



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

**ESPECTRALIDAD Y PENSAMIENTO POLÍTICO
EN JACQUES DERRIDA**

Tesis que presenta
Rafael Núñez Zúñiga
para obtener el título de
Maestro en Filosofía

Directora: Dra. Ana María Martínez de la Escalera

Lectora: Dra. Griselda Gutiérrez Castañeda

Ciudad Universitaria, México, D. F., Viernes 10 de abril, 2009.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Prólogo	5
Introducción	7
Capítulo:	
1. La fenomenología y Husserl en Derrida	19
1.1 <i>El problema de la génesis en la filosofía de Husserl</i>	20
1.2 <i>Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl</i>	27
1.3 <i>La voz y el fenómeno</i>	33
2. La diferencia y Nietzsche en Derrida	43
2.1 <i>Espolones: los estilos de Nietzsche</i>	47
2.2 <i>Otobiografías: la enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio</i>	58
3. La dialéctica y Marx en Derrida	69
3.1 <i>Espectros de Marx</i>	70
3.1.1 “Inyucciones de Marx”	76
3.1.2 “Conjurar – El marxismo”	80
3.1.3 “Desgastes (pintura de un mundo sin edad)”	87
3.1.4 “En nombre de la revolución, la doble barricada (impura «impura historia impura de fantasmas»)”	91
3.1.5 “Aparición de lo inaparente: el «escamoteo» fenomenológico”	95

3.2	<i>Canallas: Dos ensayos sobre la razón</i>	101
3.2.1	“La razón del más fuerte (¿hay estados canallas?)”	102
3.2.2	“El «mundo» de las luces por venir (excepción, cálculo y soberanía)”	112
4.	Análisis y conclusiones	117
4.1	Análisis	117
4.2	Conclusiones	123
	<i>Referencias bibliográficas</i>	131

Prólogo

La filosofía es crítica permanente, cuestionamiento continuo, creación conceptual. A lo largo de su historia, la filosofía ha cumplido con estas tres actividades y quienes la ejercen deben ser capaces de llevarlas a cabo; de ello depende su calidad de filósofos o filósofas. Si su área de especialidad es la política, la filosofía debe ser crítica, cuestionamiento, creación de conceptos, para comprender los fenómenos políticos. Como objeto de estudio, en su centro se encuentra, por supuesto, el poder y la filosofía política es, entonces, cuestionamiento, crítica, creación de conceptos en torno al poder. Uno de los filósofos franceses más importantes del siglo veinte, Jacques Derrida (1930-2004), llegó a establecer una perspectiva filosófica acerca del poder basada en la espectralidad, por una parte, y en la deconstrucción, por la otra. Tal propuesta la fincó en Edmund Husserl (1859-1938), fundador de la fenomenología; en Friedrich Nietzsche (1844-1900), filósofo que se adhirió al concepto de diferencia; y, por fin, en Karl Marx (1818-1883), pensador revolucionario que desarrolló en sus investigaciones el concepto de dialéctica.

Derrida basó, en efecto, su pensamiento político en la diferencia (Nietzsche) y en la dialéctica (Marx). Empero, como se trata de conceptos en oposición, ello impide afirmar de manera directa o incuestionable que constituye un pensamiento sin fisura alguna. Así, la hipótesis de trabajo de esta investigación –como se explica con mayor detalle en la Introducción– alude a la viabilidad filosófica del pensamiento político de Jacques Derrida. Sin embargo, no es una hipótesis cuya prueba resulte irrefutable con una sola mirada al trabajo de dicho filósofo pues su obra es amplia y profunda. Por ello, esta investigación se

considera como un punto de partida hacia la demostración de su hipótesis mas no como un punto de llegada. En la investigación siguiente –que se pretende realizar ya en el marco del Doctorado en Filosofía–, se buscará ampliar y profundizar el estudio de las obras de Marx, Nietzsche y Derrida, para integrar una visión más completa y una conclusión más sólida.

Por el momento, esta investigación en el marco de la Maestría en Filosofía, se dedicó a la descripción, primero, de las tres obras que Derrida destinó al estudio del pensamiento de Husserl. En segundo lugar, a lo propio respecto a los libros de Derrida más asociados al concepto de diferencia en las primeras etapas de su pensamiento: con base en *La escritura y la diferencia* y *De la gramatología*, se describe el contenido de *Espolones: los estilos de Nietzsche* y *Otobiografías: la enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*. En tercer lugar, a un seguimiento de sus obras *Espetros de Marx: el trabajo del duelo, el estado de la deuda y la nueva Internacional*, así como *Canallas: dos ensayos sobre la razón*. Y, por último, al análisis y a esta reflexión inicial sobre la hipótesis de trabajo; o sea, sobre cómo Derrida cruzó el puente de lo que llamó en *Espetros de Marx* el “escamoteo fenomenológico”, para situar a la diferencia y a la dialéctica como base de su propuesta filosófica a fin de comprender los fenómenos políticos actuales.

Agradezco profundamente a la Dra. Ana María Martínez de la Escalera, directora de esta tesis, a la Dra. Griselda Gutiérrez Castañeda, lectora de la misma, así como a los profesores de filosofía: Dr. Gerardo de la Fuente Loria, Dr. Herbert Frey Nymeth y Dra. Erika Lindig Cisneros, por sus atinadas observaciones y gentiles comentarios. Dedico este trabajo de reflexión filosófica –que, por supuesto, es de mi entera responsabilidad– a mi esposa, María de los Ángeles Salazar Guadarrama, y a nuestro hijo, Rafael Ernesto.

Ciudad Universitaria, México, D. F., viernes 10 de abril, 2009.

Rafael Núñez Zúñiga.

Introducción

La humanidad siempre ha estado asediada por espectros; la espectralidad siempre ha estado asediando a la humanidad. Desde que el ser humano descubrió que su destino final es la muerte, comenzó a temerle, a dejarse acosar por ella, a buscar formas de superarla o, al menos, de retrasarla ... por un tiempo. En ese conflicto están sus sueños, sus deseos pero también sus proyectos, sus fracasos y sus éxitos. En esa lucha están los que ya se fueron pero que siguen presentes en las memorias, en las miles de millones de memorias, de los seres humanos vivos. También ahí están los que vendrán, los que aún no han nacido pero que, como esperanza para la humanidad, serán. Por ello, por los espectros y por los no espectros, nosotros mismos, la espectralidad no es un término abstracto, sin aplicabilidad; no es una palabra intrascendente, sin potencialidad crítica.

A través de la historia, la crítica ha resultado ser una de las armas más poderosas para el avance de la filosofía, la ciencia y las sociedades humanas. De ahí su importancia reflexiva pero también creativa o, como diría Jacques Derrida, deconstructiva. Así, el proceso de investigación que se reporta en este trabajo tiene por objetivo resaltar la importancia –para la elaboración de una filosofía que permita superar la condición de las sociedades actuales–, del vínculo entre el pensamiento político de Derrida, por una parte, y sus propuestas sobre la espectralidad y la deconstrucción, por la otra.

Se trata de una tarea que rebasa con mucho las posibilidades de espacio y tiempo que acotan a esta investigación, por lo que este trabajo apenas se considera como una primera aproximación a dicho tema; lo cual, por supuesto, es su principal desventaja.

Empero, su principal ventaja es que se aborda desde las primeras obras de Jacques Derrida y, haciendo una selección muy estricta de sus libros, se desarrolla hasta este punto gracias al planteamiento y demostración de su hipótesis de trabajo. Tal hipótesis se refiere a la viabilidad filosófica del pensamiento de Jacques Derrida, tomando como base su postura política, misma que se encuentra fundamentada en dos conceptos antagónicos: la dialéctica, de Karl Marx, y la diferencia, de Friedrich Nietzsche.

Por lo tanto, a fin de lograr el objetivo de esta investigación, el primer capítulo, titulado *La fenomenología y Husserl en Derrida*, aporta una breve descripción de los tres primeros libros de Jacques Derrida: *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl* (1954), *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl* (1962), así como *La voz y el fenómeno* (1967A).

El segundo capítulo, *La diferencia y Nietzsche en Derrida*, expone, a partir de algunas citas sobre *La escritura y la diferencia* (1967B) y sobre *De la gramatología* (1967C), el contenido de *Espolones: los estilos de Nietzsche* (1978A); así como de *Otobiografías: la enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio* (1984A). Ello permite establecer la primera premisa para el análisis que se ofrece en el capítulo final de este trabajo; es decir, se identifica el concepto de diferencia como uno de los puntos a partir de los cuales Derrida construyó su perspectiva filosófica respecto a los fenómenos políticos actuales. Sobre la diferencia, dicho autor la aborda no en términos de uno sino de múltiples significados, como se observa más adelante y, sobre la desconstrucción, Derrida tampoco deseó expresar una definición precisa sino que la dejó abierta.

Ni análisis, ni crítica, ni método, ni acto, ni operación –observa el autor en su Carta a un amigo japonés (Derrida, 1985A: Tomo II, 9-14)–, a la desconstrucción no se le puede reducir a una “instrumentalidad metodológica”, ni a un “conjunto de reglas y de

procedimientos transferibles”, puesto que: «[...] no basta con decir que cada “acontecimiento” de deconstrucción permanece singular, o en todo caso a lo más casi posible de cualquier cosa como un idioma o una firma [*signature*] [...] La traducción [...] no hace sino multiplicar las dificultades: la imposible “tarea del traductor” (Benjamin), eso es lo que quiere decir también “deconstrucción” [...]» (Derrida, 1985A: Tomo II, 12-13). El autor narra (Derrida, 1985A: Tomo II, 9), que empezó a utilizar el término “deconstrucción” en *De la gramatología* (Derrida, 1967C), y lo siguió usando a lo largo de su obra pero que no es “una buena palabra”, ni, tampoco, “una bella palabra” (Derrida, 1985A: Tomo II, 14); estableciendo además, en *Memorias para Paul de Man*, por ejemplo, que “la deconstrucción no es un nombre propio” y que, por lo tanto, carece de sentido sin adjetivos; habiendo, entonces, deconstrucción en sus aspectos, dimensiones o configuraciones políticas, éticas, religiosas, tecnológicas, académicas y un largo etcétera; aspectos, dimensiones o configuraciones que, por supuesto, también están acotadas por el lugar o el país, junto con el tiempo o el momento histórico, correspondiente (Derrida, 1988: 27-31).

Entonces, la deconstrucción cimbra la seguridad o certidumbre de los sistemas absolutos, atacando –como lo hizo Derrida–, la fijación de conceptos tales como diferencia y deconstrucción, claro está, pero también como metáfora o representación. Así lo expresa en *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía* (Derrida, 1987B), título que en idioma español reprodujo –o, más bien, siguiendo con el aspecto de la intraducibilidad exacta que plantea la deconstrucción literaria y la deconstrucción académica, que intentó reproducir–, dos escritos publicados por Derrida en su libro *Psyche*, palabra que, por supuesto –como señala Derrida (1987A: Tomo I, 30)–, se refiere a la mente y a la bella joven de la mitología griega (Falcón, Fernández y López, 1980: Tomo II, 544-545), pero

que alude también, en sus otros significados en francés, a las puertas giratorias compuestas por espejos.

El capítulo tercero, La dialéctica y Marx en Derrida, se destina, por un lado, a explicar los elementos más relevantes de su libro *Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, (Derrida, 1993A), que es la segunda base o premisa sobre la cual se elaboró este trabajo. Por otro lado, este capítulo se cierra con una descripción de *Canallas: dos ensayos sobre la razón* (Derrida, 2003A), una de las últimas obras de este filósofo, misma que permite establecer los rasgos más sobresalientes de la propuesta de Jacques Derrida para investigar lo que le ha ocurrido al concepto de razón a la luz del proceso actual de globalización del sistema capitalista y del fenómeno paralelo sobre el fortalecimiento de los estados nacionales que llevan adelante sus proyectos de hegemonía a escala mundial. Gracias a la lectura de dicho libro, es posible distinguir aquí entre ese proceso de globalización capitalista, con efectos negativos reales para amplias capas sociales, y un proceso de mundialización que permitiría, por el contrario, que el progreso material y espiritual llegara en efecto a dichas capas sociales; situación que no ha sucedido porque, precisamente, la impide el proceso de globalización actual; el cual, además, está atentando, pese a toda su retórica, contra las bases mismas de la vida en todo el planeta.

Con respecto a *Espectros de Marx*, se puede agregar aquí que trata, como se explica en ese capítulo, sobre cinco temas esenciales para el pensamiento político actual: las inyecciones de Marx, la conjura del marxismo, el desgaste del mundo contemporáneo, la revolución social, así como la aparición de lo inaparente y el “escamoteo” de la fenomenología. Como se sabe, la fenomenología es una de las principales corrientes en la historia de la filosofía. En su *Diccionario de filosofía*, Nicola Abbagnano indica que la

fenomenología es: «[...] la descripción de lo que aparece o la ciencia que tiene como tarea o proyecto esta descripción. El término fue acuñado probablemente en la escuela wolffiana. Lambert lo adoptó como título de su *Nuevo órgano* (1794); lo consideraba como el estudio de las fuentes del error [...] Kant, en cambio, adoptó el término para indicar la parte de la teoría del movimiento que considera el movimiento o el reposo de la materia sólo en relación con las modalidades en que aparecen al sentido externo [...] [*Principios metafísicos de las ciencias naturales*, 1786] [...]» (Abbagnano, 1961: 531-2). Además de Lambert y Kant, otro de los clásicos que abordó el problema de la fenomenología es G. W. F. Hegel, quien, en su Prefacio a *La fenomenología del espíritu* se aproxima a la cuestión del conocimiento científico en general e indica cuatro elementos: Primero, “el elemento donde está la verdad es la noción”. Segundo, “lo absoluto es el sujeto [...] La esfera y elemento del conocimiento sistemático [es] [...] el curso por el cual surge la consciencia en esta etapa [y] constituye la fenomenología del espíritu”. Tercero, “la transformación de las presentaciones figurativas y de las ideas familiares en pensamientos; y [...] [su transformación] en nociones”. Y cuarto, “los requisitos para estudiar filosofía” (Hegel, 1806: 67). Más de un siglo después, Husserl escribió sobre la relación entre *La fenomenología trascendental y la crisis de las ciencias europeas*, obra póstuma (1954) donde «... trató de superar el énfasis subjetivo de la fenomenología por medio de una teoría de la realidad social» (Scruton, 1994: 229); aunque algunos años antes, su antiguo discípulo, Martin Heidegger, en su libro *Ser y tiempo* (1927), había señalado que «... los fenómenos ... son ‘cosas que se muestran a ellas mismas’: La fenomenología [...] estudia la revelación de las cosas en su apariencia» (Scruton, 1994: 232). Por último, José Gaos considera que: «[...] los caracteres de las ciencias dependen de los de sus objetos y métodos. Los de la fenomenología no hacen excepción. La fenomenología tiene aquellos caracteres que le prestan el ser ciencia eidética

y el ser ciencia de la consciencia pura. Como ciencia eidética, las proposiciones que formula tienen el valor universal y necesario *a priori* que la intuición eidética confiere a las proposiciones que no hacen sino expresar fielmente sus datos. Como ciencia de la consciencia pura, es la ciencia de lo absoluto y, por tanto, la primaria y fundamental [...]» (Gaos, 1960: 80).

Al contrario, según lo señalado por Derrida en su capítulo final de *Espectros de Marx* (Derrida, 1993A: 143-196), la fenomenología ha ejercido un escamoteo que debe ser desconstruido a partir de la espectralidad. Ello se debe a que la espectralidad permite establecer que “lo absoluto” no puede sustituir a lo contingente pero, sobre todo, que no es posible que “la esencia” reemplace a la apertura o a la indecibilidad implícita en todo proceso histórico. Así, como dice Derrida: «[...] Si Marx, lo mismo que Freud, y que Heidegger, y que todo el mundo, no empezó por donde hubiese debido “poder empezar” (*beginnen können*); a saber, por el asedio, antes de la vida en cuanto tal, antes de la muerte en cuanto tal, sin duda no es por culpa suya. En todo caso, por definición, la culpa se repite, es heredada, hay que tener cuidado con eso. Cuesta siempre muy cara –y, precisamente– a la humanidad. Lo que cuesta muy caro a la humanidad es, sin duda, creer que se puede acabar en la historia con una esencia general del ser humano, so pretexto de que no representa más que a un *Hauptgespenst*, a un archifantasma pero también, lo que viene a ser lo mismo –en el fondo–, creer todavía, sin duda, en ese fantasma capital. Creer en él como lo hacen los crédulos o los dogmáticos. Entre las creencias, como siempre, la puerta sigue siendo muy estrecha. Para que tenga sentido preguntarse por el terrible precio que hay que pagar, para velar sobre el porvenir, habrá que volver a empezar todo [...]» (Derrida, 1993A: 196).

Como se observa, Derrida utiliza a la desconstrucción y a la espectralidad para cuestionar a fondo la confianza o impasibilidad de los sistemas filosóficos y, por ello, reconoce que existe una “guerra que se libra alrededor de la desconstrucción” y de la espectralidad. En esa guerra, concluye, no existen frentes “pero, si los hubiera, todos pasarían por Estados Unidos” (Derrida, 1988: 30). Derrida, filósofo, concentra su atención, entonces, en las dimensiones, configuraciones o aspectos académico y político.

Por último, en el cuarto capítulo, titulado Análisis y conclusiones, se llega a las partes medular y final de este trabajo de investigación sobre estas siete obras de Jacques Derrida. Tal análisis es el que permite someter a prueba la hipótesis de trabajo en esta investigación; la cual, como ya se ha mencionado, se refiere a la viabilidad filosófica del recurso que, para la espectralidad, dicho autor propuso con base en el concepto de diferencia adelantado por Nietzsche, por un lado, y en el concepto de dialéctica establecido por Marx, por el otro.

Como se observará al concluir la lectura de este trabajo, espectralidad y pensamiento político vuelven a mostrar, tras la aportación de Jacques Derrida, sus vínculos reales. Por lo demás resulta evidente, gracias a la lectura de estos siete libros de Derrida –extraídos de un conjunto que alcanza las noventa obras, mismas que se enumeran en la sección de referencias bibliográficas, localizada al final de este escrito–, que los conceptos aportados (como, por ejemplo, espectralidad, desconstrucción, diferencia, “diferancia” o “diferencia”), permiten reafirmar el carácter crítico de su aportación al pensamiento político actual. Ello pese a que Derrida utilizó, como ya se dijo, los conceptos de dialéctica en Marx y de diferencia en Nietzsche para alcanzar su propia postura filosófica; lo cual resulta problemático dado que, como se sabe, Nietzsche era un crítico acérrimo de la dialéctica y Marx, aunque comenzó su trabajo filosófico con un estudio sobre la diferencia,

llegó a fundar toda su obra posterior en la dialéctica que, después, Nietzsche consideró como un juego ocioso y vulgar.

Aquí cabe, además, destacar que el carácter abierto o de improvisación que para Derrida también tiene el acontecimiento –otro concepto estudiado por él–, implica que, bajo la situación histórica por la cual hoy atraviesa el mundo, los estados nacionales pueden dar paso a una nueva era de totalitarismo que, a fin de cuentas, acabará por destruir a la humanidad o bien, por el contrario, en estos “tiempos fuera de quicio” o tiempos de crisis, tiempos críticos (Derrida, 1993A), generar un proceso de transformación radical gracias a que, precisamente, ningún sistema filosófico, pero tampoco ningún sistema económico, político y social, como el vigente en la actualidad, es capaz de garantizar que ya no existe nada más allá, que la humanidad ha llegado a la última estación, al “fin de la historia”.

En consecuencia, tanto la deconstrucción como la espectralidad, cada una con todos sus adjetivos, que comenzó a recuperar Jacques Derrida, son fenómenos históricos pero también estructurales (que, a la vez, desestructuran o plantean que todo puede ser desestructurado, desconstruido, espectralizado). Así, bajo dicho carácter histórico, deconstrucción y espectralidad aluden a los aportes logrados por el ser humano, el cual está indefectiblemente ubicado en un entorno temporal. En efecto, como fenómeno estructural, como estructura, la espectralidad y la deconstrucción son “máquinas” que producen efectos prácticos a los cuales los seres humanos les confieren diversos significados.

Empero, al integrar ambos aspectos, el histórico y el estructural, es posible percatarse de que la deconstrucción y la espectralidad no confieren un carácter exclusivo al ser humano según la etapa histórica en la está sino que le dan, al mismo tiempo, la potencialidad para superarla. En ese sentido o dirección, los seres humanos son capaces de hacer su historia

pero no sólo están determinados como simples consumidores o engranes de una corporación sino que además son seres “libres” y capaces de ejercer la crítica de sus formas de vida, a fin de llegar a etapas históricas más avanzadas y, por lo tanto, menos conflictivas en términos de satisfacción humana material y espiritual.

Así, en esta investigación se corrobora que Derrida heredó al mundo una obra donde desconstrucción, espectralidad y pensamiento político se articulan, se vinculan, se asedian de modo recíproco a fin de ofrecer una nueva oportunidad de eludir los escollos y de evitar las desviaciones que pueden aniquilar a la filosofía, volviéndola banal o confinándola a ser mero instrumento de los grupos dominantes, dejando al resto de la humanidad, a la mayoría, sin más esperanza que la de atenerse a sus efectos, a aceptar convertirse –callada, pasiva, inexorablemente– en espectros vivientes.

La propuesta filosófica de Derrida en su ámbito político no sólo cuestiona los sistemas filosóficos que sirven al sostenimiento del sistema económico, político y social vigente sino que también marca, con suma claridad, que los “sistemas alternativos” deben evitar volverse fijos o cerrados. Por ello, el compromiso es, como indica Derrida en *Espectros de Marx* (1993A: 13), hablar en nombre de la justicia pero no de la justicia limitada o acotada por el derecho –otro sistema cerrado a pesar de que siempre se mueve lentamente para irse acomodando los avances en los otros ámbitos de las sociedades humanas–, ni tampoco de la “justicia infinita” del gobierno de estadounidense que Derrida (2003A: 110-115) cuestiona en *Canallas: Dos ensayos sobre la razón*. No, la justicia entendida como el principio básico de la vida digna, la justicia como cimiento de la democracia, el sistema político que desde la Grecia Clásica siempre ha resultado ser un ideal por alcanzar pero que ahí se halla, en tal idealidad, como un “sistema” abierto y, por lo tanto, como el único capaz de garantizar la

existencia de la humanidad. La democracia en su sentido más abierto, menos acotado, más amplio: La Democracia.

En los años recientes, en muchos países –Estados Unidos y México entre ellos–, la democracia, el poder del pueblo, o sus incipientes avances, en los hechos ha sido cancelada por los grupos dominantes para proseguir lucrando con el sistema político, económico y social vigente en ellos: el capitalismo. Sin embargo, de nuevo en opinión de Jacques Derrida, tal sistema está inmerso en una estructura cerrada que define lo que está bien y lo que está mal, lo que es legal y lo que es ilegal, lo que es propio y lo que es extraño o extranjero, lo que es correcto y lo que no, pero sistema que, por su propio encierro o por su misma incapacidad para aceptar las diferencias, a fin de cuentas puede dar lugar al cambio, al acontecimiento, a esa “revolución impensable” que marcaría que la humanidad habrá elegido, una vez más, seguir en la lucha por alcanzar la plena satisfacción de todas sus necesidades materiales y espirituales.

Empero, las causas de dicho movimiento son la negación capitalista de la justicia, de la libertad, de la democracia y del bienestar y, por ello, han dado lugar a protestas sociales contra las imposiciones económicas, políticas y sociales. Se trata de protestas que no pueden ser cerradas; lo cual redundaría en que sus divisiones sean magnificadas y aprovechadas por los grupos dominantes. Así lo evidencia el caso de México, donde la izquierda, aparte de estar dividida por sus objetivos y por los medios para lograrlos, con frecuencia no está dispuesta a escuchar y, sobre todo, a incluir en sus luchas a quienes son “diferentes”.

Al contrario, la propuesta de Derrida busca romper con todos los esquemas, comenzando inclusive con el que manifiesta la validez exclusiva de una sola interpretación de la obra de Marx, como lo explica el propio Derrida en su ensayo titulado *Marx e hijos* (1999A),

escrito luego de que algunos autores de izquierda atacaron el contenido de *Espectros de Marx* (Derrida, 1993A).

Y, sin embargo, la hipótesis de trabajo en esta investigación es que la propuesta de Jacques Derrida plantea un problema más fundamental porque contiene dos aspectos esenciales, provenientes de dos posturas filosóficas opuestas. Como se ha indicado, Derrida avanza en el reencuentro con los espectros de Marx, quien partió de la dialéctica hegeliana para ofrecer una propuesta de transformación social; la cual, en casi todos sus sentidos, sigue conservando absoluta vigencia a principios del siglo veintiuno y que, si bien ha sido acusada de ser determinista y teleológica, también se funda en la perspectiva filosófica racionalista. Pero, por otro lado, Derrida, filósofo del lenguaje, indica la importancia del concepto de diferencia y, también del concepto de “diferencia” dado que, en francés, *différence* y *différance*, se pronuncian igual. Así, él emplea el concepto de diferencia en su definición abierta o manifiesta, en su sentido de identificación y de distinción de cosas y personas: la diferencia (*différence*). Empero, los otros sentidos, ocultos para quienes no se atreven a ir más lejos de la significación unívoca o unidireccional de los términos, introducen, entre otras cosas, lo que significa el tiempo, la posposición, el diferir de lo que, en un momento dado, puede ser una cosa o persona y, a la vuelta del tiempo, resultar algo distinto precisamente porque su composición ha sido modificada, diferida: la “diferencia” o “diferancia” (*différance*).

Y, como se ha reiterado aquí, Derrida adoptó la diferencia siguiendo a Nietzsche y, por ello, el problema de comprender su pensamiento se ubica en que, además, Derrida advierte que, sin Marx, hoy no es posible sumergirse en el quehacer filosófico pero que se requiere, como condición indispensable, partir de la contribución de Nietzsche. En consecuencia, la conclusión de este trabajo es que tal pensamiento resulta filosóficamente viable pero no de

modo pleno sino acotado; lo cual puede deberse a que, en efecto, ese pensamiento queda cuestionado en lo fundamental o a que sólo es un problema menor que no entorpece su esencia. En todo caso, esta conclusión alude a que el problema no está agotado, por lo que habrá que seguir investigándolo.

Por lo anterior, en la siguiente etapa de la formación filosófica del autor de este trabajo, se pretende llevar a cabo dicha tarea; la cual, por supuesto, tendrá que estudiar tanto las obras esenciales de Karl Marx, Friedrich Nietzsche y, evidentemente, de Jacques Derrida como algunos de los estudios más sobresalientes que otros autores y autoras han escrito sobre estos tres grandes pensadores.

Encabezan dichos trabajos los que se enumeran en la lista de referencias bibliográficas que se ubica al final de este escrito pero, precisamente, en la siguiente fase de esta investigación filosófica se tendrá que partir de la crítica a la misma así como de una búsqueda, lectura y reflexión más profundas de los escritos en torno a este tema; escritos que constituyen sus verdaderos espectros cuyo número, día con día, aumenta, al igual que crece también la magnitud e impacto de los problemas que aborda la filosofía en una de sus temáticas más antiguas o, mejor dicho, en una de las zonas del pensamiento y del quehacer humanos que permitieron el surgimiento de la filosofía en las asombrosas *polis* o ciudades de la Grecia Antigua: la política.

La fenomenología y Husserl en Derrida

Desde sus primeras reflexiones, el discurso filosófico ha tenido que atender el vínculo entre los objetos y los nombres que se han inventado para referirse a ellos en el transcurso de la historia. Precisamente, el lenguaje está en el origen de la transformación del ser humano como simple ser vivo a ser humano racional y, por lo tanto, social. Ello se debe no sólo a su capacidad para establecer relaciones fructíferas con otros seres humanos gracias a la comunicación oral, la palabra hablada; sino también para trascender en el tiempo la finitud de dicha comunicación gracias a su representación visual; o sea, la palabra escrita. Empero, aún no se ha podido definir cuál apareció primero o, bien, si ambos tipos de vocablos surgieron de modo simultáneo; es decir, qué fue lo que aconteció en la génesis del lenguaje humano. Lo cierto es que se requirió una evolución de millones de años para que se alcanzara la etapa actual, donde los sonidos de las palabras habladas encuentran sus imágenes en las palabras escritas y a la inversa pero, por supuesto, ese proceso evolutivo del lenguaje sigue vivo. Además, su característica más notable es que permite a la humanidad salvar distancias y tiempos, dejar constancia de sus logros y, también, de sus fracasos; o sea, intentar constituir con las palabras escritas y con imágenes, su historia.

En este capítulo se amplían las anteriores preocupaciones tomando como referencia la descripción de las tres primeras obras escritas por Derrida, mismas que dedicó al estudio de los problemas filosóficos planteados por Edmund Husserl. Se trata de El problema de la génesis en la filosofía de Husserl (Derrida, 1954), Introducción al “Origen de la geometría” de Husserl (Derrida, 1962), así como La voz y el fenómeno: Introducción al problema del

signo en la fenomenología de Husserl (1967A). Los tres libros constituyen la trilogía desde la cual partió el pensamiento filosófico de Jacques Derrida.

1.1 *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*

Aunque el primer libro de Jacques Derrida, titulado *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*, fue escrito en 1954, su autor no lo publicó sino hasta 1990 y, no obstante no le hizo cambio alguno, sí agregó una Advertencia donde, entre otras cuestiones, aclaró que, con respecto a la obra de Husserl –y, sobre todo, con respecto a su obra *Meditaciones cartesianas* (Husserl, 1931)–, su necesidad de escribir las reflexiones que habían resultado de su lectura, es una necesidad que aborda la “complicación originaria del origen”; o sea, “una contaminación inicial de lo simple”, y, en especial, de:

«... una distancia [o diferencia, *écart*] inaugural que ningún análisis sabría presentar, hacer presente en su fenómeno o reducir a la puntualidad instantánea, idéntica a sí, del elemento [...] Todos los límites sobre los que se construye el discurso fenomenológico se verían así interrogados desde la necesidad fatal de una “contaminación” ... entre los dos bordes de la oposición: trascendental/“mundano”, eidético/empírico, intencional/no intencional, activo/pasivo, presente/no presente, puntual/no puntual, originario/derivado, puro/impuro [...] El temblor de cada ribete vendría a propagarse a todos los demás [...] Empero [...], la “contaminación” original del origen recibe entonces un nombre filosófico al que he debido renunciar: la dialéctica, una “dialéctica original” [...] más allá del materialismo dialéctico [...] [que] ha terminado bien por desaparecer [...], bien por designar eso sin lo que, o a diferencia [*écart*] de lo que fallaría en pensar la diferenciencia [*différance*], el suplemento del origen y de la huella [...], tal vez una suerte de señalización: [...] el mapa filosófico y político con el cual, en la Francia de los años cincuenta, un estudiante [...] habría buscado orientarse [...]» (Derrida, 1954: vi-viii).

Como se observa, esta cita resulta esencial para el problema que se enfrenta en este trabajo porque, con ella, Derrida está marcando que el concepto de la diferencia (*différence*) y, después, el de la diferenciencia (*différance*) le permitieron orientarse y que, además, dejó de lado (“desapareció”), el concepto de dialéctica. Este concepto de dialéctica reaparecerá esta primera obra en diversos parajes pero por el momento, y en referencia al

origen de la contaminación de los conceptos o a su complejidad, cabe recordar aquí que Deleuze y Guattari indican que, precisamente, «[...] no existe concepto simple. Todo concepto tiene componentes y se define gracias a ellas [...]» (Deleuze y Guattari, 1991: 21).

Entonces, el Prefacio de la obra inicial de Derrida es significativo porque se titula El tema de la génesis o la génesis de un tema. En dicho Prefacio, el autor señala que el problema filosófico de la génesis se refiere al “suelo” o fundamento histórico donde aparece o “cobra vida” tal problema pero, al mismo tiempo, que ahí están las preguntas sobre dicho problema; preguntas que, en efecto, establecen la posibilidad de “develar la totalidad del horizonte filosófico” (Derrida, 1954: 2). Después, Derrida reconoce la “oscilación dialéctica” entre filosofía e historia pero agrega que, en su opinión, “la idea de esta dialéctica es insuficiente y falsa” porque, para él, la dialéctica no es un “método, un punto de vista, una práctica”. No, más bien, para Derrida se trata de una dialéctica vinculada a la ontología y, por lo tanto, de una dialéctica cuyo inicio real “será constantemente imposible de definir” (Derrida, 1954: 5-6).

Lo anterior es importante porque la génesis, según el autor, tiene contradicciones en sus dos significados: origen pero, también, devenir; es decir, inmanencia pero, asimismo, trascendencia. Y, además, “las grandes dialécticas” y “las grandes filosofías clásicas del devenir” tienen como debilidad “su formalismo, su mundanidad” ya que, por ejemplo, en el caso del “materialismo dialéctico”, Derrida considera que “se corta el vínculo que lo ata a la génesis trascendental” (Derrida, 1954: 8-9). Por ello, el autor advierte que no es posible devenir humano alguno sin la innovación y la verificación, sin la creación y el logro, sin la renovación y la tradición. Y, en adición, que todo sentido está dado por una conciencia. Así, “la explicación será alcanzada por un acto analítico, el cual funda la lógica”; es decir, “una síntesis” (Derrida, 1954: 10-11).

Pero, además, “una filosofía fenomenológica debe ser genética si desea respetar la temporalidad del vacío original”. Por ello, aquí “percibe la inmensa dificultad” de “la génesis trascendental” (Derrida, 1954: 14), porque su causa es, a la vez, su efecto; o sea, en el pasado, en el presente, ya está contenido el futuro. En cada punto del devenir de la humanidad están, por supuesto, como cúmulo de causas, todas las experiencias del pasado pero, al mismo tiempo, como cúmulo de deseos, de proyectos, de intenciones, todo lo que, por el lado humano, podría llegar a ser el futuro. El autor, como se podrá establecer al concluir este trabajo, ya está estableciendo las bases para su concepto de espectralidad.

Más adelante explica Derrida que el problema de “la génesis trascendental” va unido al problema de la “intersubjetividad trascendental”; o sea, el problema del “ego” está vinculado con el problema del “alter ego”; el problema lógico está eslabonado con el problema psicológico. Por lo tanto, cualquier intento por aislarlos y concentrarse en uno de ellos a expensas de olvidar al otro está condenado, de entrada, al fracaso. Tal es su crítica inicial, que va a desarrollar a lo largo de este libro, contra el logicismo y el psicologismo; y, además, agrega: «[...] lo originario parece más primitivo que lo primitivo donde está el sentido y donde permite esa aparición pero lo primitivo es más originario que lo originario mismo porque él es, a la vez, el fundamento trascendental y el sustrato último del sentido [...]» (Derrida, 1954: 31).

Para él, tal crítica lo conduce a elaborar nuevas preguntas, relacionadas con “las formas más puras de la génesis trascendental”, que son “el tiempo y el otro”, con la instauración o no de “la contradicción en el acto de la reducción donde la ‘simplicidad’ radical, la originalidad absoluta, debería fundar el sentido inicial y final de la filosofía fenomenológica”, así como con la “medida” y “manera” en que “Husserl asumió esta dialéctica aparentemente irreductible” (Derrida, 1954: 31). Para poder responder a ellas, el

autor expresa que la dialéctica no puede ser aceptada como una primera filosofía dado que “se superpone a una fenomenología”. Por lo demás:

«[...] decir que la significación de la génesis es dialéctica, es opinar que no es “pura” significación; es afirmar que, “gracias a nosotros”, la génesis no puede presentarse con el absoluto de su sentido. No es entonces posponer una “solución” al problema [...] sino afirmar que, en una dialéctica reconocida como tal, la aporía “se comprende” ella misma como aporía “real”. Así, tal vez, nos reencontramos con la filosofía [...]» (Derrida, 1954: 32).

Luego, como consecuencia de lo anterior, prosigue Derrida, se tiene el “sentimiento de la imposibilidad de un método puro y de un discurso sin anticipación, sin regreso ni oscilación, sin rebasarse a sí mismo por sí mismo y en sí mismo, etcétera” (Derrida, 1954: 33). Así, y como conclusión a este Prefacio, Derrida aduce que la ciencia (y la filosofía) no pueden suponerse producidas sobre una base totalmente objetiva sino que tienen su raíz:

«[...] en la percepción originaria [...] Así, es [en ella ...] donde lo absoluto se aliena, se divide y se reencuentra en movimientos dialécticos. Jamás se puede decir si el punto o el sentido es absolutamente primero, si lo es la obra o la idea. Debemos dar a las consideraciones que siguen los centros que serán a la vez “temas” y “momentos”» (Derrida, 1954: 34).

