al orden calculable del derecho, al mismo tiempo la justicia exige que se calcule. Es decir, la aporía como experiencia alude a aquellos momentos en que la decisión entre lo justo y lo injusto no está jamás asegurado por una regla. Es allí donde el concepto de lo “indecible”, central para la deconstrucción, se nos impone.

No hay justicia, dice Derrida, sin decisión. Solo una decisión es justa. No obstante, cuando decimos que “solo una decisión es justa” no es necesario, advierte Derrida, referir la decisión a la estructura de un sujeto. En cierto sentido, se podría decir que un sujeto no puede nunca decidir nada. El concepto de indecibilidad viene a decir, si es que dice algo, que la decisión, como si dijéramos, nunca tiene su principio en sí misma. La decisión está siempre-ya *sobredeterminada* en su principio. No hay responsabilidad ni decisión más que en situaciones complejas, sobredeterminadas. En ello radica el concepto de “indecibilidad”. Es lo que revela a la decisión como siendo afectada por algo otro de sí lo que deconstruye todo pretendido criterio que nos aseguraría que tal decisión es justa. Como si la decisión siempre fuera del orden de una *respuesta*, como siendo siempre el efecto de una afección externa, como si la decisión siempre fuera la decisión del otro en mí.

La decisión, por otra parte, no es algo que está al final de un proceso, no es el producto de una deliberación racional. La justicia –entendida como *emancipación*, tal como aparece en *Espectros de Marx*- es aquello que *interrumpe*, aquello que *irrumpe* y *desgarra* el tejido homogéneo del tiempo. La justicia no espera. Una decisión justa alude a una *urgencia*. Es siempre del orden de un *precipitado*. La decisión no puede aguardar cualquier tipo de consenso normativo. Es decir, no puede ser nunca la consecuencia de un saber teórico o de una deliberación racional, ya que la decisión interrumpe la deliberación jurídico-política. Y esta dimensión de la justicia, que no tiene horizonte de espera, *precisamente* por eso tiene un *por-venir*. Por-venir que habría que disociar de cualquier idea de futuro, puesto que este último es muy proclive –por su sesgo teleológico- de perder la apertura del otro sin la cual no hay justicia. El futuro siempre puede reproducir el presente, es decir, anunciarse como la proyección de sí del presente. La justicia es por-venir, acontecimiento que viene del futuro, y que por eso, es pasado.

El problema de la temporalidad y su relación con la justicia es *el* tema de *Espectros de Marx*. El concepto de “espectralidad” apunta a un nuevo modo de pensar la temporalidad histórica. Como lo señala el mismo Derrida, *Espectros de Marx* es una interrogación en torno al tiempo, en torno al tiempo de la justicia y de la política, cuyas afinidades con la propuesta de Althusser no dejaremos de señalar. Donde las fronteras entre la ética y lo político pierden para siempre, si es que alguna vez lo tuvieron, la simplicidad de un límite indivisible.

