

ALTHUSSER Y DERRIDA. ESTRATEGIA E IMPLICACIONES CONCEPTUALES

Althusser and Derrida. Strategy and conceptual implications

Zeto Bórquez*

Marcelo Rodríguez**

Resumen

La filosofía de Althusser está inserta en una determinada estrategia que configura su singular escritura. Esta misma consiste en situarse y apoyarse en un determinado régimen conceptual al mismo tiempo que se desmarca de él, con el fin de subvertirlo del modo más efectivo. No obstante, considerada la estrategia, ¿cómo circunscribir su filiación conceptual?, o dicho de otra forma, ¿qué ocurre en el rodeo de una filiación cuando explicarse con el otro es explicitar una estrategia? Para explicarse con Marx, Althusser se explica con Spinoza y no con Hegel. De otro lado, Althusser parece poder explicarse con Derrida y sin Husserl, con el cual, a su vez, Derrida parece no poder dejar de explicarse. El punto de mayor intensidad sería entonces: ¿qué sucede entre cierta estrategia (teórica, política) y la apelación secreta de una firma?

Palabras claves: Althusser, Derrida, distancia interna, estrategia, explicitación, firma.

Abstract

Althusser's philosophy is insert within a determinate strategy that gives form to his singular writing. The latter consist in situate himself and take support in a determinate conceptual regime, while at the same time keeping some distance, in order to subvert it the most effective way. However, considering this strategy, how to circumscribe his conceptual filiation, or differently said, what happens in the course of a filiation when explaining yourself whit the Other is to make a strategy explicit? In explaining himself with Marx, Althusser takes Spinoza and not Hegel. From another point, Althusser seems to be able to take Derrida without Husserl, without wich, accordingly, Derrida seems not be able to be explained. The most intense point will therefore be: what happens between certain strategy (theoretical, political) and the secret appellation of a signature?

Keywords: Althusser, Derrida, explicitation, internal distance, signature, Strategy.

* Estudiante de Magíster en Pensamiento Contemporáneo, Instituto de Humanidades, Universidad Diego Portales.

** Estudiante de Magíster en Filosofía, Universidad de Chile.

Escrituras

La escritura de Althusser es desconcertante, su manifiesta falta de unidad, su complejidad muchas veces contradictoria, su intensidad y también fragilidad nos da la impresión de que toda ella se sostiene temblorosamente casi por milagro.

Respecto a este rasgo particular, Étienne Balibar sostiene que una lectura atenta de sus tesis descubre que “Althusser no se citaba a sí mismo, no rectificaba o no desdecía de su argumentación inicial, pero, con las mismas palabras y a veces con las mismas frases, hacía decir blanco lo que antes había dicho negro, como alguien que, volviendo sobre sus propios pasos invisibles, intentara llegar a las antípodas” (Balibar 2004, 52-53)¹.

Balibar, después de mencionar distintos ejemplos que confirman esta oscilación al nivel de la escritura, destaca que una notable característica de los conceptos de Althusser es que son siempre “autocríticos”, en el sentido de que contienen un elemento de negación que cada vez los pone en peligro. Podría decirse que sus conceptos contienen un obstáculo insalvable que les impediría encerrarse en un significado determinado. “Así, desde el origen, son una manera discursiva de colocarse a sí mismo en estado de desequilibrio, de asegurarse contra la seguridad de una ‘tesis’ en el momento en que se la sostiene” (Balibar 2004, 59).

La línea que seguiremos en nuestra investigación se sustenta en la idea de que la singularidad de la escritura althusseriana, en gran medida, es producto de una específica puesta en juego de determinados artificios.

Estrategia

Recordando su período de estudiante en Lyon, Althusser sostiene en *El porvenir es largo* que aprendió de su maestro Jean Guilton, “primero la más extrema claridad de escritura, seguida del arte (siempre un artificio) de escribir y redactar sobre no importa qué tema, *a priori* y como por deducción, una disertación que se aguante y convenza” (Althusser 1995, 127). A su vez, en 1974 escribe a Guilton lo siguiente: “Usted no me ha enseñado mucha filosofía [...] ¿se puede enseñar filosofía? Pero me habéis enseñado a escribir y hablar como filósofo, los giros de las frases, el modulado de las preguntas, la interrogación, el asombro fingido, la falsa conclusión, en pocas palabras, todas las reglas que hacen la retórica “teórica”, las reglas, o sus artificios (un poco de rigor, un poco de arte

¹ La explicación filosófica, según Balibar, de esta suerte de autoanulación es la siguiente: “Lo que Althusser tenía para decir [...] sólo podía serlo bajo la forma de una denegación, de un discurso surgido luego de su anulación. En suma, le era preciso poner en práctica lo que Heidegger y Derrida describieron teóricamente: la unidad contradictoria, en el tiempo, de las palabras y de su ‘tachadura’, pero tachadura bajo la que las palabras siguen siendo perceptibles, para decir su no-verdad, que, no obstante, es el único acceso del que disponemos hacia la verdad que puedan comunicarnos”. (Balibar 2004, 56)

de “persuadir”, apoyándose ocasionalmente el uno en el otro) [...] Quizás haya aprendido de usted a tomar la filosofía como un teatro, y el deseo de mirar un poco como entre bastidores”²

Estamos de acuerdo con que el dispositivo de artificios, descubierto y llevado a cabo por Althusser, no responde en última instancia a un criterio académico o de “consumo estético” sino a una específica *estrategia* y *posición* teórica y política, concebida como materialista. La estrategia escritural de Althusser se vuelca al teatro filosófico, tomando *posición* entre bastidores (en un cierto afuera) para mirar y desmontar las trampas de encubrimiento que conforman la escena.

Para Althusser la práctica dominante del teatro filosófico, “se puede [,] con Heidegger, calificar de occidental, ya que domina desde los griegos nuestro destino, y de logocéntrica, ya que identifica la filosofía con una función del logos encargada de pensar la anterioridad del sentido sobre toda realidad” (Althusser 2002, 32-33).

En la conferencia que Althusser realizó el 26 de marzo de 1976 en la Universidad de Granada, que lleva como título “La transformación de la filosofía” (1976)³, encontramos algunos elementos claves que dan cuenta de la práctica dominante de la filosofía. Según Althusser, para que distintas prácticas (política, estética, etc.) “ingresen” al espacio de la filosofía se debe poner en juego el mecanismo de una trampa, que logre capturar y deformar la realidad y la forma de cada una de las prácticas. La filosofía tiende la trampa en el momento en que promete a las prácticas poner de manifiesto la Verdad de ellas, con la condición de que dejen su forma particular por una forma acorde al lugar que ocuparán en el espacio filosófico.

En esa perspectiva, las prácticas sociales son ingresadas en un orden interno, en una específica unidad (diferente en cada sistema filosófico) que desarticula y rearticula la singularidad de cada práctica. La filosofía recorta lo que considera más significativo de la práctica y luego recompone con cada elemento desarticulado la Verdad de la práctica. “Así, cada filósofo se fabrica, a partir de la realidad de la práctica científica, una idea de la ciencia; a partir de la realidad de la práctica moral, una idea de la moral, etc.” (Althusser y Navarro 1988, 26).

