



*Benjamin, Althusser, and Derrida:  
the problem of totality*

*Benjamin, Althusser, y Derrida:  
el problema de la totalidad*

GONZALO RICCI CERNADAS

Universidad de Buenos Aires  
gocernadas@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.003>  
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 75-90



*Recibido: 05/06/2015*

*Aprobado: 26/10/2017*

## **Resumen**

El trabajo busca problematizar la noción de totalidad tanto en la tradición del marxismo occidental (bien trátase de la Escuela de Frankfurt, bien el marxismo anti-hegeliano) como en la tradición postestructuralista. Para eso hemos elegido a un autor de cada tradición: Walter Benjamin, Louis Althusser, y Jacques Derrida. Intentaremos reponer las críticas de cada uno de ellos a la noción de totalidad, a fin de analizar las similitudes y diferencias a la hora de emprender esta crítica.

*Palabras clave:* Totalidad, Escuela de Frankfurt, Postestructuralismo, Walter Benjamin, Louis Althusser, Jacques Derrida.

## **Abstract**

The paper aims to problematize the notion of totality both in the tradition of occidental Marxism (Frankfurt School or anti-hegelian Marxism) and in poststructuralist tradition. For this purpose we have chosen an author of each tradition: Walter Benjamin, Louis Althusser, and Jacques Derrida. We will try to reconstitute the critics of each one to the notion of totality, for the purpose of analyze the coincidences and differences between the critics.

*Keywords:* Totality, Frankfurt School, Postestructuralism, Walter Benjamin, Louis Althusser, Jacques Derrida.

Ya en 1922, Georg Lukács aseveraba con firmeza en un ensayo de su célebre *Historia y conciencia de clase* que “[l]o que diferencia decisivamente al marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis de un predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la *totalidad*”<sup>1</sup>. En este sentido, y por mor de la circunscripción espacio-temporal, podríamos acordar con Martin Jay al afirmar que la cuestión de la totalidad ha sido una no sólo meramente recurrente, sino fundamental para el pensamiento de esa sinuosa y solapada tradición que se ha denominado como marxismo occidental. Y esto en un sentido muy particular: “Pero si bien se veían atraídos hacia el concepto de totalidad, de ninguna manera se encontraban unificados al entender sus significados o al evaluar sus méritos”<sup>2</sup>. Aún más, es en la disputa por el término y sus implicancias donde se podría identificar toda una movilización de conceptos, estrategias argumentativas y reflexiones teóricas que, de otra manera, habrían quedado ocultos en forma soterrada. Esta tendencia, tan escondida como ya siempre palpable y presente, habría escapado a toda dicotomía, sea hegelianos vs. antihegelianos, y, en cierta medida, habría atravesado transversalmente a toda la gama de pensadores marxistas europeos, sin respetar Escuelas ni lindes geográficas.

De esta manera, creemos que este problema de la totalidad puede tratarse en forma asaz interesante en dos autores exponentes de la tradición del marxismo occidental, en Walter Benjamin (asociado también a la Escuela de Frankfurt) y en Louis Althusser. Y acaso no sea casualidad el hecho de que el último pensador pueda hacer extender la aparición de esta problemática por fuera del marxismo: la influencia de Althusser en el postestructuralismo nos permite también analizar y reconstituir cómo aparecería una crítica hacia la totalidad en un filósofo ya no ajeno, sino aquende: nos referimos a Jaques Derrida. Una tríada, que va desde la geografía francfortesa hasta el posestructuralismo, ha sido así constituida: la del (des)continuo Benjamin-Althusser-Derrida. Este forzamiento ha sido forjado, claro, tan sólo a efectos heurísticos de manera de lograr un abordaje de un tópico común a los autores, y respecto del cual es sobremanera interesante estudiar las coincidencias a la hora de realizar sus movimientos críticos: el problema de la totalidad. Este tópico no escapa a las reflexiones de cada autor, y ha ocupado, más bien, un lugar central.

---

<sup>1</sup> Lukács, G., *Historia y conciencia de clase*, Buenos Aires, RyR, 2013, p. 121, cursivas nuestras.

<sup>2</sup> Jay, M., *Marxism and totality*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1984, p. 14.

Es la hipótesis de este trabajo entonces la de que gran parte de la obra de estos pensadores ha versado sobre la crítica hacia la noción de totalidad.