La ciencia y la filosofía, entonces, deben reconocer, en opinión de Derrida, que no están sustentadas sobre un basamento objetivo total sino que son, en primer lugar y por supuesto, productos de la actividad subjetiva que realizan los seres humanos. El conocimiento –y la reflexión que es posible hacer respecto del mismo– acerca del mundo y del universo que lo contiene depende, en consecuencia, de esta relación inevitable entre los objetos y los sujetos. Con esta postura de inicio, Derrida divide a su obra primigenia en las siguientes cuatro partes: 1ª. Los dilemas de la génesis psicológica: psicologismo y logicismo; 2ª. La «neutralización» de la génesis; 3ª. El tema fenomenológico de la génesis: génesis trascendental y génesis «mundana»; así como 4ª. La teleología. El sentido de la historia y la historia del sentido.

Cada parte contiene una riqueza imposible de sintetizar en un trabajo inicial como este pero, a modo de aproximarse a ella, a continuación se ofrece un esbozo de lo que Derrida manifiesta en dicha obra.

Así, en la primera parte, Derrida (1954: 43-103), destaca que Husserl llegó a la filosofía, abandonando su actividad puramente matemática, a través de investigaciones en psicología y lógica. Derrida indica ahí que Husserl asumió una posición que concede más importancia a la “consciencia psicológica o subjetiva” que a la “consciencia lógica u objetiva”, por lo que entró en polémica con el lógico matemático Gottlieb Frege (1848-1925), ya que Husserl ubicó, por ejemplo, a los conceptos de pluralidad y de unidad como fundados en las percepciones (humanas) y como posibles de ser rastreados en su evolución a través de la historia de la humanidad. Mas Frege respondió indicando que es irrelevante toda teoría de los números que no se pueda aplicar al cero y a la unidad, situación en la que ubicaba a la posición husserliana. Por último, concluye Derrida en esta parte, Husserl marcó que toda la “tarea” (*Die Ausgabe*) de la lógica pura consiste en fijar categorías de significación, determinando las leyes y teorías en las que se fundan pero ahí Derrida se pregunta si tal definición de la lógica puede eliminar el problema de la génesis.

En la segunda parte, Derrida (1954: 105-173), cuestiona la “neutralización” de la génesis, al estudiar las investigaciones genéticas realizadas por Husserl a partir de 1919-1920, en lo que este llamó sus *Investigaciones lógicas*, e indicar que, al inicio, la fenomenología trató de:

«[...] motivar un rechazo o una puesta “fuera de circuito” a la génesis [...] En ese momento de la subjetividad se ven cuestionadas la síntesis entre el hecho y la esencia del tiempo, la existencia y la conciencia intencional del sujeto temporal en tanto que sujeto absolutamente originario, toda la distinción entre el hecho y la esencia, la validez de la reducción eidética y de la reducción trascendental. La síntesis pasiva de la *hylé* temporal y por lo tanto de toda *hylé* en general, nos parece conducir a reconsiderar la distinción entre lo real (*real* [en alemán]) y lo vivencial (*reell* [también en alemán]) [...]» (Derrida, 1954: 172).

Lo anterior provocó que, en opinión de Derrida, se hiciera necesario “tematizar una génesis trascendental” y “buscar un nuevo fundamento a la distinción”, o diferencia, “entre génesis trascendental y génesis real”, puesto que lo real y lo trascendental se resisten “a una disociación rigurosa”. Así, para concluir esta segunda parte de su primer trabajo filosófico, para Derrida se hace evidente que: «[...] Un nuevo esfuerzo fenomenológico debe tratar de reencontrar [... a la génesis] a gran profundidad. La filosofía tiene ese precio» (Derrida, 1954: 173).

Se trata, entonces, de reafirmar que la filosofía está en una situación donde, como indica el autor, es indispensable ubicar a nivel abstracto cómo distinguir entre ambos tipos de génesis –el real y el trascendental–, aunque, como corrobora su conclusión a esta parte del libro, Derrida reconoce que existe una resistencia, en esa misma génesis, a ser dividida en una de tipo trascendental y otra de tipo real.

En la tercera parte, por lo tanto, Derrida (1954: 175-243) aborda tal problemática dado que, al final de la segunda, anunció –como se ha visto– que era necesario que la filosofía emprendiera ese esfuerzo. De entrada reconoce que “el encausamiento completo del pensamiento de Husserl hacia una fenomenología genética”, ya se hallaba desde sus primeros escritos y ello muestra, en opinión de Derrida (1954: 177), que Husserl le dio a su filosofía un “carácter ‘sistemático’ de ‘silogística’: las conclusiones que no verificaran sus premisas, destruirían toda una coherencia filosófica”. Su conclusión en esta parte es que, por lo tanto, la filosofía de Husserl se convirtió en una “teleología filosófica” después de *Meditaciones cartesianas* (Husserl, 1931), hasta llegar a *El origen de la geometría* (Husserl, 1936); obra que Derrida estudia con más detalle en el trabajo que se describe en el siguiente inciso. Empero, todo este paso del trabajo de Husserl tiene, por último, para

Derrida (1954: 241), “la inescapable profundidad y la insuficiencia irreductible de la filosofía husserliana de la génesis”.

En la cuarta y última parte (Derrida, 1954: 245-283), el autor indica que “la génesis pasiva”, requiere de una elucidación de la historia. Desde su nacimiento, en tal historia de la filosofía –y, también, en la filosofía de la historia– han existido crisis y, prosigue Derrida, “el problema de la historia siempre había sido considerado por Husserl como relevante para las ciencias aplicadas que tratan sobre la causalidad y los acontecimientos ‘mundanos’”. Por ello, observa Derrida:

«[...] la génesis ontológica que sólo podía producir y fundar una fenomenología “neutralizada” en nombre de un *eidós* teleológico, el cual, a su vez, tendría que ser reducido. La filosofía de la historia de Husserl se confunde con la “más sospechosa” historia de la filosofía y queda fuera del proyecto fenomenológico. La ingenuidad de la evidencia eidética [...] no ha dejado de percibirse. La “síntesis originaria” y existencial del sujeto trascendental queda entonces disimulada. Es necesaria una nueva explicitación radical, un nuevo recomienzo. Y es a partir de esta necesidad indefinida que la génesis debe ser vivida y comprendida [...]» (Derrida, 1954: 282).

Precisamente, al señalar que la teleología es un problema abierto o sin respuesta –lo cual es otra forma de marcar su indefinición–, Derrida concluye que tal apertura es de origen y juega con la idea de un sentido de la historia (o muchos) y de una historia del sentido en su acepción de significado (o muchos). Pero al hacerlo está, de manera simultánea, evidenciado su desapego –correcto en opinión de quien escribe– con respecto a la teleología en sí y, con ello, despeja la posibilidad de contar con un reinicio sin las trabas o los espectros que la teleología implica de modo ineludible. Se trata, además, como se ha podido percibir, ya desde este su primer libro, de un intento por desechar todas las versiones o interpretaciones del pensamiento de un autor, para penetrar en su obra, buscando sus ideas originales y despejando la maleza que, a veces, las cubre, impidiendo el

conocimiento de lo que consiste en realidad. Tal inquietud reaparece en el segundo libro de Jacques Derrida, el cual se considera a continuación.

1.2 Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl

La segunda obra de Derrida (1962) es *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*. El libro consta de la Introducción de Jacques Derrida –que va de la página 11 a la 162– y concluye con “El origen de la geometría”, trabajo de Edmund Husserl, que va de la 163 a la 192. Como se aprecia, Derrida dedicó más de 150 páginas a introducir una obra de treinta. Este escrito de Husserl enfoca su atención en la geometría que Galileo tenía en mente pero insiste en que ella, claro está, tiene una historia en “reflexiones que estuvieron muy alejadas de él” (Husserl, Cf. Derrida, 1962: 163). En consecuencia, en Galileo se encuentra, y Husserl pone énfasis en ella, una herencia y, sin duda, en el conocimiento científico actual también hay una herencia pero para Husserl se trata, también:

«[...] de interrogar con una pregunta retrospectiva el sentido originario de la geometría transmitida y que sigue aún vigente con este mismo sentido –geometría que sigue en vigencia al tiempo que se edifica y permanece a través de todas sus nuevas formas como ‘la’ geometría [...]» (Husserl, 1936. Cf. Derrida, 1962: 164).

Abordará –advierte Husserl entonces–, a propósito de esta geometría, el problema del sentido, de la ciencia y de la historia. Sus meditaciones históricas –así las llama aquí Husserl– se dirigen a la filosofía moderna (o sea, la de su tiempo, 1859-1938), con el propósito de tomar consciencia de su situación en ese momento para ubicar su sentido, método y, sobre todo, origen. Siendo que en “El origen de la geometría”, Husserl incluye a “todas las disciplinas y manifiesta que, al preguntarse por el origen de la geometría, está preguntando por el origen de “todas las disciplinas que tratan con formas cuya existencia

matemática se despliega en la espacio-temporalidad pura”. Dicha pregunta, prosigue Husserl (1936. Cf. Derrida, 1962: 163-164), en realidad es “una pregunta retrospectiva”; es decir, histórica; y tiene el sentido que le da la comprensión de la geometría y que es “como una adquisición total de producciones espirituales que, en el proceso de una elaboración, se extiende por adquisiciones nuevas en nuevos actos espirituales” (Husserl, 1936. Cf. Derrida, 1962: 166). Y, aunque evidentemente, esos actos espirituales o espectrales –de nuevo se encuentra aquí la espectralidad–, bien podrían entenderse mejor como intelectuales, tal definición muestra su vínculo con los procesos históricos detrás de ella y, como explica el propio Husserl más adelante, ello ocurre con todo descubrimiento y tiene una relación directa con lo que sucede en todas las ciencias, incluida por supuesto la geometría.

Empero, parece que con ello ya es posible entrar, así sea de modo superficial, a un breve recorrido por la Introducción que, con respecto a dicho trabajo de Husserl, ofrece Derrida en este libro. Es una introducción, como ya se dijo, extensa, que cuenta con nueve incisos, mismos que van antecedidos de una explicación donde Derrida ubica en el año de 1954, de manera póstuma, la publicación de *“El origen de la geometría”* y donde observa que el objetivo de su introducción es ubicar este escrito de Husserl dentro de la serie de sus obras.

En el inciso uno se ubica en “el objeto matemático, el ejemplo privilegiado y el hilo conductor más persistente de la reflexión husserliana” ya que tal objeto es ideal” (Derrida, 1962: 14) y, además, el autor explica que, en Husserl, existe una concepción basada en la idea de que existe una unidad de la historia y de que los objetos ideales “son los únicos que garantizan la posibilidad de la historicidad, de la consciencia histórica intersubjetiva” (Derrida, 1962: 15). Asimismo, Derrida explica que Husserl comprendía tres puntos acerca de la relación entre fenomenología, historia y geometría:

«[...] 1°. Que la historia, como ciencia empírica, dependía, al igual que todas las ciencias empíricas, de la fenomenología; [...] 2°. Que la historia, cuyo contenido propio –a diferencia del de las otras ciencias materiales y dependientes– estaba, en virtud de su sentido, signado siempre por la unicidad y la irreversibilidad; esto es, por la ausencia de ejemplaridad, se prestaba todavía a variaciones imaginarias y a intuiciones eidéticas; [y] 3°. Que, además del contenido empírico y no ejemplar de la historia, el contenido de ciertas eidéticas –el de la geometría, por ejemplo, como eidética de la naturaleza espacial–, había sido a su vez producido o revelado en una historia donde habita irreductiblemente su sentido de ser [...]» (Derrida, 1962: 16-17).

En el segundo inciso, advierte Derrida del cuidado metodológico que Husserl va a adoptar en “El origen de la geometría”, tales como que la pregunta con respecto a ese origen debe ser “percibida en su resonancia más histórica” (Derrida, 1962: 22), o que se puede caer en confusión si se adopta una “dimensión vertical de la historia” (Derrida, 1962: 23). Asimismo, Derrida estudia la construcción de la geometría que trata Husserl en su trabajo y la ineludible historicidad de su origen, insistiendo en la apertura del proceso histórico; cuestión que es uno de los rasgos más sobresalientes del pensamiento de Jacques Derrida.

En el tercer inciso, el autor explica que Husserl advierte en su trabajo que la pregunta retrospectiva o sobre el origen de la geometría está en el ámbito de las generalidades pero que tales generalidades son “susceptibles de una explicación fecunda” (Husserl, 1936. Cf. Derrida, 1962: 43); además de que ellas se refieren a la unidad de sentido de la geometría y al origen de la matemática. En adición, en este inciso, Derrida indica que la cuestión de la deducibilidad, considerada desde la perspectiva histórica y no sólo dentro de la propia geometría, va ligada a una indecibilidad relativa a la historia de la matemática en particular y, en general, a toda historia. El presente o, como lo designa Derrida, el presente absoluto, no deja de tener siempre un aspecto de indecibilidad respecto al futuro.

En el cuarto inciso, el autor marca que su lectura de “El origen de la geometría” en este punto le permite establecer que Husserl considera que, en su origen mismo, la geometría ya

tiene un sentido pero que ello es, a la vez, tácito y provisional dado, por supuesto, que acaba de afirmar el aspecto de la indecibilidad del presente. Asimismo, y tal vez de manera más esencial, Derrida se pregunta “¿cómo puede la subjetividad salir de sí para encontrar o constituir el objeto?” (Derrida, 1962: 56), y destaca que “un sentido ha entrado en la historia sólo si se ha convertido en un objeto absoluto” y que “las condiciones de la objetividad son, entonces, las condiciones de la historicidad” (Derrida, 1962: 57).

En el quinto inciso, Derrida trata sobre la posibilidad de la aparición de la historia y ubica que tal posibilidad indudablemente es el lenguaje. Entonces, prosigue, al preguntarse:

«[...] sobre el modo en que la evidencia subjetiva del sentido geométrico conquista su objetividad ideal, debemos señalar, ante todo, que la objetividad ideal no es solamente el carácter de las verdades geométricas o científicas. Es el elemento del lenguaje en general [...] La palabra tiene [...] una objetividad y una identidad ideales porque no se confunde con ninguna de sus materializaciones ...» (Derrida, 1962: 60-61).

En el sexto inciso Derrida se concentra en la pregunta esencial de esta obra de Husserl: “¿Cómo llega a su objetividad ideal la idealidad geométrica (así como la de todas las ciencias), a partir de su surgimiento originario intra-personal, en el cual se presenta como una formación en el espacio de consciencia del alma del primer inventor?” (Husserl, 1936. Cf. Derrida, 1962: 71). La respuesta de Husserl, continúa Derrida, es que “la idealidad adquiere su objetividad ‘por mediación del lenguaje que le procura, por así decirlo, si carnadura lingüística’”. Ello deja a la pregunta de Husserl en el siguiente estado: “¿Cómo hace, a partir de una formación puramente intrasubjetiva, la encarnación lingüística para producir lo objetivo ... como discurso geométrico [por ejemplo], como proposición geométrica en su sentido geométrico ideal?” (Husserl, 1936. Cf. Derrida, 1962: 72). En este aspecto Derrida cuestiona a Husserl pues considera que la respuesta del segundo no es congruente con la base histórica que había establecido y, para el primero “esta es la dificultad más interesante de este texto” (Derrida, 1962: 72). Más adelante señala que ello

se debe a que si tal respuesta ubica al lenguaje como “la objetividad ideal absoluta”, ello ¿no implicaría, a su vez, se pregunta Derrida, que “la intersubjetividad trascendental” es la “condición de la objetividad”? (Derrida, 1962: 75). La respuesta está líneas después, donde el autor acepta que Husserl ubicó a la geometría en el contexto de lo esencial para establecer el devenir de la humanidad gracias al lenguaje y, también, porque la geometría es un lenguaje universal:

«[...] La geometría es [...] la ciencia de lo que es absolutamente objetivo, la espacialidad, en los objetos que la Tierra, nuestro lugar común, puede proveer indefinidamente como terreno de entendimiento con los otros [...] Pero si es posible una ciencia objetiva de las cosas terrestres; en cambio, una ciencia objetiva de la Tierra misma, suelo y fundamento de esos objetos, es tan radicalmente imposible como la de la subjetividad trascendental. La Tierra trascendental no es un objeto, y nunca puede llegar a serlo; y la posibilidad de una geometría es rigurosamente complementaria de la imposibilidad de lo que se podría llamar una “geología”, ciencia objetiva de la Tierra misma. Este [...] fragmento [...], más que “refutar”, [...] reduce la ingenuidad coperniqueana, y muestra que la Tierra, en su archioriginalidad, no se mueve [...]» (Derrida, 1962: 80 y 82).

En el séptimo inciso, prosigue Derrida con el problema indicado en la cita anterior y dice que el sujeto no puede fundar “la objetividad ideal del sentido” (Derrida, 1962: 82).

Entonces, continúa, aunque “el lenguaje oral libera al objeto de la subjetividad individual”:

«[...] es la posibilidad de la escritura la que asegurará la tradicionalización absoluta del objeto, su objetividad ideal absoluta; es decir, la pureza de su relación con una subjetividad trascendental universal. Lo hará al emancipar el sentido respecto de su evidencia actual para un sujeto real y de su circulación actual en el interior de una comunidad determinada [...]» (Derrida, 1962: 84-85).

Empero, ello es algo virtual, algo que no es, casi como la palabra hablada, permanente o de duración constante en el tiempo. Todo lo cual, continúa, conduce a “la pasividad, al olvido y a todos los fenómenos de crisis” (Derrida, 1962: 85); fenómenos propios de la indecibilidad pero, también, como indica más adelante, fenómenos que obligan a los seres humanos a comprometerse en reactivar y continuar, a ser congruentes con el sentido de las palabras habladas y, sobre todo, escritas.

Existe, así, una idea de que es necesario mantener el sentido entre objetos y palabras (univocidad) pero existe, también –o, de lo contrario, no podría cambiar el lenguaje ante las variaciones del mundo– una corresponsabilidad de la ciencia y la filosofía por buscar maneras de llegar a nuevos estados de univocidad; misma que se refiere a la condición de que exista “comunicación entre las generaciones de investigadores, sin que importe la distancia que los separa” (Derrida, 1962: 102).

Pero, a pesar la univocidad, también hay un elemento relativo; el cual tiene, precisamente, sus raíces en las variaciones del mundo. En efecto, la identidad del sentido: “es siempre relativa, porque se inscribe siempre en el interior de un sistema móvil de relaciones y tiene su fuente en un proyecto de adquisición abierto al infinito” (Derrida, 1962: 104). Así, Derrida considera que “la pregunta retrospectiva”, la indagación histórica, resulta siempre urgente e importante.

En el octavo inciso el autor recalca que todo lo anterior Husserl lo establece dentro de un proceso histórico donde, por el vínculo continuo entre origen y fin de la ciencia, se trata de retornos que prescriben a ese origen; o sea, de retornos que conservan la propia perspectiva científica; es decir, su método y su sentido auténticos pero que también puede haber retornos a métodos y sentidos precientíficos. De ello se desprende, entonces, el problema de la interpretación porque la diferencia no es por completo inteligible.

Por fin, en el noveno inciso, Derrida observa que:

«[...] La Diferencia originaria del Origen absoluto que puede y debe indefinidamente, con seguridad apriórica, retener y anunciar su forma pura concreta como el más allá o el más acá que da sentido a toda genialidad empírica y a toda profusión fáctica, tal vez sea lo que siempre se dijo bajo el concepto de “*trascendental*” a través de la enigmática historia de sus desplazamientos. Trascendental sería la Diferencia. Trascendental sería la inquietud pura e interminable del pensamiento dispuesto a “*reducir*” la Diferencia, superando la infinitud fáctica hacia la infinitud de su sentido y de su valor; es decir, manteniendo la Diferencia. Trascendental sería la certeza pura de un Pensamiento que, no pudiendo aguardar el *telos*

que se anuncia ya, si no es avanzando sobre el origen que se reserva indefinidamente, jamás debió llegar a saber que estaría siempre por venir [...]» (Derrida, 1962: 162).

Así, Derrida piensa como abierto el proceso histórico pero en un contexto donde destaca el origen aunque donde, asimismo, el *telos* o fin no está definido y ello es congruente con la diferencia.

1.3 *La voz y el fenómeno*

El tercer libro de Derrida (1967A) es *La voz y el fenómeno* y, en él, retorna a la obra de Husserl para señalar que la palabra “signo” puede referirse tanto a la palabra “expresión” como a la palabra “índice”, pero que ella es una distinción puramente “fenomenológica” que realiza Husserl para, después, efectuar “una suerte de reducción fenomenológica” también. Sin embargo, aquí Derrida se pregunta si Husserl, con todo su rigor y sutileza analítica, no está ocultando una “adherencia dogmática o especulativa”, misma que “constituiría la fenomenología en sí, en su proyecto crítico y en el valor instituido de sus propias premisas”; o sea, donde ella reconocería el “principio de los principios”, la “evidencia donadora original”, el “presente o la presencia del sentido hacia una intuición plena y original” (Derrida, 1967A: 2-3). Esta pregunta se origina en que Derrida piensa que se debe evaluar si la atención de Husserl a la forma fenomenológica no está guiada por la metafísica, buscando que el proyecto de la teoría del conocimiento se libere de la “crítica” de cualquier sistema especulativo. Así cuestiona si “¿La idea de conocimiento y de la teoría del conocimiento no es en sí metafísica?” (Derrida, 1967A: 3). Para él, la idea consiste en que, por ejemplo, en el concepto de signo, se anuncia la crítica fenomenológica a la metafísica como momento dentro de la certeza metafísica. Luego cita a Husserl, quien, en

su libro *Meditaciones cartesianas*, opone la metafísica genuina, cuyo alcance está determinado por la fenomenología, a la metafísica vulgar (Husserl, 1931. Cf. Derrida, 1967A: 4). Así, según Derrida, el problema de la fenomenología se conforma por: 1°. El paso necesario de la retención a la re-presentación –el guión corto, Derrida lo incluye ahí a propósito– en la constitución de la presencia de un objeto temporal en el cual la identidad puede repetirse; y 2°. El paso necesario para la “apresentación” en la relación al alter ego. Después, el autor examina el concepto de signo y su origen, tanto en su acepción de “expresión” como en la de “sentido”. Al unir ambas acepciones, indica que la no-realidad de la expresión, la no-realidad del objeto ideal, la no-realidad de la inclusión del sentido “o del noema en la consciencia [...] garantizan que la presencia [que es la instancia jurídica final de este discurso] se repita indefinidamente a la consciencia” (Derrida, 1967A: 8). Así, para Derrida, la idealidad es la matriz de la presencia en la repetición, lo cual no es sino otra forma de espectralidad. Empero, antes de poder responder a la pregunta de qué es lo que abre la repetición al infinito o lo que hace cuando se asegura el movimiento de la idealización, el autor expresa que es necesario estudiar el problema del lenguaje; el cual, enfatizando lo que, por ejemplo, en *Espectros de Marx* (Derrida, 1993A) resurgirá como la espectralidad, como se verá en el capítulo tres, “es el medio de este juego de la presencia y de la ausencia” (Derrida, 1967A: 9).

Por ello, el autor considera que el juego es algo que se aparece y que, después, se vuelve ausente y al lenguaje como un medio donde se manifiesta la espectralidad.

Más adelante, Derrida se aproxima al concepto de vida en la obra de Husserl así como del sentido que la fenomenología otorga a lo que llama la “psique” e indica que “la experiencia trascendental”, en palabras de Husserl, es el dominio que en su totalidad recubre “el dominio de la experiencia psicológica”. Empero, ello no elimina “una diferencia

radical” que no se parece a ninguna otra diferencia y que “cambia todos los signos”. Derrida se refiere a la libertad en sí misma y a ella le pertenece el dar “sentido a todas las demás diferencias” (Derrida, 1967A: 10). Y de nuevo se está frente al problema de la espectralidad, el cual no es más que la cuestión de confrontar la vida de los seres humanos con su muerte; lo que sus obras manifiestan y lo que, con la muerte ineludible, hace de todos los seres humanos, espectros. Así llega el autor al asunto filosófico fundamental, al tema de la libertad y aquí, de nuevo, habrá que trabajar mucho para ubicar que, precisamente, la espectralidad va a permitir la libertad intrínseca en el ser humano; su capacidad de rebelarse, de negarse al dominio; capacidad que, en última instancia, lo lleva a decidir si vive como esclavo, como ser humano dominado y explotado, o se atreve a negarse a seguir existiendo bajo esa forma de vida aún a costa de perderla; es decir, aún a costa de volverse un espectro.

A continuación, Derrida estudia otro concepto casi tan importante como el de la libertad. Se trata del concepto del yo; el cual resulta tener, según Husserl, dos sentidos. Por un lado, el yo trascendental así como, por el otro, el yo natural y humano. Según Derrida, el primer concepto “no es un otro”, ni “el yo espectador absoluto de su propio mí psíquico” (Derrida, 1967A: 11). Empero, el problema entonces se localiza en el “enigmático concepto de ‘paralelismo’; el cual, a través del lenguaje usado por la filosofía, es incapaz de solucionarlo frente a la verdad sin deformarse en el caso de que “la totalidad del mundo es neutralizada en su existencia y reducida a su fenómeno”. Tal “operación”, prosigue el autor:

«[...] es la de la reducción trascendental; ella no puede ser, en ningún caso, la de la reducción psicofenomenológica [...] No obstante, las esencias que ella fija, presuponen intrínsecamente la existencia del mundo bajo la especie de esta región mundana llamada psique [...]» (Derrida, 1967A: 12).

Mas la psique no es independiente del mundo aunque, como señala Derrida, “en realidad, lejos de solo habitarlo, ella es también el origen y la morada” (Derrida, 1967A:

13). Así, la fenomenología, continúa el autor, se esfuerza por:

«[...] guardar la palabra, [...] afirmar un vínculo de esencia entre el *logos* y la *phoné*, donde el privilegio de la consciencia [...] no es sino la posibilidad de la voz viva. La consciencia de sí no aparece más que en relación a un objeto donde ella puede guardar y repetir la presencia; ella jamás es perfectamente extraña o anterior a la posibilidad del lenguaje [...] Empero, la posibilidad de constituir objetos ideales pertenece a la esencia de la consciencia y estos objetos ideales son productos históricos [y] no surgen sino gracias a actos de creación o de intención [...]» (Derrida, 1967A: 14-15).

Como conclusión en la introducción a *La voz y el fenómeno*, Derrida señala que la voz es lo que permite establecer “el privilegio de la presencia como consciencia” y que su objetivo es recordar que la forma en que la fenomenología tiene esa “posesión”, se encuentra en la primera de las *Investigaciones filosóficas* de Husserl.

Así, en el capítulo uno, El signo y los signos, Derrida indica que Husserl distingue entre el signo como expresión y el signo como índice porque, según Husserl, los signos no expresan nada debido a que no transmiten lo que puede llamarse en alemán *Bedeutung* (significado) o *Sinn* (sentido) y, “como la expresión”, “el índice es un signo”, pero “no es un signo sin significado” (Derrida, 1967A: 17).

En el capítulo dos, La reducción del índice, Derrida explica que este tema pertenece a la metafísica porque se trata de la exterioridad del índice a la expresión. Si se reduce la originalidad de la expresión al “querer decir” y a su relación con el objeto ideal:

«[...] el tratamiento de la indicación debe ser breve, preliminar y “reductor”. Hace falta separar, abstraer, “reducir” la indicación como fenómeno extrínseco y empírico, incluso si una relación estrecha la une de hecho a la expresión, la entrelaza empíricamente con ella. Empero, tal reducción es difícil [...] Toda la empresa de Husserl [...] estaría amenazada si el *Verflechtung* [enlace] que acopla al índice con la expresión fuera absolutamente irreductible, inextricable por principio, si la indicación no agregara a la expresión como una adherencia más o menos tenaz pero habitando la intimidad esencial de su movimiento [...]» (Derrida, 1967A: 28).

En el capítulo tres, El querer-decir como soliloquio, el autor opina que, si se excluye a la indicación queda la expresión, la cual define como “un signo cargado de Bedeutung [significado]”, “las expresiones son signos que ‘quieren decir’” algo (Derrida, 1967A: 34). Este capítulo se divide en dos partes. En la primera, Derrida señala que el significado sólo llega al signo y lo transforma en expresión más que por medio de la palabra, del discurso oral. Los tipos de signos indicativos son la expresión y el “querer decir” pero, para establecer el porqué de la diferencia, Derrida aduce tres razones. La primera es que la expresión –de nuevo, el guión corto está inserto por Derrida–, es exteriorización. La segunda es que, en las Investigaciones filosóficas, “la palabra ‘expresión’ es una exteriorización voluntaria, decidida, consciente de parte a parte, intencional” (Derrida, 1967A: 35). Y la tercera es que la expresión no existe “sin intención voluntaria”, sin “un significado” pues para Husserl la Deutung (la interpretación), “comprensión, inteligencia del Bedeutung [significado], jamás puede tener lugar fuera del discurso oral” (Derrida, 1967A: 36).

Después, el autor señala que aunque se excluyan todos “los signos no discursivos que se ofrecen como exteriores a la palabra”, en su interior queda todavía una “no expresividad” de amplitud considerable (Derrida, 1967A: 39-40).

Por último, en este capítulo, Derrida recuerda que si bien Ferdinand de Saussure (1857-1913), siempre “tuvo cuidado de distinguir entre la palabra real y su imagen”, “no tuvo la precaución ‘fenomenológica’” de no hacer de esa “imagen acústica”, del significante, una “impresión psíquica”, una “realidad en la cual la única originalidad es de ser interior” (Derrida, 1967A: 47-52).

En el capítulo cuatro, El querer-decir y la representación, el autor indica que el objeto es el núcleo de la demostración de todo lo anterior y que, en realidad, en “el discurso solitario, el sujeto no aprende nada de sí mismo, no se manifiesta nada a sí mismo” (Derrida, 1967A:

53). Ello resulta una razón suficiente –agregaría quien escribe–, para justificar todo acto de comunicación; en otras palabras, todo acto de sociabilidad, todo acercamiento verbal y/o físico con las demás personas.

En el capítulo cinco, El signo y el guiño del ojo, el autor aclara que la demostración que aduce sobre el discurso solitario, se apoya por completo en el hecho de que, en un instante, se encuentra “la identidad del presente vivido” y que “la percepción o intuición de sí, se produce en la identidad indivisible de un presente temporal por no tener nada que hacerse saber para la procuración del signo”. Por ello, “cada vez que Husserl quiera señalar el sentido de la intuición original, recordará que ella es la experiencia de la ausencia y de la inutilidad del signo” (Derrida, 1967A: 67). Así, tras enfatizar que sin esa “punta del instante”, todo el argumento de Husserl estaría amenazado de principio, Derrida recuerda que Martin Heidegger (1889-1976), en su libro *Ser y tiempo* (1927), indicó que las investigaciones de Husserl “fueron las primeras en la historia de la filosofía que rompieron con un concepto de tiempo heredado de la Física de Aristóteles y determinado a partir de las nociones de ‘ahora’, ‘punto’, ‘límite’ y ‘círculo’” (Derrida, 1967A: 68). Derrida expresa aquí lo siguiente: 1°. Que el concepto de la puntualidad, del ahora como estigma, sea que constituya o no un supuesto metafísico, juega aquí un rol mayor dado que el ahora no puede reducirse a un punto de tiempo; 2°. Que a pesar de que el ahora puntual sea “arquiforme” de la consciencia, el contenido de la descripción, siempre según Husserl, impide hablar de una simple identidad a sí misma del presente; y 3°. Que, sin duda alguna, Husserl se rehusaría a asimilar la necesidad de la retención y la necesidad del signo porque el segundo pertenece solo, como la imagen, al género de la representación y del símbolo (Derrida, 1967A: 75-77). Con ello, Derrida reinserta el neologismo “diferancia” o “diferencia”, que es uno de sus neologismos y que sólo se puede leer más no escuchar ya que ambas palabras

en francés, *différence* y *différance*, son vocablos que se escriben de modo diferente pero que suenan igual. Sobre tal neologismo, a partir de su aparición en los escritos de Jacques Derrida, claro está, se ha tratado mucho.

Un ejemplo es lo que señala la Dra. Ana María Martínez de la Escalera:

«[...] Aunque la función significante es intencional, no es absolutamente seguro que el modo (la manera en que en el discurso –práctico, histórico, político a la vez– se produce la significación) de significar sea intencional. Sólo se entiende esto cuando se distingue entre la gramática, que controla la palabra, y el significado, haciendo que la primera pierda el control de lo segundo. Por ejemplo, así se explica la sustitución de a por e en el vocablo *diferancia*, propuesta derridiana, que hace desaparecer el significado y hace perder el control sobre éste, introduciendo la posibilidad técnica de que la palabra ponga en entredicho el significado aceptado de ella misma [...]» (Martínez de la Escalera, 2004: 78).

Otro ejemplo, sobre el mismo neologismo, es lo que Powell y Howell indican:

«[...] Si Derrida dice *différence* o *différance* en su discurso, el público no puede notar la *différence*. Nunca se llega a un “significado” simple del término, siempre está suspendido, jugando entre los dos sentidos del “diferir” y esta suspensión crea una suerte de intervalo o espacio en blanco en el tiempo y el espacio, subyacente en todos los casos de diferenciación o distinción de la escritura [...]» (Powell y Howell, 1997: 123).

Después, en el capítulo seis de *La voz y el fenómeno*, el cual se titula *La voz que guarda silencio*, Derrida expresa que el silencio permite lograr una claridad entre las palabras expresadas verbalmente y esas mismas palabras expresadas por medio de la escritura. Por ello, en la escritura, la voz guarda silencio. En la conclusión a este capítulo, el autor explica que:

«[...] *La reducción fenomenológica es un escenario* [...] Y si la indicación, por ejemplo la escritura en el sentido corriente, debe necesariamente “adjuntarse” a la palabra para alcanzar la constitución del objeto ideal, si la palabra debe “adjuntarse” a la identidad pensada del objeto, es la “presencia” del sentido y de la palabra la que ya habrá comenzado a extrañarse a sí misma» (Derrida, 1967A: 96-97).

En el capítulo siete y último, *El suplemento del origen*, Derrida retoma su neologismo y opina que:

«[...] lo suplementario es la *diferancia* [o *diferencia*], la operación de *diferir* que, a la vez, *fisura* y *retarda* la presencia, el *sometimiento* simultáneo a la división y a la demora

originarias. La diferencia está en pensar ante la separación entre el diferir como demora y el diferir como trabajo activo de la diferencia. Claro está que es indispensable a partir de la consciencia; o sea, de la presencia, o simplemente de su contrario, la ausencia o la no-presencia [...] La diferencia suplementaria es vicaria de la presencia en su falta original consigo misma [...]» (Derrida, 1967A: 98).

Así, el autor está señalando que es imprescindible escuchar al propio fantasma, al espectro tal y como él desearía que se le escuchara, que se le leyera; esta es otra manifestación de “retornar al origen, al original”. Termina Derrida regresando al concepto de lenguaje en Husserl así como al concepto de escritura. Sobre este último, se pregunta: «[...] ¿En qué la escritura –nombre corriente de signos que funcionan a pesar de la ausencia total del sujeto [y], por ello, de su muerte– está implícita en el movimiento mismo de la significación en general, en particular de la palabra llamada “viva”? [...]» (Derrida, 1967A: 104). De tal modo, el filósofo llega aquí a la muerte del autor cuando concluye (o no) un escrito y al hecho de que un autor puede “morir” tantas veces como textos haya escrito pero, también, a la evidencia irrefutable de que un texto anónimo no queda excluido de este fenómeno aunque el “muerto” sea un desconocido.

Como conclusión de *La voz y el fenómeno*, Derrida enfatiza que “hablar es hacer resonar la voz en los colores para suplir el destello de la presencia”, que “el fonema es el fenómeno del laberinto” y que, “al contrario a lo que la fenomenología buscó hacernos creer, la cosa misma se oculta siempre”, al “contrario de la seguridad que nos ofrece Husserl, ‘la mirada’ no se puede ‘habitar’” (Derrida, 1967A: 117). Como la espectralidad, el problema de descifrar o de desconstruir, como lo llamará después, la diferencia y la diferiencia, ya está en marcha.

De modo preliminar, entonces, se puede concluir aquí que, tal como se ha podido percibir en estas síntesis de las tres primeras obras de Derrida, todas las actividades que realizan los seres humanos –incluida, por supuesto, a la política– tienen una larga historia;

la cual se apoya en el lenguaje hablado y escrito pues arrancó incluso más atrás de los orígenes de la filosofía clásica en Grecia. Por ello, gracias a los escritos de los pensadores políticos, quienes desean formarse en esta rama de la filosofía tienen que reconocer la herencia y el compromiso de aceptar pero, sobre todo, de poner en práctica dicha herencia a fin de ser capaces de analizar los problemas actuales del escenario político así como de sugerir soluciones con el objetivo de transformarlo.

Dichos problemas van, por ejemplo, desde los indicados por Will Kymlicka (1990: 347-349) –como la justicia, la igualdad, el poder; mismos que aborda desde la visión del utilitarismo, de la igualdad liberal, del libertarismo, del marxismo, del comunitarismo y del feminismo–, hasta las contradicciones entre la verdadera democracia y el estado capitalista, localizadas por ejemplo –en la teoría– por la obra de Miguel Abensour titulada *La democracia contra el estado: Marx y el momento maquiavélico* (1994) y, en la práctica, por la creciente y trágica anulación de la democracia por parte de ese tipo de estados.