Ahora bien, es necesario determinar, a continuación, que la filosofía no se interesa exclusivamente por las prácticas (científica, jurídica, política, etc.), sino también –y este punto es medular– por las ideas que se configuran a partir de ellas: “Las prácticas sociales y las ideas que los hombres se hacen [de las

² La carta es citada por Jean Guilton en “Althusser reste mona mi”, (1998, 89-90). Esta cita de Guilton la tomamos de Pedro Benítez Matín en *La formación de un francotirador* (2007, 32)

³ La conferencia aparece igualmente en el libro *Filosofía y lucha de clases* (1980), junto a trabajos de Pierre Macherey y Etienne Balibar. Por último algunos párrafos de la conferencia aparecen también en la entrevista: Louis Althusser y Fernanda Navarro, *Filosofía y marxismo* (1988).

prácticas] están ligadas estrechamente. Puede decirse que no hay práctica sin ideología, y que cualquier práctica, incluso científica, se realiza a través de una ideología. En todas las prácticas sociales, (ya correspondan al dominio de la producción económica, al de la ciencia, el arte o el derecho, al de la moral o al de la política), los hombres que actúan están sometidos a las ideologías correspondientes, independientemente de su voluntad y lo más a menudo con una total ignorancia del asunto” (Althusser y Navarro 1988, 33).

En efecto, será sobre el conjunto contradictorio de las ideologías donde actuará la filosofía. Reconociendo, en primer lugar, que la ideología por sí misma no posibilita completamente una modificación o conservación de las prácticas, pese a esto, en segundo lugar, se reconoce que la acción de la ideología tiene un grado importante de eficacia, pudiendo en ciertos momentos ocupar un papel decisivo tanto en la reproducción como en la transformación de las relaciones sociales. Si el conjunto de las ideologías es capaz de esta acción y si lo peculiar de la filosofía consiste, en actuar sobre las ideologías, y a través de ellas, sobre el conjunto de las prácticas sociales y su orientación, se comprenderá mejor entonces la razón de ser de la filosofía y de su alcance (Althusser y Navarro 1988, 33).

Este esquemático argumento nos permite aproximarnos a una tesis central de Althusser sobre la filosofía: la misión de la filosofía, determinada por la lucha de clases, es la de contribuir a la unificación de las ideologías en una ideología dominante, que niegue la lucha de clases, otorgándole garantía de Verdad. “La filosofía produce una problemática general, es decir, una manera de plantear y por lo tanto, de resolver los problemas que puedan surgir. En fin, la filosofía produce unos esquemas teóricos, unas figuras teóricas que sirven de mediadoras para sobrepasar las contradicciones y de lazo para religar los diferentes elementos de la ideología. Además, garantiza (al actuar como dominadora de las prácticas sociales así reordenadas) la Verdad de este orden, enunciado bajo la forma de la garantía de un discurso racional” (Althusser y Navarro 1988, 37).

Esta filosofía, por lo tanto, se articula como pieza clave en la constitución de la ideología dominante que recorre cada práctica y cada idea, haciéndose presente como lo evidente, como la verdad o como lo real. La unificación, condición necesaria de todo poder y hegemonía, es posibilitada entre otras causas por esta especie de laboratorio teórico que opera sobre las contradicciones y multiplicidad de las prácticas.

Ahora bien, este proceso es posible gracias a la producción de objetos propios de la filosofía, objetos sin referente real producidos en función de poder configurar un bloque único capaz de imponer una significación (la Verdad) a las prácticas. El Uno, el Todo, el *cogito*, el sujeto trascendental, etc., son algunos de los objetos producidos por la filosofía en su “historia”, que puestos en la base

(como supuesto origen) de la jerarquía, funcionan como ejes que permiten (vía desarticulación-articulación de las prácticas) sostener el espacio filosófico.⁴

Al respecto, en el texto “Sobre el Contrato Social” de 1967, Althusser sostiene lo siguiente: “Para interrogar a la filosofía de la que somos herederos, podemos partir de esta simple constatación: toda gran doctrina se piensa en un objeto específicamente filosófico y en sus efectos teóricos. Ejemplos: la Idea platónica, el Acto aristotélico, el Cógito cartesiano, el Sujeto trascendental kantiano, etc. Estos objetos únicamente tienen existencia teórica en el dominio propio de la filosofía. El *contrato social* es, en el interior de la doctrina de Rousseau, un objeto teórico de la misma naturaleza: elaborado, construido por una reflexión filosófica que extrae del mismo ciertos efectos teóricos definidos. El análisis esquemático del funcionamiento teórico del objeto *contrato social* nos sitúa en efecto ante el siguiente hecho: este funcionamiento únicamente es posible por el “juego” de un desajuste teórico interno (Desajuste I). La ‘solución’ mediante el ‘contrato social’ del ‘problema’ político tan solo es posible por el ‘juego’ teórico de este Desajuste. Sin embargo, el ‘contrato’ social (El objeto filosófico) *tiene por función inmediata ocultar el juego de este Desajuste que es el que permite en realidad su funcionamiento*. Ocultar quiere decir: negar y rechazar” (Althusser 2008, 65).

La específica configuración que produce la práctica de la filosofía se constituye a partir de encubrimientos y denegaciones, en primer lugar, la relación de la filosofía con la política. “Marx y Brecht han comprendido, cada uno a su manera que lo propio de la filosofía y del teatro era mantener con la política una relación mistificada. La filosofía y el teatro están fundamentalmente determinados por la política y, sin embargo hacen todos los esfuerzos posible para borrar esta determinación, para hacer parecer (fingir) que se escapan (libran) de la política. En el fondo de la filosofía como en el fondo del teatro es siempre la política la que habla. La filosofía y el teatro hablan siempre para cubrir la voz de la política. Y lo hacen muy bien... es lo que Freud llama una denegación” (Althusser 1968)⁵.

⁴ Para Althusser, una de las configuraciones principales que establece el ensamble entre la filosofía y las ideologías sobre las prácticas la constituye la ideología jurídica. Según Althusser, “no es evidente que la filosofía burguesa clásica dominante (y sus subproductos, incluidos los modernos) se halla edificada sobre la ideología jurídica y sus ‘objetos filosóficos’ (la filosofía no tiene objeto, tiene sus objetos) son categorías o entidades jurídicas: el Sujeto, el Objeto, la Libertad, la Voluntad, la (las) Propiedad (es), la Representación, la Persona, la Cosa, etc. Los que han percibido el carácter jurídico burgués de estas categorías y las critican, todavía han de eludir la trampa de las trampas: la idea y el programa de una ‘teoría del conocimiento’. Constituye la pieza maestra de la filosofía burguesa clásica, todavía dominante [...] La simple cuestión a la que responde la ‘teoría del conocimiento’ no deja de ser una cuestión de Derecho, que se remite a los títulos de validez del conocimiento” (Althusser 2008, 182).

