



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

JACQUES DERRIDA.
DECONSTRUCCIÓN Y ACTIVISMO SOCIAL

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
ISRAEL JUÁREZ VÁZQUEZ

TUTORA:
DRA. ANA MARÍA MARTÍNEZ DE LA ESCALERA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNAM

Ciudad de México, noviembre de 2021



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.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
I. ESPECTRALIDADES: DECONSTRUCCIÓN Y MARXISMO.	
1.1 Herencia(s) de Marx.....	5
1.2 Marx y el carácter <i>espectral</i> del capitalismo.....	16
1.3 Espectrografías. Entre Ma(r)x y Derrida.....	28
II. EL ESPECTRO DE LA REVOLUCIÓN: TIEMPO, ACONTECIMIENTO Y PORVENIR.	
2.1 La herencia y el <i>espíritu</i> de la revolución.	52
2.2 El tiempo del espectro: el acontecimiento, <i>lo imposible</i>	63
2.3 Materialismo aleatorio y deconstrucción: herencias entre Louis Althusser y Jacques Derrida.....	73
III. HACIA UNA NUEVA INTERNACIONAL: DECONSTRUCCIÓN Y ACTIVISMO SOCIAL.	
3.1 Jacques Derrida, activista social: la deconstrucción como <i>práctica militante</i>	88
3.2 El activismo social como <i>práctica deconstructiva</i> . Un ejemplo, el feminismo.	104
3.3 La Nueva Internacional: solidaridad y resistencia.	118
REFLEXIONES FINALES.	129
FUENTES DE CONSULTA.	
a. Bibliografía.	132
b. Hemerografía.....	139

INTRODUCCIÓN.

[...] una deconstrucción que querría, para ser consecuente con ella misma, no quedarse encerrada en discursos puramente especulativos, teóricos, académicos sino [...], tener consecuencias, cambiar cosas, intervenir de manera eficiente y responsable (aunque siempre mediatizada evidentemente), no sólo en la profesión, sino en lo que llamamos la ciudad, la pólis, y más generalmente el mundo.

Jacques Derrida, *Fuerza de ley*.¹

¿Es posible establecer una relación entre la deconstrucción y el activismo social? En los últimos años dentro del ámbito académico universitario, se ha estudiado y debatido sobre la influencia de la deconstrucción en diversos campos del saber, mostrando que el legado de Jacques Derrida no se ha limitado estrictamente a la filosofía: *Fuerza de Ley. El <<fundamento místico de la autoridad>>*² ha marcado la recepción de la deconstrucción en el derecho y específicamente, en el movimiento denominado en Estados Unidos, *Critical Legal Studies*. Las reflexiones acerca del etnocentrismo y la deconstrucción de la oposición binaria cultura/naturaleza en *De la Gramatología*³ o la relectura del concepto de don en Marcel Mauss y de economía general en *Dar el tiempo. La moneda falsa*⁴, ha despertado un interés en la antropología cultural y la etnografía. Por otra parte, el análisis de la práctica archivística en *Mal. De archivo. Una impresión freudiana*⁵, ha sido recuperado por la práctica historiográfica para repensar una *reescritura* de la historia en clave deconstructiva, sin olvidar mencionar las curiosas apropiaciones que ha tenido, por ejemplo, en la gastronomía, al respecto, el chef catalán Ferran Adrià hablará de la deconstrucción como “técnica” culinaria.⁶ Lo anterior nos muestra que el legado de Derrida, heredado a través de sus libros, conferencias, entrevistas y seminarios no es algo que se pueda agotar o ponerle punto final. Su pensamiento está lejos de constituirse en un dogma, mucho menos en una doctrina que le permita inscribirse en el panteón de los “filósofos clásicos”, todo lo contrario, es una herencia, y como herencia nos invita a serle infiel por fidelidad, puesto que sólo hay herencia cuando nosotros, como sus herederos, respondemos:

“[...] a una suerte de doble exhortación, a una asignación contradictoria: primero hay que saber y saber *reafirmar* lo que viene “antes de nosotros”, y que por tanto recibimos antes incluso de elegirlo, y comportarnos al respecto como sujetos libres. Sí, *es preciso* (y ese *es preciso* está inscripto en la propia herencia recibida; es preciso hacerlo todo para apropiarse de un pasado que se sabe que en el fondo permanece inapropiable, ya se trate por otra parte de memoria filosófica, de la precedencia de una lengua, de una cultura, y de la filiación en general. ¿Qué quiere decir reafirmar? No sólo aceptar dicha herencia, sino reactivarla de otro modo y mantenerla con vida. No escogerla (porque lo que

¹ Derrida, Jacques, *Fuerza de ley. El <<fundamento místico de la autoridad>>*, 2ª edición, trad. de Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez, Editorial Tecnos, Madrid, 2010, pp. 22-23.

² *Ibidem*.

³ Derrida, Jacques, *De la gramatología*, trad. de Oscar del Barco y Conrado Ceretti, 9ª edición, Siglo XXI Editores, México, 2008.

⁴ Derrida, Jacques, *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, trad. de Cristina de Peretti, Ediciones Paidós, Barcelona, 1995.

⁵ Derrida, Jacques, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, trad. de Paco Vidarte, Editorial Trotta, Madrid, 1997.

⁶ Cfr. Medina Gómez, Vicente, “Jacques Derrida. Un seductor intelectual y sensorial. Diseminación de la deconstrucción a través de los cinco sentidos.”, *Escritura e imagen*, vol. 9, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2013, pp. 9-28.

caracteriza a la herencia es ante todo que no se elige, es ella la que nos elige violentamente). Sino escoger conservarla en vida.⁷

La deconstrucción y sus diversas herencias han sido reactivadas, apropiadas e interpretadas de múltiples maneras, enriquecidas, transformadas e inscritas en diversos contextos, incluso en lugares que quizá eran impensables para el propio Derrida como el *activismo social*. Analizar la importancia de la deconstrucción en la interpretación de la práctica política de las luchas colectivas y de su discurso, resulta pertinente no sólo para evaluar su actualidad y utilidad oportuna, sino para proponer nuevos horizontes de interpretación y de trabajo colectivo que enriquezcan el vocabulario desde el cual nos aproximamos al campo de lo histórico social. La investigación que aquí se presenta no sólo tiene como intención primaria poner a prueba parte del vocabulario de Derrida, en el análisis de la práctica política de las luchas colectivas en resistencia contra las formas hegemónicas de dominación, sino analizar: 1) cómo el activismo social ha *reactivado* en un acto de herencia, parte del pensamiento derridiano para teorizar, visibilizar y denunciar actos de violencia social e institucional, así como para darle a sus demandas un carácter conceptual y 2) mostrar que la deconstrucción es una *práctica militante* que asume compromisos políticos en nombre de una justicia siempre *porvenir*.

El pensamiento crítico contemporáneo tiene la tarea y el reto de reconocer lo que se está produciendo en el espacio de lo social, las maneras en que se apropia de un vocabulario crítico y lo pone en devenir para cuestionar actos de violencia y de exclusión. Calibrar la importancia del activismo y de las luchas sociales que hasta ahora se les ha dado un valor marginal, llevaría a interrogar sobre el estatuto de la crítica en la actualidad y a la revisión de los presupuestos teóricos desde los cuales nos aproximamos a la realidad política y social. La crítica ya no debería ser entendida simplemente como una actividad exclusiva que interroga sobre los conceptos que operan en la interpretación de lo social⁸, sino una práctica política de desujetación que pone en cuestión la naturalidad del discurso y el ejercicio despótico del poder. Reconocer el carácter colectivo de la crítica no sólo permitiría comprender que la exigencia de justicia por parte del activismo social tiene como intención primordial la denuncia, sino que aspiran a construir un espacio común de lucha social comprometido con el *porvenir*. *Lo social* ya no puede ser entendido como un espacio de dominación sino de invención, capaz de producir relaciones sociales que construyan comunidad en resistencia fuera de las relaciones de explotación capitalista (capital/ trabajo).

La investigación está organizada en tres capítulos.

En el capítulo I. *Espectralidades. Deconstrucción y marxismo*. Se analiza la relación de la deconstrucción con el marxismo en términos de herencia, de un deber de memoria para con Marx, de una deuda contraída por reactivar sus inyecciones revolucionarias para seguir pensando en un *porvenir* otro. No se trataría, como ya lo ha reiterado Derrida en varias ocasiones, de una <<vuelta a Marx>>, sino de un trabajo de duelo sobre su legado, la reafirmación de una herencia y de un cierto “espíritu” de Marx (porque siempre hay más de uno). Pero, ante todo, la responsabilidad de mantenernos vigilantes contra todas aquellas fuerzas conservadoras que buscan neutralizar la fuerza crítica y deconstructiva de su pensamiento y a la vez, hacer justicia a todos aquellos que sin ser marxistas o aun sabiéndolo, se consideran sus herederos y continúan trabajando, reactivando y

⁷ Derrida, Jacques y Roudinesco, Élisabeth, *Y mañana, que...*, 2ª edición, trad. de Víctor Goldstein, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014, p. 12.

⁸ Cfr. Horkheimer, Max, “Teoría tradicional y teoría crítica” en *Teoría crítica*, trad. de Edgardo Albizu y Carlos Luis, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2008, pp. 223-270.

transformando su legado de manera valiente, crítica e inventiva. No se trata de reivindicar una lectura o interpretación de Marx, sino de un gesto de protesta ante la precipitada euforia del capitalismo neoliberal que celebra con un tono triunfante que << Marx ha muerto >>, pero ante todo de una responsabilidad que nos llama para seguir pensando *lo político*:

Creo que, en efecto, se trata de la cuestión de la relación y de la distinción entre político y estatal. Y de lo que a la vez transgrede el Estado- nación singular al tiempo que permanece bajo la autoridad de la figura del Estado. Ahora bien, se trata quizá de pensar el acontecimiento, lo que llega, lo que viene, el arribante en su singularidad. El arribante no es necesariamente, en tanto que arribante y que por lo tanto reclama la hospitalidad un ciudadano o un sujeto político. La cuestión del acontecimiento se plantea, por consiguiente, en los límites de lo cosmopolítico. Creo que se puede leer en Marx, a veces gracias a él, a veces en contra de él, un pensamiento de los límites de lo político [de lo político estatal] a partir de la irrupción del arribante absoluto.⁹

En el capítulo II. *El espectro de la revolución. Tiempo acontecimiento, porvenir*. Al hilo de una reflexión sobre la teoría de la revolución en Marx y de un diálogo entre la deconstrucción y el materialismo aleatorio de Louis Althusser, se plantea un concepto de historicidad como apertura a lo que viene sin expectativa o cálculo posible, un pensamiento del acontecimiento, de lo que este porvenir en su singularidad. El acontecimiento tiene lugar de pronto, cuando menos se lo espera, de manera intempestiva, sin horizonte de espera, exasperando el curso lineal y homogéneo de la historia. En este sentido, la revolución no implicaría la ruptura violenta de un orden político- estatal existente y la instauración de un nuevo orden de poder, sino la cesura, la ruptura del tiempo, la interrupción radical del curso normal de la historia para que “algo” diferente pueda advenir: “Revolución, ya no es solamente la toma del poder por una nueva clase dirigente, de acuerdo con tal o cual modelo heredado; es antes que nada una cesura absoluta en la concatenación histórica, un desgarramiento no recuperable, la intermisión de lo totalmente otro en la trama o en la cadena de lo político.”¹⁰

En el capítulo III. *Hacia una nueva internacional. Deconstrucción y activismo social*. Reactivando la idea de solidaridad que anida en el proyecto de la Asociación Internacional de Trabajadores, del cual Marx se encarga de redactar sus estatutos, se analizan los compromisos políticos que Jacques Derrida asumió a lo largo de su trayectoria filosófica para solidarizarse con todos aquellos que luchan contra la injusticia. El pensamiento de Derrida resultaría imposible de comprender sino se reflexiona sobre el activismo social y político que ejerció durante su vida como pensador y filósofo. Como se verá a lo largo del capítulo, la deconstrucción nombra una práctica militante que se pone en marcha siempre en nombre de una *justicia porvenir*. Por otra parte, se intentará mostrar que la deconstrucción no ha sido ajena al activismo social y político de diversos colectivos y movimientos sociales, ha sido reapropiada de maneras inéditas y transformadoras para (re)pensar su práctica militante, tal es el caso del feminismo que ha encontrado en el pensamiento derridiano nociones y argumentos para dar sentido conceptual a sus demandas y denunciar actos de violencia social e institucional hacia las mujeres.

Haciendo eco de la onceava tesis de Marx sobre Feuerbach, la deconstrucción está lejos de reducirse a un puro discurso teórico-especulativo, posee una dimensión praxeológica, hace de la praxis una categoría central, no sólo reflexiona sobre los conceptos y los presupuestos filosóficos que

⁹ Derrida, Jacques, “Sobre el marxismo”, en *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Editorial Trotta, Madrid, 2001, pp. 89-90.

¹⁰ Derrida, Jacques, “Pensar lo que viene”, en Major, René (ed.), *Derrida para los tiempos por venir*, trad. de Ariel Dillon, Waldhuter Editores, Buenos Aires, 2013, p. 25.

la tradición nos ha heredado, sino interviene activamente para *transformar el mundo* y dar paso a lo inédito, al acontecimiento como promesa:

[...] la deconstrucción consiste en producir una intervención práctica en las instituciones, dislocar un ordenamiento, para que algo acontezca: una apertura radical a lo que (o a quien) viene. La deconstrucción se asume como una intervención que busca producir algo, que se aventura para producir una apertura, y por ello siempre es estratégica. Siempre trabajar, al mismo tiempo, en la deconstrucción de la política generando políticas de la deconstrucción. Porque, al fin y al cabo, la política no existe. Existen procesos de politización o procesos de despolitización. Deconstrucción: una práctica que trabaja sobre el límite entre politizar y despolitizar. O mejor, interviene en cada situación sobre ese límite para cuestionar las fronteras de exclusión de un otro.¹¹

- **Agradecimientos.**

Quisiera cerrar esta breve introducción con un agradecimiento especial a mi maestra, la Dra. Ana María Martínez de la Escalera, por las enseñanzas recibidas y el apoyo incondicional que siempre me ha brindado no sólo en la asesoría de esta investigación sino a lo largo de mi formación filosófica. De igual manera, agradezco al comité dictaminador de este trabajo conformado por la Dra. Rosaura Martínez Ruíz, la Dra. Erika Lindig Cisneros y en especial, a mis maestros, la Dra. Sonia Torres Ornelas y el Dr. Mario Magallón Anaya. Sirva este espacio para agradecer el apoyo recibido.

¹¹ Biset, Emmanuel, "Deconstrucción", en *Bordes. Revista de Política, Derecho y Sociedad*, Universidad Nacional de José C. Paz, Buenos Aires, mayo- julio 2020, p. 237. Disponible en: <http://revistabordes.unpaz.edu.ar/deconstruccion/>

I ESPECTRALIDADES: DECONSTRUCCIÓN Y MARXISMO.

1.1 Herencia(s) de Marx.

“Quizá ya no se tenga miedo a los marxistas, pero se teme aún a ciertos no marxistas que no han renunciado a la herencia de Marx [...]”

Jacques Derrida, Espectros de Marx.¹²

En el transcurso del año de 1842, Marx analiza los *Debates de la Dieta Renana*¹³, relativos al robo de madera y otros productos del bosque. Sus análisis son publicados en forma de artículo en la *Rheinische Zeitung (Gaceta Renana)*¹⁴, entre el 25 de octubre y el 3 de noviembre de 1842. En aquella

¹² Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, trad. de José Luis Alarcón y Cristina de Peretti, 5ª edición, Editorial Trotta, Madrid, 2012, p. 64.

¹³ Las Dietas provinciales eran órganos legislativos complementarios al gobierno central de Berlín, su función era debatir cuestiones de importancia social y política para la región y el imperio prusiano. La Dieta de la provincia de Renania estaba compuesta de representaciones por “estados” sociales: la ciudad, el campo y la nobleza. Los criterios de elegibilidad para los ciudadanos que habrían de representar los “estados sociales” serían, principalmente, la renta de la tierra y la tasa fiscal. Los debates de la Dieta Renana que Marx se propuso analizar responden a las deliberaciones que en junio de 1842 se hicieron acerca de un “informe relativo al robo de madera y a otros productos del bosque.” Dicha ley debatida por la Dieta y propuesta por Federico Guillermo IV, consideraba como “hurto” no solo cortar la madera fresca de los árboles en el bosque, sino incluso la recolección de virutas y ramas secas. Al respecto, véase: Bensäid, Daniel, *Los desposeídos. Karl Marx, los ladrones de madera y los derechos de los pobres*, trad. de Juan Manuel Spinelli, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2011, p. 11 y ss.

¹⁴ El diario *Gaceta Renana* “fue fruto de una alianza efímera entre la izquierda hegeliana y la burguesía liberal de provincias. Colaborador y luego redactor del periódico (1842-1843), Marx terminará por renunciar, asqueado por la falta de competitividad de los liberales frente a las ofensivas de censura prusiana.” [Duménil, Gérard, Löwy, Michel y Renault, Emmanuel, *Leer a Marx*, trad. de Irene Agoff, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2015, p. 19.] Cuando Marx paso a ser su director, el diario se interesó en analizar problemáticas y conflictos sociales, y se preocupó por cultivar una actitud crítica en sus lectores, convencido de que la función principal de la prensa es promover el debate público.

De hecho, cuando la autocracia prusiana hace publica una ley de censura sobre la prensa (14 de enero de 1842), Marx realiza la siguiente observación:

La ley sobre las convicciones no es una ley del estado para los ciudadanos sino la ley de un partido contra otro partido. La ley sobre las tendencias anula la igualdad de los ciudadanos ante la ley. Es una ley que divide, y no que une, y todas las leyes que dividen son reaccionarias. No es una ley sino un privilegio. Uno puede hacer lo que el otro no puede hacer, no porque le faltara una propiedad objetiva, como al niño para realizar contratos, no, sino porque su buena opinión, sus convicciones son sospechosas.

El estado ético supone en sus miembros la convicción del estado, por más que aparezcan en oposición a un órgano del estado o al gobierno; pero en una sociedad en la que un órgano pretende poseer exclusivamente la razón y la moral del estado, un gobierno que se opone por principio al pueblo y toma después sus convicciones contrarias al estado por convicciones generales y normales, la mala conciencia de la fracción inventa leyes sobre tendencias, por más que aparezcan en oposición a un órgano leyes de venganza contra convicciones que sólo tienen su asiento entre los miembros del gobierno. [Marx, Karl, “Observaciones sobre las recientes Instrucciones para la Censura en Prusia”,

época, el robo de madera se mostraba como consecuencia del pauperismo rural. Los campesinos, llevados por su necesidad, recolectaban ramas secas de los árboles para venderlas y obtener alguna retribución monetaria. En 1842 el gobierno de Renania aprueba una ley que penaliza el robo de madera, incluida la recolecta de ramas secas. La ley busca sancionar la “apropiación ilegal” de la madera con penas de trabajo forzado, habiendo detrás una pretensión de defender el “derecho de propiedad”. Marx analiza los procesos de apropiación de recursos y territorios que están teniendo lugar en Renania y que obedecen más a una lógica de interés privado que común. Muestra que la nueva legislación no hace más que defender el interés privado de los propietarios de bosques, que en su afán por comercializar todo aquello que puede generar ganancias, privatiza no sólo los elementos naturales de los bosques, sino incluso las ramas secas de los árboles al ver que su recolección por parte de los campesinos pauperizados, ya no responde primariamente al consumo inmediato sino a su venta como mercancía. Al respecto Daniel Bensaïd señala:

El dilema se origina precisamente en el hecho de que la integración de la madera al circuito de puesta en valor mercantil vuelve indisociables su valor de uso y su valor de cambio. El desafío de la nueva legislación consiste, justamente, en defender el derecho de propiedad, distinguiendo rigurosamente los títulos de propiedad de los títulos de necesidad, una economía de cambio de una economía de subsistencia. La evolución del dispositivo de sanciones penales institucionaliza, en consecuencia, nuevas formas de delincuencia y criminalidad social.¹⁵

La penalización del “robo” de madera está ligado a la sustitución de las prácticas consuetudinarias del derecho de uso por parte de las sociedades capitalistas en formación. El proceso de absolutización de la propiedad privada a través de la apropiación de los bienes comunes convertidos en mercancías conlleva inevitablemente a tipificar como “delito” las prácticas consuetudinarias. La ley impuesta por Federico Guillermo IV y debatida por la Dieta Renana, pretendía abolir el derecho de los pobres al *bien común ofrecido por la naturaleza*, ya que “los derechos consuetudinarios de los pobres descansaban sobre el hecho de que cierto tipo de propiedad tenía un carácter indeciso que no determinaba si, en última instancia, esta propiedad era privada o común.”¹⁶

Frente al interés privado, Marx reivindica el derecho consuetudinario, un derecho que no sea local, sino que pertenece a los pobres de todos los países, un derecho que adquiere su fundamentación en las costumbres y prácticas populares, remitiendo a una idea de lo común alejada de una lógica mercantil y privada:

Nosotros, en cambio, hombres poco prácticos, reclamamos para la multitud políticamente pobre y socialmente desposeída, aquello que la servidumbre erudita y dócil de los llamados históricos ha descubierto a modo de piedra filosofal para transformar en oro jurídico toda pretensión ilícita. Reivindicamos para la pobreza el derecho consuetudinario que no es local, sino que pertenece a los

En defensa de la libertad. Los artículos de la Gaceta Renana (1845-1843), trad. de Juan Luis Vermal, Fernando Torres-Editor, Valencia, 1983, pp. 37-38.]

Contra la censura, la prensa debe contribuir en la formación de un espíritu crítico, que ha de expresarse en la opinión de cada ciudadano sobre los asuntos y problemas más acuciantes de la ciudad. Además, la prensa debe servir al pueblo, comunicar su voz, sus inquietudes y demandas, debe aspirar a ser un espacio de debate público y de toma libre de la palabra. La insistencia de Marx por promover el debate público se inscribe en la tradición de la ilustración, definido como el ejercicio público de la razón crítica. Debido a la censura impuesta a la prensa por parte de la autocracia prusiana, Marx renunciará a la *Rheinische Zeitung* el 17 de marzo de 1843.

¹⁵ Bensaïd, Daniel, *op. cit.*, p. 15.

¹⁶ *Ibid.*, p. 18.

pobres de todos los países. Vamos a un más lejos y afirmamos que el derecho consuetudinario, por su naturaleza, solo puede ser el derecho de esta masa inferior, desposeída y elemental.¹⁷

La ley no hizo más que despojar a los pobres, desamparándolos, modificando el estatuto de la propiedad y sustituyendo legalmente los derechos consuetudinarios por un marco legal que los criminalizo y castigo, en vez de resarcirles el derecho perdido. Marx no será crítico sólo con respecto a la ley, sino con los representantes de la Dieta, reprochándoles el querer transformar el Estado en un instrumento al servicio egoísta del interés particular, mostrando que todo interés privado es siempre mezquino y cobarde¹⁸. Además, crítica su falta de compromiso con la sociedad civil, la defensa del interés privado no está al servicio del Estado, y si lo está, es para corromperlo e imponer su propia ley:

Esta arrogancia del interés privado, cuya alma mezquina no ha sido nunca iluminada y sacudida por un pensamiento relativo al estado, es para este una lección seria y profunda. Si el estado condesciende en un solo punto a actuar en el modo de la propiedad privada en lugar de en el suyo propio, se sigue inmediatamente que tiene que acomodarse en cuanto a la forma de sus medios a los límites de la propiedad privada. [...] Pero aquí se muestra claramente que el interés privado quiere y tiene que degradar el estado a medio del interés privado, ¿Cómo no habría de seguirse que una representación de los intereses privados, de los estamentos, quiera y tenga que degradar el estado a los pensamientos del interés privado? Todo estado moderno, por poco que corresponda a su concepto, se verá obligado a exclamar ante el primer intento práctico de un poder legislativo de este tipo: tus caminos no son mis caminos, tus pensamientos no son mis pensamientos.¹⁹

Los análisis sobre la “ley acerca del robo de madera” cobran una relevancia particular en la actualidad, lo escrito por Marx en su momento tiene un eco en el presente a la hora de comprender los efectos de la globalización neoliberal y la privatización generalizada del mundo, la apropiación privada no sólo se extiende a los recursos naturales, sino a los bienes producidos socialmente (saberes y patrimonio cultural), los derechos comunes (educación, salud, seguridad, etc.) y servicios públicos (agua, telecomunicaciones, transporte, etc.). David Harvey²⁰ señala que la privatización ha abierto el terreno para la acumulación del capital en dominios que anteriormente se pensaban por fuera de los cálculos de la rentabilidad. La globalización neoliberal opera bajo una nueva forma de *acumulación por desposesión*, caracterizada por un “cercamiento” de los bienes comunes y por la supresión de derechos conquistados a lo largo de los años por las luchas colectivas.

De esta manera, bajo el yugo de las políticas económicas neoliberales, “vemos implementarse [...], toda una panoplia de disposiciones que constituyen una especie de nueva ‘ley de los pobres’, que apunta a reforzar su control social y a imponer mediante la precarización generalizada una nueva disciplina del trabajo flexible.”²¹ Frente a la ofensiva neoliberal vemos en distintas partes del mundo,

¹⁷ Marx, Karl, “Los Debates sobre la Ley acerca del Robo de Leña”, *En defensa de la libertad. Los artículos de la Gaceta Renana (1845-1843)*, [ed. cit.], p. 210.

¹⁸ “La crueldad es el carácter de las leyes que dicta la cobardía, porque la cobardía solo puede ser enérgica siendo cruel. El interés privado siempre es cobarde, pues su corazón, su alma, es un objeto que en cualquier momento puede ser quitado y dañado, y ¿quién no temblaría ante el peligro de perder el corazón y el alma? ¿Cómo habría de ser humano el legislador interesado si lo inhumano, un ser material extraño, es un ser supremo? “Quand il a peur, il est terrible”, dice el *National* de Guizot. Este lema podría escribirse sobre todas las legislaciones producidas por el interés, o sea por la cobardía.” [*ibid.*, p. 217.]

¹⁹ *Ibid.*, pp. 221-222.

²⁰ Cfr. Harvey, David, *El nuevo imperialismo*, trad. de Juan Mari Madariaga, Ediciones Akal, Madrid, 2007, p. 111 y ss.

²¹ Bensaïd, Daniel, *op. cit.*, p. 55.

movimientos de resistencia en defensa de los *bienes comunes* de la humanidad. El espíritu crítico de Marx asedia la agenda de diversos movimientos sociales, sobre todo de indígenas y campesinos que resisten y luchan contra la creciente apropiación privada de las riquezas naturales y sociales. El <<mundo no es una mercancía>>, la acumulación del capital sólo ha llevado irremediabilmente a la contaminación, saqueo y destrucción de los bienes comunes naturales (agua, aire, tierra, bosques, mar, ríos, etc.).²² El movimiento de los Sin Tierra en Brasil, La guerra del agua en Cochabamba (Bolivia), el movimiento de resistencia de los mapuches en Chile y Argentina, el movimiento zapatista en Chiapas, las luchas comunitarias feministas e indígenas, entre otros, son ejemplos de luchas sociales comprometidas por la defensa de los recursos naturales contra las actuales políticas económicas neoliberales. En su lucha contra la mercantilización y privatización de la tierra, se puede vislumbrar un trabajo de resistencia que no sólo deja sus huellas en lo social, sino también en la teoría, un vocabulario crítico producto del debate comunitario que no sólo expresa sus necesidades y demandas, sino nuevas formas de estar y de inventar el mundo, de relacionarse consigo mismo y con los demás, de replantear nuestra relación con los otros (seres vivientes y no vivientes), en un momento en que la vida se ve amenazada por formas de dominio y de explotación al servicio del interés privado.

Sin duda alguna, la actualidad de Marx radica en que nos ayuda a comprender el mundo contradictorio en el que vivimos, a entender la lógica de la reproducción del capital y la ley del valor que reduce todo a mercancía. Hoy, cuanto más se le declara “muerto”, “obsoleto” e “inservible”, su *espectro* sigue asediando al mundo cuanto más se aspira a exorcizarlo. “Quien insiste en repetir, en nombre de Dios o del Mercado, que ‘Marx ha Muerto’ ¿no lo hace, tal vez, agobiado por su espectro, por la pasión rigurosa de un análisis que sigue, con implacable inflexibilidad denunciando las contradicciones de un mundo al revés?”²³ Aun cuando siga incomodando, Marx será difícil de ignorar, esto no implica asumir su palabra como la “verdad” última para la interpretación de lo que acontece hoy en el mundo, pero sin Marx o incluso contra él, su pensamiento continua siendo un pasaje obligado al teorizar sobre el capitalismo y sus efectos en lo social, lo político y lo económico.

Por otra parte, la actualidad de Marx no se reduce simplemente a reconocer su “vigencia”, habría que asumir la tarea de *reactivar* responsablemente su legado, su fuerza crítica y diferencial, sin caer en dogmatismos académicos o institucionales que buscan neutralizar su promesa revolucionaria. Somos herederos de Marx, sin embargo, como nos ha enseñado Derrida, heredar no consiste simplemente en recibir sin más y apropiárselo, “sólo hay herencia cuando el legado mantiene en reserva algo indecible, algo secreto, cuando es lo suficientemente múltiple y contradictorio como para que, al heredar, tomemos necesariamente cierta iniciativa y asumamos el riesgo de interpretar esa herencia, de seleccionarla, de alterarla.”²⁴ <<Transformar aquello mismo que se interpreta>>, reactivación paradójica, heterodoxa y responsable, que Derrida realiza de la undécima tesis sobre Feuerbach: “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*.”²⁵ La herencia es múltiple, heterogénea, nunca una consigo mismo, de ahí que su presunta unidad, si es que la hay, sólo pueda consistir en el precepto de *rea-firmar* por

²² Cfr. Duménil, Gérard, Löwy, Michel y Renault, Emmanuel, *Leer a Marx*, [ed. cit.], p. 23 y ss.

²³ Fusaro, Diego, *Todavía Marx. El espectro que retorna*, trad. de Massimo Paolini, El Viejo Topo, Barcelona, 2017, p. 14.

²⁴ De Peretti, Cristina, “Herencias de Derrida”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 32, Instituto de Filosofía-CSIC, Madrid, 2005, p. 120.

²⁵ Marx, Karl, “Tesis sobre Feuerbach”, en Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Obras escogidas*, vol. 2, Ediciones Akal, Madrid, 2016, p. 428.

elección. *Rea- firmar*, reactivar, transformar aquello que mismo que heredamos, siéndole *infiel por fidelidad*, inventar nuestra propia herencia:

No hay fidelidad posible para alguien que no pudiese ser infiel. A partir de la infidelidad posible es como se logra la herencia, como se la asume, como se retoma y se refrenda la herencia para hacer que vaya a parar a otro sitio, que respire de otra forma. Si la herencia consiste simplemente en mantener cosas muertas, archivos y en reproducir lo que fue, no es lo que se puede llamar una herencia. No se puede desear un heredero o una heredera que no invente la herencia, que no se la lleve a otra parte con fidelidad. Una fidelidad infiel.²⁶

Reconocerse herederos de Marx, no sólo significa aceptar un legado sin más, supone, asimismo, la aceptación de una deuda para con el autor de *El Capital*, no para hacer de él un “clásico” que atraviesa el tiempo como un antepasado glorioso donde su palabra se pueda repetir de manera fiel, sino para *reactivar críticamente y sin condición* su pensamiento, abriéndolo a un tiempo *porvenir*, todavía por llegar:

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 esta será nuestra hipótesis o más bien nuestra toma de partido: *hay más de uno, debe haber más de uno*.²⁷

No hay un espíritu de Marx, sino más de uno, su herencia nunca puede ser una, “aún más, la supuesta unidad de una herencia (bajo el nombre de Marx, por ejemplo) no es sino una interpretación que reúne, que reafirma a posteriori la unidad de una pluralidad.”²⁸ Si hay una pluralidad de espíritus, heredar implica decidir, y la decisión se toma sobre el terreno de la indecibilidad, “que no es ni un <<quedar en suspenso de la indiferencia>>, ni la <<neutralización interminable de la decisión>>; tampoco <<viene a manifestar el límite, la impertinencia, la incompetencia de un dispositivo de decisión>>, sino que, por el contrario, resulta imprescindible para tomar una decisión y para asumir una responsabilidad <<dignas de ese nombre>>.”²⁹ Hay herencia cuando el legado es lo suficientemente heterogéneo y desafiante a nuestra interpretación, como para que se corra el riesgo de apropiársela, de apresarla bajo la forma de una doctrina acabada.

La herencia de Marx no puede seguir entendiéndose bajo la idea de una totalidad cerrada, apresada bajo la forma acabada del corpus de un libro y avalada por una identidad de sentido, de un <<querer decir>> definitivo e incuestionable. Al respecto Derrida señala:

La reafirmación de la herencia de un cierto Marx, de un <<espíritu>> de Marx, es, [...] un gesto político, una responsabilidad que no consiste, sobre todo, en restaurar algún <<marxismo>>, en salvar o rehabilitar a un desaparecido, sino por el contrario en permanecer crítico con respecto a todos los dogmatismos que se han adueñado de la tradición marxista, y a veces, incluso, en oponerse a cierta *filosofía*, a una lectura únicamente *filosófica* de Marx. Es preciso decir también que, desde el desmoronamiento de algunos Estados supuestamente comunistas, los estudios marxianos tendían la *mayoría de las veces* (no siempre, pero a menudo) a un cierto academicismo. Se apresuraban a

²⁶ Derrida, Jacques, “A corazón abierto”, en *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, [ed. cit.], p. 47.

²⁷ Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, [ed. cit.], p. 27.

²⁸ Biset, Emmanuel, *Violencia, justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida*, Euvim, Argentina, 2012, p. 300.

²⁹ De Peretti, Cristina, *op. cit.*, p. 121.

neutralizar la virulencia política de Marx, la urgencia de sus injunciones revolucionarias, esforzándose en representarlo, con un gesto de reconciliación, como un gran clásico cuyas cenizas debían incorporarse al panteón en el canon de los <<grandes filósofos>>. ³⁰

¿Acaso el marxismo no es una abstracción, una simplificación extraída de Marx y de sus textos compuestos por múltiples pliegues, siempre heterogéneos? ¿El marxismo no ha corrido el riesgo de neutralizar las diferencias, contradicciones y aporías que están trabajando los textos cuya firma es Marx? ¿El marxismo no ha privilegiado problemas, tesis, conceptos y argumentos, inhibiendo la heterogeneidad radical del legado de Marx y las fuerzas diseminadoras del sentido? La historia de lo que se denomina marxismo, es la historia de una filosofía (política, económica y social) que no ha podido totalizarse, cerrarse y llegar a ser igual a sí misma, es una historia conflictiva, heterogénea, no teleológica, incluso habría que decir que está siendo deconstruida por el texto mismo que intenta domesticar. Marx más que ser un “clásico” en el panteón de la filosofía, es lo que hay que pensar, deconstruir, para liberar las fuerzas textuales y revolucionarias que cierto marxismo filosófico, político o económico se ha esforzado en domeñar, no obstante, “es preciso también hacer justicia a algunos marxistas que han sabido resistir esta tentación. Algunos, solitarios, han continuado vigilando y trabajando, cambiando el terreno y perturbando el nuevo consenso, en un momento difícil, de forma valiente, crítica e innovadora.” ³¹

Mantener un espíritu crítico y en reserva, ante ciertos poderes institucionales y académicos que se *apropian* de la herencia de Marx y creen tener la última palabra sobre su legado, que asumen con propiedad la idea de defender UN SOLO MARX y de descalificar cualquier interpretación que contravenga a un marxismo ortodoxo. Todo texto corre el riesgo de apropiaciones dogmáticas, ante ello, debemos de guardar continuamente una *vigilancia crítica* contra cualquier marxismo que se asuma como propietario y custodio de la herencia de Marx. ¿Quiénes son los <<hijos legítimos>> de Marx? Ante la cuestión habría que responder, no hay una simple reivindicación de la “herencia de Marx”, ni mucho menos la exclusividad de la “herencia de Marx”. Hay más de un espíritu de Marx, y por consiguiente, múltiples herederos. Al respecto, Derrida en un texto titulado *Marx e hijos* ³², responde a una serie de intervenciones sobre su libro publicado en 1993, *Espectros de Marx*. En dichas intervenciones, la lectura de Derrida sobre los textos de Marx es vista con cierta reticencia desde una tradición asumida como marxista, ³³ acusado por unos por llevar a una despolitización o debilitamiento de la efectividad política del marxismo, o de tachar a la deconstrucción de “oportunismo” ³⁴ en un momento histórico en que se declaraba muerto al marxismo y se celebraba el

³⁰ Derrida, Jacques, “Alguien se adelanta y dice...”, en De Peretti, Cristina (ed.), *Espectrografías. (Desde Marx y Derrida)*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, pp. 189-190.

³¹ *Ibid.*, p. 190.

³² Derrida, Jacques, “Marx e hijos”, en Sprinker, Michel (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, trad. de Marta Malo de Molina Bodelón, Alberto Riesco Sanz y Raúl Sánchez Cedillo, Ediciones Akal, Madrid, 2002.

³³ Entre los marxistas que comentan el texto de Derrida se encuentran Fredric Jameson, Terry Eagleton, Antonio Negri, Aijaz Ahmad, Werner Hamacher, Gayatri Spivak, entre otros.