Claro está, la libertad intrínseca a cada ser humano, según sus propias condiciones históricamente establecidas, le permite aprovechar o desperdiciar la herencia filosófica pero ella está ahí o estuvo ahí y, sin duda, estará ahí. Empero, como se puede apreciar, para el caso de Derrida, se trata de problemáticas sumamente intensas y profundas que habrá que ir deshilvanando conforme avance esta investigación; la cual, por lo demás, en este primer capítulo, permitió detectar cómo dicho autor le heredó a la humanidad un pensamiento abierto y crítico que gira en torno al fenómeno de la espectralidad.

Por supuesto, tal tratamiento es, como ya se dijo, muy breve por lo que constituye un primer paso –mediante la descripción de los rasgos básicos de los tres primeros libros de este filósofo francés del siglo veinte– para crear el ámbito donde se someterá a prueba –en el cuarto y último capítulo de este escrito– la hipótesis sobre la viabilidad filosófica del

recurso de Jacques Derrida a los conceptos de diferencia, siguiendo a Nietzsche, y de dialéctica, siguiendo a Marx.

La diferencia y Nietzsche en Derrida

Este capítulo constituye un primer acercamiento al concepto de diferencia en Nietzsche a partir de las lecturas de su obra por parte de Jacques Derrida. Se trata de la primera premisa o elemento básico para su propuesta filosófica que se considera, en su perspectiva política, en los dos libros que se estudian en el capítulo siguiente. Completando los trabajos descritos en el capítulo precedente, en 1967 Derrida escribió otras dos obras: *La escritura y la diferencia* (1967B) y *De la gramatología* (1967C). La importancia de ambos textos se bosqueja a continuación. Sin embargo, es en *Espolones: Los estilos de Nietzsche* (1978A) y en *Otobiografías: La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio* (1984A) donde Derrida ubicó con mayor precisión su postura frente a Friedrich Nietzsche (1844-1900), siguiendo la recepción que, con respecto a su trabajo, se verificó en Francia. En efecto, como señala el Dr. Herbert Frey (2007: 29-30): «[...] en Francia se desarrolló una recepción de Nietzsche que ya desde los años treinta lo protegió de su apropiación por el fascismo. El hecho de que se tratara fundamentalmente de autores y filósofos que podían ser contados entre la izquierda política, le dio a esta defensa de Nietzsche un peso especial [...]». Tales autores y filósofos están encabezados por Georges Bataille, Albert Camus así como Gilles Deleuze, Michel Foucault y Jacques Derrida. Así, el primer inciso de este capítulo describe cuál es el contenido de *Espolones* (Derrida, 1978A) y el segundo hace lo propio para *Otobiografías* (1984A). La idea es alcanzar una definición sobre la forma en que Derrida concibió al concepto de diferencia en Nietzsche, como primera premisa en la perspectiva filosófica de su pensamiento político (la segunda se aborda en el Capítulo 3).

La escritura y la diferencia está formada por once capítulos. A reserva de elaborar una reflexión más extensa sobre esta obra en un trabajo posterior, por el momento es necesario destacar que el capítulo siete, titulado Freud y la escena de la escritura, resulta uno de los primeros acercamientos de Derrida al psicoanálisis y, en él, aclara el autor que “a pesar de las apariencias, la desconstrucción del logocentrismo no es un psicoanálisis de la filosofía” ya que se trata de un “ensayo de justificación de una reticencia teórica a usar los conceptos freudianos en otra forma que entre comillas”, ya que todos esos conceptos: «[...] pertenecen al sistema de represión logocéntrica que se organizó para excluir o reducir, bajar y sacar, como metáfora didáctica y técnica, como materia servil o excremento, al cuerpo de la huella escrita» (Derrida, 1967B: 293 y 294).

Asimismo, en el capítulo nueve, De la economía restringida a la economía general, Derrida inserta dos citas de Georges Bataille, quien dijo que “Él [Hegel] no supo en qué medida tenía razón” y, también, que “Hegel me parece la evidencia, pero la evidencia es una carga insoportable”. Entonces Derrida se pregunta por qué:

«[...] los mejores lectores de Bataille opinan que la evidencia hegeliana parece tan ligera de soportar, tan ligera que [...] tienen complacencia en la convención, una ceguera ante el texto, un llamado a la complicidad nietzscheana o marxiana suficiente para deshacer la coacción. [Así, ...] la evidencia sería demasiada y se prefiere [...] la indiferencia a la disciplina» (Derrida, 1967B: 369).

Con ello, Derrida comienza a apoyarse en los dos autores, problemas, pilares o premisas sobre las cuales, en los trabajos que se describen en el capítulo tercero de este escrito, basará su postura filosófico-política: Marx y Nietzsche.

Por último, en el capítulo once y último, titulado Elipse, Derrida observa que “la escritura dibuja la clausura de un libro”, pero, al mismo tiempo, “la apertura del texto” (Derrida, 1967B: 429). En efecto, y continuando con la alusión al autor, a su muerte o muertes, y a su espectro o espectros, Derrida dice que la conclusión –como acto de

terminación o muerte– de un libro por parte de su autor, puede marcar el inicio –como acto de inauguración o nacimiento– de su lectura como texto por parte de su(s) lector(es). Aquí reaparece el concepto de espectralidad y, con él, es posible vincular los temas descritos en el capítulo uno y los que surgen en las siguientes obras que se bosquejan en estos capítulos.

La tercera obra que Derrida publicó en 1967 es *De la gramatología* y su introducción fue escrita por Phillippe Sollers. En ella, su autor señala que:

«[...] La proposición escrita de una reflexión acerca de la escritura es llevada así a verificar el obstáculo específico que se refiere a la escritura y que aleja el conocimiento de sus operaciones. Una verificación se deja interrogar; también se deja ignorar. La Gramatología plantea por primera vez teóricamente, de un modo complejo y múltiple, el espacio donde el interrogante y la ignorancia se conectan en una represión que no “podría”, de todas maneras, superar la forma de una simple pregunta: “¿qué es la escritura?” [...]» (Phillippe Sollers, 1967. Cf. Derrida, 1967C: vii).

En otras palabras, *De la gramatología* trata sobre la ciencia de una historia de la escritura, de una historia que incluye, como parte esencial, al origen de la escritura pero, por lo mismo, al origen y a la historia del lenguaje. El campo de estudio de tal ciencia, advierte Sollers, apenas se está descubriendo y es un campo, evidentemente, de donde “sale el ser humano”, de donde él y ella “se desprenden de la tierra”. Para el autor, aquí hay una diferencia que genera una “historia diferencial inaudita, como lo enseña [...] el marxismo, primera y fundamental ciencia revolucionaria de una tierra no encerrada sino masivamente abierta”. Lo cierto es, concluye Sollers (1967. Cf. Derrida, 1967C: viii), que en la escritura y en los caracteres que la componen, su “apariencia no es su realidad”.

De este libro, destaca la idea de Derrida respecto a que, desde las primeras civilizaciones, la escritura se ha asociado, primero, con la divinidad y la magia – instrumentos de poder con los cuales las clases sociales dominantes han mantenido su control sobre las dominadas– y, después, a la ciencia. Jean Jacques Rousseau (1712-1778), en su Ensayo sobre el origen de las lenguas, prosigue el filósofo, escribió que los pueblos

salvajes pintaban objetos, los bárbaros usaban signos y los civilizados emplean el alfabeto. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), en su Enciclopedia, también cita Derrida, opinó que la escritura alfabética es la más inteligente. Todo ello implica tanto un etnocentrismo que dominó, “siempre y en todas partes”, al concepto de escritura, como un logocentrismo que es “la metafísica de la escritura fonética (el alfabeto, por ejemplo)” y que representa el etnocentrismo “más original y poderoso”. Así, concluye, aún cuando el logocentrismo está terminando de establecer su orden absoluto, la gramatología tiene como propósito adelantar una crítica, plantear una desconstrucción; misma que confirma que, a pesar de todo, ese logocentrismo está dislocado y su objetivo es, entonces, trastocarlo (Cf. Derrida, 1967C: 7-10).

En el capítulo primero de la primera parte, titulada La escritura pre-literal, Derrida inserta una cita de Nietzsche: “Sócrates, [es] el que no escribe”; tema sobre el cual tratará Derrida en una obra posterior (La tarjeta postal: De Sócrates a Freud y más allá; Derrida, 1980A), misma que no se aborda en esta investigación pero que, por su importancia filosófica, habrá que analizarla después. El autor sitúa entonces, primero, el problema del lenguaje como un tema esencial para la supervivencia de la civilización actual dado que se cometen terribles atrocidades con el lenguaje y se llega incluso a ocultar, qué paradoja, la ignorancia. Para Derrida, el lenguaje se ha inflado y, aunque sigue funcionando como signo, su crisis ya es evidente y concluirá con una época histórico-metafísica porque ya no tiene límites. Aún así, Derrida piensa que el lenguaje está siendo desplazado por la escritura. En efecto, el lenguaje se desborda y se borran sus fronteras a lo largo de un proceso histórico que no ha hecho sino agravarse más y más. Ello está asociado con el avance de la técnica; la cual, a su vez, se ha apoyado en –y al mismo tiempo apoya a– la escritura. Empero, la técnica no es lo mismo que la escritura, aunque tengan vínculos

esenciales. El filósofo reconoce entonces que, a partir de la revolución informática, la escritura se ha convertido en un problema para el lenguaje pues ahora la comunicación no sólo es instantánea y porque, gracias a ella, todo tiende a ser absorbido por las redes computacionales que hoy se extienden por el mundo.

A continuación Derrida aborda ese problema y señala que la “racionalidad” está en un proceso de “destrucción de todas las significaciones que tienen su fuente en este logos”. Siendo que el logos es una búsqueda, en términos científicos, de la verdad y, en términos ideológicos, un ocultamiento de la verdad, resulta claro que la escritura se utiliza tanto para un fin como para el otro.

Por último, Derrida indica que “los movimientos de destrucción no afectan a las estructuras desde afuera. Sólo son posibles y eficaces y pueden adecuar sus golpes habitando estas estructuras [...] de una determinada manera” (Derrida, 1967C: 35). Precisamente, se trata de la misma idea que Marx tiene acerca de que, en la naturaleza interna de cada sistema social en general y, en especial, del sistema capitalista, se encuentra su proceso de crítica, proceso dialéctico, o de destrucción y, posiblemente, de superación.

Con lo anterior, ahora parece posible proceder al estudio del concepto de diferencia en otros dos libros de Derrida; mismos que él dedicó al trabajo de Friedrich Nietzsche.

2.1 Espolones: los estilos de Nietzsche

En 1967 –año en que Derrida publicó *La voz y el fenómeno*, *La escritura y la diferencia* así como *De la gramatología*, entre otras obras–, Gilles Deleuze dio a conocer *Nietzsche y la filosofía* (Deleuze, 1967) y lo dividió en cinco capítulos: 1. Lo trágico, 2. Activo y reactivo,

3. La crítica, 4. Del resentimiento a la mala consciencia, y 5. El superhombre: contra la dialéctica. Ya los títulos en cuestión indican que dicho autor percibió con claridad la lucha que Nietzsche llevó a cabo contra de la dialéctica y ello permitiría comprobar, de entrada, que estaría condenado al fracaso el intento de Derrida en torno a proponer un pensamiento político con base en Marx y en Nietzsche a la vez.

No obstante, es necesario investigar cuál es el pensamiento político de Jacques Derrida con base en Nietzsche y Marx para poder tener una respuesta más sólida. De ello trata este capítulo y los dos siguientes.

En el caso del libro de Gilles Deleuze sobre Nietzsche, su autor destaca, como elementos importantes en la filosofía de Nietzsche, dos conceptos. El primero es el de la genealogía:

«[...] Genealogía quiere decir a la vez valor del origen y origen de los valores. Genealogía se opone tanto al carácter absoluto de los valores como a su carácter relativo o utilitario. Genealogía significa el elemento diferencial de los valores de los que se desprende su propio valor. Genealogía quiere decir, pues, origen o nacimiento pero, también, diferencia o distancia en el origen. Genealogía quiere decir nobleza y bajeza, nobleza y vileza, nobleza y decadencia en el origen [...]» (Deleuze, 1967: 8-9).

Y el segundo concepto es el de sentido o significado (Deutung):

«[...] El sentido es, pues, una noción compleja: siempre hay pluralidad de sentidos, una constelación, un conjunto de sucesiones pero también de coexistencias; lo cual hace de la interpretación [Bedeutung], un arte. “Cualquier subyugación, cualquier dominación, equivale a una nueva interpretación” [...]» (Deleuze, 1967: 10-11).

Al abordar entonces el modo en que Nietzsche se opone a la dialéctica, Deleuze (1967: 17), indica que, en efecto, para Nietzsche, la relación de una fuerza con otra no es nunca un “elemento negativo en la esencia”; es decir, según Nietzsche, nunca existe una tesis y una antítesis. Por el contrario, lo que se verifica es la diferencia entre la fuerza básica y lo demás ya que lo negativo no está en la esencia de esa fuerza sino que surge después, como consecuencia de su actividad. En consecuencia, Deleuze concluye, sobre el concepto de diferencia en Nietzsche y sobre su oposición a la dialéctica, que:

«[...] si la dialéctica halla su elemento especulativo en la oposición y la contradicción, en primer lugar es porque refleja una falsa imagen de la diferencia. Como el ojo de buey, refleja una imagen invertida de la diferencia. La dialéctica hegeliana consiste en la reflexión sobre la diferencia pero invierte la imagen. Sustituye la afirmación de la diferencia como tal por la negación de lo que difiere; la afirmación de sí mismo, por la negación del otro; la afirmación de la afirmación, por la famosa negación de la negación [...]» (Deleuze, 1967: 272).

Por lo tanto, Deleuze considera que no existe manera de vincular a Hegel, con su dialéctica, y a Nietzsche, con su concepto de diferencia, pues la filosofía nietzscheana:

«[...] forma una antidialéctica absoluta, se propone denunciar todas las mistificaciones que hayan en la dialéctica su último refugio [...] La afirmación permanece como la única cualidad de la voluntad de poder, la acción, como la única cualidad de la fuerza, el devenir activo como identidad creadora del poder y del querer [...]» (Deleuze, 1967: 271 y 275).

Problema mayúsculo denota entonces Deleuze sobre la filosofía antidialéctica absoluta de Nietzsche, basada en su concepto de la diferencia. ¿Tendrá salida Derrida por haberlo incluido como uno de sus pilares al tiempo que integró a la dialéctica de Marx como el otro? Para poder responder a esta pregunta es preciso sumergirse, primero –como se hace a continuación–, en los dos textos que Derrida dedicó a la obra de Nietzsche y, después – como se reporta en el capítulo siguiente– en otros dos libros que Derrida dedicó a la obra de Marx.

Así, en 1978 apareció el primer libro –compuesto por quince apartados– de Jacques Derrida con sus reflexiones acerca del pensamiento filosófico de Nietzsche. Se encuentra antecedido por una nota de Stefano Agosti titulada Golpe tras golpe, donde concluye que es necesario, indispensable, reconocer los estilos de cada autor y que, en el caso de este libro, “Hablar del texto de Derrida, no conduce más que a repetirlo, a prolongarlo”; en todo caso, a seguirlo, como “la estela sigue a un navío” (Stefano Agosti. Cf. Derrida: 1978A: 18-19).

El primero de los apartados es, en realidad, una cita de la carta que Nietzsche envió a una amiga suya, Malwida von Meysenburg, en 1872 a raíz de su publicación inicial,

titulada *El origen de la tragedia a partir del espíritu de la música*. En tal misiva, Nietzsche enfatiza que, con ese libro, ha llegado a convertirse en el filólogo más indecente o escabroso hoy en día «[...] “y a hacer de la tarea de aquellos que querían aliárseme un verdadero prodigio de temeridad”[...]» (Nietzsche. Cf. Derrida, 1978A: 24).

En el segundo apartado, La cuestión del estilo, Derrida apunta que el tema de su libro es la mujer y que la desconstrucción es un proceso de interpretación afirmativo. Esa cuestión, ese tema, también es una cuestión de estilo, un estilo que siempre resulta ser un “examen o presión de un objeto puntiagudo”, pluma, estilete o puñal; instrumentos todos para atacar o defenderse de la materia, “para dejarla marcada con un sello o una forma pero, también, para repeler una forma amenazadora, mantenerla a distancia, reprimirla, protegerse de ella”.

El tercer apartado se titula Distancias y, ahí, Derrida sugiere lo siguiente:

«[...] Dejemos flotar el élitro entre masculino y femenino [...] El estilo avanzará entonces como el espolón, el de un velero, por ejemplo: el rostrum, ese saliente en la parte exterior hiende la superficie adversa [...] El estilo espoleante [...] es también, no olvidarlo, el paraguas [...] Y para insistir sobre lo que imprime la marca del espolón estilado en la cuestión de la mujer, [...] pues aquí se tratará de desvelarla, dejando la cuestión de la figura abierta y cerrada a la vez por lo que se llama la mujer, [...] para dejar [...] traslucir cierta permeabilidad entre el estilo y la mujer de Nietzsche, he aquí algunas líneas de La gaya ciencia [Nietzsche, 1882:] [...] “Las mujeres y su operación a distancia” [...], “El encanto más poderoso de las mujeres [...] consiste en hacer sentir su lejanía [...] para eso es necesaria ¡la distancia!” [...]» (Derrida, 1978A: 27-29 y 32).

¿La mujer de Nietzsche? Como se sabe Nietzsche “no tuvo” mujer aunque, otra paradoja, fue educado en el seno de una familia cuyo padre falleció cuando él era todavía niño y su madre, abuela, tías y hermana constituyeron el ambiente donde se formó (Frey, 2001: 74-75). Sus obras, como resalta la edición crítica de ellas a cargo de Giorgio Colli y Massimo Montinari, fueron adulteradas bajo las órdenes de su hermana Elizabeth, quien contrató a un equipo de falsificadores para, una vez enfermo demencial y definitivamente Nietzsche, darles un tono de defensa y apología del antisemitismo y, en última instancia, de

nazismo. Ese resultaría, a grandes rasgos, el encuadre general para el tema de la mujer en Nietzsche.

Por ello, el cuarto apartado de Espolones, titulado Velos, alude a las velas del velero, a los velos de la mujer y, en él, Derrida indica que, en efecto, la “seducción de la mujer opera a distancia”, y que “la distancia es el elemento de su poder”. En Nietzsche, la “mujer”, prosigue Derrida, es una alegoría para la “verdad” y su velo está ahí porque:

«[...] “¡[...] la realidad no divina no nos muestra lo bello o, si nos lo entrega, es sólo por una vez! Quiero decir que en el mundo abundan las cosas hermosas pero no es menos pobre, muy pobre, en hermosos instantes y en bellas revelaciones [...] de semejantes cosas [...] Quizás en esto consista el encanto [...] más poderoso de la vida: el estar cubierta de un velo tejido en oro, [...] un velo de bellas posibilidades, que le da un aspecto prometedor, insinuante, púdico, irónico, enternecedor, seductor [...] ¡Sí! ¡La vida es la mujer!”. Pero, por otra parte, el filósofo que cree en esta verdad [...] no ha comprendido nada. No ha comprendido ni la verdad ni la mujer [...]» (Derrida, 1978A: 33).

Sin embargo, advierte Derrida, el problema es que si el filósofo cree en esa verdad “no ha comprendido nada”, ni a la verdad ni a la mujer:

«[...] Pues si la mujer es verdad, ella sabe que no hay verdad, que la verdad no tiene lugar y que no estamos en posesión de la verdad. Es mujer en tanto que no cree, ella, en la verdad y, por lo tanto, en lo que ella es, en lo que se cree que es que, sin embargo, no es [...]. “¿Podría retenernos una mujer [...] si no la creyésemos capaz, llegado el caso, de utilizar el puñal contra nosotros?” [...]”. Obertura del Más allá [del bien y del mal. Nietzsche, 1886]: “Suponiendo que la verdad sea una mujer [...] ¿no está justificada la sospecha de que todos los filósofos, en la medida en que han sido dogmáticos, han entendido poco de mujeres? [...], ¿de que la estremeceadora seriedad, la torpe insistencia con que hasta ahora han solido acercarse a la verdad eran medios inhábiles e ineptos [...] para conquistar los favores precisamente de una mujer [...] fácil?” [...]» (Derrida, 1978A: 33-36).

Así, con estas citas de Nietzsche que realiza Derrida, este filósofo insiste, de manera velada, en la diferencia que Nietzsche encuentra en la mujer con respecto al hombre y en la esencia de verdad que la mujer tiene, según Nietzsche, y –de nuevo en forma velada– que el hombre tiene, según Derrida, ya que de otro modo no se comprendería la intención de éste al leer a aquél.

Así, en el quinto apartado, titulado Verdades, Derrida observa que, para Nietzsche, la verdad debe conquistarse pero que la verdad “no se ha dejado conquistar”:

«[...] La mujer (la verdad) no se deja conquistar [...] Más aún: si el estilo era el hombre (como el pene sería, según Freud, “el prototipo normal del fetiche”), la escritura sería la mujer [...] La distancia femenina abstrae de sí misma la verdad suspendiendo la relación a la castración [...] La “mujer” [...] tampoco cree en el reverso puro de la castración, en la anti-castración. Es demasiado astuta para eso y sabe [...] que semejante inversión la privaría de toda posibilidad de simulacro, la devolvería verdaderamente al mismo estado y la instalaría más firmemente que nunca en la vieja máquina, en el falocentrismo asistido de su compadre, imagen inversa de las pupilas, estudiante alborotador; es decir, discípulo disciplinado del maestro [...]» (Derrida, 1978A: 37-40).

Así, en Nietzsche la diferencia entre el hombre y la mujer es la distancia que ella pone para manifestar su poder [como Nietzsche (1882) acota en el inciso 60 de La gaya ciencia]; por su parte, en la cita anterior de Derrida, está claro que la mujer es como la escritura y el hombre como el estilo pero, también, que la escritura –como se recordará por lo señalado acerca de ella y de su creciente dominio sobre el lenguaje– ha impuesto un logocentrismo, un falocentrismo y, como Derrida adelantará después, un falogocentrismo.

En el sexto apartado, titulado Adornos, Derrida inserta otra cita de Nietzsche. Se trata De la castidad femenina, inciso 51 de La gaya ciencia (Nietzsche, 1882):

«[...] “en la ‘contradicción entre el amor y el pudor’, en ‘la cohabitación de Dios y de la Bestia’, entre ‘el enigma de la solución’ y ‘la solución del enigma’, viene ‘a anclarse la extrema filosofía y el extremo escepticismo de la mujer’. En ese vacío es donde ella echa su ancla” [...]» (Derrida, 1978A: 41-42).

Con ello advierte Derrida que la “mujer” no tiene interés en la verdad, no cree en ella, no le preocupa pero, por el contrario, es el “hombre” quien se cree “su discurso sobre la mujer o sobre la verdad que concierne a la mujer”. Sin embargo, el autor afirma que si ello es una característica del discurso masculino, el discurso feminista “pierde el estilo” también porque quiere no sólo la castración del hombre, sino también de la mujer. Tal es un aspecto de la desconstrucción o crítica de Derrida al feminismo que, no obstante, habría que

reflexionar en una perspectiva más amplia como la lucha por la igualdad total entre hombres y mujeres, depurándola de este aspecto nocivo que, con toda razón, critica Jacques Derrida.

Después, en el séptimo apartado, La simulación, dicho autor reconoce que los hombres atacan y alaban a la vez a la mujer, quien es un “modelo de la verdad”:

«[...] goza de un poder de seducción que subyuga al dogmatismo, extravía y espolea a los hombres, a los crédulos, a los filósofos. Pero, en cuanto que no cree en la verdad, a pesar de ser esta verdad que no le interesa la que la hace interesante, se convierte en el [...] modelo: representa la disimulación, el adorno, la mentira, el arte, la filosofía artista. Es, en definitiva, un poder de afirmación [...] Así,] las cuestiones del arte, del estilo, de la verdad, no pueden disociarse, como hemos visto, de la cuestión de la mujer [...]» (Derrida, 1978A: 45 y 47).

Escritura y diferencia, diferencia entre escritura y lenguaje, imposición de la escritura al lenguaje: logocentrismo pero, también, mujer y diferencia, diferencia entre masculinidad y feminidad, imposición de la masculinidad a la feminidad: machismo o, como la denomina Pierre Bourdieu (1998), dominación masculina. Al respecto, Derrida trata sobre este tema en *Geschlecht*: diferencia sexual, diferencia ontológica (1983A) puesto que, desde la óptica del ser humano, no existe razón para que la diferencia sexual sea una diferencia ontológica: en última instancia, como acota Derrida más adelante, se trata de los mismos seres humanos.

El octavo apartado, “Historia de un error”, es el título de uno de los parajes de *El crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa al martillo* (Nietzsche, 1888) y, en él, Derrida observa que la cuestión del estilo “puede y debe confrontarse con la gran cuestión de la interpretación del texto de Nietzsche, de la interpretación de la interpretación, de la interpretación en una palabra, para resolverla o para desconceptuarla en su enunciado” (Derrida, 1978A: 49). El autor concluye aquí retomando la “pregunta crítica de Heidegger respecto a Nietzsche; es decir, “si Nietzsche ha conseguido lo que seguramente era su

propósito, y ‘hasta qué punto’ ha superado efectivamente el platonismo” (Derrida, 1978A: 54).

El noveno apartado, titulado *Femina vita*, es una inversión de las palabras que Nietzsche utilizó para su inciso 139, *Vita Femina*, de *La gaya ciencia* (Nietzsche, 1882), el cual concluye con la frase “La vida es mujer”. Derrida cita, del libro de Nietzsche *El crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa al martillo* (1888), lo siguiente:

«[...] “¿La verdad? ¡Oh, usted no conoce la verdad! ¿No es ella un atentado a todos nuestros pudores?” [...] “Se considera profunda a la mujer –¿por qué? Porque en ella jamás se llega al fondo. La mujer no es ni siquiera superficial” [...] “La idea se convierte en mujer” [...] “Progreso de la idea: se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible, – se convierte en mujer [...] se hace cristiana” [...] “Atacar las pasiones en su raíz significa atacar la vida en su raíz: la praxis de la Iglesia es hostil a la vida” [...] “La espiritualización de la sensualidad se llama amor: ella es un gran triunfo sobre el cristianismo. Otro triunfo es nuestra espiritualización de la enemistad. Consiste en comprender profundamente el tener enemigos: dicho con brevedad, es actuar y sacar conclusiones al revés de cómo la gente actuaba y sacaba conclusiones en otro tiempo [...]” ...» (Nietzsche, 1888. Cf. Derrida, 1978A: 55-56, 58 y 60-61).

Como se puede ver, Derrida está tratando sobre la crítica total de Nietzsche en contra del cristianismo; crítica que lo llevó a denunciar los procesos de dominación que, como se indicó en la introducción a este capítulo, a través de la historia las clases dominantes han utilizado como instrumentos para someter y mantener sometidas a las clases sociales dominadas; instrumentos que incluyen, en primerísima instancia, a las religiones.

En el décimo apartado, *Posiciones*, Derrida alude a las posiciones de Nietzsche respecto a “los efectos llamados mujer, verdad, castración, o de los efectos ontológicos de presencia y ausencia” y señala que tales posiciones son tres: la condena a la mujer “como figura o potencia de mentira”, la condena a la mujer “como figura o potencia de verdad, como ser filosófico y cristiano, ya sea que se le identifique con la verdad; ya [sea] que, a distancia de la verdad, la represente todavía como un fetiche en su provecho, sin creer en ella pero permaneciendo, por astucia e infantilismo [...], en el sistema y en la economía de la verdad,

en el espacio falocéntrico” y el reconocimiento de la mujer “más allá de esta doble negación, afirmada como potencia afirmativa, disimuladora, artista, dionisiaca. No es que sea afirmada por el hombre, sino que se afirma ella misma, en ella misma y en el hombre” (Derrida, 1978A: 63-64).

Aquí, el autor considera que, a fin de que estas tres posiciones puedan formar un “código exhaustivo”, se requiere de la heterogeneidad de los estilos y, con ello, las posiciones en cuestión podrán formar una tesis; por ejemplo, “para la mujer, la verdad y la castración”:

«[...] la gráfica del hymen o del pharmakon que inscribe en ella, sin reducirlo, el efecto de castración [...] limita irremediamente la pertinencia de estas cuestiones hermenéuticas o sistemáticas. Sustrae siempre un margen al control del sentido o del código. No es que se imponga tomar pasivamente partido por lo heterogéneo o lo paródico [...] Ni achacar [...] la maestría infinita de Nietzsche, a su poder inconquistable, a su impecable manipulación del cepo, a una especie de cálculo infinito [...] de lo indecible [...] para desarmar la presa hermenéutica [...]. No, la parodia supone siempre en parte un infantilismo adosado a un inconsciente y el vértigo de un no-gobierno, una pérdida de conocimiento. La parodia absolutamente calculada sería una confesión o una tabla de la ley [...] Nietzsche se encuentra un poco perdido. Siempre hay pérdida, puede afirmarse, desde el momento en que hay hymen ...» (Derrida, 1978A: 65-66).

La última frase puede parecer desconcertante si por “pérdida” se piensa en una situación ante la posesión; o sea, pérdida de lo que se tenía y ya no se tiene. Sin embargo, al atender a otros significados de “pérdida” como, por ejemplo, pensar en una situación ante un receptáculo o vestíbulo –como el de no poder entrar a lo que antes se podía o, simplemente, a lo que impide la entrada o ingreso a algo–, el himen o el velo podría ser prohibición o impedimento y, como señala Derrida en la cita anterior, implica pérdida pero, como indica a continuación, ello sería también una simplificación.

En efecto, en el apartado once, La mirada de Edipo, Derrida reconoce entonces que “no hay una mujer, una verdad en sí de la mujer en sí”, sino una enorme multitud de verdades, de mujeres:

«[...] madres, hijas, hermanas, solteronas, esposas, gobernantas, prostitutas, vírgenes, abuelas, niñas pequeñas y grandes [...] Por la misma razón, tampoco hay una verdad de Nietzsche o del texto de Nietzsche [...] Edipo desengañado que no niega menos que asume la cegadora carga y la requisitoria contra el feminismo, el “eterno femenino”, la “mujer en sí” [...] No hay, por lo tanto, verdad en sí de la diferencia sexual en sí, del hombre o de la mujer en sí; por el contrario, toda la ontología presupone, recela esta indecibilidad de la que es efecto de reconocimiento, de apropiación, de identificación, de verificación y de identidad [...] El espolón estilizado atraviesa el velo, no lo desgarrá únicamente para ver o producir la cosa misma, sino que deshace la oposición a sí, la oposición plegada sobre sí de lo velado/desvelado, la verdad como producción, desvelamiento/disimulación del producto en presencia [...] De-limitar, deshacer, deshacerse, tratándose del velo, ¿no significa la misma cosa que desvelar? ¿O sea, destruir un fetiche? Esta cuestión, en tanto que cuestión (... logos y teoría ...), permanece invariable» (Derrida, 1978A: 67-68 y 70).

En el apartado doce, El golpe del don, Derrida reflexiona acerca de que, pese a lo anterior, “las cosas quizá no son tan sencillas” porque:

«[...] Las significaciones o los valores conceptuales que forman, parece, la envidia o el resorte de todos los análisis nietzscheanos sobre la diferencia sexual, sobre la “eterna guerra entre los sexos”, el “odio mortal de los sexos” [...], sobre el “amor”, el erotismo, etc., tienen todas por vector lo que podríamos llamar el proceso de apropiación (apropiación, expropiación, toma, toma de posesión, don e intercambio, dominio, servidumbre, etc.). Después de numerosos análisis [...] resulta [...] que la mujer es mujer dando, dándose, en tanto que el hombre toma, posee, toma posesión o, por el contrario, la mujer al darse, se da, por, simula y se asegura de este modo la dominación posesiva [...] Si la oposición del dar y del tomar, el poseer y ser poseído, es una especie de señuelo trascendental producido por la gráfica del hymen, el proceso de apropiación escapa a toda dialéctica como a toda decibilidad ontológica [...]» (Derrida, 1978A: 71-73).

Se trata, por supuesto, de diferentes niveles de análisis, entre los cuales se localizan al menos tres: el nivel ontológico o del ser, donde la diferencia entre hombre y mujer desaparece; el nivel de la propiedad, de la equivocada propiedad que algunos hombres suponen tener sobre las mujeres, donde la posesión de estas por aquellos supone entonces la manifestación de lo femenino; y el nivel de la realidad, donde, por supuesto, la crítica al nivel de la propiedad se confirma al comprobar que la mujer no es lo que se define en dicho nivel sino que resulta ser, volviendo al primer nivel, mucho más, tanto más como lo es el hombre y, por lo tanto, sin diferencia alguna.

Por ello, en el apartado trece, Abismos de la verdad, Derrida regresa al nivel de la propiedad, “de la producción, del hacer y de la maquinación”, palabras que denotan acciones o actividades donde se manifiesta, en todas las situaciones humanas, el poder; pero, asimismo, regresa aquí al fenómeno que, en el devenir, resulta indecible e indecidible para quienes no han penetrado a él, es decir, al acontecimiento:

«[...] al haber sido erradicada de la ontología, la propiedad o la apropiación de lo propio, se nombra precisamente como aquello que no es propio a nada, ni por consiguiente a nadie; no decide ya de la apropiación de la verdad del ser, remite al abismo sin fondo de la verdad como no-verdad, el desvelamiento como velamiento, el esclarecimiento como disimulación, la historia del ser como historia en la que nada, ningún ser ahí, acontece, sino únicamente el proceso sin fondo del *Ereignis* [acontecimiento] , la propiedad del abismo (*das Eigentum des Abgrundes*) que es necesariamente el abismo de la propiedad y también la violencia de un acontecimiento que tiene lugar sin ser [...]» (Derrida, 1978A: 79-80).

En el apartado catorce, titulado “He olvidado mi paraguas”, Derrida anota cuatro frases de los fragmentos inéditos de Nietzsche:

«[...] “Quizás una cita. Quizás ha sido tomada de alguna parte. Quizás ha sido oída acá o allá. Quizás era la intención de una frase a escribir acá o allá” [...]» (Derrida, 1978A: 83).

Y después señala que por ello la cuestión es indecidible e indecible también, porque:

«[...] Jamás tendremos la certidumbre de saber lo que Nietzsche quiso hacer o decir al anotar esas palabras [...] Si Nietzsche quería decir algo, ¿no será ese límite de la voluntad de decir, como efecto de una voluntad de poder necesariamente diferencial y, por lo tanto, siempre dividida, plegada, multiplicada [...] Quizá la totalidad del texto de Nietzsche es enormemente del tipo “he olvidado mi paraguas” [...]» (Derrida, 1978A: 90).

Por fin, en el último apartado, Un paso todavía, Derrida concluye, en alusión tanto al título del apartado anterior como al problema de la muerte, ese acontecimiento donde el fin del mundo es cada vez único, aludiendo al título de uno de los últimos libros de Derrida (2001B), que:

«[...] De este paraguas uno confía siempre poder desembarazarse, sobre todo porque no ha llovido. La muerte de la que hablo no es la tragedia o la atribución referida a un sujeto al que habría que obedecer y sacar las consecuencias [...] Por el contrario, la muerte [...] sólo se enuncia [...] a partir de la posibilidad de tal escena. Y lo mismo sucede, en cuanto a la tragedia y a la parodia, con el nacimiento. Quizás es a esto a lo que Nietzsche llamaba el

estilo, el simulacro, la mujer. Pero parece bastante evidente, de una gaya ciencia, que por esta misma razón no ha existido nunca el estilo, el simulacro, la mujer. Ni la diferencia sexual. Para que el simulacro se produzca, hay que escribir en el intervalo entre varios estilos. Si hay estilo, esto es lo que nos insinúa la mujer (de) Nietzsche, debe haber más de uno. Dos espolones al menos, tal es lo convenido. Entre ellos el abismo donde echar, aventurar, perder quizás, el ancha» (Derrida, 1978A: 92-93).

Así, la complejidad y heterogeneidad de Espolones: los estilos de Nietzsche es, como se ha podido observar, a la vez amplia y profunda. Empero, si se sigue su lectura utilizando al concepto de diferencia, se pueden ubicar algunos elementos para mostrar cómo Derrida establece tal concepto en la obra de Nietzsche; cuestión que se emplea en el último capítulo de esta investigación como cierre de su primera premisa. Sin embargo, tal premisa todavía no está por completo definida pues se requiere describir el contenido de la segunda obra que Derrida dedicó a Nietzsche, cuestión de la cual se trata a continuación.