⁵ Seguimos la traducción de Alejandro Arozamena de Louis Althusser, “Sobre Brecht y Marx”, recuperado el 10 de Agosto de 2011, <http://moncadista.files.wordpress.com/2008/05/althusser-louis-sobre-brecht-y-marx-1968.pdf>

La política en tanto *práctica*, entendida como proceso de transformación sin sujeto ni fin, es aquella dimensión (entre otras) que “la filosofía en toda su historia, ya sea bajo la forma de la causa errante de la materia o de la lucha de clases, no ha podido nunca asumir”. (Althusser 1976, 20). Esta denegación de la política que opera en el interior de una cierta *práctica* de la filosofía será puesta en tela de juicio a partir de una estrategia de intervención que efectúa una serie de desajustes o desplazamientos en el interior de un texto para que se desaten y se muestren los desfases y los conflictos constitutivos de la consistencia del texto mismo. “De ahí la revolución en la *práctica* en Marx y en Brecht. No se trata de fabricar una nueva filosofía o un nuevo teatro. Se trata de instaurar una nueva *práctica* en el interior de la filosofía y del teatro... *Para poner la filosofía y el teatro en su verdadero lugar, será preciso efectuar un desplazamiento (déplacement), o efecto de desajuste (décalage.)*”⁶.

Podríamos decir que la auscultación de la estrategia filosófica tiene en Althusser una relación casi de semejanza con algunos de sus planteamientos respecto al arte. En la “Carta sobre el conocimiento del arte” de 1966, Althusser sostendrá que el verdadero arte no es parte de las ideologías, pero sí mantiene con la ideología una relación específica. El arte nos daría “a ver, percibir y sentir” aquello que hace alusión a la realidad que es la ideología, a partir de la cual el arte surge y de la cual se desprende. La “vista” supone una *retirada*, una *toma de distancia interior* sobre la ideología. El arte “nos da a ‘percibir’ (y no conocer) el *adentro* de la ideología por la producción de una *distancia interior* a ella.”⁷

En los pocos textos que Althusser dedicó al arte es posible rastrear el paso de una teoría de la “*práctica*” artística articulada “esencialmente” a la práctica ideológica –que principalmente se desarrolla aproximadamente desde 1962 a 1966– a una teoría de la autonomía relativa de la práctica artística (con especificidad y eficacia propia), que se configura a partir de 1967 aproximadamente. Dicho paso se da entre dos efectos específicos: por un lado el efecto de distancia interna o desajuste, y por otro lado, el efecto de ruptura,

⁶ Respecto a una determinada relación entre el teatro y la filosofía, Althusser, en *Brecht y Marx*, sostiene que Brecht no cesó en toda su vida de poner en relación directa el teatro y la filosofía. Althusser destaca que Brecht no suprime el teatro, con sus viejas reglas, que hacen que el teatro sea un hecho histórico y específico. A aquellas reglas Brecht las ha modificado, introduciendo algunos cambios al interior del “juego” del teatro para producir efectos nuevos, “lo que quiere decir que el teatro está hecho de tal modo que contiene el lugar, el juego para que se introduzcan los cambios”. Mencionados estos elementos, Althusser establece un paralelismo entre la revolución de Brecht en el teatro con la revolución de Marx en la filosofía. Brecht no suprime el teatro al igual que Marx no suprime la filosofía, no fabrica nuevas piezas proyectando un teatro nuevo, no produce un anti-teatro que rompe todos los elementos del teatro pasado; al contrario, toma el teatro tal cual existe y actúa en su interior. Lo que Brecht revoluciona es la manera de practicar el teatro, como para Marx, según Althusser, se trata de una nueva práctica de la filosofía.

⁷ Seguimos la traducción de Alejandro Arozamena de Louis Althusser, “Carta sobre el conocimiento del arte (respuesta a André Daspre)”. Recuperado el 10 de Agosto de 2011, <http://moncadista.files.wordpress.com/2008/05/carta-sobre-el-conocimiento-del-arte.pdf>

que marca, a su vez, una distinción entre distancia interna y ruptura (Sainz Pezonaga 2010). Distancia interna o desajuste y ruptura, según nuestra interpretación, son algunas de las distintas estrategias filosóficas de Althusser. Si una estrategia tiene una relación casi de semejanza con el arte, la otra estrategia la tendrá con la ciencia. De este modo es central en la filosofía de Althusser las relaciones que se establecen entre el arte, la ciencia y la ideología (o filosofía “occidental y logocéntrica”), relaciones cuya formulación encontramos en el *Lenin crítico de Tostoi* de Pierre Macherey: “La ciencia suprime la ideología, la borra; la obra la rechaza, sirviéndose de ella”. (Cf. Montag 2009, 163)

En el presente trabajo seguimos la huella de la estrategia de los desajustes y de las distancias internas, que corresponden a nuestro parecer a *la estrategia del sive* señalada por André Tossel en *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*⁸ a partir de la siguiente aseveración de Althusser: “Lo que me fascinaba en Spinoza era su estrategia filosófica. Jacques Derrida ha hablado mucho de estrategia en filosofía y tiene razón, puesto que toda filosofía es un dispositivo de combate teórico que dispone las tesis como si fueran plazas fuertes o voladizos para poder, en sus alusiones y ataques estratégicos, cercar las plazas teóricas fortificadas y ocupadas por el adversario. ¡Pero Spinoza empezaba por Dios! Empezaba por Dios; y en el fondo era ateo. Suprema estrategia; empezaba por cercar la suprema plaza fuerte de su adversario declarado, y re-disponía esa fortaleza teórica, dándole completamente la vuelta, del mismo modo que se da la vuelta a los cañones dirigiéndolos contra el ocupante” (Althusser 2007, 138).

Esta estrategia consiste, tal como indica Montag, “en permanecer dentro del régimen conceptual dominante al tiempo que se desarrolla una operación de transformación teórica y de traducción: Dios o la naturaleza, el derecho o el poder, mantener las palabras al tiempo que se cambian los significados y, entonces, volver estas palabras en contra de ese régimen... con el fin de subvertirlo del modo más efectivo” (Montag 2009, 163).

Si para Althusser se trata de una nueva práctica de la filosofía y no de una nueva filosofía, esta ha de funcionar con los artificios suficientes para remover un campo teórico determinado. ¿Althusser no ocupó esta estrategia respecto a su propia escritura? Siendo esta respuesta afirmativa, es a partir de ahí que adquiere consistencia aquél rasgo complejo y singular consignado por Balibar; de ahí también la doble marca del discurso althusseriano: esotérico y exotérico a la vez⁹, formando articuladamente, y no separadamente, parte de una misma estrategia. Althusser apunta a mostrar la relación de fuerza que mantiene en estado de curvatura aquello que vendría a enderezarse por el exceso de una

⁸ Véase, Warren Montag, “El alma es la prisión del cuerpo, Althusser y Foucault, 1970-1975”, *Youkali* 8 (Diciembre 2009), 163, acceso 20 de Enero de 2010, <http://www.youkali.net/Youkali8-ClasicoMontag.pdf>

⁹ Este doble discurso es señalado por Emilio de Ipola en *Althusser, el infinito adiós* (2007).

contracurvatura. Algo así como su “método” de escritura y que abre una distancia interna en su propia obra.¹⁰

Ahora bien, ¿en qué se jugaría la herencia conceptual de una estrategia de apoyo y desmarque no totalmente explícita? O dicho de otra forma, ¿cómo una estrategia de este tipo se *explica* en su filiación *explicitando* su desligamiento?

