

2016

## Althusser y Derrida. La lectura como intervención política

Carolina Collazo

Follow this and additional works at: <http://scholar.oxy.edu/decalages>

---

### Recommended Citation

Collazo, Carolina (2016) "Althusser y Derrida. La lectura como intervención política," *Décalages*: Vol. 2: Iss. 1.  
Available at: <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol2/iss1/17>

This Dossier: Althusser-Derrida is brought to you for free and open access by OxyScholar. It has been accepted for inclusion in *Décalages* by an authorized administrator of OxyScholar. For more information, please contact [cdla@oxy.edu](mailto:cdla@oxy.edu).

CAROLINA COLLAZO  
*Althusser y Derrida*  
*La lectura como intervención política*<sup>1</sup>

*La esencia de la búsqueda viene a ser así su carencia, su imposibilidad misma. Por eso lograr un objeto no implica tachar la búsqueda sino llegar al límite de un callejón sin salida. La búsqueda es una fantasía del encuentro*<sup>2</sup>

Diálogos interrumpidos. Relatos inconclusos. Voces diferidas.

Quizá, la mejor expresión para describir el enigmático vínculo que durante casi cuarenta años mantuvieron Louis Althusser y Jacques Derrida nos lo ofrece un alumno y luego colega de ambos. Para Étienne Balibar, el de Althusser y Derrida fue un “diálogo suspendido”, no solo por las vicisitudes biográficas y sus interrupciones, sino porque es “un diálogo que se mantuvo de manera virtual, que debería haber tenido lugar, pero se mantuvo bloqueado y en cierto sentido imposible, por razones personales, pero también políticas y coyunturales, y en el última instancia intrínsecamente filosóficas”<sup>3</sup>.

Podríamos decir que, en esencia, el encuentro entre Althusser y Derrida no tuvo lugar antes de tal suspensión. La lectura que proponemos entonces interviene en ese espacio ilocalizable y en ese tiempo no situado, dislocado *-out of joint-*. ¿Cómo leer un encuentro que se torna inteligible sólo allí donde no se deja explicitar, allí donde su potencia violenta toda literalidad? ¿Cómo leer un diálogo que, en definitiva, acontece como efecto de una cierta lectura y una lectura que casualmente los propios autores nos ofrecen como consecuencia de su encuentro?

---

<sup>1</sup> Una versión preliminar de este artículo fue publicada en *Revista Sociedad*, Eudeba, Nro. 33, 2013, “Subjetividad, filosofía y política. Una lectura del *encuentro* entre Louis Althusser y Jacques Derrida”

<sup>2</sup> O. del Barco, *La intemperie sin fin*, Alción Editora, Córdoba, 2007, p. 9

<sup>3</sup> Balibar, É., “Eschatology versus teleology. The suspended dialogue between Derrida and Althusser”, Paper presented at the Conference: “Derrida and the Time of the Political”, University of California, Berkeley, February 10th, 2006 (la traducción es nuestra)

Si las vidas de Louis Althusser y Jacques Derrida se cruzaron en muchos sentidos, todos ellos fueron ambiguos y enigmáticos. Algunos indicios de este encuentro pueden hallarse en una serie de textos redactados por Althusser en varias etapas de su producción teórica pero dados a conocer póstumamente<sup>4</sup>. En ellos, Althusser refiere a una “corriente materialista” que incluye a Derrida como uno de los representantes más radicales de esa tradición silenciada en la historia de la filosofía cuya genealogía Althusser intentó reconstruir.

La explicitación de este reconocimiento sin dudas alimenta la tentación de volver a revisar la obra de estos autores para buscar un “materialismo disimulado” en la filosofía derridiana o alguna influencia deconstructiva subyacente en la filosofía althusseriana. Sin embargo, más allá de lo sugerido en las pocas referencias mutuas entre estos pensadores, la interrogación que proponemos solo puede leerse en el despliegue de sus propias consecuencias. El acontecimiento de este encuentro habilita una particular articulación entre filosofía, política y subjetividad que no podría haber tenido lugar con anterioridad, ni ser efecto de una lectura inmanente de la obra de los autores. Lo que toma forma tras el encuentro es lo que podría entenderse como un *pensamiento político de la filosofía* y una subjetividad constituida en términos de una radical *desapropiación de sí*. Althusser leído con Derrida y Derrida leído con Althusser permiten ensayar algunas formulaciones en torno a la fuerza política de esta aporía en la que conviven una subjetividad desapropiada y, no obstante, una filosofía como práctica de intervención. Y esto exige repensar no sólo la noción metafísica de Sujeto, sino también los modos en que la filosofía se ha organizado y pensado a sí misma en torno a esa noción.

Althusser permite alumbrar a un Derrida político, al tiempo que Derrida permite organizar el pensamiento político althusseriano en la medida en que la

---

<sup>4</sup> Especialmente aquellos que fueron retirados de la versión definitiva de *El porvenir es largo* (redactado por Althusser en 1985. L. Althusser, *El porvenir es largo - Los hechos*, Bs. As., Destino, 1993) y sustituidos por una versión resumida de los mismos. Se trata de unas sesenta páginas guardadas por Althusser en una carpeta en cuya portada escribió “*La única tradición materialista*”. Con el mismo nombre fueron publicados en 1993 en la revista *Lignes*, número 8, pp. 72-119. Se puede consultar la traducción de Juan Pedro García del Campo para la revista *Youcali* Nro. 4.

politicidad de esta alianza se sostiene sobre la intervención de una lectura. Una cierta hipótesis *de la* lectura -y no simplemente *de* lectura- soporta la apuesta. Una lectura que transitando límites, altera sus reglas y reconfigura ininterrumpidamente los espacios ya conocidos. Pero solo en la reconstrucción retrospectiva de ese encuentro puede la lectura encontrar las razones del itinerario que los propios autores apenas sugieren.

### **Acerca de la lectura**

Como es sabido, en el prefacio de *Para leer El Capital*, Althusser introduce la figura de “lectura sintomática”. A través del desarrollo de esta noción, Althusser presenta la especificidad de la interrogación de la obra de Marx desde la filosofía: reponer la filosofía que en estado práctico opera en la obra científica de Marx para precisar el objeto específico del materialismo histórico<sup>5</sup>.

Althusser comienza diciendo: “como no existe lectura inocente digamos de qué lectura somos culpables”<sup>6</sup>. Sin embargo, en ningún aspecto, la estrategia de lectura propuesta por Althusser puede ser entendida como el producto de una honestidad intelectual. En este sentido, estamos de acuerdo con Emilio de Ípola<sup>7</sup> cuando afirma que la propuesta de lectura althusseriana se encuentra al abrigo de las pretensiones hermenéuticas destinadas a una teoría rigurosa de la lectura como mera tarea de desciframiento (es decir, de la forma que asume la ideología idealista respecto una teoría de la lectura). En ese abordaje, de Ípola sugiere no identificar a la lectura sintomática con un dispositivo de interpretación, porque está muy lejos de ofrecer un mecanismo de evidencia

---

<sup>5</sup> Ver N. Romé y C. Duer, “Acervo bibliográfico parcial de Louis Althusser en castellano” en S. Caletti, N. Romé y M. Sosa (comp.), *Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2011, pp. 191-192

<sup>6</sup> L. Althusser y É. Balibar, *Para leer El Capital*, Siglo XXI, México, 2010, p. 19

<sup>7</sup> E. de Ípola, “La intervención llamada lectura” en S. Karsz, *Lectura y política (a propósito de Althusser)*, Buenos Aires, Galerna, 1970, p. 294

de las profundidades disimuladas del texto o de sus posibles “proyectos latentes”, sean éstos conscientes o inconscientes<sup>8</sup>.

Lo que Emilio de Ípola intenta resaltar es que en la premisa “práctica teórica” está condensada la idea de que “toda lectura se define como una intervención”<sup>9</sup>. Al hacer foco en esta cuestión, de Ípola además se esfuerza por distanciar la problemática de la práctica teórica en Althusser de todas las formas ideológicas que adquiere la visión idealista para entender el alcance de una “intervención”:

Hay pues, una cuestión de la lectura. Una cuestión, además, filosóficamente prioritaria: dada su particular permeabilidad a la incidencia de lo ideológico, la lectura constituye hoy, en efecto, uno de los lugares cruciales en que se libra la lucha entre la ideología y la ciencia. Lucha desigual, sin embargo, hasta tanto el gesto de la lectura no haya sido interrogado. Se comprende así que la práctica filosófica descubra, en el terreno de esa lucha, la carencia específica que suscita su intervención: la *ausencia radical de la teoría* —y su consecuencia necesaria: la *orfandad radical de la práctica*<sup>10</sup>

Lo que para de Ípola se pone en juego en las primeras páginas del prefacio de *Para leer El Capital*, es “una discusión sobre los puntos de partida de *toda* lectura”<sup>11</sup>, pero en un sentido muy distinto a los de las condiciones de producción. En el caso particular de la empresa althusseriana, la novedad reside en transgredir una cierta práctica ideológica de la letra de Marx. Para de Ípola, allí se juega la cuestión de la lectura, de la lectura como práctica, de la práctica como intervención, y de la intervención como intervención política cuya vigencia en Marx es lo que Althusser se propone defender.<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> En otros trabajos he profundizado las objeciones sobre acepciones de la lectura sintomática como dispositivo interpretativo, especialmente en Collazo, C. (2013) “*Autobiografía y subjetividad. Una lectura de El porvenir es largo de Louis Althusser*”, actas I Jornadas de Investigación en Comunicación y Política: Los problemas de la subjetividad y la cultura, UNER, Paraná, junio/2013