Es por ello que pretendemos, en el curso del trabajo, restituir los principales argumentos esgrimidos respecto del concepto de la totalidad. Y, revistiendo este término tamaño centralidad en sus obras, revelará a su vez las posiciones epistemológicas y políticas de los autores, pues estas dimensiones se hallan ligadas en una cuestión fundamental y de la cual ninguno de nuestros filósofos ha podido escapar: la pregunta por cómo leer la historia y cómo hacer lo propio con una situación y una coyuntura. Así, entonces, desearíamos reconstituir las reflexiones, primero, de Benjamin, para proseguir con Althusser, y terminar con Derrida. En las conclusiones buscaremos entonces sintetizar algunos puntos en común o de diferencia que pueden establecerse entre los tres.

## 1. Benjamin

Es menester acotar que, para muchos de los autores con los que trabajaremos en este trabajo, las reflexiones realizadas en torno a la totalidad van acompañadas por las de la historia. Precisamente este es el caso de Benjamin.

Para el alemán se trata, en principio, de poner en liza el modo dominante de conocer la historia, y que se hace particularmente visible en dos concepciones. Por un lado, una que podría denominarse como progresista, que hace enfática una actitud optimista en el despliegue de una necesidad positiva de la historia. Por otro, un historicismo que, si bien recupera las diferentes individualidades históricas, lo hace sólo fomentando una empatía con el pasado. Pero si entre ambos podemos encontrar, pues, una distinción, es necesario destacar que la misma es efímera, porque “[e]l historicismo culmina, por derecho, en la historia universal”<sup>3</sup>. Ambas concepciones coinciden en la concepción y en la proyección de la historia universal, bien deductivamente –caso del progresismo– bien inductivamente –caso del historicismo–.

Ambas hacen imposible cualquier consideración sobre el pasado como trunco. Si no pueden evitar empoderar al olvido como el verdadero conocimiento histórico, esto es porque ellas no buscan hacerle justicia al objeto de conocimiento, sino tan sólo desterrarlo a un *oblivion* permanente e inmutable. Frente a esto, Benjamin procede a fundamentar una posición método-epistemológica que insiste no en hacerse de un método que conciba la verdad a la medida de su representación y de su intención, olvidando aquello que la ha despertado. Ese azar o ese olvido que ha desperta-

---

<sup>3</sup> Benjamin, W., “Sobre el concepto de la historia”, *Estética y política*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2009, p. 150.

do una intención es olvidada, y “[e]n ese olvido prevalece, flagrante, la injusticia”<sup>4</sup>. La empresa de Benjamin entonces intenta necesariamente reconectar el vínculo, que ya amenazaba con parecer por siempre roto, entre verdad y justicia. Se trata así de hacerle justicia a un objeto de conocimiento, y, precisamente, se trata de un “giro objetivo”; un “giro objetivista en el cual el objeto de la reflexión crítica se revela más como un problema que se le impone al pensamiento[, para el pensamiento,] encargándole el esfuerzo de producir su conceptualización, que como algo adecuado a los términos del pensamiento ‘crítico’ vigente. Un giro objetivista a partir del cual se plantea la necesidad de una redefinición de la idea de la ‘actualidad’”<sup>5</sup>. Benjamin expresa lo disruptivo de su empresa emulando la expresión kantiana de “giro copernicano”, que, mientras en el pensador de Königsberg significaba la nueva primacía del sujeto que determina al objeto de conocimiento como tal, en el berlinés aparecía en el famoso convoluto K en los siguientes términos: “El giro copernicano en la visión histórica es éste: se tomó por punto fijo ‘lo que había sido’, se vio el presente esforzándose tentativamente por dirigir el conocimiento hasta ese punto estable. Pero ahora debe invertirse esa relación, lo que ha sido debe llegar a ser vuelco dialéctico, irrupción de la conciencia despierta. La política obtiene el primado sobre la historia. Los hechos pasan a ser lo que ahora mismo nos sobrevino, constatarlos es la tarea del recuerdo. Y en efecto, el despertar es la instancia ejemplar del recordar: el caso en que conseguimos recordar lo más cercano, lo más banal, lo que está más próximo. [...] Hay un saber aún-no-consciente de lo que ha sido, y su afloramiento tiene la estructura del despertar”<sup>6</sup>. Debe suspenderse la prerrogativa subjetiva de la intención para que ese elemento que aparece irreductible a la conciencia subjetiva, y que, al mismo tiempo, se da a la conciencia, pueda concebirse en una forma alternativa a la vía empirista o idealista: sólo así puede concebirse ese elemento que no es “ni encontrado ni inventado, [sino que] se parece más bien a esos hechos convertidos en algo que acaban de salirnos al paso y que es asunto del recuerdo establecer”<sup>7</sup>.