La concepción ontológica del tiempo histórico se sostiene sobre una metafísica de la presencia, sobre la presencia a sí del presente, es decir, sobre la dominancia estructural del presente, donde el pasado no es más que “la memoria de sí” de este presente, y el futuro no es más que la proyección de sí del presente absoluto. Todo pasado –escribirá Althusser- es digerible porque ya ha sido digerido de antemano (Althusser, 1968: 95). El pasado, bajo este esquema, no es sino la “memoria de sí” de este presente. Es decir, el pasado no es un verdadero otro, sino la anticipación de sí del presente, y algo que se continua en el presente. Por eso es digerible, porque estructuralmente estaba pensado de un modo que no podía plantear ningún obstáculo al presente. Por ello es que puede el presente como pleno y contemporáneo a sí. Frente a esto, Derrida piensa –en clara afinidad con Benjamin- otro tipo de relación con el pasado, en el cual este se experimenta como “pendiente” (Oyarzun, 1996: 29). El pasado como pendiente hace alusión a aquello que fue violentado, truncado, aquello que no pudo realizarse en su presente. En tanto pendiente, el pasado representa la voz inaudible de un reclamo o de una falta en la cual la imagen de un presente pleno y contemporáneo a sí se revela como falso. Esta insistencia del pasado en el presente pone en crisis la pretendida autosuficiencia del presente. La experiencia de un pasado pendiente revela al presente como tensionado, como des-encajado, como *out of joint*. Al mismo tiempo, Derrida señala que la justicia no solo alude a un pasado pendiente, sino a un por-venir. Nuestra responsabilidad no es solo para con el pasado, sino también para con lo venidero. Es decir, como lo señala el mismo Marx en las primeras líneas del *Manifiesto Comunista*, el presente está habitado tanto por los espectros del pasado como por los del futuro. Y es precisamente esta no contemporaneidad consigo mismo del presente la que abre la pregunta por el *exceso* de la *justicia* en relación al *derecho*, por la *responsabilidad infinita* para con el *otro*, que vimos a propósito de fuerza de ley. Ahora bien, este exceso que la justicia significa en relación al derecho, no debe servir de coartada para no participar en las luchas jurídico-políticas que tienen lugar en un Estado o en una coyuntura concreta, ya que

Abandonada a ella misma, la idea incalculable y donadora de justicia está siempre lo más cerca del mal, por no decir de lo peor puesto que siempre puede ser reapropiada por el cálculo más perverso (...) Una garantía absoluta contra este riesgo solo puede saturar o

suturar la apertura de la apelación a la justicia, una apelación siempre herida. Pero la justicia incalculable ordena calcular. (Derrida, 2008: 64).

Este pasaje extraordinario condensa gran parte de lo que venimos señalando hasta aquí. La justicia es irreductible al derecho, es heterogéneo al orden de lo calculable que aquel que representa. De modo tal que jamás podríamos decir que el derecho es la justicia. Sin embargo Derrida señala, abandonada a ella misma, esta idea mesiánica de justicia siempre corre el riesgo de devenir el mal, la violencia, y no tenemos modo de evitar eso. Puesto que si lo tuviéramos, si tuviéramos una garantía que nos pusiera al resguardo de los peligros, lo que perderíamos sería la justicia misma. Puesto que la justicia *es* ese riesgo, esa herida que deconstruye cualquier idea de garantía. Y al mismo tiempo, es necesario calcular. La justicia ordena calcular. Es esa aporía la que está en el corazón del concepto de democracia *por-venir*.

Democracia y emancipación

Nada me parece menos periclitado, escribe Derrida, que el ideal emancipatorio clásico. No obstante, también es necesario reelaborar el concepto de emancipación. (Derrida, 2008:66). El concepto de emancipación que le interesa pensar a Derrida no soporta ser pensado al interior de una concepción ontológica del presente. El presente esta siempre habitado por los espectros del pasado y del futuro, y sin la atención a su llamado, a esa inyunción, ninguna política ni ninguna ética tendría sentido. Ahora bien, es necesario, al mismo, actuar, decidir. Es necesario, diríamos con Althusser, que la ética no ahogue a la política. Como señala Fredric Jameson, “la espectralidad constituye aquí la forma de la politización más radical y que, lejos de estar bloqueada en las repeticiones de la neurosis y la obsesión, se muestra vigorosamente activa y orientada hacia el futuro” (Jameson, 2013: 180). Esta politización radical señala cierta dimensión irreductible de lo político en relación a lo ético. La emancipación, hace alusión a la necesario reapropiación de un pasado que se sabe en el fondo permanece inapropiable. No solo se trata de aceptar pasivamente aquello que viene del pasado, sino de *reafirmarlo*, de reactivarlo de otro modo. Es decir, se trata de un movimiento imposible entre la autonomía del sujeto soberano de la emancipación, y la heteronomía, en tanto apertura hospitalaria e incondicional a la heterogeneidad del otro. Es ese movimiento lo que recibe el nombre de democracia, de democracia por-venir.