<sup>9</sup> E. de Ípola, “La intervención llamada lectura”, ob, cit., p. 294

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 293

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 292

<sup>12</sup> Reforzando esta perspectiva de la lectura como práctica de intervención, se puede consultar también Mariana De Gainza, “La actualidad de la lectura sintomática” en S. Caletti y N. Romé (comp.) *La intervención de Althusser hoy. Revisiones y debates*, Buenos Aires, Prometeo, 2011. El artículo problematiza la perspectiva de Slavoj Žižek, promoviendo un desplazamiento de la propuesta demasiado rápida de la lectura sintomática con

La lectura sintomática no intenta llenar los vacíos de un texto, sino que intenta dar cuenta de la singularidad de una respuesta a una “*una pregunta que presenta como único defecto el no haber sido planteada*”<sup>13</sup>

La carencia es la falta de una pregunta a la que la frase refiere, pero es la frase la que contiene la falla como su propia necesidad afirmativa. La pregunta no es, por lo tanto, la que genera la necesidad de una respuesta. De tal forma que una lectura filosófica no es la que lee “entre líneas”, sino la que lee “al pie de la letra”.

La lectura sintomática es correlativa a la “fuerza de dislocación”<sup>14</sup> que define a toda estrategia deconstructiva. La deconstrucción podría pensarse como una “lectura al pie de la letra” -para usar un término althusseriano- que piensa la genealogía estructurada de los conceptos filosóficos de la manera más fiel, más interior, pero al mismo tiempo desde un lugar incalificable por la propia filosofía.

Casualmente, es también en torno a Marx, o al menos en torno a uno de sus espíritus, que Derrida reflexiona acerca de la lectura<sup>15</sup>. Y es sumamente llamativo que para hacerlo recurra a Blanchot<sup>16</sup> en un texto en el cual, según Derrida, el autor pone sobre aviso sobre los riesgos de una “ideología cientificista” que procura una “purificación” de la obra marxista en nombre de la Teoría. La advertencia tiene su raíz en Louis Althusser.

En la lectura de Derrida, Blanchot pone de manifiesto la convivencia de diversos lenguajes en Marx. La heterogeneidad de esos lenguajes hace que su traducción interna sea imposible. Esta irreductibilidad no es un defecto ni una inconsistencia, sino el espacio abierto en donde una lectura no clausurante ni unificadora se torna posible.

---

el propósito de explorar las posibilidades de esta estrategia de lectura. Allí se propone pensar la lectura sintomática como ejercicio y refuerza esta idea de la lectura en el terreno del *hacer*, es decir, su dimensión esencialmente práctica.

<sup>13</sup> L. Althusser y É. Balibar, *Para leer El Capital*, ed. cit., p. 27

<sup>14</sup> Cfr. J. Derrida, “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989

<sup>15</sup> J. Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Trotta, Madrid, 1998

<sup>16</sup> M. Blanchot, “Los tres discursos de Marx” en *La risa de los dioses* (1971), trad. castellana de J. A. Doval Liz, Taurus, Madrid, 1976

Sin embargo, habría que interpretar ese desajuste como una debilidad para sostener una propuesta de purificación en la cual se hace necesario, o bien reunir todos los lenguajes del texto marxista bajo un mismo criterio, o bien, extraer el lenguaje verdadero y descartar el resto. Derrida pareciera sugerir - aunque no de forma tan explícita- que eso es precisamente lo que hace Althusser buscando la especificidad del materialismo histórico en sus escritos de mediados de los '60<sup>17</sup>.

Quizá no sea necesario recordar aquí la autocrítica althusseriana sobre su exceso teoricista que vino luego de *Lire Le Capital*, porque no es en la explicitación de esta revisión dónde se habilitaría un diálogo entre Althusser y Derrida. Es en nombre de Marx, en nombre de una lectura política de cierto Marx, en donde el encuentro tiene lugar. Allí, precisamente donde parecen tener las mayores diferencias, allí donde ese diálogo inconcluso inesperadamente acontece en una similitud asombrosa en el nombre de Marx, o más que en su nombre en uno de sus espíritus y en cierto modo de dialogar -leer- con él.

Más allá de la polémica, lo que estamos sosteniendo es que tanto Althusser como Derrida están discutiendo con la lógica filológica de ciertas exégesis hermenéuticas en torno al marxismo. Pero sobre todo, con los efectos ensordecedores y neutralizantes que ejercieron sobre su politicidad. “Lo que amenaza con suceder es que se intente utilizar a Marx en contra del marxismo a fin de neutralizar o de ensordecir, en todo caso, el imperativo político en la tranquilidad exegética de una obra archivada”<sup>18</sup>

¿De qué otra cosa hablaría la lectura sintomática si no es de “una necesidad de ‘vaciar’ continuamente y de deconstruir las respuestas filosóficas que consisten en *totalizar*”?

En la tensión irresoluble entre la negación de lo explícito y la potencialidad de un encuentro inesperado, queda suspendido el espacio donde pretendemos

---

<sup>17</sup> J. Derrida, *Espectros de Marx*, ob. cit., p. 56

<sup>18</sup> *Ibid.*, p.53

hacer intervenir nuestra lectura. O para decirlo en pocas palabras, una lectura sintomática no de sus nombres sino del efecto retroactivo de su encuentro<sup>19</sup>.

### **Althusser y Derrida**

Se conocieron en 1952 cuando Derrida recién ingresaba (tras varios intentos fracasados) a la École Normale Supérieure de París y Althusser era todavía un profesor ayudante (“caimán”). Enseguida Althusser le brindó su apoyo al filósofo novato, a pesar de su estado de vulnerabilidad anímica que lo obligaba a ausentarse con frecuencia; situación que en ese entonces Derrida desconocía.

Entre 1960 y 1965, mientras Derrida enseñaba en la Sorbonne, Althusser lo invita a dictar junto él cursos en la École. Comenta Derrida que en ocasión de este encuentro, Althusser le confesó sus asediadas depresiones: “Entonces comprendí a las claras que sus ausencias estaban ligadas a estadías en una institución psiquiátrica. A partir de ese momento nos vimos mucho”<sup>20</sup>.

A pesar de las reiteradas ausencias de Althusser, Derrida se sentía influenciado por su juicio filosófico y recibía con entusiasmo las consideraciones que Althusser le ofrecía sobre sus primeros trabajos. A pesar de no ser un especialista en Husserl, Althusser leyó el manuscrito de la *Introducción al origen de la geometría en Husserl*, la primera publicación de Derrida y según éste, Althusser lo alentó de manera decisiva desde entonces, incluso durante sus internaciones en los alrededores de París donde Derrida lo visitaba constantemente.

Desde aquellos momentos su vínculo se volvió más estrecho y Derrida fue, junto a otros pocos amigos de Althusser, quien lo acompañó de manera

---

<sup>19</sup> Acerca de este modo de concebir la lectura como apuesta, es decir, del paso de la búsqueda del componente político o una politización del autor a pensar la política de su recepción, ver A. Penchaszadeh y E. Biset, (comp.) *Derrida político*, Colihue, Buenos Aires, 2013

<sup>20</sup> J. Derrida y E. Roudinesco, *Y mañana, qué...*, trad. Víctor Goldstein, FCE, Buenos Aires, 2009, p. 116



íntima hasta su muerte. Sin embargo, es bastante ambiguo el modo en que Derrida describe la relación que ambos mantuvieron durante todos esos años.

Si bien Derrida se refiere a Althusser como su amigo, del que “estuvo cerca durante casi cuarenta años”, por momentos denota menos apego cuando, por ejemplo, describe los años posteriores a aquella invitación de 1964, como veinte años de un “compañerismo profesional” o, en varias otras oportunidades, simplemente, como “colegas”. Paralelamente, se refiere a su amistad como un “lazo fiel en general afectuoso y tierno”, pero comenta asimismo, que otras tantas, ese lazo estuvo envuelto de agresividad sin detenerse demasiado en qué quería decir con ello. De las tantas formas en que Derrida menciona su amistad con Althusser, son quizá las que se remiten a la cuestión política las que resultan más imprecisas:

Lazos que se anudaron en profundidad más allá de la preocupación o de las decisiones *políticas*, o por lo menos de las decisiones descifrables en el código corriente de la política; porque yo creo que en lo que tenía de más secreto, de más irreconocible, desde el punto de vista del lenguaje político corriente, como se dice, ‘dominante’, nuestra alianza *también* era política”<sup>21</sup>

El secreto de esa “alianza” lo atestiguan, según Derrida, los textos póstumos de Althusser, al tiempo que confiesa no haber sabido de su existencia con anterioridad pese a que en ellos su nombre aparece de manera reiterada y contundente como no había sucedido en las obras que Althusser publicó en vida. Estas menciones inesperadas son una marca más de la enigmática relación que Althusser y Derrida mantuvieron durante casi todas sus vidas.

### **Derrida *en* Althusser**

Casi no hay ninguna mención a Derrida en las obras que Louis Althusser publicó en vida.