Entender el pasado como clausurado, que ya no sale al paso, que resulta idéntico con sus efectos actuales, es un crimen que podría perpetrarse a la base de desconocer el rastro de los sueños utópicos irrealizados presentes en los monumentos y figuras de la tradición dominante, negando, al fin y al cabo, aquel pasado no-presente y discontinuo.

---

<sup>4</sup> Oyarzún Robles, P., “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad”, Benjamin, W., *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, LOM, 2009, p. 8.

<sup>5</sup> Catanzaro, G., *La nación entre naturaleza e historia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 50, cursivas del original.

<sup>6</sup> Benjamin, W., *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2011, p. 394.

<sup>7</sup> Catanzaro, G., *La nación entre naturaleza e historia*, op. cit., p. 54.

Esto nos puede servir de propedéutica para una correcta crítica de la totalidad, ejemplificada muy particularmente con la crítica a la historia. La historia, en la representación dominante, es considerada como una totalidad en la cual el sentido fluye en forma ininterrumpida y armónica, garantizando la familiaridad de todo pasado para el presente, que lo considera como momento de su infancia. De lo que se trata entonces es de ubicar en la discontinuidad el basamento de la genuina tradición. Evitando una mirada empática es menester atender a esa “constelación saturada de tensiones”<sup>8</sup> que se manifiesta en la totalidad del *continuum* de la historia. No toda historia universal es, *per se*, falsa: sólo lo es aquella que, representando en realidad lo parcial, pretende una universalidad. Como el cronista materialista, podemos atender a la tradición del *discontinuum* sin, por ese mismo motivo, abandonar la noción de totalidad: “No toda la historia universal tiene que ser reaccionaria. La historia universal sin principio constructivo lo es. El principio constructivo de la historia universal permite representarla en lo parcial”<sup>9</sup>, sin oponer, así, dos tradiciones como alternativas excluyentes. De esta manera, “[a]ntes que reclamando un corrimiento respecto de los textos ideológicos y/o la sustitución de un principio (la continuidad) por otro (la discontinuidad), la crítica produce aquí teoría actuando en el lugar y exasperando la presunta coherencia interna de las representaciones dominantes”<sup>10</sup>. Entonces, si la violencia histórica, efectiva y situada, nos incoa a des-totalizar el campo de representación vigente, formulando la crítica de la totalidad, no debemos obviar que lo singular sólo existe bajo ese modo en este contexto de la violencia de la totalidad en el proceso histórico: lo singular sólo lo es en tanto salta de la totalidad: la discontinuidad es signo de la violencia histórica que obliga a lo singular a manifestarse de este modo. No puede ser abandonada la representación de la historia como totalidad, porque, precisamente, la crítica no puede abandonar algo (una representación falsa) que dice una verdad (que la historia como totalidad es la historia del dominio). Es menester pensar continuidad y discontinuidad juntas de modo de producir la crítica de ambas, “la crítica de la representación (falsa) de la historia como continuo, y la crítica de la continuidad del dominio efectivo, que lee en esas representaciones la persistencia de la violencia en la historia. [...] Crítica de una totalidad, y no simple afirmación de lo diverso, que sólo podría existir allí donde se perfilan trasformaciones efectivas del Todo que lo somete”<sup>11</sup>. Benjamin es así uno de esos pensadores que buscar recuperar la primacía del objeto, a efectos

<sup>8</sup> Benjamin, W., *Libro de los pasajes*, op. cit., p. 478.

<sup>9</sup> Benjamin, W., *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, LOM, 2009, p. 61.

<sup>10</sup> Catanzaro, G., “Avatares de la totalidad. De la compleja relación entre la idea de totalidad y la crítica del presente en Walter Benjamin”, ponencia publicada en VII Jornadas de Sociología. UNLP, 2012, p. 14.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, pp. 15-16.

tácticos, para hacerle justicia, sin abandonar la categoría de totalidad, sino tan sólo para someterla a una crítica para mostrar así las exasperaciones y las saturaciones que encierra: la violencia ejercida sólo se manifiesta a título de que conservemos aquella totalidad que la permite.

## 2. Althusser

La crítica althusseriana a la noción de totalidad hegeliana es realizada a partir de una impugnación a la temporalidad tal y como el máximo exponente del idealismo alemán lo presenta.