³⁴ En un artículo titulado “Marxismo sin marxismo”, Terry Eagleton acusa a Derrida de “oportunismo político”, en un contexto en el que marxismo ha perdido efectividad política. Considera que Derrida quiere “explotar” el marxismo desde su propia *apropiación*. Para Eagleton, *Espectros de Marx* no tiene nada de marxismo, es un marxismo *sin marxismo*:

Ahora Derrida ha adoptado el marxismo, o al menos le ha dado una cierta acogida, porque está verdaderamente enfurecido por la autosuficiencia liberal-capitalista, pero al mismo tiempo hay algo inevitablemente oportunista en este pacto político, que quiere explotar el marxismo como crítica, disidencia, instrumento adecuado de ataque, pero que se muestra menos dispuesto a engranar con

triunfo de la ideología neoliberal capitalista, Derrida pone en cuestión la relación *apropiativa* que estos pensadores guardan celosamente con Marx y su legado:

Lo que no dejará nunca de sorprenderme de la posesividad celosa de tantos marxistas, y más aún en este caso, no es tan sólo lo que *siempre* tiene de cómico una reivindicación de propiedad, y cómico *de manera aún más teatral* cuando se trata de una herencia, y de una herencia textual, ¡y aún más patético cuando se trata de la apropiación de una herencia llamada <<Marx>>! No, lo que no dejo de preguntarme, y más aún en *este* caso, es donde cree la autora [se refiere a Gayatri Spivak] que estarían los presuntos títulos de propiedad. ¿En nombre de qué, alegando qué, exactamente, se atreve tan siquiera a confesar una <<reacción propietaria>> [*proprietary reaction*]? Por qué una confesión como ésta presupone que ha sido reconocido un título de propiedad en nombre del cual uno se ensaña en seguir defendiendo aún su bien.³⁵

<<Reacción propietaria>> y <<propietaria>>, cuyo movimiento de *apropiación* privatiza el discurso, volviéndolo exclusivo de ciertos grupos, individuos o instituciones, *priorizando* temas, problemas, autores y argumentos. La apropiación del discurso corre el riesgo de neutralizarlo y desligarlo del debate colectivo. Desde luego se tendrían que cuestionar las formas de exclusión que conllevan las prácticas y las series de regulaciones que controlan quién está autorizado para hablar, en qué condiciones y sobre qué terrenos discursivos. ¿Cómo asumir la herencia del marxismo? ¿Cómo ocuparse de Marx, en un momento en que el neoliberalismo intenta ocultar y obliterar su recuerdo, su memoria? Una escena posible sería ignorarlo, negarlo, neutralizar las *inyunciones revolucionarias* de su pensamiento, afanarse por academizarlo, institucionalizarlo, fijarle un lugar propio e inexpropiable. Sin embargo, un *trabajo de duelo* responsable implicaría asumir un compromiso ético-político hacia Marx y la deuda contraída con su legado, más allá del deber y por deber. Se trata, entonces, de cómo ser *justos* ante el otro, ante quien no está y cuya memoria aún está *por-venir*. En *Espectros de Marx*, Derrida se muestra como el *hijo ilegítimo*³⁶ que viene a reconocer su deuda para

su positividad. De hecho, lo que quiere es un marxismo sin marxismo, es decir, un marxismo desde la perspectiva descarada de su apropiación. [Eagleton, Terry, "Marxismo sin marxismo", en *ibid.*, p. 100.]

Como <<hijo legítimo>> asumido de Marx, Terry Eagleton acusa la intervención de Derrida como una especie de invasión al "canon" marxista. Según su *propia* posición, la lectura derridiana de Marx no tiene nada que ver con el marxismo (habría que decir con lo que el propio Eagleton entiende por marxismo). Sin embargo, Derrida no busca colocarse como el *verdadero heredero* de Marx, ni mucho menos *apropiarse* de su herencia de manera oportunista. Al contrario, Derrida guarda con la herencia marxista, una relación de *ex – apropiación*, "<<una propiedad sin propiedad>>, una propiedad que no apropia sin expropiar, un proceso de apropiación indefinidamente frustrado de su objeto o de su efecto." [Balibar, Étienne, *La igualibertad*, Trad. Víctor Goldstein, Herder Editorial, Barcelona, 2017, p. 160.] No hay apropiación sin posibilidad de *ex – apropiación*, "ese movimiento de lo propio que se expropia mediante el propio proceso de apropiación." Al respecto, véase: Peñalver Gómez, Patricio, "Hacer justicia con Derrida, o el hamletismo en la deconstrucción", en Biset Emmanuel y Penchaszadeh, Ana Paula (comps.), *Derrida político*, Ediciones Colihue, Buenos Aires, 2013, pp. 173 y ss.

³⁵Derrida, Jacques, "Marx e hijos", en Sprinker, Michel (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, [ed. cit.], p. 257.

³⁶ "Evidentemente, nunca he afirmado que <<yo>> y << mi deconstrucción>> (¡!) fuéramos los <<verdaderos herederos>> de Marx, el <<padre muerto>>. No lo pienso. Y es algo que me interesa poco [...] En cambio, la idea, la hipótesis (el fantasma, en realidad) de semejante <<aseveración>>, de semejante reivindicación (ser un verdadero heredero de Marx) exaspera visiblemente a Ahmad, quien vela celosamente la herencia. Denuncia por adelantado toda presunta reivindicación de herencia, cuando le parece provenir de alguien a quien el considera un extranjero con respecto a su familia, con respecto a la filiación de aquellos a quien denomina tranquilamente, colocándose junto a ellos sin lugar a duda, es decir, sin que jamás le venga a la

con el padre muerto, Marx.³⁷ Su texto no supone tanto un “retorno” a Marx, ni mucho menos una recuperación del marxismo, pero sí, de una cierta espectralidad de Marx. Es un libro que habla sobre los espectros y que osa hablar con ellos. Espectros que asedian y no dejan de acosar al autor de *El Capital*, a pesar de su deseo irrefrenable de exorcizarlos y conjurarlos:

[...] *hay que asumir la herencia* del marxismo, asumir lo más <<vivo>> de él, es decir, paradójicamente, aquello de él que no ha dejado de poner sobre el tapete la cuestión de la vida, del espíritu o de lo espectral, de la-vida-la muerte más allá de la oposición entre la vida y la muerte. Hay que reafirmar esta herencia transformándola tan radicalmente como sea necesario. Reafirmación que sería a la vez fiel a algo que resuena en la llamada de Marx – digamos de nuevo en el espíritu de su injunción – y conforme con el concepto de herencia en general. La herencia nunca es algo *dado*, es siempre una tarea.³⁸

Espectros de Marx aparece como una intervención y una elaboración singular del legado de Marx. La deconstrucción, según Derrida, “solo ha tenido sentido e interés, [...] como una radicalización, es decir, también *en la tradición* de un cierto marxismo, con un cierto *espíritu de marxismo*.”³⁹ Un espíritu del marxismo que se distingue del marxismo como ontología, *sistema filosófico* y metafísica. Un espíritu del marxismo comprometido con el *porvenir* y la justicia como promesa. La “radicalización” de cierto espíritu del marxismo, no sería posible sin una deconstrucción del marxismo, de la supuesta unidad del marxismo y de aquello que lo liga al discurso de la metafísica. Se trataría de interrogar hasta qué punto el discurso y la crítica marxista se mantienen herederas de los presupuestos metafísicos de lo “originario”, lo “fundamental”, de una presunta “unidad ontológica”. Si la deconstrucción se interesa en cuestionar los presupuestos metafísicos que subyacen al discurso y a la crítica marxista, no es para descalificarla o renunciar a su(s) herencia(s), sino para mostrar que esos mismos presupuestos, limitan su fuerza revolucionaria y le privan de una apertura al *porvenir*.⁴⁰

Derrida se reconoce fiel heredero de un espíritu del marxismo como *crítica radical*, es decir, “un procedimiento capaz de autocrítica. Esta crítica pretende, en principio y explícitamente, estar abierta a su propia transformación, a su reevaluación y a su auto reinterpretación. [...] Este espíritu es más que un estilo, aunque también sea un estilo. Es heredero de un espíritu de la ilustración al que no hay que renunciar.”⁴¹ La deconstrucción no es posible sin la crítica, de un ejercicio de

mente la menor duda al respecto, los <<comunistas y aquellos por lo general conocidos como marxistas>>. La preocupación por la filiación legítima es un sentimiento que desconozco en mí. He aprendido incluso a cultivar y a reivindicar mi indiferencia al respecto, a explicar su <<lógica>> e incluso a hacer de ello una especie de premisa ética y política. La mayoría de las veces, analizo, interrogo, problematizo este fantasma de la filiación legítima (padres, hijos y hermanos, etc. más que madre, hija y hermana), mientras que, por el contrario, Ahmad y <<aquellos por lo general conocidos como marxistas>> este fantasma sigue siendo visiblemente compulsivo.” [ibid., p. 270.]

³⁷ En *Espectros de Marx*, Derrida deconstruye la <<ley de la filiación>, en particular, la ley de la filiación patrimonial, del linaje padre-hijo, señalado los riesgos y las consecuencias ético- políticas de esta filiación en el marxismo y en el propio Marx (Stirner como mal hermano de Marx en tanto mal hijo de Hegel). Al respecto, véase: Hamacher, Werner, “<<Lingua amissa>>: el mesianismo del lenguaje de la mercancía y los *Espectros de Marx* de Derrida, en Sprinker, Michel (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, [ed. cit.], p. 199 y ss.

³⁸ Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, [ed. cit.], p. 67.

³⁹ *Ibid.*, p. 106.

⁴⁰ *Cfr. Ibid.*, p. 107.

⁴¹ *Ibid.*, p. 102.

interrogación, de puesta en cuestión. Sin embargo, si bien es necesario heredar el espíritu de crítica de Marx, no hay que confundir la deconstrucción con la crítica,⁴² tal y como lo ha problematizado Derrida, la deconstrucción es algo más que la crítica,⁴³ sin que ello implique renunciar a deconstruir la propia noción de crítica y los vínculos que la mantienen ligada a la historia de la metafísica occidental. Pero aún con las reservas que el propio Derrida ha mantenido con la crítica, no podemos soslayar las aportaciones y la deconstrucción ha tenido sobre la práctica crítica contemporánea.⁴⁴

Deconstrucción del marxismo y el marxismo de la deconstrucción, doble relación paradójica que Derrida intenta pensar a lo largo de *Espectros de Marx*. Un trabajo sobre la herencia de Marx y a la vez, un cuestionamiento crítico, o, mejor dicho, deconstructivo de la filosofía como ontología en Marx:

[...] ¿Es este pensamiento de Marx, esencialmente, una filosofía? ¿Es esta filosofía, esencialmente, una metafísica en tanto que ontología? ¿Posee una ontología más o menos legible de fondo? ¿Debe hacerlo? ¿Qué tipo de suerte debemos, nosotros mismos, por medio de un acto de interpretación activa (y, por lo tanto, también política), asignar hoy por hoy a este <<esencialmente>>? ¿Se trata de un dato o de una promesa por hacer venir? ¿Por desplazar? ¿Por relanzar o re-interpretar de otro modo, a veces incluso hasta abandonar este valor mismo de esencialidad que corre el peligro de estar demasiado estrechamente ligado a cierta ontología?⁴⁵

⁴² “En cuanto a la crítica, si se distingue de la deconstrucción, no es simplemente porque aquella es programática, sino porque es instancia binaria, juicio y discernimiento; decide y juzga, juega el papel del *krinein* – y, en este sentido, necesaria –, mientras que la deconstrucción puede implicar la historia, la genealogía de la idea crítica; es por lo tanto, más amplia que la perspectiva crítica – a la cual no se opone – y, al mismo tiempo, se dirige hacia algunos lugares de indecibilidad en donde la instancia crítica, como instancia binaria, se encuentra de algún modo desarmada, incompetente” [Crepón, Marc y De Launay, Marc (dir.) “Questions à Jacques Derrida”, *La philosophie au risque de la promesse*, Bayard, Paris, 2004, p. 200. Citado por: De Peretti, Cristina, “Jacques Derrida (1930-2004)”, en De Peretti, Cristina y Rodríguez Marciel, Cristina (eds.), *12 pensadores (y uno más) para el siglo XXI*, Dykinson, Madrid, 2014, p. 83.]

⁴³ Al respecto véase: Derrida, Jacques, “Carta a un amigo japonés”, en *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, trad. de Cristina de Peretti, 4ª edición, Anthropos Editorial, Barcelona, 2017, pp. 23-27.

⁴⁴ El 22 de septiembre de 2001 Derrida recibe el *Premio Adorno*, un prestigioso premio alemán que es concedido a destacados personajes que han sobresalido en el campo de las humanidades, las ciencias sociales y las artes. En su discurso de agradecimiento Derrida volverá hacer referencia a la crítica y reconocerá su deuda para con Theodor Adorno y la Escuela de Fráncfort, señalando aún con ciertas reservas, que la deconstrucción pone en práctica la crítica:

Desde hace decenios oigo en sueño, como suele decirse, voces. Son a veces voces amigas, otras veces no: unas voces que están en mí. Todas ellas parecen decirme: ¿por qué no reconocer, claramente y públicamente, de una vez por todas, las afinidades entre tu trabajo y el de Adorno, o en verdad tu deuda con Adorno? ¿No eres un heredero de la Escuela de Fráncfort?

En mí y fuera de mí la respuesta seguirá siendo complicada, ciertamente, en parte virtual. Pero de ahora en adelante, y por esto os digo también <<gracias>>, no puedo hacer ya como si no oyese esas voces. Si el paisaje de las influencias, de las filiaciones o de las herencias, de las resistencias también, seguirá siendo siempre atormentado, laberíntico o abismal, y en este caso quizá más contradictorio y sobre determinado que nunca, hoy soy feliz, y gracias a vosotros, por poder y por deber decir <<sí>> a mi deuda con Adorno, y por más de un concepto, aunque no soy ahora capaz de responder a esa deuda ni responder de ella. [Derrida, Jacques, “Acabados. Discurso de Fráncfort”, en *Acabados seguido de Kant, el judío, el alemán*, trad. de Patricio Peñalver, Editorial Trotta, Madrid, 2004, p. 30.]

⁴⁵ Derrida, Jacques, “Marx e hijos”, en Springer, Michel (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida* [ed. cit.], p. 249.

Para Derrida hay una cuestión que todavía no se ha planteado, o más bien, que ha quedado ocultada por los compromisos y los presupuestos ontológicos del propio Marx, esta cuestión no es otra que la del *espectro*. En Marx encontramos un *tratamiento ontológico* del espectro. Su crítica a la vez que cuestiona el carácter espectral del capitalismo se ve limitada al intentar construir un pensamiento sin espectros, a Marx le atemorizan los espectros, conjura contra ellos y desea exorcizarlos, este gesto introduce su pensamiento al discurso de la metafísica. Derrida con Marx y más allá de Marx, deconstruye este *tratamiento ontológico* del espectro y abre la posibilidad de pensar un discurso acerca del fantasma (*fantología*) que resiste a todo intento de *ontologización*. La figura del espectro se resiste a ser incorporada al discurso de la ontología, de lo que <<es>>, bajo la dicotomía <<ser>> o <<no-ser>>. El espectro pone en cuestión las fronteras entre lo que es y no es, transita desestabilizando los umbrales entre la vida y la muerte, la presencia y la ausencia, lo visible y lo invisible. El espectro no habita, asedia, a diferencia del muerto que puede ser ubicado e identificado. La lógica de la espectralidad desafía todo intento de *identificación*.⁴⁶

Desde la ontología es imposible caracterizar lo fantasmático. La figura del espectro nombra la experiencia de la alteridad, la posibilidad de pensar *lo político* más allá de todo intento de apropiación y dominación. El espectro vampírico del capital que se alimenta de la explotación y el dominio de los vivientes y no-vivientes, está continuamente asediado, interrumpido, por el espectro de otra(s) posibilidad(es). El espectro, los espectros, siempre hay más de uno, es un reaparecido (*revenant*) – lleva en sí el sello de la repetición –, siempre amenaza por volver a *contratiempo*⁴⁷(oponiéndose al tiempo del progreso), en el momento en que menos se lo espera, es por eso un visitante intempestivo, visitante y no invitado, su frecuentación es siempre imprevisible e

⁴⁶ Cfr. Cragnolini, Mónica, “Una ontología asediada por fantasmas: el juego de la memoria y la espera en Derrida”, en *Derrida, un pensador del resto*, Ediciones La cebra, Buenos Aires, 2007, p. 49 y ss.

⁴⁷ Jacques Derrida en un diálogo con Daniel Bensaïd acerca del marxismo, coincide en pensar a Marx como un *filósofo del contratiempo*, más allá de las lecturas apresuradas, que con demasiada frecuencia lo “definen” como un “filósofo perteneciente al gran linaje de las filosofías especulativas de la Historia”. Tanto Derrida y Bensaïd concuerdan en que deberíamos ser cautelosos y no dar por sentado ciegamente, que Marx defendía una concepción de la historia en términos teleológicos e idealistas. Por su parte, Derrida señala que “[...] Marx no era un filósofo de la Historia en el sentido en que se suele entender en general; que estaba atento política y filosóficamente a la heterogeneidad, de las cualidades temporales, de los regímenes de causalidad económicos, políticos, jurídicos. En esta maraña de tiempos Marx es alguien que pensó la intempestividad no sólo como una forma de perturbar el tiempo lineal y homogéneo sino también como condición de la acción política.” [Derrida, Jacques, “Sobre el marxismo. Diálogo con Daniel Bensaïd”, en Derrida, Jacques, *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, [ed. cit.], p. 86.] Para Daniel Bensaïd, Marx no trata de fundar una nueva filosofía de historia, sino de explorar una nueva escritura de la historia que introduce las nociones de contratiempo y no-contemporaneidad. La lectura marxista de la temporalidad se opone a una concepción te(le)ológica del tiempo. Lo tiempos son heterogéneos, ni contemporaneidad, ni linealidad. Marx insiste en la discordancia de los tiempos: “Una nueva escritura de la historia implica una revolución teórica. Ya no se trata de tomar posesión de una totalidad significativa transparente. Así, la guerra tiene su lógica política y tecnológica propia, no directamente reducible a la de la sociedad. Desarrolla relaciones sociales que no corresponden a las de la sociedad en su conjunto o que anticipan sus formas futuras. Más generalmente, toda formación social esta tramada de relaciones de producción derivadas, transpuestas, no originales, cuya comprensión hace intervenir a las ‘relaciones internacionales’. Hay desganche, desfase, discordancia, ‘relación desigual’ y ‘desarrollo desigual, entre producción material y producción artística, entre relaciones jurídicas y relaciones de producción. Una formación social concreta no es reducible a la homogeneidad de la relación de producción dominante. Las diferentes formas de producción (material, jurídica, artística) no marchan al mismo paso. Cada una tiene su ritmo y temporalidad propios.” [Bensaïd, Daniel, *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*, trad. de Agustín del Moral Tejeda, Ediciones Herramienta, Buenos Aires, 2013, p. 48.]

incalculable, reclamando una hospitalidad incondicional lejos de toda una economía de la invitación.⁴⁸ Como señala Gabriela Balcarce, “la figura del espectro [...] viene a inaugurar un nuevo espacio de apertura en la ontología como experiencia de lo imposible. Desentraña la intemperividad «desde una “disyunción” de la presencia misma del presente».”⁴⁹

No hay porvenir sin Marx, sin su herencia y su legado, pero el porvenir del legado de Marx sólo tendrá lugar si en vez de institucionalizarse o academizarse en el ámbito universitario, logra establecer una relación dialógica con el activismo social, en particular, con la voz de los oprimidos que, sin reconocerlo explícitamente, reactivan su promesa revolucionaria en su lucha cotidiana contra las formas de dominio y explotación del capital, aún sin considerarse <<marxistas>>. Marx interpelado y reactivado por la experiencia colectiva de las luchas, a favor de la invención y la apertura a pensar nuevas experiencias de lo humano. *Reactivación* responsable del diálogo incondicional que Marx cultivó a lo largo de su obra con el activismo social, la fuerza crítica y la especificidad de su pensamiento surge del contacto permanente con la experiencia de las luchas y las resistencias sociales. En este sentido, Jean Tible escribe:

Los momentos de cambio en su producción teórica coinciden con el despunte de ciertas luchas: esto lo vemos respecto de las movilizaciones anticoloniales, las comunas rurales rusas y la organización política de los iroqueses, que liberan su pensamiento de sus facetas eurocéntricas. También es fuerte el impacto de los sucesos de 1848, de 1871 y de sus sucesivos exilios. Marx es el pensador de las luchas. El suyo es un pensamiento-lucha. [...] Por eso se preguntaba, en su tiempo, cómo elaborar una teoría que esté en contacto con la crítica práctica que constituyen las acciones revolucionarias de los obreros franceses, ingleses y alemanes. ¿Cuál o cuáles, entonces, son los sentidos de pensar y luchar con Marx hoy? Investigar, comprender y luchar, hacer ciencia a partir de (y junto con) las luchas y sus desobediencias, en vez de partir de las estabildades del poder y de la ciencia burguesa.⁵⁰

El espectro de Marx no ha dejado de asediar al mundo y al sistema capitalista que nos domina, a la filosofía, las humanidades y las ciencias sociales, habrá que seguir haciéndose cargo, responsablemente, de su(s) herencia(s).

⁴⁸ “La hospitalidad incondicional, la hospitalidad a la vez pura e im-posible, ¿habrá que decir que responde a una *lógica de la invitación* (cuando la ipseidad del en-casa acoge al otro en su propio horizonte, cuando plantea sus condiciones, pretendiendo saber a *quién* va a recibir, esperar e invitar, y *cómo, hasta qué punto, a quién* le es *posible* invitar, etc.) o bien a una *lógica de la visitación* (el anfitrión entonces, dice que sí a la venida o al acontecimiento *inesperado e imprevisible* del que viene, en cualquier momento, con antelación o con retraso, en absoluta anacronía, sin ser invitado, sin hacerse anunciar, sin horizonte de espera [...].” [Derrida, Jacques, “Como si fuese posible, <<Within such limits>>...”, en *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 261 (nota 9).]

⁴⁹ Balcarce, Gabriela, “Algunas reflexiones sobre la espectralidad en el pensamiento de Jacques Derrida”, *Convivium. Revista de filosofía*, Núm. 29-30, Universidad de Barcelona, 2015-2016, p. 205.

⁵⁰ Tible, Jean, “Marx Salvaje”, en *Revista Nueva Sociedad*, núm. 277, Buenos Aires, septiembre-octubre 2018, p. 127. Artículo disponible en: <https://nuso.org/>

1.2 Marx y el carácter *spectral* del capitalismo.

“Todo el misticismo del mundo de las mercancías, toda la magia y la fantasmagoría que nimbán los productos del trabajo fundados en la producción de mercancías, se esfuma de inmediato cuando emprendemos camino hacia otras formas de producción.”

*Karl Marx. El Capital.*⁵¹

El Capital, cuya primera edición en alemán fue publicada en el año de 1867, se ha constituido quizá en el siglo XX – frente aquellos que sostienen que el pensamiento de Marx ha perdido “vigencia”-, en una obra que ha tenido un gran influjo en el campo de las humanidades y las ciencias sociales, y es que la intención crítica de Marx no se limita a describir el sistema o dispositivo de relaciones que sostienen a la sociedad capitalista, a medida que va desplegando sus argumentos y va construyendo sus categorías, se va descubriendo que hay un interés en profundizar y “dar nombre a lo que podría ser el núcleo, el centro, la esencia misma de todo un conjunto de contradicciones, de conflictos, de opresiones, que constituyen la existencia cotidiana de los seres humanos en este último periodo de la época moderna, que viene del siglo XIX hasta nuestros días.”⁵²

Según Bolívar Echeverría, en su lectura de *El Capital*, Marx intenta dar nombre al centro de la contrariedad moderna, reconociendo que en el modo de reproducir la vida que se ha consolidado en la sociedad capitalista hay una serie de contradicciones que estructuran el modo de vida de los hombres. Un modo de vida que, si bien ha permitido la reproducción y la sobrevivencia, implica al mismo tiempo el sacrificio, la opresión y la explotación de unos sobre otros. En el modo de reproducción social capitalista los seres humanos sólo pueden producir, consumir, gozar y hacer circular sus bienes, en la medida en que el proceso de reproducción y de consumo sirve a otro proceso diferente que se le sobrepone, el *proceso de valorización del valor o acumulación del capital*.⁵³ Para Marx los procesos de producción y de consumo que permiten la reproducción libremente de un sujeto social, se encuentran en contradicción con ese otro proceso de producir y consumir según la relación técnico social capitalista:

La idea central de *El capital* gira en torno a la distinción entre proceso de reproducción concreto de la riqueza en su “forma natural” y proceso abstracto de acumulación de capital o valorización del valor y consumo de ese valor valorizado. La contradicción entre estos dos procesos sería la contradicción fundamental, en torno a la cual se organizan las otras; es la que se expresa en la explotación del trabajo asalariado, en torno a la cual, a su vez, adquieren una función determinada, específica, las otras opresiones y explotaciones, y reciben su importancia diferencial.⁵⁴

En este sentido, si los seres humanos vivimos en una situación de opresión, explotación y *enajenación* es porque el proceso de reproducción natural se encuentra subsumido a un proceso que le es *ajeno* – proceso de valorización del valor-, y cuyo discurso se ha naturalizado como el único medio de reproducción social, instalando al valor como sujeto que se autoafirma, que se valoriza. Por

⁵¹ Marx, Karl, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, vol. I, trad. de Pedro Scaron, Siglo XXI editores, México, 2014, p. 93.

⁵² Echeverría, Bolívar, *La contradicción del valor y el valor de uso en El Capital, de Karl Marx*, Editorial Itaca, México, 1988, p. 8.

⁵³ *Cfr. Ibid.*, p. 8 y ss.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 10.

ello, la contradicción entre *valor* y *valor de uso* cobra una relevancia especial en *El capital*, no sólo porque le permite a Marx denunciar la violencia que se oculta detrás del modo de reproducción social capitalista, sino también para dar cuenta de su carácter contradictorio y no natural.

Ahora bien, cuando Marx analiza la contradicción entre *valor* y *valor de uso*, hace abstracción del proceso de reproducción social en cuanto tal, y toma como punto de partida los *bienes* que produce y consume para su reproducción y que constituyen su riqueza. Su reflexión no parte del sistema o dispositivo de relaciones que posibilitan su intercambio, es decir, el mercado, sino de algo más simple, el bien u objeto que se consume para dar lugar justamente al proceso de reproducción: la *mercancía*.

Al inicio del *El Capital* y después de haber indicado que su investigación iniciará con el análisis de la mercancía⁵⁵ y específicamente con el análisis de la *forma mercantil*, Marx esboza una primera idea de lo que podemos entender por mercancía:

La mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran. La naturaleza de esas necesidades, el que se originen, por ejemplo, en el estómago o en la fantasía, en nada modifica el problema. Tampoco se trata aquí de cómo esa cosa satisface la necesidad humana: de si lo hace directamente, como medio de subsistencia, es decir, como objeto de disfrute, o a través de un rodeo, como medio de producción.⁵⁶

La mercancía aparece, en primer lugar, como un objeto producido y consumido que satisface ciertas necesidades, sin importar su origen. Su naturaleza puede ser diversa, física o psíquica, material o espiritual, y en la medida en que está relacionada con las necesidades humanas y resulta ser *práctico* es considerado un bien, un producto útil o que tiene un *valor de uso* para el proceso de reproducción de un determinado sujeto social. Sin embargo, señala Marx, no basta que un objeto sea un producto útil o que posea *valor de uso* para que éste sea considerado efectivamente como una mercancía, debe, además, “[...] existir en un proceso de reproducción de consistencia solo operacional o abstracta de una sustancia de la cual él mismo solo es una fracción; debe estar integrado en la reproducción de la

⁵⁵ En el prólogo a la primera edición de *El capital*, Marx realiza una aclaración metodológica sobre el punto de partida de su investigación, es decir, por qué comenzar por el análisis de la *forma mercancía* y no por el proceso de producción como proceso de producción capitalista:

Para la sociedad burguesa la *forma de mercancía*, adoptada por el producto del trabajo, o la *forma de valor* de la mercancía, es la *forma celular económica*. Al profano le parece que analizarla no es más que perderse en meras *minucias* y *sutilezas*. Se trata, en efecto, de *minucias* y *sutilezas*, pero de la misma manera que es a ellas a que se consagra la anatomía *micrológica*. [Marx, Karl, *op. cit.*, p. 6.]

Como ya se había indicado más arriba, Marx no busca simplemente hacer una descripción de los fenómenos inmediatamente visibles del capitalismo. Cuando indica que su exposición iniciará con el *análisis* de la mercancía, pone de manifiesto que en ningún caso va a dar una *definición* de la mercancía, sino que lo va a tomar como un objeto a *problematizar* para examinar sus diversos componentes y relaciones. Para Marx el análisis de la mercancía no es simplemente el examen de un objeto que puede ser intercambiado y qué existe o ha existido en distintos contextos y modos de producción, lo que le interesa es explicar por qué la mercancía se ha constituido en la *forma elemental de la riqueza* en el modo de producción capitalista. Como señala Moïshe Postone:

Marx analiza la <<*forma de la mercancía* como la forma social, necesaria y general del producto>> y como la <<*forma general de la riqueza*>>. Sin embargo, según Marx, la mercancía es la forma del producto tan solo en el capitalismo. Por tanto, el análisis de la mercancía de Marx lo es de la forma general del producto y de la forma de riqueza más elemental en la sociedad capitalista. [Postone, Moïshe, *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, trad. de María Serrano, Marcial Pons, Madrid, 2006, p. 189.]

⁵⁶ Marx, Karl, *op. cit.*, p. 43.

riqueza como substancia valiosa en términos exclusivamente económicos o referidos al sujeto social como pura fuente y pura destrucción de energía productiva.”⁵⁷

Marx considera que un objeto que es considerado como mercancía, no sólo debe existir como un bien útil o práctico, sino además como un *valor que se está manifestando como valor de cambio*, como simple *condensación de energía productiva* que puede ser intercambiable por otra condensación de energía similar, en otras palabras, una mercancía para ser considerada como tal, debe existir de manera duplicada como *valor y valor de uso*.⁵⁸ Al respecto Marx señala:

Los valores de uso constituyen el contenido material de la riqueza, sea cual fuere la forma social de ésta. En la forma de sociedad que hemos de examinar, son a la vez portadores materiales de valor de cambio. [...] el valor de cambio se presenta como una relación cuantitativa, proporción en la que se intercambian valores de uso de una clase por valores de uso de otra clase, una relación que se modifica constantemente según el tiempo y el lugar.⁵⁹

Marx distingue el *contenido material* de la riqueza de su *forma social*, la riqueza según su contenido material se compone de cosas útiles, es decir, de valores de uso, pero no debe confundirse con su *forma social*. La forma social de la riqueza en la sociedad capitalista es la *forma mercancía*. Cabe aclarar que si bien la forma social no es perceptible en el objeto – v. gr. Si el frijol es una mercancía *producida de manera capitalista* es algo que no se percibe y no se saborea en el frijol –, esto no quiere decir que no tenga algún tipo de influencia sobre el tipo y la cantidad de los valores de uso producidos.⁶⁰ El contenido material de la riqueza no es algo que no se vea afectado por la forma social, evidentemente se ve afectado, pero para efectos del análisis es necesario diferenciar el contenido material de la forma social de la riqueza. Si sólo tomamos los valores de uso que constituyen el contenido material de cualquier forma de riqueza, resulta imposible analizar la forma específica que le interesa a Marx, *la forma mercancía*.

Marx avanza en su análisis e indica que las mercancías son a la vez portadoras de *valor de cambio*. El análisis del valor de cambio tomará como punto de partida *la relación* de intercambio de una mercancía con otras mercancías distintas, sin algún tipo de mediación como el dinero. Sabemos que en la cotidianidad intercambiamos mercancías de diversa índole a través del dinero, constituyéndose éste en el medio a partir de cual puedo comprar o vender una mercancía, a partir de esta experiencia se podría preguntar por qué Marx parte su análisis del valor del cambio tomando como referencia el intercambio directo de un producto por otro, sin mediación alguna, en este caso el dinero, la respuesta se encuentra justamente en el proceder metodológico que Marx va trazando a lo largo de *El capital*. Marx no puede argumentar en este punto de su exposición que la mercancía puede ser intercambiada por dinero o que éste funcione como mediador para su compra o venta, simplemente porque no ha introducido el dinero como *categoría*, se tiene un “concepto” de él que el sentido común ha construido, pero todavía no se tiene un “concepto científico”. Como señala Michel Heinrich, este modo de proceder no es arbitrario, el objeto de su investigación, *la mercancía*, “no se toma simplemente de la experiencia, sino que es *construido* mediante la capacidad de abstracción a partir

⁵⁷ Echeverría, Bolívar, *op. cit.*, p. 13.

⁵⁸ *Idem*.

⁵⁹ Marx, Karl, *op. cit.*, pp. 44-45.

⁶⁰ Cfr. Heinrich, Michael, *¿Cómo leer El Capital de Marx? Indicaciones de lectura y comentario del comienzo de El Capital*, trad. de César Ruiz Sanjuán, Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2011, p. 53 y ss.

de lo dado empíricamente.”⁶¹ La *abstracción*⁶² es un recurso metodológico al cuál Marx acude para estructurar su argumentación e ir construyendo las categorías que le permitirán explicar relaciones más complejas:

La abstracción por medio de la que se construye un nuevo objeto (aquí la mercancía no determinada por el precio) es necesaria para poder comenzar la exposición. Pero en toda abstracción hay que preguntar si precisamente esta abstracción está justificada. ¿Qué justifica convertir en punto de partida del análisis del valor de cambio relaciones de cambio como un *quarter* de trigo por x betún, que no se presentan normalmente en una economía capitalista? En el intercambio mediado por dinero se vende en primer lugar el *quarter* de trigo por una determinada suma de dinero, y después con este dinero se puede comprar x betún, por ejemplo. Lo que Marx toma en consideración no es una abstracción arbitraria, sino el resultado del cambio mediado por el dinero.⁶³

Marx inicia su análisis del valor de cambio a partir de la relación que se constituye del intercambio de una mercancía con otra. En primer lugar, el valor de cambio aparece como *relación cuantitativa*, si cambio un *quarter* de trigo por a quintales de hierro, entonces a quintales de hierro es el valor de cambio de un *quarter* de trigo, en consecuencia, el valor de cambio de una mercancía sería aquello que se obtiene en el cambio por esa mercancía. De este modo, una mercancía poseería diversos valores de cambio distintos, “en función de por cuántas mercancías diferentes se intercambie. Además, las relaciones cuantitativas de cambio se transforman con el tiempo y el lugar. Por lo tanto, el valor de cambio <<parece ser>> algo contingente y puramente relativo. Un valor de cambio <<inmanente>> (interno) a la mercancía parece ser incluso una <<contradictio in adjecto>>.”⁶⁴ Bajo esta primera aproximación Marx dejará en claro que considerar el valor de cambio como algo puramente o relativo es una *apariencia*:

Una mercancía individual, por ejemplo, un *quarter* de trigo, se intercambia por otros artículos en las *proporciones más diversas*. No obstante, su valor de cambio se mantiene inalterado, ya sea que se exprese en x betún, y seda, z oro, etc. Debe, por tanto, poseer un contenido diferenciable de estos diversos *modos de expresión*.⁶⁵

Sabemos que un *quarter* de trigo puede tener diversos valores de cambio, x betún, y seda, z oro, etc., pero estos, señala Marx, deben ser *sustituibles entre sí* o de *igual magnitud* – z oro como valor de cambio de un *quarter* de trigo puede sustituirse por x betún, pues x betún es igualmente valor de cambio de un *quarter* de trigo-, si se intercambia A por B o C entonces se tiene que intercambiar

⁶¹ *Ibid.*, p. 61.

⁶² Sobre las precisiones metodológicas que Marx hace respecto del punto de partida de su investigación, véase el *prólogo a la primera edición de El capital*. Marx no confunde las posibles determinaciones conceptuales con lo real, las categorías económicas que analiza son abstracciones producto del trabajo de pensamiento sobre la realidad concreta o sobre abstracciones previas de esa realidad. De ahí su constante crítica a la filosofía de Hegel y a la economía clásica, cuyas categorías son abstracciones carentes de referente histórico:

He aquí por qué Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual. Pero esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo. [Marx, Karl, *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857*, trad. de José Aricó y Jorge Tula, 15ª edición, Siglo XXI editores, México, 1982, p. 51.]

⁶³ Heinrich, Michel, *op. cit.*, p. 62.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 63.

⁶⁵ Marx, Karl, *El capital. Crítica de la economía política*, [ed. cit.], p. 45.

B por C.⁶⁶ ¿Qué es aquello que permite a los valores de cambio de una misma mercancía ser *sustituibles entre sí* o de *igual magnitud*? Marx argumenta lo siguiente: “primero, que los valores de cambio vigentes de la misma mercancía expresan un algo que es igual. Pero, segundo, que el valor de cambio únicamente puede ser el modo de expresión, o <<forma de manifestarse>>, de un contenido diferenciable de él.”⁶⁷ Los valores de cambio de una misma mercancía no sólo lo son para ésta sino también para otras, como ya ha quedado de manifiesto, y por tanto expresan también algo que les es *igual* y que las hace ser sustituibles entre sí o de igual magnitud.

Si tomamos los valores de cambio de una mercancía individualmente, según su contenido material, estos aparecen cualitativamente distintos como *valores de uso*, pero estos valores de uso en cuanto aparecen como valores de cambio *expresan* algo que les es común, es decir, igual. Por ello, concluye Marx que el valor de cambio sólo puede ser el *modo de expresión* de un *contenido* que nos es desconocido pero que está operando en las relaciones de intercambio, de ahí que el valor de cambio no sea simplemente una *relación cuantitativa* (cambiar valores de uso de un tipo por valores de uso de otro tipo) sino la *forma de manifestación* de algo que le es común a las mercancías y las hace intercambiables entre sí.⁶⁸

¿Qué es aquello que le es “común” a las mercancías y que las hace intercambiables entre sí?

No podemos decir que sea una “propiedad natural” de las mercancías que se intercambian, las *propiedades naturales* sólo se toman en consideración en tanto que se considera su valor de uso y es precisamente la abstracción de éste lo que caracterizan la relación de intercambio entre las mercancías. Por tanto, eso que tienen en “común” no puede ser una propiedad geométrica, física o química, o cualquier otra propiedad material de las mercancías.⁶⁹ La conmensurabilidad no reside en su valor de uso, sino en la propiedad de que son *productos del trabajo*. Todas las mercancías son productos del trabajo humano y lo que tiene en común es esto, ser portadoras de trabajo humano incorporado en su producción:

[...] si ponemos a un lado el valor de uso del cuerpo de las mercancías, únicamente les restará una propiedad: la de ser productos del trabajo. No obstante, también el producto del trabajo se nos ha transformado entre las manos. Si hacemos abstracción de su valor de uso, abstraemos también los componentes y formas corpóreas que hacen de él un valor de uso. Ese producto ya no es una mesa o casa o hilo o cualquier cosa útil. Todas sus propiedades sensibles se han esfumado. Ya tampoco es producto del trabajo del ebanista o del albañil o del hilandero o de cualquier otro trabajo productivo determinado. Con el carácter útil de los productos del trabajo se desvanece el carácter útil de los trabajos representados en ellos, y, por ende, se desvanecen también las diversas formas concretas de esos trabajos; éstos dejan de distinguirse, reduciéndose en su totalidad a trabajo humano indiferenciado, a *trabajo abstractamente humano*.⁷⁰

Aunque las mercancías tienen en “común” ser productos del trabajo humano, son productos del trabajo completamente distintos, la mesa es producto del trabajo del carpintero, los zapatos son producto del trabajo del zapatero, etc., el trabajador con su fuerza de trabajo le da *forma* a la materia y crea productos distintos, hablando cualitativamente. Con la abstracción de los valores de uso de las mercancías no sólo se abstraen sus propiedades físicas, químicas o naturales, sino también el trabajo concreto que las produjo y les dio forma. Lo que queda es el *trabajo abstractamente humano* distinto

⁶⁶ Cfr. Heinrich, Michel, *op. cit.*, p. 65 y ss.

⁶⁷ Marx, Karl, *op. cit.*, p. 45.

⁶⁸ Cfr. Heinrich, Michel, *op. cit.*, p. 66.