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 91

Entre 1965 -año en que se publica la obra althusseriana más celebrada: *La revolución teórica de Marx-* y el homicidio de su mujer Hélène en 1980, los escritos de Althusser tuvieron una amplia difusión “entre comunistas e intelectuales de izquierda de todo el mundo y se convirtieron en objeto de encendidas polémicas que obligaron al movimiento comunista internacional a salir de su letargo teórico y ponerse a pensar”<sup>22</sup>. Pero ya en 1978, cuando el Partido Comunista Francés rompe con la Unión de la Izquierda, Althusser escribe algunos artículos críticos en *Le monde*, en especial una carta redactada junto a E. Balibar, G. Bois, G. Labica, J. P. Lefebvre y M. Moissonnierb, en la que reclamaban: “una verdadera discusión política en el PCF”<sup>23</sup>. Althusser, que hasta ese entonces jamás había abandonado el partido ni dejado de participar en su célula -pese a que hacía algunos años hacía públicas sus objeciones- es finalmente aparatado de manera definitiva.

Luego de estrangular a Hélène en 1980, Althusser entró a la filas de los llamados “autores malditos” y condenado a un olvido al que sin lugar a dudas el movimiento comunista europeo contribuyó a consolidar. Durante toda la década de los ‘80, en la que por otro lado encuentra a Derrida alcanzando el reconocimiento unánime de su pensamiento filosófico, el asesinato de Hélène sirvió de salida fácil para que los detractores de Althusser desacreditaran sus argumentos y los eludieran sin mucho rodeo. A partir de allí y hasta su muerte, Althusser desapareció casi definitivamente de escena pública. En los últimos quince años de su vida estuvo condenado al silencio y no sólo por la inimputabilidad del crimen que había cometido, sino por el destierro que el mundo intelectual vinculado al partido había ya decidido. En palabras de Etienne Balibar: “Ese silencio es el de un hombre enterrado vivo, de un muerto vivo, en la filosofía y en la política”<sup>24</sup>, silenciamiento que coincide

---

<sup>22</sup> P. Fernández Liria, “Regreso al ‘campo de batalla’” en L. Althusser, *Para un materialismo aleatorio*, Arena Libros, Madrid, 2002, p. 74b

<sup>23</sup> E. Balibar, *Escritos por Althusser*, trad. Hebe Cardoso, Nueva Visión. Buenos Aires, 2004, p. 107

<sup>24</sup> Acerca del silenciamiento de la obra althusseriana hacia los años ochenta, pueden confrontarse el testimonio de su discípulo y colega Etienne Balibar. Cfr. E. Balibar, *Escritos por Althusser*, ob. cit. También, puede leerse el trabajo de Susana Murillo, « La invisibilización/visibilización de Althusser. Olvidos y los recuerdos

históricamente con la llamada “crisis del marxismo” hacia fines del siglo XX. La problemática althusseriana trataba “cuestiones *no contemporáneas*, que van contra la corriente con respecto tanto del marxismo ortodoxo como de lo que es preciso llamar la ortodoxia del antimarxismo, pues desgarran la imagen lineal de un marxismo condenado a desaparecer sin dejar huellas”<sup>25</sup>

Pese a ese confinamiento, y casi inmediatamente después del fatal episodio, Althusser empieza a trabajar sobre los textos que se harían públicos bastante tiempo después. Sin embargo, algunas señales de ese trabajo aparecen en una entrevista hecha por Fernanda Navarro y publicada en México dos años antes de la muerte de Althusser. Este texto es el fruto de los diálogos que mantuvieron Althusser y Navarro -charlas grabadas e intercambios por correspondencia- entre 1984 y 1987<sup>26</sup> cuando Althusser ya estaba jubilado de oficio por el ministerio de Educación y ya no permanecía en su internado administrativo<sup>27</sup>.

Aunque en esos diálogos solo aparece una mención a Derrida sin más relieve que una referencia a *De la gramatología* vinculada al trazo de la escritura, Althusser adelanta varias de las problemáticas que luego van estar desarrolladas en la publicación póstuma de *Para un materialismo aleatorio*<sup>28</sup>, en donde se despliega explícitamente su tesis acerca de la corriente subterránea del materialismo del encuentro. Y allí irrumpe inesperadamente el nombre de Derrida.

El materialismo aleatorio esbozado por Althusser remite a una tradición silenciada en la historia de la filosofía. Dentro de esa tradición, Derrida aparece como uno de los principales representantes, sino el último y el más

---

encubridores en tiempos del fin de ‘las ideologías’ » en Caletti, Sergio Caletti y Natalia Romé (comp.), *La intervención de Althusser hoy. Revisiones y debates*, Prometeo, Buenos Aires, 2011.

<sup>25</sup> E. Balibar, *Escritos por Althusser*, ob.cit.

<sup>26</sup> Publicado por primera vez en 1988 como L. Althusser, “La Filosofía un campo de batalla”, en, *Filosofía y Marxismo*. Entrevista por Fernanda Navarro, Siglo XXI, México (la edición a la que haremos referencia de aquí en adelante corresponde a la del 2005)

<sup>27</sup> Esto ocurre entre 1984 y 1986 por un decreto de la prefectura luego de varias peticiones que determinaron que Althusser podía finalmente interrumpir su internación para alternar su estada en su departamento de París con el servicio hospitalario, ver E. Balibar, Anexo: nota biográfica en *Escritos por Althusser*, ob.cit.

<sup>28</sup> L. Althusser, *Para un materialismo aleatorio*, Arena Libros, Madrid, 2002

radical de todos. Según su editor, Pedro Fernández Liria, algunas de las tesis principales en las que se basa el “materialismo aleatorio” o “materialismo del encuentro”, especialmente las que remiten al principio de “primacía de la ausencia sobre la presencia”, son una referencia ineludible a la filosofía derridiana, cuya mención irrumpe inesperadamente en la producción tardía de Althusser.

Pero al reconocer esto, Fernández Liria no disimula su incomodidad al preguntarse con cierto escándalo “¿por qué Derrida?”<sup>29</sup>. Con un gesto por demás peyorativo, el comentarista atribuye esta remisión a cierto complejo de inferioridad que, sin explicación, sentiría Althusser por la nueva izquierda europea (refiriéndose, además a Deleuze, Negri y el “peor” Foucault). Para su editor, los planteos de *Para un materialismo aleatorio* no hacen más que reforzar lo dicho mil veces por Althusser con anterioridad de manera camuflada o disimulada. Esto significa que el valor de ese texto es simplemente el de haber puesto de manifiesto de forma evidente y explícita lo que no podía haber dicho de manera directa veinte años atrás. “Se trataba de pensar lo que Marx había descubierto con independencia de lo que el propio Marx se le había antojado decir acerca de ello”<sup>30</sup>, ¡pero ¿por qué Derrida?!

De la generación de jóvenes comunistas franceses que, con Althusser, se habían dado cuenta de que no se podía ser marxista fuera del marxismo, esto es, leyendo a Aristóteles, Descartes, Spinoza, Rousseau, Bachelard, entre otros, fue Althusser quien pronto entendió que el marxismo también tenía ciertos límites, que era una “teoría finita”<sup>31</sup> y que era necesario leer a Marx más allá de Marx.

La pregunta es entonces ¿dónde buscar la fecundidad de un marxismo que resista a la extinción de palabras como “revolución” o “la lucha de clases” de nuestro vocabulario? Ese materialismo que necesariamente debe ser muy

---

<sup>29</sup> P. Fernández Liria, “Regreso al ‘campo de batalla’”, ob. cit., p. 109

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 86

<sup>31</sup> L. Althusser, “El marxismo como teoría ‘finita’ ” en *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Luis Althusser*, Folios Ediciones México, 1982

distante del de la tradición racionalista -un materialismo de la necesidad y de la teleología que no es sino una forma encubierta de idealismo- Althusser lo encuentra en un “intervalo” o podríamos decir, en una “fisura” o una “grieta”. Althusser se refiere así al marxismo:

“Nacido muerto como filosofía, salvado como génesis histórica de la lucha y la formación de clases, *su destino se juega en este intervalo*. Es a nosotros a quienes corresponde, en vez de caer en masivas condenas o apologías ciegas, *actuar sobre dicho intervalo*”<sup>32</sup>

Es en ese *intervalo* donde se ubica lo central de este materialismo aleatorio que había estado silenciado por la filosofía logocéntrica pero indudablemente presente, no sólo en Marx, sino también en muchos otros pensadores. La principal apuesta de Althusser era “librar de su represión a este materialismo del encuentro, descubrir si es posible qué implica para la filosofía y para el materialismo, reconocer sus efectos escondidos ahí donde actúan sordamente”<sup>33</sup>.

El materialismo aleatorio podría sintetizarse en la siguiente afirmación: “la necesidad de la contingencia está en la raíz de la contingencia de la necesidad”<sup>34</sup>. Con ello, Althusser apuesta a reformular de manera decisiva la noción de determinación para pensar el proceso histórico. La determinación opera, pero solo retroactivamente, de manera que la contingencia adquiere, en el materialismo propuesto por Althusser, una fuerza predominante frente a un materialismo de la necesidad que con frecuencia es el que se asocia a Marx y Engels. Lo cual supone, como primera medida, una distancia radical de todas las interpretaciones idealistas subsumidas al carácter logocéntrico que ha dominado a la historia de la filosofía.