¿Pero en qué consistía, para Althusser, esa temporalidad hegeliana? El filósofo francés encuentra dos características esenciales. La primera, definida como “la continuidad homogénea del tiempo”, esto es, tiempo como continuo en el cual se manifiesta el desarrollo de la Idea, devenida dialécticamente, es decir, tiempo diacrónicamente considerado. Y segundo, y sincrónicamente, como “la contemporaneidad del tiempo o categoría del presente histórico”, en la cual “todos los elementos del todo coexisten siempre en el mismo tiempo, en el mismo presente y son contemporáneos los unos a los otros en el mismo presente”<sup>12</sup>. La unidad del todo hegeliano es tal que cada elemento es la presencia a sí mismo en un momento histórico determinado. Esto permite, dice Althusser, realizar un corte de esencia, longitudinal, que debele que todos los elementos se encuentran en una relación inmediata expresando inmediatamente su esencia interna. De manera que cuando hablamos del principio expresivo, nos referimos entonces a que todos los niveles de la totalidad social son expresivos de la esencia de esa totalidad histórica, contemporáneos y en el tiempo presente.

Así, la noción de totalidad que aparece en Hegel es una que es posible sólo en virtud de su propia unidad espiritual, expresiva, “en la cual todas las partes sean otras tantas ‘*partes totales*’ expresivas las unas de las otras y expresivas cada una de la totalidad social que las contiene, porque cada una contiene en sí, en la forma inmediata de su expresión, la esencia misma de la totalidad”<sup>13</sup>. Y, a su vez, esta totalidad así considerada se traduce en un tiempo sincrónico continuo-homogéneo, una representación necesariamente ideológica. Y si su lectura sintomática le permite hallar los cortes y rupturas no aparentes como tales, pues todas las partes de un pensamiento se encuentran trabadas en la totalidad centrada del discurso hegeliano,

---

<sup>12</sup> Althusser, L., *Para leer El capital*, México, Siglo XXI, 2010, pp. 104-105.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 105, cursivas del original.

ello le permite postular la consideración de otro tipo de totalidad, disruptiva, parte aguas, y novedosa, propia de la teoría marxista, una totalidad compleja. Porque no hay que dejarse engañar, en la *Fenomenología del Espíritu*, dice Althusser, la contradicción no aparece simple, sino que, por el contrario, se manifiesta muy compleja: “[l]a contradicción hegeliana no está jamás *realmente sobredeterminada* aunque, a menudo, parezca tener todas las apariencias de ello, [...] esta complejidad no es la complejidad de una *sobredeterminación efectiva*, sino la complejidad de una *interiorización* acumulativa, que no posee sino las apariencias de sobredeterminación”<sup>14</sup>. La conciencia vive y experimenta su esencia propia a través de los ecos de las anteriores, y los pasados suprimido-conservados son también ecos de la conciencia presente y no determinaciones efectivas distintas de ella; la presencia del pasado es la presencia ante sí de la conciencia misma: “[c]írculo de círculos, la conciencia no tiene sino un centro, que es el único que la determina: necesitaría poseer círculos que tuvieran otro centro que el de ella, círculos descentrados para que pudiera ser afectada en su centro por su eficacia, para que su esencia fuera sobredeterminada por ellos. Pero éste no es el caso”<sup>15</sup>. Así, “la simplicidad de la contradicción hegeliana no es sino la reflexión de la simplicidad de este principio interno de un pueblo, es decir, no de su realidad material sino de su ideología más abstracta”<sup>16</sup>; la totalidad hegeliana es el desarrollo enajenado de una unidad simple, momento del desarrollo de la Idea, las diferencias son momentos de la enajenación de ese principio interno simple. Es por ello que en Hegel nunca adviene un punto de verdadera ruptura.

Saber absoluto, totalidad que coincide con su verdad: “el presente del *saber absoluto* [...] donde la verdad puede ser leída, a libro abierto, en los fenómenos, si no en forma directa, con poco esfuerzo, ya que está realmente presente en los fenómenos, en la existencia empírica real”<sup>17</sup>; la lectura de la esencia en la existencia, expresiva, donde la opacidad se reduce a nada. Este tipo de lectura religiosa, en el que la palabra divina se lee en la existencia concreta, está en relación íntima con la concepción del conocimiento empirista, la cual puede “concebirse como una variación de la concepción de la visión, con la sencilla diferencia de que la *transparencia* no está dada en ella de golpe, sino que está separada precisamente por ese *velo*, por esa escoria de la impureza, de lo inesencial que nos sustrae la esencia”<sup>18</sup>. Una concepción empírica del conocimiento en la que lo real guarda dentro suyo tanto la esencia pura como la impura; el proceso necesario así es el de separar, en

<sup>14</sup> Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 2011, p. 82, cursivas del original.

<sup>15</sup> Ídem, cursivas del original.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 84.