⁶⁹ Cfr. Marx, Karl, *op. cit.*, p. 46.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 46-47. Las cursivas son mías.

de los diversos trabajos útiles y concretos. Marx habla del trabajo abstractamente humano “porque en la *igualación en el cambio* tiene lugar una determinada *reducción*: los distintos tipos de trabajo útiles son reducidos a <<trabajo humano igual>>.”⁷¹

El residuo que queda después de la abstracción de los valores de uso de las mercancías y del trabajo concreto que las produjo, es denominado por Marx, como una *objetividad espectral*:

Nada ha quedado de ellos salvo una misma *objetividad espectral*, una mera gelatina de trabajo humano indiferenciado, esto es, de gasto de fuerza de trabajo humana sin consideración a la forma que se gastó la misma. Esas cosas tan sólo nos hacen presentes que en su producción se empleó fuerza humana de trabajo, se acumuló trabajo humano.⁷²

Aunque se han abstraído de los productos de trabajo su valor de uso, Marx habla de algo objetivo, esta objetividad no puede ser aprehendida sensiblemente, existe, pero no puede verse ni tocarse como un *espectro*. Para Marx esta *objetividad espectral* expresa lo común de las mercancías en el intercambio, y eso común es designado como *valor*. La objetividad espectral no es otra cosa que la objetividad del valor de las mercancías diferenciada de su valor de uso.⁷³ En este punto, resulta sorprendente que Marx designe la objetividad del valor como *espectral*, ¿qué tendría que ver la economía política con los *espectros*? Volveremos más adelante sobre esta cuestión.

Recapitemos, la mercancía sólo tiene *valor* porque se ha objetivado o materializado en ella trabajo abstracto humano, cuando en la relación de intercambio se abstrae el valor de uso y el carácter concreto del trabajo que la produjo. Marx sostendrá que el *trabajo abstracto humano* constituye la *sustancia*⁷⁴ del valor y posee un carácter *social*, en el sentido de que es algo determinado de manera puramente social y sólo existe en una sociedad que se basa en el cambio, “en este sentido se puede decir que esta sustancia es ella misma sustancia social: no expresa algún tipo de propiedad natural, sino una determinada *relación social*.”⁷⁵ Los objetos que son producidos por el trabajador solo tienen valor al ser intercambiados, y va a ser esta objetividad espectral lo que posibilite los procesos de *socialización*. Según Marx, en una sociedad productora de mercancías no hay ninguna relación social directa, las personas se miran como trabajadores o productores privados, independientes los unos de los otros, aunque puede haber una relación de dependencia material debido a la división social del trabajo, pero se gasta privadamente. La socialización sólo se dará a partir del intercambio entre los productores y los objetos producidos, el productor sólo se relacionará directamente por mediación de los productos de su trabajo. Para Marx en una sociedad productora de mercancías no hay ninguna relación directa, la relación siempre se da de manera mediada a través de los objetos que se han constituido en mercancía, gracias a esta *objetividad espectral*, el valor:

[...] los trabajos privados no alcanzan realidad como partes del trabajo social en su conjunto, sino por medio de las relaciones que el intercambio establece entre los productos del trabajo y, a través de los mismos, entre los productores. A éstos, por ende, las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les *ponen de manifiesto* como que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como *relaciones propias de cosas* entre las personas y *relaciones sociales entre las cosas*.

⁷¹ Heinrich, Michel, *op. cit.*, p. 73.

⁷² Marx, Karl, *op. cit.*, p. 47.

⁷³ Cfr. Heinrich, Michel, *op. cit.*, p. 74.

⁷⁴ Marx, Karl, *op. cit.*, p. 47.

⁷⁵ Heinrich, Michel, *op. cit.*, pp. 75-76.

Es sólo en su intercambio donde los productos del trabajo adquieren una objetividad de valor, socialmente uniforme, separada de su objetividad de uso, sensorialmente diversa.⁷⁶

Marx habla del “trabajo social global”, este no hace referencia al conjunto de trabajos privados que se realizan a escala mundial, sino al complejo de trabajos cuyos productos pueden ser intercambiados como mercancías. Aquellos trabajos que producen objetos que no están ya determinados por el intercambio o no encuentran un comprador en el mercado, no entran en el trabajo social global de una sociedad productora de mercancías.⁷⁷ En *Teorías sobre la Plusvalía* – textos que forman parte de los manuscritos redactados por Marx entre los años 1861- 1863, el autor del *El Capital* escribe lo siguiente:

En qué profundo *fetichismo* se hunde nuestro sabihondo, y cómo convierte lo relativo en algo positivo [...] Como valores, las mercancías son magnitudes *sociales* y, por tanto, algo absolutamente distinto de sus “*properties as ‘things’*”. Como *values*, representan solamente relaciones entre los hombres en su *productive activity*. *Value “implies”* en realidad “*exchanges*”, y *exchanges* sin *exchanges of things between men*, *exchanges* que en nada absolutamente afectan a las cosas como tales. La cosa conserva las mismas “*properties*”, ya se halle en manos de A o en manos de B. En realidad, el concepto de “*value*” supone “*exchanges*” de los productos. Allí donde el trabajo es común, las relaciones de los hombres no se manifiestan en su producción social como “*values*” of “*things*”. [...] En la primera parte de mi obra he expuesto como el trabajo basado en el cambio privado se caracteriza porque [en él] el carácter social del trabajo se “representa” como “*property*” de las cosas; porque [en él] una relación social se manifiesta como una relación de cosas entre sí. [...] Esta *apariencia* es considerada por nuestro adorador de fetiches como algo real [...].⁷⁸

Marx establece una diferencia entre *lo social* y *lo comunitario*, entre el trabajo social y el trabajo común, y no sólo entre el trabajo concreto y el trabajo abstracto. En el capitalismo existe la relación productor- productor y gracias al intercambio a través del mercado alcanza carácter social, este carácter sólo puede comprenderse en relación “negativa” con lo comunitario. La negación de lo “otro”, como lo diferente al trabajo social en la totalidad del capital que lo ha subsumido, es la condición de posibilidad de la *fetichización* (absolutización) del capitalismo. Para comprender el

⁷⁶ Marx, Karl, *op. cit.*, p. 89.

⁷⁷ Esta idea desarrollada por Marx en *El Capital* ha cobrado especial relevancia en los debates feministas sobre el *trabajo doméstico*, este tipo de trabajo que es necesario para la reproducción y el mantenimiento de la vida humana, en el contexto de la producción mercantil no se convierte en parte del trabajo social global, cuando se realiza de manera privada en el marco del hogar. Los productos del trabajo doméstico que no sólo se reducen a la preparación de alimentos o a los quehaceres cotidianos, sino que se amplían al ámbito del cuidado y de la educación, tienen la cualidad de consumirse privadamente, sin que hayan adoptado antes la forma de mercancía. Al respecto, Silvia Federici ha señalado que el trabajo doméstico en la obra de Marx no cobra un especial interés de análisis en la medida en que sólo considera al *trabajo asalariado* como *trabajo real*, capaz de producir plusvalía. Para Marx el trabajo doméstico no es un tipo de trabajo históricamente determinado con una historia social específica, sino como una fuerza natural que resuelve las necesidades más vitales del ser humano. Frente a este reduccionismo, Federici cuestiona a Marx el no haberse:

“[...] dado cuenta de que el trabajo doméstico *pareciera ser* una actividad antigua, que responde exclusivamente a la satisfacción de las “necesidades naturales”, en realidad es una forma de trabajo muy específica en la historia, producto de la separación de producción y reproducción, trabajo retribuido y no retribuido, que no había existido en las sociedades precapitalistas o, en general, en las sociedades que no estén gobernadas por la ley del valor de cambio.” [Federici, Silvia, “Notas sobre el género en El Capital de Marx”, *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*, trad. de María Aránzazu Catalán Altuna, 2ª edición, UACM-Traficantes de sueños, México, 2018, p. 73.]

⁷⁸ Marx, Karl, *Teorías sobre la plusvalía III. Tomo IV de El Capital*, trad. de Wenceslao Roses, Fondo de Cultura Económica, México, 1980, pp. 114-115.

carácter fetichista del capital, Marx compara el carácter social del trabajo con otras formas de producción.

En el trabajo común la relación entre los productores y/o trabajadores se da de manera *directa*, cara a cara y de manera inter- personal. En la producción comunitaria el objeto producido es originariamente social, no requiere del mercado para ser intercambiado y advenir social.⁷⁹ Para Marx la comunidad es un <<asociación de hombres libres>>⁸⁰, cuyos miembros pueden participar libremente en la toma de decisiones colectivas, ejercer su libertad de conciencia y encontrar la posibilidad de desarrollar plenamente su individualidad. Es justamente la negación de la comunidad como espacio de producción colectiva y del trabajo concreto, vivo en su carnalidad, lo que hace posible la constitución del capital. En el modo social de producción capitalista el trabajador es aislado de la comunidad y su fuerza de trabajo subsumida a la ley del valor – el fundamento de la intercambiabilidad de los productos –, reduciéndose a una simple mercancía en el <<mundo de las mercancías>>.

La negación del trabajo comunitario, colectivo e inter- personal y la subsunción del producto inmediatamente social en mercancía, constituyen la condición de posibilidad del fetichismo, eso no quiere decir que el trabajo social sea el fetichismo.⁸¹ Al respecto Marx lo aclara: “Este carácter fetichista del mundo de las mercancías se origina, como el análisis precedente lo ha demostrado, en la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías.”⁸² El fetichismo es el mecanismo ideológico de absolutización del capital y en específico del valor. Como señala Enrique Dussel⁸³, el valor es la determinación pura y universal del capital y la *forma mercancía* en cuanto es la aparición fenoménica del valor posee un carácter fetichista.

La mercantilización de las relaciones sociales lleva al fenómeno de la cosificación y la enajenación. Como señala Bolívar Echeverría⁸⁴, la enajenación es la característica central del mundo moderno porque sólo en él la *politicidad*, se encuentra clausurada en el sujeto social y ceñida al objeto

⁷⁹ Cfr. Dussel, Enrique, *Las metáforas teológicas de Marx*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1993, p. 100 y ss.

⁸⁰ Cfr. Marx, Karl, *El capital. Crítica de la economía política*, [ed. cit.], p. 96 y ss.

⁸¹ La noción de fetichismo tal como es trabajada por Marx en *El Capital*, está alejada de los usos contemporáneos que hoy se hacen del mismo. En la actualidad cuando se hace referencia al “fetichismo” se evocan principalmente sentidos que han devenido del campo de la psicología, para nombrar ciertos trastornos psicológicos que encuentran en el uso de objetos un método seguro para obtener placer o excitación, principalmente sexual. Este uso tan arraigado en el sentido común no era usual en los tiempos de Marx, si acudimos a un diccionario de la época, encontramos lo siguiente:

Fetichismo es la veneración divina de objetos generalmente inanimados, fuerzas o fenómenos de la naturaleza. En el fetichismo, que es el nivel más bajo de los conceptos religiosos, el objeto del culto es el objeto sensible mismo (no su causa oculta), en tanto que exterioriza su fuerza para perjuicio o provecho de los hombres. Lo característico de esta forma de religión es la elección arbitraria y el rechazo o alteración discrecional. (*Allgemeines deutsches Conversations- Léxico für die Gebildeten eines jeden Standes*, F-G, Leipzig, 1840, T. IV, p. 79.) [Citado en Heinrich, Michel, *op. cit.*, p. 167.]

El fetichismo nombraría la experiencia por la cual un objeto sensible cualquiera, hecho por el hombre, se convierte en objeto de culto. Algo similar que Feuerbach había explicado en su crítica a la religión, los dioses son producto de la imaginación del hombre, al independizarse adquieren una existencia autónoma y terminan por someter a quienes los crearon. [Cfr. Feuerbach, Ludwig, *La esencia del cristianismo*, trad. de José L. Iglesias, 5ª edición, Editorial Trotta, Madrid, 2013.]

⁸² *Ibid.*, p. 89.

⁸³ Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 103 y ss.

⁸⁴ Echeverría, Bolívar, “Cuestionario sobre lo político”, en *El discurso crítico de Marx*, Fondo de Cultura Económica- Editorial Itaca, México, 2017, p. 285 y ss.

social cosificada en él. En el mundo configurado por el modo de reproducción capitalista, los sujetos están impedidos políticamente de crear sus propias condiciones de existencia y de socialización, las condiciones materiales y subjetivas de vida no son producto de un *proyecto generado en comunidad*, son el resultado de una dinámica que le es impuesto a los seres humanos por el mundo de las mercancías:

La reproducción mediante el mercado implica, por el contrario, la suspensión de la autarquía política del sujeto, la subordinación de su capacidad de autodefinirse prácticamente. La forma de su existencia ya no la decide él solo, sino que “se decide” en parte, pero prioritariamente, “a espaldas de él”, en el funcionamiento mecánico y casual de la circulación mercantil, en la “vida social que llevan las cosas” intercambiándose convertidas en mercancías.⁸⁵

En este sentido, la *crítica de la economía política* reconocería en la enajenación de *lo político* la condición de existencia de su objeto teórico, es decir, el modo de reproducción capitalista como un sistema de dominación abstracto e impersonal.⁸⁶ En el capitalismo las relaciones sociales son *sociales* de una manera específica, no como relaciones interpersonales abiertas, “sino como un conjunto de estructuras cuasi independientes, opuestas a los individuos, un ámbito de necesidades impersonales <<objetivas>> y de <<dependencias objetivas>>.”⁸⁷ Los seres humanos en el sistema capitalista viven en la ilusión de ser autónomos, libres o propietarios en la manera en que toman sus decisiones y reproducen su modo de vida, empero están sujetos a estructuras de dominación que configuran un modo de subjetivación que le es funcional a las necesidades del capital. En la *enajenación de lo político* el sujeto se ve paralizado en su capacidad para proyectarse y construir un modo de vida en relación con los otros, lo cual no anula su capacidad de resistir ante la violencia destructiva del capital, siempre está abierta la posibilidad histórica de revolucionar e introducir lo diferente y de reasumir la propia *politicidad*:

No creo que exista un criterio más adecuado en términos marxistas para reconocer lo político revolucionario que el que considera la capacidad que muestra una determinada actitud colectiva organizada para despertar, fomentar o convertir en ofensiva la resistencia del sujeto social – “del proletariado”, aunque no exclusivamente – frente a la sustitución que de él hace la mercancía – capital como fuente de totalización de la vida social.⁸⁸

La mercantilización no sólo tiene efectos en la vida social y política de los seres humanos, sino también en el plano económico, en la distribución de la riqueza social que se cosifica y se vuelve autónoma al ser inherente al proceso de circulación. En las sociedades mercantiles los objetos no pueden existir simplemente en su forma natural, no pueden constituirse en valores de uso, sino entra como mediación mediatizante su *forma valor*.⁸⁹ En una sociedad de productores privados que se encuentran a través del mercado, el productor pone en circulación los bienes producidos que tienen un *valor de uso* no para quien los produjo sino para quien requiera consumirlos. Los objetos hacen realidad su valor de uso solo en la medida que demuestran su valor de cambio en el mercado y el productor recibe a cambio algo equivalente. En una sociedad en donde la distribución de la riqueza obedece a la ley de la oferta y la demanda, un producto no puede convertirse directa o inmediatamente en valor de uso. En cambio, en una forma de producción comunitaria:

⁸⁵ *Ibid.*, p. 292.

⁸⁶ *Cfr. Ibid.*, p. 298.

⁸⁷ Postone, Moishe, *op. cit.*, p. 186.

⁸⁸ Echeverría, Bolívar, “Cuestionario sobre lo político”, [ed. cit.], p. 300.

⁸⁹ Echeverría, Bolívar, *La contradicción del valor y el valor de uso en El Capital, de Karl Marx*, [ed. cit.], p. 15.

[...] se observa que todos y cada uno de los productos son directa e inmediatamente bienes, que su forma natural es autónoma e independiente respecto de la voluntad política que puede estar imponiendo desde afuera una regulación distributiva a la circulación de los bienes que conforman la riqueza de la sociedad. Dado que la sociedad comunitaria distribuye riqueza concreta, de forma social-natural y no riqueza convertida en *quanta* de valor, no puede cosificar su política distributiva entregándola a una “mano invisible”; tiene que ser ella misma la que se invente los principios de apreciación cualitativa que guían sus disposiciones distributivas.⁹⁰

La descripción objetiva de la mercancía ha puesto de relieve que no sólo se trata de un objeto útil, de una cosa ordinaria y sensible, revela que ésta también es un *objeto místico* lleno de sutilezas metafísicas y argucias teológicas. Si vemos una mesa, a primera vista no se nos aparece como algo misterioso, enigmático, pero en cuanto adviene como mercancía se transmuta en cosa *sensorialmente suprasensible*.⁹¹ Recordemos que la mercancía, como objeto práctico, existe de manera duplicada como *valor de uso* y *valor de cambio*, además se había indicado que la objetividad del valor es espectral, evidentemente no es una propiedad natural de las cosas, sino algo sobrenatural o supra sensorial. En este sentido, la *objetividad espectral* de las mercancías no se puede captar de manera inmediata, Marx argumentará que el carácter místico de las mercancías no deriva de su valor de uso y del contenido de las determinaciones del valor. ¿Dónde se encuentra el *secreto* del carácter fetichista de la forma mercantil?:

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también *refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores*.⁹²

Cuando Marx alude en la frase citada al *trabajo global*, hace referencia a lo que ya se ha dicho anteriormente. En una sociedad productora de mercancías, los productores gastan de manera individual su fuerza de trabajo en la producción privada de sus productos, aunque dependen materialmente los unos de los otros, debido a la división social del trabajo, “pero la relación de sus trabajos con todos los demás trabajos privados (el trabajo global) se les presenta solo como propiedad objetiva de los productos de su trabajo, como <<valor>> y <<magnitud de valor>>.”⁹³ Las relaciones sociales no se constituyen entre personas sino entre cosas y el valor es entonces un medio espectral, son las mercancías las que entablan las relaciones y no los seres humanos. Gracias al intercambio de mercancías es posible la socialización.

El *espectro* sólo aparece con la mercantilización generalizada de las relaciones humanas, cuando la relación entre mercancías comienza a naturalizarse como relación social. El fetichismo convierte a las mercancías en autómatas, en *cuerpos muertos* que adquieren una cierta autonomía, regulando y posibilitando las relaciones sociales, no importa si en principio están ligadas a satisfacer ciertas necesidades o responder las demandas del mercado, ellas tienen el poder de gobernarse, de desplazarse y aparecer en cualquier parte del mundo. El mundo mercantil todo lo degrada, momifica el trabajo vivo contenido en las mercancías, lo abstrae y lo invisibiliza, monopoliza los flujos de vida para buscar permanentemente, el excedente, la plusvalía. El capital, como señalo Marx, es un fetiche automático:

⁹⁰ *Ibid.*, p. 16.

⁹¹ Cfr. Heinrich, Michel, *op. cit.*, p. 169.

⁹² Marx, Karl, *El capital. Crítica de la economía política*, [ed. cit.], p. 88. Las cursivas son mías.

⁹³ Heinrich, Michel, *op. cit.*, p. 173.

El capital es una serie de espectros simultáneos, virtuosos, empresariales, que exterminan todo aquello que no cede ante la forma mercantil. El sujeto del capital, el que habitamos y somos en este sistema, es a la par pasivo y espectral, virtuoso y excedentario, simultaneo y empresarial. Por estas dualidades desquiciadas es que el capital es, de forma central, un ensayo de la violencia y el terror, éstas son sus matrices creativas ... mercado- técnicas. Ahí radica su afinidad estructural con la estructura patriarcal, el endiosamiento del Estado y la nación, su función pornográfica – esclava de la imagen –, o su espectacularización naturalizada de la crueldad, la violencia, el ejercito bélico y la guerra. Pero su más profundo secreto, como se va mostrando a lo largo de *El Capital*, es que no es un espectro, el montaje simultaneo de un cúmulo de espectros, que es lo mismo que decir un cúmulo de mercancías.⁹⁴

Hoy la lógica impersonal de la valorización y acumulación del capital se ha configurado y ha adquirido nuevas formas, los progresos en la ciencia y la tecnología no sólo han tenido efectos en los procesos de producción, sino en las maneras en que se organiza el trabajo llevando inevitablemente a nuevos modos de explotación del trabajo asalariado. Luc Bolstanski y Eve Chiapello hablan de un *nuevo espíritu del capitalismo*⁹⁵, la virtualización de la vida cotidiana, encarnado en la imagen del trabajador móvil y flexible, de las redes y flujos intangibles del capital electrónico y del progreso informático que trastocado las distancias y los ejes temporales. En la virtualidad del capitalismo globalizado, según Slavoj Žižek⁹⁶, somos testigos de la degradación gradual de la propiedad material del fetiche, es decir, de la *espectralización del fetiche*. El fetiche se ha desmaterializado adquiriendo una existencia espectral, de la cual sólo podemos dar cuenta a través de sus efectos, un claro ejemplo es el dinero electrónico, el dinero que pierde su presencia material convirtiéndose en algo puramente virtual, accesible sólo a través de una tarjeta o de un código informático inmaterial:

El capital funciona como la sublime Cosa irrepresentable, presente solo en sus efectos, en contraposición con una mercancía, con un objeto material concreto que <<cobra vida>> milagrosamente y empieza a moverse como si estuviera animado por un espíritu invisible. En un caso hay un exceso de material (relaciones sociales que aparecen como la propiedad de un objeto material pseudoconcreto); en el otro, un exceso de espectralidad invisible (relaciones sociales dominadas por el espectro invisible del capital). Hoy día, con la aparición del dinero electrónico, ambas dimensiones parecen derrumbarse: El propio dinero adquiere cada vez en mayor medida las características de una Cosa espectral, invisible, discernible solo por sus efectos.⁹⁷

La espectralización del fetiche no sólo demuestra que nuestra realidad material se ve dominada por el movimiento espectral del capital, sino que esta misma realidad se espectraliza. Aquí la frase de Marx “todo lo solido se desvanece en el aire” cobra una relevancia particular, “cuando la relación habitual entre los firmes objetos materiales y las ideas fluidas se invierte (los objetos se van disolviendo progresivamente en experiencias fluidas, mientras que las únicas cosas estables son las obligaciones simbólicas virtuales), en este punto, por tanto, se realiza plenamente lo que Derrida llamaba el carácter espectral del capitalismo.”⁹⁸

⁹⁴ Oliva Mendoza, Carlos, “La forma espectral del capital”, en Oliva Mendoza, Carlos y Torres Gaxiola, Andrea (coords.), *El capital. Ensayos críticos*, FFYL- UNAM – Editorial Itaca, México, 2019, p. 21.

⁹⁵ Cfr. Bolstanski, Luc y Chiapello, Éve, *El nuevo espíritu del capitalismo*, trad. de Marisa Pérez Colina, Alberto Riesco Sanz y Raúl Sánchez Cedillo, Ediciones Akal, Madrid, 2002.

⁹⁶ Cfr. Žižek, Slavoj, *El acoso de las fantasías*, trad. de Francisco López Martín, Ediciones Akal, Madrid, 2011, pp. 97 y ss.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 117.

⁹⁸ Žižek, Slavoj, “El capital ficticio y el retorno de la dominación personal”, *Minerva: Revista del Círculo de Bellas Artes*, núm. 29, 2017, p. 7.

En *Espectro de Marx* Derrida trata de descifrar esa lógica espectral en la obra de Marx, a la luz de lo que acontece hoy en el mundo, en un nuevo espacio público transformado por el capital financiero y la tele- tecnología. Derrida merodeará sobre los espectros, espectros que obsesionan, desquician y vuelven loco al autor de *El Capital* y que paradójicamente no lo dejan de acosar y asediar.

1.3 Espectrografías. Entre Ma(r)x y Derrida.

“Marx sigue queriendo fundamentar su crítica o su exorcismo del simulacro en una ontología. Se trata de una ontología – crítica, pero predeconstructiva – de la presencia como realidad efectiva y como objetividad. Esa ontología crítica pretende desplegar la posibilidad de disipar al fantasma, atrevámonos de nuevo a decir: de conjurarlo como la conciencia representativa de un sujeto y de reconducir dicha representación, a fin de reducirla a sus condiciones, al mundo material del trabajo, de la producción y del intercambio.”

*Jacques Derrida, Espectros de Marx.*⁹⁹

La figura del espectro cobra una relevancia particular en *El Capital*, nombra el proceso de lo que se convierte en mercancía y a la vez permite comprender que la crítica a la violencia capitalista y a la ideología es espectral. En la lectura que Derrida hace de Marx, observará que el filósofo alemán mantiene una relación especial con los espectros, relación beligerante que inevitablemente le lleva a la tarea de conjurarlos y exorcizarlos, la lucha es contra ese fantasma que aparece con la transformación del valor de uso en valor de cambio y luego en fetiche.¹⁰⁰

La persecución de los espectros por parte de Marx se debe en parte a los presupuestos ontológicos que subyacen en su crítica de la economía política, donde lo espectral es considerado como un ideograma y una fantasía a disipar, Derrida señalará que en Marx encontramos un tratamiento ontológico de lo espectral¹⁰¹, es decir, “el deseo desenfrenado, clásico, tradicional (¿me atrevería incluso a decir que platónico?) de conjurar toda espectralidad y de reencontrar *la plena y efectiva realidad genética* del proceso *detrás de la máscara del fantasma*.”¹⁰² La crítica al espectro a la vez que le posibilita a Marx poner en cuestión el carácter fetichista de la mercancía y la ideología, la limita al tratar de re-introducir su gesto crítico en una tradición de pensamiento que no cree en los fantasmas, en los espectros. *La lógica del espectro* desafía toda racionalidad ontológica que privilegia el ahora-presente, del que dependen el pasado y el futuro según una concepción de la temporalidad lineal, homogénea y continua, pensamiento onto-teológico de la historia sobre la que descansa la idea de progreso y *privilegio de la linealidad* como sucesión irreversible del tiempo según una concepción teleológica:

La “línea” solo representa un modelo particular, sea cual fuera su privilegio. Este modelo ha devenido modelo y permanece, en tanto modelo, inaccesible. Si se considera como establecido que la linealidad del lenguaje va acompañada del concepto vulgar y mundano de la temporalidad (homogéneo, dominado por la forma del ahora y el ideal del movimiento continuo, recto o circular) del que Heidegger demuestra que determina desde el interior toda ontología, desde Aristóteles hasta Hegel, la

⁹⁹ Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, [ed. cit.], p. 190.

¹⁰⁰ Cfr. Campos Salvaterra, Valeria, “Hacia dónde. Valor, historicidad y mesianismo en Espectros de Marx.” *Demarcaciones. Revista de latinoamericana de estudios Althusserianos*, núm. 7, abril 2019. El artículo se encuentra disponible en: <http://revistademarcaciones.cl/author/admin/>

¹⁰¹ “<<Hay una cuestión que todavía no se ha planteado. No como tal. Quedaría, más bien, ocultada por la respuesta filosófica, diremos, más precisamente, ontológica del propio Marx>>. Esta cuestión no es otra que la del espectro o la del espíritu.” (Derrida, Jacques, “Marx e hijos”, [ed. cit.], p. 255.)

¹⁰² *Ibid.*, p. 300.

meditación sobre la escritura y la deconstrucción de la historia de la filosofía se vuelven inseparables.¹⁰³

Cuestionamiento de la tradición metafísica occidental, cuyo discurso se obstina en la búsqueda de un “origen” puro, inmovible e inmutable: reducción de la diferencia a la identidad, de lo extraño a lo familiar. Violencia compulsiva hacia lo extranjero y obsesiva represión de lo diferente, en otras palabras, rechazo de todo aquello que no le es próximo con el fin de crear la ilusión de una presencia total y absoluta. Marx no escapará al discurso de la metafísica al intentar *presentificar* al espectro y fijarle un límite para *situar* el instante de su aparición. Al inicio de *El Manifiesto Comunista*¹⁰⁴ anuncia que el espectro se ha de hacer presente, *manifiesto*:

El Manifiesto llama, requiere, esa presentación de la realidad viva: hay que proceder de forma que, en el futuro, ese espectro – y, en primer lugar, una asociación de trabajadores forzada al secreto hasta cerca de 1848- se convierta en una realidad, y en una realidad viva. Es preciso que esa realidad se muestre y se manifieste, que se presente más allá de Europa, de la vieja o de la nueva Europa, en la dimensión universal de una nueva Internacional.¹⁰⁵

El espectro del comunismo debe hacerse presente, convertirse en presencia plena a través de la revolución social. La vivencia en tiempo real y presente del comunismo anunciaría el fin de los espectros. Hay que conjurarlos, exorcizarlos, “pues conjurar quiere decir también exorcizar”¹⁰⁶, convertirlos en presencia plena, es decir, hasta que dejen de ser lo que nombran, espectros. *Conjurar*, según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española¹⁰⁷, posee un doble sentido, no sólo significa la conspiración de quienes se reúnen para aliarse y jurar contra un ser superior, – las viejas potencias europeas, el Papa y el Zar que se reúnen angustiosa y secretamente para luchar contra el espectro que viene anunciándose desde tiempo atrás y que su llegada resulta amenazadora – significa, además, la invocación, la evocación, el llamado de lo que no está ahí en el preciso momento en que se le evoca. No olvidemos, esta insistencia por hacer *venir a la presencia* el temido fantasma del comunismo es gracias también a una *conjuración*, a una alianza secreta de un grupo de hombres que se reúnen en el Segundo Congreso de la Liga Comunista, del 29 de noviembre al 8 de diciembre de 1847 en Londres. *El Manifiesto Comunista* se (ins-)escribe en el contexto de la Liga Comunista,

¹⁰³ Derrida, Jacques, *De la gramatología*, [ed. cit.], p. 114.

¹⁰⁴ “Un fantasma recorre Europa, el fantasma del comunismo. Todas las potencias de la vieja Europa se han aliado en santa cacería contra este fantasma: el papa y el zar, Metternich y Guizot, radicales franceses y policías alemanes.

¿Dónde está el partido opositor que no haya sido tachado de comunista por sus adversarios, gobernantes, dónde el partido opositor que no haya relanzado el estigmatizante reproche comunista, tanto a sus adversarios más avanzados como a sus enemigos más reaccionarios?

Dos cosas se derivan de este hecho.

Todas las potencias europeas reconocen ya el comunismo como una potencia.

Ha llegado la hora de que los comunistas expongan abiertamente ante el mundo entero su visión, sus objetivos sus tendencias, y se opongan a la leyenda del fantasma del comunismo un manifiesto del partido mismo.” [Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Manifiesto comunista*, trad. de Pedro Ribas, 2ª edición, Alianza Editorial, Madrid, 2017., p. 47.]

¹⁰⁵ Derrida, Jacques, Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, [ed. cit.], p. 118.

¹⁰⁶ Real Academia Española, “Conjurar”, Madrid, 2020. Recuperado de: <https://dle.rae.es/conjurar>

¹⁰⁷ Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 61.

estableciendo los criterios que el espectro del comunismo debe de satisfacer para dejarse manifestar, hacerse presente y dejar de ser espectro, acabar de una vez por todas con su asedio.¹⁰⁸

Conjuración al inicio de *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, invocación de los muertos por los vivos en la crisis revolucionaria¹⁰⁹, llamado que necesariamente va unido a la angustia del reclamo revolucionario, se les invoca para traerlos a un determinado presente. La angustia va a unida inexorablemente a la conjura, puesto que detrás de ella existe un deseo irrefrenable de extirpar los espectros de la historia:

La conjuración es angustia desde el momento en que reclama la muerte para inventar lo vivo y hacer que viva lo nuevo, para hacer que venga a la presencia lo que todavía no ha sido/estado ahí (*noch nicht Dagewesenes*). Esta angustia ante el fantasma es propiamente revolucionaria. Si la muerte pesa sobre el cerebro de los vivos, y más aún sobre el cerebro de los revolucionarios, es que debe tener cierta densidad espectral. Pesar (*lasten*) es, asimismo, cargar, gravar, imponer, endeudar, acusar, resignar, prescribir. Y cuanto más vida hay, tanto más se agrava el espectro del otro, tanto más gravosa es su imposición.¹¹⁰

Conjurar contra los espectros del pasado, certificar que están bien muertos y apresados bajo el peso de sus lapidas, asegurarnos que no volverán para atormentarnos y angustiarnos con un trabajo de duelo infinito que se prolonga a través de la historia. El espectro no debe traspasar la frontera entre lo vivo y lo muerto, lo imaginario y lo real, hay que garantizar la certeza de esta frontera, “Marx creía firmemente en la seguridad de esta frontera, como también en el *venir a la presencia* del espectro, donde venir a ser presente se contrapone a la no- realidad, a la clandestinidad y a la marginalidad a la que está condenado el espectro que aún no ha sido reconocido, aceptado y homogeneizado por el mundo de la luz de quienes se reservan incluso el derecho a la vida y la muerte.”¹¹¹ Los espectros de Marx no sólo son aquellos que asediaron y asedian a la vieja Europa, sino también aquellos a los que les declara la guerra y que paradójicamente no lo dejan de asediar y de habitar en sus propias obras.

En *La Ideología Alemana*¹¹², Marx en alianza con Engels *conjura* contra los espectros, seres imaginarios que han instituido su propia “realidad espiritual” contra la “verdadera realidad”, existente y concreta. Hace un llamado a los hombres de liberarse de sus propios fantasmas, de sus ideas y dogmas, de los frutos de su cabeza que han acabado por imponerse: “sombras de la realidad a que el soñador y soñoliento pueblo alemán es tan aficionado.”¹¹³ Esta guerra declarada a los fantasmas, la

¹⁰⁸ Cfr. Meloni, Carolina, “Epitafios: aporías de la conjuración” en De Peretti, Cristina (ed.), *Espectrografías (Desde Marx y Derrida)*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 67 y ss.

¹⁰⁹ “Los hombres hacen su propia historia, pero no lo hacen a su voluntad, bajo condiciones elegidas por ellos mismos, sino bajo condiciones directamente existentes, dadas y heredadas. *La tradición de todas las generaciones muertas gravita como una pesadilla sobre el cerebro de los vivos*. E incluso cuando parecen ocuparse de cambiar las cosas y a sí mismos, y crear lo que no estaba, precisamente en estas épocas de crisis revolucionaria invocan temerosamente a los espíritus del pasado para servirse de ellos, toman prestados sus nombres, sus consignas de batalla y sus trajes, para representar, engalanados con esta vestimenta venerable y con este lenguaje fiado, la nueva escena de la historia universal.” [Marx, Karl, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, trad. de Elisa Chuliá, 2ª edición, Alianza Editorial, Madrid, 2015, pp. 39-40. Las cursivas son mías.]

¹¹⁰ Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 125.

¹¹¹ Meloni, Carolina, *op. cit.*, pp. 68-69.

¹¹² Marx, Karl y Engels, Friedrich, *La Ideología Alemana*, trad. de Wenceslao Roses, 5ª edición, Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1974.

¹¹³ *Ibid.*, p. 11.

libra contra quien considera, según Derrida, el “mal” hijo de Hegel¹¹⁴, Max Stirner, o a quien irónicamente llama “San Max”. Marx crítica corrosivamente a la izquierda hegeliana que confía en haber desterrado el Espíritu de Hegel del universo intelectual alemán. Los hegelianos de izquierda, según Marx, creen enfrentarse a Hegel cuando en realidad siguen presos en sus presupuestos, compartiendo, quizá “sin quererlo”, el pensamiento de que el Espíritu rige el desenvolvimiento de lo histórico:

Extraviados en su mundo hegeliano de las ideas, los filósofos alemanes protestan contra el dominio ejercido por los pensamientos, ideas, representaciones, que, hasta el presente, según su opinión, esto es, según la *ilusión de Hegel*, han producido; determinado, regido el mundo real. Interponen su protesta [y] sucumben [...] Con arreglo al sistema de Hegel las ideas, pensamientos y conceptos han producido, determinado, regido la vida real de los hombres, su mundo material, sus relaciones efectivas.¹¹⁵

Detrás de las teorías de los jóvenes hegelianos se esconde un profundo idealismo, que se expresa en la reificación de las ideas, en su autonomía con respecto a las condiciones materiales e históricas que las han generado. Se ignoran las *fuerzas materiales* que determinan a la conciencia y se cae en el error de pensar que es la conciencia la que determina la vida, cuando en realidad es la propia vida material y concreta la que determina la conciencia. Para Marx, la lucha contra los fantasmas resulta vana si se desconoce la base material de las ideas, corriendo el riesgo de quedar atrapado en el *mundo de las abstracciones*. Marx acusa a Stirner el haber olvidado el carácter material de las representaciones que rondan sobre su cabeza, considerándolo un pensador profundamente religioso. Stirner ve fantasmas por doquier y cree haber encontrado en *El Único (Einzig)*, una resistencia a la invasión del espíritu, a la colonización del fantasma. Sin embargo, *El Único (Einzig)* se revelará ante los ojos de Marx como una subjetividad desligada de las relaciones materiales concretas.

En 1844 Johann Caspar Schmidt, miembro ocasional del grupo de los “Libres de Berlín”, publica bajo el pseudónimo de Max Stirner, el libro titulado *Der Einzige und Sein Eigentum* (El Único y su propiedad), que, a decir de los especialistas, tuvo la mala fortuna de ser arrojado al olvido en la historia de la filosofía,¹¹⁶ de hecho son muy pocos los filósofos que se han tomado en serio la tarea de leerle, entre ellos, podemos mencionar a Friedrich Nietzsche, “quien pudo haber conocido a Stirner a través de la brevísimas mención que se hace este autor en una obra admirada sumamente por él, la *Geschichte des Materialismus* de Friedrich Lange donde se dice que Stirner destruye toda ‘idea moral (*sittliche Idee*)’ para, inmediatamente, descartar al autor como no habiendo ‘ejercido una influencia bastante considerable como para que nos ocupemos de él’.”¹¹⁷ Evidentemente Nietzsche haciendo caso omiso a la prohibición de Lange, se ocupa secretamente de Stirner, quizá ocultando su presencia dentro de su propia obra pero a la vez *reactivando* aquellos “elementos que podían ser propicios para la filosofía del superhombre.”¹¹⁸ Aun cuando la filosofía stirneriana haya corrido la mala suerte de ser olvidada dentro del panteón de los grandes clásicos de la filosofía alemana, su fantasma sigue asediando, rondando a los grandes pensadores del post-hegelianismo, dejando una huella imposible de borrar. Max Stirner cobrará una relevancia particular para Derrida en la

¹¹⁴ “La fantología del propio Marx, su temerosa fascinación ante sus propios espectros, gira a menudo en torno al hermano (Stirner como <<mal hermano>> de Marx en tanto que <<mal hijo de Hegel>>.” Derrida, Jacques, “Marx e hijos”, [ed. cit.], p. 272.

¹¹⁵ Marx, Karl y Engels, Friedrich, *op. cit.*, p. 675- 676.

¹¹⁶ Cfr. Ludueña Romandini, Fabian Javier, “Espectros de Ma(r)x”, *Instantes y azares. Escrituras Nietzscheanas*, 23 (2019), p. 92 y ss.

¹¹⁷ *Idem*.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 93.

formulación de una *espectrología política*, la recepción deconstructiva de su pensamiento se planteará a través de la crítica demoledora de Marx de su *opus Magnus*: “*El Único y su propiedad*”.