Es en el cruce entre democracia y emancipación donde Derrida piensa la posibilidad, el “quizás”, de la democracia. Y en *Espectros de Marx* queda muy claro porque la democracia es algo por-venir, es decir, es algo que no existe en el presente. La crítica a lo que Derrida llama

una nueva “neovengalización” –que no se asume como tal- muestra de que modos el ideal tan cacareado del “Fin de la historia”, y del triunfo de la democracia liberal de mercado nunca ha sido tan precario. Basta solo con mirar un poco lo que sucede alrededor del mundo para ver lo hipócrita que resulta esa retórica triunfalista: la proliferación de las violencias más brutales, desde guerras económicas, al despliegue de los racismos y xenofobias de todo tipo (Derrida, 2012: 94), significan una fenomenal cachetada a la pretendida universalización de la democracia liberal. O más aun, revelan su verdadero rostro. Como si no pudiéramos pensar esas guerras, esas violencias, como desvíos del ideal –que es lo que hace Fukuyama-, sino que esos elementos afectan al concepto mismo de democracia. La democracia liberal es consustancial a lo que Derrida llama las “diez plagas del nuevo orden mundial” (Derrida, 2012: 95), que van desde el desempleo estructural, la presencia masiva de personas sin techo, hasta el disciplinamiento de los organismos internacionales a partir de la deuda externa, que siembra miseria y muerte en los países afectados. Hay que decirlo a gritos dice 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 (Derrida, 2012: 99).

Esta neovengalización de la democracia liberal elimina, o pretende eliminar con su retórica del “fin”, precisamente el pasado y cualquier idea de por-venir que no sea la pura repetición del presente, es decir, lo que obstruye es cualquier idea de promesa mesiánica de justicia. Ya no nos encontramos, en nuestro presente, con aquel problema que desvelaba a Marx, a saber, la insistencia “pesadillesca”, el acoso de un pasado que oprime y no nos deja actuar, sino más bien lo contrario. Nos encontramos en un presente, parece decir Derrida, que pretende exorcizar triunfalmente todos los fantasmas y se sueña sin pasado, sin espectralidad. El capitalismo como ontología, la *presencia* pura del sistema capitalista mundial (Jameson, 2013: 200).

Bibliografía

- Althusser, L. (1968). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. y Balibar, E. (2010). *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1985) “La única tradición materialista”. *Revista Youkali. Revista de las artes y el pensamiento*. N° 4. Diciembre de 2007.

- Althusser, L. (2010a) “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, en *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2004) *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2002) *Para un materialismo aleatorio*. Arena: Madrid. Althusser, L (1996) “Freud y Lacan”, en *Escritos sobre psicoanálisis*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L (1998) *Filosofía y marxismo*. México: Siglo XXI.
- Derrida, J. y Roudinesco, E. (2009) *Y mañana qué*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Derrida, J. (2012) *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2008) *Fuerza de ley*. Madrid: Tecnos.
- Derrida, J. (2000) *La hospitalidad*. Buenos Aires: De la Flor.
- Derrida, J. (1989) “Violencia y metafísica”, en *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Habermas, J. (2008) *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz.
- Jameson, F (2013) “La carta robada de Marx”, en *Valencias de la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Montag, W. (2013) “El Althusser Tardío ¿Materialismo del encuentro o filosofía de la nada?”, *Décalages*: Vol. 1: Iss. 1.
- Oyarzun, P. (1996) “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad”, en Benjamin, W. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago de Chile: Arcis-Lom.
- Rome, N. (2011) *Spinoza en Althusser. Una aproximación a la lectura althusseriana de Spinoza a propósito de la relación entre ciencia, ideología y política*. VII Jornadas de Investigación en Filosofía: La Plata.