El materialismo del encuentro recorre una serie de aportes entre los que se encuentran -además de Derrida- los de Hobbes, Marx, Spinoza, Maquiavelo,

---

<sup>32</sup> L. Althusser, “Sobre el pensamiento marxista” en *Para un materialismo aleatorio*, ed. cit., p. 29.

<sup>33</sup> L. Althusser, *Para un materialismo aleatorio*, ob. cit., p. 33

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 53

Lenin, entre otros. Esta genealogía puede remontarse hasta figura del *clinamen* de Epicuro. Como esta tradición, según Althusser, no fue ignorada pero sí reprimida desviándola hacia un *idealismo de la libertad*, se ha intentado establecer un vínculo entre la figura del *clinamen* con una teoría de la liberación. Pero para Althusser la lectura es otra.

En el materialismo atomista de Epicuro no hay más que átomos y vacío. Átomos cayendo desde siempre en el vacío, ya que en el origen no hay otra cosa que la Nada. Pero para trascender la idea de que solo existiría la caída como único fenómeno del mundo Epicuro se pregunta ¿cómo explicar otros fenómenos como el de la transformación, la separación, la unión, etc.? El supuesto de Epicuro es que, en un momento preciso, uno de los átomos se desvía de la trayectoria de su caída en paralelo a los otros átomos (este “apartarse” es el *clinamen*) golpeando a otros e intercediendo, en consecuencia, en sus trayectorias: así, entonces, son provocados los fenómenos a los que hacíamos referencia.

En la medida en que esa desviación es un fenómeno del azar, lo es también el “encuentro” entre los átomos, y entonces el problema del origen, más allá de la desviación azarosa, desaparece. Esto no debe entenderse como una teoría de la contingencia como origen del sentido, sino más bien como la incompatibilidad entre origen y causalidad. O para decirlo con mayor claridad, la idea del origen desaparece como tal y es reemplazada por la de “comienzo”.

En la sumisión de la necesidad a la contingencia, en la negación de todo Origen y todo Fin, en el privilegio de la ausencia sobre la presencia y en la primacía de la dispersión ante el orden<sup>35</sup>, en definitiva, en este desorden original hay, no obstante, una “estructura del encuentro”. Si bien el encuentro es aleatorio, hay elementos cuyas trayectorias están condenadas a interceptarse por una determinación solo asignable retroactivamente, por ello la cadena de

---

<sup>35</sup> Aquí Althusser hace una referencia a Jacques Derrida, tanto a su crítica del ser como presencia como a su noción de diseminación utilizada en este caso como sinónimo de “dispersión”.

causalidad no tiene otro espacio que el de los efectos producidos por un encuentro contingente:

Ninguna determinación del ser resultado de la 'toma de consistencia' del encuentro estaba perfilada, ni siquiera esbozada, en el ser de los elementos que concurren al encuentro, sino que, por el contrario, toda determinación de estos elementos no es asignable más que en la mirada atrás del resultado sobre su devenir, en su recurrencia. Si es necesario, pues, decir que no hay ningún resultado de este devenir (Hegel), es necesario también afirmar que nada ha devenido más que determinado por el resultado de este devenir: esta recurrencia misma (Canguilhem). Es decir que en lugar de pensar la contingencia como modalidad o excepción de la necesidad, hay que pensar la necesidad como devenir-necesario del encuentro de contingentes<sup>36</sup>

El ser adviene en la medida que los elementos adquieren propiedades una vez que se produce el encuentro, y no antes, es decir, que la estructura solo *a posteriori* le asigna un lugar y un sentido a los elementos independientes que previamente a su toma de consistencia estaban en estado flotante, "siendo cada uno de ellos producto de su propia historia, pero no siendo ninguno el producto teleológico ni de los otros ni de su historia"<sup>37</sup>.

Esta tradición marginada rechaza así toda filosofía "de la esencia (*Ousia, Essentia, Wesen*), de la Razón (*Logos, Ratio, Vernunft*), y, por tanto, del Origen y del Fin, en provecho de una filosofía que, al negar el Todo y todo Orden, niega el Todo y el orden *en provecho* de la dispersión ('diseminación' diría con su lenguaje Derrida) y *del desorden*"<sup>38</sup>. Tal es el sentido que Althusser le otorga al modo de producción de esta concepción en tanto "la contingencia de la necesidad como efecto de la necesidad de la contingencia"<sup>39</sup>.

Otra de las características de este materialismo del encuentro -y para lo cual Althusser cita la primacía de la ausencia sobre la presencia trabajada por

---

<sup>36</sup> L. Althusser, *Para un materialismo aleatorio*, ob. cit., p.60

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 66

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 54. En la p. 56 Althusser también menciona la noción derridiana de 'diseminación'

<sup>39</sup> *Ibid.*, p.53

Derrida- es la de ser un proceso sin sujeto<sup>40</sup>. Esta referencia no es nueva, ya que siempre Althusser ha sostenido que la historia es un proceso y ese proceso carece de sujeto<sup>41</sup>. Pero la inscripción de esta afirmación en el marco del materialismo aleatorio cobra relevancia en su vínculo con el problema de la alteridad.

Toda subjetividad es advenida en el preciso momento en el que el encuentro produce un mundo. A la desaparición de la idea de origen, se le suma entonces la desaparición de una autoconciencia fundante y, por tanto, la relación *yo-tu* como el producto derivado de esa certeza, redefiniéndose así los términos en que esta filosofía piensa la figura de la alteridad.

En cada acontecimiento late el infinito de alternativas y la otredad es radicalmente partícipe de la “toma de forma”. El materialismo del encuentro es una filosofía de la *alteridad radical del ser*<sup>42</sup>, en un sentido completamente distinto al de la dialéctica hegeliana. No se trata del ser en sí que deviene para-sí, no se trata de la realización de la historia en el devenir hacia el para-sí, la autoconciencia como Fin, su devenir como único Origen; se trata de un proceso de articulaciones contingentes, precarias, donde no sólo el sentido de la determinación se construye en la mirada hacia atrás, sino que todo elemento carece de identidad previa al encuentro, su existencia *es dada siempre-ya* en lo que *ha-advenido*. Pero una vez ahí dado, el mundo, insiste contra su propia nada, su precariedad, los infinitos mundos posibles acechando en la alteridad constitutiva de toda forma.

El modo de comprender a la alteridad como el asedio que desde siempre se impuso a la conciencia en su intento de determinarse a sí misma como origen, es también una de las problemáticas centrales de la filosofía derridiana. Hay

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 56 y 57

<sup>41</sup> “La historia es un proceso, y un *proceso sin sujeto*. El problema de saber cómo ‘*el hombre hace la historia*’ desaparece por completo: la teoría marxista lo arroja definitivamente a su lugar de origen, en la ideología burguesa. Y con él desaparece la ‘necesidad’ del concepto de ‘trascendencia’, cuyo sujeto sería el hombre”, L. Althusser, *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, trad. Santiago Funes, Siglo XXI, Buenos Aires, 1974, pp. 35-36

<sup>42</sup> Según Balibar, esta cuestión marca la herencia spinoziana en Althusser de ‘una identidad que es siempre-ya división’. Cfr. E. Balibar, *Escritos por Althusser*, ob. cit.



aquí también un acercamiento al vínculo entre acontecimiento y alteridad: “Lo que resiste, y debe resistir a ese determinismo, o a ese imperialismo del discurso determinista, no lo llamaré ni sujeto, ni yo, ni conciencia, ni siquiera inconsciencia, pero lo convertiré en uno de los lugares del otro, de lo incalculable, del acontecimiento”<sup>43</sup>

A las escasas ocasiones en donde es mencionado Derrida en *Para un materialismo aleatorio*, se suman otras referencias cuyo reconocimiento es más radical y contundente. Nos estamos refiriendo a una serie de textos que finalmente fueron retirados de la versión definitiva de *El porvenir es largo*<sup>44</sup>, y sustituidos por una versión resumida de los mismos. Se trata de unas sesenta páginas guardadas por Althusser en una carpeta en cuya portada escribió “*La única tradición materialista*”<sup>45</sup>, en donde aparece el nombre de Derrida como el último y el más radical de todos los representantes de esta tradición silenciada en la historia de la filosofía. Las referencias son las siguientes:

Jacques Derrida ha hablado mucho de estrategias 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 voladizas para poder, en sus alusiones y ataques estratégicos, cercar las plazas teóricas fortificadas y ocupadas por el adversario<sup>46</sup>

Quiero insistir en ese rasgo de Maquiavelo [la noción de “vacío”] que, como sólo los grandes en filosofía, al igual que en cualquier clase de pensamiento y de escritura, música, pintura, etc., es un hombre que piensa *en los límites extremos*, en las situaciones *límite*, un hombre que, como más tarde Hobbes, Pascal, Clausewitz, Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, Wittgenstein, Gramsci, Lenin, Mao y también Heidegger y

<sup>43</sup> J. Derrida y E. Roudinesco, *Y mañana, qué...*, ob. cit., p. 61

<sup>44</sup> Redactado por Althusser en 1985. Allí también aparecen algunas menciones a Derrida como la siguiente: “Creo saber que Bouveresse me ha acusado (y quizá aún me acusa) de ser el responsable de la decadencia filosófica francesa, de la misma manera que en su último libro ha cubierto de fango a Derrida, este gigante tratado como en otro tiempo a Hegel de ‘perro muerto’ (si la palabra no existe, sí la cosa). Hay delirios abiertos también entre los filósofos [...] Era la época en que Derrida, recién nombrado en la École a propuesta mía, solo y despreciado en Francia dentro de la universidad, aún no era verdaderamente conocido entre nosotros. Y yo no sabía aún hacia dónde iba realmente”, L. Althusser, *El porvenir es largo*, ob. cit., p. 206

<sup>45</sup> Con el mismo nombre fueron publicados en 1993 en la revista *Lignes*, número 8, pp. 72-119.