En *El Único y su propiedad*¹¹⁹, Stirner asume la tarea de denunciar todo sistema de poder que ha alienado al hombre, sometiendo a una crítica avasalladora grandes nociones que se han consagrado como verdades – Dios, Hombre, Moral, Estado, Pueblo, Nación, Razón, Verdad, etc. –, que a través del uso y la costumbre han ido adquiriendo una realidad autónoma e independiente, trascendental con respecto al hombre y su mundo, es decir, espiritual:

El espíritu, para existir como puro espíritu, debe ser, necesariamente, un más allá; porque, puesto que yo no lo soy, no puede estar sino fuera de mí, y puesto que ningún hombre realiza íntegramente la noción de <<espíritu>>, el espíritu puro, el espíritu en sí, sólo puede estar fuera de los hombres, más allá del mundo humano, no terrestre, sino celeste.¹²⁰

Antes que Nietzsche, Stirner había sostenido que el hombre es un *animal fantástico*, empeñado en fabular ficciones que la incertidumbre provoca y la costumbre consagra. La cobardía del hombre ante lo azaroso y lo contingente, su desprecio ante el carácter finito de la vida y el carácter mortal de su existencia, y, ante todo, el miedo a la ignorancia ante un mundo que apenas y se deja comprender, le lleva a crear entelequias imaginarias que con el paso del tiempo se naturalizan y se convierten en verdades incuestionables. Estas verdades que van adquiriendo una realidad abstracta, inmaterial, espiritual e invisible al rostro humano, son el blanco de la crítica de Max Stirner, para él:

No hay espíritus ni dioses, cielos ni infiernos, no hay fantasmas ni cosas en sí ni voluntades ni esencias tras las grandes palabras. Los seres humanos tejen espectrales catedrales de consuno, sueñan causas y sustancias que no existen, fantasean entidades que sólo su imaginación secreta. No hay arquetipos ni ideas primordiales ni noúmenos tras los fenómenos, sólo seres que lo fabulan porque no se resignan a aceptar su estricta, solitaria, limitada materialidad, el hecho de que no hay más principio que el egoísmo, ni más deseable imperativo que el que liga al *único* con su *propiedad*.¹²¹

Frente a una subjetividad enajenada por el trascendentalismo espiritual, Stirner antepone *El Único*, el individuo que ha tomado conciencia de su singularidad irreductible a cualquier idea que lo trascienda. *El Único* escapa a cualquier conceptualización o representación metafísica, no es y no puede ser representado por ninguna Idea como la de Hombre, que cierto humanismo tiende a defender y a venerar. Stirner martilla toda la historia de la filosofía occidental, para descubrir que detrás de cada concepción del mundo, hay una voluntad de sacrificio del mundo “tal y como es” por el mundo de los espíritus. La filosofía desde Platón, pasando por el cristianismo hasta la modernidad, ha espiritualizado el mundo. Si bien los antiguos presocráticos tenían una visión materialista de la realidad, con Platón arribamos a un dualismo metafísico de lo real, una renuncia, o más bien, rechazo del mundo material por el mundo espiritual de las Ideas, fijas, inmutables, a-temporales y eternas:

Tal es el mundo, <<vano>>, <<nulo>>, ilusoria apariencia, sin otra realidad que el espíritu, de que es la envoltura visible. Mira: aquí, allá, por todas partes te rodea un mundo de fantasmas; estas asediado sin cesar por visiones, por <<apariencias>>. Todo lo que se muestra a ti, no es más que el reflejo del

¹¹⁹ Stirner, Max, *El único y su propiedad*, trad. de Pedro González Blanco, 3ª edición, Editorial Sexto Piso, Madrid, 2019.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 89.

¹²¹ Chillón, Albert, “Martillo de creyentes. El turbador legado de Max Stirner”, *Ars Brevis. Anuario de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna*, Núm. 14, 2008, p.53.

espíritu que lo habita, una aparición espectral; el mundo entero no es más que una fantasmagoría, detrás de la cual se agita el espíritu. Tú <<ves espíritus>>. ¹²²

El cristianismo no hará más que reforzar este dualismo, negando el mundo material y afirmando el mundo espiritual, donde la Idea de Dios aparece como “El” espectro supremo, a la cual el hombre debe rendir obediencia y veneración. Sin embargo, Stirner se mostrará más crítico con el pensamiento moderno, que aun cuando se proclama ateo y desembarazado del cristianismo, no ha hecho más que reafirmar la superstición en los espíritus. La modernidad en su carácter racionalista y humanista no ha hecho más que sustituir la *creencia* en Dios por la *creencia* en el Hombre, radicalizando la creencia en la Encarnación: “En Jesús, Dios se encarnó, y se hizo hombre”, “la Encarnación se torna así en la condición de posibilidad histórico- ontológica del humanismo [...]”¹²³. Para Stirner desde que el espíritu apareció en el mundo, desde que el “verbo se hizo carne”, el mundo se ha espiritualizado, encantado, es un espectro. ¹²⁴ Al respecto señala:

Fue Cristo quien sacó a la luz esta verdad: que el verdadero espíritu, el fantasma por excelencia, es el hombre. El espíritu hecho carne, es el hombre; es él mismo la prodigiosa ciencia, es a la vez su apariencia y su existencia. Desde entonces el hombre no se espanta ya ante los aparecidos que están fuera de él, sino ante él mismo; es para sí mismo un objeto de espanto. [...] El fantasma ha tomado cuerpo, el Dios se ha hecho Hombre, pero el Hombre es ahora él mismo el aterrador fantasma tras del cual se esfuerza en penetrar, y que procura exorcizar, comprender y expresar; el Hombre es espíritu. ¹²⁵

El Hombre es la idea secularizada de Dios, el racionalismo moderno no ha hecho más que sustituir una Idea (Dios) por otra Idea (Hombre), sin por eso cambiar en nada la estructura del imperio religioso (espiritual), los individuos siguen dominados por la Idea de Hombre que se ha tornado un universal abstracto e impersonal, usurpando la vida de los individuos que se dice representar. El individuo particular y concreto vive bajo la dictadura que ejercen sobre él las causas ideales, al tiempo que le exigen abnegación. Las Ideas al *autonomizarse* no hacen más que velar por sus propios intereses. Para Stirner, bajo la tiranía de las grandes abstracciones se oculta un egoísmo, aquello que defendemos como “nuestras causas” son en realidad “causas para sí mismas”¹²⁶:

Más claro: Dios no se inquieta más que de lo suyo. Dios no se ocupa más que de sí mismo, no piensa más que en sí mismo y no pone sus miras fuera de sí mismo; ¡ay de lo que contrarie sus designios! No sirve a nada superior y no trata más que de satisfacerse. La causa que defiende es puramente ¡egoísta! Dios es un ególatra.

¿Y la humanidad, cuyos intereses debemos también defender como nuestros, qué causa defiende? ¿La de otro? ¿Una superior? No. La humanidad no se ve más que así misma, la humanidad no tiene objeto que la humanidad; su causa es ella misma. Con tal que ella se desenvuelva, poco le importa que los individuos y los pueblos sucumban, saca de ellos lo que pueda sacar, y cuando ha cumplido la tarea que de ellos reclamaba, los hecha al cesto de papeles inservibles de la historia. ¹²⁷

Stirner no sólo nos alerta de los efectos de la tiranía del espíritu sobre el mundo “real”, además, centra su atención en aquellos filósofos modernos que creen haberse liberado del dominio del espíritu, especialmente se dirige contra Ludwig Feuerbach quien en 1841 publicó *La esencia del*

¹²² Stirner, Max, *op. cit.*, p. 92.

¹²³ Ludueña Romandini, Fabian Javier, *op. cit.*, p. 95.

¹²⁴ Cfr. Stirner, Max, *op. cit.*, p. 97 y ss.

¹²⁵ *Ibid.*, pp. 98-99.

¹²⁶ Cfr. Liria Fernández, Carlos, “Diagnóstico detallado de una enfermedad alemana en su momento crítico” en *El materialismo*, Editorial Síntesis, Madrid, 1998, p. 31 y ss.

¹²⁷ Stirner, Max, *op. cit.*, pp. 57-58.

*cristianismo*¹²⁸, obra acogida con gran entusiasmo por los jóvenes hegelianos. En dicha obra, Feuerbach sostiene que el hombre no adora en Dios más que sus propias cualidades, aquellas que contempla ajenas y como si se le presentaran divinas, su *esencia* (el ser del hombre) le ha sido sustraída y otorgada a un ser trascendental y suprasensible (Dios), el hombre debe volcarse contra este ser supremo y recobrar lo que le ha sido arrebatado e impuesto como ajeno, sólo así logrará *desalienarse*, cobrar conciencia de que la divinidad no es más que su propio ser, Dios ya no aparecería a los hombres como Dios, sino que el hombre aparecería al hombre como Dios: Dios es el hombre.

Evidentemente Stirner no estará muy de acuerdo con Feuerbach, éste no ha sido tan radical como pretende, ha dejado intacta la dimensión divina, limitándose a desplazar lo divino exterior al interior del sujeto. El hombre ha interiorizado lo divino trascendente, pero su crítica no ha sido capaz de trastocar el yugo del dominio espiritual, el hombre sigue alienado con respecto a un más allá que debe ser recuperado, es decir, Feuerbach ha dejado inalterado la relación de dependencia entre el sujeto y el objeto trascendente, y no sólo eso, sino que ha inaugurado una nueva religión, no la de Dios sino la del Hombre:

Feuerbach abraza con energía de desesperado todo el contenido del cristianismo, no para echarlo abajo, sino para apoderarse de él, para arrancar de su cielo, por un último esfuerzo, ese ideal siempre deseado, jamás alcanzado, y guardado eternamente. ¿No es ése un supremo esfuerzo, una empresa desesperada sobre la vida y la muerte, y no es al mismo tiempo la última confusión del espíritu cristiano sediento de más allá? ¡El héroe no intenta escalar el cielo, sino atraerlo a él, forzarlo a hacerse terrestre! ¿Y qué grita el mundo entero desde ese día? ¿Qué se reclama de un modo más o menos consciente? ¡Que venga ese << más allá >>, que el cielo baje sobre la tierra, que se abra desde ahora sobre nosotros!¹²⁹

Stirner afirmará que “El hombre se ha convertido él mismo en fantasma”. De ahora en adelante, los hombres se relacionarán no en virtud de su singularidad concreta, sino en relación de “lo Humano” que hay en ellos. El espíritu se encarna en el hombre, mora en él y lo posee. Luego, los hombres se relacionan los unos a los otros como fantasmas, tornando las relaciones sociales espirituales:

Así me apareces tú, cuya forma pasajera ha revestido un espíritu inmortal, tú en quien un espíritu se manifiesta sin estar ligado a tu cuerpo y a este modo de aparición, como un fantasma.

Así es que no te considero como un ser superior; lo que respeto en ti, no es más que el ser superior que albergas; es decir, el Hombre. Los antiguos no tenían, desde este punto de vista, ningún respeto para sus esclavos, porque no los tenían por el ser superior que honramos hoy con el nombre de <<Hombre>>.

[...] El Hombre no es sólo un fantasma; todo está hechizado. El ser superior, el espíritu que se agita en todas las cosas no está ligado a nada y no hace más que <<aparecer>> en las cosas. ¡*Fantasmas en todos los rincones! Éste sería el lugar de hacer desfilar esos fantasmas, pero tendremos ocasión en lo sucesivo de evocarlos de nuevo para verlos volar ante el egoísmo.* Podemos, pues, limitarnos a citar algunos a guisa de ejemplos: El Espíritu Santo, la Verdad, el Rey, la Ley, el Bien, la Majestad, el Honor, el Orden, la Patria, etc., etc.¹³⁰

Feuerbach sigue pensando en el Hombre como una entidad abstracta, no es capaz de mirar al hombre individual y concreto, Stirner, al contrario, hace un llamado por pensar al individuo en su devenir histórico, hay que invertir la relación Hombre- hombre (yo), el Hombre no es el individuo real, aunque está presente en él, como todo espectro, al encontrar en él su existencia. El Hombre, Dios, Razón, Sociedad, Sustancia, incluida la idea de una “esencia humana”, son sólo abstracciones

¹²⁸ Cfr. Feuerbach, Ludwig, *La esencia del cristianismo*, [ed. cit.], p. 53 y ss.

¹²⁹ Stirner, Max, *op. cit.*, p. 90.

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 99-100. Las cursivas son mías.

que nos han alienado y subordinado a la vida del espíritu. Hay que des-alienar la vida del hombre de carne y hueso de todas las abstracciones, negar todas las *esencias* que han adquirido una realidad espiritual. La desalienación implicará liberarse de todas las abstracciones, de las esencias (no para recuperarlas como Feuerbach pensaba), de todo aquello que se ha tornado como verdadero por la costumbre y se ha naturalizado. Para Stirner la desalienación debe tender hacia la nada, hacia el vacío de la propia identidad, liberarse de las ilusiones de ser “libres” cuando en realidad se continúa atado y subordinado al imperio de las Ideas: “Yo soy la nada, en el sentido de que <<todo es vanidad>>; pero soy la nada creadora, la nada de la que saco todo.”¹³¹

Max Stirner conjura contra los fantasmas, los invoca para denunciar su poderío trascendental, a-histórico y teológico, ¿cómo emprender la lucha contra todo trascendentalismo teológico y filosófico? ¿cómo conjurar contra el espíritu? Contra todo trascendentalismo Stirner opone el *Einzige* (El Único), el individuo particular, consciente de su unicidad e irreductible a cualquier categoría universal. El Único debe destruir toda dimensión que lo trasciende, esto es toda dimensión sagrada.¹³² Todo lo que no es propiedad de Él Único, le es ajeno. Su propiedad radica en la *posesión* que el individuo tiene de sí mismo, en la toma de conciencia de su singularidad frente todo aquello que lo expropia y lo trasciende. Para Stirner la autenticidad radicaría en *llegar a ser uno mismo* liberado de toda autoridad.¹³³

Ahora bien, El Único no es y no puede ser una esencia, como el Hombre de Feuerbach, tampoco un ideal a alcanzar, sino se convertiría en un fantasma al cual deberle obediencia y sumisión, no, todo lo contrario, El Único es un vacío, pero un vacío que vacía el mundo de sentido no es un concepto que pueda definirse o representarse, si se lo define implicaría otorgarle un “sentido”, un límite, establecer el criterio para determinar quien o quienes son los individuos que lo pueden ser. El Único carece de contenido, cada Único es Único, “en tanto que eres tú el contenido de el Único, no cabe pensar en un contenido propio del Único, esto es, en un contenido conceptual.”¹³⁴ Al respecto Stirner señala:

Sólo en el “Único”, parece haberse alcanzado esa esencia de determinación, porque, si se le toma como un concepto, como algo declarado, aparece como enteramente vacío, como un nombre sin determinación, y, con ello, apunta a un contenido suyo que esta fuera o más allá del concepto, - y eso es lo que hacen los adversarios-, entonces se ha de tratar de dar una definición del mismo, y con ello se llegará necesariamente a algo diferente de lo que se quiere decir; se tratará de diferenciarlo de otros

¹³¹ *Ibid.*, p. 59.

¹³² Sobre lo sagrado, Stirner señala:

“Todo ser superior, verdad, humanidad, etc., está por encima de nosotros. Nos es extraño; es esa una señal en que reconocemos lo que es <<sagrado>>. Hay en todo lo que es sagrado algo desconocido, que nos embaraza. Lo que es sagrado para mí, no me pertenece; si la propiedad de otro, por ejemplo, no me fuera sagrada, yo la miraría como mía y me aprovecharía de ella, si, por el contrario, la figura del Emperador de China es para mí sagrada, permanece extraña a mis ojos y yo los bajo ante él.” [*ibid.*, p. 95.] Para Stirner, lo sagrado funda una relación jerarquizante entre el sujeto y el objeto de su creación, cuando el objeto deja de ser de su propiedad se autonomiza y adquiere una realidad independiente de su creador. El problema que Stirner ve en ello, es que lo sagrado siempre retorna como objeto de admiración y de creencia, obligando al individuo a renunciar a su voluntad y a convertirse en un creyente que cede su fuerza creadora a un objeto de culto. Al respecto véase: D’Angelo, Valerio, “‘San Max’ releído. Una defensa de Stirner contra Marx”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, vol. 13, 2018, p. 235 y ss.

¹³³ Cfr. Löwith, Karl, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, trad. de Emilio Estiú, Katz Editores, Buenos Aires, 2011, p. 387.

¹³⁴ Stirner, Max, “Los recensores de Stirner”, en *Escritos menores*, 2ª edición, trad. de Luis Andrés Bredlow, Editorial Pepitas de Calabaza, España, 2020, p. 75.

conceptos, entendiéndolo, por ejemplo, como “el sólo individuo perfecto”, con lo cual resulta fácil poner de manifiesto su carencia de sentido. Pero ¿es que tú puedes definirte a ti? ¿Acaso tú eres un concepto?¹³⁵

El Único no está sujeto a nada, es absolutamente independiente y no reconoce ninguna instancia trascendente o superior a él. Stirner va a reivindicar un *egoísmo* autónomo, alejado de las concepciones corrientes que hacen del egoísmo un sentimiento negativo, para él significará la lucha que el individuo libra para conquistar su *particularidad*, con romper las cadenas que lo esclavizan a lo espiritual. El Único debe luchar por su particularidad, en vez de su libertad, “hay que ser particulares, no libres: éste es el único imperativo categórico que Stirner reconoce y reclama. La libertad lo es respecto de los demás; la particularidad, en cambio, no pide ni recibe, sino que se afirma a sí misma, se rige, causa y basta.”¹³⁶ El egoísmo es la virtud que cada individuo posee para auto regirse y darse sus propias reglas, es su propia causa y su propio creador: “Dios y la humanidad no han basado su causa sobre nada, sobre nada más que sobre ellos mismos. Yo basaré, pues, mi causa sobre mí; soy, como dios, la negación de todo lo demás, soy para mí, soy el único.”¹³⁷

Es contra El Único (*Einzige*) que Marx lanzará sus acérrimas críticas contra Max Stirner. Según Marx, “San Max”, como es apodado Stirner en *La Ideología Alemana*, no mira las condiciones materiales de la dominación y la explotación, ve sólo un mundo poblado por fantasmas, reduce las ideas de Estado, Moral, Patria, etc., a simples representaciones, “imágenes mentales” producto de la conciencia y niega con ello, su carácter concreto, es decir, las condiciones reales y materiales que las hicieron posibles:

Todos los "fantasmas" a que hemos pasado revista eran representaciones. Estas representaciones, prescindiendo de su fundamento real (del que prescinde también, por lo demás, Stirner), concebidas como representaciones dentro de la conciencia, como pensamientos en la cabeza del hombre, arrancadas de su objetividad para retrotraerlas al sujeto, elevadas de la sustancia a la autoconciencia, no son otra cosa que *manías* o *ideas fijas*.¹³⁸

Para Marx, la lucha de El Único contra el mundo de los espíritus y su victoria se da sólo en el plano conceptual, limitando la acción de los hombres de transformar “materialmente” su realidad: “[...]Sancho debía necesariamente atenerse a condiciones materiales, en vez de disolver el mundo entero en un sistema de moral teológica, para contraponer a él un nuevo sistema de moral, el de los postulados morales egoístas.”¹³⁹ La noción de El Único que Stirner propone para terminar con el acecho del espectro, acaba por transformarlo en una “esencia abstracta” contra lo que se supone él mismo luchaba. El Único es sólo una representación de la conciencia, no es el *sujeto histórico real* anclado en las relaciones materiales de producción. En una carta enviada por Friedrich Engels a Marx el 19 de noviembre de 1844, le reprocha a Stirner el no haber sido tan radical en su crítica hacia el idealismo y en haber hecho del hombre un “fantasma”:

[...] Stirner tiene razón al rechazar “el hombre” de Feuerbach, por lo menos el de *La esencia del cristianismo*. El “hombre” feuerbachiano se deriva de Dios; Feuerbach parte de Dios para llegar al “hombre”, lo que hace que “el hombre”, en él, se halle rodeado todavía por el nimbo teológico de la abstracción. El verdadero camino para llegar al “hombre” es el inverso. Debemos partir del Yo, del individuo empírico, corpóreo, pero no para sumirnos en él, como hace Feuerbach, sino para elevarnos

¹³⁵ *Ibid.*, p. 94.

¹³⁶ Chillón, Albert, *op. cit.*, p. 47.

¹³⁷ Stirner, Max, *El único y su propiedad*, [ed. cit.], p. 59.

¹³⁸ Marx, Karl y Engels, Friedrich, *op. cit.*, p. 181.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 420.

de él “al hombre”. “El hombre” será siempre un fantasma, mientras no tenga como base el hombre empírico. En resumen, debemos partir del empirismo y el materialismo, si queremos que nuestros pensamientos, y sobre todo nuestro “hombre” respondan a la verdad: debemos derivar lo general de lo individual, y no de ello mismo o dejándolo flotar en el aire, a la manera hegeliana.¹⁴⁰

En esta carta Engels refleja la postura teórica que más tarde desarrollará junto con Karl Marx en *La Ideología Alemana* sobre la filosofía de los “jóvenes hegelianos”, Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach y Max Stirner. Para Engels como para Marx, Stirner sigue atrapado en un idealismo “ingenuo” al defender una abstracción un tanto fantasmagórica. El Único ya no tiene por qué subordinarse o sacrificarse a “algo” más sagrado, él mismo se ha constituido en un espectro, en un concepto abstracto por fuera de las relaciones materiales concretas. Stirner permanece preso en la ideología, porque supone que es posible transformar las condiciones reales transformando el pensamiento, “cambiando lo que es simplemente la expresión de dichas relaciones en la conciencia: Stirner solo propone interpretar el mundo de manera distinta, sin alterar la realidad objetiva.”¹⁴¹ “Sancho”, otra manera de nombrar a Stirner por parte de Marx, no es tan radical en su crítica al idealismo, al abstraer al hombre de las relaciones sociales en las que se encuentra inmerso, El Único de Stirner aparece como una abstracción de los hombres reales. Ante Marx, Ludwig Feuerbach y Max Stirner se presentan como dos teóricos que “no son capaces de comprender al hombre como resultado de la actividad material que desarrolla en las relaciones sociales en las que está integrado. Es un hombre abstracto separado de la *sociedad históricamente determinada* a la que pertenece en cada caso.”¹⁴²

Ahora bien, es común encontrar entre las lecturas marxistas y no marxistas, la imagen de un Marx que busca “ajustar cuentas” con el punto de vista ideológico de la filosofía alemana de su tiempo, sin embargo, se olvida desenterrar y desenmarañar el nudo de complicidades y antagonismos que se anidan entre Marx, Feuerbach, Stirner, Bauer o Hess. El “ajuste de cuentas” que Marx emprende resulta paradójico, si bien pretende establecer un límite en “apariencia definitiva” de su propio proyecto con respecto al de Stirner, hay “algo” que ambos comparten, un motivo en común que los une: *la persecución de los espectros*.

A Stirner y Marx los liga el imperativo de dar caza al fantasma, la diferencia entre uno y otro sólo radicaría en la estrategia utilizada en la guerra contra el espectro:

[...] Marx parece estar de acuerdo con Stirner acerca de lo esencial: es preciso poder más que el fantasma, es preciso poner fin al asunto. El desacuerdo se plantea sobre las vías de ese fin y sobre la mejor solución. Esa discrepancia sobre el dar muerte a los fantasmas parece metodológica, pero, por definición no conoce límite alguno: infaliblemente se torna, ontológica, ética, política.¹⁴³

El espectro es el motivo que une y separa a Marx y Stirner, haya o no acuerdo sobre la estrategia conspiran contra la espectralidad y sus efectos. Según Derrida, ambos pensadores son herederos de la tradición platónica, cuya interpretación asocia el *fantasma* al εἰδωλον (imagen), a algo que carece de verdadera realidad pero que no es la nada:

¹⁴⁰ Engels, Friedrich, “Engels a Marx (Paris). Carta del 19 de noviembre de 1844”, en *Escritos de juventud*, trad. de Wenceslao Roses, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, p. 721.

¹⁴¹ Ruiz Sanjuán, Cesar, *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 2019, p. 120.

¹⁴² *Idem*.

¹⁴³ Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, [ed. cit.], p. 150.

En su denuncia común, en lo que tiene de más crítica y a la vez de más ontológica Marx y san Max son también herederos de la tradición platónica, para mayor precisión, de aquella que asocia estrechamente la imagen con el espectro, y el ídolo con la fantasía, con el *phantasma* en su dimensión fantasmal o errante de muerto viviente.¹⁴⁴

En *El Sofista*¹⁴⁵ Platón intenta determinar el *ser* del sofista, valiéndose del método de la división (διαίρεσις), lo caracteriza como un poseedor de un arte, un arte que le permite imitar la realidad del ser. El arte del sofista es un arte mimético, es decir, produce imitaciones y homónimos de las cosas, “el discurso sofístico crea una mimesis en el orden de las cosas análogo a la ilusión de la representación pictórica que hace pasar por la cosa misma.”¹⁴⁶ Mediante el arte mimético el sofista produce imágenes (ειδωλον), ¿Qué es una imagen? Pregunta el extranjero a Teeteto, y éste le responde:

TEET. - ¿Qué podríamos decir que es una imagen, Extranjero, sino algo que ha sido elaborado como semejante a lo verdadero, y que es otra cosa por el estilo?

EXTR. - ¿Dices que esa otra cosa por el estilo es verdadera, o cómo llamas a esa otra cosa?

TEET. - No es en absoluto verdadera, sino parecida.

EXTR. - ¿Dices acaso que lo verdadero es lo que existe realmente?

TEET. - Así es.¹⁴⁷

Ante la pregunta del Extranjero a Teeteto sobre qué es la imagen (ειδωλον), éste responde que no puede ser otra cosa que una imitación semejante a lo verdadero. La imagen sería, entonces, algo otro referido a lo verdadero, no sería lo verdadero en sí, sino algo semejante. La imagen sería lo contrario de lo verdadero, lo no-verdadero. Sin embargo, “la imagen como lo otro de lo verdadero de alguna manera está ahí [...] más no en la realidad, pues se trata de una imagen, [...] como imagen es algo real, pues es la imagen de un ente.”¹⁴⁸ Contra la sentencia de Parménides al sostener que el no-ser no es y el ser es, *El Sofista* llega a la afirmación de que el no-ser *es* de alguna manera. La imagen es y no es a la vez, *es* en la medida que representa algo real, pero *no es* la realidad misma que dice representar (la imagen aparecería en un lugar intermedio entre lo que *es* y *no es*). Si el arte mimético es el arte de producir imágenes, habría que investigar cómo se produce la imagen y de qué es imitación, para dar respuesta a estas interrogantes el Extranjero distinguirá dos formas en el arte mimético, la copia o el arte de copiar y el simulacro (φάντασμα).¹⁴⁹ Platón caracteriza la copia por el modelo, no hay copia sin modelo, la copia es siempre copia de un modelo. El arte mimético produce una imagen cuya imitación guarda una *relación interna* con aquello que dice imitar, la copia imita al modelo de tal modo que procura mantener una *relación de simetría* entre lo que representa y lo representado. En consecuencia, la copia sería una *representación simétrica* del modelo, no el modelo mismo, sino sólo su imitación. Dentro del arte mimético se producen otro tipo de imágenes que no guardan ningún tipo de relación simétrica o de proporción con el modelo, los simulacros (φάντασμα). El simulacro no guarda ninguna relación interna con el modelo, no es una copia ya que no representa la igualdad que ésta quiere imitar:

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 166.

¹⁴⁵ Platón, “Sofista”, en *Diálogos V*, trad. de María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejos Campos, Néstor Luis Cordero, Editorial Gredos, Madrid, 1988, pp. 318-482.

¹⁴⁶ Másmela, Carlos, “Copia y simulacro en El Sofista de Platón”, *Estudios de Filosofía*, Universidad de Antioquia, N° 15 y 16, febrero-agosto 1997, p. 34.

¹⁴⁷ Platón, *op. cit.*, pp. 394-395. [240a-c]

¹⁴⁸ Másmela, Carlos, *op. cit.*, p. 34.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 35.

El simulacro no es una copia, pues no se asemeja al modelo, ni es una imitación de la copia, porque ésta es una imitación fiel al modelo; tampoco se identifica con lo que no es en absoluto, ni con las ideas como modelos de las cosas, no es lo verdadero como lo que se muestra propiamente. No es lo verdadero y, no obstante, está referido a lo verdadero y a lo que aparece. El dominio en que se encuentra el simulacro es el no-ser entendido en el sentido del ser-otro que determina la imagen como el elemento intermediario entre la realidad plena del ente y el absoluto no-ente.¹⁵⁰

En “Platón y el simulacro”¹⁵¹ Gilles Deleuze sostiene que la motivación que mueve al Platonismo es la selección, la elección y el descarte, “distinguir la ‘cosa’ misma y sus imágenes, el original y la copia, el modelo y el simulacro.”¹⁵² Según Deleuze, el proyecto platónico sólo aparece verdaderamente si nos remitimos al método de la división (διαίρεσις), cuya finalidad no es, en modo alguno, dividir géneros en especies, sino algo más profundo, seleccionar *linajes*, distinguir pretendientes, lo puro de lo impuro, lo auténtico y lo inauténtico.¹⁵³ La dialéctica platónica no es una dialéctica de la contradicción, sino una dialéctica de la rivalidad, posee un sentido antes selectivo que clasificatorio. Se trataría, entonces, de seleccionar los pretendientes, de distinguir al verdadero pretendiente del falso. Según la interpretación deleuzeana, la “verdadera” distinción platónica no estaría entre la copia y el Modelo, sino entre dos tipos de imágenes, las copias (*eikónes* [εικονες]) y los simulacros (*phantásmata* [φάντασμα]):

[...] Platón divide en dos el dominio de las de las imágenes- ídolos: por una parte, las copias- iconos, por otra los simulacros-fantasmas. Podemos entonces definir mejor el conjunto de la motivación platónica: se trata de seleccionar a los pretendientes, distinguiendo las buenas y malas copias o, más aún, las copias bien fundadas y los simulacros sumidos en la semejanza. *Se trata de asegurar el triunfo de las copias sobre los simulacros, de rechazar los simulacros, de mantenerlos encadenados al fondo, de impedir que asciendan a la superficie y se <<insinúen>> por todas partes.*¹⁵⁴

El criterio de selección opera a través de las nociones de *analogía* y *semejanza*. La copia representa a su modelo *si y sólo si* mantiene una relación interior y esencial de similitud. La semejanza que se busca no es la de la percepción sensible sino la semejanza interna: “El pretendiente sólo se conforma al objeto en tanto que se modela (interior o espiritualmente sobre la Idea. No merece la cualidad (por ejemplo, la cualidad de justo) sino en tanto que se funda sobre la esencia (la justicia).”¹⁵⁵ Lo semejante es la copia, pero la copia sólo puede ser copia de lo idéntico (Lo Mismo). Así pues, la copia solo se define por la semejanza interna con el Modelo, y el Modelo solo se define por Identidad.¹⁵⁶ En cambio, el simulacro (*phantásmata*), los simulacros, nombran lo que no se deja someter bajo el imperio del Modelo, nombra lo que no se asemeja, las diferencias, los diferentes, la otredad sin Modelo, la diferencia sin identidad, “preguntar por el ser del simulacro carece, pues, de sentido, los simulacros son los diferentes y, puesto que no pueden ser representados porque ninguna esencia les corresponde en el mundo de las Ideas (no hay modelo de lo Otro), no son.”¹⁵⁷ Para Platón, las cosas *son* en la medida en que participan y se asemejan al Modelo, los simulacros no son, no se asemejan al modelo. El simulacro expresa la materia del puro devenir, lo ilimitado, y no sólo impugna

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 38.

¹⁵¹ Deleuze, Gilles, “Simulacro y filosofía antigua”, en *Lógica del sentido*, trad. de Miguel Morey, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1989, p. 255 y ss.

¹⁵² *Idem.*

¹⁵³ *Ibid.*, p. 256.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 258. Las cursivas son mías.

¹⁵⁵ *Idem.*

¹⁵⁶ Cfr. Pardo, José Luis, *A propósito de Deleuze*, Pre- textos, Valencia, 2014, p. 59 y ss.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 67.

al Modelo, sino a la copia y al Modelo a la vez, “si el simulacro tiene un modelo, es un modelo diferente, un modelo de lo Otro, del que deriva una desemejanza interiorizada.”¹⁵⁸ Y es aquí, según Deleuze, en el propio Platón, donde se abre una vía para <<invertir el platonismo>>:

Platón, en el fulgor repentino de un instante, descubre que éste no es simplemente una copia falsa, sino que pone en cuestión las nociones mismas de copia ...y de modelo. La definición final del sofista nos lleva a un punto en donde ya no podemos distinguirlo del propio Sócrates: el ironista que opera en privado con argumentos breves. ¿No era preciso llevar la ironía hasta ahí? ¿No era necesario que Platón fuese el primero que indicara esta dirección del platonismo?¹⁵⁹

<<Invertir el platonismo>> implicaría afirmar alegremente las diferencias, mostrar los simulacros, afirmar sus derechos entre los iconos y las copias, cuestionar, o, mejor dicho, subvertir, la trascendencia del sentido y la identidad de lo Mismo sobre la cual opera la metafísica y la filosofía de la representación:

Subiendo a la superficie, el simulacro hace caer bajo la potencia de lo falso (fantasma) a lo Mismo y lo Semejante, el modelo y la copia. Hace imposible el orden las participaciones, la fijeza de la distribución y la determinación de la jerarquía. Instauro el mundo de las distribuciones nómadas y de las anarquías coronadas. Lejos de ser un nuevo fundamento, absorbe todo fundamento, asegura un hundimiento universal, pero como acontecimiento positivo y gozoso, como *defundamento*: <<Detrás de cada caverna hay otra que se abre más profunda, y por debajo de cada superficie un mundo subterráneo más vasto, más extraño, más rico, bajo todos los fondos, bajo todas las fundaciones un subsuelo aún más profundo>>.¹⁶⁰

El simulacro (*phantásmata*) viene a cuestionar el autoritarismo sobre la cual se edifica el privilegio de lo Mismo, resquebraja la autoridad de la jerarquía oposicional y del operador lógico de la disyunción: arriba o abajo, inteligible o sensible, hombre o mujer, naturaleza o cultura, etc. Así pues, “en la inversión del platonismo, la semejanza se dice de la diferencia interiorizada; y la identidad, de lo Diferente como potencia primera.”¹⁶¹ Si para Deleuze la <<inversión del platonismo>> comienza por el propio Platón, Derrida argumentará que la *deconstrucción*, acontece, tiene lugar en el mismo Platón.

Cuestión de linaje. En la *Farmacia de Platón*¹⁶², Derrida comenta el mito de la invención de la escritura que Platón narra en el *Fedro*.¹⁶³ Ahí se nos relata la ofrenda que Theuth, hijo de Amón, hace al rey de Egipto Thamus, entre los inventos que le ofrece se encuentra la escritura (*grammata*). Theuth es inventor de la escritura y se la ofrece al Padre como un invento que hará más sabios a los egipcios, sirviendo como un *fármaco*, un remedio a la memoria. El soberano Thamus, el rey-Dios, el Padre que habla, habrá de otorgarle a la escritura su ser, su valor y utilidad. El rey que habla no tiene necesidad de la escritura y puede mantenerse puro e incontaminado con respecto a ella, su independencia es lo que le otorga su carácter de soberano. La escritura aparece como algo secundario y exterior al rey- Dios y a la verdad, y, no sólo eso, simula estar viva cuando en realidad está muerta, como el *fantasma*, ni viva ni muerta, escapa a todo intento topológico de situarla:

¹⁵⁸ Deleuze, Gilles, *op.cit.*, p. 259.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 257.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 264.

¹⁶¹ *Idem.*

¹⁶² Derrida, Jacques, “La farmacia de Platón”, en *La Diseminación*, trad. de José María Arancibia, 4ª edición, Editorial Fundamentos, Madrid, 1997, pp. 91-261.

¹⁶³ Platón, “Fedro” en *Diálogos III*, trad. de C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Iñigo, Editorial Gredos, Madrid, 1988, pp. 288-413. [274c-277a]

La metáfora antropomórfica, e incluso animista, se explica sin duda por el hecho de que lo escrito es un *discurso* escrito (*logos guegrámmenos*). En tanto que vivo, el logos ha surgido de un padre. No existe, pues, para Platón cosa escrita. Existe un logos más o menos vivo, más o menos cerca de sí. La escritura no es un orden de significación independiente, es un habla debilitada, no en absoluto una cosa muerta: un muerto-vivo, un muerto en receso, una vida diferida, una apariencia de alienta, el fantasma, el simulacro (*eidolon*, 276^a) del discurso vivo no es inanimado, no es insignificante, simplemente significa poco y siempre idénticamente. Ese significante de poco, ese discurso sin gran fiador es como todos los fantasmas: errante.¹⁶⁴

Thamus como el origen de la palabra que expresa la voz de la conciencia, del *logos*, ve en la escritura un *falso pretendiente* que amenaza con pervertir no sólo el poder de la palabra hablada, sino la condición soberana del Padre incluso es una amenaza para la memoria viva (*mnéme*), interior, presente a sí misma, aunque útil para la memoria muerta (*hypomnéme*), “posterior, secundaria con respecto al carácter originario y primero de aquello que ha de ser recordado, la voz.”¹⁶⁵ La escritura que aparecía como un *fármaco* para la memoria se convierte en un veneno, en algo nocivo y peligroso. El fármaco (*phármakon*) aparece como un remedio y veneno a la vez. Un remedio que puede agravar el mal en vez de curarlo, justamente esto es lo que al rey Thamus le preocupa, la escritura en vez de ser un remedio se puede tornar un veneno. La escritura- *phármakon* amenaza la soberanía del rey-Dios, el orden instituido del soberano, transgrediendo la figura del Padre. Si el Padre es el origen del logos, de la palabra viva, el hijo lo es de la escritura, sin embargo, este se presenta como un mal hijo, el hijo bastardo que se ha atrevido a transgredir la ley del Padre, mostrándose como parricida. Frente al hijo bastardo que representa la escritura- fármaco, se encontraría el buen hijo, el “hijo legítimo”, el buen linaje, que no amenaza con subvertir el orden instituido del Padre:

Según un esquema que dominará toda la filosofía occidental, toda buena escritura (natural, viva, sabia, inteligible, interior, hablante) se opone a una mala escritura (artificiosa, moribunda, ignorante, sensible, exterior, muda). Y la buena no puede ser designada más que en la metáfora de la mala. La metafóricidad es la lógica de la contaminación y la contaminación de la lógica. La mala escritura es, a la buena, como un modelo de designación lingüística y un simulacro de esencia. Y si la red de las oposiciones de predicados que relacionan una escritura con la otra tiene en su malla todas las oposiciones conceptuales del <<platonismo>> - considerando aquí como la estructura dominante de la historia de la metafísica- se podrá decir que la filosofía se ha jugado en el juego de esas dos escrituras. Aun cuando no quería distinguir más que entre habla y escritura.¹⁶⁶

El rechazo de la escritura por parte de Thamus lo lleva a mantener asegurado los límites entre el interior y el exterior, el adentro y el afuera, entre la *mnéme* (memoria viva) y la *hypomnéme*, empero esta lógica oposicional que busca mantener los límites de la frontera, son subvertidos en el texto mismo de Platón por la lógica del *phármakon*. Para Derrida, la diferencia entre lo real y lo imaginario, entre lo verdadero y lo imaginario, entre la presencia simple y la repetición, ha comenzado ya siempre a borrarse.¹⁶⁷ La memoria viva (ideal) requiere para su *sobrevivencia* de formas de inscripción, sin ellas el recuerdo desaparecería. La memoria sobrevive repitiéndose, escribiéndose, iterándose. Una memoria sin recuerdo sin repetición no sería memoria. La escritura se inscribe en la memoria desde su comienzo, no es posible marcar un límite entre un afuera y un adentro, entre un exterior y un interior puros, el afuera está contaminando, parasitando, desde siempre, el adentro. Lo otro se inscribe

¹⁶⁴ Derrida, Jacques, *op. cit.*, pp. 217-218.