Como puntualiza Althusser, “si la filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría, como he afirmado más tarde, esta lucha toma la forma, propia de la filosofía, de la demarcación teórica, del rodeo teórico y del trabajo teórico sobre la diferencia. Quiero aducir como prueba de ello, entre toda la historia de la filosofía, al propio Marx, que se ha definido únicamente apoyándose sobre Hegel, para *desmarcarse* de él. Y pienso haber seguido su ejemplo, permitiéndome pasar por Spinoza para comprender por qué Marx ha debido pasar por Hegel” (Althusser 2008, 214).

Explicitación

Si asumimos que una explicación de Marx con Hegel, para Althusser, se *explicita* con Spinoza, tal como plantea el autor en su *Defensa de Tesis en la Universidad de Amiens* (1975), la hipótesis que en lo que sigue va a guiar nuestro itinerario será que una *explicitación* de Althusser podría darse a partir de un rodeo *por* Derrida.

Pero nos permitiremos, además, pasar *por* Husserl, para ampliar el rodeo de esta última explicitación, toda vez que será el mismo Derrida, quien requerido por una cierta “estrategia textual” a propósito del problema materialismo/idealismo, desde entonces no podrá dejar de explicarse con este autor... pero tampoco *sin* Althusser. En esta escena que se abre, *de explicitación en explicitación*, lo que quisiéramos bosquejar es la demora de un rodeo, del que Althusser anuncia de Marx con Hegel pasando por Spinoza al que podría anunciarse de Althusser con Derrida pasando *por* Husserl. Todo lo anterior tendría que llevarnos a calibrar, de la mano de Alain Badiou, algunas implicaciones en juego a la hora de establecer determinada delimitación entre una explicación *con* y una explicitación *sin* el otro.

Implicaciones

En un trabajo del año 67, Badiou plantea una profunda dificultad para pensar “al mismo tiempo”, los discursos de Marx sobre Althusser, Lacan sobre Freud, y Derrida en torno a “Nietzsche-Heidegger”, en relación con las que constituirían sus propias vertientes de lectura. “En mi opinión —apunta Badiou—,

¹⁰ Sobre la “teoría de la curvatura del bastón”, véase, “Defensa de tesis en la Universidad de Amiens”, en *La Soledad de Maquiavelo* (Althusser 2008, 218-219)

si se toman esos tres discursos en su actualidad integral, la respuesta es inevitablemente negativa. Mejor aún: acercarse indefinidamente a aquello que los tiene *más separados* los unos de los otros es la condición de progreso de cada cual” (Badiou 1970, 283). Esta nota surge a partir de la constatación de Badiou sobre la necesidad de preservar la diferencia entre materialismo histórico y materialismo dialéctico frente a los procedimientos de purificación de esta diferencia. A su vez, para *explicitar* dicha necesidad, Badiou alude a Derrida como aquél autor que habría complicado la entrada en escena de una diferencia *sin* alteridad. “Como lo destaca Derrida –señala Badiou–, una diferencia purificada no es más que la derrota de una identidad. Toda diferencia auténtica es *impura*” (Badiou 1970, 257).

No obstante, podríamos interrogar si acaso la especificidad que para Badiou permitiría mantener la separación y, hasta cierto punto, *estrechar* la diferencia, no sería más bien la *doble marca* de una filiación, tomando en cuenta un eje que el mismo Badiou no considera en su análisis, a saber, el de la articulación entre Husserl y Derrida como aquél punto donde la incalculabilidad de una génesis empírica tendría que hacerse coincidir con un sentido trascendental e invariable. Un Husserl que, por otra parte, desde muy temprano confrontará a Derrida con una problemática “materialista”, y, cuestión de no menor importancia, con una cierta discusión entre marxismo y fenomenología, fundamentalmente a través de Tran-Duc Thao (Derrida 2000, 36).

En efecto, en los desarrollos tempranos de Derrida con la fenomenología husserliana, principalmente en la memoria del 54 *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1990) y en su “Introducción” a *El origen de la geometría de Husserl* (1962), pero también en *La voix et le phénomène* (1967, 1993) y en el artículo “Genèse et structure” et la phénoménologie” (1964)¹¹, se dejará ver una irrupción de lo empírico en la constitución del objeto ideal como la exigencia del despertar originario del sentido en el horizonte histórico del ego trascendental. En el estudio del 54, Derrida se va a preguntar a propósito de *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften* (1931) por el modo en que Husserl ha tenido que articular la exigencia de un *a priori* constituido idealmente –en un comienzo, de la idea de Europa como idea pura– con aquello que permitiría situar empíricamente su nacimiento sobre un suelo histórico y geográfico determinado. La pregunta será entonces acerca de cómo aquello que nace espiritual o idealmente implica a la vez una génesis empírica o material, o dicho de otro modo, acerca de cuál sería el rasgo de una síntesis *a priori* y empírica que se plantea desde entonces como una doble exigencia *al mismo tiempo* ideal y material complicando el ingreso de una síntesis dialéctica que pudiese

¹¹ Ver *L'écriture et la différence* (1967, 229-251). También debe ser considerado el artículo “La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage” (1967), publicado posteriormente en *Marges de la philosophie* (1972, 185-207).

eventualmente delimitar dicho pliegue¹². “Mientras que el noema –expone Derrida– es un componente intencional y no-real, la hylé es un componente real pero no intencional de la vivencia. Es la materia sensible (vvida y no real) del afecto antes de toda animación mediante la forma intencional. Es el polo de pasividad pura, de esta no-intencionalidad sin la que la consciencia no recibiría nada que no fuese otro que ella, ni podría ejercer su actividad intencional. Esta receptividad es también una abertura esencial” (Derrida 1967 241). Abertura que Derrida identificará treinta años más tarde en su lectura sobre Marx como la “posibilidad espectral de toda espectralidad”, allí donde una vacilación entre conciencia y mundo (o entre constitución y pasividad) es lo que no se podrá decidir dialécticamente. En efecto, según Derrida, “habría que buscar la posibilidad espectral de toda espectralidad en la dirección de aquello que Husserl identifica, de un modo tan sorprendente y tan fuerte, como un componente intencional pero no real de lo vivido fenomenológico, a saber, el noema... Sin la inclusión no-real de ese componente intencional (inclusión inclusiva y no inclusiva, pues: el noema está incluido sin formar parte de ello), no se podría hablar de ninguna manifestación, de ninguna fenomenalidad en general (ese-ser-para-una-conciencia, ese aparecer apareciente que no es ni la conciencia ni en el ente que se le aparece). ¿Acaso semejante ‘irrealidad’ –se pregunta entonces Derrida–, su independencia tanto con respecto al mundo como con respecto al tejido real de la subjetividad egológica, no es el lugar mismo de la aparición, la posibilidad esencial, general, no regional del espectro? ¿Acaso no es también lo que inscribe la posibilidad del otro y del duelo, de la fenomenalidad misma del fenómeno?” (Derrida 1993, 215-216)¹³.