2.2 Otobiografías: la enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio

En un ensayo que Michel Foucault escribió en 1971 –titulado Nietzsche, la genealogía, la historia–, el cual apareció en un libro colectivo titulado *Hommage à Jean Hippolyte* y, después en su obra *Microfísica del poder* (Foucault, 1977: 7-29), dicho autor realizó un seguimiento de varios libros de Nietzsche para indicar que:

«[...] la genealogía exige [...] el saber minucioso, gran cantidad de materiales apilados, paciencia. Sus “monumentos ciclópeos” [Nietzsche: *La gaya ciencia* (1882)] no debe derribarlos a golpe de “grandes errores benéficos”, sino de “pequeñas verdades sin apariencia, establecidas por un método severo” [Nietzsche: *Humano, demasiado humano* (1878)] ...» (Foucault, 1977: 8).

En dicho ensayo, Foucault advierte que siempre han existido, existen y existirán, dominadores y dominados; por ello, en su opinión –y siguiendo a Nietzsche en *El viajero* y

su sombra (1880), *La gaya ciencia* (1882), y *La genealogía de la moral* (1887)–, tal autor agrega que esa obra “indefinidamente [la] repiten los dominadores y los dominados:

«[...] Que unos seres humanos dominen a otros seres humanos, y es así como nace la diferenciación de los valores; que unas clases sociales dominen a otras, y es así como nace la idea de libertad; que los seres humanos se apropien de las cosas que necesitan para vivir, que les impongan una duración que no tienen, o que las asimilen por la fuerza, y es así que tiene lugar el nacimiento de la lógica [...]» (Foucault, 1977: 16).

Por ello, Foucault indica que la “historia efectiva” es una historia que no teme “mirar hacia abajo pero mira alto” pues “su movimiento es inverso al que realizan subrepticamente los historiadores” y “mira más de cerca pero para separarse bruscamente” y su “mirada [es] parecida a la del médico que se sumerge para diagnosticar y decir la diferencia”. En efecto, concluye Foucault:

«[...] El sentido histórico está mucho más cercano a la medicina que a la filosofía [...] “Histórica y fisiológicamente”, dice [...] Nietzsche [en *El crepúsculo de los ídolos* (1889)] [...]» (Foucault, 1977: 22).

Como observa, aquí la preocupación de Foucault es cómo convertir a la historia en análisis genealógico, permitiendo que se recupere el sentido histórico; mismo que, según dicho filósofo, conlleva tres usos: la parodia o uso destructor de la realidad, la disociación o uso destructor de la identidad y el sacrificio o uso destructor de la verdad.

Por su parte, el libro segundo que Derrida dedicó a Nietzsche, titulado *Otobiografías: La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio* (Derrida, 1984A), alude a la similitud acústica en francés de *autobiographies* y *otobiographies* y tiene cuatro capítulos. El primero, *Declaraciones de independencia*, es un comentario a un suceso histórico, a la independencia estadounidense. Empero, en él, Derrida afirma que la pregunta es, a fin de cuentas:

«[...] ¿cómo se hace o se funda un estado? ¿Y una independencia? ¿Y la autonomía que se otorga y que firma su propia ley? ¿Quién firma todas estas autorizaciones para firmar? A pesar de mi promesa, por esta vía, no me comprometeré el día de hoy. Por facilidad, me

replegaré hacia los temas que me son más cercanos, si no es que más familiares. Hablaré de Nietzsche: de sus nombres, de sus firmas, de los pensamientos que tuvo respecto a la institución, al estado, a los aparatos académicos y estatales, a la “libertad académica”, a las declaraciones de independencia, a los signos, enseñanzas y enseñanzas [...]» (Derrida, 1984A: 31-32).

El segundo capítulo se titula *Lógica de la vivencia* y, como cita inicial, Derrida inserta algunas líneas de *La redención*, capítulo diecinueve de la segunda parte de *Así habló Zaratustra*:

«[...] “Humanos a quienes les falta todo, excepto algo que tienen en exceso: humanos que no son sino un enorme ojo, o un enorme hocico, o una enorme panza, o alguna otra cosa enorme: lisiados a la inversa, les llamo yo. Y cuando volví de mi soledad y atravesé por primera vez este puente, no quería dar crédito a mis ojos, miraba una y otra vez, hasta que acabé por decirme: ¡Esto es una oreja! ¡Una sola oreja del tamaño de un humano! Pero miré con mayor atención y advertí que debajo de la oreja se movía algo tan diminuto, mísero y débil, que provocaba compasión. Aquella monstruosa oreja reposaba sobre una varilla exageradamente delgada ¡y tal varilla era un humano! Mirándole con cristales de aumento, hasta se habría podido distinguir una carita envidiosa, y hasta un almita hinchada, que se mecía en la varilla. Pero el pueblo me aseguró que aquella oreja era no ya sólo un humano sino un gran humano, un genio. Mas yo nunca he creído al pueblo cuando habla de grandes humanos y sigo creyendo que aquél era un lisiado a la inversa, que tenía muy poco de todo y demasiado de una sola cosa” [...] “¡En verdad, amigos míos, camino entre los humanos como entre fragmentos y miembros de humanos! Lo más horrible para mí es encontrar al humano despedazado, con los fragmentos esparcidos, como sobre campos de batalla y de matanza”[...]» (Nietzsche, 1885: 161-162. Cf. Derrida, 1984A: 35-36).

La fragmentación del ser humano puede ser física o espiritual. Por ello, en alusión a la segunda, Derrida analiza en este libro el fin y el medio que podrían terminar con la fragmentación espiritual del ser humano. Se trata de la libertad académica, libertad a la cual él intenta considerar sabiendo que su exposición para algunos será “aforística e inaceptable”; mientras que “otros la aceptarán como la ley e incluso otros la juzgarán demasiado poco aforística”:

«[...] De cualquier forma, espero que esto sea escuchado: el que no desee continuar, puede salir. Yo no enseño la verdad en sí; yo no me transformo en diáfano portavoz de la pedagogía eterna [...]» (Derrida, 1984A: 37-38).

Así, los temas en este segundo capítulo de *Otobiografías* (donde, por supuesto, se trata de biografías al oído), son la libertad académica, la oreja y la autobiografía, jugando, como se ha dicho, con *autobiographies* y *otobiographies*, sonidos indistinguibles en francés. Luego pasa Derrida a explicar que todo “discurso sobre la vida-la-muerte debe ocupar un cierto espacio entre el logos y la grama, la analogía y el programa, los diferentes sentidos del programa y de la reproducción”. Pero, además, prosigue el autor, la biografía constituye “una nueva problemática” puesto que los estudios sobre la “obra”, “vida”, “sistema” y “tema” o “temas” de un autor, “jamás han cuestionado”

«[...] la *dynamis* de este borde entre la “obra” y la “vida”, el sistema y el “tema” del sistema. Este borde –yo lo llamo *dynamis* debido a su fuerza, a su poder, a su potencia virtual y móvil también– no es ni activo ni pasivo, ni está adentro ni afuera. Sobre todo no es una línea delgada, un trazo invisible o indivisible entre el encierro de los filosofemas, por un lado y, por el otro, la “vida” de un autor ya identificable bajo su nombre. Este borde divisible atraviesa los dos “cuerpos”, el cuerpo y el corpus, según leyes que apenas comenzamos a entrever. Lo que se llama la vida –cosa u objeto de la biología y de la biografía– no enfrenta, primera complicación, a alguna cosa que, para ella, sería un objeto en oposición, la muerte, la tanatología o la tanatografía [...]» (Derrida, 1984A: 39-41).

Enfocándose entonces a Nietzsche, Derrida indica que el primero tal vez fue el único que buscó:

«[...] tratar sobre la filosofía y la vida, sobre la ciencia y la filosofía de la vida con su nombre, en su nombre [...] Con todos los riesgos que ello implica: para “él”, para “ellos”, para sus vidas, sus nombres y su porvenir, el porvenir político particularmente de lo que firma [o firman]. ¿Cómo tomarlo en cuenta cuando se le [o se les] lee? Sólo se le [o se les] lee porque se le [o se les] toma en cuenta [...]» (Derrida, 1984A: 42-43).

Más adelante Derrida aclara que él lee a Nietzsche siguiendo lo que este dijo en el primer inciso del Prefacio de *Ecce homo*:

«[...] “En previsión de que dentro de poco me vea obligado a imponer a la humanidad la más dura exigencia que nunca se le haya impuesto, creo indispensable decirle antes quién soy. Realmente no haría falta esta explicación, porque de mi personalidad tengo dados sobrados testimonios. Pero hay tal desacuerdo entre la grandeza de mi obra y la pequeñez de mis contemporáneos, que hasta ahora nadie me ha sabido comprender, ni siquiera ver. Vivo de mí mismo, de mi propia creencia en mí, aunque tal vez la afirmación de que vivo

no sea más que uno de tantos prejuicios [...]» (Nietzsche, 1888A: 1383. Cf. Derrida, 1984A: 46-47).

Y, con ello, Derrida aborda la cuestión del “otro” Friedrich Nietzsche y de las obras que, supuestamente, él habría firmado como libros suyos pero que, como ya ha sido recordado aquí, su hermana hizo pasar, adulterados en favor del antisemitismo y del nazismo, como suyos.

En este segundo capítulo Derrida considera además las cuatro partes de *Ecce homo*, tituladas Por qué soy tan sabio, Por qué soy tan listo, Por qué escribo tan buenos libros y, por último, Por qué soy una fatalidad. Así, señala Derrida que, en Nietzsche –como en cualquier otro ser humano–, existe un “doble origen”, un padre y una madre. Empero, prosigue:

«[...] ¿cuáles son las consecuencias del doble origen? El nacimiento de Nietzsche, en el doble sentido de la palabra “nacimiento” (acto de nacer y de linaje), es él mismo doble. Él ofrece el día a partir de una pareja singular, la muerte y la vida, el muerto y la viva, el padre y la madre. El doble nacimiento explica quién soy yo y cómo determino yo mi identidad: doble y neutro [...] Lógica del muerto, lógica de la vida, ahí está la alianza según la cual él enigmatisa sus firmas, la alianza según la cual él las forja o las sella –y las simula: neutralidad demoníaca del mediodía, entrega de lo negativo y de la dialéctica [...]» (Derrida, 1984A: 64-65).

Nietzsche dirá al principio de la primera parte de *Ecce homo* y en liga perfecta con el título de su cuarta y última parte que “La verdadera felicidad de mi existencia, lo que tal vez constituye mi carácter, está supeditado a su inherente fatalidad. Valiéndome de una expresión enigmática, diré que toda prolongación de mi padre [quien murió a los treinta y seis años, cuando Nietzsche tenía doce, quedándose solo en una casa con cuatro mujeres: la madre, la hermana, la abuela y una tía. Véase, por ejemplo, Frey (2001: 71-73)], ha muerto en mí y, en cambio, cuanto heredé de mi madre vive aún y envejece conmigo” (Nietzsche, 1888A: 1389).

De nuevo aparece, entonces, la cuestión o el problema de la espectralidad en esta contradicción aparente sobre el “doble origen” y causa, asimismo, de la contradictoria personalidad que tienen la mayoría de los seres humanos. Por ello, Derrida explica más adelante que esa “contradicción del doble” o esa “doble contradicción” va:

«[...] más allá de lo que una oposición dialéctica podría comportar de negatividad declinante. Lo que cuenta a fin de cuentas y más allá de la cuenta es un cierto no más allá [pero, también, paso más allá, como segunda traducción del francés *pas au-delà*]. Pienso aquí en la sintaxis sin sintaxis de *pas au-delà* de Blanchot: él aborda la muerte en lo que llamaré una de-marcha [*demarche* significa también paso en francés], de un salto [*franchissement* significa salto, paso e, incluso, franqueo; o sea, lo que se puede franquear, saltar pero, también, hacer franco] o de transgresión imposible [...]» (Derrida, 1984A: 69).

Se trata del más allá que recomienda Nietzsche en *Ecce homo* para leer a *Así habló Zaratustra* y, como concluye Derrida en este segundo capítulo de *Otobiografías*: “Un pié, y por ello [par delà], la oposición entre la vida y la muerte, un solo paso” (Derrida, 1984A: 69).

El tercer capítulo de este libro se titula Del estado – el signo autógrafo. En él, Derrida prosigue con el tema del capítulo previo y expresa que la huella o “firma de la autobiografía” es la que se escribe a ese paso pero, además, es lo que permite a Nietzsche decir en *Ecce homo*, “yo soy el mediodía en pleno verano”, “yo soy un doble”; lo cual le posibilita afirmar, a Nietzsche, que en su obra él no se confunde; y, a Derrida, que Nietzsche comprendió, como lo muestra magistralmente en *Así habló Zaratustra*, cómo es que se fundan las nuevas instituciones.

Estas instituciones son positivas, continúa Derrida, y se refieren a los escritos de Nietzsche, por ejemplo; escritos de los cuales su autor afirmó que “*Das eine bin ich, das andere sind meine Schriften*” [“El uno que soy yo, lo otro que son mis escritos”] (Nietzsche. Cf. Derrida, 1984A: 74). Pero, sobre todo, tales escritos (leídos en voz alta),

requieren de un oído; se entiende, en la opinión de Nietzsche, de más de un oído, de instituciones de oídos, de personas, que reciban la enseñanza de Nietzsche: “Yo no deseo ser tomado por otro – así, ordeno que no se me confunda” (Nietzsche. Cf. Derrida, 1984A: 75). Para Derrida, entonces, se trata del oído de Nietzsche y, como se sabe, todo oído tiene un laberinto y ambos, el oído y el laberinto, se vinculan con el lenguaje; con la lengua materna, claro está, pero también con las lenguas extranjeras (que, por supuesto, son las lenguas maternas de “los otros”).

Trata entonces Derrida sobre la falsificación de la obra de Nietzsche por su hermana Elizabeth y por los antisemitas –incluido el *Führer* (líder)– con la ideología de los fascistas, materializada en su maquinaria de guerra y de exterminio en masa; ello, con el propósito de destacar que, en realidad, la enseñanza de Nietzsche implica convertirlo en el líder (*Führer*) de la filosofía de la vida que él representa. Así, concluye Derrida en este tercer capítulo:

«[...] detrás de la “libertad académica” se delinea la silueta de una coacción tanto más feroz e implacable que requiere disimularse y disfrazarse por la imagen del dejar pasar [*laissez-faire*]. A través de tal libertad académica, el estado lo controla todo. El estado, ahí está el principal acusado en este proceso y Hegel, el pensador del estado, un gran nombre propio para este culpable [...] Sin duda, aquí opera esta crítica desde un punto de vista que podría hacer aparecer el análisis marxista de tales aparatos [del estado] e incluso su concepto organizador de “ideología”, como otro síntoma de la degeneración, una nueva forma de ajuste del estado hegeliano. Empero, sería necesario ver las cosas más de cerca por lo que concierne a los conceptos marxistas de estado, a la oposición de Nietzsche al socialismo y a la democracia [...], a la oposición entre ciencia e ideología, etcétera [...] Además seguiremos el desarrollo de esta crítica hasta los fragmentos de la *Nachlass* [herencia] en el Zarathustra [...] El estado no sólo es el signo y la figura paternal de la muerte, desea hacerse pasar por la madre; dicho de otro modo, por la vida, la gente, las entrañas de las cosas en sí [...]» (Derrida, 1984A: 103-107).

Precisamente, en esa acto de simulación bajo un disfraz, se encuentran todas las acciones del estado por controlar a la ciencia y a la política mediante sus aparatos y Derrida insiste al final de este capítulo que algunos estudiantes y algunos profesores están ubicados por sus respectivos estados en las todas universidades del mundo con el objetivo de llevar adelante

dicho control del estado sobre la sociedad. Este es uno de los temas del segundo capítulo del libro de Foucault titulado *Microfísica del poder* (1971).

Empero, el cuarto y último capítulo de *Otobiografías* se titula Omphalos u Onfale, nombre propio que, en la mitología griega, alude a la reina de Lidia que compró a Heracles o Hércules, tras realizar sus doce trabajos y quedar en libertad sólo para conocer que Megara, su esposa, lo había dejado. La reina Onfale vistió entonces a Heracles de mujer y ella vistió la piel de león que él traía (Falcón, Fernández y López; 1980: II, 473). Con este término, Derrida alude por su parte al falo y a la “falocracia” que, asimismo, rige todavía en la mayoría de las instituciones públicas y estatales, incluidas, por supuesto, las universidades. A pesar de lo cual, en este capítulo, el autor se muestra optimista pues advierte que no se debe caer en la tentación de confundir los fragmentos que describió al final del capítulo previo, con el conjunto de la situación actual:

«[...] Yo no he dicho todos [los estudiantes ni todos los profesores]. Aunque tal es la complicidad profunda que liga a los protagonistas de esta escena, tal es el contrato que gobierna todo, incluso sus conflictos: la mujer, si he leído bien, no aparece jamás [...] No hay mujer [*Pas de femme*] –y no deseo extraer de esta observación el suplemento de seducción que, hoy en día, forma parte de todos [los y las académicas, los y las estudiantes así como los y las profesoras], y de todos los cursos: este procedimiento vulgar que propongo llamar la “ginemagogia”. No hay mujer, entonces, si he leído bien [a Nietzsche]. Queda claro que la madre está excluida pero eso forma parte del sistema; la madre es la figura sin figura de una figurante. Ella da lugar a todas las figuras que se pierden en el fondo de la escena como un personaje anónimo. Todo regresa a ella y para comenzar, la vida, toda apelación a ella y a su destino en ella. Ella sobrevive a la condición de estar en el fondo [de la escena]» (Derrida, 1984A: 118).

Así pues, con este rápido recorrido por estos dos libros que Derrida dedicó a Nietzsche, en este capítulo apareció el tema de la desconstrucción pero también reapareció el tema de la espectralidad. Con respecto al primero, Wahl opina que:

«[...] si se la define como desconstrucción, la obra de [...] Derrida [...] se da más como una tentativa de desbordamiento del discurso filosófico [...] por su Otro [...], como un momento del gesto nietzscheano, a partir de la conmoción que, una reflexión sobre la

escritura, hace experimentar a todos los conceptos que se articulan alrededor del [concepto] de presencia [...]» (Wahl, 1973: 168).

Según dicho autor, la filosofía, el estructuralismo y la desconstrucción, carecen de sentido o sentidos si no se ubican ante el fenómeno de la espectralidad. Por ello, Wahl definió que:

«[...] bajo el nombre de estructuralismo se agrupan las ciencias del signo, de los sistemas de signos [...]» (Wahl, Cf. Dosse, 1992; II: 96).

Cabe agregar aquí que, sobre la posición que guarda Derrida en el estructuralismo, la apertura sobre la desconstrucción que él siempre trató de sostener, obliga a pensar que bien podría haber aceptado que se le ubicara como un “ultraestructuralista” (Dosse, 1992; II: 28-44). Empero, sin duda, habría rechazado –y, de hecho, así lo hizo– ser catalogado de nihilista: “Rechazo de plano la etiqueta de nihilismo. La desconstrucción no es una clausura en la nada, sino una apertura hacia el otro” (Derrida, 1991. Cf. Garrido, 1991: 13). Y, así, como dice otro autor, aunque gracias a su pensamiento, Derrida –o, como dirían Deleuze y Guattari (1991), gracias al “Pensamiento-Derrida”–, hoy ya es un espectro, “habría que mostrar en qué es un ‘contemporáneo’” (Bennington, 1991: 27). Una respuesta está en ese libro de Bennington, titulado *Derribase*, que Derrida aceptó suscribir o, mejor dicho, “subscribir”, pues incluyó en él su texto titulado *Circunfesión*, en la parte inferior de cada página del libro, que quedó titulado finalmente *Jacques Derrida*, y este autor dice ahí que el lenguaje es un espectro que asedia (Derrida, 1991A: 27) .

Y, justamente, con respecto al segundo tema, el de la espectralidad, sobre todo pudo observarse en el último inciso de este capítulo, donde Derrida tocó el tema del oído de Nietzsche, que ahí existe un laberinto. Nietzsche, el espectro de Nietzsche o sus espectros, podría escribir Derrida, vagan por su laberinto, por su obra. ¿Qué fue lo que escuchó Nietzsche de bueno en la diferencia, en el concepto de la diferencia, que le hizo pensar y

afirmar que la dialéctica, el concepto de dialéctica, “no sonaba bien”, que estaba “fuera de lugar” (*out of joint*)? Antes de dar una respuesta a esa pregunta se requiere un conocimiento más profundo de la obra de Nietzsche, lo cual queda más allá de los límites de esta investigación. No obstante, Derrida ofreció, en las dos obras aquí descritas, una idea sobre el pensamiento de Nietzsche y ello permite delinear la primera premisa que se explica en el capítulo final de este trabajo.

Derrida, en *La escritura y la diferencia*, trata acerca de diversas cuestiones relacionadas precisamente con el problema del lenguaje y establece un primer vínculo con Nietzsche al incluir en tal perspectiva al concepto de diferencia. A él se sigue aproximando en *De la gramatología* y, después –como aquí se ha observado–, sobre todo, en *Espolones: los estilos de Nietzsche*, y en *Otobiografías: La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*.

Dos autores permiten cerrar entonces este capítulo. El primero es Peter Sloterdijk y su libro titulado *El pensador en escena: el materialismo de Nietzsche* (1986), donde realiza una minuciosa reflexión en torno al primer libro de Nietzsche: *El origen de la tragedia a partir del espíritu de la música* (1872). Siguiendo a Foucault (1977: 39-40) –en su crítica al humanismo por querer cambiar a la ideología sin buscar alterar las instituciones, al reformismo por desear modificar las instituciones sin intentar trastocar la ideología; dando entonces a la revolución el trabajo de intentar superar viejas ideologías e instituciones–, Sloterdijk indica que, gracias a Nietzsche:

«[...] a partir de ahora, el sujeto de la Ilustración [el sujeto del humanismo] no podrá constituirse como si quisiera seguir las reglas del ilusionismo apolíneo –a saber, como fuente autónoma de sentido, de *éthos*, de lógica y de verdad–; sólo puede hacerlo, en cambio, de un modo medial, cibernético, excéntrico y dionisiaco, como un punto sensible en los mecanismos autorreguladores de las fuerzas, como una llamada de atención a la neutralización de los antagonismos impersonales, como un proceso de la autocuración del

dolor originario y como una instancia de autocreación del placer originario [...]» (Sloterdijk, 1986: 166).

Por último, el Dr. Herbert Frey marca que, en efecto, Nietzsche ofrece la posibilidad de alcanzar la sabiduría en el arte de vivir, una sabiduría que puede rastrearse hasta la Antigua Grecia, puesto que:

«[...] Nietzsche escribió para una especie humana que existió en la antigüedad y que debería volver a existir en el futuro cercano. “Sea dedicado este libro al bien logrado, al que hace un bien a mi corazón, tallado en una madera dura, fina y bienoliente, en la que la nariz misma encuentra su alegría. Él saboree lo que le es provechoso” [...]» (Nietzsche, Cf. Frey, 2007: 222).

Regreso a Nietzsche, quien sugiere vuelta a los antiguos griegos. A diferencia de Sloterdijk y de Frey, Derrida no se muestra tan seguro. Empero, antes de poder afirmarlo con toda certeza, junto con la certidumbre que se busca –pese a todos los indicios que hasta aquí se han encontrado – en el sentido de poder argumentar la solidez lógica y filosófica de la postura de la obra de Jacques Derrida con base en Marx y Nietzsche, es preciso conocer de qué forma Derrida estudia a la segunda premisa de lo que aquí se considera su propuesta para acercarse a los ominosos problemas políticos del mundo actual: Marx. Así, de la segunda premisa, del concepto de dialéctica en Marx, es de lo que trata el capítulo siguiente.

La dialéctica y Marx en Derrida

Como segunda premisa en esta investigación sobre la viabilidad lógica y filosófica del pensamiento político de Jacques Derrida, se detecta la obra de Karl Marx. El libro donde Derrida expone con más detalle su punto de vista en torno al trabajo de Marx se titula *Espectros de Marx: el trabajo del duelo, el estado de la deuda y la nueva Internacional*. Con él, quedó orientado el compromiso de las investigaciones filosóficas de Jacques Derrida (1993A) sobre el pensamiento de Karl Marx y Friedrich Engels; en especial, en *La ideología alemana* (1845), *El manifiesto del partido comunista* (1848) y, por supuesto, en *El capital: crítica de la economía política* (1867). Así, la preocupación derrideana ante los problemas actuales del capitalismo –la cual se puede vislumbrar en su secuencia cronológica gracias a la lista de sus escritos que se incluye en las referencias bibliográficas–, reinsertó el pensamiento de Marx y Engels, mediante *Espectros de Marx*, en el debate actual sobre la evolución del capitalismo a escala mundial. Tal debate ha tenido que reconocer la aportación esencial de Jacques Derrida para recuperar la postura crítica y revolucionaria –o sea, radical y abierta– ante dicho sistema económico, político y social pero, además, se apoya en la idea de que la espectralidad y la deconstrucción operan, mejor que nunca, en el ámbito del capitalismo.

Sin embargo, el cimiento de esa aportación no es único porque Derrida ofreció una serie de elementos que giran en torno al concepto de diferencia, que es el primer pilar donde se apoya su pensamiento político y que, como se explicó en el capítulo dos, se basa en Nietzsche, filósofo alemán del siglo diecinueve quien se opuso rotundamente a la dialéctica

de Hegel y, con mayor razón, a la Marx y Engels. A cambio, Nietzsche afirmó que la centralidad de la diferencia, tal como la ubicó, por ejemplo, entre Apolo y Dionisio en *El origen de la tragedia a partir del espíritu de la música* (Nietzsche, 1872). Así, como se corroboró en el capítulo previo, Derrida usó tal concepto de la diferencia y le dio mayor amplitud al elaborar, con base en él, nuevos conceptos, como el de diferencia.

Por otra parte –como se observa a continuación– Derrida, en su obra *Espectros de Marx*, se fundamenta, al contrario que sus libros descritos en los dos primeros capítulos de esta investigación, en la perspectiva de Marx y en su concepto de dialéctica; el cual es el segundo pilar donde se cimenta su pensamiento político.

En consecuencia, como Derrida escribió sobre los espectros de Marx quien, a su vez, utilizó el método dialéctico en su perspectiva materialista histórica, resulta importante fincar ambos conceptos –el de espectralidad y el de dialéctica–, en dicha obra para establecer, entonces, la segunda premisa de esta investigación.

En cuanto a la conclusión, en este capítulo también se describe cuáles son los principales elementos de *Canallas: dos ensayos sobre la razón*, libro que Derrida dio a conocer en 2003, diez años después de *Espectros de Marx*, y en el cual ofreció algunas de las piezas más sobresalientes de su pensamiento político.

3.1 Espectros de Marx

Siendo que en *Espectros de Marx: el trabajo de duelo, el estado de la deuda y la nueva Internacional*, Derrida señaló que “herederos somos de más de un discurso, como de una inyunción de por sí disyunta” (Derrida, 1993A: 30), como definición de inyunción podría decirse que se trata de un acto de imposición, formación y, también, deformación ya que su

raíz etimológica la sitúa, en español antiguo, en el viejo verbo inyungir o dar golpes de martillo a un objeto contra un yunque tal como Nietzsche sugería en *El ocaso de los dioses o cómo se filosofa al martillo* (1888), como se indicó en el capítulo dos.

Empero, aún antes incluso que Nietzsche, uno de quienes ya lo sabía era Karl Marx, para quien no había otra salida que dejar de hacer filosofía para interpretar la historia y comenzar a hacer filosofía para transformar la historia (11ª. tesis sobre Feuerbach. Cf. Marx y Engels, 1845: 668). Por ello mismo, Marx también tuvo que hacer filosofía a golpes de martillo cuando creó el método del materialismo histórico, para lo cual tuvo que incidir en la dialéctica que heredó de Hegel, modificándolo de acuerdo con su perspectiva materialista. Así dice Marx:

«[...] mi método dialéctico no sólo difiere del de Hegel en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso de pensar, al que convierte incluso bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material transpuesto y traducido en la mente humana [...]» (Marx, 1867: 19-20).

En consecuencia, Derrida opina en *Espectros de Marx*, que no leer, releer y discutir a Marx:

«[...] será siempre un fallo [...] Es decir, también a algunos otros –y más allá de la “lectura” o de la “discusión” de escuela–. Será cada vez más un fallo, una falta contra la responsabilidad teórica, filosófica, política. Desde el momento en que la máquina de dogmas y los aparatos ideológicos “marxistas” (estados, partidos, células, sindicatos y otros lugares de producción doctrinal) están en trance de desaparición, ya no tenemos excusa, solamente coartadas, para desentendernos de esta responsabilidad. No habrá porvenir sin ello. No sin Marx. No hay porvenir sin Marx. Sin la memoria y sin la herencia de Marx: en todo caso de un cierto Marx: de su genio, de al menos uno de sus espíritus. Pues ésta será nuestra hipótesis o más bien nuestra toma de partido: hay más de uno, debe haber más de uno [...]» (Derrida, 1993A: 27).

Y, así como de Marx, de Jacques Derrida existe una herencia que cada quien puede aceptar o no pero que “ahí está”. En efecto, de Marx, de Derrida, de todos los espectros, todos somos, “sepámoslo o no, querámoslo o no”, herederos aunque por supuesto habrá

quienes, como ocurre con la herencia de Marx, no deseen aceptarla, tal vez porque es demasiado comprometedor y porque ese hecho no puede quedar en un mero rito pasivo sino que implica una toma de acción en favor de la justicia. En razón de lo anterior, expresa

Derrida en *Espectros de Marx*:

«[...] Si me dispongo a hablar extensamente de fantasmas, de herencia y de generaciones, de generaciones de fantasmas, es decir, de ciertos otros que no están presentes, ni presentemente vivos, ni entre nosotros ni fuera de nosotros, es en nombre de la justicia. De la justicia ahí donde ya no está, aún no ahí, ahí donde ya no está, entendamos ahí donde ya no está presente y ahí donde nunca será, como tampoco lo será la ley, reductible al derecho. Hay que hablar del fantasma, incluso al fantasma y con él, desde el momento en que ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parece posible, ni pensable, ni justa, si no reconoce como su principio el respeto por esos otros que no son ya o por esos otros que no están todavía ahí, presentemente vivos, tanto si han muerto ya, como si todavía no han nacido [...] Sin esta no contemporaneidad a sí del presente vivo, sin aquello que secretamente lo desajusta, sin esa responsabilidad ni ese respeto por la justicia para aquellos que no están ahí, aquellos que no están ya o no están todavía presentes y vivos, ¿qué sentido tendría plantear la pregunta: “¿dónde?”, “¿dónde mañana?”? [...]» (Derrida, 1993A: 12-13).

Así quedan acotadas, en esas líneas de la Introducción de Derrida a su libro (1993A), los amplios márgenes de la problemática política y filosófica por las que discurrirá su trabajo. A continuación se ofrece una descripción de sus cinco capítulos, a fin de cimentar la segunda premisa de esta investigación, la cual trata sobre el concepto de dialéctica que Derrida encontró en Marx y en el cual se apoyó para conformar su pensamiento político.

Espectros de Marx: el trabajo del duelo, el estado de la deuda y la nueva Internacional es un libro en el que Derrida (1993A), le confiere un giro a su pensamiento filosófico, el cual partió de las obras analizadas en los dos capítulos previos, para situarlo en una trayectoria que comenzó con la crítica de Marx al capitalismo; crítica que se ubica en términos del materialismo histórico y de la dialéctica, pero que ahora, gracias a Derrida, se puede identificar todavía mejor con su enfoque del fenómeno de la espectralidad y de su impacto en el pensamiento político actual debido a que recurre a la deconstrucción. El

origen de este libro son las conferencias que Derrida ofreció en la Universidad de California (Riverside), el 22 y 23 de abril de 1993, mismas que se titularon, junto con otras conferencias de ese ciclo, ¿Adónde va el marxismo?, que en inglés –*Whither marxism?*– puede traducirse también como ¿Está marchitándose el marxismo? El evento fue organizado por Bernd Margus y Stephen Cullenber, quienes en 1995 editaron las demás exposiciones en un libro con ese mismo título.

Además de lo anterior, al inicio de *Espectros de Marx*, Derrida advierte que sus conferencias también deben leerse en relación con “la violencia histórica del Apartheid” y en la “responsabilidad infinita” del individuo o del intelectual ante dicho evento de exclusión absurda pero, también, como una forma de protesta ante el asesinato de Chris Hani, emigrado polaco y comunista, delegado en el Congreso Nacional Africano, el cual ocurrió el 10 de abril de 1993, a pocos días de que iniciaran esas conferencias y del cual, por supuesto, Derrida no tuvo noticia al escribirlas pero que deploró al principio de su exposición (Derrida, 1993A: 9).

Por último, como tercero y último aspecto introductorio a *Espectros de Marx*, Derrida (1993A: 11) escribió sobre la idea contenida en la frase “aprender a vivir” que, en la “boca de un maestro”, ese fragmento dice “siempre algo acerca de la violencia”:

«[...] Vibra como una flecha en una dirección irreversible y asimétrica, la que va, la mayoría de las veces, del padre al hijo, del maestro al discípulo o del amo al esclavo (“yo, yo voy a enseñarte a vivir”). Tal dirección oscila: entre la dirección como experiencia (aprender a vivir ¿no es acaso la experiencia misma?), la dirección como educación y la dirección como enderezamiento. Pero aprender a vivir, aprenderlo por uno mismo, solo, ¿no es engañarse a sí mismo a vivir? (“quisiera aprender a vivir por fin”), ¿no es, para quien vive, lo imposible?, ¿no es acaso lo que la lógica misma prohíbe? A vivir, por definición, no se aprende [...] ¡“Quisiera aprender a vivir” es a la vez imposible y necesario! Sólo tiene sentido y puede resultar justo en una explicación con la muerte [...] y la muerte, siempre precisa, para mantenerse, de la intervención de algún fantasma. Entonces, habría que saber de espíritus. Incluso y sobre todo si eso, lo espectral, no es. Incluso y sobre todo si eso, que no es ni sustancia ni esencia ni existencia, no está nunca presente como tal. El tiempo del “aprender a vivir”, un tiempo sin presente rector, vendría a

ser esto, y el exordio nos arrastra a ello: aprender a vivir con los fantasmas [...]» (Derrida, 1993A: 11-12).

La frase que al final de esta cita marca Derrida con cursivas esta última frase se debe a que con ella cuestiona la lógica económica de la presencia, mediante lo que ella deja de considerar que es, precisamente, el espectro. Además, desde esta cita inicial es evidente que Derrida ya habla de espectralidad, de fantasmalidad, de espectros y de fantasmas, “de ciertos otros que no están presentes, ni presentemente vivos, ni entre nosotros ni fuera de nosotros”. Y todo esto lo hace “en nombre de la justicia”:

«[...] De la justicia ahí donde ya no está, aún no ahí, ahí donde ya no está, entendamos ahí donde ya no está presente y ahí donde nunca será, como tampoco lo será la ley reductible al derecho. Hay que hablar del fantasma, incluso al fantasma y con él, desde el momento en que ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parece posible, ni pensable, ni justa, si no reconoce como su principio el respeto por esos otros que no son ya o por esos otros que no están todavía ahí, presentemente vivos, tanto si han muerto ya, como si todavía no han nacido [...]» (Derrida, 1993A: 12-13).

Por lo demás, en la introducción a *Espectros de Marx*, su autor ataca a “las opresiones del imperialismo capitalista” y, también, a “cualquier forma del totalitarismo”, y señala que:

«[...] sin esta no contemporaneidad a sí del presente vivo, sin aquello que secretamente lo desajusta, sin esa responsabilidad ni ese respeto por la justicia para aquellos que no están ahí, aquellos que no están ya o no están todavía presentes y vivos, ¿qué sentido tendría plantear la pregunta “¿dónde?”, “¿dónde mañana?” (*whither?*). Esta pregunta llega, si llega, y pone en cuestión lo que vendrá en el porvenir [...] Ser justo: más allá del presente vivo en general –y de su simple reverso negativo–. Momento espectral, momento que ya no pertenece al tiempo [...] Por tanto, hay espíritu. Espíritus. Y es preciso contar con ellos. No se puede no deber, no se debe no poder contar con ellos, que son más de uno: el más de uno [...]» (Derrida, 1993A: 13-14).

Así Derrida deja planteadas las cuestiones que trata en su obra cumbre tanto sobre la espectralidad como sobre Marx. A continuación, mediante la descripción de sus cinco capítulos, se demuestra por qué.

3.1.1 “Inyuciones de Marx”

En este primer capítulo de *Espectros de Marx*, Derrida postula que existe toda una tradición que ha forzado la obra de Marx, en particular, *El capital: Crítica de la economía política* (1867), y que la ha moldeado según el interés de cada corriente al interior de dicha tradición, denominada marxismo. Sin embargo, aquí se pueden distinguir dos categorías. La primera es la de una práctica revolucionaria que, efectivamente, usó algunos de los señalamientos de Marx sobre el desarrollo del capitalismo, para llevar a cabo revoluciones en países de Asia, Europa y América Latina. La segunda es la del academicismo universitario que, una vez que la caída de los regímenes políticos emanados de dichas revoluciones, a fines del siglo veinte, demostró –según dicho academicismo– la “inviabilidad del pensamiento de Marx”, una de sus partes retomó el estudio de la obra de Marx para darle un carácter neutral e inofensivo, haciendo a un lado el problema de la historicidad del capitalismo y de su transformación revolucionaria.