¹⁶⁵ Vidarte, Francisco Javier, “TÉCNICA, PHÁRMAKON Y ESCRITURA –Consideraciones desde la deconstrucción–”, *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, núm. 11, UNED, Madrid, 1999, p. 362.

¹⁶⁶ Derrida, Jacques, *op. cit.*, pp. 226-227.

¹⁶⁷ Cfr. Derrida, Jacques, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, trad. de Patricio Peñalver, Pre-textos, Valencia, 1985, p. 95 y ss.

en lo mismo alterándolo, difiriéndolo. Toda repetición entraña una alteridad que retrasa, difiere e impide el cierre de cualquier unidad. La memoria desde su “supuesto” origen puro se ve contaminada, subvertida por la *hypomnème*, por una forma de inscripción, la escritura- *phármakon*, “peligroso porque no es accidental ni empírico, ni viene de fuera, sino que se vincula al funcionamiento mismo ideal de la memoria como repetición, al implicar la idealidad la posibilidad de repetirse, de la no presencia, del signo, del representante.”¹⁶⁸

El *phármakon* por su ambigüedad indecible, resiste a todo discurso que intenta controlarlo, domeñarlo, subvirtiendo toda lógica oposicional que intenta establecer unas barreras y límites infranqueables entre un adentro y un afuera puros.¹⁶⁹ La *indecibilidad* nombra la resistencia de lo que no es ni esto ni lo otro, lo que se resiste a ser asimilado, aniquilado por un binarismo al servicio de Lo Mismo, binarismo jerárquico y excluyente, que opera privilegiando un opuesto sobre el otro: lo inteligible sobre lo sensible, la vida sobre la muerte, la cultura sobre la naturaleza. Para Derrida, los indecibles escapan a las oposiciones binarias y *nombran*:

[...] unidades de simulacro, “falsas” propiedades verbales, nominales o semánticas, que ya no se dejan comprender en la oposición filosófica (binaria) y que, no obstante la habitan, la resisten, la desorganizan, pero sin constituir *nunca* un tercer término, sin dar lugar nunca a una solución en la forma de la dialéctica especulativa (el *fármakon*) no es ni el remedio, ni el veneno, ni el bien ni el mal, ni el adentro ni el afuera, ni la palabra ni la escritura [...]¹⁷⁰

El pensamiento metafísico opera de manera jerárquica y excluyente, sin embargo, lo excluido, lo otro, lo diferente, siempre *retorna* como síntoma para desestabilizar lo que se creía seguro, firme e incólume. Lo excluido siempre retorna de manera espectral. En este sentido, la forma del espectro como indecible, nombraría la experiencia de la alteridad, la visitación y frecuentación imprevisible e intempestiva de lo otro. El espectro como *revenant* (re- aparecido), es alguien que siempre comienza por volver, lo que se repite, la iterabilidad, a lo que aparece sin ser visto y cuando menos se lo espere, es decir, a contratiempo: “Repetición y primera vez, pero también repetición y última vez, pues la singularidad de toda primera vez hace de ella también una última vez. Completamente distinta. Puesta en escena para un fin de la historia. Llamemos a esto una fantología (*hantologie*).”¹⁷¹ La *lógica espectral* implica una crítica radical a la presencialidad del presente, a toda racionalidad ontológica que intenta encuadrar y fijar al espectro, dentro de la tranquilizadora oposición de la presencia y la no-presencia, de la muerte y la vida. El espectro no es ni sustancia ni esencia, nunca está presente como tal y no cabe comprenderlo bajo la lógica de la presencia. El espectro *sobrevive*, insiste y persiste, subvirtiendo las barreras infranqueables de la vida y la muerte. La supervivencia refiere, según Derrida, a una dimensión estructural que no deriva del vivir y del morir, va más allá de la vida en cuanto presencia y de la muerte en cuanto ausencia y, sin embargo, el espectro habita *entre* sus umbrales.¹⁷² El espectro nos invita a pensar la vida desde la relación con la alteridad, a diferencia de toda vida pensada desde la pura *ipseidad*.

¹⁶⁸ Vidarte, Francisco Javier, *op.cit.*, p. 365.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 365.

¹⁷⁰ Derrida, Jacques, *Posiciones. Entrevistas con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, trad. de Manuel Arranz, Pre- textos, Valencia, 2014, p. 69.

¹⁷¹ Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, [ed. cit.], p. 24.

¹⁷² Cfr. Ruiz Bustamante, Carmen, “Entre espectros y asedios. Jacques Derrida y la sobrevivencia”, *Ideas y Valores*, núm. 170, vol. LXVIII, 2019, pp. 37-58.

Tanto Max Stirner como Karl Marx esperan acabar con el (re)aparecido, lograr cierta *reapropiación*, “ambos apuntan a una cierta reapropiación de la vida en un cuerpo propio.”¹⁷³ Como ya ha quedado expuesto anteriormente, “San Max” apela a El Único en su lucha contra los espectros, recordemos, para él, El Único debe ser causa de sí mismo y su propio creador. La crítica de Marx es que El Único sólo implica un acto de *conversión egológica*, mediante la cual el espectro de su condición alienante y objetiva es traducido a su versión subjetiva y egoísta, lo cual no basta para conjurar contra el espectro. No hay propiamente una querrela contra el fantasma, sino sólo un acto de *reapropiación*:

Pero, mientras que Stirner parece confiar dicha reapropiación a una simple conversión del yo que asume dentro de sí (que no es en verdad más que ese movimiento de reunión interiorizante) y reanima auténticamente, en cierto modo, a los fantasmas objetivados, a los fantasmas en libertad, Marx, por su parte, denuncia ese cuerpo egológico: ¡He ahí, exclama, al fantasma de todos los fantasmas! He ahí el lugar de reagrupación hacia el cual corren todos los espectros repatriados: el foro o el ágora para todos aquellos que vuelven, pues allí se habla mucho. Marx prescribe, entonces, proceder a la reapropiación teniendo en cuenta todas las estructuras prácticas y sociales, todos los rodeos empírico-técnicos que habían producido a los fantasmas iniciales. No basta con destruir por encantamiento, en un instante, la <<corporeidad>> (*Leibhaftigkeit*) de los fantasmas para incorporárselos vivos. Esa magia de la inmediatez que devolvería la vida a los espectros por mera transición desde el cuerpo exterior al cuerpo interior, de lo objetivo a lo subjetivo, en la simple autoafección del <<Yo-Me>>, <<creador y poseedor>> de sus pensamientos: eso es lo que parece recomendar Stirner.¹⁷⁴

El miedo de Stirner hacia los espectros, es que estos expropian al Yo de su mismidad, retrasan toda posibilidad del puro contacto consigo mismo. La idea de un sujeto propietario de sí mismo, el espectro viene a expropiarlo. Todo lo que ha expropiado y enajenado al Yo debe ser negado, expulsado. De esta manera, El Único se presenta como una “monada” cerrada, indivisible, sin partes y ventanas que dejen abierto cualquier intersticio o habitáculo para evitar el asedio del espectro.¹⁷⁵ El Único nombraría ese <<Yo-Me>> que se vuelca sobre sí mismo. Mediante la inserción de los fantasmas al cuerpo propio estos se disuelven, dejando paso al El Único capaz de autoafirmarse. Mediante este gesto Stirner intenta suprimir el *trabajo de duelo*, sometiendo bajo el dominio del Yo a los espectros y su asedio.

No obstante, el espectro resiste, insiste y se inscribe en el <<Yo-Me>>, expropiando, aplazando y espaciando todo proceso identitario propietario de sí. El espectro nombraría el trabajo de la *différance* “como movimiento, (activo y pasivo) que consiste en diferir, por dilación, delegación, aplazamiento, prórroga, retraso, reserva.”¹⁷⁶ La identidad nunca es dada, recibida o alcanzada. El <<Yo-Me>> se ve asediado y habitado por sus propios espectros, expropiando todo intento de reapropiación egológica:

Pero ese Yo, ese individuo vivo, a su vez estaría habitado e invadido por su propio espectro. Se habría constituido por medio de los espectros cuyo anfitrión él es en adelante y a los cuales reúne en la comunidad asediada de un solo cuerpo. Yo=fantasma. Por consiguiente, <<soy>>, <<existo>>, querría

¹⁷³ Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 147.

¹⁷⁴ *Idem.*

¹⁷⁵ *Idem.*

¹⁷⁶ Derrida, Jacques, *Posiciones. Entrevistas con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, [ed. cit.], p. 23.

decir <<soy asediado>>: soy asediado por mí mismo que soy (asediado por mí mismo que soy asediado por mí mismo que soy..., etc.) Donde hay Yo, *es spukt*, <<ello asedia>>.¹⁷⁷

La estructura misma del Yo es ya una forma de relación con la alteridad. La subjetividad se constituye a partir del *juego de las diferencias*, es subjetividad siempre *diferida* y no autoafección pura, idéntica a sí misma. La alteridad espectral impide la clausura del sí mismo. La identidad no es algo absoluto y unitario siempre se constituye en su relación con la diferencia, lo que no implica *reapropiación* sino un movimiento de diferenciación infinita. Por consiguiente, la oposición entre identidad y alteridad se desborda en la *différance*, no hay algo como una identidad fija e inmutable, como tampoco una alteridad plena. La alteridad espectral nombraría la fuerza diferencial de transformación del sentido y de cualquier identidad discursiva y subjetiva. El Único, el Ego stirneriano se ve *asediado*, atormentado y expropiado por sus propios fantasmas. Derrida sostiene que “el modo esencial de la presencia así del *cogito* sería el asedio *es spukt [ello espectral]*. Se trataría ahí del cogito stirneriano dentro de la lógica de una requisitoria, ciertamente, pero ¿es dicho límite infranqueable? ¿Acaso no puede extenderse esa hipótesis a cualquier *cogito*? ¿Al cogito cartesiano, << al yo pienso >> kantiano, al *ego cogito* fenomenológico [...]?”¹⁷⁸ Cuando cada “yo” lee, escribe o piensa, el espectro actúa, lo hace con y desde sus propios fantasmas, “incluso cuando la emprende contra los fantasmas del otro.”¹⁷⁹

Ahora bien, se hablado indistintamente del espectro y del espíritu, por lo que es necesario hacer unas precisiones conceptuales. Según Fabian Ludueña¹⁸⁰, Derrida defiende la imposibilidad del discernimiento entre espíritu y espectro:

Contrariamente, a partir de la Edad Media tardía, la tradición cristiana se había apoyado en la posibilidad mismas de ese discernimiento. La llamada *discretio spirituum* concernía directamente a la posibilidad de distinguir entre el Espíritu santo y los espectros demoníacos que amenazaban, precisamente, con contaminarlo. En este punto, la Era de la Crítica es una heredera directa del discernimiento entre Espíritu y espectro que da nacimiento a la política moderna a partir de la expulsión del espectro del seno de la comunidad humana. La tradición del hegelianismo de izquierda es la más representativa de este legado teológico con el que inaugura su alba la Modernidad ilustrada.¹⁸¹

Aparición de lo inaparente. En el dogma cristiano de la Trinidad, Derrida observará una contaminación esencial entre el espíritu (*Geist*) por el espectro (*Gespenst*). Espectro y espíritu paradójicamente se relacionan. El espectro es la aparición del espíritu, viene a ser el espíritu dotado de una apariencia corpórea. El espectro le da un “cuerpo” al espíritu, cierta “fenomenalidad”. Pero el espectro no es ni “puro” cuerpo ni “puro espíritu. El espectro presupone una *relación indecible* entre espíritu y carne, suponiendo una forma disminuida de *encarnación*:

Esta triplicidad refleja la Trinidad: Dios Padre, Cristo y el Espíritu Santo. El espíritu asegura la mediación, por consiguiente, el paso y la unidad. Da lugar, por eso mismo, a la metamorfosis de lo espiritual en espectral: es, precisamente, el fallo de san Max. 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

¹⁷⁷ Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, [ed. cit.], pp. 150-151.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 151.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 157.

¹⁸⁰ Cfr. Ludueña Romandini, Fabian Javier, “Espectros de Ma(r)x”, [ed. cit.], p. 91 y ss.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 91-92.

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.¹⁸²

Hay cuerpo, pero no es el cuerpo físico sino espectral. Para Derrida, la producción del fantasma, la constitución del *efecto fantasma* no consiste sólo en *autonomizar* el espíritu, otorgándole a las ideas o pensamientos una libertad con respecto a quien los engendra, lo importante es destacar que la *fantasmaticación* le da al espíritu un cuerpo añadido, protético, artefactual, un cuerpo no-físico, ni propiamente cuerpo, “para que haya fantasma, es preciso un retorno al cuerpo, pero a un cuerpo más abstracto que nunca.”¹⁸³ Como se verá, la *teoría de la ideología* depende en varios aspectos de esa teoría del fantasma, “el fetiche sería el cuerpo dado, o mejor, prestado, de prestado, la encarnación segunda conferida a una idealización inicial, la incorporación en un cuerpo que, ciertamente, no es ni perceptible ni invisible pero que sigue siendo una carne, en un cuerpo sin naturaleza, en un cuerpo *no-físico* que podría denominarse, si nos fiásemos de esas oposiciones, un cuerpo técnico o un cuerpo institucional.”¹⁸⁴

El fetichismo de la mercancía es interpretado por Derrida como una *espectralización* del valor de cambio, recordemos que el propósito de Marx es develar el “carácter místico”¹⁸⁵ de las mercancías,

¹⁸² Derrida, Jacques, *op. cit.*, pp. 141- 142.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 144.

¹⁸⁴ *Idem.*

Incluso el proceso de interiorización del fantasma que Marx observa en Max Stirner, no tiene lugar sino produciendo otro fantasma, más propio, más íntimo e interior. La incorporación es ya una forma de encarnación del fantasma:

Por eso, tras haber comenzado por otorgar a los pensamientos (*den Gedanken*) una consistencia corporal (*Leibhaftigkeit*), es decir, después de haberlos convertido en fantasmas (*d.h. sie zu Gespenstern gemacht hat*), el hombre, identificado aquí con <<el Único>>, destruye esa forma corporal (*zerstört er nun wieder diese Leibhaftigkeit*) reintegrándola en su propio cuerpo que convierte, de este modo, en el cuerpo de los fantasmas (*indem er sie in seinen eignen Leib zurücknimmt und diesen somit als den Leib der Gespenster setzt*). Sólo mediante esa negación de los fantasmas se convence de la existencia de su propio cuerpo. Esto muestra muy bien la verdadera naturaleza de esa construcción abstracta: la corporeidad del hombre (*Leibhaftigkeit des Mannes*). [*ibid.*, p. 145.]

Al respecto, véase: Santos Guerrero, Julián, “La anunciación. Escena de *Espectros* (de Marx)”, en De Peretti, Cristina (ed.), *Espectrografías (Desde Marx y Derrida)*, [ed. cit.], p. 131 y ss.

¹⁸⁵ Marx recurre a la religión para explicar el carácter “enigmático” de la mercancía. Así como en la religión los productos de la mente humana “cobran vida” y se independizan de su creador, Marx, haciendo una analogía, sostendrá que las mercancías cobran cierta *autonomía* una vez que entran al mercado para ser intercambiadas. Como señala Sarah Kofman, “[...] las ideas religiosas, productos del cerebro humano, como las mercancías, productos de la mano humana, dan la ilusión de ser autónomas cuando se ven separadas del proceso de su génesis. De allí la fijación de las primeras en las nubes, y el carácter fantasmagórico de las segundas. Ahora bien, si la religión es una forma de la ideología, también es la forma de toda ideología: únicamente la ilusión religiosa puede fundamentar la ilusión de perfecta autonomía, característica de la ideología. Es la única que legitima la separación radical <<entre cielo y tierra>>, entre arriba y abajo; la única que justifica la inversión jerárquica operada por la ideología.” [Kofman, Sarah, *Cámara oscura de la ideología*, trad. de Anne Leroux, Taller de Ediciones Josefina Betancour, Madrid, 1975, p. 27.]. Para Sarah Kofman, decir que el carácter místico de la mercancía es análogo a la religión, implicaría sostener que es análogo o bien a un objeto ideológico determinado o bien a todo objeto ideológico. El valor de cambio hace desaparecer entre las mercancías sus diferencias y/o propiedades cualitativas, así como ocultar el trabajo concreto que las produjo en este sentido, cada una se convierte en el espejo de la otra, “separar la mercancía de las relaciones sociales de trabajo, de la <<realidad>>, equivale como ocurre en la ideología, a permitir la entrada de relaciones

como un objeto de ser una cosa evidente y trivial, al entrar en escena como mercancía, se transforma en una cosa “sensorialmente suprasensible”:

A primera vista, una *mercancía* parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas. En cuanto *valor de uso*, nada de misterioso se oculta en ella, ya la consideremos desde el punto de vista de que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas, o de que no adquiere esas propiedades sino en cuanto *producto* del trabajo humano. Es de claridad meridiana que el hombre, mediante su actividad, altera las formas de las materias naturales de manera que le sean útiles. Se modifica la forma de la madera, por ejemplo, cuando con ella se hace una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria, sensible. Pero no bien entra en escena *como mercancía*, se trasmuta en cosa sensorialmente suprasensible. No sólo se mantiene tiesa apoyando sus patas en el suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías y de su testa de palo brotan quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación, se lanzara a bailar.¹⁸⁶

La mesa *como mercancía* cobra cierta vida, ya no es el objeto inerte que se mantiene sobre sus cuatro patas en el piso. Como mercancía, la cosa no está ni viva ni muerta, *sobrevive*, adquiere una realidad espectral:

La contradicción capital no se debe sólo a la increíble conjunción de lo sensible y lo suprasensible en la misma Cosa: es la de la *autonomía automática*, de la libertad mecánica, de la vida técnica. [...] Autonomía y automatismo, autonomía, pero automatismo de esa mesa de madera que se da espontáneamente su movimiento, ciertamente, y de ese modo parece animarse, animalizarse, espiritualizarse, *espiritizarse*, pero al mismo tiempo sigue siendo un cuerpo artefactual, una especie de autómatas, una figurante, una muñeca mecánica y rígida cuya danza obedece a la rigidez técnica de un programa.¹⁸⁷

En su *automatismo*, la mesa-mercancía se nos revela en su relación con el mundo de la técnica, la tele-tecnología y la virtualidad. Toda la parafernalia artefactual (televisión, internet, medios de comunicación, cine, etc.) de la que actualmente disponemos y que de algún modo caracteriza el tiempo que vivimos, no hacen más que acrecentar el poder de los fantasmas.¹⁸⁸ La

diáfanas: <<contemplación recíproca de las mercancías entre sí, engendramiento de ideas unas a partir de otras, reflejos de reflejos. Presa de vértigo, pérdida de equilibrio sobre la tierra, ebria, la mesa baila. Da vueltas>>.” [ibid., p.28]. Marx denunciará que detrás de la ideología hay un ofuscamiento y mistificación de la realidad.

¹⁸⁶ Marx, Karl, *El capital. Crítica de la economía política*, [ed. cit.], p. 87.

¹⁸⁷ Derrida, Jacques, *op. cit.*, pp. 172-173.

¹⁸⁸ Las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación (tele-tecnología) más que conjurar contra los fantasmas, decuplica su poder. El espectro guarda una relación estrecha con las nociones de visibilidad y de imagen. El espectro se hace visible, manifiesto, a través de la mirada por medio de una imagen que de él captamos visualmente. La relación del espectro con lo visible y la imagen, inevitablemente nos lleva a problematizar la relación que guarda con el mundo tele-tecnológico que caracteriza nuestro tiempo. Pensemos en las imágenes que nos muestran los medios tele-tecnológicos a través de la pantalla de un televisor, computador o móvil, creemos que se nos ofrecen a la mirada de manera “inmediata”, “directa” (“live”), en una temporalidad que percibimos como “real” y “presente”. Confiamos que aquello que se hace visible a nuestra mirada, un acontecimiento, por ejemplo, es verdadero porque está ocurriendo y nos llega “en directo”. Sin embargo, el acontecimiento que se nos presenta a través de la pantalla ha sido enfocado, filtrado, seleccionado e interpretado. “Todo esto fabrica un efecto de realidad que nos llega como la realidad misma. No hay realidad sin efecto y, en efecto, no hay realidad.” [Rocha Álvarez, Delmiro, “La imagen y el fantasma”, en *Escritura e imagen*, vol. 6, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2010, p. 80.] Decir el acontecimiento a través de la mediación tele-tecnológica implica diferir el acontecimiento mismo. Derrida introducirá dos nociones para nombrar esta experiencia, artefactualidad y actuvirtualidad, la realidad es un

consigna de Marx en *El Capital* es hacerse cargo del fantasma y de su fuerza “sensible suprasensible”, poder situar un “origen” de esta aparición espectral, es decir, identificar el instante en que el fantasma entra en escena. Si hay posibilidad de situar un “origen” reconocible a la aparición del espectro, hay, por consiguiente, posibilidad de conjura. La mesa- mercancía no es “algo” evidente, hay algo que permanece secreto y oculto, no es algo simple, sino paradójico, aporético, e incluso, señala Derrida, quizá indecible. ¿Qué hay de misterioso en la mercancía? ¿Cuál es el misterio, el enigma que oculta? El carácter místico del fetiche es ante todo su carácter espectral. El *valor de uso* no tiene nada de enigmático, la mesa en su apariencia visible se muestra como un objeto con las patas bien puestas sobre el piso, con sus respectivas propiedades físicas o naturales. El *valor de uso* aparece como una “realidad pura”, incontaminada, anterior a toda forma de intercambio, la transformación de la madera por el trabajo del carpintero no implicaría una “contaminación de su pureza”. El cambio que sufre la madera al convertirse en la cosa-mesa, no implica necesariamente un cambio, una transformación, la madera, aunque transformada en cosa-mesa, sigue conservando sus propiedades físicas o naturales haciendo valer la *fuerza de su materialidad*.

En la materialidad del objeto producido, el valor de uso encuentra su “inmunidad” ante cualquier forma de intercambio. Marx pretende estar al servicio de las Luces al suponer que el valor de uso no tiene en sí nada enigmático, sería la instancia absuelta de misterio, de “sutilezas metafísicas y resabios teológicos”.¹⁸⁹ No obstante, cuando la cosa-mesa entra al mercado y se transmuta en mercancía, abandona su pura condición de valor de uso y hace valer su valor de cambio. Marx cree saber el momento en que el espectro entra en escena, cree poder establecer el “origen” de su aparición para fijarle un límite. Y este “límite” no sería sino el que separa al valor de uso del valor de cambio. Marx quiere mantener al valor de uso en reserva, intacto, idéntico a sí mismo, es decir, sin espectro que lo acose, empero, ¿es posible marcar un “límite” que aisle al fantasma? “si el fantasma aparece con la formalización producida por la síntesis temporal del trabajo incorporado en las mercancías, entonces el fantasma siempre ha estado allí, antes de su primera aparición.”¹⁹⁰

El *valor de uso* esta asediado, contaminado por ese “otro” que Marx pretende mantener a raya. Antes de fijarle un “límite” al fantasma, incluso antes de que hiciera su aparición en la forma mercancía, éste ya había hecho su aparición. No hay posibilidad de establecer un origen, un “límite”, las fronteras entre dos conceptos opuestos se borran, se difuminan. La posibilidad de la sustitución, del intercambio o del valor se brinda de antemano al valor de uso, cierto intercambio, ocurre, *acontece* en su propia configuración:

Igual que no hay uso puro, tampoco hay *valor de uso* que la posibilidad del intercambio y del comercio (cualquiera que sea el nombre que se le dé, el sentido mismo, el valor, la cultura, el espíritu [¡], la significación, el mundo, la relación con el otro, y, ante todo, la simple forma y la huella del otro) no

artefacto, se fabrica como una artificialidad, “decir que la realidad es una *hechura ficcional* significa en primer lugar romper la oposición clásica entre ‘real’ y ‘virtual’. La interposición técnica que actúa en todo discurso, en especial al de las imágenes teletecnológicas, implica la artefactualidad.” [*idem.*]. Al respecto véase: Derrida, Jacques y Stiegler, Bernard, *Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas*, trad. de Horacio Pons, Eudeba, Buenos Aires, 1998. Y Derrida, Jacques, “Cierta posibilidad imposibilidad de decir el acontecimiento” en Derrida, Jacques, Soussana, Gad, y Nouss, Alexis, *Decir el acontecimiento, ¿es posible?*, trad. de Julián Santos Guerrero, Arena Libros, Madrid, 2006, pp. 79-107.

¹⁸⁹Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, [ed. cit.], p. 169.

¹⁹⁰ Campos Salvaterra, Valeria, “Hacia dónde. Valor, historicidad y mesianismo en *Espectros de Marx*”, [ed. cit.], p. 12.

inscriba de antemano en un *fuera-de-uso* – desbordante significación que no se reduce a lo inútil –. Una cultura ha comenzado antes de la cultura – y de la humanidad –. La capitalización también.¹⁹¹

El *valor de uso* se produce en una cierta relación de intercambio *primigenia* entre el hombre y la naturaleza, los hombres necesitan alterar la naturaleza para obtener los elementos básicos que le permitan satisfacer sus necesidades, “pero, en la medida en que la condición humana es existencia, ciertamente la necesidad se produce en el intercambio mismo, y no es ni una realidad ‘anterior’ – a *priori* de la materia – ni lo que releva y sintetiza lo exterior en lo interior.”¹⁹² No hay valor de uso puro sin espectro que lo acose, las barreras que garantizaban la distinción plena entre el valor de uso y el valor de cambio se ven cuestionadas. De ello se deduce que no hay “límite” alguno, región ontológica, que permita “fijar” el instante de aparición del fantasma, como tampoco la posibilidad de dotarle de una identidad.

Además, si la espectralización de la mercancía es lo que permite a los productores entrar en una relación social de intercambio, el espectro se revela como *condición de posibilidad* de todo vínculo social. El espectro hace posible pensar la vida a través de la alteridad. Para Derrida, el fetichismo de la mercancía revela que la vida individual y social no es posible sin una relación con los espectros. Marx crítica lo espectral desde una perspectiva ontológica, si el espectro habita la raíz del vínculo social, su conjuración no sólo abriría el camino para poner fin a la ideología, además, implicaría la realización de una sociedad plenamente reconciliada, puramente ontológica, la llegada de un tiempo que no está “*out of joint*”¹⁹³

Con Marx y más allá de Marx, Derrida argumentará que la espectralidad es constitutiva de la política. Ninguna política puede pensarse sin una relación primordial con el espectro. La espectralidad invita a cuestionar toda una tradición de pensamiento (filosófico y político) que ha entendido *lo político* como la simple administración de lo viviente, en cambio, la lógica de la espectralidad abre el camino para pensar la política no reducida al gobierno de lo viviente, de lo actual y de lo presente, la posibilidad de plantear una política sensible al llamado del espectro, una *política de la memoria* (o más bien, políticas, en plural) responsable, justa y comprometida con aquellos que ya no están y con los que aún están *por-venir*.¹⁹⁴

¹⁹¹ Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 179.

¹⁹² Campos Salvaterra, Valeria, *op. cit.*, p. 13.

¹⁹³ Cfr. Laclau, Ernesto, “El tiempo esta dislocado”, en *Emancipación y diferencia*, Ariel, Argentina, 1996, p. 121 y ss.

¹⁹⁴ El espectro nos remitiría a un presente asediado por una experiencia del pasado que insiste en quedarse abierto y reclama ser escuchado, retrasando (*difiriendo*) todo intento de <<totalización política>>. Una experiencia del pasado donde “las voces de aquellos vencidos se manifiestan en el presente bajo la modalidad de cierta latencia, delimitando el pasado como diferencia inherente al presente mismo y que, por su misma condición de inconcluso, le compete aún hoy a nuestros tiempos.” [Balcarce, Gabriela, “Algunas reflexiones sobre la espectralidad en el pensamiento de Jacques Derrida”, *Convivium. Revista de filosofía*, núm. 29-30, Universidad de Barcelona, 2015-2016, p. 209.] Benjamin ya había sugerido, en modo alguno, que las luchas que se hacen por un mundo más justo e igualitario extraen su fuerza del pasado, se nutren de la memoria de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados. [Cfr. Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. de Bolívar Echeverría, Editorial Itaca, México, 2008, pp. 48-49. (Tesis XII)] Al historicismo le interesa el presente dado, por eso busca confirmación científica en el pasado, convirtiéndolo en algo muerto e inerte. En cambio, a Benjamin le interesa el pasado posible, el que no ha tenido lugar, pero que es posible si el presente se deja asaltar por esa parte inédita que pugna por hacer valer sus derechos. El presente es importante, sí, pero no visto como una etapa más que se reconstruye desde la ciencia histórica, sino que se construye desde la *memoria*.

La lógica de la espectralidad convoca a pensar una política sensible a la alteridad, en la posibilidad de plantear otra idea de comunidad y de justicia. La política occidental en su sueño narciso, jamás ha podido resguardarse en el <<principio de identidad>>, el espectro siempre ha estado ahí, asediando, interviniendo y difiriendo cualquier intento de totalización, cualquier ejercicio déspota y soberano de poder: “los arribantes, los espectros, son la posibilidad de apertura de las totalidades, del sujeto, de la comunidad política. Ellos marcan la fase mesiánica de todo proceso histórico político, rompiendo el paradigma epistemológico moderno de la constatación subjetiva, para consignarnos a la espera de la interpelación.”¹⁹⁵

<<es spukt>> [*ello spectrea*], la lógica de la espectralidad atañe a la lógica de la deconstrucción, <<ça se déconstruit>> [*ello se deconstruye*]¹⁹⁶:

Me atrevería a decir que lo que me atormentó constantemente en esta lógica del espectro es que excede de manera regular todas las oposiciones entre visible e invisible, sensible e insensible. Un espectro es a la vez visible e invisible, a la vez fenoménico: una traza que marca de antemano el presente de su ausencia. La lógica espectral es de facto una lógica deconstructiva. Es el elemento de obsesión en el cual la deconstrucción encuentra su lugar más hospitalario, en el corazón del presente viviente, en la pulsación más viva de lo filosófico.¹⁹⁷

Aquí no se planteará la pregunta sobre *¿Qué es la deconstrucción?*, cuestión recurrente que hasta hoy se sigue planteando en los medios académicos, exigiendo, apresuradamente, y en la mayoría de las veces, una “definición”. De hecho, la pregunta *¿Qué es?*, interrogante que ha dominado la historia del pensamiento filosófico occidental desde Platón, será uno de los motivos que habrá de ponerse en discusión por la deconstrucción. En este sentido, la pregunta *¿Qué es?* se ve desplazada hacia la interrogación sobre lo que *nombra* y a la vez *no nombra* el término deconstrucción. Habría que decir que la deconstrucción no nombra ningún tipo de método, un conjunto de tácticas o estrategias que se pudiesen emplear en cualquier circunstancia o situación. La deconstrucción no pertenece al campo de lo calculable o lo programable. Tampoco mienta a un “análisis”, a la

Así pues, Benjamin pone en cuestión una concepción de la historia entendida como el simple despliegue teleológico orientado hacia una meta, y que ha sido indiferente al sufrimiento y a las esperanzas de los oprimidos. La historia ya no puede ser entendida como la simple acumulación y descripción de vestigios del pasado, sino *rememoración*. Por eso cuando Benjamin habla del *ángel de la historia*, este mira hacia el pasado y no hacia el futuro, puesto que el conocimiento es únicamente posible sobre lo pasado, sobre algo materialmente existente, del futuro no sabemos nada, no tenemos “certeza” sobre lo que realmente pueda pasar y menos en un mundo lleno de contradicciones como el nuestro. La historia a la que apela Benjamin no se tiende sobre un tiempo lineal y homogéneo, sino que consta de detenciones, paradas e interrupciones, “se trata de una historia en la que el pasado, lo pasado, no está definitivamente cancelado, sino que puede ser requerido: que puede ser redimido, rescatado o salvado.” [Lanceros, Patxi, “Contratiempo. De un borrón de tinta en el papel secante”, en Baraja, Juan y Rendueles, César (eds.), *Mundo escrito. Trece derivas desde Walter Benjamin*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2013, p. 188.]

¹⁹⁵ Balcarce, Gabriela, “Algunas reflexiones sobre la espectralidad en el pensamiento de Jacques Derrida”, [ed. cit.], p. 216.

¹⁹⁶ “La deconstrucción tiene lugar; es un acontecimiento que no espera la deliberación, la conciencia o la organización de un sujeto, ni siquiera de la modernidad. Ello se deconstruye. El ello no es, aquí, una cosa impersonal que se contrapondría a alguna subjetividad egológica. Está en deconstrucción [...]. Y en el <<se>> del <<deconstruirse>>, que no es la reflexividad de un yo o de una conciencia, reside todo el enigma.” [Derrida, Jacques, “Carta a un amigo japonés”, en *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, trad. de Cristina de Peretti, 4ª edición, Anthropos Editorial, Barcelona, 2017, p. 26.]

¹⁹⁷ Derrida, Jacques, y Stiegler, Bernard, *Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas*, [ed. cit.], pp. 145-146.

descomposición de un todo complejo en la búsqueda de la parte más simple, indivisible, a un “origen” in-descomponible. La deconstrucción pone en cuestión todo presunto “origen” simple o puro. No alude a la crítica como ejercicio racional del juzgar, ni una operación negativa. La deconstrucción hace referencia a un acontecimiento, singular, único e irrepetible que se inscribe e interviene en aquello mismo que está, en cada momento, en deconstrucción.¹⁹⁸ La deconstrucción no es operada por un “sujeto”, no soy yo quien deconstruye, “lo hace la experiencia de un mundo, de una cultura, de una tradición filosófica a la que ocurre algo que denomino ‘deconstrucción’. Algo se deconstruye, no funciona; algo se mueve, se está dislocando, descoyuntado o desajustando, y empiezo a darme cuenta de eso; se está deconstruyendo y hace falta responder por eso.”¹⁹⁹

Deconstruir implica mostrar como la autoridad del sentido se deconstruye a sí misma, interviniendo activamente sobre las oposiciones binarias que caracterizan la historia metafísica de la filosofía occidental (masculino/femenino, cultura/naturaleza, interior/exterior, inteligible/sensible, etc.), para poner en cuestión su carácter jerarquizante y dominante. La deconstrucción no busca borrar o destruir la oposición, mucho menos opera simplemente invirtiendo la jerarquía, otorgando a lo que aparecía como secundario cierta primacía, corriendo el riesgo de volver a reproducir la fuerza jerarquizante de la oposición. Se trataría, más bien, de transformar la estructura misma de lo jerárquico, “marcar la distancia entre la inversión que pone abajo lo que está arriba y deconstruye la genealogía sublimante o idealizante, y la emergencia irruptiva de un nuevo ‘concepto’, concepto de lo que ya no se deja, no se ha dejado jamás, comprender en el régimen anterior.”²⁰⁰ “Conceptos”, o habría mejor que decir “nociones”, que se resisten a ser aniquilados, neutralizados, asimilados por el binomio de oposiciones antagónicas que estructuran y rigen el discurso, Derrida los llama “indecidibles”, “unidades de simulacro” que se resisten a las presunciones dominantes del discurso, a las pretensiones de la metafísica y a la autoridad del sentido, su heterogeneidad radical impide el cierre del concepto y del sistema, contaminando y resquebrajando el campo de la lógica discursiva, de la identidad teórica y subjetiva, y cuya fuerza diferencial abre la posibilidad al descubrimiento, a la invención y a la hospitalidad de nuevas experiencias.

Un ejemplo de indecible es el espectro, que no es ni presente ni ausente, ni vivo ni muerto, sino que *sobrevive*. El espectro, los espectros, porque siempre hay más de uno, acontecen reapareciendo. Los espectros son reaparecidos, portan en sí el sello de la repetición. “Cuestión de repetición: un espectro es siempre un (re)aparecido. No se pueden controlar sus idas y venidas porque *empieza por regresar*. ”²⁰¹ *Ça se déconstruit [ello se deconstruye]*. *Ça* no es la partícula de una reflexión especulativa, ni de la vuelta de lo mismo, sino de la vuelta de lo otro en lo mismo, repetición alterante, diferenciadora, espaciamento (devenir espacio del tiempo o devenir tiempo del espacio [temporalización]²⁰²) como movimiento diferencial (la iterabilidad [repetición alterante] como condición de posibilidad de la idealidad, como efecto del trabajo de la diferencia). Toda estructura ideal sobrevive en la repetición, copiándose, iterándose. Aquello que aparecía como exterior al pensamiento (la escritura) aparece como su condición de posibilidad, en la medida en que posibilita

¹⁹⁸ Cfr. De Peretti, Cristina, “Jacques Derrida (1930-2004)”, [ed. cit.], p. 81 y ss.

¹⁹⁹ Derrida, Jacques, y Ferraris, Maurizio, *El gusto del secreto*, Amorrortu Editores, trad. de Luciano Padilla López, Buenos Aires, 2009, pp. 141-142.

²⁰⁰ Derrida, Jacques, *Posiciones. Entrevistas con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, [ed. cit.], p. 68.

²⁰¹ Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, [ed. cit.], p. 25.

²⁰² Cfr. Derrida, Jacques, “La Différance”, en *Márgenes de la filosofía*, trad. de Carmen González Marín, 6ª edición, Ediciones Cátedra, Madrid, 2008, p. 37 y ss.

su repetición.²⁰³ La repetición abre al libre juego de las diferencias, aquello que debía repetir de manera plena: “No hay [paso de] idealización sin iterabilidad (identificatoria); pero por la misma razón, en razón de la iterabilidad (alterante), no hay una idealización que se mantenga pura, al abrigo de cualquier contaminación.”²⁰⁴ La deconstrucción nos enseña que el sentido se produce de manera histórica y diferencial, poniendo en cuestión el carácter universal y trascendental de la significación. En este sentido la deconstrucción guarda en su seno, cierto gesto <<materialista>>²⁰⁵, al cuestionar toda pretensión idealista-logocentrista, que apela a la autoridad del sentido como significado trascendental, sustrayéndolo al juego de diferencias que lo hacen posible.