<sup>17</sup> Althusser, L., *Para leer El capital*, op. cit., p. 135, cursivas del original.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 43.



extraer el núcleo esencial que se encuentra en lo más profundo, rodeado por impureza inesencial, de la cual es menester deshacerse. Pero el empirismo esconde este proceso de abstracción (la existencia de un objeto de conocimiento y de un objeto real, disímiles, distintos) y afirma solemnemente la existencia de un solo objeto en su negación, el objeto real.

A esta lectura de tipo religiosa, “esta lectura inmediata de la esencia en la existencia, [...] donde el concepto se hace al fin tangible en su existencia sensible, donde *este pan, este cuerpo, este rostro y este hombre* son el Espíritu mismo”<sup>19</sup>, el francés contrapone una lectura sintomática. Se trata, pues, de no quedarnos en esa mencionada primera lectura que hace Marx sobre los economistas clásicos por la cual, poniendo a contraluz sus discursos con el propio, donde se podría ver las lagunas y discontinuidades de los discursos de Smith y Ricardo. No, es menester evitar tomar a los objetos como dados, esto sería recaer en el mito especular del conocimiento como objeto en tanto dato. Más bien, es necesario ahondar en esta otra lectura que hace Marx, donde el texto clásico no “habla” por reacción al entrar en contacto con un discurso externo, sino que “es el texto clásico mismo el que nos dice que se calla: sus silencios son sus propias palabras”<sup>20</sup>. El problema no es el objeto, el problema es la “vista”; hay que pensar la “relación invisible necesaria entre el campo de lo visible y el campo de lo invisible, una relación que define el campo de lo oscuro de lo invisible como un efecto necesario de la estructura del campo visible”<sup>21</sup>. Así, Marx advertía respuestas de Smith y Ricardo contestadas a ninguna pregunta; estas respuestas sin pregunta, o mejor dicho, la ausencia, en las respuestas, de su pregunta, tenían su origen en el hecho de que había sucedido un cambio de terreno del cual los economistas clásicos no se habían percatado. La ciencia se plantea problemas en un terreno y horizonte de una estructura teórica definida.

La lectura propugnada por Althusser, su modo de crítica, es, como decíamos, sintomática: todo lo que uno dice siempre habla más que uno: la palabra como síntoma. Es una reflexión inmanente que enlaza el objeto con sus condiciones de existencia, las cuales dependen de las condiciones de producción. La crítica, pues, se concibe como leer al pie de la letra, leer sin fondo, poniendo en relación distintas partes del discurso entre sí. El discurso es una totalidad cerrada, un campo que expone él mismo la relación de visibilidades e invisibilidades. El conocimiento no es continuo, sino que hay actos de corte, actos por los cuales Althusser mismo interroga la calidad de las preguntas a las que habría que dar respuesta; esas mismas preguntas hegelianas (por ejemplo, preguntas por el sujeto de la historia; contestación:

---

<sup>19</sup> *Ibíd.*, p. 21, cursivas del original.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 27.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 25.

el espíritu del pueblo) que ya anunciaban su respuesta, que no podían fallar, donde la adquisición de historicidad era un progreso lineal, desconociendo la especificidad de los mecanismos donde ha surgido el conocimiento. Justamente el concepto althusseriano de sobredeterminación, así, busca romper con la linealidad, permitiendo pensar instancias que se afectan unas a otras desde su propia especificidad.

La filosofía hegeliana sólo se articula sobre la reflexión del período histórico del presente: “El presente constituye el *horizonte absoluto* de todo saber, ya que todo saber no es sino la existencia, en el saber, del principio interior del todo”<sup>22</sup>. No sería posible, entonces, tener certeza alguna sobre el futuro, no sería posible, en otras palabras, una ciencia de la política, en tanto somos incapaces de asomar la cabeza por encima del presente absoluto que ocluye nuestro panorama. Althusser polemiza con esta concepción: no hay un tiempo, continuo, presente y contemporáneo, sino que hay varios. Y esta novel concepción del tiempo, no ya bajo la forma ideológica continua-homogénea, actualiza la consideración sobre la totalidad, ya no expresiva (à la hegeliana), sino que compleja, sobredeterminana, y siempre ya dada.