Derrida anuncia entonces que ahora estudiará a los espectros de Marx pero que se trata de un ahora sin coyuntura porque, en la coyuntura actual, el ahora está “desquiciado, disyunto o desajustado, *out of joint*”, es decir, fuera de quicio. Tales espectros lo son en plural, porque son “más de uno, multitud, masas, horda, sociedad o, también, alguna población de fantasmas, con o sin pueblo, alguna comunidad con o sin jefe”, o sea, “sin agrupación posible” (Derrida, 1993A: 17). En consecuencia, prosigue, no existe un espíritu del marxismo sino que se trata de múltiples espectros de Marx, miles o millones, y todos son heterogéneos. Entonces, ya desde este punto resulta evidente que con esta obra Derrida (1993A) marca un hito en la historia del pensamiento crítico porque demuestra que el marxismo no es ajeno al problema filosófico de la deconstrucción. Se trata, así, de analizar

lo que para Derrida ocurre cuando se construye algo –por ejemplo, una obra científica, un ser humano, un sistema social–, y, por lo tanto, de investigar lo que quedó de lado para dar lugar, en el caso del marxismo, a la crítica de la economía política que Marx dejó plasmada en *El capital* (1867). Así, Derrida logra decantar el “marxismo de Marx”, que él llama el espíritu o la esencia del marxismo, frente a los innumerables espectros del marxismo, las corrientes filosóficas y políticas que, a un lado de la obra de Marx, se han construido después de su aparición, adulterándola y ocultando en muchos casos sus verdaderas raíces históricas e intenciones revolucionarias.

Por supuesto, innumerables y complejos fenómenos sociales han surgido, surgen y seguirán surgiendo en el mundo. Derrida (1993A: 17) lo reconoce y, cita a Marx, quien cita a Shakespeare, para indicar que “los tiempos están fuera de quicio”, y decir que no se trata de todos los tiempos sino de nuestros tiempos, de los tiempos de un milenio, de los tiempos de un socialismo de estado que se derrumbó debido a que sus dirigentes renunciaron a los más altos ideales de los revolucionarios y los aniquilaron, de los tiempos de un marxismo que se escindió casi desde su misma concepción y del que Marx abjuró, de los tiempos de una izquierda que terminó siendo derecha, de los tiempos en que los medios masivos de comunicación en manos de las corporaciones capitalistas transnacionales divulgan a los cuatro vientos y por todo el ciberespacio que el marxismo falló, que el comunismo está muerto, que ya ni siquiera su espectro recorre el mundo.

Sin embargo, la desinformación de los medios masivos de comunicación obliga a llamarlos medios de desinformación; son los medios de estos tiempos, son los medios fuera de quicio también. Según Derrida, el marxismo no es monolito ni un fantasma, sino que se trata en realidad de varios marxismos, de varios “Espectros de Marx”. Esta protesta tiene que ver, por supuesto, con la forma en que ideólogos como Francis Fukuyama (1992),

conceptualizan y difunden por todos los medios de desinformación la peregrina idea de que el capitalismo en general y el capitalismo estadounidense en especial son el fin de la historia, la etapa suprema, el tiempo sin tiempo que proseguirá por los siglos de los siglos y que, tarde o temprano, será adoptado por todos los pueblos de la Tierra.

Empero, antes de dar comienzo a su ataque intelectual y político al “ideologema” de Fukuyama –cuestión ideológica de la que parte la derecha estadounidense para proclamar el fin de toda historia y la futilidad de cualquier intento teórico o práctico por criticar dicha cuestión–, Derrida se adentra, en este primer capítulo de su trabajo, al análisis de lo que implican esas “inyunciones de Marx”. Dada la definición de inyunción, que se adelantó unas cuantas líneas atrás, las inyunciones de Marx se refieren a la forma en que, con el devenir del tiempo –de-venir que para Derrida determina, junto con otros factores, el por-venir–, se ha encajonado el pensamiento de Marx. Su intención, al explicar que no son uno sino varios los espectros de Marx, es hacer justicia, mostrar lo esencial que resulta establecer cuál es verdadero fantasma y dejar que ese fantasma hable; que es fundamental asumir la responsabilidad de luchar porque los demás “comprendan” que ese fantasma sigue teniendo –pese a todo– mucho que decir y que lo que necesita decir tiene que ver con lo que le puede o no ocurrir al mundo entero en estos tiempos fuera de quicio.

Para Derrida, el compromiso con la justicia no es algo determinable históricamente; su asimilación, su afianzamiento en la vida de cada quien, es un momento que no pertenece a un tiempo específico. Empero, es lo que define a cada persona en su capacidad para vivir con dignidad: sin compromiso con la justicia, no existe posibilidad de vivir con dignidad.

Empero, dicho autor va más allá, o de ese más allá toma una conclusión esencial: no existe posibilidad para la supervivencia de la humanidad como humanidad sin ese compromiso, sin esa responsabilidad con la justicia y para poder vivir con dignidad, para

poder vivir en compromiso con la justicia, se requiere, es indispensable en la búsqueda del fantasma, contar con los espectros, no sólo de Marx, queda claro, sino con todos los demás espectros, con todos ellos, tanto de los que nos anteceden como con los de los seres humanos que todavía no nacen y que, por ende, también son espectros. De esta imagen surge o se refuerza la idea de responsabilidad, de compromiso: Lo que hagamos hoy en un planeta que heredamos pero que no es nuestro, determina lo que podrán hacer quienes nos sucederán, quienes recibirán el universo que nosotros, los seres humanos de estos tiempos desquiciados, les heredemos.

Después Derrida reconoce, al releer el *Manifiesto del Partido Comunista*, el asedio que sus autores, hoy ilustres espectros, Karl Marx y Friedrich Engels (1848), afirman que el comunismo resulta ser y hacer para el capitalismo. Este asedio es un asedio no sólo histórico sino también geográfico o, mejor dicho, geopolítico. La historia ha hecho que la geopolítica cambie. Y, así como Marx y Engels tenían presentes, en 1848, los proyectos de unificación de la vieja Europa –proyectos que, hoy, a principios del siglo XXI, parecen por fin llegar a un punto de inflexión con la llegada de la nueva Europa–, Derrida (1993A) tiene presente y endereza su crítica a partir de Marx contra los proyectos de unificación de Estados Unidos respecto a América Latina pero, también, los de Japón respecto al Asia y contra los proyectos de unificación de esta nueva Europa; proyectos que son la base de las políticas que cada uno de esos tres bloques están realizando con vistas a lograr la hegemonía mundial en las décadas siguientes.

La particular inyunción de Marx que realizan los ideólogos de la derecha no es casual. Forma parte de una política que tiene por objetivo imponer la idea de que no existen varios marxismos; de que lo que Marx indicó estaba equivocado; de que, con el derrumbe del socialismo de estado o “comunismo” (según el término en inglés), Marx, por fin, está

muerto. Pero, prosigue Derrida, todos los ideólogos se equivocan. Uno, porque la herencia de Marx perdura junto con la responsabilidad de hacerle justicia, de permitirle al auténtico fantasma que hable, de que se conozca lo que dijo pero, sobre todo, de que se analice de manera crítica –como él lo hizo muchas veces en su vida– lo que ha sucedido dentro del capitalismo. Esta herencia es una marca indeleble y lo será mientras exista el capitalismo, con su cultura, con su democracia, con sus mercancías, con su explotación, con su alienación, con su prepotencia, con su aniquilación a escala planetaria; es decir, mientras exista el capitalismo cuyos fundamentos descubrió Marx y dejó tanto precisamente establecidos como severamente cuestionados. Dos, porque esos mismos espectros de Marx permiten contar con referencias para analizar los desastres socioeconómicos de la burocracia soviética, el terror totalitario en los países en otro tiempo llamados de Europa Oriental, la corrupción de Stalin y de los dirigentes que lo sucedieron en esa Unión Soviética que se fragmentó en más de quince repúblicas que ahora viven en un capitalismo más salvaje e implacable que el de las “potencias” que, en su momento, temblaban ante ella. Y, tres, porque tomando base a los espectros de Marx, se puede estudiar lo que implica la conclusión equivocada sobre el fin de la historia, sobre la hegemonía que está intentando lograr que se implante la democracia estadounidense en todo el orbe.

Por último, advierte aquí Derrida, además de la inyección, de la deformación, de la imposición, existe también una conjuración, similar en muchos aspectos a las conjuras que, en ocasiones, efectuaron los primeros burgueses contra los señores feudales entre el fin del feudalismo y el inicio del capitalismo. Esta conjura, como demuestra Derrida a continuación, se ejemplifica en Fukuyama (1992) y, se puede agregar, en Thurow (1992) pero también más atrás, como cita Derrida (1993A: 87), en Kojève (1947). En efecto, para Derrida, conjuración no sólo significa el compromiso secreto y solemne de luchar contra un

poder superior así como el encantamiento y la magia destinados a evocar, a lograr que venga, por medio de la voz, a convocar, un sortilegio o un espectro. Conjuración también quiere decir el exorcismo oculto que tiende a expulsar a un espíritu maléfico o no deseado. Y, por todo lo que aquí se ha podido establecer del primer capítulo de *Espectros de Marx*, ese maleficio es el propio capitalismo:

«[...] Una conjuración es, en primer lugar, una alianza, ciertamente, a veces una alianza política más o menos secreta, cuando no tácita, un complot o una conspiración. Se trata de neutralizar una hegemonía o de derribar un poder. (En la Edad Media, *conjuratio* designaba también la fe jurada por la que los burgueses se asociaban, a veces contra un príncipe, para fundar los burgos francos [...])» (Derrida, 1993A: 61).

Así es como, por ejemplo, Maquiavelo (1531) dedica un largo capítulo a la conjura, cuyo análisis podría seguirse en este punto. Sin embargo, en lugar de ello, a continuación se pasa a describir el contenido del segundo capítulo de *Espectros de Marx*.

3.1.2 “Conjurar – el marxismo”

En el segundo capítulo de *Espectros de Marx*, Derrida enfatiza que tanto Marx como el marxismo tienen en sus manos la responsabilidad de la conjura o, mejor dicho, que la herencia de Marx es, precisamente, una herencia de compromiso social revolucionario. No obstante, de nuevo, aquí debe establecerse la diferencia entre Marx y los marxistas, puesto que en cada uno de ellos la idea de conjura puede ser, e incluso a veces ha sido, antagónica. De acuerdo con ello, si “los tiempos están fuera de quicio”, lo están debido al capitalismo, al vertiginoso avance de lo que “en clave marxista” constituyen las fuerzas productivas –es decir, los medios de producción, de comunicación, de información: la estructura económica, científica y tecnológica–, frente al lento avance o, incluso, frente al pronunciado retroceso de las relaciones sociales de producción (otra vez, “en clave

marxista”); o sea, la superestructura, el ámbito artístico y cultural, las leyes, el derecho, las instituciones de los estados nacionales, cuyos dirigentes, “electos democráticamente”, siguen sirviendo a la clase capitalista y que se rehúsan por todos los medios a dar cauce real a la democracia. Es palpable, entonces, la necesidad de la “conjuración” en el segundo sentido con el que Derrida finaliza su primer capítulo de *Espectros de Marx*.

Así, para la democracia deben ser conjurados los espectros de Marx que la ideología de derecha ha edificado para, según sus objetivos particulares, “aniquilar para siempre la obra de Marx”. Derrida ataca, en este segundo capítulo, al libro de Fukuyama (1992) para descubrir que forma parte de los trabajos que llevan a cabo los ideólogos del capitalismo a fin de coadyuvar a mantener la hegemonía de dicho sistema. Para ello, Derrida destaca aquí dos conceptos.

Por un lado, el concepto de “hegemonía”, el cual se refiere “a aquello que organiza y controla por todas partes la manifestación pública, el testimonio en el espacio público”. Se trata, prosigue, de un conjunto constituido por lo menos por “tres lugares o dispositivos indisociables de la cultura” capitalista: 1°. La cultura política, 2°. Los medios de comunicación y 3°. La esfera académica, erudita o universitaria; es decir, historia, economía, sociología, literatura, antropología, filosofía y, por supuesto, el pensamiento político (Derrida, 1993A: 66-67).

Por otro lado, Derrida manifiesta que aquí está el concepto de testimonio o de “evidencia indiscutible” y, sobre él, opina que, para dar testimonio de Marx, “confiamos, en efecto, al menos provisionalmente, en esa forma de análisis crítico que hemos heredado del marxismo”. Su idea es que “en una situación dada, y con tal que sea determinable y determinada como la de un antagonismo sociopolítico, una fuerza hegemónica aparece siempre representada por una retórica y una ideología dominantes, cualesquiera que sean

los conflictos de fuerzas, la contradicción principal o las contradicciones secundarias, las sobre-determinaciones o los relevos que, luego, puedan complicar dicho esquema” (Derrida, 1993A: 68). Por supuesto, ese discurso dominante forma parte de la superestructura que Derrida encuentra vinculada al fenómeno de la espectralidad.

En dicho aspecto, además, Derrida alude tanto a Friedrich Nietzsche como a Walter Benjamin quienes, “cada uno a su manera”, “nos han animado a dudar” de que no existe una “simple oposición entre lo dominante y lo dominado, incluso en la determinación última de las fuerzas en conflicto e, incluso más radicalmente, a sospechar que no sea la fuerza siempre más fuerte que la debilidad” (Derrida, 1993A: 68). Por su parte, en el caso de Nietzsche, Deleuze señala en su libro *Nietzsche y la filosofía*, que “las fuerzas inferiores se definen como reactivas: no pierden nada de su fuerza, de su cantidad de fuerza, la ejercen asegurando los mecanismos y las finalidades, ocupándose de las condiciones de vida y de las tareas de conservación, de adaptación y de utilidad” (Deleuze, 1967: 61). Se trata, en efecto, de las fuerzas de reacción; mientras que lo “activo es tender al poder” (Nietzsche, Cf. Deleuze, 1967: 63). Y, en el caso de Benjamin, su ataque a los espectros de Marx resulta evidente en su trabajo titulado *Sobre el concepto de la historia* (1942), en el cual manifiesta su crítica contra el materialismo histórico anquilosado por los dirigentes soviéticos y lo compara con un “autómata construido de manera tal que, a cada movimiento de un jugador de ajedrez, respondía con otro, que le aseguraba el triunfo de la partida” (Benjamin, 1942: 17). Se trata, como señala el Dr. Bolívar Echeverría en su introducción a dicho trabajo, no de “extravíos políticos de un hombre de letras”, sino “de un discurso especialmente fascinante” pues, “en medio de una situación de crisis generalizada de la cultura política y del discurso político en cuanto tal, la aproximación de Benjamin a ellos, tan excéntrica, tan extemporánea, tan ‘fuera de la realidad’ como parece estar, se enciende

con una capacidad desbordada de irradiar sugerencias, y adquiere una capacidad de seducción inigualable”, precisamente ahora, en los umbrales del siglo veintiuno (Echeverría, 2005: 16).

Retornando a Derrida, aquí expone como ejemplo del discurso dominante, las ideas contenidas en el libro de Fukuyama (1992) *–El fin de la historia y el último hombre–* y demuestra que dicha obra, básica para comprender la conjura antimarxista actual, es ante todo un “evangelio” donde su autor –ex-asesor del gobierno estadounidense, el gobierno más hegemónico del mundo en estos tiempos fuera de quicio– “descubre” que el (neo)liberalismo estadounidense es la meta a seguir en el mundo entero o, por lo menos, que debe serlo y que, por lo tanto, Estados Unidos tiene que “ayudar” al “resto del mundo” a llegar a ella. Se trata, como ya se indicó antes, de un ideal de estado similar al estado ideal que Hegel creía que, para toda la humanidad, era el estado prusiano de la mitad del siglo diecinueve.

Empero, agrega Derrida, lo que hace Fukuyama es oscilar “confusamente entre dos discursos irreconciliables”. Por un lado, “cree en su realización efectiva (es ésta la “importante verdad”)", pero, por el otro, “no tiene inconveniente en oponer la idealidad de este ideal democrático-liberal a todos los testimonios que muestran masivamente que ni los Estados Unidos ni la Comunidad Europea han alcanzado la perfección del estado universal o de la democracia liberal”. Antes bien, en los hechos cada vez parecen alejarse más y más de dicho ideal. Aparte, por supuesto, de que Derrida reconoce la existencia permanente de las “guerras y [de] la lógica de estos antagonismos”, por lo que abordar esta “problemática” desde la “tradición marxiana será indispensable durante mucho tiempo” (Derrida, 1993A: 77-78).

Esto es lo que afirmó Derrida en 1993 y eso que *Espectros de Marx* apareció antes de los ataques terroristas contra las torres gemelas (el *World Trade Center*, Centro de Comercio Mundial) en Nueva York el 11 de septiembre de 2001 (si bien es cierto que, como ya se dijo, después, diez años después de *Espectros de Marx*, en el año 2003, apareció tanto *Canallas*, libro que se considera en el siguiente inciso, como el trabajo conjunto de Jacques Derrida y Jürgen Habermas acerca del “concepto” del 11 de septiembre), antes de la guerra de Estados Unidos contra Afganistán y contra Irán, antes del fraude electoral que permitió un segundo período presidencial a George W. Bush y del fraude electoral de 2006, que permitió a la derecha continuar gobernando en México, así como antes de un largo y ominoso etcétera que ejemplifica lo señalado por Derrida respecto a la crisis actual de la “cultura política”.

Por su parte, los medios de comunicación o, como se les ha denominado aquí, de desinformación, se encargan de cubrir a la “cultura política”, al esfuerzo permanente del capital para reproducir y ampliar su dominación a escala mundial. Así ocurre no sólo con la prensa, la radio y la televisión, sino que los desarrollos tecnológicos en computación y en la integración de redes de comunicación entre las computadoras u ordenadores, también se encuentran crecientemente copados por el capital.

Por último, en la esfera académica, tras un despliegue del interés por estudiar, investigar e, incluso, promover los movimientos sociales contra la dominación capitalista –despliegue que, en muchas partes del mundo, se llevó a cabo entre las décadas de 1960 y 1970–, el capital ha recuperado esos espacios casi en su totalidad hasta un punto donde ya se puede percibir que la vinculación entre la tecnología y la ciencia se ha vuelto tan intensa que, salvo en muy raros ejemplos, ya no es posible pensar en que la ciencia se desarrolla independientemente de la tecnología, por lo que la tecnología, vinculada a los intereses del

capital transnacional, está convirtiendo a la ciencia en una actividad también supeditada a ellos, en tecno-ciencia; la cual, según Derrida, ha incrementado el fenómeno de la espectralidad con la telefonía, el cine, la televisión, el internet, etcétera.

Por ello, la espectralidad se muestra aquí como un fenómeno mundial aunque puede revertir o llevar al dominio global del capitalismo a su conclusión. Los medios para lograrlo no están claros pero, por supuesto, tendrán que actuar en los tres ámbitos enumerados por Derrida: el político, el de los medios de comunicación y el académico, erudito o universitario. Así, la promesa de la democracia y la promesa comunista –dice Derrida– son “acontecimientos” que tal vez aparenten tener un carácter extranjero pero que, también, en “la memoria de la esperanza”, poseen “un lugar vacío, siempre, y éste es, precisamente, el lugar de la espectralidad”; además de que “dicha *condición de posibilidad* del acontecimiento es también su *condición de imposibilidad*” (Derrida, 1993A: 79).

Para la clase capitalista y sus aliados en todo el mundo, esa imposibilidad significa su victoria pero no es una victoria –como se evidencia a diario– ni definitiva, ni completa. Así, prosigue Derrida, “sin esta experiencia de lo imposible, más valdría renunciar tanto a la justicia como al acontecimiento. Sería aún más justo o más honrado. Más valdría renunciar también a todo lo que aún se pretendería salvar en la buena consciencia. Más valdría reconocer el cálculo económico y todas las aduanas que la ética, la hospitalidad o los diversos mesianismos instalarían aún en las fronteras del acontecimiento para filtrar al arribante” (Derrida, 1993A: 80).

Por supuesto, Derrida no aboga por el socialismo de estado; no pretende “regresar el reloj de la historia”. Su experiencia personal en un viaje que realizó en 1981 a Praga fue el arresto ordenado por el gobierno de la entonces República Socialista de Checoslovaquia y,

según afirma en *Espectros de Marx* (1993A: 84), en ese tiempo pensó: “Esta barbarie puede durar siglos”.

Empero, el socialismo de estado terminó y la euforia de los estados capitalistas aparentemente no tiene fin: “A la vez jubilosa y angustiada, maníaca y doliente, a menudo obscena en su euforia, esta retórica neoliberal nos obliga, pues, a interrogar a una acontecibilidad que se inscribe en el hiato entre el momento en que lo ineludible de cierto fin se anuncia así como también el derrumbamiento efectivo de los estados o de las sociedades totalitarias que adoptaban el rostro del marxismo” (Derrida, 1993: 84-85).

Así, la insistencia de Derrida al término de este segundo capítulo es que:

«[...] lejos de que haya que renunciar al deseo emancipatorio, hay que empeñarse en él más que nunca, al parecer, como aquello que, por lo demás, es lo indestructible mismo del “es preciso”. Ésa es la condición de una repolitización, tal vez de otro concepto de lo político. Pero, hasta cierto punto, la promesa y la decisión; es decir, la responsabilidad, deben su posibilidad a la prueba de la indecidibilidad que seguirá siendo siempre su condición. Y las serias apuestas a que hemos aludido, en pocas palabras se resumirían en la cuestión de qué es lo que se entiende, con Marx y después de Marx, por la efectividad, el efecto, la operatividad, el trabajo, el trabajo vivo en su supuesta oposición a la lógica espectral que rige también los efectos de la virtualidad, del simulacro, del “trabajo del duelo”, del fantasma, del (re)aparecido, etcétera. Y de la justicia que les es debida. Para decirlo en dos palabras, el pensamiento deconstructivo de la huella, de la iterabilidad, de la síntesis protética, de la suplementariedad, etcétera, va más allá de esta oposición, más allá de la ontología que esta oposición supone. Inscribiendo la posibilidad del reenvío al otro, por tanto de la alteridad y de la heterogeneidad radicales, de la *différance*, de la tecnicidad y de la idealidad en el acontecimiento mismo de la presencia, en la presencia del presente que ella des-junta a priori para hacerlo posible (por lo tanto, imposible en su identidad o en su contemporaneidad a sí), el pensamiento deconstructivo no se priva de los medios de tener en cuenta a –o de rendir cuentas de– los efectos de fantasma, de simulacro, de “imagen sintética”, incluso –para hablar en clave marxista– de “ideologemas”, aunque sea en las formas inéditas que la técnica moderna habrá hecho surgir. Por ello, semejante deconstrucción no ha sido nunca marxista, como tampoco no-marxista, aunque fiel a cierto espíritu del marxismo, al menos a uno de ellos, ya que –nunca se repetirá lo suficiente– hay *más de uno* y son heterogéneos» (Derrida, 1993A: 89).

Por lo tanto, Derrida concibe que la deconstrucción no puede estar dominada ni por los los múltiples marxismos ni por los, múltiples también, no-marxismos. Su carácter crítico e

independiente está reflejado en esa cita y ahí radica su permanencia pero, también, la responsabilidad de cada quien por responder a ese compromiso.

3.1.3 “Desgastes (pintura de un mundo sin edad)”

En el tercer capítulo de *Espectros de Marx*, Derrida alude a los desgastes del mundo, los cuales han ocurrido a través de la historia pero, sobre todo, desde el surgimiento del capitalismo como modo de producción dominante a escala mundial. Son esos desgastes, cada vez más violentos y vertiginosos en el mundo actual, los que están haciendo cada vez más imprescindible desarrollar el análisis iniciado por Derrida y hoy se observa ya cómo están apareciendo protestas de grupos sociales que habían sido espectralizados en todas partes –tanto en Europa como en América, debido a su condición de inmigrantes ilegales, como en África, Asia y Oceanía debido a su marginación económica y política–, así como de una enorme cantidad de personas alrededor del mundo que están siendo golpeadas por las diez plagas de las que habla Derrida en este paraje y que se describen más adelante. En dicha “temática”, la asignatura pendiente consiste en establecer cuál es el contenido de dichas protestas, si podrían llegar a convertirse en ese fenómeno “posible pero inimaginable” que es, según palabras de Derrida, la revolución mundial y si, en ese caso, el pensamiento de Marx puede aplicarse o no e, incluso, si la respuesta fuera afirmativa, hasta qué punto.

Este tercer capítulo de *Espectros de Marx*, aborda de frente el problema de vivir en un mundo donde “los tiempos están fuera de quicio”. Un mundo que, sin lugar a dudas, no es el paraíso eterno que esboza Fukuyama (1992), ni tampoco la “democracia perfecta” donde algunos cientos de millones de seres humanos parecería que afirman vivir en los países

capitalistas desarrollados. Al cuestionar aquí esa falsa concepción, Derrida plantea que el mundo se desgasta conforme pasa el tiempo y que, si se le percibiera como una pintura, el resultado acumulado de tantos y tantos problemas que el capitalismo ha generado, sería el de “una pintura negra sobre un lienzo negro”.

Derrida dice después que las diez plagas traídas por el “nuevo orden internacional” son:

«1. El paro [desempleo], esta desregulación mejor o peor calculada de un nuevo mercado, de unas nuevas tecnologías, de una nueva competitividad mundial, merecería hoy día, sin duda, otro nombre, al igual que el trabajo o la producción [...] 2. La exclusión masiva de los ciudadanos sin techo [...] de toda participación en la vida democrática de los estados, la expulsión o deportación de tantos exiliados, apátridas e inmigrados fuera de un territorio llamado nacional anuncian ya una nueva experiencia de las fronteras y de la identidad: nacional o civil. 3. La guerra económica sin cuartel entre los países de la Comunidad Europea mismos, entre ellos y los países europeos del Este, entre Europa y Estados Unidos, entre Europa, Estados Unidos y Japón [...] 4. La incapacidad para dominar las contradicciones en el concepto, las normas y la realidad del mercado liberal (las barreras de un proteccionismo y la sobrepuja intervencionista de los estados capitalistas para proteger a los suyos, incluso a los occidentales o los europeos en general, contra la mano de obra barata, a menudo sin protección social comparable) [...] 5. La agravación de la deuda externa y otros mecanismos conexos conducen al hambre o a la desesperación a una gran parte de la humanidad [...] 6. La industria y el comercio de armamentos [...] están inscritos en la regulación normal de la investigación científica, de la economía y de la socialización del trabajo en las democracias occidentales. A no ser que se produjese una inimaginable revolución, no se los puede suspender, ni siquiera reducir, sin correr riesgos mayores, empezando por el agravamiento del aludido paro [desempleo ...] 7. La extensión (la “diseminación”) del armamento atómico, que sostienen los mismos países que dicen querer protegerse de ella, no es ya ni siquiera controlable, como lo fue durante mucho tiempo, por estructuras estatales [...] 8. Las guerras interétnicas (¿hubo alguna vez otras?) se multiplican, guiadas por un fantasma y un concepto arcaicos, por un fantasma conceptual primitivo de la comunidad, del estado-nación, de la soberanía, de las fronteras, del suelo y de la sangre [...] 9. ¿Cómo ignorar el poder creciente e indelimitable, es decir, mundial, de esos estados-fantasma, supereficaces y propiamente capitalistas, que son la mafia y el consorcio de la droga en todos los continentes, incluidos los antes llamados estados socialistas del este europeo? Estos estados-fantasma se han infiltrado y hecho comunes en todas partes, hasta el punto de no poder ser ya identificados con todo rigor [...] Todas estas infiltraciones atraviesan una fase “crítica”, como suele decirse, lo que nos permite sin duda hablar de ello o acometer su análisis. Estos estados-fantasma invaden no solamente el tejido socio-económico, la circulación general de los capitales, sino también las instituciones estatales e interestatales [...] 10. Pues, sobre todo, sobre todo, habría que analizar el estado presente del derecho internacional y de sus instituciones [...]» (Derrida, 1993A: 95-97).

Cada una de estas diez plagas merecería realizar un estudio profundo pero, dado que son plagas creadas por el nuevo “orden” internacional, Derrida agrega que el derecho internacional debe ampliarse para ser cubierto de forma mucho más completa por la justicia, a fin de incluir en su campo o, por lo menos, de ser consecuente con la democracia en su sentido pleno, no occidental; con los derechos humanos no sólo políticamente hablando sino, en especial, económica y socialmente, más allá de las soberanías de los estados-nación y del poderío de los estados-fantasma.

En efecto, de lo que se trataría –continúa Derrida– es de la posibilidad de conformar “un súper-estado”, una institución política internacional “capaz de limitar las apropiaciones y las violencias de ciertas fuerzas socioeconómicas y políticas privadas”. A esa institución Derrida la llama la Nueva Internacional, siguiendo el espíritu del *Manifiesto del Partido Comunista* (Marx y Engels, 1848). Y, por lo demás, la perspectiva que Derrida permite vislumbrar a través de esas diez “plagas” o problemáticas, le lleva a observar que, ante la “pintura negra sobre lienzo negro”, se pueden plantear dos interpretaciones: 1ª. La interpretación clásica, paradójica o idealista, al estilo de Fukuyama (1992), y 2ª. La interpretación que intenta cuestionar de nuevo el concepto mismo del ideal democrático. Esta segunda posibilidad interpretativa es mucho más rica, mucho más amplia, precisamente porque se apoya en el concepto de justicia que, como Derrida describe en *Espectros de Marx*, es a la vez irreductible e indispensable. Así, la existencia misma de las dos posibilidades de interpretación es lo que le permite enfatizar la fidelidad hacia Marx como premisa. Empero, tal premisa se debe acotar con una nueva estrategia –determinada, a su vez, por un concepto de la persona y de la democracia–, donde no queden conjurados los espectros, todos los espectros, sino que se les permita reaparecer a fin de expurgarlos,

criticarlos, analizarlos y, a fin de cuentas, elegir entre ellos, dejando –en este aspecto Derrida es tajante– a otros espectros fuera de la elección.

La ventaja de elegir al espíritu de Marx, del Marx que afirmó –como ya se ha recordado– no ser marxista, es que se sostiene la desconstrucción, la crítica radical, una crítica capaz de dirigirse a, y de proceder de, la autocrítica. Es también, la que más se acerca al ideal de la responsabilidad, del compromiso, de la dignidad, de la justicia, de la democracia. Es, por último, la consecuencia más humana ante lo que ocurre y ante lo que nos ocurre como herederos de Marx ya que –como aquí ya se ha dicho siguiendo a Derrida– “todos somos, querámoslo o no, sepámoslo o no”, herederos de Marx y del marxismo, de su proyecto científico y de su promesa.

Entonces, la herencia está acompañada por un trabajo de duelo y, también, por un estado de deuda. Para Derrida –y como conclusión a este capítulo–, el estado de deuda implica lo siguiente:

«[...] *En primer lugar* [...], no se redacta el *estado* de una deuda, por ejemplo con respecto a Marx y el marxismo, *como se establecería* un balance o un inventario exhaustivo, de forma *estática y estadística* [...] *En segundo lugar* –otra deuda– todas las cuestiones de la democracia, del discurso universal sobre los derechos humanos, del porvenir de la humanidad, etcétera, no darán lugar sino a coartadas formales, bien pensantes e hipócritas, mientras la “deuda externa” no sea tratada frontalmente, de manera responsable, consecuente y lo más sistemática posible. Bajo este nombre, o bajo esta figura emblemática, se trata del *interés* y, ante todo, del interés del capital en general, de un interés que, en el orden del mundo hoy, a saber, del mercado mundial, tiene bajo su yugo y en una nueva forma de esclavitud a una gran parte de la humanidad. Esto sucede y se autoriza siempre dentro de las formas estatales e interestatales de alguna organización. Ahora bien, no se tratarán estos problemas de la deuda externa –y de todo lo que este concepto metonimiza– sin, al menos, el espíritu de la crítica marxista, de la crítica del mercado, de las múltiples lógicas del capital y de lo que vincula al estado y al derecho internacional con este mercado. *En tercer lugar*, [...] por tanto, a una fase de mutación decisiva debe corresponderle una reelaboración profunda y crítica del concepto de estado, de estado-nación, de soberanía nacional y de ciudadanía, que no sería posible sin la referencia vigilante y sistemática a una problemática marxista, cuando no a conclusiones marxistas sobre el estado, el poder del estado y el aparato del estado, sobre las ilusiones de su autonomía de derecho con respecto a fuerzas socioeconómicas, pero también sobre las nuevas formas de una decadencia o, más bien, de una nueva inscripción, de una nueva

delimitación del estado en un espacio que ya no domina y que [...] no ha dominado enteramente nunca» (Derrida, 1993A: 107-109).

Como se observa, Derrida advierte que son indispensables la originalidad y la creatividad para que el pensamiento político pueda comenzar a abordar las problemáticas por él indicadas, originalidad y creatividad que siempre han sido características de los “acontecimientos”, nombre que Derrida utiliza, como ya se ha observado, para las revoluciones.

3.1.4 “En nombre de la revolución, la doble barricada (impura «impura historia impura de fantasmas»)”

En el cuarto capítulo de *Espectros de Marx*, Derrida apunta hacia los efectos lógicos de su pensamiento político y del concepto de espectralidad; los cuales se relacionan con la comprensión y transformación del capitalismo en el mundo contemporáneo, hacia otro sistema económico, político y social donde los miles de millones de seres humanos que tal capitalismo vuelve redundantes –verdaderos espectros vivientes–, accedan a la completa satisfacción de sus necesidades materiales y espirituales; satisfacción que los procesos capitalistas de alienación, dominación, exclusión, explotación, marginación y represión, les niegan de manera permanente.

¿Cuáles son, pues, las opciones? Antecedido por algunos de los párrafos más terribles de *Los miserables* (Victor Hugo, 1862. Cf. Derrida, 1993: 111-112) –donde se narran los hechos de muerte violenta en las barricadas de París durante la revolución de junio de 1848–aquí Derrida continúa, mediante la desconstrucción, su análisis del impacto que Marx ha tenido a partir de su muerte así como de los intentos por conjurar su (re)aparición. Estos

intentos de conjuración se han apoyado, como es posible ubicar, en los asesinatos de millones de seres humanos provocados por el estalinismo, el nazismo y el fascismo; regímenes políticos que, inmediatamente después afirma Derrida, fueron sus adversarios pero que, inequívocamente, resultan ser los tres antagonistas extremos del marxismo. Así, el autor apunta que:

«[...] Los espectros de Marx [...] ciertas figuras cuya venida Marx habría sido el primero en aprehender, temer y, a veces, describir [...] Lo propio del espectro [...] es que no se sabe si, (re)apareciendo, da testimonio de un ser vivo pasado o de un ser vivo futuro, pues el (re)aparecido ya puede marcar el retorno del espectro de un ser vivo prometido [...] Un fantasma no muere jamás, siempre está por [...] (re)aparecer [...]» (Derrida, 1993A: 115).

Sin duda alguna, el fantasma al que la clase capitalista temió y teme con mayor pavor es, como Marx y Engels indicaron en 1848, el comunismo, mismo que está rodeado de espectralidad. Empero, para ser absolutamente justos, ahí están los otros espectros, los del estalinismo, los del nazismo, los del fascismo así como los de los demás “-ismos”. Y, si bien el asedio del comunismo podría ser la bendición de la humanidad, el de los demás espectros ha sido la peor de sus maldiciones.

En el proyecto o promesa original de Marx se halla –cabe recordarlo– una determinación acerca de que el capitalismo tendrá que agotar todas sus posibilidades (las famosas condiciones objetivas para la revolución mundial), llegar a ser el sistema hegemónico a escala mundial, antes de que pueda verificarse el proceso revolucionario hacia su transformación. Tal señalamiento ha sido atacado en cantidad pero hoy –indudablemente– muchos recurrirían a esa imagen para cuestionar las causas del socialismo de estado (porque, pese a todo, en la Rusia de 1917 no existían, no podían existir, según hubiera dicho Marx, las condiciones objetivas a escala mundial). En consecuencia, Derrida plantea que si el capitalismo es mundial, sólo un movimiento de esa índole logrará su transformación en un nuevo modo de producción. Ese futuro, acota el autor, no está

descrito, no está previsto de modo “constatativo”; es tan sólo una promesa, un proyecto, una posibilidad. Empero, es el miedo a ese fantasma el que plantea su existencia: da miedo al capitalismo, da miedo al marxismo, da miedo a todos pero está ahí, en los movimientos sociales que brotan en todo el mundo, y estuvo ahí, donde nacieron los tres tipos de totalitarismos. Por ello, las conjuras pueden ser positivas o negativas. El espectro puede contaminar al espíritu; el espíritu de Marx, en su sentido de fundamento, de esencia, se debe buscar entre todos los espectros.