Autonomización, idealización y automatización, “como procesos finitos- infinitos de la *différance* (fantasmática, fantasmática, fetichista e ideológica) [...]”²⁰⁶ *La lógica del espectro* visibiliza el trabajo deconstructivo de la alteridad, abriendo cualquier identidad (teórica, discursiva o subjetiva) a la diversificación, a la mutación y a la espera de lo novedoso o de lo inédito. La fuerza diferencial e inventiva del espectro, permite pensar y dar cuenta de lo que *acontece y tiene lugar* en lo social, lo político y lo cultural. Por consiguiente, el espectro daría cuenta de un trabajo de resistencia (y en resistencia) contra cualquier forma de dominación y exclusión, comprometido con el *porvenir* y con la esperanza de que algo diferente pueda advenir, acontecer.

²⁰³ “[...] Husserl insiste en este punto: mientras no pueda ser dicha y escrita, la verdad no es plenamente objetiva, es decir, ideal, inteligible para todos e indefinidamente perdurable. Al ser esta perdurabilidad su sentido mismo, las condiciones de su supervivencia se hallan implicadas en las de su vida. Sin duda, jamás le debe su objetividad o su identidad ideales a tal o cual encarnación lingüística de hecho, y permanece ‘libre’ respecto de toda facticidad lingüística. Pero esta libertad solo es posible precisamente a partir del *momento* en que la verdad *puede* ser dicha o escrita en general, es decir, a *condición* de que *pueda* serlo. Paradójicamente, es la posibilidad gráfica la que permite la última liberación de la idealidad.” [Derrida, Jacques, *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*, trad. de Diana Cohen, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 2000, pp. 87-88.]

²⁰⁴ Derrida, Jacques, *Limited Inc*, trad. de Javier Pávez, Pólvora Editorial, Santiago de Chile, 2018, p. 245.

²⁰⁵ Al respecto véase: Derrida, Jacques, “Posiciones (Entrevista con Jean -Louis Houdebiney Guy Scarpetta)”, en *Posiciones. Entrevistas con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, [ed. cit.], p. 61 y ss.

²⁰⁶ Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, [ed. cit.], p. 190.

II EL ESPECTRO DE LA REVOLUCIÓN: TIEMPO, ACONTECIMIENTO Y PORVENIR.

2.1 La herencia y el *espíritu* de la revolución.

“Creo en la revolución, es decir, en una interrupción, una cesura radical en el curso de la historia. No existe una responsabilidad ética, por otra parte, ni una decisión digna de tal nombre, que no sea, por esencia, revolucionaria, que no esté en ruptura con un sistema de normas dominantes, hasta con la idea misma de norma, y por lo tanto de un saber de la norma que dictaría o programaría la decisión. Toda responsabilidad es revolucionaria, porque trata de hacer lo imposible, de interrumpir el orden de las cosas a partir de acontecimientos no programables.”

Jacques Derrida. *El espíritu de la Revolución*.²⁰⁷

Entre enero y febrero de 1852, Karl Marx redacta a petición de Weidemeyer – un amigo comunista alemán exiliado en Estados Unidos – un estudio histórico en el que intenta explicar porque los acontecimientos revolucionarios producidos en Francia entre 1848 y 1850, terminan “el 2 de diciembre de 1852, con el golpe de Estado que le otorga a Luis Bonaparte, ese <<personaje mediocre y grotesco >> (como Marx mismo dice en el prólogo a la reedición de su libro de 1869), los plenos poderes: su propio <<18 brumario>>, fecha del golpe de Estado de Napoleón Bonaparte en el viejo calendario de la Revolución Francesa.”²⁰⁸ Dicho estudio publicado en la primera edición de la revista *Die Revolution* en mayo de 1852, apareció bajo el título *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* y constituye una suerte de continuación a una serie de artículos publicados entre 1848 y 1850 sobre la situación política de Francia. Tras la muerte de Marx estos artículos fueron recopilados y publicados por Friedrich Engels con el título *La Lucha de Clases en Francia*.²⁰⁹

El 18 Brumario de Luis Bonaparte analiza los acontecimientos políticos suscitados en Francia desde la caída de Luis Felipe de Orleans, a causa de la revolución social de febrero de 1848, hasta el golpe de Estado de Luis Bonaparte el 2 de diciembre de 1851. La novedad del escrito de Marx no radica en limitarse a “narrar” una serie de acontecimientos que se pueden periodizar históricamente, sino en poner a prueba la fuerza teórica y política de su perspectiva materialista de la historia. Para Marx detrás de las revueltas sociales acontecidas en Francia se esconde “la *lucha de clases*, la pugna entre partes del cuerpo social con distintas condiciones materiales de vida. Tales condiciones son producto de las relaciones de producción, es decir, del lugar que ocupan los diferentes grupos en el sistema de propiedad vigente, el sistema capitalista.”²¹⁰ Marx radicaliza lo que en su momento ya había anunciado en el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848): “La historia de todas las sociedades hasta el día de hoy es la historia de luchas de clases.”²¹¹

²⁰⁷ Derrida, Jacques y Roudinesco, Élisabeth, *Y mañana, que...*, [ed. cit.], p. 95.

²⁰⁸ Duménil, Gérard, Löwy, Michel y Renault, Emmanuel, *Leer a Marx*, [ed. cit.], p. 65.

²⁰⁹ Cfr. Marx, Karl, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Editorial Progreso, Moscú, 1979.

²¹⁰ Marx, Karl, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, [ed. cit.], p. 25.

²¹¹ Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Manifiesto Comunista*, [ed. cit.], p. 49.

Marx partirá de la idea de que son los hombres quienes hacen la historia y no ninguna entidad divina o abstracta con poder autónomo. Con esta afirmación, simple, pero de capital importancia, se alejará de las concepciones deterministas, teológicas o positivas sobre la historia y el movimiento histórico, algunas de las cuales suponen, o bien, que la historia está gobernada por ciertas leyes de carácter universal similares a las leyes científicas, o, por el contrario, como el despliegue de la providencia o de la soberanía de Dios. Al respecto en *La Sagrada Familia*, Marx y Engels escriben:

¡La historia no hace nada, <<no posee una riqueza inmensa>>, <<no libra combates>>! Ante todo, es el hombre, el hombre real y vivo quien hace todo eso y realiza combates; estemos seguros de que no es la historia la que se sirve del hombre como de un medio para realizar – como si ella fuera un personaje particular – sus propios fines; no es más que la actividad del hombre que persigue sus objetivos.²¹²

Como señala Daniel Bensaïd, Marx renuncia a una concepción teológica y especulativa de la historia, una historia sagrada que actuaría en lugar de los hombres y a sus espaldas.²¹³ Si bien los hombres hacen su propia historia, según Marx “[...] no la hacen a su voluntad, bajo condiciones elegidas por ellos mismos, sino bajo condiciones directamente existentes dadas y heredadas.”²¹⁴ Recuperando la célebre frase de Hegel: “la historia se repite dos veces, la primera como tragedia y la segunda como comedia”, Marx introduce la *repetición* en la historia poniendo en cuestión la idea de un desarrollo lineal y teológico del movimiento histórico. Para Marx, los hombres *revolucionan* la historia a condición de *heredar* y convocar a los *espíritus* del pasado:²¹⁵

*La tradición de todas las generaciones muertas gravita como una pesadilla sobre el cerebro de los vivos. E incluso cuando parecen ocuparse de cambiar las cosas y a sí mismos, y crear lo que no estaba, precisamente en estas épocas de crisis revolucionaria invocan temerosamente a los espíritus del pasado para servirse de ellos, toman prestados sus nombres, sus consignas de batalla y sus trajes, para representar, engalanados con esta vestimenta venerable y con este lenguaje fiado, la nueva escena de la historia universal. Así, Lutero se disfrazó de apóstol Pablo, la Revolución de 1789 a 1814 se atavió alternativamente como la República Romana y el Imperio Romano, y la revolución de 1848 no supo hacer nada mejor que parodiar aquí al 1789, y allá a la tradición revolucionaria de 1793-1795.*²¹⁶

Marx hace referencia a las revoluciones burguesas y los ejemplos que utiliza lo prueban. Tanto Desmoulins, Robespierre, Danton y Napoleón, encontraron en el pasado de la antigua cultura romana, los ideales “que precisaban para ocultarse a sí mismo el limitado contenido burgués de sus luchas y mantener su pasión a la altura de la gran tragedia histórica.”²¹⁷ Si las revoluciones burguesas

²¹² Marx, Karl y Engels, Friedrich, *La Sagrada Familia, o Crítica de la crítica contra Bruno Bauer y consortes*, 3ª edición, trad. de Carlos Liacho, Ediciones Akal, Madrid, 2014, p. 120.

²¹³ Cfr. Bensaïd, Daniel, *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*, [ed. cit.], p. 29 y ss.

²¹⁴ Marx, Karl, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, [ed. cit.], p. 39.

²¹⁵ Con respecto a las tradiciones del pasado, Michel Löwy señala que el término hace referencia a uno de los aspectos de lo que ya Marx designaba en 1846 con el término ideología, y a lo largo del *18 Brumario*, con el vocablo “superestructura”:

“[...] lo que importa no es tal o cual contenido filosófico, político o teológico, sino cierta manera de pensar. Este conjunto de representaciones <<descansa>> sobre las formas de propiedad y de existencia social, pero las que lo crean son las clases sociales: en otros términos, la ideología, o la <<superestructura>>, nunca es expresión directa de la <<infraestructura>> económica; es producida e inventada por las clases sociales en función de sus intereses y de su situación social. No existe, pues, ideología en general de una sociedad, sino representaciones, maneras de pensar, de diferentes clases sociales.” Duménil, Gérard, Löwy, Michel y Renault, Emmanuel, *op. cit.*, p. 68.

²¹⁶ Marx, Karl, *op. cit.*, pp. 39-40. Las cursivas son mías.

²¹⁷ *Ibid.*, pp. 41-42.

extraen su *fuerza revolucionaria* del pasado, es a condición de ocultar el verdadero contenido de aquello por lo que luchan. Según Marx, las revoluciones burguesas se distraen de su propio contenido al evocar la historia universal, lo que le resulta problemático, creen liberarse de las cadenas del pasado (el antiguo régimen feudal) cuando ellas miran necesariamente hacia atrás para instaurar un nuevo orden social, o sin quererlo, para volver a reactivar viejas formas de gobierno.²¹⁸

En contraposición a las revoluciones burguesas, Marx sostendrá que la revolución social del siglo XIX, la revolución proletaria, no puede extraer su lírica del pasado, sino del futuro. Toda apelación al pasado es <<superstición>>. La revolución proletaria debe cuestionar y liberarse de la herencia de los antepasados muertos, voltear el rostro a lo que sucede en el presente, en la realidad efectiva, asumir las propias condiciones materiales de vida y luchar por transformarlas, heredar no hace más que paralizar la verdadera fuerza revolucionaria, aquella que se da su propio contenido. Para Marx el sujeto de la futura revolución social es el proletariado, la cual es presentada como la clase revolucionaria y cuyo objetivo, no es, “[...] como en el caso de las revoluciones del pasado, la conquista – <<como un trofeo>> – del Estado, sino la *demolición (Zetrümmerung)* del aparato burocrático/ militar estatal.”²¹⁹ El proletariado debe transformar la sociedad, su condición humana lacerada y explotada por el interés privado de una clase privilegiada, la burguesía. La revolución proletaria que Marx propugna debe “*dejar que los muertos sepulsen a sus muertos*”²²⁰ y hacer que el espectro del comunismo deje de asediar a Europa y se convierta en una realidad presente, efectivamente real, tal y como se anuncia en el *Manifiesto Comunista*:

Pero, así mismo, es preciso que se manifieste en la forma de un manifiesto que sea el *Manifiesto* de un partido. Porque Marx otorga ya la forma de partido a la estructura propiamente política de la fuerza que deberá ser, según el *Manifiesto*, el motor de la revolución, de la transformación, de la apropiación y, finalmente, de la destrucción del Estado, y el fin de lo político como tal. (Dado que ese fin singular de lo político corresponde a la presentación de una realidad absolutamente viva, existe ahí una razón más para pensar que la esencia de lo político siempre tendrá la figura inesencial, la no-esencia misma de un fantasma.)²²¹

Marx anhela un comunismo *sin fantasmas*, sin herencia del pasado, la historia debe sucederse “epocalmente”, siendo necesario olvidar para entrar en nueva “época” sin remanentes, o en términos marxistas, a un nuevo modo de producción que debe sucederse sin dejar rastro. La finalidad del proceso revolucionario preconizado por Marx – la posibilidad de instaurar un nuevo ejercicio de organización política, la expropiación de las fuerzas productivas y la demolición de toda forma de explotación –, debe proceder de manera que en el futuro, el espectro del comunismo se convierta en una *realidad plena*. Si Marx conjura contra la herencia del pasado es para hacer que el proceso

²¹⁸ Al respecto, Marx escribe: “La revolución de febrero, conmocionó, *sorprendió* a la vieja sociedad, y el pueblo proclamó este inesperado *golpe de mano* como un hecho histórico con el cual se inauguraba la nueva época. Pero el 2 de diciembre la jugada de un truhan ha escamoteado la revolución de febrero, y lo que parece derribado ya no es la monarquía, sino las concesiones liberales conquistadas a ésta en luchas seculares. La *sociedad* no se ha apoderado de un nuevo contenido; antes bien, parece sencillamente que el *Estado* ha vuelto a su forma más arcaica, al domino descaradamente simple de los sables y las sotanas. Así responde el *coup de tête* (‘golpe de cabeza’) de diciembre de 1851 al *coup de main* (‘golpe de mano’) de febrero de 1848. Lo acopiado se ha derramado.” [*ibid.*, pp. 44-45.]

²¹⁹ Duménil, Gérard, Löwy, Michel y Renault, Emmanuel, *Leer a Marx*, [ed. cit.], p. 69.

²²⁰ Marx, Karl, *op. cit.*, p. 44. Las cursivas son mías.

²²¹ Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, [ed. cit.], p. 118.

revolucionario mire hacia el futuro y haga de la promesa comunista no sólo su objetivo, sino una realidad presente, es decir, viva:

Marx reconoce, ciertamente, la ley de esa fatídica anacronía [...]. Pero quiere acabar con ella, estima que se puede, declara que se debe. Creen en el porvenir y quiere afirmarlo, lo afirma, prescribe la revolución. Detesta a todos los fantasmas, a los buenos y a los malos, piensa que se puede terminar con esa frecuentación. Es como si nos dijera, a nosotros que no nos lo creemos: lo que creéis denominar sutilmente la ley de la anacronía es, justamente, anacrónica. Esa fatalidad pesaba sobre las revoluciones del pasado. Las que vienen, *en el presente y el porvenir* [...], las que se anuncian desde el siglo XIX, han de apartar la vista del pasado, tanto de su *Geist* como de su *Gespenst*. En resumidas cuentas, deben dejar de heredar.

¿Puede afirmarse con “seguridad”, tal y como lo hace Marx, que la revolución proletaria no debe extraer su poesía del pasado (como las revoluciones burguesas), sino del futuro? ¿Conjurar contra la herencia del pasado, no corre el riesgo de introducir a Marx en una visión teleológica y progresista de la historia? ¿Es posible, según la exhortación marxista, “dejar que los muertos entierren a los muertos”? Marx sabe que no es posible que los muertos entierren a los muertos, los muertos jamás han enterrado a nadie, sabe que no es posible dejar de heredar y clausurar la posibilidad del duelo, así como declarar inexistente la “*ley de la anacronía*”. De hecho, no lo olvidemos, “[...] Marx es un heredero, *hereda*, a su vez, la observación hegeliana acerca de la *repetición* en la historia, ya se trate de los grandes acontecimientos de las revoluciones o de los héroes (como se sabe: primero la tragedia, luego la farsa).”²²²

La posibilidad de la revolución se haya a condición de *heredar*, de invocar a los espectros del pasado para servirse de ellos, arrojarse con sus vestimentas, tomar prestado sus nombres, su lenguaje y sus consignas de batalla. La revolución es irreductiblemente *anacrónica*, Marx lo sabe y lo proscribió, su tratamiento ontológico del espectro no le permite radicalizar en su crítica la fuerza de la *repetición* (iterabilidad) en la historia, piensa que el asedio del pasado no debería interpelar a la clase proletaria, agente de la revolución social del siglo XIX. En Marx, se hereda, pero a condición de expurgar al espectro del pasado, se le conjura para olvidarlo:

Una vez instaurada la nueva formación social, desaparecieron los colosos antediluvianos y con ellos, la resurrecta romanidad: los Bruto, los Graco, los Públicola, los tribunos, los senadores y el mismo César. [...] Completamente absorbida en la producción de riqueza y en la lucha pacífica de la competencia, la sociedad burguesa ya no comprendía que los fantasmas de la época romana habían protegido su cuna. Pero, por muy heroica que sea la sociedad burguesa, el heroísmo, el sacrificio, el terror, la guerra civil y las matanzas de los pueblos habían sido, sin embargo, precisos para traerla al mundo.²²³

Marx reconoce la *anacronía* de la revolución pero le resulta peligrosa, le da miedo y conjura contra ella. La anacronía de la revolución hace proliferar a los espectros del pasado, espectros que retornan para asediar y dislocar la idea de un tiempo lineal, vacío y homogéneo. Ante la angustia de la crisis revolucionaria es necesario heredar, la revolución se da su propio contenido heredando. En este sentido, el contenido de la revolución es anacrónico, no obstante, para Marx la revolución social del siglo XIX debe liberarse de la herencia, darse su propio contenido y abrirse al *porvenir[future]*:

Intempestivo, *out of joint*, incluso y sobre todo si parece llegar a su hora, el espíritu de la revolución es *fantástico y anacrónico departe a parte*. Ha de serlo —y entre todas las cuestiones que nos asigna

²²² *Ibid.*, p. 124.

²²³ Marx, Karl, *op. cit.*, p. 41.

ese discurso, una de las más necesarias concierne, sin duda, a la articulación entre esos conceptos indisociables y que deben, si no identificarse, al menos pasar de uno a otro sin atravesar ninguna frontera conceptual rigurosa: espíritu de la revolución, realidad efectiva, imaginación (productora o reproductora), espectro (*Geist der Revolution, Wirklichkeit, Phantasie, Gespenst*).²²⁴

No hay *porvenir* sin herencia. No hay revolución *porvenir* sin un trabajo de duelo sobre la herencia. Toda fuerza revolucionaria extrae su fuerza del pasado, de la memoria de las luchas, del espíritu de emancipación y justicia que anida como su contenido ideal. Por ello, la revolución del futuro que Marx anhela nunca se ha hecho plena, siempre está por hacerse, por inventarse, acontece sin realizarse, presentificarse, es decir, siempre este *porvenir*. El tiempo de la revolución no es contemporáneo de sí mismo, no ha tenido lugar en el presente, ni en los tiempos que le seguirán, porque la revolución se da en un tiempo “*out of joint*” en el que se conjura, invoca, al espectro del pasado “[...] para inventar lo vivo y hacer que viva lo nuevo, para que venga a la presencia lo que todavía no ha sido/estado ahí (*nocht nicht Dagewesenes*.)”²²⁵ Marx requiere *inventar* una revolución sin herencia, sin trabajo de duelo ante los espectros del pasado. Conjura ante los espectros invocando, paradójicamente, otro espectro, el del comunismo. Es necesario inventar la revolución haciendo “*ruptura*” con el pasado, como si de la nada pudiera emerger “lo nuevo”. A su juicio, las revoluciones del pasado no son revolucionarias son simplemente una parodia, un remedo, una *simulación sin autenticidad*. No obstante:

*La repetición del pasado es la ley de la revolución que sólo es posible a través del simulacro. El simulacro de la revolución aterroriza a Marx porque puede convertirse en parodia, pero esa impureza es inherente a la pureza de la revolución, es decir, a su recurrencia. Entre el simulacro y la verdad no hay oposición posible, porque la verdad se repite en su simulacro en tanto que es reviviscencia de ese pasado que se repite.*²²⁶

Habría que decir, incluso, que Marx no escapa a la ley de la repetición, de la iterabilidad, no está ausente ni siquiera en sus textos, en primer lugar, cuando acepta la herencia hegeliana de la repetición en la historia y paradójicamente, cuando anuncia que la revolución proletaria del siglo XIX debe dejar de heredar y extraer su poesía del futuro, “la promesa de una ruptura y de un comienzo absoluto lleva la impronta del espíritu jacobino, o por lo menos, del modelo revolucionario de la revolución francesa. Esto es desconcertante, pues para alguien que escribe en el siglo XIX el jacobinismo o la revolución francesa ya han pasado a formar parte de la poesía del pasado y, por consiguiente, no debería ser fuente de inspiración, para las revoluciones que Marx tiene en mente.”²²⁷ Como señala Michel Löwy²²⁸, la Comuna de París (1871) se remite de continuo a la Revolución Francesa (1789), la Revolución de Octubre (1917) a la Comuna de París, y así sucesivamente, lo cual hace imposible declarar inexistente la ley de la anacronía, la repetición y la herencia.

La repetición (iterabilidad) no implica el retorno de lo <<mismo>>, el regreso de una mismidad inalterable, igual a sí misma. La repetición implica que aquello que retorna repita de otra manera, introduciendo la variabilidad, la mutación, la posibilidad de la transformación y la *reactivación* como trabajo de la diferencia, “[...] esta repetibilidad en sí misma hace que la presencia

²²⁴ Derrida, Jacques, *op. cit.*, pp. 129-130.

²²⁵ Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 125.

²²⁶ Cárdbaba Ruiz, Amelia y Torralba, Concha, “Ser y no ser marxista a la vez”, en De Peretti, Cristina (ed.), *Espectrografías. (Desde Marx y Derrida)*, [ed. cit.], p. 125.

²²⁷ Arditi, Benjamín, *La política en los bordes del liberalismo. Diferencia, populismo, revolución, emancipación*, 2ª edición, Editorial Gedisa, Barcelona, 2017, p. 218.

²²⁸ Duménil, Gérard, Löwy, Michel y Renault, Emmanuel, *op. cit.*, p. 68.

plena de una singularidad así repetida comporte en sí misma el reenvío a algo otro y fisure, así la presencia plena que anuncia. Esta es la razón por la cual la iteración no es simplemente repetición.”²²⁹ Cuando Marx heredando a Hegel habla de la *repetición* en la historia al inicio del *18 brumario*, el tiempo trágico de Napoleón Bonaparte incorpora un elemento diferencial al reaparecer como el tiempo burlesco de Luis Bonaparte.²³⁰ La posibilidad de la alteración se haya inscrito en todo acto de herencia, la reactivación, la restitución siempre es *inventiva*, implica la venida del acontecimiento, la apertura *sin condición* de que algo diferente pueda advenir:

Llamo a esto *iterabilidad*, el surgimiento de lo otro (*itara*) en la reiteración. Lo singular inaugura siempre, acontece incluso, imprevisiblemente, como el arribante mismo, a través de la repetición. Me he enamorado recientemente de la expresión francesa «*une fois pour toutes*», «una vez por todas» (la creo intraducible, pero dejémoslo). Dice de forma muy económica el acontecimiento singular e irreversible de aquel(lo) que no acontece sino una vez y, por consiguiente, no se repite más. Pero, al mismo tiempo, abre a todas las sustituciones metonímicas que la llevarán a otro sitio. Lo inédito surge, se quiera o no, en la multiplicidad de las repeticiones. He aquí lo que suspende la oposición ingenua entre tradición y renovación, memoria y porvenir, reforma y revolución. La lógica de la iterabilidad arruina de antemano las garantías de tantos discursos, filosofías, ideologías...²³¹

Habría que decir algo al respecto de la *invención*, recordemos, Marx desea inventar una “nueva” revolución sin asedio del espectro, sin herencia, como si de la “nada” pudiese surgir. No obstante, *no hay invención sin herencia*, “la herencia de los espíritus del pasado consiste, como siempre en tomar prestado. Figuras de préstamo, figuras de prestado, figuralidad como figura del préstamo. Y el préstamo *habla*: lenguaje de prestado, nombres prestados, dice Marx.”²³² “Lo “nuevo” siempre necesita algo del pasado, un resto, una ceniza, un préstamo, y como señala Derrida, ese préstamo habla, posee vida, *sobrevive*. La invención apela a un trabajo de duelo infinito, sobre lo que se hereda, a repensar otros modos del recuerdo. La invención responde al llamado de lo completamente otro, implica reactivar, transformar, desestabilizar, no para hacer *venir* al otro, sino para dejarlo *venir*.”²³³ La invención interviene sobre aquello que se hereda, crítica y responsablemente ante el duelo que llama, para dejar *venir* una singularidad, un acontecimiento. Se inventa desde la herencia, no desde la “nada”. La invención no es *creación ex – nihilo*. Invención, pero no creación, la invención no crea nada en sentido teológico:

[...] la invención no crea una existencia o un mundo como conjunto de existentes, no tiene el sentido teológico de una creación de la existencia como tal *ex nihilo*. La invención descubre por primera vez, desvela lo que ya se encuentra allí, o produce lo que, en tanto que *tekhne*, ciertamente no se encontraba ahí pero no es por esto creado, en el sentido fuerte de la palabra, sino solamente agenciado a partir de una reserva de elementos existente y disponibles, en una configuración dada. [...] En todos los casos, y a través, a través de todos los desplazamientos semánticos del término “invención”, permanece el

²²⁹ Derrida, Jacques, *Limited Inc*, [ed. cit.], p. 266.

²³⁰ Arditi, Benjamin, *op. cit.*, p. 129.

²³¹ Derrida, Jacques, “El otro es secreto porque es otro”, en *Papel Maquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, [ed. cit.] p. 321.

²³² Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, [ed. cit.], p. 126.

²³³ Hillis Miller, L., “Derrida y la literatura” en Cohen, Tom (coord.), *Jacques Derrida y las humanidades. Un lector crítico*, trad. de Ariel Dilon, Siglo Veintiuno Editores, México, 2005, p. 98.

venir, el acontecimiento de una novedad que debe sorprender. En el momento en que esta sobreviene no podría ser previsto un estatuto para esperarla y reducirla a lo mismo.²³⁴

In-ventar, in-vento, in-vención: del latín *inventus*, -in (hacia dentro) y -*ventus*, el participio del verbo *venire* (venir). “‘Invencción’ significa crear y encontrar ya en el lugar. [...] *avenir*, ‘porvenir, futuro’, *venir*, ‘venir, sobrevenir’; *revenir*, ‘retornar, regresar, volver’; *aventure*, ‘aventura’, *événement*, ‘acontecimiento, evento’, etcétera.”²³⁵ son otras palabras que nos llegan de *venire*, palabras relacionadas con el “venir” y que permiten nombrar de otra manera el acontecimiento, el advenimiento y la venida. Para Derrida, la invención es posible más allá de lo posible, si es posible, es sólo como imposible. La invención es posible más allá del cálculo, de lo programable y de lo condicionado. Hoy en el mundo globalizado en el que habitamos, leemos y escuchamos constantemente a través de los medios de comunicación impresos o tecnológicos, como la ciencia continuamente *innova* inventando, haciendo de la innovación un “concepto” sinónimo al de invención. Sin embargo, la invención no implica la innovación, si esta se da en el orden de lo programable, de lo calculable, como el despliegue de un método o procedimiento que hace que aquello que se “busca” o se “produce” sea posible anticipar o predecir (sobre todo en la lógica capitalista neoliberal, donde la *innovación* obedece estrictamente a criterios mercantiles e intereses privados).

Mucho de lo que se “inventa” en los institutos de investigación privados (principalmente guiados por intereses particulares y económicos) o en las universidades públicas, están regulados por ciertas políticas que condicionan y limitan lo que ha de inventarse, restringiendo lo aleatorio, esforzándose por permanecer en el orden de lo calculable y de lo previsible, cerrando la apertura al *porvenir*, a la sorpresa absoluta, a lo inanticipable. Una invención que es simplemente el despliegue de una potencialidad, de un posible que ya está presente, no produce acontecimiento. Para que haya invención es preciso que aparezca como imposible, que advenga sin horizonte de espera, sin calculo. Incluso, la invención debe perturba el “estatuto” que se le quiere asignar en el preciso momento en el

²³⁴ Derrida, Jacques, *Psyché. Invenciones del otro*, trad. de Mónica Cragolini, Ediciones La Cebra, Argentina, 2017, p. 39.

²³⁵ En *Psyché. Invenciones del otro*, texto producto de dos conferencias dictadas en la Universidad de Cornell en abril de 1984 y en la Universidad de Harvard en abril de 1986, Derrida a propósito de su discusión sobre la invención, recupera un texto de Francis Ponge, un pequeño poema de apenas siete líneas, ocho si se incluyese el título. El poema lleva por título “Fábula” y Derrida muestra como el ensayista francés, desestabiliza las estructuras lingüísticas para dejarle paso a lo otro, para permitir y hacer *sobrevenir*. Francis Ponge inventa el lenguaje desde el lenguaje mismo, produciendo una singularidad:

“[...] *Fábula* no crea nada, en el sentido teológico del término (al menos en apariencia), ella no inventa si no es recurriendo a un léxico y a reglas sintácticas, a un código en vigor, a convenciones a las que ella, de algún modo, se somete. Pero da lugar a un acontecimiento, cuenta una historia ficticia y produce una máquina introduciendo un desvío en el uso habitual del discurso, desconcertando en cierta medida los hábitos de espera y de recepción de los que, sin embargo, tiene necesidad, ella forma un comienzo y habla de ese comienzo, y en ese doble gesto indivisible, inaugura. Es aquí donde reside esa singularidad y esa novedad sin las cuales no habría invención.” [*Idem.*]

Invención, permitir a lo otro, venir, advenir, revenir. En el instante en que adviene, “algo” tiene lugar, “algo” pasa, incluso, a veces sin pasar, puesto que su venida supone una sorpresa absoluta y sus efectos resultan siempre incalculables. La fuerza inaugural de la invención va más allá de lo posible, abriendo el tiempo y la historia a un *porvenir otro*.

que tiene lugar.²³⁶ La invención implica el dejar venir, la venida de lo totalmente otro, sin calculo y restricción:

La invención del otro, la venida del otro, no se construye ciertamente como un genitivo subjetivo, pero tampoco como un genitivo objetivo, aun si la invención viene del otro. Porque éste no es sujeto ni objeto, ni un yo, ni una conciencia, ni un inconsciente. Prepararse a esta venida del otro, es lo que se puede denominar deconstrucción. Ésta deconstruye precisamente ese doble genitivo y retorna a sí misma, como invención deconstructiva, al paso del otro. Inventar sería entonces “saber” decir “ven” y responder al “ven” el otro. ¿Este no arribara nunca? De este acontecimiento no se está nunca seguro.²³⁷

La invención es deconstructiva desde el momento en que afirma la venida de lo otro, de lo radicalmente otro, aquello que llega sin anunciarse, intempestivamente, interrumpiendo el curso de la historia, de lo previsible y lo programable, desajustando el orden del tiempo y la sucesión lineal y progresista del <<ahora>>: el tiempo esta desquiciado (*time out of joint*). La *revolución* haya su posibilidad en la herencia, en la repetición (iterabilidad) como invención, como apertura a lo radicalmente otro, es decir, al acontecimiento. El *espíritu de la revolución* es anacrónico e intempestivo, una disrupción, una cesura radical en el tiempo de la historia.²³⁸ La *interrupción* nombra la fuerza y el deseo de la deconstrucción por hacer justicia a cierta experiencia de lo otro, de la radical alteridad del otro. La *interrupción* otro nombre para la *juntura*²³⁹ (*brisure*, en francés, nombra la brecha, la ruptura, la falla, la hendidura), anuncia la venida de lo radicalmente otro en su absoluta singularidad. La *fuerza de la disyunción* nombraría esta cesura en el tiempo y el ser mismo, al suponer un irreductible exceso de anacronía, cierta dislocación o fuerza disruptiva, la cual no guarda un sentido “destrutivo”, como podría pensarse, al contrario, en la interrupción²⁴⁰ de una presencia plena,

²³⁶ Cfr. Derrida, Jacques, Soussana, Gad y Nouss Alexis, *Decir el acontecimiento, ¿es posible?*, trad. de Julián Santos Guerrero, Arena Libros, Madrid, 2006, p. 93 y ss.

²³⁷ Derrida, Jacques, *Psyché. Invenciones del otro*, [ed. cit.], p. 39.

²³⁸ Cfr. Derrida, Jacques y Roudinesco, Élisabeth, *Y mañana, que...*, [ed. cit.], p. 89 y ss.

²³⁹ En *De la Gramatología*, Derrida señala al respecto:

“La juntura señala la imposibilidad, para un signo, para la unidad de un significante y de un significado, de producirse en la plenitud de un presente y de una presencia absoluta. Por esto es que no hay habla plena, aunque se la quiera restaurar mediante o contra el psicoanálisis. Antes de soñar con reducirla o restaurar el sentido del habla plena que dice ser la verdad, es necesario plantear la pregunta acerca del sentido y de su origen en la diferencia. Tal es el lugar de la problemática de una huella.” (Derrida, Jacques, *De la gramatología*, [ed. cit.], p. 90.)

La *juntura* revela la imposibilidad del ser como presencia y el tiempo como presente que pueden cerrarse sobre sí mismos, en este sentido, no hay reunión originaria del ser a la presencia.

²⁴⁰ La noción de *interrupción* posee una importancia política para Walter Benjamin al poner en cuestión la idea de progreso. Según el filósofo alemán, todo presente posee una *débil fuerza mesiánica*, que no es otra cosa que la irrupción en el presente de un pasado inédito. [Cfr. Walter, Benjamin, *op. cit.*, pp. 36-37. (Tesis II)] Cada generación posee la capacidad de hacer que algo distinto advenga, a partir del entendimiento de que el pasado está presente materialmente en nuestra vida cotidiana. La llegada del <<Mesías>> no se produce al final de los tiempos, sino ahora, *interrumpiendo* el tiempo que corre, con ello Benjamin se aleja de ciertas tradiciones religiosas que conciben la llegada del <<Mesías>> por fuera de la sociedad y hacia al final de los tiempos.

La noción de interrupción poco tiene que ver con la idea dominante de cierta izquierda acerca de la revolución: “Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia universal. Pero tal vez ocurra con esto algo enteramente distinto. Tal vez las revoluciones son el gesto de agarrar el freno de seguridad que hace el género humano que viaja en ese tren.” [Benjamin, Walter, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, trad. de Pablo Oyarzun Robles, 2ª edición, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2009, p. 76.]

en el desgarro del tiempo, se *afirma* la posibilidad de que “algo” otro pueda *advenir*. Esta cesura en el orden de *lo posible* marca la *posibilidad* de la justicia, como apertura incondicional hacia lo otro:

Mantener unido lo que no se mantiene unido, y la disparidad misma, la misma disparidad [...] es algo que sólo puede ser pensado en un tiempo de presente dislocado, en la juntura de un tiempo radicalmente dis-yunto, sin conjunción asegurada. No un tiempo de junturas negadas, quebradas, maltratadas, en disfunción, desajustadas, según un *dys* de oposición negativa y de disyunción dialéctica, sino un tiempo sin juntura *asegurada* ni conjunción *determinable*. Lo que aquí se dice del tiempo vale también, por consiguiente o por lo mismo, para la historia, incluso aunque ésta pueda consistir en reparar, en los efectos de coyuntura, y el mundo es eso, la disyunción temporal: <<*The time is out of joint*>>, el tiempo esta *desarticulado*, desencajado, dislocado, el tiempo está trastocado, acosado y trastornado, *desquiciado*, a la vez desarreglado y loco. El tiempo está fuera de quicio, el tiempo esta deportado, fuera de sí, desajustado.²⁴¹

<<*Time is out of joint*>> dice el desajuste del tiempo presente, la posibilidad del acontecimiento cuya irrupción puede anunciar tanto la venida de lo mejor o de lo peor. Nada está garantizado. El espectro adviene siempre a *contratiempo*, dislocando, desajustando la sucesión lineal del tiempo. El espectro como *reaparecido*, “es la iterabilidad como singularidad absoluta [...] la que se repite cada vez que llega. Cada vez se repite su singularidad, cada vez única, cada vez la primera y la última vez.”²⁴² El espectro trastoca la temporalidad del presente vivo, haciendo vacilar los límites que diferencia el pasado del presente y el futuro del pasado. Así pues, heredamos en un <<tiempo disyunto>> un legado que retorna no para repetir lo mismo, sino para en el acto de duelo reactivar, re- inventar, aquello que se hereda y dejar paso al acontecimiento. La reproducción mecánica del espectro que se hereda y la apropiación tan interiorizada y asimiladora de duelo, no es otra cosa que el *olvido*. Hay que olvidar según Marx para que la historia continúe, recuperar el espíritu de la revolución sin hacer volver su espectro.²⁴³ No obstante, resulta imposible distinguir entre espíritu y espectro, los límites que diferencia a uno del otro son difíciles de trazar, de tematizar, puesto que esa cosa sensible- insensible, tangible-intangible no depende ya del saber. Recordemos, el espectro es una “*incorporación paradójica*” indecidible, el espíritu para hacer su aparición debe encarnarse en

La revolución nada tiene que ver con acelerar la marcha, sino en detenerla. Una acción revolucionaria es una interrupción del tiempo vacío que avanza ciega y homogéneamente, lo cual no quiere decir que este por fuera de la historia, sino lo está del tiempo de la opresión y dominación, de la lógica del progreso orientada hacia el futuro.

Las revoluciones son el momento en que la humanidad oprimida grita ¡*basta!*!, poniendo en cuestión la maquinaria de poder. Son el momento en que la humanidad puede recobrar las esperanzas y la libertad perdida por un tiempo que avanza linealmente hacia un futuro “incierto”, pero que se ha cimentado en el olvido de quienes han sido explotados y humillados. Para Benjamin todo acto revolucionario extrae su fuerza crítica del pasado y no del futuro, es solidario de las luchas de los oprimidos y del sufrimiento de las víctimas, con los cuales no sólo guarda una responsabilidad ético-política, sino también histórica. Benjamin nos advierte del error de seguir concibiendo e idealizando las revoluciones como aquellos “grandes acontecimientos” que lograron en la historia derrocar un orden existente y establecer uno nuevo. Seguir pensando de esta manera, nos impide entender el sentido de las luchas colectivas que hoy se libran en distintas partes del mundo como acciones revolucionarias, puesto que no tienen como intención primaria establecer un nuevo sistema social o la toma del poder, sino interrumpir el tiempo de la dominación y abrir a la invención de formas de vida más justas.

²⁴¹ Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, [ed. cit.], p. 31.

²⁴² Rocha, Delmiro, *Dinastías en deconstrucción. Leer a Derrida al hilo de la soberanía*, Editorial Dykinson, Madrid, 2011, p. 120.