<sup>46</sup> Traducción de Juan Pedro García del Campo para la revista Youcali Nro. 4 - ISSN: 1885-477X con la autorización de Jean-Moulier Boutang. p. 138

finalmente el más radical de todos Derrida, *piensa en el límite como la condición absoluta de todo pensamiento y de toda acción*<sup>47</sup>

Pensar y actuar en el límite, como tan bien lo ha mostrado Lenin, es también pensar y actuar en el riesgo, por ‘cuenta y riesgo’ de una empresa responsable y solitaria; es, pues, saber estar solo y soportarlo con todas sus consecuencias... Solo, sin padre, como todos los grandes [...] la lista es infinita, pero hoy está completamente cerrada excepto por Derrida<sup>48</sup>

La lógica radical de la filosofía de Derrida, que es un filósofo del límite irrevasable y de los excesos, el ser al mismo tiempo una filosofía de la estrategia filosófica y, en fin, con una total consecuencia, una filosofía de los márgenes de la filosofía. Hay ahí un impresionante rigor de pensamiento que, en mi opinión, nadie ha superado en su inspiración y que nadie podrá superar en mucho tiempo, si no es para siempre (siempre se puede cambiar la forma y grado de la reflexión). Por eso Derrida es seguramente el único grande de nuestro tiempo y, quizá por mucho tiempo el último<sup>49</sup>

*Una estrategia filosófica que opera en un territorio ya ocupado:* con estas palabras Althusser da la razón a Derrida. En Althusser la filosofía no busca territorios deshabitados para su conquista, sino una estrategia de intervención en un terreno ya ocupado por la tradición. Para Derrida, la deconstrucción<sup>50</sup> es también una estrategia filosófica que no puede operar por fuera de la historia de la metafísica sino que habita el terreno ya ocupado y conquistado por esa historia.

El materialismo aleatorio propuesto por Althusser actúa en los intervalos abiertos entre las dos tradiciones filosóficas imperantes en la historia: el materialismo y el idealismo. La práctica filosófica, al igual que la deconstrucción, interviene agitando esa estructura y tomando posición en ese espacio en blanco que la propia estructura evidencia. Esta fuerza de

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 146

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 147

<sup>50</sup> La primera aparición del término *déconstruction* tiene lugar en *De la Gramatología*, donde se presenta como la traducción de la *Destruktion* o *Abbau* de la tradición metafísica de que habla Heidegger al comienzo de *Ser y tiempo*

dislocación permite atender a los márgenes ignorados por la metafísica tradicional sin aspirar a una refundación de sus conceptos fundamentales.

Así como para Derrida, el “lenguaje tiene la necesidad de criticarse a sí mismo”<sup>51</sup>, para Althusser tampoco tendría sentido prescindir de las categorías impuestas por las tendencias existentes -aún cuando frente a la hegemonía idealista, la toma de posición en el campo de batalla pueda llamarse “materialista”, ya que un filósofo materialista -no dialéctico- dice Althusser, es el que puede discutir con los idealistas, no solamente porque los entiende, sino porque les explica a ellos mismos las razones de sus tesis-

De allí entonces, que la toma de posición no irrumpe desde su exterioridad sino en el habitar los desajustes que en el propio terreno de la disputa de tendencias están presentes en su ausencia.

### **Althusser en Derrida**

Como consecuencia de una neumonía, Louis Althusser muere de un paro cardíaco el 22 de octubre de 1990. En su funeral, como en el de otros tantos amigos, Derrida lee un texto para despedirlo con “palabras arrancadas al silencio y a la nada”<sup>52</sup>. Allí, Derrida precisamente hace referencia a los riesgos que asumió Althusser en sus búsquedas, describe a su vez esa búsqueda como una pasión incesante y sin respiro, signada por “interrupciones ininterrumpidas” y vertiginosas:

Por lo que él buscó, experimentó, arriesgó, por todos los gestos concretos o esbozados, autoritarios y rebeldes a la vez, contradictorios, consecuentes o compulsivos, de aquella extraordinaria pasión que tuvo y que no le dejó ningún respiro, ni le ahorró nada –con sus gestos teatrales, sus desiertos, sus grandes espacios de silencios, las retiradas vertiginosas, aquellas impresionantes interrupciones interrumpidas a su vez por demostraciones, por reforzamientos, por poderosas erupciones

---

<sup>51</sup> J. Derrida, “El signo, la estructura y el juego en ciencias sociales” en *La escritura y la diferencia*, trad. Patricio Peñalver, Anthropos, Barcelona, 1989

<sup>52</sup> E. Roudinesco, *Filósofos en la tormenta*, ob. cit. p. 211

de las que cada uno de sus libros conserva el recuerdo todavía humeante de haber transformado un paisaje alrededor de un volcán<sup>53</sup>

Este homenaje público a su amigo fue la primera mención explícita al nombre de Althusser de muchas otras que le siguieron y a excepción de muy pocas menciones casi imperceptibles que aparecen en la obra publicada de Derrida con anterioridad a la muerte de Althusser<sup>54</sup>. Paradojas de este encuentro que hacen que, pese a sus casi cuarenta años de amistad, la mayor parte de las menciones que ambos se atribuyen aparecen recién tras la muerte de uno de ellos (recordemos que en la mayoría de los textos de Althusser en donde aparece el nombre de Derrida, si bien fueron escritos en diferentes etapas de su vida, se dieron a conocer póstumamente).

El efecto que indudablemente tuvo la filosofía derridiana en el pensamiento de Althusser permaneció en silencio hasta su muerte, y a la inversa, las apreciaciones de Derrida sobre el trabajo de Althusser comienzan a partir de allí, en donde esos trabajos inéditos se dan a conocer públicamente.

Luego de su muerte, al leer algunos de sus textos, comprendí mejor, descubrí en ocasiones lo que pensaba de mí y cómo percibía mi camino, cómo me leía (sobre todo alrededor de la cuestión del *alea*, del acontecimiento, de cierta tradición materialista no marxista, por el lado de Demócrito, de Lucrecio, etcétera). Sí, fue entonces muy tarde, y a menudo tras su muerte, que percibí aquello a lo que estaba más atento en mi propio itinerario y de lo que no me hablaba directamente<sup>55</sup>

Pero fue en el momento de la muerte de su amigo que Derrida quiere entonces “devolverle la palabra”, cedérsela para que siendo una vez la suya no acontezca siempre “otra última palabra”: “nosotros, que solo podemos ser

<sup>53</sup> Fragmento del texto leído por Derrida en el funeral de Louis Althusser, publicado en *Les Letters Françaises*, Nro. 4, diciembre de 1990, pp. 25-26, luego compilado, junto a otros textos escritos de Derrida en ocasión de la muerte de otros tantos amigos, en J. Derrida, *Cada vez única el fin del mundo*, Traducción de Manuel Arranz, Valencia, Pre-Textos, 2005

<sup>54</sup> A excepción de una entrevista a Derrida dedicada a Althusser, poco antes de la muerte de este último, que luego fue publicada como “Politics and Friendship. An Interview with Jacques Derrida” junto a otros textos de otros autores pero todos ellos con referencia a Althusser en un libro -nunca publicado en francés- titulado *The Althusserian Legacy*, editado por Ann Kaplan y Michael Sprinker, Londres, Verso, 1993

<sup>55</sup> J. Derrida y E. Roudinesco, *Y mañana, qué...*, ob. cit., p. 118

*nosotros mismos* a través de la resonancia en nosotros del otro [...] me doy cuenta de que en mi voz insiste para pedirme que no finja que le estoy hablando”<sup>56</sup>.