### 3. Derrida

Para colmo, podría decirse que, hasta aquí, los autores implicados realizan una crítica, bien implícita bien explícita, hacia Hegel. Derrida podría ser ubicado ciertamente entre los últimos. El francés se expresa así: “Soportar la evidencia hegeliana quería decir, hoy, lo siguiente: que es necesario, en todos los sentidos, pasar por el ‘sueño de la razón’, el que engendra y el que hace dormir a los monstruos; que es necesario atravesarlos efectivamente para que el despertar no sea una astucia de la razón. Es decir, de nuevo, de la razón”<sup>23</sup>. Es preciso remarcar esta intencionalidad, porque eso tan inefable como lo es la *différance*, eso que no es “ni una palabra ni un concepto”<sup>24</sup>, le es dado por el autor una definición aproximada en oposición a la reserva hegeliana: “Si hubiera una definición de la *différance*, sería precisamente el límite, la interrupción, la destrucción del relevo hegeliano *dondequiera* que se opere”<sup>25</sup>. Es la celeberrima *Aufhebung* contra la que Derrida busca polemizar y deconstruir: “[Ella] se produce enteramente dentro del discurso, del sistema o del trabajo de la significación. Una determinación se niega y se conserva en otra determinación, que revela la verdad de aquélla. De una indeterminación a una determi-

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 105, cursivas del original.

<sup>23</sup> Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, Madrid, Anthropos, 2012, p. 345.

<sup>24</sup> Derrida, J., *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2013, p. 39.

<sup>25</sup> Derrida, J., *Posiciones*, Valencia, Pre-Textos, 2014, p. 66, cursivas del original.

nación infinita se pasa de determinación en determinación, y ese paso, producido por la inquietud de lo infinito, encadena el sentido. La *Aufhebung* queda comprendida *dentro* del círculo del saber absoluto, no excede jamás su clausura, no pone en suspenso jamás la totalidad del discurso, del trabajo, del sentido, de la ley, etc.”<sup>26</sup>.

Si acordamos con Spivak respecto de que la operación que realiza Derrida puede ser denominada como el escribir *sous rature*, esto es, bajo tachadura, mediante la cual “nuestro lenguaje mismo se tuerce y curva al tiempo que nos guía”<sup>27</sup>, esto es precisamente porque “el lenguaje lleva en sí mismo la necesidad de su propia crítica”<sup>28</sup>. El filósofo francés emprende entonces una crítica contra la metafísica, mero eufemismo para designar cualquier ciencia de la presencia; pero, ¿cómo efectuar esta crítica sin quedar atrapado en un círculo que, con su ingente gravedad, siempre nos hace caer en él? Esto es lo esencial: la crítica no se emprende como una mera destrucción del sistema metafísico, intentando prescindir de sus conceptos, pues “no disponemos de ningún lenguaje que no sea ajeno a esta historia; no podemos enunciar ninguna proposición destructiva que no haya tenido ya que deslizarse bajo en la forma, en la lógica y los postulados implícitos de aquello mismo que aquélla querría cuestionar”<sup>29</sup>. La estrategia emprendida por Derrida es más bien otra muy distinta a esta recién esbozada: la de poner en cuestión el sistema en el que las reducciones operan, junto con todos los binomios y oposiciones implicados. No hay un afuera de la filosofía, un espacio situado más allá, desde el cual se pueda recusar. Es menester un “gesto audaz”, hacer sentir los límites de las oposiciones, “[i]nquietarse por los conceptos fundadores de toda la historia de la filosofía, des-constituirlos”<sup>30</sup>.

Quizás ahora ya logramos vislumbrar mejor la estrategia de Derrida con su noción de *sous rature*: “La huella bajo tachadura es la marca de la ausencia de una presencia, un siempre ya ausente presente, de la carencia en el origen que es condición para el pensamiento y la experiencia”<sup>31</sup>. Bajo tachadura, porque desde siempre lleva en sí una huella de una alteridad perenne que nunca se ha presentado como tal: “La ‘escritura’ es entonces el nombre de la estructura siempre ya habitada por una huella”<sup>32</sup>. La escritura, precisamente, al mismo tiempo que borra la presencia de ese *alter* también la mantiene legible.

De allí que Derrida proponga la noción de *différance*, un nuevo concepto de escritura, que remite tanto al juego de diferencias como al aplazamiento. Esto es, la

<sup>26</sup> Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, op. cit., p. 380, cursivas del original.

<sup>27</sup> Spivak, G. C., *Sobre la deconstrucción*, Buenos Aires, Hilo Rojo, 2013, p. 51.

<sup>28</sup> Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, op. cit., p. 390.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 386.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 390.

<sup>31</sup> Spivak, G. C., *Sobre la deconstrucción*, op. cit., p. 59.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 102.