¹²En lo que atañe a este punto en particular y para un bosquejo de “cierta filiación postmarxista con el pensamiento derridiano [...]o [de] una cierta confrontación con él desde tradiciones del marxismo bastante diversas”, remitimos al trabajo de Iván Trujillo “La ligadura. A propósito de artefactualidad e historia en Jacques Derrida”, en Biblioteca Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, rescatado en Septiembre 2006, <http://www.philosophia.cl/articulos/La%20ligadura.pdf>

¹³ Este punto complejo –el de la irregionalidad o anarquía del noema– se encuentra en relación con una serie de problemáticas desarrolladas por Derrida desde los años 50-60, partiendo por una confrontación con el estructuralismo francés desde la fenomenología husserliana, en el tono de lo que denominará una “trascendentalidad de la abertura” o “estructuralidad de la estructura” (esto último, a propósito de Levi-Strauss), hasta la noción de autoinmunidad o cuasi-autoinmunidad considerada en *Vouyou* casi cincuenta años más tarde. Será también el punto por donde pasará la problemática de las condiciones de posibilidad en cuanto condiciones de imposibilidad, por ejemplo en *Politiques de l'amitié*, o de un cierto poder no de toda destinación en *La carte postale*. Digamos por ahora que es en esta iterabilidad que liga al mundo y a la conciencia a una irrealidad –la cual trastorna la fenomenalidad misma del fenómeno en cuanto que aquello que aparece puede tornarse desde entonces inaparente– donde para Derrida se estaría jugando la cuestión de un “dispositivo de reflexión especular” (de una psyché) como *invención del otro*, y que aquí nos interesará particularmente en lo que sigue a propósito de la firma. Pero también, como aquello que conecta el requerimiento de una abertura estructural con una cierta exigencia que cabría denominar “marxista”. Para cotejar el problema de la “trascendentalidad de la abertura”, Derrida, “‘Genèse et structure’ et la phénoménologie”; para considerar la cuestión de la “estructuralidad de la estructura”, Jacques Derrida, “La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines”, en *L'écriture et la différence* (1967, 409-428); para examinar el problema de lo autoinmunitario o cuasi-autoinmunitario, Jacques Derrida,

Ahora bien, si aceptamos que una primera confrontación de Derrida con la exigencia de un *a priori* constituido empíricamente (exigencia de una síntesis *a priori* y empírica que instala una *doble exigencia* ideal y material)¹⁴ constituye su acceso a una problemática “materialista”, y también –cuestión que habría que desarrollar mucho más acuciosamente– marxista; o dicho de otro modo, si la consideración acerca de una cierta “materialidad” (que Derrida seguirá de manera más o menos explícita, sobre todo, en torno a Paul de Man)¹⁵, es lo que permitiría marcar de forma más precisa el des-enlace de la ontología marxista a sus aparatos, pero también, la necesidad, según Derrida, de una “deconstrucción de las metafísicas de lo propio, del logocentrismo, del lingüisticismo, del fonologismo, de la desmitificación o la desedimentación de la hegemonía autonómica del lenguaje...[que] hubiera sido imposible e impensable en un espacio premarxista” (Derrida 1993, 151), habría que considerar, además, a la deconstrucción como una “radicalización del marxismo... en la tradición de un cierto marxismo, con un cierto *espíritu de marxismo*... Pues para Derrida – [s]i esta tentativa fue prudente y parsimoniosa en la estrategia de sus referencias a Marx, fue porque la ontología marxista, la apelación a Marx, la legitimación con base en Marx estaban en cierto modo *sólidamente* confiscadas. Parecían soldadas a una ortodoxia, a unos aparatos y a unas estrategias cuyo menor defecto no era solamente que estuviesen, en cuanto tales, privadas de porvenir, privadas del porvenir mismo. [P]or soldadura

Vouyou (2003); para considerar la cuestión de la *psyché* como “dispositivo de reflexión especular” y como invención del otro, Jacques Derrida, “Interpretations at war. Kant, le Juif, l'Allemand” y “Psyché: Invention de l'autre”, en *Psyché: Invention de l'autre* (1987). En cuanto al problema de un posible indesligable de su imposibilidad, Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié* (1994) y de la imposibilidad de lo posible como posibilidad de lo imposible en su dimensión obsesiva y pasional, Jacques Derrida, *La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà* (1980).

¹⁴ Se ha tratado ya de manera certera el carácter “cuasi-trascendental” de la síntesis en la filosofía de Derrida. Rodolphe Gasché, *The tain of the mirror: Derrida and philosophy of reflection* (1997) y Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl: the basic problem of phenomenology* (2002), constituyen referencias consistentes a la hora de sopesar dicho punto.

¹⁵ Ver por ejemplo Jacques Derrida, *Mémoires pour Paul de Man* (1988) y *Papier Machine* (2001). Como plantea Iván Trujillo en el contexto de la entrevista de 1972, *Positions*: “Ni en este momento ni más tarde Derrida va a admitir la posibilidad de un materialismo. Perspectiva bajo la cual, si bien de un modo muy original, sí habría trabajado Paul de Man”. Trujillo, “La ligadura. A propósito de artefactualidad e historia en Jacques Derrida”, 4. Sin embargo, cabría observar, que lo que Derrida reconoce, esto es que “hay...un materialismo original en Paul de Man...[que] se relaciona con una ‘materia’ que no encaja en las definiciones clásicas de los materialismos metafísicos...una materia sin presencia ni sustancia que se resiste a estas oposiciones [entre lo sensible y lo inteligible]” [Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, 65], no es acaso aquello a lo que Derrida ha tenido que plegarse para remover lo que denominará, como veremos enseguida, “una adherencia artefactual pero sólida” del hilo del “concepto o esquema de fantasma”, en la medida en que, “en su unidad ontológica, el esquema de lo fundamental, de lo originario o de lo radical, tal como continúa rigiendo a la crítica marxista, reclama cuestiones, procedimientos de formalización, interpretaciones genealógicas que no son o no son suficientemente puestas en marcha dentro de aquello que domina los discursos que se dicen marxistas”. (Derrida 1993, 153). Consideramos que, al margen del reconocimiento explícito, en Derrida también encontraríamos un “materialismo original”, una “materialidad” que de la mano del cruce entre oportunidad y necesidad nos parece más evidente, cuestión que apuntaremos sobre el final.

[habría que entender] una adherencia artefactual pero sólida, y cuyo acontecimiento mismo ha constituido toda la historia del mundo desde hace un siglo y medio y, por tanto –apunta Derrida– toda la historia de mi generación” (Derrida 1993, 152)¹⁶.