Tres años después de la muerte de Althusser, Derrida acepta una invitación para dar una conferencia en la Universidad de California que luego se publicaría bajo el título “Espectros de Marx”. Elizabeth Roudinesco comenta que en ese texto “Jacques Derrida, sin decirlo, dedicó su último homenaje a su amigo Louis Althusser, aquel que, después de haber llevado una vida de espectro durante diez años, había terminado por ser el homicida de sí mismo”<sup>57</sup>. El propio Derrida corrobora esto:

*Espectros de Marx*, en efecto, puede ser leído, si se quiere, como una especie de homenaje a Louis Althusser. Saludo indirecto pero sobre todo amistoso y nostálgico, un poco melancólico. La cuestión está abierta al análisis. Escribí ese libro en 1993, tres años después de la muerte de Althusser, y, por supuesto, puede ser leído como un texto dirigido a él, una manera de ‘sobrevivir’ lo que viví con él, a su lado. Él era a la vez próximo y lejano, aliado y disociado. Pero ¿quién no lo es?<sup>58</sup>

Este pasaje cruza por un lado la idea que venimos desarrollando sobre el lugar del encuentro que oscila entre la proximidad y la lejanía, y por otro la cuestión de la melancolía. En efecto, dice Derrida, *Espectros de Marx* posiblemente sea un libro sobre la melancolía *en política*, sobre la política de la melancolía<sup>59</sup>. Elizabeth Roudinesco comparte esta caracterización de la filosofía althusseriana como “melancólica” señalando que un filósofo melancólico es aquel que se enfrenta con una realidad que no cesa de escapársele<sup>60</sup>. En el caso de Althusser, esa realidad de la propia melancolía que incesantemente se le diluía entre las manos “lo convertía en naufragio de la

---

<sup>56</sup> Fragmento del texto leído por Derrida en el funeral de Louis Althusser, ob. cit. (La negrita es original). Estas palabras son un homenaje a la premisa de Althusser ‘pensar por nosotros mismo’ con relación al marxismo, es decir, pensar a Marx más allá de Marx y en la intemperie de la historia.

<sup>57</sup> E. Roudinesco, *Filósofos en la tormenta*, ob. cit., p. 191

<sup>58</sup> J. Derrida y E. Roudinesco, *Y mañana, qué...*, ob. cit., p. 116

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 89

<sup>60</sup> E. Roudinesco, *Filósofos en la tormenta*, ob. cit. (Capítulo IV: Louis Althusser: la escena del crimen, pp. 145-192)

razón”<sup>61</sup>, pero al mismo tiempo hizo de ese gesto la propia definición de lo teórico, sentido que intentaba otorgar a la idea del marxismo como “teoría finita”.

*Espectros de Marx*<sup>62</sup>, es quizá el texto que mejor expone las ambigüedades de la relación de Derrida con el marxismo, pero al mismo tiempo, y aunque el nombre de Althusser aparece solo en dos ocasiones<sup>63</sup> dentro de ese extenso trabajo, podríamos hacer de ellas –como ya hemos visto– el síntoma de la enigmática “alianza política” que lleva los nombre de Althusser y Derrida.

En un breve texto que Maurizio Ferraris escribe en homenaje a Derrida señala que éste “miró siempre con circunspección al marxismo pese a su amistad con Louis Althusser”<sup>64</sup>. Casi como sugiriendo que si no hubiera sido por esa amistad, Derrida se habría declarado aún más distante del materialismo dialéctico.

En una entrevista de 1974 con Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpeta<sup>65</sup>, Derrida da algunos indicios que apoyan esa lectura. Por ese entonces, casi dos décadas antes de la conferencia que dio lugar a *Espectros de Marx*, cuando Derrida tomaba una explícita distancia crítica con el marxismo, el nombre de Althusser aparece, aunque al pasar y sin mucha reflexión a modo de cierta “excepción” o “a pesar de”. A pesar de “la crítica tan necesaria que Althusser ha propuesto al concepto ‘hegeliano’ de historia”<sup>66</sup>, por ejemplo.

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 157

<sup>62</sup> J. Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Trotta, Madrid, 1998

<sup>63</sup> La primera aparece en el Capítulo I “Inyunciones de Marx”, en el que nombra muy rápidamente el nombre de Althusser ejemplificando el riesgo del que nos advierte Blanchot a propósito de la lectura de Marx, que ya hemos mencionado con anterioridad. La segunda referencia aparece en el Capítulo III “Desgastes”: “... oponerse a dos tendencias dominantes: *por una parte* a las reinterpretaciones más vigilantes y más modernas del marxismo por ciertos marxistas (especialmente franceses, y del entorno de Althusser) que han creído más bien que debían intentar disociar el marxismo de toda teleología o de toda escatología mesiánica”, trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Edición digital *Derrida en castellano*.

<sup>64</sup> M. Ferraris, *Jackie Derrida. Retrato de memoria*, trad. Bruno Mazzoldi, Siglo del Hombre editores, Instituto pensar, Bogotá, 2007.

<sup>65</sup> Publicado en la Revista *Promesse*, nros. 30-31, otoño e invierno de 1971. Luego publicado en, *Posiciones*, trad. M. Arranz, Pre-Textos, Valencia, 1977

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 56. Hay que pensar que Althusser está en este caso celebrando de alguna manera la crisis de cierto marxismo. Cfr. L. Althusser, *Marx dentro de sus límites*, trad. B. Álvarez, J. P. García del Campo y R. Sánchez Cedilla, Akal, Madrid, 2003

Con relación a la crítica dirigida al idealismo, el materialismo dialéctico no le suscita a Derrida reticencia alguna, sin embargo, no queda claro en dónde radicaría su distancia. Lo que en todo caso resulta llamativo es la mención a ciertas “lagunas”, que parecieran anticipar de alguna manera el sentido dado por Althusser a los “intervalos” visibles en el texto marxista, como lugares de una “transformación práctica... *todavía por venir*”<sup>67</sup>. Por esta razón

No se puede considerar el texto de Marx, de Engels o de Lenin, como una elaboración acabada, que debiera ‘aplicarse’ simplemente a la coyuntura actual. Al decir esto no avanzo nada que sea contrario al ‘marxismo’, estoy convencido de ello. Estos textos no pueden leerse siguiendo un método hermenéutico o exegético que buscaría en ellos un significado consumado bajo la superficie textual. La lectura es transformadora. Creo que ciertas proposiciones de Althusser lo confirman. Pero esta transformación no se opera de cualquier manera. Exige protocolos de lectura. Por qué no decirlo brutalmente: todavía no he encontrado ninguno que me satisfaga<sup>68</sup>

Dada esa amplia heterogeneidad del texto marxista, para Derrida se vuelve necesario en su análisis tener en cuenta “los progresos decisivos llevados a cabo simultáneamente, por Althusser y a partir de él”<sup>69</sup>. Quizá sea por ello que Derrida confiesa su necesidad de dar respuesta a una herencia, no sólo la de las grandes tradiciones filosóficas, sino también al trabajo de sus propios contemporáneos, dentro de los cuales Althusser es mencionado<sup>70</sup>. Pero esta respuesta, en efecto, no supone otra cosa que una estrategia deconstructiva. Derrida no lee en Althusser una puesta en acto de esta estrategia, por lo menos en la forma en que lo hace con Levi-Strauss, Lacan o Saussure, para dar solo algunos ejemplos. Esto es, al modo del *bricoleur*<sup>71</sup>: “aquel que utiliza

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 61

<sup>68</sup> *Ibid.*, pp. 61-62

<sup>69</sup> *Ibid.* p. 62

<sup>70</sup> “A fines de los años sesenta, en efecto, para mí se trataba de heredar, quiero decir, de dar respuesta a una herencia, a un momento de la historia en que ya se habían elaborado grandes obras que estaban presentes en el campo de la filosofía. No hablo solamente de Husserl o de Heidegger, sino, más de cerca de nosotros, en Francia, de Lévinas, de Lacan, de Lévi-Strauss y, más cerca todavía, de Foucault, de Althusser, de Deleuze por supuesto, de Lyotard” J. Derrida y E. Roudinesco, *Y mañana, qué...*, ob. cit., p.14

<sup>71</sup> Término que Derrida toma de Lévi-Strauss, Cfr. C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1964

‘los medios abordo’, es decir, los instrumentos que encuentra a disposición alrededor suyo, que están ya ahí, que no habían sido concebidos especialmente con vistas a la operación para la que se hacen que sirvan”<sup>72</sup>. O en otras palabras, “hay que extraer de la memoria de la herencia las herramientas conceptuales que permitan impugnar los límites que esta herencia impuso hasta ahora”<sup>73</sup>.

Esa impugnación que hace de tal límite una demarcación borrosa, y que en cierto momento se impuso en la relación conflictiva que mantuvo Althusser con el PCF, se expresa también en Derrida cuando confiesa no haber podido nunca ni suscribir ni criticar el gesto althusseriano del retorno a Marx.

Durante años, por razones que son más legibles en ese libro [*Espectros de Marx*] (aunque ya lo fuesen de otro modo), yo no podía ni suscribir el gesto althusseriano (cierto retorno a Marx), ni denunciarlo o criticarlo desde un lugar que hubiera sido el del anticomunismo, el marxismo o incluso del Partido Comunista<sup>74</sup>

Este posicionamiento difícil de interpretar tiene algún correlato también en la ambigüedad con la que Althusser define la relación con su amigo: “sentía hacia él algo fraternal”, “estaba un poco aparte por no ser comunista”, pero definitivamente “formaba parte de los suyos”<sup>75</sup>. Refiriéndose a Althusser, Derrida comenta lo que podría ser un ejemplo de esa “fraternidad”:

Cuando hablábamos de temas filosóficos él no se planteaba como marxista, no trataba de encarar ese tema conmigo. Hablábamos de textos de los que pensaba, interrogándome al respecto, que me resultaban más familiares que a él y que lo fascinaban más de lo que generalmente se cree: Heidegger, Artaud, Nietzsche<sup>76</sup>

<sup>72</sup> J. Derrida, “El signo, la estructura y el juego en ciencias sociales” en *La escritura y la diferencia*, ob. cit., p. 391

<sup>73</sup> J. Derrida y E. Roudinesco, *Y mañana, qué...*, ob. cit., p. 28

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 91

<sup>75</sup> Estos cometarios están citados en J. Derrida y E. Roudinesco, *Y mañana, qué...*, ob. cit., p. 118 y corresponden, según Roudinesco a pasajes de la correspondencia entre Althusser y Franca Madonia, de reciente divulgación, L. Althusser, *Letters à Franca (1961-1973)*

<sup>76</sup> Fragmento del texto leído por Derrida en el funeral de Louis Althusser, ob. cit.