*différance* refiere a ese espaciamiento, prórroga, rodeo, o retraso que hace imposible que se esté “precedida por la unidad originaria e indivisa de una posibilidad presente que yo reservara, como un gasto que aplazara para más adelante, por previsión o necesidad de ahorro[, antes bien] [...] lo que difiere la presencia es aquello a partir de lo cual se anuncia ella misma”<sup>33</sup>. Es, en segundo lugar, el hontanar de todas las oposiciones de los conceptos que se encuentran desperdigados por todo nuestro lenguaje. Luego, es también la producción de todas esas diferencias que son condición de toda significación y estructura. Es, en suma, la alusión al despliegue de esa diferencia óntico-ontológica. Así, diferencia y aplazamiento: lo radicalmente otro, no idéntico, y constituido por la postergación. “No hay esencia de la diferencia, ésta (es) lo que no sólo sabría dejarse apropiar en él *como tal* de su nombre o de su aparecer, sino lo que amenaza la autoridad del *como tal* en general, de la presencia de la cosa misma en su esencia. Que no haya, en este punto, esencia propia, de la diferencia, implica que no haya ni ser ni verdad del juego de la escritura en tanto que inscribe la diferencia”<sup>34</sup>. Entonces, entender la *grama* como *différance* impide que un elemento se haga presente como simple y que remita a otra cosa más que a sí mismo. Archi-escritura, *grama*, *différance*, sea cual sea la palabra que se utilice, todas ellas reenvían a lo mismo: “Sólo hay diferencias y huellas de huellas por todas partes”<sup>35</sup>. Regresa entonces la pregunta ya formulada: ¿cómo pensar eso otro que se encuentra fuera del texto de la metafísica occidental? La *différance*, en ese sentido no aparece nunca como tal, ni como la marca o la huella en sí misma. La *différance* ni siquiera “es un nombre, no es una unidad nominal pura y se disloca sin cesar en una cadena de sustituciones que difieren. [...] Este innombrable es el juego que hace que haya efectos nominales, estructuras relativamente unitarias o atómicas que se llaman nombres”<sup>36</sup>.

Es en virtud de esto que, precisamente, y volviendo a lo planteado en el principio de este apartado, la *différance* derrideana se separa de la diferencia hegeliana: no la diferencia como contradicción entre opuestos binarios y su consecuente resolución silogística en un tercer término que niega a la vez que revela, que recluye la diferencia en una presencia a sí, sino que más bien el juego de las huellas de diferencias, el inevitable espaciamiento por el cual los elementos se relacionan unos con otros. Es aquí, en esta cadena abierta de la *différance*, donde el concepto de “diseminación” entra en juego. La diseminación nunca reconduce a un origen simple ni a una dimensión escatológica para producir un número no-finito de efectos semánticos.

<sup>33</sup> Derrida, J., *Posiciones*, op. cit., pp. 23-24.

<sup>34</sup> Derrida, J., *Márgenes de la filosofía*, op. cit., pp. 60-61, cursivas del original.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 61.

“La diseminación marca una multiplicidad irreductible y *generativa*. El suplemento y la turbulencia de determinada ausencia fractura el límite del texto, prohíben su formalización exhaustiva y clausurante, al menos la taxonomía saturante de sus temas, de su significado, de su querer-decir”<sup>37</sup>. No es posible fijación conceptual alguna con la diseminación: “La diseminación de los blancos produce una estructura topológica que circula infinitamente sobre sí misma mediante el suplemente incesante de una vuelta de más: más metáfora, más metonimia”<sup>38</sup>.

¿Qué podría decirse, entonces, respecto de la totalidad? En *De la gramatología*, Derrida evoca la figura del libro para remitir a la idea de totalidad del significante. Su importancia radica en que justamente la buena y natural escritura, aquella que es inscripción divina y en el corazón, escritura unida a la voz y al aliento, intimidad de la presencia consigo, se encuentra comprendida “en el interior de una totalidad y envuelta en un libro”<sup>39</sup>. Esta buena y natural escritura se encontraba, así, comprendida en el interior de una naturaleza, de una presencia eterna. Rápidamente reaparece en toda su patencia lo falaz de este presunto origen simple, divino y vivificado: “esta totalidad del significante no puede ser lo que es, una totalidad, salvo si una totalidad constituida del significado le preexiste, vigila su inscripción y sus signos, y es independiente de ella en su idealidad. La idea de libro, que remite siempre a una totalidad natural, es profundamente extraña al sentido de la escritura”<sup>40</sup>. Este libro, esta totalidad natural, no es otra cosa que el adalid de la teología y del logocentrismo, trinchera que busca defenderse de los embates destructores de la escritura y que enfrenta a la diferencia en general. “Si distinguimos el texto del libro, diremos que la destrucción del libro descubre la superficie del texto. Esta violencia necesaria responde a una violencia que no fue menos que necesaria”<sup>41</sup>. Una violencia siempre constitutiva de toda totalidad, es sometida a una deconstrucción que lo que intenta hacer visible es ese momento que interrumpe la totalización, pues “[s]e trata de re-marcar una nervadura, un pliegue, un ángulo que interrumpa la totalización: en determinado lugar, lugar de una forma muy determinada, ninguna serie de valencias semánticas puede ya cerrarse o reunirse. Por ese ángulo, por ese pliegue, ese re-pliegue de un indecible, una marca marca a la vez lo sagrado y la marca, el lugar re-marcado de la marca. La escritura que, en ese momento, se re-marca a sí misma no puede incluirse ya en la lista de los temas, y debe sustraerse (hueco) y añadirse (relieve)”<sup>42</sup>. No hay así nunca una ecuación exacta o plena, en