Empero, otra advertencia de Jacques Derrida, “las cosas están muy lejos de ser tan sencillas” puesto que, como en el *Hamlet* de Shakespeare, “los sepultureros todavía están trabajando” y obstaculizan el trabajo de comprender qué es lo que quiso decir Marx. Para Derrida, en la revolución del pasado, la frase desbordó al contenido; en la revolución del futuro, el contenido podría desbordar a la frase: la unidad del proletariado fue rota, destrozada, atomizada; dio lugar a que prosiguiera su proletarización tanto en los regímenes capitalistas como en los de socialismo de estado. Empero, este hecho no es irreductible: el proletariado, que para Derrida está actualmente integrándose de internacionalismo, podría lograr que su unidad vuelva a materializarse y que el proceso de desigualdad, de inequidad, de injusticia, en una palabra, de proletarización, sea el que se rompa, se destroz, se atomice. Hay entonces una lucha feroz entre revolución y contrarrevolución. Se trata de otra cuestión todavía indeterminada. Lo que sí está determinado y, sobre todo, es evidente para la enorme mayoría (miles de millones) de los habitantes de los países subdesarrollados y para algunos millones de habitantes de los países desarrollados, es que el concepto de crisis resulta insuficiente para describir la compleja situación que padece el mundo actual y que, con las diez plagas señaladas por Derrida –reproducidas en el inciso anterior–, puede comenzarse a caracterizar.

Las cosas, en efecto, están muy lejos de ser tan sencillas. Hay argumentos, imágenes, paradojas, avances, retrocesos pero, sobre todo, la conjura, la caza del fantasma. Para concluir este capítulo, Derrida dice que los fantasmas tienen una impura historia impura y que, por ello, Marx y Engels (1845) –en *La ideología alemana*–, atacaron a Max Stirner, por ser:

«[...] mal hijo y mal historiador [...] Stirner sería incapaz de romper con el ascendente y con el precedente de la *Fenomenología* [(Hegel, 1806), y en su obra] [...] *El único y su propiedad* no ve que conceptos tan abstractos como la Consciencia de sí o el Hombre son de naturaleza religiosa. Convierte la religión en una *causa sui*, como si los espectros pudiesen moverse por sí mismos. No ve que “el cristianismo no tiene historia alguna”, historia alguna que le sea propia. No supo explicar, como tendría que haber hecho, las “autodeterminaciones” y los “desarrollos” del “espíritu religioso” a partir de “causas empíricas”, de “condiciones empíricas”, de “formas estatales determinadas”, de “relaciones de intercambio y de relaciones industriales determinadas”. Se le pasó por alto a la vez el ser-determinado, por consiguiente necesario, la determinación (palabra clave de la acusación) y, más precisamente, la empiricidad de dicha determinación. Desconoció, de ese modo, lo que determina esa determinación del espíritu como heterodeterminación [...] Por tanto, se tiene la sensación de que, al menos en la crítica de Stirner, Marx arremete ante todo contra el espectro y no contra el espíritu, como si creyese aún en alguna purificación descontaminante al respecto, como si el fantasma no acechase al espíritu, como si no lo asediase, precisamente, desde el umbral de la espiritualización, como si la iterabilidad misma, que condiciona tanto la idealización como la espiritualización de la “idea”, no acabase con cualquier seguridad crítica en lo que respecta al discernimiento entre ambos conceptos. Pero lo que quiere Marx es discernir. El *krinein* de la crítica tiene ese precio» (Derrida, 1993A: 139-141).

Ese “mal” o “impureza” que trata Derrida está vinculado con la infinidad de espectros que, en torno a un autor, ocultan el espíritu verdadero y esa historia se repite una y otra vez. Por lo menos el propio Marx arremetió varias veces contra los espectros en la búsqueda del espíritu: por ejemplo, el de Hegel. Y su método es el análisis crítico o, como lo llama Derrida, la deconstrucción, cuestión plenamente vigente.

3.1.5 “Aparición de lo inaparente: el «escamoteo» fenomenológico”

El quinto y último capítulo de *Espectros de Marx* trata acerca de la aparición de lo inaparente y del “escamoteo” fenomenológico. Como se ha podido comprobar aquí, todo este libro gira en torno a la idea del asedio del espectro, del fantasma aquél que, según el *Manifiesto del Partido Comunista* (Marx y Engels, 1848), “recorre Europa”, pues para Derrida resulta evidente que hoy el fantasma del comunismo sigue asediando y, aunque no lo crean quienes niegan la existencia de los espectros, de estos espectros, dicho fantasma ya no sólo asedia Europa sino que su ámbito ya es el mundo actual, el mundo de estos “tiempos fuera de quicio”. La aludida aparición de lo inaparente Derrida la explica como un “escamoteo” de la fenomenología.

Así, este capítulo último de Derrida (1993A) se destina, fundamentalmente, a desarrollar las ideas en torno al “juego” o articulación entre el espíritu y los espectros. El origen de los espectros de Marx es, en esencia, la descomposición o interpretación de su pensamiento, tal y como se encuentra plasmado, como momento cumbre, en su obra cumbre: *El capital: Crítica de la economía política* (Marx, 1867). Por ello, Derrida en este capítulo, de manera constante, recurre a ella. Como inicio, el autor explica que:

«[...] el movimiento de esa encarnizada requisitoria queda asegurado por una articulación. Da juego. Juega entre el espíritu (*Geist*) y el espectro (*Gespent*), entre el espíritu por una parte, y el fantasma o el (re)aparecido por otra. Dicha articulación permanece a menudo inaccesible y, a su vez, se eclipsa en la sombra, se remueve en ella y da el “pego”. En primer lugar, subrayémoslo una vez más, *Geist* puede significar también espectro, igual que lo hacen las palabras “Espíritu” o *Spirit*. El espíritu es asimismo el espíritu de los espíritus. En segundo lugar, *La ideología alemana* usa y abusa de este equívoco. Es su arma principal. Y, sobre todo, si opera con constancia o consecuencia, e incluso aunque sea menos defendible de lo que el propio Marx cree, el argumento que le permite distinguir entre el espíritu y el espectro sigue resultando discreto y sutil. El espectro es *espíritu*, participa de él, procede de él precisamente porque le sigue como su doble fantasmal. La diferencia entre ambos es justamente lo que tiende a desaparecer en el efecto fantasma, igual que tiende a desvanecerse el concepto de una diferencia tal o el movimiento

argumentativo que lo pone en marcha en la retórica. Tanto más cuanto que ésta está de antemano abocada a la polémica o, al menos, a la estrategia de una cacería. E incluso a una contra-sofística que corre en todo momento el riesgo de la *réplica*: reproducir en espejo la lógica del adversario en el momento de replicar; añadir algo más allí donde se acusa al otro de abusar del lenguaje. Esta contra-sofística [...] debe manipular simulacros, mimemas, fantasmas. Debe estar al acecho, a fin de denunciarlas, de las maniobras de un ilusionista, los “escamoteos” de un prestidigitador del concepto o los juegos de manos de un teórico nominalista de la retórica [...]» (Derrida, 1993A: 143).

De acuerdo con *La ideología alemana* (Marx y Engels, 1845), a partir de Hegel los filósofos proceden a efectuar un “escamoteo” en serie. Empero, la producción del fantasma, la constitución de su efecto, el efecto fantasma, es una operación que va más allá de la espiritualización hegeliana, de la autonomización del espíritu propuesta por Hegel, ya que con el “momento fantasmal”, sobreviene el suplemento, la suplantación, el simulacro, la expropiación, la alienación de un cuerpo. Hay, entonces, en ese “proceso espectral”, una “incorporación paradójica” y “una vez desgajados la idea o el pensamiento de su sustrato, *dándoles cuerpo* se engendra fantasma. No volviendo al cuerpo vivo del que son arrancadas las ideas, sino encarnándolos en *otro cuerpo artefactual, un cuerpo protético*, un fantasma de espíritu, podría decirse un fantasma de fantasma siempre y cuando la primera espiritualización produzca ya, también, espectro” (Derrida, 1993A: 144).

Pero eso no es todo porque, para Derrida:

«[...] la especificidad del proceso puede asimismo capitalizar la espectralización. Una vez producido el fantasma por encarnación del espíritu (de la idea o del pensamiento autonomizado), cuando se opera ese *primer* efecto fantasma, éste, a su vez, es negado, integrado e incorporado por el mismo sujeto de la operación, el cual, al reivindicar la unicidad de su *propio* cuerpo humano, se convierte entonces, conforme a la crítica de Marx a Stirner, en el fantasma absoluto –en verdad–, en el fantasma del fantasma del espectro-espíritu, simulacro de simulacro y, así, hasta nunca acabar. Este sería, si creemos a Marx, el momento delirante y alucinógeno de la *hybris* propiamente stirneriana: en nombre de la crítica, y a veces de la crítica política, no habría ahí más que afán de negatividad, rabia de reapropiación, acumulación de capas fantasmáticas. Marx denuncia la sofística de ese ‘escamoteo’ en uno de los momentos más claros de esa cambiante y a veces vertiginosa argumentación. Se trataría, en verdad, de un ‘nuevo escamoteo’. A Marx le gusta esa palabra. ¿Por qué funciona esa proliferación de fantasmas con base en escamoteos? Un *escamoteo*, en efecto, pluraliza, él mismo se desboca y se desencadena en serie. Marx

empieza a contarlos y, después, renuncia a ello. La palabra ‘escamoteo’ nombra el subterfugio o el robo en el intercambio de mercancías pero, ante todo, el juego de manos con el cual un ilusionista hace desaparecer el cuerpo más sensible. Es un arte o una técnica del *hacer desaparecer*. El escamoteador sabe *tornar inaparente*. Es el experto de una súper-fenomenología. Ahora bien, aquí, el colmo del escamoteo consiste en hacer desaparecer produciendo ‘apariciones’, lo cual no es contradictorio más que en apariencia, justamente, puesto que se hace desaparecer provocando alucinaciones o produciendo visiones [...]» (Derrida, 1993A: 145).

Y, así, una vez que se da un primer efecto fantasma, sobreviene otro y otro y otro, al infinito, dando lugar a infinitos espectros. En *La ideología alemana*, Marx y Engels atacan a Stirner por excederse en la alucinación y en la capitalización del fantasma. Derrida está de acuerdo porque una parte de la ideología, por oposición a la ciencia, consiste en mantener a los fantasmas, a las imágenes o alucinaciones que sostienen el dominio de una clase social sobre otra u otras en el caso del capitalismo y, de manera muy general, el dominio de la clase capitalista sobre la trabajadora. Ese modo de producción se apoya en la “estructura práctica del mundo” pero requiere, para su sostenimiento en el “mundo de las ideas”, de una apologética, de una defensa donde desaparecen, por supuesto, las clases sociales pero, también, todos los problemas señalados por Marx en materia económica: plusvalor, explotación, marginación, dominación del ser humano por la técnica y por el capital, etcétera, etcétera, etcétera.

Derrida dice entonces que, ante todo esto, aquí existen:

«[...] dos conclusiones [...]: 1) la forma fenoménica del mundo mismo es espectral; y 2) el ego fenomenológico (Yo, Tú, etcétera) es un espectro. El *faineszai* mismo (antes de su determinación como fenómeno o como fantasía, como fantasma, pues), es la posibilidad misma del espectro, lleva la muerte, da muerte, trabaja (en) el duelo [...] Consecuencia, concatenación, ruido de cadenas, procesión sin fin de las formas fenoménicas que desfilan, blancas y diáfanas en el corazón de la noche. La forma de aparición, el cuerpo fenoménico del espíritu: ésta es la definición del espectro. El fantasma es el fenómeno del espíritu. Cítemos a Marx, quien, al citar a Stirner, quiere forzarle a confesar que se le identifica irresistiblemente con el adversario-testigo al que cita a comparecer, el pobre Szeliga [un “pobre diablo” o “archibobo”]. Éste no habrá sobrevivido al olvido más que a través de esa voz indirecta. Todo se condensa, por lo tanto, en esa locución alemana, *es spukt* [“espectrea” ...] Habría que decir: ello asedia, ello (re)aparecía, ello espectrea, hay

fantasma ahí dentro, huele a muerto viviente –casona, espiritismo, ciencias ocultas, novela negra, oscurantismo, atmósfera de amenaza o de anónima inminencia–. El sujeto que asedia no es identificable, no se le puede ver, ni localizar, ni atribuir forma alguna; no se puede decidir en él entre la alucinación y la percepción, tan sólo hay desplazamientos, uno se siente mirado por aquello que uno no ve [...]» (Derrida, 1993A: 152-154).

“Se habla a través de millones de espíritus”, “hay un mundo de espectros”, “el mundo entero está poblado de fantasmas”; frases que se encuentran en *La ideología alemana*, en donde, además, Marx y Engels (1845) señalan que “Tu espíritu también es un espectro que habita tu cuerpo”, que “Tú mismo eres un fantasma que espera impacientemente su redención, es decir, un espíritu”. Por ello, prosigue Derrida, esas frases aclaran:

«[...] la diferencia entre el espectro y el espíritu. Es una *différance*. El espectro no sólo es la aparición carnal del espíritu, su cuerpo fenoménico, su vida decaída y culpable, sino que también es la impaciente y nostálgica espera de una redención, a saber, asimismo, de un espíritu [...] El fantasma sería el espíritu diferido, la promesa o el cálculo de una remisión. ¿Qué es esa *différance*? Todo o nada. Hay que contar con ella, pero desbarata cualquier cálculo, cualquier interés o capital. Como transición entre dos momentos del espíritu, el fantasma no hace más que pasar [...]» (Derrida, 1993A: 154-155).

Hay, entonces, que comenzar a contar fantasmas, espíritus y espectros. Marx y Engels, en *La ideología alemana*, recuerda Derrida, cuentan diez fantasmas:

«[...] 1 [...] El ser supremo [...], Dios [...] 2 [...] El ser o la esencia [...] (Parece que descendemos: de lo más alto [...], a lo menos alto [...] sin más. Viejo problema, por lo menos desde Aristóteles. Jerarquía descendente, de la teología a la ontología. ¿Será tan sencillo? [...] Esta clasificación [...] sigue siendo [...] esencialmente ontológica, en verdad onto-teológica [...] 3 [...] La vanidad del mundo [...] la vanidad de un fantasma [...] 4 [...] Los seres buenos y malos [...] 5 [...] El ser y su reino [...] 6 [...] Los seres, por lo tanto [...]: se ha pasado al plural, a la proliferación de la progenitura, de 5 a 6, por metamorfosis y generación espontánea [...] 7 [...] El Hombre-Dios [...] Esta juntura articuladora sitúa [...] el lugar del devenir-carne, el momento privilegiado de la encarnación o de la incorporación espectral. No es extraño que Marx, después de Max, le consagre el comentario más largo, el más encarnizado, justamente, el más cautivado. ¿Acaso no es el momento crístico, y dentro de él el momento eucarístico, la hipérbole del encarnamiento mismo? Si todo espectro [...] se distingue del espíritu por una incorporación, por la forma fenoménica de una casi-encarnación, Cristo es, entonces, el más espectral de los espectros. Nos dice algo acerca de la espectralidad absoluta [...] Jesús es a la vez el más grande y el más “incomprensible de los fantasmas” [...] Marx insiste en ello [...] 8 [...] El hombre. Estamos aquí en la mayor proximidad a nosotros mismos, pero también a lo más aterrador. Pertenece a la esencia del fantasma en general el dar miedo [...] El hombre *se da miedo*. Se convierte en el miedo que él mismo inspira [...] 9 [...] El espíritu del pueblo [...] El fundador del espíritu de un pueblo [...] posee siempre los rasgos del (re)aparecido-

superviviente. Obedece siempre a la temporalidad de su retorno. Su reaparición es esperada pero oscuramente temida. Marx habla con mucha lucidez del nacionalismo en otros lugares, pero aquí resulta muy lacónico. Señala sólo la transición necesaria hacia la metamorfosis final [...] 10 [...] El Todo. Marx habrá conseguido transmutar todo, el Todo mismo, en (re)aparecido [...] Entonces hay que suspender las cuentas. Y los cuentos. Y el relato, y la fábula, y la novela negra. Y el ocultismo numerológico que se da aires de aclaración [...]» (Derrida, 1993A: 161-165).

Tras esta enumeración entra Derrida entonces a un recorrido por las primeras páginas de *El capital*; recorrido que se vuelve vertiginoso y se asemeja a la mesa que da vueltas en el ejemplo de Marx para denotar que, bajo el modo capitalista de producción, las personas se vuelven mercancías y las mercancías cobran vida para dominar a las personas:

«[...]Por ejemplo –y he aquí que la mesa entra en escena–, la madera sigue siendo madera cuando se hace con ella una mesa: entonces, es una cosa ordinaria que cae por su propio peso [...] Algo muy distinto ocurre cuando se convierte en mercancía, cuando se alza el telón de un mercado y la mesa desempeña a la vez el papel del actor y del personaje, cuando la mesa-mercancía, dice Marx, entra en escena, echa a andar y comienza a hacerse valer como un valor comercial. Sorpresa: la cosa sensible ordinaria se transfigura, se convierte en alguien, adquiere una figura. Esa densidad leñosa y testaruda se metamorfosea en cosa sobre-natural, en cosa sensible insensible, sensible pero insensible, sensiblemente suprasensible [...] Pues el espectro es social, está comprometido en la competencia o en la guerra desde su primera aparición [...]» (Derrida, 1993A: 169-170).

O sea que, en efecto, los espectros no sólo están donde parecía que estaban. Marx los descubre precisamente en el núcleo del capitalismo, en el fetichismo de las mercancías, en la enajenación del valor humano al valor de las mercancías mediante el trabajo y el capital, en la cosificación de las personas y en la personificación de las cosas, en la célula del capitalismo: la mercancía. La razón de que existen los espectros de Marx, ahora como antes, es el carácter eminentemente crítico –u, hoy se diría, deconstructivo– y revolucionario de sus investigaciones científicas y filosóficas.

Así, en el capitalismo, son las mercancías –las cosas producidas por medio del trabajo bajo la égida del capital–, las que rigen la vida de los seres humanos, en vez de que los seres humanos rijan la producción y la distribución de las mercancías o cosas que necesitan

para vivir. Esta es la contradicción esencial del capitalismo y, en ella, radica su origen y su posibilidad de superación.

Por ello, esa contradicción fundamental contiene el principal desafío que Marx le heredó a la humanidad: trascenderla. Esta contradicción es también el origen de la cosificación de las relaciones sociales porque los seres humanos bajo el capitalismo actúan de acuerdo con los dictados de las mercancías; es decir, en última instancia, del capital. Para Marx, el sistema capitalista es un sistema delirante, fuera de quicio, desquiciado y, al igual que el *Hamlet* de Shakespeare (1605: 384), también él podría haber exclamado: “¡Oh suerte maldita que ha querido que yo nazca para recomponerlo! Vamos, entremos juntos”. Para Derrida, en efecto, su conclusión a *Espectros de Marx* es que, respecto al fantasma:

«[...] si, al menos, ama la justicia, el “sabio” del porvenir, el “intelectual” del mañana debería aprenderlo, y de él. Debería aprender a vivir aprendiendo no ya a darle conversación al fantasma sino a conversar con él, con ella, a darle o a devolverle la palabra, aunque sea en sí, en el otro, al otro en sí: los espectros siempre están *ahí*, aunque no existan, aunque ya no estén, aunque todavía no estén [...] “*Thou art a scholar; speak to it, Horatio [Tú eres un estudioso; háblale a eso, Horacio]*”. Shakespeare, 1605: 378]» (Derrida, 1993A: 196).

Tal es la conclusión y la invitación de Jacques Derrida a *Espectros de Marx*, a retomar su análisis y, sobre todo, el desafío de transformar al capitalismo para alcanzar la armonía no sólo al interior de la humanidad sino entre ella y la naturaleza. En este libro, entonces, como se ha visto aquí, Derrida demuestra que el espíritu de Marx se mantiene vivo. De lo que se trata ahora es de (re)descubrirlo para cederle, una vez más, la palabra.

Así, en este primer inciso del capítulo tres, queda descrita de modo muy breve pero, al mismo tiempo, ilustrativo, esta obra de Jacques Derrida, cuyo pensamiento político se basa en innumerables espectros pero, sobre todo, como se observó aquí y en el capítulo precedente, en los de Marx y Nietzsche. Por ello, es evidente que la cantidad de espectros es enorme. Empero, esta investigación se concentra en los espectros de Marx, Nietzsche y

Derrida. El primero, junto con Engels, mostró que el comunismo es un fantasma que recorre Europa; el segundo cuestionó a la civilización europea del siglo diecinueve, cuyo espíritu, como el fantasma señalado por Marx y Engels, sigue asediando al mundo entero en este inicio del siglo veintiuno; y el tercero resaltó las problemáticas de la desconstrucción y de la espectralidad al interior de la filosofía y de la historia. Ahora es necesario estudiar la última obra de Derrida que se investiga en este trabajo como manera de aproximarse al análisis de su hipótesis central: la viabilidad del pensamiento político de Jacques Derrida, el cual se apoya, como se ha descrito a lo largo de este texto, en el concepto de diferencia de Nietzsche y en el concepto de dialéctica de Marx.

3.2 Canallas: Dos ensayos sobre la razón

En una conferencia que ofreció Michel Foucault en 1978, y que después se publicó como un libro titulado *Sobre la Ilustración*, tal filósofo apunta que existen tres vertientes esenciales sobre la crítica: primera, la crítica a la religión; segunda, la crítica al derecho; y, tercera, la crítica al poder. La tercera es una ruta para iniciar el análisis de cómo la crítica debe formar parte de la filosofía y de la ciencia, como condición indispensable para lograr que sean capaces de proseguir su proyecto de reflexión y transformación social.

Sin embargo, la cuestión no deja de ser compleja porque, en efecto, también se requiere llevar a cabo de modo permanente una crítica de la crítica porque, como recalca Foucault:

«[...] la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad; la crítica [es] [...] el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente como función la de-sujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una frase, la política de la verdad [...]» (Foucault, 1978: 10-11).

En 2003, diez años después de la aparición de su libro *Espectros de Marx* –cuyo contenido se describió, a grandes rasgos, en el inciso anterior–, Derrida publicó su obra *Canallas: Dos ensayos sobre la razón*. En ella, dicho autor aborda, desde una perspectiva de la espectralidad y de la desconstrucción, a los superespectros que son los estados-nación; mismos que pretenden dominar –y, desde un cierto punto de vista peculiar, lo han logrado casi por completo– todos los rincones de la Tierra. A continuación, y como forma de concluir la fase descriptiva de esta investigación acerca de algunos de los aspectos más sobresalientes en la obra de Jacques Derrida, se ofrecen aquéllos que se encuentran en dicho libro, el cual está compuesto por dos ensayos: “La razón del más fuerte (¿hay estados canallas?)” y “El mundo de las luces por venir (excepción, cálculo y soberanía)”.

3.2.1 “La razón del más fuerte (¿hay estados canallas?)”

El ensayo uno de *Canallas* consta de diez incisos. Antes de entrar al primero, Derrida indica que la elipse es una figura geométrica curva que tiene más de un foco y que, por lo tanto, sitúa más que un problema geométrico: el problema social de “más de uno”; es decir, de la existencia del “otro”. El problema social, en términos amplios, es también un problema político y filosófico. Considerar la opinión del otro es no imponerle la perspectiva del uno, es “darle” la palabra, es tomarlo en cuenta. Aparece, en consecuencia, el antiguo problema de la democracia; o sea, del poder del pueblo pues, para que exista pueblo, es indispensable la existencia de más de uno, de muchos más que dos. La democracia es un problema y habrá que suponer que es una democracia cada vez más perfectible pero que se encuentra, asimismo, siempre en el vórtice, en el peligro de caer en la autocracia, o en la aristocracia, o en la plutocracia.

Si el estado no es democrático, entonces, surgen dos ideas. La primera es que la democracia puede encontrarse en una postura frente o contra el estado, como señala Abensour (2004), lo que en los hechos implica, más bien, que ese estado está contra la democracia porque privilegia los intereses de una minoría. Esa situación encuentra su origen en que la democracia no sólo debe ser política sino también económica y social, cuestión ya impensable o antagónica para la hegemonía capitalista: los ciudadanos controlan al estado, los trabajadores controlan los centros de producción, los miembros de un grupo familiar controlan sus asuntos propios. La segunda es que la democracia resulta:

«[...] una “democracia por venir: es preciso que dé el tiempo que no hay”. Sin duda, por mi parte sería –¿me atreveré a decirlo?–, un poco “canalla”, si no “bribón”, no empezar aquí declarando, una vez más, mi gratitud [...]» (Derrida, 2003A: 17).

Pero, independientemente de ese hecho, el autor señala que:

«[...] la rueda rueda, y la ronda y la revolución de los aniversarios [...] En cuanto al viaje de la palabra *voyou*, “canalla”, que acabo de dejar volar en su arriesgada traducción entre la anglofonía [*rogue*, canalla] y la francofonía, éste afecta a algunas de las bazas políticas a las que me gustaría dedicar el final de esta sesión [Sí, de nuevo, como en *Espectros de Marx*, Derrida estaba hablando en una conferencia y la publicó después como esta obra]. Del *rogue State* al “Estado canalla”, se trata, nada menos, que de la razón del más fuerte, del derecho, de la ley, de la fuerza de la ley, en una palabra, del orden, del orden mundial y de su porvenir, del *sentido del mundo*, en suma, como diría Jean-Luc Nancy; en todo caso, más humildemente, del sentido de las palabras “mundo” y “mundialización” [...] La palabra *voyou*, “canalla”, recientemente, ha terminado traduciendo, transponiendo, transcribiendo la estrategia de guerra contra el “eje del mal” y el así llamado “terrorismo internacional” de la denominación [estadunidense ...] de los *rogue States*, con ese sintagma parisino de formación reciente: el *État voyou*, el “Estado canalla” [...]» (Derrida, 2003A: 18-19).

El primer inciso de este ensayo se titula La rueda libre. En él aclara Derrida que de lo que trata su ensayo es del tema de los turnos y de los retornos, cuestión semántica e histórica “por turnos” y, también, “a la vez” puesto que la razón de la fuerza, del más fuerte, la concibe como una rueda. Cuestión, asimismo, política y Derrida alude entonces a *Schibboleth – Para Paul Celan* (Derrida, 1986A), porque es un libro:

«[...] político de cabo a rabo [que ...] reflexiona especialmente y antes que nada sobre la fecha y su retorno en el aniversario, abriéndose, desde la segunda página, a un léxico de la vez; a las fronteras lingüísticas que delimitan su traducción y que son difíciles de atravesar; a lo que se refiere a las “vicisitudes de nuestra latinidad: a la palabra española vez, a toda la sintaxis de *vicem*, *vice*, *vicibus*, *vicissim*, *in vicem*, *vice versa* e incluso [...] a los turnos, retornos, reemplazos y suplencias, vueltas y revoluciones; así como a la necesidad de “tornar más de una vez” sobre ello, más que *una volta*, como se dice en italiano [...] Lo que tuvo lugar tendrá todavía lugar otra vez hoy, aunque de una forma muy diferente, a pesar de que yo no lo señale ni lo subraye cada vez [...]» (Derrida, 2003A: 18-19 y 24).

Tras reconocerse a sí mismo como un “canalla”, el autor señala que la política democrática requiere siempre de la discusión, de la deliberación, del debate pero, también, de una rueda pues destaca que en las asambleas de la democracia parlamentaria actual, “el acto de una soberanía debe y puede, por fuerza, poner fin de una sola vez indivisible a la argumentación infinita. Dicho acto es un acontecimiento tan silencioso como instantáneo, sin espesor de tiempo, a pesar de que parece que pasa por un lenguaje compartido e incluso por un lenguaje performativo al cual excede de inmediato” (Derrida, 2003A: 27).

Así, para Derrida, el problema que aborda su ensayo consiste en ponderar, sopesar, tantear, vislumbrar ese horizonte de la democracia como promesa; horizonte que, por supuesto, debe reconocer la existencia, la huella, la presencia del otro. Tal cuestión además requiere, indiscutiblemente, del reconocimiento de la ipseidad, del sí mismo que, para el autor, es el principio básico de la soberanía misma, del poder, del *kratos* como dice Derrida, y de la razón puesto que –enfocada desde la perspectiva del poder, de la problemática que implica cualquier relación social, por más “microscópica que sea”–, resulta ser también una “razón del más fuerte” contra la “razón del más débil”; o sea, una cuestión, en lo particular, del derecho y, en lo general, de la justicia.

Al indicar lo anterior, el autor está en posición de afirmar que “la democracia” es “una fuerza (*kratos*), una fuerza determinada como autoridad soberana (*kyrios* o *kyros*, poder de decidir, de zanjar, de prevalecer, de dar-cuenta-de y de otorgar fuerza de ley, *kyroo*). Por

consiguiente, el poder y la ipseidad del pueblo (*demos*)” (Derrida, 2003A: 30). La soberanía del pueblo, de cada pueblo, es circular, es una rueda, dice Derrida, pero es una rueda espectral puesto que esa “rueda todavía no está ahí” (Derrida, 2003A: 35). Con ello, el autor deja una abertura que retoma en el segundo inciso.

Ese segundo inciso se titula Licencia y libertad: el bribón, y en él Derrida define la palabra “bribón”, como aquél que hace una “bribonería”, algo que ocurre con un resultado “maligno, malicioso o maléfico” y el bribón, que merecería, dice Derrida, la rueda o el potro, instrumentos de tortura en la Edad Media y, dice después, es “un hombre sin principios y sin vergüenza. Es [alguien] que no respeta nada” (Derrida, 2003A: 37). O sea, un bribón es aquél que embauca, una especie de canalla, alguien a quien la sociedad desea expulsar y, a veces, expulsa:

«[...] si el bribón es un canalla a la vez incluido y excluido, excluido del interior de la buena sociedad civilizada; y si yo me dejase llevar a retornar sin fin al extraordinario e intraducible léxico francés de la rueda, a todos los torniquetes que vinculan los usos, la semántica y la pragmática de esta palabra con la historia de Francia [y del mundo], con su historia social, jurídica y política, no acabaríamos nunca de hacer la ronda de las políticas de la rueda, de lo que ésta incluye y excluye [...]» (Derrida, 2003A: 38).

Aquí el autor recuerda que Aristóteles propuso, en *La Política* (–310 aproximadamente: 184):

«[...] “hablar de los postulados, el carácter moral y las aspiraciones de las democracias. La libertad es el principio fundamental de la constitución democrática” [Nota de Derrida: la hipótesis, en verdad, lo que se pone debajo y se presupone: *hypothesis*]. Esto es lo que acostumbra decirse, implicando ello que sólo en este régimen político pueden los hombres participar de la libertad y a este fin apunta, según se dice, toda democracia [...]» (Derrida, 2003A: 44).

En efecto, para Aristóteles, una de las características esenciales de la democracia es, por supuesto, que los gobernantes gobiernen a los gobernados pero que dicho gobierno sea por turnos:

«[...] de ahí la belleza de la democracia. Platón [en *La República* (-340 aproximadamente)] insiste tanto en la belleza como en el abirragamiento [...] porque esta belleza abigarrada atrae sobre todo la curiosidad de las mujeres y de los niños [...] Debido a esa libertad y a ese abirragamiento, en vano cabría en adelante buscar una sola constitución, una sola *politeia* en esa democracia poblada por una diversidad tan grande de hombres [...] Muchos regímenes modernos presuntamente democráticos [...] se presentan como democráticos, con el nombre y en nombre, siempre griego [...] de la democracia: democracia a la vez monárquica (monarquía así llamada constitucional) y parlamentaria (un gran número de estados-naciones de Europa), democracia popular, democracia directa o indirecta, democracia parlamentaria (presidencial o no), democracia liberal, democracia cristiana, social-democracia, democracia militar o autoritaria, etcétera [...]» (Derrida, 2003A: 44-45).

En el tercer inciso, titulado Lo otro de la democracia, el por turno: alternativa y alternancia, Derrida explica que en el mundo actual domina “la tradición europea” sobre el “concepto mundial de lo político” y que “lo democrático” está ligado a “lo político”, pero que ese “ámbito de lo democrático”, que se convierte en “constitutivo del ámbito político”, lo hace por “la indeterminación” a la “libertad”, al “libre juego” de su concepto; pero que, además, “lo democrático” aparece como vinculado en forma definitiva por “la modernidad posterior a la Ilustración”, liberada de “lo religioso” pero, a la vez, marcada por él, por “lo teológico”, e, inclusive, por “lo onto-teológico”). Por ende, en el mundo actual, continúa Derrida, lo que se considera excepcional son “los muy escasos regímenes que *no se presentan* como democráticos”; o sea, los “regímenes de gobierno teocrático musulmán”, mientras que los estados vinculados con otras religiones (como, por ejemplo, el estado israelí, vinculado a la religión judía, y los numerosos estados vinculados a la religión cristiana e, incluso, numerosos estados africanos y asiáticos), “se presentan hoy como democracias” (Derrida, 2003A: 47-48).

Resulta evidente que se trata, en la perspectiva que se impone hoy en los ámbitos político, (des)informativo y académico, de una postura política; es decir, de una visión que se pretende imponer con una tendencia a afirmar un estado de cosas como el actual. Pero, además, Derrida trata sobre la ironía de los estados que, teniendo vinculación con la

religión cristiana, no lleven adelante una política de hospitalidad hacia los extranjeros y no sólo se trata de la hospitalidad que se puede establecer hacia ellos con base en el derecho sino, como remarca en un trabajo anterior a *Canallas*, titulado Pregunta de extranjero: venida del extranjero (Derrida, 1996H: 31), de una “hospitalidad absoluta”. Esa hospitalidad, agrega en *Canallas*, tendría que complementarse con “dar la palabra y el derecho al voto” de los otros, incluso de algunos otros que fueran anti-demócratas (Derrida, 2003A: 60).

En el cuarto inciso, titulado Dominio y métrica, Derrida se refiere al libro cuyo título es *La experiencia de la libertad*, escrito por Jean-Luc Nancy (1988) y en el cual su autor abre:

«[...] el acceso a una libertad que “no se deja presentar como la autonomía de una subjetividad dueña de sí misma y de sus decisiones, desarrollándose sin trabas, con una perfecta independencia” [...]» (Derrida, 2003A: 61).

Así, retoma la palabra Derrida:

«[...] Platón o Aristóteles [...] habrían aceptado sin dificultad la definición o la presentación de la libertad como poder, dominio e independencia. Ésta es la definición que está funcionando en *La República* de Platón o en *La Política* de Aristóteles. Lo que Nancy vuelve a poner en tela de juicio es, por consiguiente, la totalidad de una filosofía o de una ontología de la libertad. Con agallas, tiene el coraje de volver a poner en cuestión toda esa ontología política de la libertad pero manteniendo la palabra, el envío de la palabra, y dedicando un libro a la libertad [...]» (Derrida, 2003A: 62-63).

El autor concluye este inciso señalando que el libro de Nancy explica que:

«[...] la libertad no es sólo el atributo de un *ego*, el “yo puedo” de un libre albedrío, el poder de un sujeto voluntario, de un sujeto presuntamente *amo*, en francés *maître*, uno o cuantificable, por lo tanto, mesurable (y, para dar más la medida, casi me inclinaría a escribir aquí, en francés, *maître*, “amo”: *mètre*, “metro”, justa medida, *metron*, medida medidora y mesurable). No, la libertad se extiende a todo lo que aparece en lo abierto. Se extiende al acontecimiento de todo lo que, en el mundo y, ante todo, en el “hay” del mundo, viene a la presencia, inclusive bajo la forma libre del ser vivo no humano y de la “cosa” en general, viva o no [...] Toda la cuestión de la “democracia” podría reunirse en torno a esta fuerza trascendental [que es la libertad. Entonces, ...] si la libertad ya no es el atributo de un sujeto, de un dominio o de una métrica, la unidad de cálculo tampoco podrá ser ya la identidad civil de un ciudadano dotado de patronímico, ni la igualdad de una persona con otra, ni la igualdad de un *ego* con otros *egos* iguales, ni siquiera, en el caso de que

importase el poder gramatical u ontológico de decir “yo”, la igualdad de un yo consciente, voluntario e intencional con otro [...]» (Derrida, 2003A: 74-75).

Tal es lo que Derrida denomina “la primera situación del texto de Nancy”.

En el quinto inciso, titulado Libertad, igualdad, fraternidad o cómo no poner lemas, el autor aborda “la segunda situación del texto de Nancy”, que es una situación que Derrida “estaría menos dispuesto a suscribir y a compartir” por un asunto de términos respecto a “la fraternidad”. Dice Derrida:

«[...] Esta situación está estrechamente asociada a la primera, dado que se trata de determinar y de nombrar la comunidad, lo común, la partición de la libertad o de la igualdad inconmensurables, de todos y cada uno. Nancy propone llamar a esto “fraternidad”. La palabra retorna con regularidad al menos en cinco contextos diferentes a lo largo de *La experiencia de la libertad* [...]» (Derrida, 2003A: 77).