Las ambigüedades de estos cruces -no sólo entre Althusser y Derrida, sino también de éste último con respecto a Marx- dieron lugar a innumerables trabajos que desde las más diversas perspectivas ofrecen alguna interpretación al respecto: desde el aliento del diálogo entre marxismo y deconstrucción, pasando por algunas reseñas polémicas y llegando hasta las más duras críticas respecto de aquella tentativa<sup>77</sup>.

A nuestro propósito, menos que desentrañar estas cuestiones, nos interesa rescatar ese exceso que resiste a la interpretación, ese espacio inapropiable tanto de la filosofía practicada por ambos como de su “encuentro”, y que se expresa en el carácter enigmático de su “alianza política”.

A esa excepcionalidad en Althusser, Derrida la llama “superabundancia”. El pensamiento de Althusser resulta por ello inapropiable, y por lo tanto, no permite ni la asimilación ni el rechazo, ya que en ambos casos el pensamiento solo puede ser el producto de una forma de reapropiación. La de Althusser era una “desmesura que compromete”, “tratando de descubrir los primeros signos de aquello que todavía no había sido comprendido, como de todo aquello que alteraba el orden, los programas, los compromisos fáciles y la previsibilidad”<sup>78</sup>

En *Para un materialismo aleatorio*, Althusser describe a los “encuentros” como “algo” que ocurre en un mundo sin *ser* y sin *historia*, algo activo/pasivo, algo impersonal<sup>79</sup>. Estas palabras se acercan bastante al modo en que estamos proponiendo la “alianza política” entre Althusser y Derrida en los términos de un “encuentro” signado por paradojas y ambigüedades, marcado por una proximidad íntima y a la vez desapropiada y despersonalizada. Una alianza comprometida pero extraña a su propio compromiso:

---

<sup>77</sup> Sobre estas cuestiones ver M. Sprinker (ed.) *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*, una compilación de textos (T. Negri, P. Macherey, W. Montang, T. Eagleton, entre otros). También se puede consultar C. de Peretti (comp.) *Espectografías (desde Marx y Derrida)*, Madrid, Trotta, 2003

<sup>78</sup> Fragmento del texto leído por Derrida en el funeral de Louis Althusser, ob. cit.

<sup>79</sup> L. Althusser, *Para un materialismo aleatorio*, ob. cit., p. 57

Hubo muchos evitamientos, estuvimos muy cerca y al mismo tiempo hablábamos siempre de otra cosa que de los grandes desafíos filosófico-políticos. Había algo virtual en nuestra relación y pocos debates organizados. Si uno se remite a sus escritos encuentra la huella de esto. En ellos multiplica las alusiones a nuestra amistad, a todo cuanto nos mantuvo más cerca, a menudo, que ni yo mismo lo creí en ocasiones<sup>80</sup>

Aquello que los distanciaba era también lo que los unía: una insumisión ansiosa e insistente, pero inevitablemente solitaria: “Residimos, de manera igualmente insólita, como caminantes pacientes e impacientes, como huéspedes a veces indeseables, como una mala conciencia espectral”<sup>81</sup>.

Para Derrida la cuestión de la amistad es también -y sobre todo- una cuestión *de lo político*. *De lo político* y no simplemente una cuestión política si por ello se entienden los rasgos dominantes de la tradición: aquello que iguala ignorando toda diferencia. El encuentro entre Althusser y Derrida marca, por el contrario, la distancia de una paradoja entre lo que comparten y al mismo tiempo los despoja de sí.

Somos en primer lugar, como amigos, amigos de la soledad, y los llamamos para compartir lo que no se comparte, la soledad. Amigos completamente diferentes, amigos inaccesibles, amigos solos, en tanto que incomparables y sin medida común, sin reciprocidad, sin igualdad. Sin horizonte de reconocimiento, pues. Sin parentesco, sin proximidad, sin *oikeiotes*<sup>82</sup>

### **Althusser y Derrida: ‘una alianza política’**

Althusser y Derrida compartieron una generación que Elizabeth Roudinesco describe como “un pensamiento de la insumisión, necesariamente infiel”<sup>83</sup>. Se refiere a las tres generaciones nacidas en la primera mitad del siglo XX,

<sup>80</sup> J. Derrida y E. Roudinesco, *Y mañana, qué...*, ob. cit., p. 118

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 91

<sup>82</sup> J. Derrida, *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1998, p. 54. Massimo Cacciari podría intervenir en esta cuestión “El solitario desea con ardor al amigo. No la amistad que iguala o que uniforma, sino al amigo que cuida del amigo manteniéndolo al tiempo a una ‘justa’ distancia desde el instante en que advierte su necesidad”, *La soledad acogedora. De Leopardi a Celan*, trad. Carolina Del Olmo y César Rendueles, Abada editores, Madrid, 2004, p. 41

<sup>83</sup> E. Roudinesco, *Filósofos en la tormenta*, trad. Sandra Garzonio, FCE, Buenos Aires, 2009, p. 13

reunidas en una filosofía que cuestionaba la naturaleza y el uso de la palabra *sujeto*. “En lugar de atenerse a la idea de que el sujeto sería a veces radicalmente libre y otras enteramente determinado por las estructuras sociales o lingüísticas, los pensadores de esta generación prefirieron dudar del principio mismo de esta alternancia”<sup>84</sup>.

Y es en la tensión de ese espacio sin la atadura a ninguna alternancia donde es posible ubicar una práctica filosófica que, tanto en Althusser como en Derrida, interroga sus propios márgenes. Sin trascendencia ni teleología la pregunta sería ¿cuál es el sujeto de una práctica filosófica que tiene lugar en los márgenes que ella misma produce?

La respuesta a esta pregunta es sin dudas el primer indicio en el trayecto de la reconstrucción del encuentro que propusimos, mostrando un acuerdo entre ambos con relación a la delimitación clara de un adversario<sup>85</sup>.

Tanto Althusser como Derrida comparten una lucha contra el pensamiento heredado. Contra todas las figuras fundacionalistas que asumían al sujeto como la evidencia de su propia identificación, presuponiendo una autonomía preestablecida y una función específica -basta con mencionar, en términos muy generales, el cuestionamiento althusseriano a las pretensiones teóricas del humanismo filosófico y la crítica derridiana a la filosofía de la presencia-.

De modo que si hay que pensar una subjetividad contrapuesta a esa herencia, esa subjetividad tendría la forma de una desapropiación. La desapropiación subjetiva estaría señalando el despojo de esa condición que es exigida al sujeto como fuente de acción y de sentido.

Si el sujeto deja de ser el motor de la filosofía, y al mismo tiempo deja de ser un simple efecto de ella<sup>86</sup>, este nuevo modo de pensar la filosofía exige,

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 214

<sup>85</sup> En este punto podemos también apoyarnos en Étienne Balibar, para quien sin dejar de asumir que la crítica althusseriana de la ideología jurídica burguesa no puede ser equiparada sin más a la deconstrucción derridiana de la metafísica de la presencia, en términos más amplios ambos participaron de la crítica del humanismo filosófico-político. Balibar, É., “Eschatology versus teleology. The suspended dialogue between Derrida and Althusser”, ob. cit.

<sup>86</sup> Es necesaria en este punto la siguiente aclaración: cuando decimos que el sujeto no es un “efecto” nos referimos específicamente a la relación entre sujeto y filosofía, plano que queda desligado de otras

asimismo repensar las modalidades tradicionales de subjetivación. Pero al hacerlo, y este es el segundo indicio del encuentro, es necesario también explicitar los términos en que se libra esa batalla.

El combate, diría Althusser, nunca es frontal, sino que se disputa dentro las fronteras de un territorio ya ocupado o, diría Derrida, no se puede prescindir de la herencia. Una filosofía deconstructiva no propone una radical vuelta de página que inaugura un nuevo escenario y nuevo lenguaje para hacerlo inteligible, sino que tiene la forma de un pliegue cuyos efectos -si bien han estado siempre operando- permanecían reducidos o neutralizados.

Por lo tanto, y en primer lugar, afirmar que hay una retirada del sujeto, no supone un desinterés por el problema de la subjetividad. En segundo lugar, la crítica a todo intento por sustancializar la categoría de sujeto no se dirime entre la idea de un sujeto fundante por un lado y el vacío de una impropiedad por otro.

Si la idea de una “desapropiación subjetiva” señala a un sujeto despojado de la condición que le es exigida, la impropiedad no sería todavía la condición propia de una desapropiación, sino la simple oposición a un sujeto (auto)constituyente.

La desapropiación es, ante todo, el doble movimiento por el cual el sujeto se despoja de la condición que le es exigida, pero de la cual, sin embargo, no puede prescindir. La desapropiación señala menos una condición o una cualidad que una nueva temporalidad: la de un sujeto en permanente constitución.