Sin embargo, será algunos años antes de *Espectros de Marx*, en una entrevista (1972), donde Derrida pondrá en relación aquella *doble exigencia* con lo que ha de ser una “estrategia del trabajo textual” en vistas de evitar la “reapropiación metafísica” de los conceptos en juego, y donde el nombre de Althusser será reiteradamente mencionado. Por respecto a la historia, Derrida apunta que un desplazamiento de este concepto en cuanto “historia del sentido” no debiera recaer en una extirpación limitada sino en un “desplazamiento general de la organización” capaz de afligir la economía del sistema mismo. En este punto, Derrida reconoce el riesgo “ineluctable” de una apropiación ontológica de la historicidad por parte de la tradición filosófica, por lo cual, aparecería la necesidad de elaborar una distinción “entre la historia general y el concepto general de historia. Toda la crítica tan necesaria –agrega Derrida– que Althusser ha propuesto del concepto ‘hegeliano’ de historia y de la noción de totalidad expresiva, etc.,... encaminada a mostrar que no hay una sola historia, una historia general, sino historias diferentes en su tipo, su ritmo, su modo de inscripción, historias desplazadas, diferenciadas, etc.” (Derrida 1972, 62).

Pero, ¿no es acaso en esta dirección hacia la que apunta Badiou cuando alude a mantener distintas filiaciones conceptuales separadas en su “actualidad integral”? No debiera ser así, toda vez que de lo que se trataría justamente es de cómo concebir una herencia conceptual y de las complicaciones de esa trama. Según Badiou, la empresa de Althusser en sus primeros trabajos apuntaría “a desentrañar la diferencia escondida”, donde la primera de ellas remitiría a la relación entre Marx y Hegel como una “diferencia insoluble, es decir, *informulable*” que Althusser habría concebido más bien como ruptura epistemológica (Badiou 1970, 253).

De ahí entonces que Derrida parezca querer enfatizar un cierto distanciamiento a propósito de las formulaciones de un Althusser que precisamente aparecería bajo ese perfilamiento, manifestando que en lo que atañe a la deconstrucción se trataría de “otro tipo de cuestión”, a saber, la de elaborar una “doble estratificación” que deniegue el derecho metafísico a

¹⁶ A esta *soldadura* que de algún modo se sustrae a su propio funcionamiento, donde lo constituyente no se presentará nunca a condición de no dejar de remitir a sí mismo, de manera que lo constituyente aparece desde entonces como “destituyente” (“radicalización que siempre está endeudada con aquello mismo que radicaliza”), es lo que sugerimos remitir aquí como “materialidad”. Y será este rasgo de duelo y endeudamiento de una máquina el que también se podrá consignar, como veremos enseguida, en relación con la firma. A propósito de la formalización de lo constituyente como “destituyente”, ver Iván Trujillo “Historicidad y *mekhané*. Consideraciones en torno al cuasi-trascendentalismo de Slavoj Žižek”, (2005, 112)

suturar en un mismo fondo semántico la heterogeneidad¹⁷. Asimismo, esta doble exigencia, se comprende mejor, en Derrida, desde el problema de la historicidad de las singularidades objetivas, es decir, a partir de la irrupción de la génesis en la constitución noético/noemática, y en Althusser, siguiendo a Vittorio Morfino, desde su “*théorie de la conjonction*” (versión mimeográfica, 2011)¹⁸, en la medida en que se encontraría allí implicada la apelación a una “nueva lógica” respecto a la combinatoria de los elementos en la estructura, por tanto, se trataría de una nueva lógica de la génesis. Como plantea Morfino, “[e]l núcleo fundamental de esta nueva lógica, cuyo proyecto Althusser retomará en los años ochenta, es la tesis del primado del encuentro sobre la forma, o sea la afirmación de la contingencia de toda forma en cuanto resultado de una compleja trama de encuentros, cada uno de ellos necesario, pero de una necesidad –si se me permite el oxímoron– del todo aleatoria, o sea carente de un proyecto o de un *telos*. En este sentido, los elementos que se funden no están ahí para que la forma sea, sino que cada uno tiene una historia propia, efecto a su vez de una trama de encuentros que han tenido lugar, pero obviamente también fallidos” (Morfino 2011, 9). Solo que Althusser estaría pensando el problema de la génesis en relación con un nivel de filiación arraigado en una causalidad lineal¹⁹, aún cuando sea el mismo rasgo de la *conjonction* el que haga vacilar la distinción entre génesis y estructura. Si para Althusser el problema se juega no en términos de *filiación* sino de *conjunción* (o de *conjunción* y no de génesis), preciso es decir que filiación y génesis se han puesto a un mismo nivel, enmarcando aquella en el plano de esta, pero donde una “nueva lógica de la génesis” tendría que redundar en una *nueva lógica de la filiación*.

Habría que apuntar, por otra parte, que así como Badiou no está considerando, en el pasaje que mencionábamos, una vía “fenomenológica” de acceso para encarar el planteamiento derridiano de perfilar una cierta “anterioridad” del proceso de identificación (Trujillo 2005: 104), Derrida tampoco lo estaría haciendo con Althusser (esto es, podríamos decir, el acceso a un “cuasi-trascendental”), aún cuando sea este último quien se encuentre para el primero (en el contexto de la coyuntura francesa de los 60) en el hilo directo de

¹⁷ Derrida reconoce que entre su propio emplazamiento de la tradición filosófica y “la conceptualidad marxista” es posible apreciar el eje común de una “crítica al idealismo” así como la prosecución en ambos “campos” de inscribir “la posibilidad y la apertura de su transformación práctica” (Derrida, 1972, 61).

¹⁸ Agradecemos al profesor Morfino por facilitarnos este material.

¹⁹ Morfino cita un sucinto mecanografiado de Althusser titulado “Sobre la génesis” (1966). “[...] los elementos definidos por Marx se “combinan”, yo prefiero decir (para traducir el término *Verbindung*) se “conjugan”, “fundiéndose” en una estructura nueva. Dicha estructura no puede pensarse, en su surgir [*surgissement*], como el efecto de una filiación, sino como el efecto de una *conjunción*. Esta nueva Lógica nada tiene que ver con la causalidad lineal de la filiación ni con la causalidad “dialéctica” hegeliana...[.]o cual excluye cualquier resurgimiento [*résurgence*] del mito de la génesis: el modo de producción feudal no es el “padre” del modo de producción capitalista en el sentido de que el segundo estaría, habría estado contenido “en germen” en el primero” (Morfino, 2011, 8-9).

una alianza estratégica entre el trascendentalismo fenomenológico de Husserl y una renovación de la problemática marxista.

En una entrevista de 2001 realizada a Derrida por Elizabeth Roudinesco, señala a propósito de Althusser: “Cuando le envié el manuscrito de la *Introducción al origen de la geometría de Husserl*, mi primera publicación, me escribió una carta extraordinaria. No era especialista en Husserl, pero como algunos marxistas de su entorno, o, por otro lado, de distinta manera, como su compañero de escuela Tran-Duc Thao, percibía (estratégicamente) una alianza posible entre el idealismo trascendental de Husserl, sobre todo en su dimensión genética y epistemológica, y una nueva problemática marxista” (Derrida 2002, 116)²⁰.