De tales contextos u “ocasiones”, la primera es la que le interesa aquí a Derrida y se ubica en un párrafo que reproduce en su totalidad el autor (véase Derrida, 2003A: 78-79), aludiendo a la relación de la libertad con la fraternidad o, incluso, a la relación entre una “desmesura de la libertad” con la fraternidad. El inciso se cierra con otro concepto, el de singularidad, para el cual Derrida inserta una cita del libro de Nancy: “el ‘una sola vez, ésta’ [...] semejante al grito del niño que nace [...] En ese punto, cada vez es la libertad la que *nace* singularmente. (Y es el nacimiento el que *libera*).” (Nancy, Cf. Derrida, 2003A: 84).

En el sexto inciso, titulado El canalla (al) que estoy si(gui)endo, Derrida liga los conceptos de libertad e igualdad con el de fraternidad, evidenciando, como ya se ha de haber notado, el lema de la Revolución Francesa: “Libertad, Igualdad, Fraternidad”:

«[...] en su auto-inmunidad constitutiva, en su vocación para la hospitalidad [...], la democracia siempre ha querido, por turno y a la vez, dos cosas incompatibles: [...] no acoger más que a los hombres, y a condición de que éstos fuesen ciudadanos, hermanos y semejantes, excluyendo a los otros, sobre todo a los malos ciudadanos –los canallas–, los no-ciudadanos y todo tipo de otros, desemejantes, irreconocibles y, *por otra parte*, a la vez

o por turno, ha querido abrirse, ofrecer una hospitalidad a todos estos excluidos [...]» (Derrida, 2003A: 85).

Así, el filósofo está apuntando a un problema grave o, por lo menos, paradójico puesto que esas democracias que excluían a los canallas ahora se encuentran, sin ser democracias reales, como se ha podido comprobar en Estados Unidos y en México, en la categoría de lo que Derrida denomina “estados canallas”. La conclusión del autor a este inciso es la siguiente:

«[...] a modo de minúsculo *addendum* y con el fin de situar la cuestión del canalla, más concretamente del estado canalla que nos espera, apunto sólo lo siguiente, en la lógica de la fábula de La Fontaine, desde tres puntos de vista: 1) El de La Fontaine o del firmante fabulista que dice “la razón del más fuerte es siempre la mejor / Lo vamos a mostrar dentro de un momento”; 2) Desde el punto de vista del lobo también, personaje fabuloso que, en suma, desarrolla la argumentación de esta sentencia en cuatro tiempos y tres movimientos; pero, asimismo 3) Para el cordero que padece la consecuencia de aquélla, no hay lugar para un canalla. El lobo no es, en principio, un canalla, puesto que representa la fuerza soberana que otorga y se otorga el derecho, que da la razón, que se da la razón y que da cuenta del cordero. El cordero no es un canalla, por descontado, y los canallas no son unos corderitos. ¿Adónde ha ido a parar el canalla (al) que estoy si(gui)endo aquí?» (Derrida, 2003A: 92).

En el séptimo inciso, titulado Dios, ¿qué no hay que decir? ¿En qué lengua por venir?, el autor se pregunta si “se debe y/o se puede hablar” en forma democrática acerca de la democracia. La democracia, el poder del pueblo, debe y puede ser discutida por el pueblo pero Derrida se muestra aquí un poco inquieto “por haber usado y abusado de la expresión la ‘democracia por venir’” o democracia en el por-venir. Como apoyo, ante esa inquietud, cita a Rousseau, quien “en el capítulo 4 del libro III del *Contrato social*” dice: “si se toma el término en el rigor de la acepción, jamás ha existido verdadera democracia ni jamás existirá” [Rousseau, 1762B: 134]”. Y su conclusión entonces es que hay que *esperar* a la democracia, “y es de lo que significa *esperar* de lo que estamos hablando aquí, ¿se puede hablar democráticamente de la democracia en este castillo?” (Derrida, 2003A: 93-100).

En el octavo inciso, titulado El último de los estados canallas: la «democracia por venir», apertura con dos vueltas, el autor explica que “con esta cosa verbal, *voyou* [canalla]” se puede asociar la frase en inglés *rogue State* (estado canalla) y adelanta la hipótesis de que se trata de “una consigna útil para la coalición de lo que se denomina las democracias occidentales” pero que no durará mucho tiempo. Canalla es entonces el adjetivo de, “por ejemplo, el estado canalla” (Derrida, 2003A: 101-102).

El reconocimiento de lo que el autor denomina el nudo de los estados canallas y que sólo es un reconocimiento, no un “desanudamiento” –previene de inmediato Derrida–, lo lleva a cabo mediante tres hilos: El primero es el que “uniría la cuestión así llamada de la ‘democracia por venir’, de lo que este sintagma podría querer decir, con la situación presente: unos estados acusan a otros estados de ser estados canallas” (Derrida, 2003A: 103). Y en aquí el autor afirma que “en *Espectros de Marx*, la expresión “democracia por venir” va ligada indisociablemente a la justicia. He ahí el *ergo* o el *igitur*, el *por consiguiente*, entre ‘democracia por venir y justicia’” (Derrida, 2003A: 112).

El segundo hilo es la relación o “vínculo entre derecho y justicia”, “conceptos heterogéneos aunque indisociables”, pero ante todo la relación o “vínculo entre derecho, justicia y fuerza” en la situación internacional y en “los transestatales inscritos-prescritos, preinscritos, paradójicamente, en el sintagma ‘democracia por venir’” (Derrida, 2003A: 116-117).

Y el tercer hilo surge del modo siguiente:

«[...] si la expresión *rogue State* parece de uso bastante reciente, la palabra *rogue*, adjetivo o sustantivo, habita en la lengua inglesa y asedia la lengua anglófona desde hace más tiempo que la palabra *voyou* la lengua y la literatura francesas [...] Pero, mientras que *voyou*, *Schurke*, *canalla*, no hablan más que de humanos fuera de la ley, *rogue* puede extenderse a lo vegetal y sobre todo al animal [...] Esa será una de las razones de su provisional privilegio en la retórica política [estadunidense] [...] “un *rogue* está definido como una criatura diferente al nacer. Es incapaz de mezclarse con el rebaño, permanece

solo y puede atacar a cada momento, sin prevenir” [M. Strauss. 2000. *Chronicle of Higher Education*. Washington, D. C.] ...» (Cf. Derrida, 2003A: 118).

En el noveno inciso, titulado (No) Más estados canallas, el autor señala que el gobierno estadounidense es el que, en su “discurso diplomático y geopolítico”, es el que emplea la denuncia de *rogue State* pero no antes “del fin de la, así llamada, guerra fría” (Derrida, 2003A: 119) y, luego, relata:

«[...] el primer régimen calificado de *rogue State* fue el de Noriega en Panamá. Ejemplo ejemplar: la administración [estadunidense] ... no lanzó dicha acusación hasta el momento en que las amenazas de revoluciones en Centroamérica empezaron a alejarse; es decir, después de que Noriega hubiese sido durante mucho tiempo e indefectiblemente apoyado por la CIA, por Carter, Reagan y Bush; cuando, desdeñando cualquier estado de derecho, torturaba y masacraba a los disidentes y a los huelguistas, se dedicaba al narcotráfico y armaba a los *contras* de Nicaragua. Por no poner sino otro ejemplo típico y de los más recientes: el Irak de Saddam Hussein es el que, durante la crisis de 1998, fue declarado por Washington y Londres un *rogue State* y una “nación fuera de la ley” (*outlaw nation*). Saddam Hussein fue tratado a veces en esta nueva situación, y con la connotación animal que ya señalé, de *Beast of Bagdad*, tras haber sido durante mucho tiempo, lo mismo que Noriega, un aliado bien considerado y un socio económico muypreciado. La bestia no es solamente un animal, encarna también el mal, lo satánico, lo diabólico, lo demoníaco. Es asimismo una bestia del Apocalipsis. Antes de Irak, Libia también fue considerada, con Reagan, como un *rogue State*, sin que, al parecer, se pronunciase la palabra. Libia, Irak y Sudán han sido bombardeados en tanto que *rogue States* con, en el caso de los dos últimos, una violencia y una crueldad que no tienen nada que envidiar a lo que se denomina “el 11 de septiembre” [no el del golpe militar, orquestado por la CIA, contra el gobierno socialista democrático de Salvador Allende en Chile (1973), otro asunto de extrema violencia y crueldad; sino el ataque terrorista que destruyó –como se indicó en el inciso 3.1–, con dos aviones de pasajeros, el *World Trade Center* de Nueva York (2001), costando, en ambos casos, miles de vidas humanas]. Pero la lista sería interminable (Cuba, Nicaragua, Corea del Norte, Irán, etcétera). Por unas razones que sería interesante estudiar, la India y Pakistán, pese a su peligrosa indisciplina en lo que se refiere al desarme nuclear, concretamente en 1998 [y para adelante], nunca han figurado entre los *rogue States* a ojos de los Estados Unidos. Pero la India hizo todo lo que pudo, en las Naciones Unidas, para hacer que se condenase a Pakistán como *rogue State* [...] El abuso de poder –por ejemplo el del Consejo de Seguridad y de determinadas superpotencias que pertenecen a éste permanentemente– abusa desde el origen, antes incluso de este o aquel abuso determinable y secundario. El abuso de poder es constitutivo de la soberanía misma [y los ...] Estados Unidos dicen erigirse en los garantes del derecho internacional y [...] toman la iniciativa de la guerra, de las operaciones policiales de mantenimiento de la paz porque tienen fuerza para hacerlo, esos Estados Unidos y los estados que se alían con ellos [...], son ellos mismos, en tanto que soberanos, los primeros *rogue States* ... Aparentemente, al final de esta gran pirueta, estaríamos tentados de responder que “sí” a la pregunta planteada en el título: “La razón del más fuerte (¿hay estados canallas?)” ... [Hay una] canallocracia

[aunque] [...] allí donde no hay más que canallas, ya no hay canallas [...] Pero “canalla” y *rogue* sobrevivirán algún tiempo a los estados canallas y a los *rogue States* a los que en verdad habrán precedido» (Derrida, 2003A: 121-122, 126-127 y 131).

En el último inciso, titulado Envío, Derrida retoma su preocupación sobre la “democracia por venir”, invirtiendo las palabras para preguntarse por el “por-venir de la democracia”, y sobre “ese terrible axioma de auto-inmunidad”, marcado por los términos en alemán para indicar la condición de salud –*retten, heilen, grüssen*–, lo salvo, lo sano y lo inmune, ante la democracia. Así, Derrida ubica el problema recordando “tanto hacia lo que sucedió con el Terror y los Comités de Salud Pública durante la Revolución Francesa como hacia todo lo que resulta urgente transformar, hoy y mañana, en lo que se refiere a la salud o a la seguridad pública así como a la estructura institucional y soberana de lo que se denomina el Consejo de Seguridad [de la ONU] en la guerra que ha emprendido contra el Terror del tal terrorismo internacional” (Derrida, 2003A: 139-140). El autor concluye que, si surgiera “una Revolución de la que aún no tenemos idea”, se tendría después “un Consejo de Seguridad radicalmente distinto” y que “aún tiene que llover mucho, para la democracia por venir también. La democracia por venir ¡salud!” (Derrida, 2003A: 140).

3.2.2 “El «mundo» de las luces por venir (excepción, cálculo y soberanía)”

El segundo de los ensayos que integran esta obra se compone de dos incisos, precedidos por una breve introducción donde el autor dedica esta segunda y última conferencia a Dominique Janicaud –cuyo libro titulado *La puissance du rationnel*, París : Gallimard (1985) o, en español, *El poder de lo racional*, es recordado ahí por Derrida–, quien en ese momento tenía poco de haber fallecido.

El inciso uno se titula Teleología y arquitectónica: la neutralización del acontecimiento.

Ahí el autor explica que:

«En el momento en que [pienso], temblando, como todavía lo hago en este instante, [...] no estar nunca a la altura de la *tarea* (digo bien, de la *tarea*) que a la vez se me ha confiado o asignado aquí; en el momento en que, sintiéndome tan indigno del *honor* (digo bien, del *honor*) que así se me otorga, estaba empezando a prepararme para esta exposición, a exponerme, a exponer mis insuficiencias en el transcurso de una exposición *finita* (digo bien, *finita*) –concretamente en el tiempo: una hora y treinta minutos, me dijeron–, pues bien, las mismas palabras que acabo de subrayar repitiéndolas (la *tarea*, el *honor*, la *finitud*), he aquí que, de antemano, me obligaron. Me obligaron, dichas palabras, a retenerlas. Me pidieron por sí mismas que respondiese de ellas, de una manera responsable. Insistieron en decirme algo acerca de la obligación o de la responsabilidad que es aquí la mía y también, me gustaría suponerlo, la nuestra. Una hipótesis terriblemente ambigua vino entonces, como ha de hacerlo toda *hypothesis*, a ponerse debajo. Una hipótesis se impuso *por debajo* de lo que acabo de oírme decir. El sintagma idiomático de su lema o de su contraseña cabría en seis palabras: “Salvar el honor de la razón”. Alguien dentro de mí me susurró: “Quizá se trate de salvar el honor de la razón”. “Quizá se trate, en este día, en el día de hoy, a la luz de las luces de este día, de salvar el honor de la razón”. Quizás haya incluso que hacerlo. *Se trata de* quiere decir *hay que*. Deslizándose bajo cada palabra, la hipótesis abrió también un abismo bajo cada uno de mis pasos. La hipótesis abisal ya no se separará de mí, aun cuando tenga que silenciarla en el porvenir [...]» (Derrida, 2003A: 145-146).

Señala entonces el autor que, si bien podría suponerse que la razón es desinteresada, más bien lo que hay que hacer es ubica dentro de “una auténtica genealogía del mundo, del concepto del mundo, en los discursos sobre la mundialización o, lo que debería ser también otra cosa, sobre la *globalisation* o la *Globalisierung*” (Derrida, 2003A: 148). Cita que no marca, como se ha hecho en este trabajo, la diferencia entre mundialización y globalización, para denotar que la primera se referiría a un proceso de expansión de la vida desarrollada para toda la humanidad, mientras que la segunda se refiere al proceso de “desarrollo” que ha sido impulsado por el capitalismo y que ha vuelto “redundantes” a miles de millones de seres humanos. La conclusión de Derrida a este inciso es la siguiente:

«[...] Todos estos grandes racionalismos son, en todos los demás sentidos del término, unos racionalismos del estado, si no unos racionalismos de estado. No hay nada fortuito en que ninguno de estos grandes racionalismos, quizá con la excepción de ciertas palabras de Marx, la haya emprendido nunca con la forma “estado” de la soberanía [Como escribió en

1637 ...] Descartes [...] “Al igual que el sol es el único sol que ilumina todas las cosas y las calienta, así también la razón es única” [...]» (Derrida, 2003A: 167-168).

En el segundo y último inciso de este ensayo, titulado Llegar – a los fines del estado (y de la guerra y de la guerra mundial), el autor se pregunta sobre las enseñanzas de “esta historia de la razón”. Su respuesta es doble:

«[...] Se trataría pues, esta fue al menos la hipótesis o el argumento que someto a su discusión, de cierta indisociabilidad entre, *por un lado*, la exigencia de soberanía en general (no sólo pero sí incluida la soberanía política, incluso estatal; y el pensamiento kantiano del cosmopolitismo o de la paz universal no la pondrá en cuestión, sino todo lo contrario [Kant, 1795]) y, *por otro lado*, la exigencia incondicional de lo incondicionado [...] La razón calculadora (la *ratio*, el intelecto, el entendimiento) tendrá también que aliarse con y someterse al principio de incondicionalidad que tiende a exceder el cálculo que ella funda. Esta indisociabilidad o esta alianza entre soberanía e incondicionabilidad parece para siempre irreductible. Su resistencia parece absoluta, y la disociación imposible: ¿acaso no es propio de la soberanía, en efecto, y sobre todo en las formas políticas modernas que se le reconocen, desde Bodin hasta Rousseau o hasta Schmitt, ser precisamente incondicional, absoluta y, sobre todo, por ello mismo, indivisible? ¿Ser excepcionalmente soberana en tanto que derecho a la excepción? ¿Derecho a decidir de la excepción y derecho a suspender el derecho? Mi pregunta sería, entonces, en dos palabras, la siguiente: ¿Se puede todavía, y a pesar de ello, disociar estas dos exigencias? ¿Se puede y se *debe* disociarlas en nombre justamente de la razón, sin duda, pero también del acontecimiento, de la *venida* o del *venir* que se inscribe tanto en el *por-venir* como en el *de-venir* de la razón? ¿Acaso esta exigencia no es fiel a uno de los dos polos de la racionalidad; a saber, esa postulación de incondicionalidad? Digo *postulación* para apuntar hacia la petición, el deseo, la exigencia imperativa; y digo *postulación* antes que *principio* para evitar la principal y poderosa autoridad del primero, de la *arkhe* o de la *presbeia*; digo, finalmente, *postulación* antes que *axiomática* para evitar la escala comparativa y, por ende, calculable de los valores y de las evaluaciones [...]» (Derrida, 2003A: 169-170).

En conclusión, el autor opina que, en ciertas ocasiones, “contextos”, los llama Derrida, la soberanía de los estados nacionales se “puede convertir en una defensa indispensable contra tal o cual poder internacional, contra tal hegemonía ideológica, religiosa o capitalista, etcétera, incluso lingüística; la cual, bajo el disfraz del liberalismo o del universalismo, representaría todavía, en un mundo que no sería más que un mercado, la racionalización armada de unos intereses particulares [...] La razón razona, ciertamente, tiene razón, y se da la razón por hacerlo, por guardarse, por guardar razón. Ahí es donde

ella es y, por consiguiente, quiere ser ella misma; ésta es su ipseidad soberana. Pero, para recordarle su ipseidad a la razón, también hay que razonarla. Una razón debe razonarse” (Derrida, 2003A: 188-189).

Pese a lo anterior, y como forma de cerrar la descripción de *Canallas*, podría adelantarse que no puede hablarse de la razón sin calificarla, sin ubicarla tanto en términos históricos como económicos, políticos y sociales precisos aunque a Descartes le haya parecido que no. La razón es una razón económica, o una razón política, o una razón social pero, además, cada una de ellas se relaciona con las otras, las afecta y es afectada a la vez por las otras, y está inmersa en un momento histórico determinado.

Como la razón política y la razón social, la razón económica no es, incluso, una única razón económica sino que se fragmenta en la razón económica del capital, por ejemplo, la cual está opuesta a la razón económica de los trabajadores y de las trabajadoras; es decir, sus fragmentos muestran contradicciones o, para ponerlo en términos de lo que habría dicho Marx, muestran antagonismos reales. Una razón es la tesis (como, por ejemplo, el capital); otra razón, la antítesis (como, por ejemplo, los trabajadores y las trabajadoras); y otra razón más, la antítesis (como, por ejemplo, el dominio ejercido por el capital sobre ambos, la mercancía o, bien, en una perspectiva histórica más amplia, la inversión de esa dominación para llegar al dominio ejercido por ambos sobre el capital, la revolución).

Así, en todas las razones –políticas, económicas, sociales–, los antagonismos están presentes y son dinámicos por lo que también en ellas se encuentran, bajo la perspectiva histórica, la potencialidad de su cambio dialéctico, de su superación.

Con lo anterior quedan, entonces, delimitadas las obras de Jacques Derrida que se utilizan en el siguiente y último capítulo de esta investigación, donde se les analiza a fin de

llegar a una conclusión sobre la viabilidad filosófica de su pensamiento; el cual está basado, como ya se ha indicado, en Nietzsche y en Marx.

Análisis y conclusiones

De los siete libros revisados en esta investigación sobre el pensamiento político de Jacques Derrida se destacan, como se ha afirmado en diversos parajes de este trabajo, dos premisas. La primera es que Derrida tomó de Nietzsche el concepto de diferencia y la segunda es que Derrida adoptó de Marx el concepto de dialéctica. A partir de ellas, ¿cómo podría analizarse una conclusión en estas obras de Derrida? Para responder a esta pregunta, que alude a la hipótesis sobre la viabilidad de su esfuerzo filosófico respecto a la configuración final de su pensamiento político, se recurrió, en el segundo inciso de capítulo precedente, al caso de *Canallas: Dos ensayos sobre la razón* –una de sus obras finales (Derrida, 2003A)–, con el propósito de estudiar si ambas premisas, cada una de ellas en oposición a la otra, pudieron ser articuladas por Derrida de forma que, por ejemplo, en los problemas abordados por él en dicha obra, ambos conceptos coexistieran sin dificultad en su conclusión respecto a tales problemas. En el primer inciso de este capítulo se ofrece, entonces, el análisis de este problema de investigación –con base en los elementos aportados en los tres capítulos previos– para, en el segundo inciso, delimitar sus principales conclusiones.

4.1 Análisis

Tomando como marco la hipótesis de trabajo en esta investigación, la cual alude a la viabilidad filosófica del pensamiento político de Jacques Derrida basado en los conceptos

de dialéctica, siguiendo a Marx, y de diferencia, siguiendo a Nietzsche, se demuestra en su conclusión (el libro de Derrida titulado *Canallas*), que dichas contradicciones u oposiciones entre ambos conceptos a primera vista no constituyen una dificultad insalvable para el autor en la argumentación que presenta en dicha obra.

Lo anterior se debe a que *Canallas* –obra descrita en el segundo inciso del capítulo previo–, permite establecer que, en primer lugar, que Derrida aborda el problema del estado moderno desde la óptica de la razón, en singular, aunque –como se observó al final de dicho capítulo– la razón más bien tiene que ir adjetivada para poder ubicar su problemática de una forma más abierta: razón política, razón económica, razón social –por ejemplo, pero, también–, razón capitalista, razón de los trabajadores. Ello, a menos que se desee perder, bajo el resplandeciente vocablo de la razón, toda una diversidad de situaciones que, por lo menos en la filosofía, actual, no debe arriesgarse a faltar.

Sin embargo, esta conclusión preliminar debe revisarse al considerar que, por ejemplo, el propio Derrida, en un libro titulado *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen* (1996I: 15), define que existen dos tipos de contradicción, la lógica y la performativa o pragmática. Siendo la segunda una contradicción que tendría que establecerse mediante la observación directa de un fenómeno, cuestión que rebasa los límites de esta investigación, lo que se puede llevar a cabo aquí es someter a prueba la hipótesis de existencia de una contradicción lógica entre las dos premisas adelantadas (la dialéctica, de Marx; la diferencia, de Nietzsche) a fin de poder acercarse a una elaboración más acabada en torno a dicho problema.

Si se regresa entonces a la primera premisa, la diferencia –concepto defendido por Nietzsche como un derecho “a experimentar entre lo verdadero y lo falso en la vida misma, en contra de una sistematización de la teoría que hace abstracción de la experiencia y no se

preocupa más que de la coherencia interna de su propio razonamiento” (Nietzsche, Cf. Birnbaum, 2000: 17)–, puede ser comprendida como un cambio positivo o negativo en la apariencia o en la esencia de los fenómenos.

Sin embargo, respecto a la segunda premisa, la dialéctica –concepto en el cual Marx basó su crítica a la economía política clásica y, por ende, al capitalismo decimonónico, pero que, en realidad, tiene cuatro definiciones que Abbagnano establece en referencia a ella–, puede ser comprendida como una diferencia tanto en la apariencia como en la esencia.

Las cuatro definiciones de dialéctica propuestas por tal autor se generan a partir de su siguiente explicación:

«[...] En la historia de la filosofía este término, derivado de diálogo, no tiene una significación unívoca, de modo que pueda ser determinado y aclarado de una vez por todas, sino que ha recibido distintos significados diversamente emparentados entre sí y no reducibles unos a otros o a un significado común. Sin embargo, se pueden distinguir cuatro significados fundamentales, a saber: 1) la Dialéctica como método de la división; 2) la Dialéctica como lógica de lo probable; 3) la Dialéctica como lógica; y 4) la Dialéctica como síntesis de los opuestos. Estos cuatro conceptos tienen su origen en las cuatro doctrinas que han influido en la historia del término, a saber: [...] la doctrina platónica, la doctrina aristotélica, la doctrina estoica y la doctrina hegeliana [...]» (Abbagnano, 1961: 355).

Así, aunque aquí se toma, por supuesto, el sentido de dialéctica de la última “doctrina” por ser Hegel, una de las fuentes esenciales del pensamiento de Marx, queda para una investigación ulterior trabajar con mayor detalle y en forma directa las críticas que Nietzsche efectuó contra la dialéctica.

Entonces, bajo la comprensión de que la diferencia es una condición necesaria más no suficiente para establecer que existe un cambio en la esencia y de que la dialéctica sí resulta ser una condición necesaria y suficiente para ese tipo de cambio que, además, puede encontrarse en términos de tiempo –es decir, recuperando la idea de diferencia o diferenciencia que aportó Derrida–, dentro del pensamiento político se puede establecer la existencia de

seis tipos de grupos políticos que se debaten por llevar a cabo sus respectivos proyectos de hegemonía.

El primero es el de los conservadores, quienes no desean cambios ni en las instituciones ni en la ideología, en este caso, del capitalismo. El segundo es el de los radicales, quienes desean cambios en ambos ámbitos. El tercero es el de los reformistas, quienes desean cambios en la ideología mas no en las instituciones. El cuarto es el de los progresistas, quienes desean cambios en las instituciones mas no en la ideología. El quinto es el de los ultraconservadores o reaccionarios, quienes son grupos de conservadores que incluso desean regresar a las instituciones e ideologías del pasado. Y el quinto grupo es el de los revolucionarios, quienes son grupos de radicales que buscan construir nuevas instituciones y desprenderse de la ideología capitalista para arribar a un nuevo sistema social cuyos detalles –bajo la perspectiva abierta que propone Derrida a partir de Marx–, tendrían que irse definiendo de manera colectiva e, incluso, mundial pero que, en términos generales, busca la justicia y la igualdad de condiciones materiales y espirituales para toda la humanidad. Por supuesto, este último grupo también ha recibido críticas importantes como, por ejemplo, la contenida en el diálogo entre Michel Foucault y algunos estudiantes franceses que participaron en el movimiento de 1968, donde el primero niega toda posibilidad de que la revolución siga, para ser una revolución en los hechos, el mismo tipo de actividades e instituciones que se propone derrocar (Foucault, 1977: 31-44).

Bajo esta perspectiva, entonces, podría salirse de la problemática que Derrida establece a partir del soporte de su pensamiento con base en la diferencia y en la dialéctica; comprendiendo que la segunda establecería un marco de referencia en torno a la primera. Empero, dicha solución no coincidiría con el pensamiento de Nietzsche por su crítica a la dialéctica (de Sócrates en adelante) es, precisamente, una crítica al establecimiento de un

orden que parte de la aceptación de lo absoluto tanto en el origen como en el destino: un estado donde tal absoluto también estaría presente.

En términos de Marx, se arranca, en la visión histórica que él propone, de un comunismo primitivo y, tras la evolución y revolución de las sociedades humanas a través de la historia en los modos de producción que él encuentra en ese desarrollo –esclavismo, feudalismo, capitalismo, socialismo–, se llegaría a un nuevo “orden” en el que privarían la justicia y la igualdad: el comunismo científico. Dicho paso al socialismo científico quedó, en los ejemplos de la Unión Soviética, China y otros países de socialismo de estado, severamente cuestionado y, por ende, también la transición del socialismo científico al comunismo científico. Así, Derrida tiene razón al recuperar para el marxismo o, mejor dicho, para la obra de Marx, un carácter abierto, no determinista y mucho menos teleológico.

En adición, como ejemplo de la distinción apuntada párrafos atrás respecto a la diferencia y la dialéctica para el caso del pensamiento político contemporáneo, destaca la ominosa situación señalada por el Dr. Gerardo de la Fuente (2007), filósofo que resalta – para la diferencia– que, en México, el fraude consumado en las elecciones presidenciales por Carlos Salinas de Gortari contra Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano en 1988 fue rápidamente cubierto por Salinas con un programa de apoyo a las clases sociales más desfavorecidas. Empero, el fraude consumado en las elecciones presidenciales por Felipe Calderón Hinojosa contra Andrés Manuel López Obrador en 2006 fue rápidamente cubierto por Calderón con un programa de incremento del número de militares y policías en todas las ciudades del país. Entonces este es un ejemplo donde existe una diferencia más no un cambio de fondo; o sea, un cambio dialéctico.

Por su parte, otro concepto que Derrida analiza en su obra *Canallas* es, como se describió en el inciso dos del capítulo anterior, es el de la democracia y, sobre todo, el de la

democracia por venir. De nuevo aquí se encuentra que puede reconocerse una diferencia entre las democracias bajo los estados capitalistas actuales más, sin duda alguna, no habrá distinciones en términos dialécticos porque la apariencia es lo que permite aceptar que hay diferencias más no cambios en la esencia o movimientos dialécticos. Con todo, aquí resulta fundamental indicar, como lo hace Abensour (1994: 9-10), que el estado busca anular la verdadera democracia –a la cual Abensour llama democracia insurgente– y sustituirla con una democracia electoral o, mejor dicho –pues sirve mejor a la clase dominante–, con una democracia electorera. En consecuencia, siguiendo a Marx, Abensour indica que la esencia del estado, en su constitución y unificación –pero, asimismo, en su integración y organización–, no puede ser realmente democrático y que la democracia, como señala tal autor en ese libro, siempre está, si es verdadera o “insurgente”, contra el estado. De modo que la democracia electorera, la distribución de puestos en el poder (*kratos*) entre funcionarios electos, es diferente de la democracia verdadera, la que busca la igualdad entre todos los que forman parte del pueblo (*demos*). Abensour concluye que el primer tipo de democracia corresponde un orden policiaco mientras que el segundo tipo de democracia es el fundamento de la verdadera política, de la actividad humana que busca, por todos los medios no violentos, llegar a una mejor situación para todas y todos.

Un tercer tema en *Canallas* es el de la justicia, asociada por Derrida con la idea de esa democracia por-venir que, para Abensour, es la democracia insurgente o verdadera. De *Espectros de Marx* se tiene, además, la afirmación de Derrida respecto a que sólo el compromiso con ese objetivo, la justicia, es lo que nos permite a las personas vivir con dignidad y, podría añadirse –después de *Canallas*– que ese objetivo de justicia social debe vincularse con el medio idóneo, el cual resulta ser la verdadera democracia. Así, una vez más, la “justicia” que los estados canallas buscan hacer llegar hasta las mismas familias de

sus enemigos, definidos –claro está– por ellos, no es la justicia verdadera pues esta, en adición, sólo se logra por medios pacíficos, políticos, no violentos; mientras que aquella es una actividad que ejercen con toda violencia dichos estados a través de su inmenso poderío militar. Hay aquí, en todo caso, una relación dialéctica ya que, tanto la apariencia como la esencia de ambos tipos de justicia, están perfectamente delimitadas gracias a la democracia por-venir o democracia insurgente.

4.2 Conclusiones

¿Qué enseñanza deja el recorrido por esta serie de obras de Jacques Derrida, uno de los filósofos más importantes del siglo veinte y principios del veintiuno?

En primer lugar, que no se puede coincidir con la idea de que los primeros escritos en su vasta obra son más filosóficos que políticos y que sus últimos escritos son más políticos que filosóficos. Ello se debe a que, como se ha podido observar en este trabajo, la preocupación central que Derrida manifiesta con mayor o menor intensidad en las obras revisadas, es una preocupación de su pensamiento político pues tiene que ver con los fenómenos vinculados al poder, a la justicia, a la democracia y al estado, si bien es cierto que en los primeros libros habla de la diferencia y de la dialéctica, del lenguaje y del logocentrismo pero, por ello mismo, ahí también están sus preocupaciones en torno a los problemas del uno, del otro y de las contradicciones que en teoría se pueden dar, y que en realidad se dan, entre ellos.

En segundo lugar, Derrida afirma que tanto el texto, como –en su caso– la traducción y, por lo tanto, la interpretación, siempre fallan. En palabras de la Dra. Ana María Martínez de la Escalera:

«[...] El riesgo no sería conservar la metafísica, más bien lo contrario: el abandono de esta sólo podía conducirnos al orden totalitario del signo. El peligro en nuestra total repugnancia hacia la metafísica –confesó Derrida– bien puede ser la Ley, esto es, la propia tiranía de toda imposición forzada de un código» (Martínez de la Escalera, 2004: 85).

Las traducciones, como denota Derrida (1983A) en su escrito titulado *Geschlecht* [sexo]: diferencia sexual, diferencia ontológica, nunca son exclusivas en el sentido de que a cada texto le corresponda una sola traducción. Por el contrario, un texto puede dar lugar a varias traducciones en el mismo idioma, tanto en virtud de las diferencias que cada palabra tiene en términos de sus significados, la polisemia, como en virtud del paso del tiempo, la diferencia. Por ejemplo, ese escrito de Derrida ocupó su traducción, del alemán al francés, de algunas partes de *Ser y tiempo*, escrito por Heidegger en 1927, y la propia palabra en alemán, *Geschlecht*, significa sexo pero, también, raza, familia, generación, especie, género, etcétera.

Otro ejemplo: *Espectros de Marx* es un libro que contiene palabras no sólo en francés, su “idioma original”, sino en alemán, inglés, latín y griego (la traducción al español agrega un idioma más). Como se señaló antes, Derrida volvió a reflexionar sobre este problema en su Carta a un amigo japonés (1985A: Tomo II, 9-14), al indicarle cómo podría traducirse a ese idioma la palabra desconstrucción. Y, para esta investigación, su autor tradujo, del francés al español, *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*, así como las citas de *La voz y el fenómeno*, *La escritura y la diferencia*, así como de *Otobiografías: la enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*; utilizando, además, las traducciones, también del francés al español, *De la gramatología*, hecha por Oscar del Barco y Conrado Ceretti; de *Espolones: los estilos de Nietzsche*, libro traducido por Manuel Arranz Lizaro; de *Espectros de Marx*, hecha por José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti; así como de *Canallas*, de Cristina de Peretti también. Así es que, debido a ello, tanto frente

a un texto como frente a cualquier fenómeno, existe indecibilidad, tanto por sus significados como por sus traducciones, claro está pero, también, por todas sus posibles interpretaciones. En ello radica, asimismo, el asunto de la espectralidad.

En tercer lugar y vinculado con la conclusión anterior, está el hecho de que ante un texto (pero, sobre todo, ante cualquier fenómeno), existen aporías, dudas o apuros racionales que cada autor (persona) tiene frente a los límites o frente a las fronteras y que tiene que sopesar pausadamente ya que, en última instancia, cada lector (persona) debe decidir qué es lo que le mueve o conmueve, o no, de ellas. Por ejemplo, qué es lo que, frente a un libro, el autor intentó decir (o sobre lo que significa cada fenómeno, incluido, por supuesto, el fenómeno de la muerte, la frontera o el límite final). Precisamente, Derrida (1996A) se ocupó de este problema filosófico en su libro titulado *Aporías: Morir – esperarse (en) «los límites de la verdad»*. En efecto, ahí dice, con respecto a:

«[...] las cuestiones de responsabilidad jurídica, ética o política conciernen asimismo a las fronteras geográficas nacionales, étnicas o lingüísticas, me hubiera gustado insistir en la formalización más reciente de esa aporética en *El otro cabo: la democracia para otro día* [Derrida, 1991C], (que es de la misma fecha que la guerra del Golfo): A propósito de un *mismo deber* que, de forma recurrente, interminablemente, se desdobra, se fisura, se contradice sin dejar de seguir siendo el mismo, a saber, el solo y mismo “doble imperativo contradictorio”, [...] y ello sin ceder a ninguna dialéctica, utilicé en un momento dado la palabra aporía [...] y puse una especie de aguante no pasivo de la aporía como condición de la responsabilidad y de la decisión [...]» (Derrida, 1996A: 35-36).

Por último, de manera deconstructiva, se puede afirmar que la hipótesis de este trabajo se argumentó, en esta primera aproximación, con base en tres partes o puntos de vista. El primero es entre pensamiento político y diferencia. El segundo, entre pensamiento político y dialéctica. Y el tercero, entre diferencia y dialéctica. Respecto al primero, si se enfoca a la diferencia dentro del pensamiento político contenido en las obras de Jacques Derrida, se descubre que es precisamente de ahí de donde surgen no sólo los conceptos que, como filósofo, dicho autor creó siguiendo lo apuntado por Deleuze y Guattari (1991), sino que,

además, tal como se deja entrever en *Espectros de Marx* y en *Canallas*, Derrida consideró indispensable romper con la unicidad del ser en el sentido de que, para poder ser, resulta preciso ubicar, reconocer, aceptar al otro ser, a los otros seres, ya sea para construir la democracia del por-venir o a la democracia por-venir; para desconstruir, así sea en términos abstractos, a los actuales estados nacionales que, como correctamente indica dicho autor al ubicarlos en términos de la realidad de sus acciones frente a sus promesas de democracia, justicia, libertad, etcétera, son todos unos canallas; o para imaginar al estado mundial del por-venir y a la paz perpetua, labor que, siguiendo a Kant (1795), también analiza Derrida en *Canallas*.