Por lo tanto, la disputa no se da entre dos modalidades de subjetivación, sino en el espacio de una tensión aporética -y por lo tanto irresoluble- que da forma a toda subjetividad en la simultaneidad de su posibilidad tanto como la de su imposibilidad. En esta suerte de bipolaridad estructurante hay, en todo

---

problemáticas específicas como la del sujeto ideológico, ya que en el tratamiento puntual de la constitución subjetiva que Althusser despliega, por ejemplo, en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* (1970), el sujeto es definido como el ‘efecto ideológico por excelencia’ como resultado teórico de la tesis principal que ese trabajo sostiene: “la ideología interpela a los individuos como sujetos”.

caso, un rodeo oscilante entre una quietud conformista y una temporalidad ansiosa.

De lo que se trata en ambos autores es de cierta alteración, que desplaza al sujeto del lugar de la causa y lo ubica en el orden de acontecimiento. Si se entiende este acontecimiento en los términos de esa temporalidad ininterrumpida, el acontecimiento no es mera ruptura, sino que además toma la forma de un *redoblamiento*, en palabras de Derrida, o de un *proceso*, en palabras de Althusser.

La pérdida de la función originaria del sujeto, tensiona toda modalidad para pensar su proceso de constitución. Y al desarrollarse en un tiempo indefinido obtura toda posibilidad de resolver el carácter conflictivo de su consistencia. En síntesis, una subjetividad des apropiada es una subjetividad presente pero en permanente demora.

Más que pensar cuál es el sujeto que queda fuera de la escena, se trata de pensar que la propia retirada es ya política. O, dicho de otro modo, que la lectura que estos autores nos ofrecen habilita a pensar la política como modalidad de subjetivación.

Al mismo tiempo, si la retirada del sujeto es deudora de cierta lectura, y si la lectura es una intervención -antes que una batalla exegética-, carecería de sentido una búsqueda que tuviera como propósito descifrar dónde residiría exactamente el componente político dentro de la conceptualidad que estos autores proponen.

Para Derrida, la filosofía funciona en el interior de un sistema de trabas fundamentales, de oposiciones conceptuales, fuera de las cuales se convierte en impracticable<sup>87</sup>. Y con la ayuda de Althusser, la deconstrucción no es simplemente un estado de oscilación permanente entre *indecidibles*<sup>88</sup>. Como

---

<sup>87</sup> J. Derrida, *Posiciones*, ed. cit., p. 11

<sup>88</sup> "... unidades de simulacro que escapan a la lógica binaria, no indinándose por ninguno de los dos opuestos, y que se hallan, más bien, en estado de oscilación [...] Estos elementos que habitan la metafísica la desorganizan, la resisten", M. Cragnolini, "Derrida: deconstrucción y pensar en las fisuras", Conferencia en la Alianza Francesa, Cido "El pensamiento francés contemporáneo, su impronta en el siglo", Buenos Aires, 30 de setiembre de 1999. Algunos de los ejemplos más recurridos por Derrida son *pharmakon*, *himen*, *tímpano*.

dice Étienne Balibar “Althusser no cesó de buscar justificación al mismo tiempo que lo practicaba ‘sobre sí mismo’, es que la filosofía o la ‘teoría’, más que discursos tendientes al aislamiento, son en tanto tales (y no solamente dentro de sus límites) ‘intervenciones’”<sup>89</sup>.

En su encuentro, Althusser y Derrida se vuelven socios para hacer visibles los lugares subrepticios en donde las problemáticas hacen síntoma, asumiendo en todas sus consecuencias la tensión irresoluble -incómoda- de no ceder a las alternancias pero asumiéndolas como espacio de intervención.

Pero en toda lucha de tendencias, hay claramente una toma de posición. De modo que si aceptáramos la invitación de Balibar para hacer nuestra la tarea de reconstruir retrospectivamente el diálogo suspendido entre Althusser y Derrida, si nos propusiéramos poner a conversar sus voces y a hacerlas intervenir en nuestra propia coyuntura actual, habría que al menos asumir algunas cosas.

En primer lugar, que reconstruir ese diálogo virtual, no significa de ningún modo unificar, asimilar o hacer converger. En segundo lugar, que la deconstrucción y la lectura sintomática son estrategias que podrían ofrecer algunos itinerarios interesantes para pensar la relación entre subjetividad y política, en tanto se acepte que no son protocolos sino intervenciones que vuelven visibles efectos ya operantes pero neutralizados en su superficie.

El efecto político del encuentro consiste en subvertir la certeza ontológica de todo fundamento desplazando la “toma de partido” al señalamiento de sus propios límites. En el sostenimiento de la filosofía como práctica de intervención, la exigencia de una lectura sintomática hace ya de la lectura una existencia política en el terreno de la teoría<sup>90</sup>. Lo cual nos conduce a su vez a insistir en el *alcance deconstructivo del pensamiento althusseriano* y en el *carácter marcadamente político de toda deconstrucción*.

---

<sup>89</sup> É. Balibar, “Estructuralismo ¿una destitución del sujeto?”, en Revista *Instantes y Azules. Escrituras nietzscheanas*, Nros. 4-5, Año VII, primavera de 2007, p. 159

<sup>90</sup> L. Althusser, *Lenin y la filosofía*, ed. cit., p. 67

## Bibliografía

- AA.VV., CALETTI, S. y ROME, N. (comp.), *La intervención de Althusser hoy. Revisiones y debates*, Prometeo, Buenos Aires, 2011
- AA.VV., CALETTI, S., ROMÉ, N. y SOSA, M. (comp.) *Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático*, Imago Mundo, Buenos Aires, 2011
- AA.VV., SPRINKER M. (ed.) *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*, trad. M. Malo de Molina Bodelón, A. Riesco Sanz y R. Sánchez Cedillo, Akal, Madrid, 2002
- AA.VV., PENCHASZADEH, A. y BISET, E. (comp.) *Derrida político*, Colihue, Buenos Aires, 2013
- ALTHUSSER, L. y BALIBAR, É., *Para leer El Capital*, Siglo XXI, México, 2010
- ALTHUSSER, L., *Lenin y la filosofía*, Ed. Cepes, Buenos Aires, 1972
- ALTHUSSER, L., *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, trad. Santiago Funes, Siglo XXI, Buenos Aires, 1974
- ALTHUSSER, L. “El marxismo como teoría ‘finita’ ” en *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Luis Althusser*, Folios Ediciones, México, 1982
- ALTHUSSER, L., “La Filosofía un campo de batalla”, en, *Filosofía y Marxismo*. Entrevista por Fernanda Navarro, Siglo XXI, México, 1988
- ALTHUSSER, L., *Para un materialismo aleatorio*, Arena Libros, Madrid, 2002
- ALTHUSSER, L., *Marx dentro de sus límites*, trad. B. Álvarez, J. P. García del Campo y R. Sánchez Cedilla, Akal, Madrid, 2003
- ALTHUSSER, L., “La única tradición materialista (1985)”, en *Youcali, Revista de las artes y el pensamiento*. Nro. 4. Diciembre de 2007, pp. 132-154.
- BALIBAR, É., “Eschatology versus teleology. The suspended dialogue between Derrida and Althusser”, Paper presented at the Conference: “Derrida and the Time of the Political”, University of California, Berkeley, February 10th, 2006
- BALIBAR, É., *Escritos por Althusser*. Nueva Visión. Buenos Aires, 2005
- BALIBAR, É., “El estructuralismo ¿Una destitución del sujeto?” en *Revista Instantes y Azares*, Año VII, Nros. 4-5, Primavera de 2007, pp. 155-172, trad. Facundo Gómez y Julián Ferreyra
- DE ÍPOLA, E., “La intervención llamada lectura” en S. Karsz, *Lectura y Política (a propósito de Althusser, Lecturas de Althusser)*, Galerna, 1970
- DEL BARCO, O., *La intemperie sin fin*, Alción Editora, Córdoba, 2007
- DERRIDA, J. Y ROUDINESCO, E., *Y mañana, qué...*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009
- DERRIDA, J., *Posiciones*, trad. M. Arranz, Pre-Textos, Valencia, 1977
- DERRIDA, J., “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” y “La palabra soplada” en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989

- DERRIDA, J., *Políticas de la amistad*, trad. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte, Trotta, Madrid, 1998
- DERRIDA, J., *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Trotta, Madrid, 1998
- DERRIDA, J., Texto leído en el funeral de Louis Althusser, publicado en *Les Letters Francaises*, Nro. 4, diciembre de 1990, pp. 25-26. Traducción de Manuel Arranz en *Cada vez única el fin del mundo*, Pre-Textos, Valencia, 2005
- P. FERNÁNDEZ LIRIA, “Regreso la ‘campo de batalla’ ” en ALTHUSSER, L., *Para un materialismo aleatorio*, Arena Libros, Madrid, 2002
- FERRARIS, M., *Jackie Derrida. Retrato de memoria*, trad. Bruno Mazzoldi, Siglo del Hombre editores, Instituto pensar, Bogotá, 2007
- SOLOMON, S., “L’espacement de la lecture: Althusser, Derrida and the Theory of of Reading”, *Décalages*, Vol. 1: Iss. 2, 2013 (<http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss2/4>)
- ROUDINESCO, E., *Filósofos en la tormenta*, trad. Sandra Garzonio, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009