<sup>37</sup> Derrida, J., *Posiciones*, op. cit., pp. 73-74, cursivas del original.

<sup>38</sup> Derrida, J., *La diseminación*, Madrid, *Fundamentos*, 2015, p. 387.

<sup>39</sup> Derrida, J., *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 2005, p. 25.

<sup>40</sup> Ídem.

<sup>41</sup> Ídem.

<sup>42</sup> Derrida, J., *Posiciones*, op. cit., pp. 74-75.

una relación de simetría u homología: hay, antes bien, carencias y excedentes que no pueden estabilizarse jamás.

## Conclusión

A lo largo del trabajo hemos enfatizado el momento negativo y crítico de los autores para con la noción de totalidad. ¿Pero podría explicitarse un momento propositivo?

En Benjamin, en un párrafo de “Nuevas Tesis C”, podemos hallar una descripción de la historia como “un cordón de múltiples fibras, deshilachado en mil greñas, que cuelga como una trenza suelta, ninguna de las cuales tiene su lugar determinado, mientras no se las recoja a todas y se las entrelace, como un tocado”<sup>43</sup>: la historia es así lo opuesto al gran texto sagrado y hierático, es algo caduco y transitorio; una “trenza suelta” que emula una totalidad sin pretensiones trascendentalistas ni ominosas, sino que se erige sobre la idea de felicidad, pues ello es el basamento de su crítica redentora, iluminar la realidad haciéndole justicia a sus objetos de conocimiento: iluminaciones profanas. En un sentido similar, buscando conservar la noción de totalidad, Althusser propone un todo complejo, sobredeterminado, y siempre ya dado, cuyas instancias no se resuelven en un unidad real como contradicción simple (falacia que aparece como tal a través de una crítica sintomática), sino que la unidad se constituye a partir de su esencia y eficacias propias, haciendo de la contradicción algo inseparable a la estructura, pues ella se encuentra sobredeterminada en su principio.

En Derrida, al contrario de los dos autores anteriores, la crítica siempre enfatiza la exterioridad necesariamente constitutiva de cualquier identidad, haciendo casi insoportable la necesidad de una totalidad que debe ser deconstruida, pues se trata de interrumpir una totalización, que, a su vez, inevitablemente reenvía a una multiplicidad irreductible, que impide de cualquier modo su clausura.

Pero, a su vez, todos nuestros autores coincidirían en el modo en que efectúan la crítica: no se trata de oponer un discurso a otro, ambos exteriores y sin ninguna relación. Cada uno de ellos realiza una crítica inmanente, leyendo la complejidad interna del presente en el todo, sin confrontar un exterior a un interior, sino leyendo lo complejo de aquella identidad que se postula a sí misma como simple y plena.

---

<sup>43</sup> Benjamin, W., *La dialéctica en suspenso*, op. cit., p. 60.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, L., *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 2011.  
— *Para leer El capital*, México, Siglo XXI, 2010.
- BENJAMIN, W., “Sobre el concepto de la historia”, *Estética y política*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2009.  
— *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, LOM, 2009.  
— *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2011.  
— *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, LOM, 2009.
- CATANZARO, G., “Avatares de la totalidad. De la compleja relación entre la idea de totalidad y la crítica del presente en Walter Benjamin”, ponencia publicada en VII Jornadas de Sociología. UNLP, 2012.  
— *La nación entre naturaleza e historia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- DERRIDA, J., *La escritura y la diferencia*, Madrid, Anthropos, 2012.  
— *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 2015  
— *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2013.  
— *Posiciones*, Valencia, Pre-Textos, 2014.
- JAY, M., *Marxism and totality*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1984.
- LUKÁCS, G., *Historia y conciencia de clase*, Buenos Aires, RyR, 2013.
- OYARZÚN ROBLES, P., “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad”,  
SPIVAK, G. C., *Sobre la deconstrucción*, Buenos Aires, Hilo Rojo, 2013.

---

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.003>  
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 75-90