²⁴³ Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 127.

un cuerpo, pero éste carece de carne, la incorporación nunca es plena, sino diferida: “El espectro se convierte más bien en cierta «cosa» difícil de nombrar: ni alma ni cuerpo, y una y otro. Pues son la carne y la fenomenalidad las que dan al espíritu su aparición espectral, aunque desaparecen inmediatamente en la aparición, en la venida misma del (re)aparecido o en el retorno del espectro.”²⁴⁴ Por consiguiente, resulta imposible establecer una separación clara entre el espíritu y el espectro, así como no se puede trazar una línea de demarcación entre las revoluciones del pasado y la revolución del siglo XIX que Marx anhela.

La justicia sólo tiene lugar en la anacronía, en la dislocación del tiempo, más allá del cálculo del derecho y la moral.²⁴⁵ Habrá que conjurar a los espectros no para exorcizarlos, sino para hacerles justicia y aprender a vivir con ellos, responsablemente. *Aprender a vivir* es “algo más que vivir lisa y llanamente”. Aprender a vivir es una hetero-didáctica entre la vida y la muerte, la vida no se vive sin apelar a la muerte, vivir requiere pactar con la muerte, “imposible inventar lo vivo sin recurso a lo muerto, imposible librarse del peso del pasado y vivir, porque la muerte es interna a la vida.”²⁴⁶ Se aprende a vivir en los límites entre la vida y la muerte, entre aquellos que ya no están y quienes están aún *porvenir*, es decir, con los espectros. Así pues, *aprender a vivir* implica “asumir el luto ineludible de la herencia”.²⁴⁷

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 20.

²⁴⁵ El derecho es una fuerza autorizada. Aunque la ley no pueda ser aplicada, la posibilidad de su aplicación es una determinación *a priori* de la ley misma. El derecho se sostiene en su aplicabilidad: “la aplicabilidad, la *enforceability* no es una posibilidad exterior o secundaria que vendría añadirse, o no, suplementariamente, al derecho. Es la fuerza esencialmente implicada en el concepto mismo de la *justicia como derecho*, de la justicia en tanto que se convierte en derecho, de la ley en tanto que derecho.” (Derrida Jacques, *Fuerza de ley. El <<fundamento místico de la autoridad>>*, [ed. cit.], pp. 15-16.) El momento de fundación del derecho, el momento instituyente que funda la legalidad es a-legal. El *golpe de fuerza* que instituye el derecho puede pensarse a-legal, porque la legalidad es siempre *a posteriori* del golpe mismo.

Una vez instituido, se instala la legalidad como el ámbito que otorga legitimidad. Este *golpe de fuerza* le otorga su carácter histórico, contingente y deconstruible al derecho:

“En la estructura que describo de esta manera, el derecho es esencialmente *deconstruible*, ya sea porque está fundado, construido sobre capas textuales interpretables y transformables (y esto es la historia del derecho, la posible y necesaria transformación, o en ocasiones la mejora del derecho), ya sea porque su último fundamento por definición no está fundado. Que el derecho sea deconstruible no es una desgracia. Podemos incluso ver ahí la oportunidad política de todo progreso histórico.” [*ibid.*, p. 35.]

En este sentido, aseverar la existencia de un “derecho natural” implicaría postular un derecho que se concibe a-histórico, en tanto fuerza que se instituye y luego intenta perpetuarse. Ahora bien, la justicia es heterogénea al derecho, pero esto no significa que sea indisoluble de él, la justicia *asedia* el derecho dislocándolo, quebrando la posibilidad de que la ley se presente desde un horizonte totalizador.

La justicia asedia el ámbito de lo posible, de la política, para abrir espacio a otras formas de convivencia, de solidaridad, de ser y estar con los otros (seres vivientes y no vivientes). Y donde las relaciones sean más libres, no jerárquicas sino más hospitalarias, más responsables ante el llamado del otro, el otro que viene antes de mí, ante mí y me exhorta a responderle, responderle responsablemente. En consecuencia, la justicia no es un acto “contractual” sino un acto de responsabilidad que nos compromete con los otros y las otras.

²⁴⁶ Ripalda, José María, *De Angelis. Filosofía, mercado y postmodernidad*, Editorial Trotta, Madrid, 1996, p. 156.

²⁴⁷ La vida es supervivencia, somos supervivientes al estar marcados por la experiencia de la huella y el testamento:

“La supervivencia es la vida más allá de la vida, la vida más que la vida, y el discurso que pronunció no es un discurso mortífero; al contrario, es la afirmación de un viviente que prefiere el vivir, y por tanto el sobrevivir, a la muerte, pues la supervivencia no es sólo lo que queda: es la vida más intensa posible.” [Derrida, Jacques,

Marx invoca al espectro del comunismo para convertirse en “presencia plena” a través de la revolución social proletaria. Manifiesta su deseo por hacer del comunismo una vivencia real libre de fantasmas, así como una revolución sin trabajo de duelo. Marx sueña con una sociedad reconciliada plenamente, sin deudas contraídas, sin llamado al duelo responsable. La idea de revolución en Marx encuentra su razón de “ser” dentro de la tradición metafísica occidental, al concebirla como presencia sustancial, ligada a una concepción escatológica y teleológica del tiempo. Derrida pone en cuestión esta visión ontológica de la revolución y plantea, con Marx y más allá de Marx, la posibilidad de una *revolución porvenir*, sin cierres dogmáticos, abierta a la crítica sin concesiones y a la alteridad como trabajo de la diferencia: la revolución como *promesa*.

La realización “plena” de la revolución nunca está garantizada, siempre está difiriendo en el tiempo y en el espacio, difiriendo inclusive en su concepto, “como la historia, la revolución se repite en contextos diferentes y al hacerlo, difiere continuamente de sí misma.”²⁴⁸ A diferencia de lo que sostiene un marxista como Tom Lewis, al señalar que el pensamiento de la deconstrucción ha tratado de “desacreditar la *revolución* tanto como estrategia política para el presente como en cuanto aspiración social para el futuro.”²⁴⁹ Derrida ha marcado la noción de revolución con un valor afirmativo, “a pesar de que la figura y los imaginarios tradicionales de la revolución [...] parezcan conllevar algunas <<complicaciones...>>.”²⁵⁰ Aunque Derrida ponga en cuestión cierto discurso teleológico, metafísico y escatológico de la revolución, no quiere decir que niegue la posibilidad de transformar las relaciones de injusticia que se viven en todos los dominios y áreas de la sociedad. La deconstrucción no renuncia al discurso de la revolución y la emancipación²⁵¹, incluso a cierto mesianismo.²⁵² Por su parte, Derrida analiza el discurso de la revolución, sus axiomas, sus contradicciones y aporías (reactivando y *repolitizándolo* de otra manera), llevándolo a cierta dimensión liberada de aquello que lo ha soldado a lo ontológico.

Aprender por fin a vivir. Entrevista con Jean Birnbaum, trad. de Nicolás Bersihand, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2007, p. 50.

²⁴⁸ Arditi, Benjamín, *op. cit.*, p. 220.

²⁴⁹ Lewis, Tom, “La política de la <<fantología>> en *Espectros de Marx* de Derrida”, en Sprinker, Michel (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, [ed. cit.], p.171.

²⁵⁰ Derrida, Jacques, “Marx e hijos”, en Sprinker, Michel (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, [ed. cit.], p. 281.

²⁵¹ Cfr. Derrida, Jacques, “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo”, en Mouffe, Chantal (comp.), *Deconstrucción y pragmatismo*, Paidós, Buenos Aires, 1998, p. 151 y ss.

²⁵² Al respecto Derrida señala:

<<Todo cuanto coloco bajo la rúbrica de <<mesianidad sin mesianismo>>es inconcebible sin hacer referencia a momentos revolucionarios que interrumpen no sólo un estado de conservación, sino incluso un proceso de reforma [...]. Basta con decir que me cuesta reconocer cualquier cosa de lo que soy y hago en diagnósticos del tipo: <<El pesimismo acerca de la buena disposición y de la capacidad de la clase obrera para luchar por una sociedad mejor da cuenta de buena parte del tipo de teorización posmoderna que contiene Espectros de Marx>>. El discurso de la mesianicidad, si se quiere entender correctamente, no empuja al pasado ni a la pasividad. De hecho, podría mostrar que es básicamente optimista sino encontrara esta categoría tan trivial y poco interesante como la de pesimismo.>> [Derrida, Jacques, *op. cit.*, pp. 281-282. Las cursivas son mías.]

2.2 El tiempo del espectro: el acontecimiento, *lo imposible*.

“Pues bien, lo que sigue siendo tan irreductible a toda deconstrucción, lo que permanece tan indeconstruible como la posibilidad misma de la deconstrucción, puede ser cierta experiencia de la promesa emancipatoria; puede ser, incluso, la formalidad de un mesianismo estructural, un mesianismo sin religión, incluso un mesiánico sin mesianismo, una idea de la justicia [...]”

Jacques Derrida. *Espectros de Marx*.²⁵³

¿Cuál es el tiempo del espectro? <<*Time out of joint*>>²⁵⁴, el tiempo está fuera de quicio, son las palabras que William Shakespeare pone en boca de Hamlet y que Derrida recupera para señalar la no-contemporaneidad del presente vivo, es decir, la inadecuación del tiempo consigo mismo. Desde esta intempestividad en el corazón del presente es posible pensar el espectro y su *revenir*, al ser un *reaparecido* su venida siempre se da a *contratiempo*, sin ser visto – una mirada que observa sin ser vista (efecto visera)²⁵⁵ –, de manera imprevisible, sin posibilidad de programar o anunciar su llegada. Aquello que se anuncia *sin* anunciarse, el espectro, es el acontecimiento mismo, el lado espectral del acontecimiento:

Sobre todo —y éste es el acontecimiento—, porque **el espectro es acontecimiento**, nos ve durante una *visita*. Nos hace visitas. Visita tras visita, puesto que vuelve a vernos y que *visitare*, frecuentativo de *visere* (ver, examinar, contemplar), traduce perfectamente la recurrencia o la (re)aparición, la frecuencia de una «visitación». Esta no marca siempre el momento de una aparición generosa o de una visión amigable, puede significar la inspección severa o el violento registro domiciliario.²⁵⁶

El acontecimiento irrumpe cuando menos se lo espera, de manera intempestiva, provocando un trauma, una herida al curso lineal y corriente de la historia, a la creencia de que habitamos sólo en un tiempo presente o como Isaac Newton lo proponía, un tiempo “absoluto, verdadero y matemático”, sin posibilidad de ser alterado, fluyendo uniformemente sin relación con nada externo.²⁵⁷ El

²⁵³ Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, [ed. cit.], p. 73.

²⁵⁴ “ *The Time is out joint*: O cursed spite. That ever I was born to set it right! Nay, come, let’s go together. / *El tiempo está fuera de quicio*. Oh amarga maldición: que naciera yo un día. Para poner en orden su estropicio. Pero no, marchémonos juntos. [Shakespeare, William, *Hamlet*, trad. de Tomás Segovia, Universidad Autónoma Metropolitana- Ediciones Sin Nombre, México, 2011, p. 91. Las cursivas son mías.]

²⁵⁵ Cfr. Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 21.

²⁵⁶ *Ibid.*, p.117.

²⁵⁷ Cfr. Newton, Isaac, *Principios matemáticos de la filosofía natural*, trad. de Manuel Sáenz de Heredia, Editora Nacional, Madrid, 1982, p. 228.

Isaac Newton defenderá una concepción absolutista del tiempo y el espacio. Para el físico y matemático inglés el espacio y el tiempo tienen una existencia independiente de las relaciones de los objetos y los cambios materiales, es decir, poseen una primacía ontológica con respecto a las cosas y los sucesos del mundo material. Las propiedades del tiempo (fluir, uniformidad y direccionalidad) no dependen de la materia ni de sus cambios. Para Newton, al igual que Aristóteles, la naturaleza del tiempo es homogénea, siempre transcurre de manera uniforme y al mismo ritmo en cada parte del universo, por ejemplo, supongamos que un maestro y sus alumnos se reúnen para tomar clase en la biblioteca de la universidad, el martes a las 12:00 pm, y acuerdan volver a tomarla al día siguiente, a la misma hora y en el mismo lugar. En el trascurso de esas 24 horas, el maestro recorre hacia su casa, caminando, 3 kilómetros, mientras que los alumnos lo hacen a

acontecimiento pone en cuestión esta lectura científica y moderna del tiempo²⁵⁸, lectura que se haya detrás de la idea de progreso como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío. En este sentido, el acontecimiento irrumpe desajustando el “orden” lineal del tiempo como “pasado”, “presente” y “futuro”, su carácter *intempestivo* rompe toda garantía de prever y programar su venida, su llegada. Si el acontecimiento fuese programable o calculable no hablaríamos “propriadamente” de un acontecimiento, si sólo “acontece” lo que es posible, simplemente se “actualiza” lo que de alguna manera ya estaba ahí en “potencia”, previsto o pronosticado para desplegarse. Si el acontecimiento tiene lugar debe ser una sorpresa absoluta, interrumpir el curso de la historia y todo *horizonte de posibilidad*. Así pues, el acontecimiento tiene lugar cuando *lo imposible* se hace posible, es decir, sólo es posible como *lo imposible*, más allá de toda lógica económica, de cálculo y dominio.

El acontecimiento como experiencia de *lo imposible*: entre lo imposible y lo posible no existe una contradicción lógica. *Lo imposible* no es lo contrario de *lo posible*, su opuesto, si pensamos de este modo, nos colocaríamos en la lógica binaria desde la cual opera el pensamiento metafísico.

bicicleta y sólo recorren 5 kilómetros. Los recorridos son distintos, pero el tiempo transcurrido entre la última reunión y la que se celebrará al día siguiente, es el mismo para todos. Evidentemente, si revisaran sus relojes y determinarían el tiempo transcurrido, observarían que marcan exactamente lo mismo. Por tanto, el tiempo transcurre igual para todos, es homogéneo y absoluto.

El privilegio otorgado a esta manera de entender el tiempo tiene implicaciones políticas e ideológicas considerables. Este tiempo abstracto, vacío de contenido, excluye otras formas cualitativas de entender la temporalidad. Por otro lado, Marx había demostrado que el capitalismo se hace impensable sin una concepción del tiempo como algo lineal y homogéneo, el tiempo es la única medida que tiene para organizar la vida social, económica y laboral de los individuos.

²⁵⁸ Desde el lado de la física, Albert Einstein cuestionó la concepción del “tiempo absoluto” como algo que avanza inmutablemente. La teoría de la relatividad que hoy es uno de los pilares de la física contemporánea, obliga a repensar dentro del campo científico, la idea moderna del tiempo y el espacio como entidades “fijas” y “universales”.

En la teoría de la relatividad no existe un “tiempo absoluto”, sino lapsos de tiempo que dependen de cada observador:

“Einstein mostró que existe una conexión básica entre espacio y tiempo, de modo tal que un intervalo de tiempo o una sección de espacio varían según el observador, y la duración de los procesos depende del sistema de referencia desde el cual se observan. Así, por ejemplo, el tiempo transcurrido en una nave espacial que viaje a una velocidad muy cercana a la de la luz sería notablemente menor que el medido por los que se quedan en la tierra: los viajeros pueden regresar y encontrarse a sus hijos o nietos más viejos que ellos.” [Hacyan, Shahan, *Física y metafísica del espacio y el tiempo. La filosofía en el laboratorio*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p. 99.]

Según la concepción clásica del tiempo absoluto, las experiencias de los vivientes son ordenadas según criterios temporales (“antes”, “ahora”, “después”, “simultáneamente”, etc.) apareciendo independientes del observador, de ahí su carácter absoluto. Lo que Einstein pone en cuestión es este carácter absoluto del tiempo, todo criterio temporal depende del estado de movimiento respecto del observador, así lo que ve un observador como simultáneo, para otro puede ocurrir según una diferente secuencia temporal. Para Einstein cada sistema de referencia posee necesariamente su propio tiempo: “Cada cuerpo de referencia (sistema de coordenadas) tiene su tiempo propio: una indicación de tiempo sólo tiene significado cuando indica el cuerpo de referencia al que se refiere.” [Einstein Albert, *La relatividad*, trad. de Ute Schmidt, Editorial Grijalbo, México, 1970, p. 43.]

Por otra parte, resulta interesante señalar la observación que realiza el escritor Alfonso Reyes acerca de la teoría de la relatividad, según su interpretación, Einstein se encontraría en la línea de cierta tradición materialista (Epicuro y Lucrecio), aquella que defiende la idea de que el tiempo no existe por sí mismo, sino por los objetos sensibles. [cfr. Reyes, Alfonso, *Einstein. Notas de lectura*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009, p.10 y ss.]

Derrida argumenta que *lo imposible* es la condición de posibilidad de lo posible, lo que no significa la simple “actualización” de lo que ya es posible. Por otra parte, *lo imposible* no es la “utopía”, lo “sin lugar”, afirmar que el acontecimiento sólo es posible como *lo imposible*, no equivale a declararlo imposible. No imposible sino *lo imposible*. El “*im-*” de lo imposible señala la “excedencia”, un “más que”, “un más allá” con respecto a lo posible, debiéndose trazar, marcar e inscribir para que el acontecimiento tenga lugar.

El “*im-*” de lo imposible, anuncia la venida de lo radicalmente otro en su irreductible singularidad, que al ser tan imprevisible e irruptiva, perturba “[...] hasta el horizonte del concepto o de la esencia desde donde se cree reconocer a un acontecimiento como tal. De ahí que las preguntas <<filosóficas>> sigan estando abiertas, y quizá más allá de la filosofía, en cuanto se trata de pensar el acontecimiento.”²⁵⁹ El acontecimiento tiene lugar como *lo imposible*, no puede ser un acontecimiento sino a condición de que llegue allí donde no es anticipable, donde su venida parece imposible:

El *in-* de lo im-posible es, sin duda, radical, implacable, innegable.

Pero no es simplemente negativo o dialectico, *introduce* a lo posible, es *hoy su ujier*; lo hace venir, lo hace girar según una temporalidad anacrónica o según una filiación increíble – que, por lo demás, es así mismo el origen de la fe –. Porque aquel excede el saber, condiciona la interpelación al otro, inscribe todo teorema en el espacio y el tiempo de un testimonio (<<te hablo, créeme>>).²⁶⁰

Derrida recurre a esta lógica paradójica (posible- imposible) para pensar la posibilidad del acontecimiento y el pensamiento de lo posible que ha marcado la tradición filosófica occidental, al menos, desde Aristóteles a Heidegger.²⁶¹ Repensar el valor de lo posible, *posibilita* abrir *lo posible* hacia aquello que permanece radicalmente heterogéneo al mismo, es decir, a lo incalculable, a lo incondicional, en otras palabras, al acontecimiento. Cuando *lo imposible* se hace posible, el acontecimiento tiene lugar, he aquí la irrecusable forma paradójica del acontecimiento, si tiene lugar, sólo es posible como lo imposible, *más allá* de lo posible y *más que* posible.²⁶² Por otro lado, el acontecimiento cuestiona el estatuto de la *presencialidad del presente* al sustraerse al dominio del “aparecer en lo que acontece”, resistiéndose a ser apropiado y representado. El acontecimiento nos remite a la experiencia de la *différance*, “el presente (el ente presente) se anuncia el mismo como acontecimiento, como ‘imposible’, en cuanto ‘destituido’ por la *différance*.”²⁶³ La ocurrencia del acontecimiento viene a instituir y a dividir el presente en sí mismo, la sorpresa absoluta y el golpe de

²⁵⁹ Derrida, Jacques “Autoinmunidad. Suicidios simbólicos y reales. Diálogo con Jacques Derrida”, en Borradori, Giovanna, *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, trad. de J. J. Botero, Taurus, Madrid, 2003, pp. 136-137.

²⁶⁰ Derrida, Jacques, “Como si fuese posible, <<Within such limits>>...” en *Papel Maquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, [ed. cit.] p. 271.

²⁶¹ <<Lo que está en juego no es, por lo tanto, nada menos que el potente concepto de lo *posible* que atraviesa el pensamiento occidental, desde Aristóteles hasta Kant y Husserl (después, de otra manera, hasta Heidegger), con todas sus significaciones virtuales o en potencia: el ser-en-potencia, precisamente la *dynamis*, la virtualidad (bajo sus formas clásicas y modernas, pre-técnicas y técnicas), pero asimismo el poder, la capacidad, todo lo que torna hábil o que habilita, etc. La elección de esta temática posee un valor estratégico porta también un movimiento para ir más lejos, más allá de toda estrategia calculable.>> [*ibid.*, pp. 270-271.]

²⁶² Cfr. Di Martino, Carmine, *Figuras del acontecimiento*, trad. de Stella Maris Vásquez y Haidée Copati, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2011, p. 17 y ss.

²⁶³ *Ibid.*, pp. 32-33.

fuerza que irrumpe intempestivamente abre la posibilidad a la venida de lo radicalmente otro, de lo desconocido, de lo imprevisto.

El acontecimiento siempre será singular e irreplicable, por mucho que pueda ocurrir una y otra vez. Su tener lugar nunca es ni será presente, su venida carece de rostro e identificación y no implica en modo alguno la presencia. Como señala Cristina de Peretti, “el acontecimiento, en ese *time out of joint*, está siempre por venir: es lo que está viniendo estando aún por venir, lo que habiendo llegado ya está siempre por llegar y, por eso mismo, siempre puede acontecer o no acontecer. [...] Todo lo que llega, ocurre, debe su *chance*, su oportunidad, a lo que aún no lo ha hecho.”²⁶⁴ El porvenir no debe confundirse con el futuro, entendido como un mañana que ya es aquí, en potencia. El futuro es ya presente en su indivisibilidad con la presencia, lo que permite lograr cierta anticipación, el cálculo de una previsión o la planeación de un programa sobre lo que puede “ocurrir” en un “mañana” ya supuesto de antemano. El *porvenir* no es anticipable, controlable y en alguna medida esperable, es lo que viene de manera incontrolable e intempestiva, es la venida del acontecimiento como *lo imposible*. El acontecimiento *porvenir*, el venir que constituye al *porvenir*, lleva la marca del espectro, no es simplemente “algo” que puede venir de delante, de un “más allá futuro”, al ser imprevista su llegada, puede llegar del pasado absoluto el porvenir mismo.²⁶⁵ El *porvenir* implica pensar la repetición como *iterabilidad* de aquello que vuelve o puede volver como diferencia. La repetición nunca llega siquiera a ser la misma “*como tal*”. No hay un “*como tal*” que pueda repetirse “*como tal*”, lo que adviene se sustrae al dominio fenomenológico del aparecer. Al respecto, el filósofo italiano Carmine di Martino acota lo siguiente:

Si la filosofía de Derrida se configura cada vez más como una filosofía del acontecimiento, es para repensar el estatuto mismo de la presencia y el presente, para pensar aquello que se sustrae al dominio del aparecer *en* lo que acontece, lo que se resiste a la evidencia y al *como tal*, lo que permanece irrepresentable, inapropiable, siempre “por-venir”, no en el sentido del futuro, sino precisamente en el sentido de “cierta *inapropiabilidad* de lo que sucede”.²⁶⁶

El acontecimiento irrumpe en el corazón de la presencialidad del presente, señalando la *imposibilidad* de la presencia de cerrarse sobre sí misma. Esta imposibilidad no tiene un sentido “destrutivo” o “negativo”, al contrario, aquello que no se deja dominar bajo la lógica del aparecer en su imprevisible acontecer, anuncia la posibilidad de la diferencia, la venida de lo otro en su singularidad, una alteridad *inapropiable* y operante en el seno del presente. El acontecimiento no aparece y nunca se anuncia “*como tal*”, acontece sin aparecer, “se da” pero no “es” (como el “ser” del que habla Heidegger que se da [*es gibt*], pero no es [*ist*]).²⁶⁷ En consecuencia, el acontecimiento,

²⁶⁴ De Peretti, Cristina, “Jacques Derrida (1930-2004)”, [ed. cit.], p. 104.

²⁶⁵ Cfr. Rocha, Delmiro, “Pensar el porvenir. La disyunción futuro/porvenir en la deconstrucción de J. Derrida” *Daímon. Revista internacional de Filosofía*, Suplemento 3, 2010, p. 122.

²⁶⁶ Di Martino, Carmine, *op. cit.*, p. 32.

²⁶⁷ Cfr. Heidegger, Martín, *Tiempo y ser*, trad. de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque, Editorial Tecnos, Madrid, 1999.

La reflexión de Derrida sobre el acontecimiento no hubiese sido posible sin la *lectura* heideggeriana acerca del movimiento de *apropiación* y *expropiación* implicados en la noción de *Ereignis*. En este sentido, la lectura derridiana del acontecimiento “está profundamente entrelazada a la del don, de la donación, del donar, es decir, del *geben* que resuena en el *es gibt Sein* y en el *es gibt Zeit*” [ibid., p. 34]. *Ereignis* nombraría el acontecimiento del dar.

En 1962 Martín Heidegger ofrece una conferencia que lleva por título *Tiempo y ser (Zeit und Sein)*, en la que intenta pensar el *Es* que *da ser (Sein)* y *da tiempo (Zeit)*, “del dar o donar que se retiene en sí mismo, que se

si lo hay, solo es posible como *lo imposible*, no imposible sino más allá de lo posible. Cuando Derrida utiliza la oración “*si lo hay*”, no quiere decir “no hay el” o “no hay la”. Entre el “*si lo hay*” y el “no lo hay” existe una diferencia, la distancia de *lo imposible* de una imposibilidad simplemente negativa. El “*si lo hay*” no señala la imposibilidad absoluta del acontecimiento, cuando se afirma: “el acontecimiento, *si lo hay*, no es posible sino como lo imposible” se enfatiza el carácter irreductible del acontecimiento al principio fenomenológico del “*como tal*”, “si por fenomenalidad se entiende el aparecer como tal, en carne y hueso, de un presente que se somete a la captación de la intuición, que se ofrece a una percepción directa, a un saber o a una apropiación.”²⁶⁸ Por otro lado, sustraer el acontecimiento de la esfera del *aparecer*, no implica despojarlo de la esfera del acontecer. El “*si lo hay*” señalaría que el acontecimiento acontece sin aparecer, pero no implica afirmar que es irrealizable.²⁶⁹

La *no-fenomenalidad del acontecimiento* cuestiona el <<principio de todos los principios>> del saber fenomenológico, anunciado por Edmund Husserl en el parágrafo 24 de su libro *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, a saber, la presencia efectiva y directa de la “cosa” a la *intuición*:

despliega suspendiéndose en y a favor de la donación.” [*ibid.*, pp. 24-25] Heidegger se propone pensar el *ser* en cuanto movimiento del *dar-destinar* que se retrae en sí mismo:

Mediante el escrutinio del tiempo propiamente dicho en lo que tiene de propio – desde el *Ereignis* – ha resultado procedente pensar el ser sin referencia a la relación del ser a lo ente. Del *Ereignis*, el cual denominaría entonces el *Es* del *Es gibt* (*Sein, Zeit*), se puede decir sólo lo siguiente: “El *Ereignis ereignet*, el acaecimiento apropiador se expropia” y a tal a-propiación le es co- esencial un peculiar retraerse, el *Enteignis* (“Al *Ereignis* como tal pertenece el *Enteignis*, la expropiación. Por ella no se abandona el *Ereignis*, sino que preserva su propiedad”). [*ibid.*, p. 26]

El *Ereignis* no sólo conduce a la *apropiación* de lo propio, sino a cierta expropiación, retracción o suspensión. Cuando Derrida habla del acontecimiento reivindica el lado de la “expropiación” del *Enteignis* implicado en la noción de *Ereignis*. El acontecimiento se resiste a la *apropiación*, a un proceso de “identificación”, “descripción” o “determinación” inscrito en un *horizonte de espera*. El acontecimiento, *si lo hay*, sólo es posible cuando este movimiento de *apropiación* fracasa, es decir, su posibilidad se haya cuando todo horizonte de comprensión se ve interrumpido, lacerado y transformado por esta *venida* inapropiable de lo otro en su absoluta singularidad, cuando todo horizonte de espera se ve *expropiado*. Ante el cuestionamiento sobre si entiende el acontecimiento en el sentido de Heidegger, Derrida comenta al respecto:

Sin duda. Pero, curiosamente, en la medida al menos en que el pensamiento de la *Ereignis* en Heidegger no estaría tornado solamente hacia la *apropiación* de lo propio (*eigen*) sino también hacia una cierta expropiación que el mismo Heidegger nombra (*Enteignis*). La prueba a que nos somete el acontecimiento, aquello que en la prueba *a la vez se abre y resiste a la experiencia*, es, me parece, cierta *inapropiabilidad* de lo que sucede. El acontecimiento es lo que sucede y al suceder llega a sorprenderme, a sorprender y a suspender la comprensión: el acontecimiento es ante todo *lo que yo no comprendo*. O mejor: el acontecimiento es ante todo *que yo no comprenda*. Consiste en *aquello que yo no comprendo: lo que yo no comprendo*, y ante todo *que yo no comprenda*, el hecho de que yo no comprenda: mi incompreensión. Éste es el límite, a la vez externo e interno, sobre el que quisiera insistir aquí: aunque la experiencia de un acontecimiento, el modo bajo el cual nos afecta, precisa de un movimiento de apropiación (comprensión, reconocimiento, identificación, descripción, determinación, interpretación a partir de un horizonte de anticipación, saber, denominación, etc.), aunque este movimiento de apropiación sea irreductible e inevitable, sólo hay acontecimiento digno de este nombre en donde esta apropiación *fracasa* en una de las fronteras. (Derrida, Jacques “Autoinmunidad. Suicidios simbólicos y reales. Diálogo con Jacques Derrida”, [ed. cit.], p.137.)

²⁶⁸ Di Martino, Carmine, *op. cit.*, 37.

²⁶⁹ Cfr. Derrida, Jacques, *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, [ed. cit.]

Pero basta de teorías absurdas. No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en un punto al *principio de todos los principios*: que *toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho de conocimiento*; que *todo lo que se nos brinda originariamente* (por decirlo así, en su realidad corpórea) *en la intuición, hay que tomarlo simplemente como se da*, pero también *solo dentro de los límites en que se da*. Vemos con evidencia, en efecto, que ninguna teoría podría sacar su propia verdad sino de los datos originarios.²⁷⁰

No podemos tener una percepción “directa” y “originaria” del acontecimiento, no es una “cosa” apropiable que se ofrezca a la intuición, no es del orden del conocimiento y, por lo tanto, carece de rostro e identificación. Si bien Derrida cuestiona a la fenomenología en su <<principio de todos los principios>> su problematización acerca del acontecimiento no deja de ser externo a la fenomenología misma, aquello que ha guiado su argumentación acerca de la *no-fenomenalidad* del acontecimiento, “se remonta a las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl: se trata de la *no-fenomenalidad* de lo otro. Husserl como es sabido, sostiene que nosotros no podemos tener una intuición, una percepción originaria de lo otro en cuanto otro, sino que debemos pasar a través de la presentación. “Este” apunta Derrida, ‘es un límite de la fenomenología que aparece en el interior de la fenomenología [...]’²⁷¹ y es justamente el lugar desde el cual trabaja. Al respecto, en una discusión acerca de la *no-fenomenalidad* del *don* con Jean-Luc Marion, puesto que el don, al igual que el acontecimiento sólo es posible como *lo imposible*, es decir, más allá del círculo del intercambio y la economía, asevera:

[...] Cuando Levinas se refiere al exceso de lo infinitamente otro, dice que el otro, el rostro, precisamente no aparece como tal. Él dice muchas veces que quiere encontrar en la fenomenología la pauta para ir más allá de la fenomenología. Son muchos los lugares donde dice que debemos ir fenomenológicamente más allá de la fenomenología. Es eso también lo que yo trato de hacer. Sigo siendo y quiero seguir siendo un racionalista, un fenomenólogo.²⁷²

El acontecimiento marca un límite a la fenomenología y a su *principio de todos los principios* (la presencia efectiva y directa de la “cosa” a la intuición), excediendo el dominio de la presencia, aquello que llega o se anuncia sin anunciarse, la venida de lo radicalmente otro en su irreductible alteridad, no es una “cosa”, no se reduce a un presente ni a la percepción directa por la intuición, siguiendo a Husserl, lo otro en cuanto otro se da de manera “indirecta”, del *alter ego* no podemos tener una intuición originaria, una percepción originaria del otro. Ahora bien, el acontecimiento al ser una “sorpresa absoluta” debe exceder y suspender todo *horizonte de espera* y entendimiento. Un acontecimiento “previsible”, “esperado” y “prefigurado” en el interior de un determinado horizonte no sería propiamente un acontecimiento. El acontecimiento *adviene* sin horizonte de espera, sin expectativa y prefiguración. Al hilo de lo discutido anteriormente, Derrida se muestra crítico con ciertas posiciones ontológicas (fenomenológicas y hermenéuticas) que privilegian una estructura de *precomprensión* y anticipación de sentido:

La cuestión del horizonte es una gran cuestión filosófica. Me obstino en recordar, en contra de la gran tradición ontológica, fenomenológica del discurso sobre el horizonte según la cual todo se anuncia en un horizonte [finito o infinito], que lo que llega no lo hace sino allí donde no hay horizonte ni anticipación. Cuando un acontecimiento llega es porque el fondo sobre el que se destaca ya no está

²⁷⁰ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de José Gaos, 2ª edición, Fondo de Cultura Económica, México, 1962, p. 58.

²⁷¹ Di Martino, Carmine, *op. cit.*, pp. 37-38.

²⁷² Derrida, Jacques y Marion, Jean-Luc, “Sobre el don. Una discusión entre Jacques Derrida y Jean-Luc Marion (moderada por Richard Kearney)” en *Anuario colombiano de fenomenología*, vol. III. Medellín: Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, 2009, pp. 270-271.

ahí. Cuando hay un horizonte sobre cuyo fondo puedo determinar lo que llega, en ese momento lo que llega es secundaria, previsible, programable, etc., y, por consiguiente, nada llega de verdad. La ausencia de horizonte es la condición del acontecimiento.²⁷³

La ausencia de horizonte evidentemente puede causar miedo, desolación e incertidumbre, pero tal vez, como indica Derrida, sea la condición para que algo inaudito pueda llegar, incluso algo como la muerte. Para que el acontecimiento <<tenga lugar>>, *si lo hay*, es preciso que todo horizonte de espera sea trastocado, interrumpido, en otras palabras, *expropiado*. Con ello, Derrida no niega o renuncia al discurso sobre el horizonte sino trata de mostrar sus límites. El acontecimiento no sólo implica pensar la necesidad del horizonte, sino también la necesidad de su suspensión para dejar venir lo otro en su irreductible singularidad, venida que no garantiza necesariamente la llegada de lo mejor, sino también la posibilidad de lo peor.

Ahora bien, el acontecimiento guarda una relación con el *ad-venimiento*, el *ad-venir*, el *re-venir* con el *venir*, sin embargo, no todo lo que adviene puede nombrarse con la palabra acontecimiento, al menos bajo los rasgos descritos anteriormente. Hay un *querer-decir* el acontecimiento que se limita a constatar, a describir y a narrar lo que acontece como “hechos”. Un *querer-decir* ligado al hacer saber *lo que ocurre*, “acontece”, como objeto de información y de comunicación, corriendo el riesgo de disolver la *singularidad* del acontecimiento en el elemento de la generalidad:

Decir el acontecimiento es decir lo que es, por consiguiente, las cosas tal y como se presentan, los acontecimientos históricos tal y como tienen lugar, es la cuestión de la información. [...] ese decir del acontecimiento como enunciado de saber o de información, decir cognitivo en cierto modo, de descripción, ese decir del acontecimiento, es en cierta manera problemático, porque en razón de su estructura de decir viene después del acontecimiento. [...] Ahora bien, el decir del acontecimiento, el decir de saber en cuanto al acontecimiento adolece, en cierto modo *a priori* y desde el inicio, de la singularidad del acontecimiento, y ello por el simple hecho de que viene después y de que pierda la singularidad en una generalidad.²⁷⁴

El *querer-decir* bajo la forma de la comunicación y la información corre el riesgo de reducir el acontecimiento a un “hecho” susceptible de ser constatable, controlable e interpretable de acuerdo con ciertos intereses o conveniencias políticas. Lo que se informa a través de medios impresos (periódico o revista), o en la mayoría de los casos, a través de medios electrónicos (televisión, e internet) no se da de manera “plena”, lo que acontece y se nos muestra como lo “real” siempre es filtrado, controlado y regulado, no sólo por la cámara que lo capta, sino por las enormes máquinas de información y de apropiación de las cadenas periodísticas o televisivas, haciendo del *querer-decir*, un *decir-hacer* del acontecimiento, “una interpretación hace lo que ella dice: mientras que pretende simplemente enunciar, mostrar y dar a conocer; de hecho, ella produce, es ya en cierto modo *performativa*.”²⁷⁵ Podemos vivenciar en directo (*live*) un acontecimiento en cualquier parte del mundo a través de la pantalla del televisor o computador, la imagen proyectada que se nos ofrece a la mirada no se da en presencia plena sino *diferida*, al ser cribada, filtrada, seleccionada, haciendo que lo mostrado “en vivo”, no se limite a un *querer-decir* sino a un *decir-hacer* el acontecimiento. Aquí se plantea la necesidad de una responsabilidad ética y política, una vigilancia sobre los poderes mediáticos que monopolizan la información, es decir, “organizar un conocimiento crítico de todos

²⁷³ Derrida, Jacques, “A corazón abierto”, en *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, [ed. cit.], p. 40.