El segundo punto de vista, la vinculación entre pensamiento político y dialéctica se podría abordar a partir de la cita en *Espectros de Marx*, donde Derrida ataca a Fukuyama (1992) por haber recurrido a “la explicación no materialista” propuesta por Hegel para la historia y porque ella se funda en “la lucha por el reconocimiento”. Todo el libro de Fukuyama, en opinión de Derrida, se funda en “la indiscutida axiomática de este esquema simplificado –y fuertemente cristianizado– de la dialéctica del amo y del esclavo” Derrida (1993A: 76). Para este filósofo, las contradicciones siguen siendo esenciales como objeto de estudio del pensamiento político aunque no insista, en los escritos aquí revisados, en la importancia del método dialéctico ni tampoco, aparentemente, desee comprometerse de modo abierto con él. Así, en esa misma obra (Derrida, 1993A: 102-103) enfatiza que también existen espectros del marxismo o de los marxismos pero que su diferencia (para empezar, en los sentidos de diferencia, tal cual, distinción, y de diferencia o de diferenciación, distinción o desigualdad en el tiempo), con el espíritu de Marx, el auténtico, es que este conserva su característica crítica y autocrítica; característica que le permite garantizar su transformación para poder analizar y cuestionar los fenómenos sociales a través de la

historia. Tal característica del enfoque de Marx, lo ubica como “heredero de un espíritu de la Ilustración” y, así, concluye Derrida:

«[...] es preciso distinguir a este espíritu de Marx de otros espíritus del marxismo que lo anclan al cuerpo de una doctrina marxista, de su supuesta totalidad sistémica, metafísica u ontológica (especialmente al “método dialéctico”, o a la “dialéctica materialista”), a sus conceptos fundamentales de trabajo, de modo de producción, de clase social y, por consiguiente, a toda la historia de sus aparatos (proyectados o reales: las Internacionales del movimiento obrero, la dictadura del proletariado, el partido único, el estado y, finalmente, la monstruosidad totalitaria). Pues la desconstrucción de la ontología marxista, digámoslo como lo diría un “buen marxista”, no afecta solamente a una capa teórico-especulativa del corpus marxista, sino a todo lo que lo articula con la historia más concreta posible de los aparatos y de las estrategias del movimiento obrero mundial. Y esta desconstrucción no es, en último análisis, un procedimiento metódico o teórico. Tanto en su posibilidad como en la experiencia de lo imposible que siempre la habrá constituido, no es nunca ajena al acontecimiento o, sencillamente, a la venida de lo que llega. Hace unos años, algunos filósofos soviéticos me decían en Moscú: la mejor traducción para perestroika todavía sigue siendo “desconstrucción” [...]» (Derrida, 1993A: 103).

Por fin, el último punto de vista, la relación entre diferencia y dialéctica, puede abordarse gracias a tres citas de *Espectros de Marx*. La primera es donde alude a “la heterogeneidad radical y necesaria de una herencia”, al remarcar que la diferencia es lo importante ahí y, también, que se trata de una oposición sin dialéctica; o sea, de la existencia de un uno y de un otro que, aunque opuestos, por diferentes, no son contradictorios. La segunda cita es cuando trata la cuestión de la dialéctica en estos “tiempos fuera de quicio” y manifiesta que no es una disyunción dialéctica, sino de “un tiempo sin juntura asegurada ni conjunción determinable”, retomando el tema de la indecibilidad y del acontecimiento. Y la tercera cita es cuando dice “que si hay ciencias, todavía no hay ciencia, ya que la científicidad de la ciencia sigue estando bajo la dependencia de una ideología que ninguna ciencia particular podría reducir hoy en día, y recordemos que ningún escritor aunque fuera marxista, podría recurrir a la escritura como a un saber” (Derrida, 1993A: 30, 32 y 48).

Por ende, aunque queda, así, acotada la viabilidad de la propuesta de Jacques Derrida, para confirmarla habrá que seguir escuchando a sus espectros, a los espectros de Derrida pues, por supuesto, ya antes pero sobre todo a partir de su muerte, la obra de Jacques Derrida está sujeta a las mismas interpretaciones, a veces correctas, a veces equivocadas, de sus millones de lectores; esas interpretaciones, no hay que olvidarlo, se encuentran en todas las obras de todos los autores. La espectralidad, como se dice al principio de este trabajo, siempre ha estado asediando a la humanidad.

En efecto, para los propósitos de dejar hablar al fantasma de Derrida, habrá que seguir investigando lo que dejó escrito, su herencia escrita en sus numerosas obras, algunas de las cuales fueron descritas aquí como primera aproximación. Una segunda investigación, entonces, buscaría elaborar una genealogía de la obra de Jacques Derrida y tendría que comenzar dejando hablar a dos de los fantasmas que este filósofo dejó que lo asediaran: Karl Marx y Friedrich Nietzsche. El primero defenderá, claro está, su posición acerca de la dialéctica y habrá entonces que recorrer sus principales libros buscando cuál es su posición al respecto, sobre todo en *El capital: Crítica de la economía política* (Marx, 1867). El segundo fantasma atacará a la dialéctica y sostendrá una postura en favor de la diferencia y entonces se tendrá que estudiar sus obras, desde *El origen de la tragedia en el espíritu de la música* (Nietzsche, 1872), hasta *El crepúsculo de los ídolos* (1888), pasando, de modo ineludible, por *Así habló Zaratustra* (Nietzsche, 1885). Luego se tendrá que volver a escuchar, con más atención y amplitud, al fantasma de Derrida tanto en los libros que se recorrieron aquí como en otros, pero con un sentido que intente recuperar su propuesta filosófica desde un punto de vista que permita corroborar la existencia de un argumento lógico, de una dirección válida desde una perspectiva racional. Por ello, en tal investigación se considera fundamental dejar hablar a otros fantasmas, a los fantasmas de algunos de los

teóricos de la lógica más importantes del siglo veinte: Ludwig Wittgenstein, Alfred Tarski, John von Neumann, John Etchemendy. Ese proyecto de investigación, entonces, ya está en curso y su objetivo será dar una respuesta más acabada al problema que este trabajo abordó mediante el recorrido inicial por algunas obras de Jacques Derrida. Por último, tal ejercicio, por largo e interesante que parezca, no debe ser acotado como una mera desconstrucción filosófica de la espectralidad pues traicionaría al espíritu de Derrida dejarlo como un simple esfuerzo teórico. Por el contrario, habrá que profundizar en su objetivo de comprender y de proporcionar nuevas ideas sobre lo que le está ocurriendo a este mundo de principios del siglo veintiuno, mundo de estos “tiempos fuera de quicio”, mundo desquiciado, mundo plagado de crisis o, mejor dicho, como lo expresó correctamente Derrida en *Espectros de Marx* (1993A: 95-97), mundo convulsionado por lo menos por diez terribles plagas que obstaculizan el camino hacia una vida mejor.

La inclusión del otro y de la otra, problema político, económico, cultural, social. De una parte, la simulación de los grupos políticos y económicos que dominan al mundo va quedando al desnudo y ese “trabajo de duelo”, el reconocimiento de la injusticia creada y sostenida por ellos, debe dar lugar a la acción. Pero, de otra parte, los grupos que ya están moviéndose, que ya están protestando y buscando ese mundo mejor deben tener cuidado, como advirtió Foucault (1977), de no actuar como quienes critican, de no asumirse como “los otros”, eliminando a muchos otros más que tal vez no hayan hablado todavía pero que, sin lugar a dudas, tienen mucho que decir. Se trata, así, de un doble esfuerzo, de un espejo contra otro: de una desconstrucción de la diferencia, de una espectralidad de la dialéctica pero, también, de una diferencia que plantea la desconstrucción y de una dialéctica donde existe espectralidad. Este es el horizonte en el cual se encuentra inmersa esta problemática.

Por supuesto, la segunda investigación que aquí se ha anunciado, tendrá que ser llevada a cabo bajo el espíritu de Jacques Derrida. No parecer ser una tarea fácil pero es indispensable emprenderla y así poder contribuir a que la filosofía se aproxime más, aunque sea un ápice, al ideal que le dieron sus fundadores y fundadoras, hace más de veintitrés siglos en la Grecia Clásica, cuando la crearon.

Referencias bibliográficas

Lista de escritos de Jacques Derrida

- Derrida, Jacques y Jürgen Habermas. 2003. *Le « concept » du 11 septembre*. Paris: Galilée, 2004, 260 pp.*
- Derrida, Jacques y Elizabeth Roudinesco. 2001. *De quoi demain ... Dialogue*. Paris : Fayard/Galilée, 122 pp.
- Derrida, Jacques y Saffaa Fathy. 2000. *Rodar las palabras: Al borde de un filme*. Madrid : Arena, 2004, 160 pp.
- Derrida, Jacques ; Marc Guillaume y Jean-Pierre Vincent. 1997. *Marx en juego*. Traducción de Rafael Núñez Zúñiga. México: Universidad Nacional Autónoma de México, mimeo, 2008, 96 pp.*
- Derrida, Jacques y Geoffrey Bennington. 1991. *Jacques Derrida*. Madrid : Cátedra, 1994, 400 pp.*
- Derrida, Jacques. 2005. *Aprender a vivir por fin*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007, 56 pp.
- _____. 2003A. *Canallas: Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta, 2005, 290 pp.*
- _____. 2003B. *Genèses, généalogies, genres : Les secrets de l'archive*. Paris : Galilée.
- _____. 2003C. *Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*. Paris : Galilée.
- _____. 2002A. *Artaud le moma*. Paris : Galilée.
- _____. 2002B. *H. C. pour la vie, c'est a dire*. Paris : Galilée.
- _____. 2001A. *Palabras de agradecimiento al Premio Adorno (Fichus)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 56 pp.*
- _____. 2001B. *Chaque fois unique, la fin du monde*. Paris : Galilée, 2003, 424 pp.*
- _____. 2001C. *Papel máquina: La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Madrid: Trotta, 2003, 348 pp.
- _____. 2001D. *¡Palabra!* Madrid : Trotta, 104 pp.
- _____. 2001E. *La connaissance des textes : Lecture d'un manuscrit illisible*. Paris : Galilée.
- _____. 2001F. *Atlas grand format (« De la couleur à la lettre »)*. Paris : Gallimard.
- _____. 2001G. *Universidad sin condición*. Madrid: Trotta, 78 pp.
- _____. 2000A. *États d'âme de la psychanalyse*. Paris : Galilée, 90 pp.
- _____. 2000B. *Le toucher : Jean-Luc Nancy*. Paris : Galilée.
- _____. 1999A. Marx e hijos. Reimpreso en Springer; editor, 1999: 247-306.*
- _____. 1999B. *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós, 2006, 174 pp.
- _____. 1999C. *La contre-allé*. Paris : Louis Vuitton.
- _____. 1999D. *No escribo sin luz artificial*. Madrid : Cuatro Ediciones, 2006, 194 pp.
- _____. 1999E. *Choral works* (en colaboración con Peter Eisenman). Nueva York: Monticelli.
- _____. 1999F. Sobrevivir. Cf. Bloom, de Man, Derrida, Hartman y Miller; 1999: 77-168.
- _____. 1998A. *Velos* (en colaboración con Hélène Cixous y Ernest Pignon). México : Siglo Veintiuno, 2001, 96 pp.
- _____. 1998B. *Demeure – Maurice Blanchot*. Paris : Galilée.
- _____. 1997A. Marx, c'est quelqu'un. Derrida, Guillaume y Vincent, 1997 : 9-28.*
- _____. 1997B. Manquements du droit à la justice. Derrida, Guillaume y Vincent, 1997 : 73-91.*
- _____. 1997C. Quelqu'un s'avance et dit. Derrida, Guillaume y Vincent, 1997 : 53-65.*
- _____. 1997D. *La hospitalidad* (en colaboración con Anne Doufourmantelle). Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2006, 160 pp.
- _____. 1997E. *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*. Paris : Verdier, 58 pp.
- _____. 1997F. *Adiós a Emmanuel Levinas*. Madrid: Trotta, 1998, 156 pp.
- _____. 1997G. *Cosmopolites de tous pays, encore un effort !* Paris : Galilée.
- _____. 1997H. *Il gusto del segreto* (en colaboración con Maurizio Ferraris). Roma : Laterza.
- _____. 1996A. *Aporías*. Barcelona: Paidós, 1998, 130 pp.*
- _____. 1996B. *Résistances – de la psychanalyse*. Paris : Galilée.
- _____. 1996C. *Échographies – de la télévision*. Paris : Galilée.
- _____. 1996D. *Erradid*. Paris : Galerie La Hune Brenner.

(*) Escritos de Jacques Derrida utilizados en la redacción final de este trabajo.

- Derrida, Jacques. 1996E. Notas sobre desconstrucción y pragmatismo. Mouffé; editora, 1998 : 151-170.
- _____. 1996F. *Foi et savoir, suivi de Le siècle et le pardon*. París : Seuil, 140 pp.
- _____. 1996G. No existe hospitalidad. Reproducido en Derrida, 1997D: 79-155.
- _____. 1996H. Pregunta de extranjero: venida del extranjero. Reproducido en Derrida, 1997D: 11-77.
- _____. 1996I. *El monolingüismo del otro o prótesis de origen*. Buenos Aires: Manantial, 2006, 118 pp.
- _____. 1995A. *Mal d'archive*. París : Galilée.
- _____. 1995B. *Moscou aller-retour*. París : Éditions de l'Aube.
- _____. 1995C. *Points... Interviews, 1974-1994*. Stanford : Stanford University Press, 504 pp.
- _____. 1994A. *Políticas de la amistad / El oído de Heidegger*. Madrid: Trotta, 1998, 414 pp.
- _____. 1994B. *Force de loi*. París : Galilée.
- _____. 1994C. ¿Qué hacer de la pregunta «¿Qué hacer?». Reimpreso en Derrida, 1989 (edición de 1997): 29-47.
- _____. 1993A. *Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Madrid : Trotta, 1995, 196 pp.*
- _____. 1993B. *Khôra*. París : Galilée.
- _____. 1993C. *Sauf le nom*. París : Galilée.
- _____. 1993D. *Passions*. París : Galilée.
- _____. 1993E. *Prégnances*. París : Brandes.
- _____. 1993F. *Mémoires d'aveugle : L'autoportrait et autres ruines*. París : Louvre-Réunion de Musées Nationaux.
- _____. 1991A. Circunfesión. Derrida y Bennington, 1991: 25-318.
- _____. 1991B. *Dar (el) tiempo: I. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós, 1995, 170 pp.
- _____. 1991C. *Qu'est-ce que la poésie ?* Berlín : Brinkmann & Bose.
- _____. 1991D. *El otro cabo / La democracia, para otro día*. Barcelona: Ediciones del Serval. Colección: Delos, Núm. 6, 104 pp.*
- _____. 1990A. *Mémoires d'aveugle, l'autoportrait et autres ruines*. París : Jean-Paul Garnier, Video de 50 minutos / Réunion des Musées nationaux-Louvre.
- _____. 1990B. *Du droit à la philosophie*. París : Galilée.
- _____. 1990C. *Limited Inc*. París : Galilée.
- _____. 1990D. *L'Archéologie du frivole*. París : Galilée.
- _____. 1989. *El tiempo de una tesis: Desconstrucción e implicaciones conceptuales*. Barcelona: Proyecto A, 1997, 112 pp.
- _____. 1988. *Memorias para Paul de Man*. Barcelona: Gedisa, 1998, 248 pp.*
- _____. 1987A. *Psyché: Inventiones de l'autre*. París : Galilée, 1998, Dos tomos.*
- _____. 1987B. *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona: Paidós. Colección Pensamiento Contemporáneo, Núm. 2, 1989, 128 pp.*
- _____. 1987C. *Feu la cendre*. París : Des femmes.
- _____. 1987D. *Heidegger et la question : De l'esprit et autres essais*. París : Flammarion, 224 pp.
- _____. 1987E. *Ulysse grammophone : Deux mots pour Joyce*. París : Galilée.
- _____. 1986A. *Schibboleth, pour Paul Celan*. París : Galilée.
- _____. 1986B. *Parages*. París : Galilée.
- _____. 1986C. *Forcener le subjectile : Étude pour les dessins et portraits d'Antonin Artaud*. París: Gallimard.
- _____. 1985A. Lettre à un ami japonais. Reimpreso en Derrida, 1987A: Tomo II, 15-33 y, en español, Derrida, 1989: 23-27.*
- _____. 1985B. *Lecture de Droit de regards*. París : Minuit.
- _____. 1985C. *Popularités : Du Droit a la Philosophie du Droit*. París : Champ Vallon.
- _____. 1984A. *Otobiographies : L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. París : Galilée, 2005, 120 pp.*
- _____. 1984B. *La filosofía como institución*. Barcelona: Juan Granica.

(*). Escritos de Jacques Derrida utilizados en la redacción final de este trabajo.

- Derrida, Jacques. 1983A. *Geschlecht : différence sexuelle, différence ontologique*. Reimpreso en Derrida, 1987A: Tomo II, 1-12.*
- _____. 1983B. *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. México: Siglo Veintiuno, 80 pp.
- _____. 1983C. *Signéponge*. París : Le Seuil.
- _____. 1982. *L'oreille de l'autre : Textes et débats*. Montreal: VLB.
- _____. 1981. *Las muertes de Roland Barthes*. Madrid: Taurus, 110 pp.
- _____. 1980A. *La tarjeta postal, de Sócrates a Freud y más allá*. México: Siglo Veintiuno, 2001, 486 pp.
- _____. 1980B. El tiempo de una tesis: Puntuaciones. Artículo reimpreso en Derrida, 1989: 11-22.
- _____. 1978A. *Espolones: Los estilos de Nietzsche*. Valencia : Pre-Textos, 102 pp.*
- _____. 1978B. *La verdad en pintura*. Buenos Aires : Paidós. Colección Espacios del Saber, Núm. 13, 2005, 400 pp.
- _____. 1977. Ja o en la estacada. Reimpreso en Derrida, 1989: 67-99.
- _____. 1976A. Entre corchetes. Reimpreso en Derrida, 1989: 49-65.
- _____. 1976B. Implicaciones. Reimpreso en Derrida, 1972C (edición de 1977): 9-21.
- _____. 1974. *Glas*. París : Galilée, 234 pp.
- _____. 1973. *L'archéologie du frivole : Introduction à l'Essai sur l'origine des connaissances humaines, de Condillac*. París : Galilée.
- _____. 1972A. *Márgenes de la filosofía*. Madrid : Cátedra, 1998, 372 pp.
- _____. 1972B. *La dissémination*. París : Seuil, 2006, 462 pp.
- _____. 1972C. *Posiciones*. Valencia: Pre-Textos, 1977, 112 pp.
- _____. 1971. Respuesta a Jean-Louis Houdebine. Reimpreso en Derrida, 1972C: 127-131.
- _____. 1968. Semiología y gramatología. Reimpreso en Derrida, 1972C: 23-47.
- _____. 1967A. *La voix et le phénomène : Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. París : Presses Universitaires de France. Colección Quadrige, Núm. 156, 1993, 120 pp.*
- _____. 1967B. *L'écriture et la différence*. París : Seuil, 1979, 450 pp.*
- _____. 1967C. *De la gramatología*. México : Siglo Veintiuno, 2003, 398 pp.*
- _____. 1967D. *Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation*. París : Seuil, 350 pp.
- _____. 1962. *Introducción a « El origen de la geometría » de Husserl*. Buenos Aires: Manantial, 2000, 196 pp.*
- _____. 1954. *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. Traducción de Rafael Núñez Zúñiga. México: Universidad Nacional Autónoma de México, mimeo, 2008, 294 pp.*
- _____. 1952. Entrevista. Reimpreso en Derrida, 1989: 101-108.

Referencias por capítulo

Prólogo

- Derrida, Jacques. 2003A. *Canallas: Dos ensayos sobre la razón*. Madrid : Trotta, 2005, 290 pp.
- _____. 1993A. *Espolones de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Madrid : Trotta, 1995, 196 pp.
- _____. 1984A. *Otobiographies : L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. París: Galilée, 2005, 120 pp.
- _____. 1978A. *Espolones: Los estilos de Nietzsche*. Valencia : Pre-Textos, 102 pp.
- _____. 1967A. *La voix et le phénomène : Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. París : Presses Universitaires de France. Colección Quadrige, Núm. 156, 1993, 120 pp.
- _____. 1967B. *L'écriture et la différence*. París : Seuil, 1979, 450 pp.
- _____. 1967C. *De la gramatología*. México : Siglo Veintiuno, 2003, 398 pp.
- _____. 1962. *Introducción a « El origen de la geometría » de Husserl*. Buenos Aires: Manantial, 2000, 196 pp.

(*). Escritos de Jacques Derrida utilizados en la redacción final de este trabajo.

Derrida, Jacques. 1954. *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. Traducción de Rafael Núñez Zúñiga. México: Universidad Nacional Autónoma de México, mimeo, 2008, 294 pp.

Introducción

- Abbagnano, Nicola. 1961. *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994, 1208 pp.
- Derrida, Jacques. 2003A. *Canallas: Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta, 2005, 290 pp.
- . 2001A. *Palabras de agradecimiento al Premio Adorno (Fichus)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 56 pp.
- . 1999A. Marx e hijos. Reimpreso en Springer; editor, 1999: 247-306.
- . 1993A. *Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Madrid: Trotta, 1995, 196 pp.
- . 1988. *Memorias para Paul de Man*. Barcelona: Gedisa, 1998, 248 pp.
- . 1987A. *Psyché: Invention de l'autre*. París : Galilée, 1998, Dos tomos.
- . 1987B. *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona: Paidós. Colección Pensamiento Contemporáneo, Núm. 2, 1989, 128 pp.
- . 1985A. Lettre à un ami japonais. Reimpreso en Derrida, 1987A: Tomo II, 15-33.
- . 1984A. *Otobiographies : L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. París: Galilée, 2005, 120 pp.
- . 1978A. *Espolones: Los estilos de Nietzsche*. Valencia: Pre-Textos, 102 pp.
- . 1967A. *La voix et le phénomène : Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. París : Presses Universitaires de France. Colección Quadrige, Núm. 156, 1993, 120 pp.
- . 1967B. *L'écriture et la différence*. París : Seuil, 1979, 450 pp.
- . 1967C. *De la gramatología*. México: Siglo Veintiuno, 2003, 398 pp.
- . 1962. *Introducción a « El origen de la geometría » de Husserl*. Buenos Aires: Manantial, 2000, 196 pp.
- . 1954. *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. Traducción de Rafael Núñez Zúñiga. México: Universidad Nacional Autónoma de México, mimeo, 2008, 294 pp.
- Falcón Martínez, Constantino; Emilio Fernández Galiano y Raquel López Melero. 1980. *Diccionario de la mitología clásica*. México: Alianza, 1997, Dos tomos.
- Gaos, José. 1960. *Introducción a la fenomenología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 190 pp.
- Hegel, G. W. F. 1806. *The phenomenology of mind*. Nueva York: Harper & Row, 1967, 814 pp.
- Heidegger, Martin. 1927. *Being and time*. Oxford: Blackwell, 1967, 590 pp.
- Kenny, Anthony; editor. 1994. *The Oxford history of western philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 408 pp.
- Marx, Karl y Friedrich Engels. 1848. *Manifiesto del partido comunista*. México: Roca, 1972, 158 pp.
- Marx, Karl. 1867. *El capital: Crítica de la economía política*. Volumen 1. El proceso de producción del capital. México: Siglo Veintiuno, 1974, Tres tomos.
- Scruton, Roger. 1994. Continental philosophy from Fichte to Sartre. Reimpreso en Kenny; editor, 1994: 193-238.
- Springer, Michael; editor. 1999. *Demarcaciones espectrales*. Madrid: Akal, 2002, 306 pp.

Capítulo 1. La fenomenología y Husserl en Derrida

- Abensour, Miguel. 1994. *La Démocratie contre l'État: Marx et le moment machiavélien*. París : Éditions du Félin, 2004, 192 pp.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1991. *Qu'est-ce que la philosophie ?* París : Minuit, 2005, 208 pp.
- Derrida, Jacques. 1993A. *Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Madrid: Trotta, 1995, 196 pp.
- . 1991A. Circunfusión. Derrida y Bennington, 1991: 25-318.

(*) Escritos de Jacques Derrida utilizados en la redacción final de este trabajo.

- Derrida, Jacques. 1967A. *La voix et le phénomène : Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. París : Presses Universitaires de France. Colección Quadriège, Núm. 156, 1993, 120 pp.
- . 1962. *Introducción a « El origen de la geometría » de Husserl*. Buenos Aires: Manantial, 2000, 196 pp.
- . 1954. *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. Traducción de Rafael Núñez Zúñiga. México: Universidad Nacional Autónoma de México, mimeo, 2008, 294 pp.
- Hegel, G. W. F. 1806. *The phenomenology of mind*. Nueva York: Harper & Row, 1967, 814 pp.
- Heidegger, Martin. 1927. *Being and time*. Oxford: Blackwell, 1967, 590 pp.
- Husserl, Edmund. 1942. *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, 238 pp.
- Kymlicka, Will. 1990. *Filosofía política contemporánea: una introducción*. Barcelona: Ariel, 1995, 350 pp.
- Martínez de la Escalera, Ana María. 2004. *Interpretar en filosofía: Un estudio contemporáneo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 104 pp.
- Powell, Jim y Van Howell. 1997. *Derrida para principiantes*. Buenos Aires: Era Naciente, 2001, 184 pp.

Capítulo 2. La diferencia y Nietzsche en Derrida

- Bennington, Geoffrey. 1991. Derribase. Derrida y Bennington, 1991: 25-318.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1991. *Qu'est-ce que la philosophie ?* París : Minuit, 2005, 208 pp.
- Deleuze, Gilles. 1967. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama. Colección Argumentos, Núm. 17, 2002, 280 pp.
- Derrida, Jacques y George Bennington. 1991. *Jacques Derrida*. Madrid: Cátedra, 1994, 400 pp.
- Derrida, Jacques. 1991A. Circunfusión. Derrida y Bennington, 1991: 25-318.
- . 1984A. *Otobiographies : L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. París: Galilée, 2005, 120 pp.
- . 1978A. *Espolones: Los estilos de Nietzsche*. Valencia: Pre-Textos, 102 pp.
- . 1967B. *L'écriture et la différence*. París : Seuil, 1979, 450 pp.
- . 1967C. *De la gramatología*. México: Siglo Veintiuno, 2003, 398 pp.
- Dosse, Francois. 1992. *Historia del estructuralismo*. Madrid: Akal, 2004, Dos tomos.
- Falcón Martínez, Constantino; Emilio Fernández Galiano y Raquel López Melero. 1980. *Diccionario de la mitología clásica*. México: Alianza, 1997, Dos tomos.
- Foucault, Michel. 1977. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1980, 192 pp.
- . 1966. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo Veintiuno, 1988, 376 pp.
- . 1964. *Historia de la locura en la época clásica*. México: Fondo de Cultura Económica. Col. Breviarios, Núm. 191, 1999, Dos tomos.
- Frey, Herbert. 2007. *La sabiduría de Nietzsche: hacia un nuevo arte de vivir*. México: Miguel Ángel Porrúa, 248 pp.
- . 2001. *Nietzsche, eros y occidente: la crítica nietzscheana a la tradición occidental*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, 174 pp.
- Garrido, Manuel. 1991. Al margen de la filosofía. Derrida y Bennington, 1991: 11-24.
- Nietzsche, Friedrich. 1889A. *Obras inmortales*. Barcelona : Edicomunicación, 2000, Cuatro tomos.
- . 1889B. *El crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa al martillo*. Reimpreso en Nietzsche, 1889A: III, 1285-1372.
- . 1888. *Ecce homo*. Reimpreso en Nietzsche, 1889A: IV, 1381-1488.
- . 1887. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 2005, 222 pp.
- . 1886. *Más allá del bien y del mal*. Reimpreso en Nietzsche, 1889A: II, 753-924.
- . 1885. *Así habló Zarathustra*. Madrid: Sarpe. Col. Los Grandes Pensadores, Núm. 11, 1983, 362 pp.
- . 1882. *La gaya ciencia*. Reimpreso en Nietzsche, 1889A: I, 151-408.
- . 1880. *El viajero y su sombra*. Reimpreso en Nietzsche, 1889A: I, 31-150.
- . 1878. *Humano, demasiado humano*. Reimpreso en Nietzsche, 1889A: IV, 1487-1854.
- . 1872. *El origen de la tragedia a partir del espíritu de la música*. Reimpreso en Nietzsche, 1889A: III, 1159-1284.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1762A. *Du contrat social et les deux Discours*. París : 10/18, 1973, 444 pp.
- . 1762B. *Émile ou De l'éducation*. París : Gallimard, 1969, 1150 pp.

- Sloterdijk, Peter. 1986. *El pensador en escena: el materialismo de Nietzsche*. Valencia: Pre-Textos, 2000, 186 pp.
- Wahl, Francois. 1973. *Filosofía: ¿qué es el estructuralismo?* Buenos Aires: Losada, 1975, 232 pp.

Capítulo 3. La dialéctica y Marx en Derrida

- Aristóteles. -310 aprox. *Política*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, 300 pp.
- Benjamin, Walter. 1942. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Contrahistorias, 2005, 68 pp.
- Deleuze, Gilles. 1967. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama. Colección Argumentos, Núm. 17, 2002, 280 pp.
- Derrida, Jacques. 2003A. *Canallas: Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta, 2005, 290 pp.
- . 1993A. *Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Madrid: Trotta, 1995, 196 pp.
- Descartes, René. 1637. *Discurso del método*. Madrid: Sarpe. Col. Los Grandes Pensadores, Núm. 21, 1984, 174 pp.
- Echeverría, Bolívar; editor. 2005. *La mirada el ángel: En torno a las «Tesis sobre la historia», de Walter Benjamin*. México: Era, 256 pp.
- Echeverría, Bolívar. 2005. Benjamin, la condición judía y la política. Introducción a Benjamin, 1942: 5-16. También apareció en Echeverría, editor; 2005: 9-19.
- Fukuyama, Francis. 1992. *The end of history and the last man*. Nueva York: The Free Press, 418 pp.
- Kant, Immanuel. 1795. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres / Crítica de la razón práctica / La paz perpetua*. México: Porrúa. Colección “Sepan cuantos ...”, Núm. 212, 2004, 290 pp.
- Kojève, Alexandre. 1947. *Introduction à la lecture de Hegel: Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit*. París: Gallimard. Cf. Derrida, 1993A: 87.
- Magnus, Bernd y Stephen Cullenberg; editores. 1995. *Whither Marxism?: Global crises in international perspective*. Nueva York: Routledge, 254 pp.
- Maquiavelo, Nicolás. 1531. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Buenos Aires: Losada. Colección: Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento, Núm. 52, 2005, 460 pp.
- Marx, Karl y Friedrich Engels. 1895. *Obras escogidas*. Montevideo: Ciencias del Hombre, 1973, Ocho Tomos.
- . 1848. *Manifiesto del partido comunista*. México: Roca, 1972, 158 pp.
- . 1845. *La ideología alemana: Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Montevideo / Barcelona: Pueblos Unidos / Grijalbo, 1974, 752 pp.
- Marx, Karl. 1867. *El capital: Crítica de la economía política*. Volumen 1. México: Siglo XXI, 1974, Tres tomos.
- Nietzsche, Friedrich. 1889A. *Obras inmortales*. Barcelona: Edicomunicación, 2000, Cuatro tomos.
- . 1889B. *El crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa al martillo*. Reimpreso en Nietzsche, 1889A: III, 1285-1372.
- . 1872. *El origen de la tragedia a partir del espíritu de la música*. Reimpreso en Nietzsche, 1889A: III, 1159-1284.
- Shakespeare, William. 1616. *The complete works of William Shakespeare*. Nueva York: Geddes & Grosset, 2001, 736 pp.
- . 1605. *Hamlet*. Reproducido en Shakespeare, 1616: 378-403.
- Thurow, Lester. 1992. *Head to head: The coming economic battle among Japan, Europe, and America*. Nueva York: William Morrow, 336 pp.

Capítulo 4. Análisis y conclusiones

- Abbagnano, Nicola. 1961. *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994, 1208 pp.
- Abensour, Miguel. 1994. *La Démocratie contre l'État: Marx et le moment machiavélien*. París: Éditions du Félin, 2004, 192 pp.
- Birnbaum, Antonia. 2000. *Nietzsche: Las aventuras del heroísmo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004, 288 pp.
- De la Fuente, Gerardo. 2007. Las elecciones, la resistencia y la fuerza de la izquierda. *Metate* (Periódico). México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Año III, Núm. 17, Septiembre: 6.

- Derrida, Jacques. 1997D. *La hospitalidad* (en colaboración con Anne Doufourmantelle). Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2006, 160 pp.
- . 1996H. Pregunta de extranjero: venida del extranjero. Reproducido en Derrida, 1997D: 11-77.
- . 1996I. *El monolingüismo del otro o prótesis de origen*. Buenos Aires: Manantial, 2006, 118 pp.
- . 1993A. *Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Madrid: Trotta, 1995, 196 pp.
- . 1989. *El tiempo de una tesis: Desconstrucción e implicaciones conceptuales*. Barcelona: Proyecto A Ediciones, 1997, 112.
- . 1988. *Memorias para Paul de Man*. Barcelona: Gedisa, 1998, 248 pp.
- . 1987A. *Psyché: Inventiones de l'autre*. París: Galilée, 1998, Dos tomos.
- . 1986A. *Schibboleth, pour Paul Celan*. París: Galilée.
- . 1984A. *Otobiographies: L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. París: Galilée, 2005, 120 pp.
- . 1983A. *Geschlecht: différence sexuelle, différence ontologique*. Reimpreso en Derrida, 1987A: Tomo II, 1-12.
- . 1978A. *Espolones: Los estilos de Nietzsche*. Valencia: Pre-Textos, 102 pp.
- . 1967A. *La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. París: Presses Universitaires de France. Colección Quadriga, Núm. 156, 1993, 120 pp.
- . 1967B. *L'écriture et la différence*. París: Seuil, 1979, 450 pp.
- . 1967C. *De la gramatología*. México: Siglo Veintiuno, 2003, 398 pp.
- . 1962. *Introducción a « El origen de la geometría » de Husserl*. Buenos Aires: Manantial, 2000, 196 pp.
- . 1954. *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. Traducción de Rafael Núñez Zúñiga. México: Universidad Nacional Autónoma de México, mimeo, 2008, 294 pp.
- Ferraris, Mauricio. 2003. *Introducción a Derrida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006, 186 pp.
- Foucault, Michel. 1978. *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos, 2003, 98 pp.
- . 1977. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1980, 192 pp.
- Fukuyama, Francis. 1992. *The end of history and the last man*. Nueva York: The Free Press, 418 pp.
- Heidegger, Martin. 1927. *Being and time*. Oxford: Blackwell, 1967, 590 pp.
- Nietzsche, Friedrich. 1889A. *Obras inmortales*. Barcelona: Edicomunicación, 2000, Cuatro tomos.
- . 1889B. *El crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa al martillo*. Reimpreso en Nietzsche, 1889A: III, 1285-1372.
- . 1885. *Así habló Zarathustra*. Madrid: Sarpe. Col. Los Grandes Pensadores, Núm. 11, 1983, 362 pp.
- . 1872. *El origen de la tragedia a partir del espíritu de la música*. Reimpreso en Nietzsche, 1889A: III, 1159-1284.
- Platón. –340 aprox. *Diálogos*. México: Porrúa. Colección “Sepan cuantos...”, Núm. 13, 1993, 788 pp.
- Powell, Jason. 2006. *Jacques Derrida: una biografía*. Valencia: Universidad de Valencia, 2008, 310 pp.
- Stocker, Barry; editor. 2007. *Jacques Derrida: Selected readings*. Nueva York/Londres: Routledge, 444 pp.

Obras en las que aparecen los escritos de Jacques Derrida enunciados en la lista que encabeza esta sección

- Bloom, Harold; Paul de Man; Jacques Derrida; Geoffrey Hartman y J. Hillis Miller. 1999. *Desconstrucción y crítica*. México: Siglo Veintiuno, 2003, 250 pp.
- Mouffe, Chantal; editora. 1996. *Desconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós. Colección Espacios del Saber, Núm. 4, 1998, 170 pp.
- Sprinker, Michael; editor. 1999. *Demarcaciones espectrales*. Madrid: Akal, 2002, 306 pp.

*Espectralidad y pensamiento
político en Jacques Derrida,*
Tesis de Maestría
en Filosofía,
se terminó de escribir el
viernes 10 de abril de 2009,
en Tlalpan, México, D. F.