Asimismo, en su conferencia “Lenin y la filosofía” (1968), Althusser sitúa a Husserl como el “aliado objetivo de Lenin...contra el empirismo y el historicismo” (Althusser 2008, 132), y en *El porvenir es largo* reconoce en Tran Duc-Thao a un “auténtico maestro”. “Por esta razón –señala Althusser– no tuve en filosofía, como escribí en el prologo de *Pour Marx*, ningún auténtico maestro, ningún maestro a excepción de Thao... y Merleau...” (Althusser 1995, 241)²¹.

Estas menciones de Althusser a la fenomenología, que siempre se encuentran orientadas a cierta alianza entre la problemática trascendental y la problemática marxista, podrían ponerse en relación con la búsqueda de una *posibilidad no formal de la génesis* (Morfino 2011). No obstante, en un nivel genealógico, esta posibilidad tendría que implicar un tipo de filiación no lineal

²⁰ A este respecto, además del trabajo de Tran-Duc Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique* (1951), es preciso tener en cuenta a Jean Desanti, *Phénoménologie et praxis* (1963). Puesto que es el propio Althusser quien pone en relación a Husserl con Thao y Desanti: “Entonces un poco de Husserl que nos transmitían y Desanti (marxista husserliano) y Tran-Duc Thao cuya categoría me deslumbraba”. (Althusser, 1995 164). De cualquier forma, en este mismo contexto observamos a una serie de autores concernidos por el problema génesis/estructura, como da bien cuenta el volumen dirigido por Maurice de Gandillac, Lucien Goldman y Jean Piaget, *Entretiens sur les notions de genèse et de structure* (1965). Además de los autores a cargo del volumen, trabajos de Derrida, Desanti, Nicolas Abraham, entre otros.

²¹ Es preciso hacer constar que esta referencia de Althusser a ambos autores aparece tachada en el manuscrito, no obstante considerada por los editores con esa salvedad. Por otro lado, interesante acotación de Derrida acerca de Merleau-Ponty como “el enemigo obsesivo” de Althusser, teniendo como horizonte una posibilidad “no formal” de la génesis. “Tran-Duc Thao fue crítico de Husserl – señala Derrida –. Pero, sobre el tema de la génesis fenomenológica, trató de ‘traducir’, de ‘transcodificar, podríamos decir, la problemática marxista recurriendo a la psicología genética, a Piaget, a una ciencia del desarrollo psicogenético, ontogenético y filogenético. Ya no recuerdo el libro con precisión, pero en ese tiempo apuntaba al interés que podría surgir en ciertos medios filosóficos por usar la problemática trascendental de Husserl con el objetivo de plantear preguntas sobre la cientificidad, sobre el surgimiento de la práctica teórica, de la actitud cognitiva, preguntas sobre la posibilidad de la objetividad científica, todo esto de una manera no-formal, no-idealista (a la manera de Kant), mientras al mismo tiempo yendo más allá del empirismo, o al menos un cierto empirismo o positivismo marxista, y yendo más allá de la fenomenología como simple ‘fenomenología de la percepción’. El enemigo filosófico y político de los marxistas (y ante todo de Althusser – y esto hasta el final), el enemigo obsesivo era Merleau-Ponty, el autor de la ‘Fenomenología de la Percepción’”. (Derrida 1993, 185)

que desde entonces habría que concebir como un entrecruzamiento que busca *explicitar* lo que entendemos como el automatismo de una *apelación secreta* (de una firma), el cual siempre implicaría la doble atadura de un nivel estático y de un nivel genético, en el caso de Tran-Duc Thao, a partir del rasgo de una tachadura rastreable en el manuscrito junto a Merleau-Ponty²²; en el de Badiou, como la exigencia estructural de un *a posteriori* que mantendría los discursos diferenciados en su especificidad. Cabe interrogar el rasgo de una filiación de este tipo (no lineal), como algo más, tal vez, que una economía restringida del texto. Y esto en una relación *muy estrecha* con Derrida, toda vez que es Derrida quien ha puesto énfasis en un carácter “aleatorio” de la firma en el marco de un trabajo sobre Benjamin (“Prénom de Benjamin” 1994).

Derrida considera allí el problema de la firma en dos niveles: primero como “apelación secreta” a la historicidad; luego, como “azar en el cruce de lo más común y lo más singular”, para decir enseguida que si algo así como la firma tiene el poder (*Walten*) o la fuerza “demostrativa” de establecer “coincidencias aleatorias y significantes”, lo que “hay que saber [es que dicho cruce] no puede dar lugar a ningún saber, a ninguna demostración, a ninguna certeza” (Derrida 1994 131, 132).

A su vez, lo aleatorio de la firma podría ponerse en relación con la *conjonction* althusseriana, y con los problemas que esta desata en una “teoría de la coyuntura”. No esté demás insistir en la afinidad semántica entre los términos *conjoncture* (coyuntura)/*conjonction* (conjunción, encuentro); afinidad que para Althusser decantaría en la distinción entre génesis y estructura²³.

En ese mismo hilo, habría que trabajar una tensión, un paso a un “cuasi-transcendental” que se deja ver en las implicaciones que el propio Althusser iría decantando en torno al materialismo. “El materialismo aleatorio –señala Althusser– plantea el primado de la materialidad sobre todo lo demás, incluyendo lo aleatorio. El materialismo puede ser simplemente la materia desnuda, pero no necesariamente la materia desnuda... Voy al extremo: puede ser el simple trazo, la materialidad del gesto que deja un trazo, indiscernible del trazo que deja sobre la pared de una caverna o la hoja de un papel. 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

²² Puesto que, si seguimos a Derrida, es una “apelación secreta” lo que allí se performativiza: lo aleatorio de una firma, como veremos a continuación.

²³ Es en el tomo 1 de los *Écrits philosophiques et politiques*, recogidos por Matheron donde Althusser plantea: “1. Teoría del encuentro o conjunción –*conjonction*– (= génesis...) cf. Epicure, *clinamen*, Cournot), (...) 2. Teoría de la coyuntura –*conjoncture*– (=estructura)”. La cita en, Natalia Romé, “Hacia una ‘problemática althusseriana’” (ponencia presentada en el Seminario de Investigación Louis Althusser, Facultad de Artes Universidad de Chile, 13 de Octubre de 2009). Sería entonces en el cruce entre *conjoncture* y *conjonction* donde una *doble exigencia la vez a priori y empírica* se impone a la estrategia althusseriana. Que dicha estrategia no pueda desligarse de una problemática fenomenológica y como la firma de una filiación es lo que aquí pretendemos atisbar.

primado de la materialidad es universal” (Althusser y Navarro 1988, 34). Diríamos, el rasgo de una filiación, de una firma, sustrae, en cuanto “materialidad”, aún a lo aleatorio, vale decir, el cruce entre oportunidad y necesidad (Derrida 1987, 58), la *mekhané*, es lo que siempre ha de sustraerse a su propio funcionamiento²⁴.

Volviendo a Badiou, este no llevaría hasta su máxima intensidad el rasgo de estas filiaciones o de la *doble exigencia* de una firma, optando en cambio por fijar la distancia para mantener la identidad (y con ello la separación) a través de una administración de la *mekhané*.

Por último, cabe preguntarnos lo siguiente: ¿qué significaría pensar –“al mismo tiempo”– la lectura de Husserl por Derrida, allí donde una “estrategia textual” –que como vimos sería otra cosa que una economía de los límites del sentido– vincula a este último con Althusser, un Althusser que, visto desde Badiou, no parece poder explicarse con Derrida en última instancia, ni menos con Husserl?

O dicho de otra forma, ¿qué es un Althusser que, pasando por Derrida, se explica con Husserl, o, dicho de otro modo, se *explicita*?

Bibliografía

- Althusser, Louis. “Lettre sur la connaissance de l'art (réponse a André Daspre)” (1966). En *Écrits Philosophiques et Politiques, II*. Traducción de Alejandro Arozamena, La web de Moncadista, Acceso 10 de Agosto de 2011, <http://moncadista.files.wordpress.com/2008/05/carta-sobre-el-conocimiento-del-arte.pdf>
- _____. 1976. *La transformación de la filosofía*. Universidad de Granada.
- _____. 1995. *El porvenir es largo*. Barcelona: Ediciones Destino.
- _____. 1997. “Sur Brecht et Marx” (1968). En *Écrits Philosophiques et Politiques II*, Paris: Stock/Imec, 1997. Seguimos la traducción de Alejandro Arozamena, “Sobre Brecht y Marx”, La web de Moncadista, acceso 10 de Agosto de 2011,

²⁴ Como plantea Iván Trujillo, “[s]i tan sólo una cierta materialidad, un cierto mecanicismo o maquinalidad del sentido, parece mostrarse como el *mecanismo* de una historicidad no sólo insondable sino también imprevisible, es debido a que se está concernido, de un cierto modo más que radical, que ya no se cuenta con la historia. Por cierto ya no de un manera puramente historicista, sino de una manera tal que la historia o parece abrirse infinitamente en el subsuelo de su arcaísmo o parece abrirse imprevisiblemente desde cierta producción maquinal del presente vivo”. Lo último, a propósito de Žižek y Derrida respectivamente (Trujillo 2005, 105-106). Cabría preguntarse también, si teniendo a la vista la “*théorie de la conjonction*” althusseriana, no habría también allí implicada lo que podríamos llamar una *filiación cuasi-transcendental*. Sobre la noción de *mekhané*, Derrida, *Papier Machine*.

- <http://moncadista.files.wordpress.com/2008/05/althusser-louis-sobre-brecht-y-marx-1968.pdf>
- _____. 2002. *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena libros.
- _____. 1985. "La única tradición materialista", Traducción Juan Pedro García del Campo). *Youkali* 4 (diciembre 2007), acceso 20 de Enero de 2010. <http://www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20launicatradicionmaterialista.pdf>
- _____. 2008. "Defensa de tesis en la Universidad de Amiens", en *La Soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.
- _____. 2008. "Sobre el Contrato social", en *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.
- _____. 2008. "Elementos de autocrítica", en *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.
- _____. 2008. "Lenin y la filosofía", en *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.
- Badiou, Alain. 1970. "El (re)comienzo del materialismo dialéctico", en *Lectura de Althusser*, Saul Karz (comp.). Buenos Aires: Galerna.
- Balibar, Étienne, "¡Vuelve a callarte, Althusser!". En *Escritos por Althusser*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- Benítez Martín, Pedro, *La formación de un francotirador solitario (lecturas filosóficas de Louis Althusser (1945-1965))*, (Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007).
- De Ipola, Emilio, *Althusser: el infinito adiós* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007).
- de Gandillac M., Goldman L. y Piaget J., *Entretiens sur les notions de genèse et de structure* (Paris: Mouton, 1965).
- Derrida, Jacques, "'Genèse et structure' et la phénoménologie". En *L'écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967), 229-251.
- _____. 1967. "La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines". En *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil. 409-428.
- _____. 1972. "La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage". En *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit. 185-207.
- _____. 1972. *Positions*. París: Minuit.
- _____. 1980. *La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion.
- _____. 1987. "Psyché: Inventions de l'autre", en *Psyché: Inventions de l'autre*. París: Galilée.
- _____. 1987. "Interpretations at war. Kant, le Juif, l'Allemand", en *Psyché: Inventions de l'autre*. París: Galilée.
- _____. 1988. *Mémoires pour Paul de Man*. Paris: Galilée.
- _____. 1990. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. París: PUF.
- _____. 1993. *La voix et le phénomène*. París: PUF.
- _____. 1993. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée.

- _____. 1993. "Politics and Friendship". En *The Althusserian Legacy*. New York: Verso.
- _____. 1994. "Prénom de Benjamin". En *Force de loi: le "fondement mystique de l'autorité"*. Paris: Galilée.
- _____. 1994. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée.
- _____. 2000. "Introducción" a *El origen de la geometría de Husserl*. Buenos Aires: Manantial.
- _____. 2001. *Papier Machine* Paris: Galilée.
- _____. 2002. *Y mañana qué...* Buenos Aires: FCE.
- Desanti, Jean. 1963. *Phénoménologie et praxis*. Paris: Éditions Sociales.
- Gasché, Rodolphe. 1997. *The tain of the mirror: Derrida and philosophy of reflection*. Massachussets: Harvard University Press.
- Lawlor, Leonard. 2002. *Derrida and Husserl: the basic problem of phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Macherey, Pierre. "Lenin crítico de Tolstoi". Portal de Revistas Universidad Nacional de Colombia, acceso 20 de Enero de 2010, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/revistaun/article/view/11880>
- Montag, Warren. 2009. "El alma es la prisión del cuerpo, Althusser y Foucault, 1970-1975". *Youkali*, n°8, diciembre. 163, acceso 20 de Enero de 2010, <http://www.youkali.net/Youkali8-ClasicoMontag.pdf>
- Morfinio, Vittorio. 2011. "Individuación y transindividual. De Simondon a Althusser". Versión mimeográfica, 2011.
- Romé, Natalia. 2009. "Hacia una 'problemática althusseriana'". Ponencia presentada en el Seminario de Investigación Louis Althusser, Facultad de Artes Universidad de Chile, 13 de Octubre.
- Sainz Pezonaga, Aurelio. 2010. "Mil Fisuras. Arte y Ruptura a partir de Althusser". *Décalages*: Vol.1: Iss. 1, Article 1. Acceso 1 de Marzo de 2010, <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss1/1>
- Thao, Tran-Duc. 1952. *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Paris: Minh-Tan.
- Trujillo, Iván. 2005. "Historicidad y mekhané. Consideraciones en torno al cuasi-trascendentalismo de Slavoj Žižek". *Actuel Marx Intervenciones* 3.
- _____. 2006. "La ligadura. A propósito de artefactualidad e historia en Jacques Derrida". Biblioteca Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, <http://www.philosophia.cl/articulos/La%20ligadura.pdf> (acceso septiembre 2006).