²⁷⁴ Derrida, Jacques, “Cierta posibilidad imposibilidad de decir el acontecimiento” en Derrida, Jacques, Soussana, Gad, y Nouss, Alexis, *Decir el acontecimiento, ¿es posible?*, [ed. cit.], p. 88.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 89.

los aparatos que pretenden *decir* el acontecimiento allí donde se hace el acontecimiento, donde se le interpreta y donde se le produce.”²⁷⁶ Esto nos lleva a reconocer otra dimensión del acontecimiento, propiamente *performativa*, que no se limita a constatar, describir o en hacer saber, sino en hacer *ocurrir* mediante la palabra, un *decir-hacer* el acontecimiento, algo distinto al decir constatativo o cognitivo del acontecimiento:

Cada vez que el *decir-el-acontecimiento* desborda esa dimensión de información, de saber, de cognición, ese *decir-el-acontecimiento* se compromete en la noche, [...] en la noche de un no saber, de algo que no es simplemente relativo a la ignorancia, sino a otro orden que ya no pertenece al orden del saber. Un no saber que no es una deficiencia, que no es simplemente oscurantismo, ignorancia, no-ciencia. Simplemente es algo heterogéneo al saber. Un *decir-el-acontecimiento*, un decir que hace el acontecimiento más allá del saber. Ese decir lo encontramos en muchas experiencias en las que finalmente la posibilidad de que advenga tal o cual acontecimiento se anuncia como imposible.²⁷⁷

El acontecimiento adviene sólo anunciándose como *lo imposible*, en la medida en que no es posible prever, predecir y anunciar su venida en un modo teórico. Debe de anunciarse *sin* anunciarse, sin horizonte de espera desde el cual pueda *prever* o *predecir* su venida, al grado de “[...] quedar desarmado, absolutamente desarmado por esa imposibilidad misma, desamparado ante la venida siempre única, excepcional e imprevisible del otro, del acontecimiento como otro: debo quedar absolutamente desarmado.”²⁷⁸ Aquel que en su absoluta singularidad me sorprende hasta “cortarme el aliento”. El acontecimiento no debe confundirse, reducirse a un “dato empírico” o a un “hecho” que se puede fechar en el calendario, ni siquiera a lo que “ocurre”. Ante esto, se podría objetar que en la historia de la humanidad han ocurrido eventos considerados como “*acontecimientos mayores*” por el grado de incertidumbre, miedo o asombro que provocaron. Es el caso, por poner un ejemplo que el propio Derrida reflexiona, del 11 de septiembre de 2001, el atentado terrorista a los Estados Unidos de Norteamérica, un evento calificado por la prensa y la política internacional de “acontecimiento inédito”. Tomando en cuenta lo argumentado hasta el momento, sobre el carácter inapropiable, inanticipable y singular del acontecimiento, resultaría difícil considerar los atentados perpetrados en contra de las Torres Gemelas y el Pentágono de “*acontecimiento mayor*”, sin restar importancia a la gravedad ética y política de lo ocurrido, puesto que “no era imposible prever el ataque, en suelo norteamericano, por parte de los llamados «terroristas»[...], de un edificio o de una institución sensibles, espectaculares, altamente simbólicos.”²⁷⁹ El atentado “terrorista” contra los Estados Unidos ya estaba inscrito, de alguna manera, como posibilidad dentro de un *horizonte de espera*, era posible *prever* su ocurrencia, las Torres Gemelas ya habían sufrido en el año de 1993 un ataque, evidentemente, sin las consecuencias nefastas que se produjeron ocho años después, incluso, las autoridades estadounidenses y sus organismos policíacos (CIA y FBI) sabían que la posibilidad de un ataque estaba presente y que de algún modo lo ocurrido el 11 de septiembre podría haberse evitado. No todo lo que acontece en la experiencia cotidiana puede, en sentido estricto, llamarse acontecimiento, aunque esto no excluye la posibilidad de que en lo que acontece en el mundo haya un núcleo irreductible de imprevisibilidad e inapropiabilidad. Al respecto Derrida sostiene:

[...] aceptemos, como hipótesis, hablar a este propósito de un «acontecimiento» y procedamos lentamente, con paciencia. Después de todo, cada vez que algo sucede, hasta en la experiencia cotidiana más trivial, hay *una parte* de acontecimiento y de imprevisibilidad singular: cada instante marca un

²⁷⁶ *Idem.*

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 91.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 95.

²⁷⁹ Derrida, Jacques “Autoinmunidad. Suicidios simbólicos y reales. Diálogo con Jacques Derrida”, [ed. cit.], p. 138.

acontecimiento, y todo lo que es «otro» también, y cada nacimiento, y cada muerte, por más tranquila y «natural» que sea.²⁸⁰

La deconstrucción es un *acontecimiento de lo imposible*, un gesto de <<hospitalidad>> a lo radicalmente otro en cuanto otro, una apertura al *porvenir* sin restricciones y condiciones. La reactivación de la herencia de Marx por parte de Derrida, de uno o más de sus espíritus, no sólo pasa por reactivar el carácter crítico de la teoría marxista por la deconstrucción, implica, a su vez, “cierta afirmación emancipatoria y *mesiánica*, cierta experiencia de la promesa que se puede intentar liberar de toda dogmática e, incluso, de toda determinación metafísico-religiosa, de todo *mesianismo*.”²⁸¹ Y como toda promesa, debe ser cumplida de manera incondicional, no limitarse sólo a ser espiritual o abstracta, sino producir <<acontecimientos>>: nuevas formas de subjetivación, de acción y práctica, de estar y ser en el mundo con los otros, incluidas otras formas de vida con las cuales construimos relaciones y “mundo” (seres vivos y no-vivos), en otras palabras, la promesa de que algo otro pueda advenir, sin garantía alguna, sin saber si aquello que vendrá abrirá a lo mejor o a lo peor, simplemente estar abiertos incondicionalmente a la posibilidad del acontecimiento, a la venida de lo radicalmente *diferente* en su singularidad.

La crítica no puede aislarse de esta *promesa revolucionaria* que se haya inscrita en la herencia de Marx. Un ejercicio de la crítica abierta al *porvenir*, a la venida de lo radicalmente otro en su singularidad como ejercicio de la justicia, más allá del derecho. Una apertura a lo que viene y no se ve, ni puede verse venir. Derrida deconstruye el concepto de *mesianismo* que hemos heredado de la tradición religiosa, la espera de un Mesías que vendrá en un tiempo futuro a redimir el sufrimiento del mundo. El mesianismo al que apela Derrida está liberado de aquello que lo suelda a su origen histórico-religioso, marcada por una estructura teológica y teleológica, un mesianismo *sin* mesianismo, puesto que para la deconstrucción no es posible liberarse de cierta afirmación de la promesa, porque esta última está inscrita en la *estructura de toda experiencia*. Para Derrida pertenece a la estructura del viviente en general estar expuestos a la venida imprevisible del acontecimiento, de lo otro, hay mesianicidad en la cultura, incluso en lo que los seres humanos llamamos el mundo animal y vegetal:

La exposición a lo otro, a la venida imprevisible de lo otro, sería así aquel umbral mínimo-universal que acomunaría a los vivos humanos y no humanos. Tendríamos en síntesis, una “estructura de acogida” una disposición o una apertura mesiánica, una mesianicidad que caracterizaría como dimensión universal al viviente en general, sin otros atributos, ya sea humano o animal, más acá o más allá de cualquier distinción, pacífica o tranquilizadora entre *humanitas* y *animalitas*. La “vida”, en su determinación estructural mínima, sería apertura a la venida de lo otro.²⁸²

El mesianismo implica la idea de una promesa, al menos en el ámbito religioso a la promesa de “salvación”, el Mesías que se prefigura vendrá al final de los tiempos deberá traer “paz” y “salvación”, redención a la humanidad, sin embargo, la promesa mesiánica de la que habla Derrida puede ser algo totalmente distinto, puede ser lo peor. Una “concepción” de la promesa en términos de “paz” o “redención” limita la venida del acontecimiento, la apertura a la venida de lo otro debe ser sin límites y restricciones, sin calcular o prever lo que vendrá, lo otro que llega, puede anunciar lo mejor, o incluso lo peor, puede ser tranquilizador o sobrecogedor e incluso terrorífico o amenazante. Hay que dejar venir a lo otro en su singularidad absoluta, sin reservas, haciendo justicia a su venida:

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 138-139.

²⁸¹ Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, [ed. cit.], p. 103.

²⁸² Di Martino, Carmine, *op. cit.*, pp. 62-63.

“la irrupción de un porvenir absolutamente no re-apropiable, tiene que tener la figura de lo otro, que no es meramente la figura de cosa alguna determinada en el espacio, ni estaría en nuestras expectativas. La singularidad es lo que puede desafiar a la anticipación, a la reapropiación, al cálculo, a cualquier predeterminación. No puede haber porvenir como tal si no se da una alteridad radical, y su respeto.”²⁸³

La promesa como apertura al *porvenir*, a lo radicalmente heterogéneo, más allá del ofrecimiento solemne, del cumplimiento de un deber o contrato celebrado, incluso, más allá de la teoría clásica de los *speech acts*, al postular que la promesa ahí donde promete el mal no es más que una amenaza disfrazada de promesa. No obstante, la promesa debe ser siempre asediada por la amenaza, por aquello que la abre a la posibilidad de ser traicionada o pervertida. Si se está “seguro” de que aquello que se promete es “bueno” y no es posible que se transforme en algo “malo” no hay promesa. La promesa, para ser posible, debe estar asediada por la amenaza, por la traición, “de otro modo no es una promesa; es una previsión, una predicción. Es preciso que la traición o la perversión esté en el corazón del compromiso de la promesa, que la distinción entre promesa y amenaza no esté nunca asegurada.”²⁸⁴ La promesa está más allá del cálculo, de la previsión y de la inteligibilidad de un sujeto consiente de su voluntad, si se garantiza su cumplimiento no es una promesa. La promesa como apertura al *porvenir*, a la alteridad y su operación diferencial, siempre singular, a lo que ha de venir y exige un deber de responsabilidad más allá del cálculo, la estrategia y de nuestras cómodas seguridades siempre monótonas y apacibles.

Lo que Derrida nombra mesianismo *sin* mesianismo guarda una relación intrínseca con el *porvenir*, un acontecimiento sin Mesías que carece de rostro y figura determinada, apertura a la venida del otro como advenimiento de la justicia, sin horizonte de espera o prefiguración profética. La deconstrucción como experiencia de *lo imposible*, una *pasión* por el *porvenir*, por hacer todo lo posible para que permanezca siempre abierto:

La apertura del futuro [porvenir] vale más, ése es el axioma de la deconstrucción, aquello a partir de lo cual ésta siempre se puso en movimiento y lo que la liga, como el futuro [porvenir] mismo, a la alteridad, a la *dignidad* sin precio de la alteridad, es decir a la justicia. [...] Es posible imaginar la objeción. Alguien les diría, por ejemplo: “A veces vale más que esto o aquello no suceda. La justicia ordena impedir que ciertos acontecimientos sucedan (ciertos ‘recién llegados’ lleguen). El acontecimiento no es bueno en sí, el futuro [porvenir] no es incondicionalmente preferible”. Es cierto, pero siempre podrá mostrarse que aquello a lo que uno se opone, cuando prefiere condicionalmente que esto o aquello no se produzca, es algo de lo que piensa, con razón o sin ella, que obstruye el horizonte o que simplemente forma el *horizonte* (palabra que quiere decir el *límite*) para la venida de cualquier otro, para el futuro [porvenir] mismo.²⁸⁵

²⁸³ Derrida, Jacques, y Ferrari, Maurizio, *El gusto del secreto*, [ed. cit.], pp. 35-36.

²⁸⁴ Derrida, Jacques, “Cierta posibilidad imposibilidad de decir el acontecimiento” en Derrida, Jacques, Soussana, Gad, y Nouss, Alexis, *Decir el acontecimiento, ¿es posible?*, [ed. cit.], p. 105.

²⁸⁵ Derrida, Jacques y Stiegler, Bernard, *Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas*, [ed. cit.], pp. 35-36.

2.3 Materialismo aleatorio y deconstrucción: herencias entre Louis Althusser y Jacques Derrida.

[...] Derrida es seguramente el único grande de nuestro tiempo y, quizá por mucho tiempo, el último.

Louis Althusser, *La única tradición materialista*.²⁸⁶

[...] aquello que tengo más presente, más vivo hoy en día, más íntimo y más precioso, es su rostro, el hermoso rostro de ancha frente de Louis, su sonrisa, todo aquello que en él, en los momentos de calma [...] irradiaba bondad, solicitud y amor, manifestando un interés incomparable por lo nuevo que se acerca, tratando de descubrir los primeros signos de aquello que todavía no había sido comprendido, como de todo aquello que alteraba el orden, los programas, los compromisos fáciles y la previsibilidad.

Jacques Derrida, *Cada vez única, el fin del mundo*²⁸⁷

Es sabido que a Louis Althusser y a Jacques Derrida los unía una estrecha amistad, no sólo académica, es decir, como colegas profesionales de una misma institución escolar (ENS-París). El vínculo que ambos gestaron desde aquel otoño de 1952 en el que se conocieron, se volvió más estrecho, personal e íntimo, al pasar de los años. La amistad que ambos compartieron y que los acompañó por casi cuarenta años hasta la lamentable muerte de Althusser acontecida en 1990, cruzó sus vidas en muchos sentidos, aunque todos ellos ambiguos y enigmáticos.²⁸⁸ Si bien Derrida se refiere siempre al amigo con afecto y respeto, reconoce que los “encuentros filosóficos” entre ambos fueron pocos, por no decir nulos. En una entrevista con Michel Sprinker acerca de la relación de la deconstrucción con el marxismo y ahí, sobre las relaciones personales que había mantenido con Louis Althusser, Derrida comenta al respecto:

Mi relación personal con Althusser fue entonces muy buena, incluso afectuosa (así siguió siéndolo siempre, aunque a través de grandes sacudimientos más adelante), pero los intercambios filosóficos fueron inexistentes. En todo caso estaban puramente implícitos, como sin duda siempre siguieron estándolo.²⁸⁹

²⁸⁶ Althusser, Louis, “La única tradición materialista [1985]”, *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, Núm. 4, tierradenadie ediciones, diciembre de 2007, p. 147. Disponible en <http://www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20launicatradicionmaterialista.pdf>

²⁸⁷ Derrida, Jacques, *Cada vez única, el fin del mundo*, trad. de Manuel Arranz, Pre-Textos, Valencia, 2005, p. 130.

²⁸⁸ Cfr. Collazo, Carolina, “Althusser y Derrida. Una ‘alianza política’”, en Popovitch, Anna (ed.), *Althusser desde América Latina*, ENES Unidad Morelia, UNAM, Editorial Biblos, México, 2017, p. 39.

²⁸⁹ Derrida, Jacques, *Política y amistad. Entrevistas con Michel Sprinker sobre Marx y Althusser*, trad. de Heber Cardoso, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2012, p. 14.

Las relaciones entre ambos filósofos eran excelentes, sin embargo, el clima intelectual y político de la época no permitió un diálogo abierto entre ambos. Derrida deseaba debatir con Althusser sobre el trabajo y las propuestas teóricas que venía desarrollando con sus estudiantes (Balibar, Rancière, Badiou, etc.) pero, a la vez, reconoce que había una especie de “intimidación teórica” que lo mantenía paralizado, en silencio, no quería que sus cuestionamientos (referidos a la historicidad de la historia, al concepto de historia) y objeciones (consideraba que Althusser y sus alumnos cedían a un “teoricismo” o “cientificismo” de “nuevo cuño”²⁹⁰) se confundieran “con las críticas groseras e interesadas que provenían de la derecha y de la izquierda y, sobre todo, del Partido Comunista.”²⁹¹ Derrida “amurallado en una especie de atormentado silencio”²⁹², sentía que el espacio intelectual en el que se encontraba era poco sensible a las cuestiones críticas, trascendentales y ontológicas que le resultaban interesantes, “aunque fuera contra Husserl y Heidegger, pero en todo caso *a través de ellos*.”²⁹³ Sobre lo anterior, Derrida expresaba lo siguiente:

Siempre mantuve muy buenas relaciones personales con Althusser, con Balibar y con otros, pero había, digamos, una intimidación teórica: formular preguntas en un estilo aparentemente fenomenológico, trascendental, ontológico (incluso si, tal como yo lo hacía entonces, complicaba hasta el extremo esta apariencia, hasta volver ilegibles, ¡desgraciadamente!, esas preguntas para muchos de sus destinatarios) era inmediatamente considerado como sospechoso, regresivo, idealista, incluso reaccionario. Naturalmente, yo no pensaba eso. Pero existía esa intimidación.²⁹⁴

El espacio intelectual y político en el que se encontraba Derrida, no le permitió entrar en un diálogo sin reservas con quien se consideraba, en aquella época, el marxista más importante de Francia, entre ambos nunca se suscitó un debate público y objeciones frontalmente declaradas, la diplomacia de la evitación, al menos en la teoría y en el espacio filosófico, reino más allá de la amistad que ambos se profesaban.²⁹⁵ Bajo este contexto surgen las siguientes interrogantes ¿Cómo plantear hoy, a la distancia, un “encuentro filosófico” entre dos amigos del saber, Louis Althusser y Jacques Derrida? ¿Cómo asumir la responsabilidad de establecer un diálogo, por parte de quien escribe, entre dos filósofos cuyos intercambios filosóficos fueron escasos, por no decir inexistentes? Si leemos con cuidado las aportaciones que cada uno produjo al trazar su propio camino intelectual, nos daremos cuenta de que en un momento de ese andar ambos proyectos filosóficos se cruzan, reconociéndose Althusser y Derrida, herederos uno del otro.

Derrida en una entrevista con Élisabeth Roudinesco, reconoce la herencia intelectual del maestro y amigo, a modo de un homenaje filosófico, e incluso político, dedica *Espectros de Marx* (1993):

Espectros de Marx, en efecto, puede ser leído, si se quiere, como una especie de homenaje a Louis Althusser. Saludo indirecto, pero sobre todo amistoso y nostálgico, un poco melancólico. La cuestión está abierta al análisis. Escribí ese libro en 1993, tres años después de la muerte de Althusser, y, por supuesto, puede ser leído como un texto dirigido a él, una manera de “sobrevivir” lo que viví con él, a su lado. Él era a la vez próximo y lejano, aliado y disociado. Pero ¿quién no lo es? [...] ²⁹⁶

²⁹⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 17 y ss.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 18.

²⁹² *Ibid.*, p. 19.

²⁹³ *Ibid.*, p. 17.

²⁹⁴ *Ibid.*, pp. 19-20.

²⁹⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 28 y ss.

²⁹⁶ Derrida, Jacques y Roudinesco, Élisabeth, *Y mañana, que...*, [ed. cit.], p. 116.

Y en efecto, si se lee de manera detenida el escrito que Derrida dedica a la herencia de Marx, podemos encontrar ese “saludo indirecto” a la herencia del amigo, aunque las referencias escritas de su nombre sean mínimas, por no decir escasas.²⁹⁷ “Parece ser” que de manera implícita y no exenta de críticas, establece un diálogo con la filosofía de Althusser en la posibilidad de pensar una “noción” de la temporalidad ajena a las categorías de simultaneidad y sucesión, en el cuestionamiento de una concepción teleológica y progresista de la historia que ha dominado desde Platón, pasando por Hegel y Marx hasta Heidegger, “para demostrar que esta onto-teo- arqueo-teleología bloquea, neutraliza y, finalmente, anula la historicidad.”²⁹⁸ Derrida conoce y ha leído la problematización althusseriana del tiempo histórico en Marx y su crítica a la concepción hegeliana de la historia, no podemos negar que Althusser no esté presente en la operación deconstructiva que Derrida lleva a cabo sobre cierta concepción metafísica de la historia, en su necesidad de pensar otra idea de la historicidad como *apertura al acontecimiento*, un pensamiento afirmativo de la emancipación como promesa. Con ello no se está afirmando que el cuestionamiento del carácter onto-teleológico de la historia efectuado por Derrida, derive totalmente de su lectura de la filosofía althusseriana, sino apostar en leer, más allá de las “motivaciones en común” que podamos explicitar entre ambos filósofos, a Derrida como heredero de Althusser y a Althusser como heredero de Derrida. Incluso, el propio Derrida reconocerá la huella y las herencias que el pensamiento de Althusser legó para su época, para todos aquellos que compartieron su amistad, incluido él y las generaciones que aún están *por venir*.²⁹⁹

Como es sabido, Althusser pone en cuestión el concepto de tiempo histórico en Hegel, en la lectura que ofrece de las *Lecciones sobre filosofía de la historia*³⁰⁰, reconoce al menos dos características del tiempo histórico hegeliano, en primer lugar, la idea de una *continuidad* homogénea del tiempo que puede ser abordado como “el proceso mediante el cual el espíritu (*Geist*) realiza su fin”³⁰¹ y que “este fin consiste en que el espíritu alcance la conciencia de sí mismo”³⁰². De este modo, la historia se revelaría para Hegel como el proceso dialéctico por el cual el espíritu logra alcanzar el conocimiento de sí mismo:

El tiempo puede ser tratado así como un continuo *en el cual* se manifiesta la continuidad dialéctica del proceso de desarrollo de la Idea. Todo el problema de la ciencia de la historia tiene que ver entonces, a este nivel, con el corte de este continuo según una *periodización* correspondiente a la sucesión de

²⁹⁷ Las referencias a Althusser en *Espectros de Marx* son mínimas, aunque este hecho no niega la posibilidad de afirmar que Derrida está *asediado* por Althusser, por ejemplo, cuando habla del acontecimiento y de su crítica a la visión onto-teleológica de la historia. El nombre de Althusser sólo aparece escrito en un pasaje en el cual Derrida intenta desmarcar su interpretación de Marx de dos tendencias que considera dominantes:

“Decir esto es oponerse a dos tendencias dominantes: por una parte a las reinterpretaciones más vigilantes y más modernas del marxismo por ciertos marxistas (especialmente franceses, y del entorno de Althusser) que han creído más bien que debían intentar disociar el marxismo de toda teleología o de toda escatología mesiánica (pero lo que yo intento es, precisamente, distinguir ésta de aquella), por otra parte se opone a interpretaciones antimarxistas que determinan su propia escatología emancipatoria dándole contenido onto-teleológicos. (Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, [ed. cit.], pp. 103-104.)

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 89.

²⁹⁹ Cfr. Derrida, Jacques, *Cada vez única, el fin del mundo*, [ed. cit.], p. 127 y ss.

³⁰⁰ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, trad. de José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1985.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 76.

³⁰² *Ibid.*, p. 75.

una totalidad dialéctica con otra. Los momentos de la Idea existen como períodos históricos que deben ser cortados exactamente en el continuo del tiempo.³⁰³

En Hegel encontramos una lectura *teleológica* de la historia, al suponer que “el fin de la historia universal es que el espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo este saber, lo realice en un mundo presente, se produzca a sí mismo objetivamente.”³⁰⁴ Así pues, el devenir del espíritu se desarrolla de manera dialéctica, continua e ininterrumpidamente, las contradicciones y la superación de las mismas serían parte del proceso mismo, es decir, del devenir dialéctico del espíritu. De esta manera, el análisis de la historia conduciría a examinar “en ese continuo movimiento, en ese devenir constante, las etapas en donde se produce el ‘salto’ de superación entre un momento dialéctico y el otro, entre la contradicción que lo constituyó y su superación (dialéctica).”³⁰⁵ En segundo lugar, Althusser señalará que en el pensamiento de Hegel hay un privilegio del *presente* como *contemporaneidad*. Althusser argumentará que las múltiples dimensiones que constituyen la totalidad de la social poseen una temporalidad y ritmo singular que es negada al presuponer el privilegio de una unidad temporal, el presente. La estructura de la “totalidad expresiva” hegeliana asume, por un lado, que cada una de sus dimensiones o instancias concretas *coexisten* bajo el dominio estructural del presente, si bien cada instancia posee su propia temporalidad, esta es negada al presuponer que todas las determinaciones del todo social son contemporáneas entre sí. Por otro lado, se asume la idea de un “principio” espiritual que se manifestaría como la “Verdad” de toda práctica social. En este sentido, las “diferencias” del todo social son negadas al ser explicadas como “manifestaciones” o “derivaciones” de un principio o “esencia simple” que les otorga sentido.³⁰⁶ Frente a la totalidad “expresiva” hegeliana, Althusser señalará que para Marx es imposible pensar la sociedad bajo la hegemonía de una unidad temporal, el presente como contemporaneidad, y ordenada bajo un “principio” o “esencia simple”:

Ninguna sociedad coincide consigo misma, pero esa no coincidencia no se da exclusivamente por la lógica de la contradicción simple sino por lo que Althusser va a llamar la lógica de la “sobredeterminación”, de la “complejidad estructural”. Es decir, ninguna sociedad coincide consigo misma por que la complejidad interna de sus prácticas es la que impide, imposibilita, ese principio de organización. No existe, en Marx, una *copresencia* de las prácticas de una totalidad social: “El presente de un nivel es, por decirlo así, la ausencia de otro, y esta coexistencia de una ‘presencia’ y de ausencias es el efecto de la estructura del todo en su desenfoque articulado.”³⁰⁷

Aquí radicaría, según Althusser, *la revolución teórica de Marx*, el presente esta parasitado, expropiado por una multiplicidad de temporalidades singulares que lo hacen diferir de sí mismo, haciendo imposible su *contemporaneidad*, su presencia a sí. No hay Historia, sino historias, no hay Tiempo, sino tiempos, cada uno con su propio ritmo singular. Toda formación social es un entrelazamiento de múltiples temporalidades y habría que pensar sus “relaciones”, “desfases” y

³⁰³ Althusser, Louis y Balibar, Étienne, *Para Leer El Capital*, 25° edición, trad. de Martha Harnecker, Siglo XXI Editores, México, 2004, p. 104.

³⁰⁴ Hegel, G.W.F, *op. cit.*, p. 76.

³⁰⁵ Martínez Olguín, Juan José, “Sociedad e historia. A propósito de Althusser y el concepto de sobredeterminación”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, vol. 25, Núm.1, Universidad Complutense de Madrid, 2010, p. 175.

³⁰⁶ Cfr. Cocimano, Fernando, “Hacia un encuentro materialista, el problema del tiempo en Althusser y Derrida” en Karczmarczyk, P., Romé, N., y Starcenbaum, M. (Coord.). *Coloquio internacional: 50 años de Lire le Capital (octubre 2015: Buenos Aires)*, Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata, 2017, p. 221 y ss.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 223.

“torsiones” en términos diferenciales, y no como simples variaciones de un principio temporal continuo y homogéneo.

En el contexto de una entrevista realizada en 1971 por Guy Scarpetta y Jean- Louis Houdebine, Derrida piensa la posibilidad de producir otro “concepto” u otra cadena conceptual de la historia³⁰⁸, comenta que el <<concepto de historia>> ha estado vinculado no sólo a un desenvolvimiento lineal o continuo ya sea del Espíritu, de la Idea o de la presencia, “sino a todo un sistema de implicaciones (teleología, escatología, acumulación relevante e interiorizante del sentido, un determinado tipo de tradicionalismo, un determinado concepto de continuidad, de verdad, etcétera.)”³⁰⁹, aquí el nombre de Hegel aparece asociado a esta concepción. Es justo, en esta interrogación del “concepto metafísico de la historia” que Derrida suscribe, aunque bajo ciertas reservas, la crítica althusseriana al *concepto hegeliano de la historia* derivada de cierta lectura de *El Capital*:

Toda la crítica tan necesaria que Althusser ha propuesto del concepto “hegeliano” de historia y de la noción de totalidad expresiva, etcétera, apunta a mostrar que no hay una única historia, una historia general, sino historias diferentes en su tipo, en su ritmo, su modo de inscripción, historias desfasadas, diferenciadas, etcétera. Eso, lo mismo que el concepto de historia que Sollers llama “monumental”, lo he suscrito siempre.³¹⁰

Si bien Derrida se encuentra de acuerdo con el pensamiento de Althusser en elaborar un “nuevo” concepto de historia, interrogando el carácter teleológico, lineal y continuo sobre la cual se ha fundamentado, advierte que no es posible evadir la cuestión de la *historicidad de la historia*, el planteamiento de las <<temporalidades plurales>> corre el riesgo de ser apropiado o de permanecer en el terreno de la metafísica, “desde el momento en que se plantea la pregunta de la historicidad de la historia – ¿y cómo evitarla cuando manejamos un concepto pluralista o heterogeneista de la historia? –, no tenemos más remedio que responder con una definición de esencia, de quiddidad, tenemos que reconstruir un sistema de predicados esenciales y estamos abocados a reorganizar el capital semántico de la tradición filosófica.”³¹¹ Por consiguiente, no sólo habría que cuestionar el carácter *teleológico, lineal y continuista* de la historia, sino toda una tradición de pensamiento que ha comprendido la historicidad sobre un fondo *ontológico*, de ahí que Derrida sugiera no sólo preguntarse “[...] cuál es la ‘esencia’ de la historia, o la historicidad de la historia, sino la ‘historia’ de la ‘esencia’ en general.”³¹²

A fines de la década de 1980 en el contexto nuevamente de una entrevista, Derrida volverá a interrogar a Althusser y sus alumnos de haber dejado de lado las cuestiones referidas a la *historicidad de la historia*, en la necesidad de pensar la “historia” de otra manera³¹³, empero, volverá a suscribir la *lógica de la sobredeterminación* y de la temporalidad plural: “Todo lo que Althusser dice de la sobredeterminación me satisface más que el resto, es decir, por desgracia, en detrimento de casi todo el resto, en particular del discurso sobre la <<última instancia>>, al que considero como el anclaje

³⁰⁸ Derrida, Jacques, *Posiciones. Entrevistas con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, [ed. cit.], p. 90.

³⁰⁹ *Idem.*

³¹⁰ *Ibid.*, pp. 91-92.

³¹¹ *Ibid.*, p. 93.

³¹² *Ibid.*, p. 94.

³¹³ Cfr. Derrida, Jacques, *Política y amistad. Entrevistas con Michel Sprinker sobre Marx y Althusser*, [ed. cit.], p. 23 y ss.

metafísico de toda la empresa.”³¹⁴ El discurso sobre la “última instancia”, es decir, la “determinación por la economía en última instancia”, es considerado por Derrida como el “anclaje metafísico” por excelencia de toda la empresa althusseriana:

Decir <<última instancia>> en vez de infraestructura no cambia mucho y destruye o relativiza de manera radical justamente el hecho de que se tomen en cuenta las sobredeterminaciones. Todo lo que hay de interesante y fecundo en la lógica de la sobredeterminación se encuentra comprometido, reducido, aplastado por ese discurso sobre la <<última instancia>>, que siempre he estado tentado de interpretar como una concesión a la dogmática economicista del marxismo, incluso del Partido Comunista.³¹⁵

El concepto de <<última instancia>> es lo *propriadamente deconstruible* en el discurso althusseriano, aquello que lo mantiene “anclado” a toda una tradición de pensamiento que ha privilegiado la sustancialidad, la principalidad y la originalidad, lo que implicaría a su vez, un cuestionamiento de la noción de economía – y ahí a la manera en que los marxistas y los economistas han interpretado lo económico – ligado a un discurso de la producción, el intercambio y la *apropiación*. Por su parte, cuando Derrida se refiere a *lo económico*, lo hace sin determinarlo a partir de la producción y la apropiación, sino “mediante la expropiación de toda relación consigo mismo de algo <<propio>> o de cualquier <<última instancia>> que fuera.”³¹⁶ *Lo económico* supone algo más que productividad, intercambio y *apropiación*, una improductividad, no- productividad, algo heterogéneo a lo productividad, la no apropiación, lo que Derrida ha llamado la *exapropiación paradójica*, “ese movimiento de lo propio que se expropia mediante el propio proceso de apropiación, todo eso no es una negatividad, una contradicción dialéctica, un trabajo dialectico de lo negativo. [...] La *différance* (con a) es una economía que cuenta con lo *aneconómico*...”³¹⁷ Por consiguiente, Derrida no sostendrá la determinación por la economía en <<última instancia>>, en otras palabras, <<la última instancia>> es lo que ancla toda la empresa althusseriana al discurso de la metafísica y lo que habría que deconstruir.

Frente a lo señalado por Derrida, habría de decirse lo siguiente, el cuestionamiento de la filosofía de la esencia (*ousía*), de la sustancia y por lo tanto del “origen”, no serán extraños al pensamiento filosófico de Althusser, al menos así lo testimonian sus textos póstumos, escritos años después del fatal episodio ocurrido el 16 de noviembre de 1980, “[...] el estrangulamiento de su mujer convirtió de manera fulminante a Althusser en un autor maldito y proporcionó a todos sus detractores una coartada para eludir sus argumentos y olvidarle definitivamente. Una prudencia instintiva por parte del movimiento comunista europeo contribuyó a consumir este olvido.”³¹⁸ Tras un periodo de silencio por su internación en el sanatorio de Sainte- Anne de París, Althusser a partir de julio de 1982 volverá a retomar la escritura, emprendiendo “un inesperado regreso al <<*Kampfplatz*>> filosófico, con una serie de textos que, en unos tiempos en los que el pensamiento parecía congratularse de su propia manifiesta <<debilidad>>, caerían sobre nuestras mentes como agua vivificante.”³¹⁹ En estos textos escritos entre 1982 y 1985 [*Sur la pensée marxiste* (1982), *Le courant souterrain du matérialisme de la reconstrucción* (1982) y *L’unique tradition matérialiste* (1985)], Althusser

³¹⁴ *Ibid.*, p. 46.

³¹⁵ *Ibid.*, pp. 46-47.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 47.

³¹⁷ *Ibid.*, pp. 47-48.

³¹⁸ Liria Fernández, Pedro, “Regreso al <<campo de batalla>>” en Althusser, Louis, *Para un materialismo aleatorio*, trad. de Pedro Fernández Liria, Luis Alegre Zahonero y Guadalupe González Diéguez, Arena Libros, Madrid, 2002, p. 74.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 75.

hablará de un *materialismo del encuentro*, es decir, un materialismo del azar y de la contingencia, distinto de un materialismo de la necesidad y la teleología, que no es más que una forma encubierta de idealismo.

Según Althusser, el *materialismo del encuentro* remite a una tradición de pensamiento casi completamente olvidada, si bien no ha sido negado por la historia de la filosofía, “ha sido combatido y reprimido tan pronto como ha sido enunciado: la <<lluvia>> (Lucrecio) de átomos de Epicuro que caen en paralelo en el vacío, la <<lluvia>> del paralelismo de los atributos infinitos en Spinoza, y de otros muchos más: Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Marx, Heidegger incluso, y Derrida.”³²⁰ Y es justamente en el planteamiento de un *materialismo del azar*, donde Althusser se reconocerá como un heredero de Derrida, al reactivar su pensamiento y fuerza deconstructiva, en la posibilidad de pensar una filosofía del encuentro, del azar y de la contingencia, es decir, del acontecimiento (*alea*). De este modo, el nombre de Derrida no sólo aparece en la genealogía de esta tradición materialista que hunde sus raíces en el atomismo de Demócrito y Epicuro, como se verá más adelante. Althusser reactiva cierto espíritu de la herencia de Derrida, de su vocabulario y fuerza revolucionaria, respondiendo a la doble exhortación de la herencia, que la afirma al recibirla a la vez que la transforma. Un acto de fidelidad a la herencia recibida del amigo, para en ese mismo gesto, serle infiel, interviniendo activamente para que “algo ocurra”, un acontecimiento: el imprevisible *por venir*. El propio Derrida reconocerá este gesto fiel- infiel del maestro y el amigo:

Luego de su muerte, al leer algunos de sus textos, comprendí mejor, descubrí en ocasiones lo que pensaba de mí y cómo percibía mi camino, cómo me leía (sobre todo alrededor de la cuestión del *alea*, del acontecimiento de cierta tradición materialista no marxista, por el lado de Demócrito, de Lucrecio, etcétera).

Sí fue entonces muy tarde, y a menudo tras su muerte, que percibí aquello a lo que estaba más atento en mi propio itinerario y de lo que no me hablaba directamente. Hubo muchos evitamientos, estuvimos muy cerca y al mismo tiempo hablábamos siempre de otra cosa que de los grandes desafíos filosófico-políticos. Había algo virtual en nuestra relación y pocos debates organizados. Si uno se remite a sus escritos encuentra la huella de esto. En ellos multiplica las alusiones a nuestra amistad, a todo cuanto nos mantuvo más cerca, a menudo, que ni yo mismo lo creí en ocasiones.³²¹

Las alusiones al pensamiento de la escritura por parte de Althusser en diversos de sus textos, no sólo son “amistosas”, “encomiásticas” o “laudatorias”, se sirve de sus presupuestos para apoyar sus propias posiciones. Althusser al igual que Derrida es un heredero de Marx, reactiva a contratiempo y de manera intempestiva su obra, su legado, revitalizando su herencia de las petrificadas <<ortodoxias>> marxistas. El blanco de su crítica es el <<materialismo dialéctico>>, cuya filosofía es teóricamente insostenible:

Me parecía imperioso deshacerse del monismo materialista con sus leyes dialécticas universales: nefasta concepción metafísica de la Academia de Ciencias de la URSS que colocó a la ‘materia’ en el lugar del ‘Espíritu’ o de la ‘Idea Absoluta’ hegelianos. [...] Por lo demás, es importante señalar que Marx nunca pronunció el término “materialismo dialéctico”, este “logaritmo amarillo” como gustaba llamar a los absurdos teóricos. Fue Engels quien, en determinada circunstancia, bautizó al materialismo marxista de materialismo dialectico.³²²

³²⁰ Althusser, Louis, “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”, en *Para un materialismo aleatorio*, [ed. cit.], p. 31.

³²¹ Derrida, Jacques y Roudinesco, Élisabeth, *Y mañana, que...*, [ed. cit.], p. 118.

³²² Althusser, Louis, *Filosofía y marxismo. Entrevista y correspondencia con Fernanda Navarro*, 2° edición, trad. de Josefina Anaya y Barrios, Siglo XXI Editores, México, 2015, p. 17.

Además de resultarle *políticamente* peligroso:

Pienso que la URSS ha pagado caro esta impostura filosófica. No creo exagerar al decir que la estrategia política de Stalin y toda la tragedia del estalinismo estuvo, en parte, fundada en el “materialismo dialectico” monstruosidad filosófica dirigida a justificar, y servir teóricamente de garantía, al poder por encima de la inteligencia.³²³

La “dialéctica” ha hecho del materialismo un idealismo y es la que ha conferido “[...] a la historia su carácter teleológico, porque es la propia dialéctica la que es en sí misma teleológica, esencia o constitutivamente teleológica. La historia tiene un fin porque es dialéctica.”³²⁴ Para Althusser hay que liberar el materialismo de todo resabio idealista, metafísico y determinista, reconocer que en la historia de la filosofía existe otra tradición materialista no dialéctica, no mecanicista y mucho menos metafísica: *el materialismo de la lluvia, de la desviación y el encuentro*. Y éste, según Althusser, es la “verdadera tradición materialista”, la que “mejor” le conviene al marxismo, con ello no se busca *fundar* una filosofía marxista, sino proponer una filosofía *para el marxismo* que permita comprender los descubrimientos operados por Marx en *El Capital*, y cuyo propósito no se limitaría a “interpretar” este mundo de producción que nos domina, el régimen capitalista, sino abrir la posibilidad de transformar y pensar nuevas alternativas de estar en el mundo.³²⁵

El materialismo del encuentro, o de la lluvia como también la nombra Althusser, se remonta a Epicuro y Lucrecio. Como bien señala Deleuze, Lucrecio, después de Epicuro, “supo determinar el objeto práctico y especulativo de la filosofía como <<naturalismo>>”³²⁶ y, algo más importante, pensar *lo diverso desde lo diverso*. La diversidad natural es una heterogeneidad de elementos, apareciendo bajo tres aspectos que se entrelazan: “la diversidad de las especies, la diversidad de los individuos que son miembros de una misma especie, la diversidad de las partes que componen un individuo. *La especificidad, la individualidad y la heterogeneidad*. No hay mundo que no se manifieste en la variedad de sus partes, de sus lugares de sus orillas y de las especies con que las puebla.”³²⁷ La naturaleza ha de ser pensada como *principio de lo diverso* y de su producción, “de ello se infiere la diversidad de los mundos, [...] los mundos son innumerables, a menudo de especies diferentes, a veces semejantes, siempre compuestos de elementos heterogéneos.”³²⁸ *Lo diverso* no se agota en la unidad del Ser, no hay concepto que sea capaz de agotar la pluralidad de *natura*. La naturaleza es una potencia afirmativa de la diversidad, el azar y la mutación. Lo diverso no se engendra en el Ser, en el Uno y en el Todo, ya sea que adquiera un sentido teológico o conceptual:

[...] la Naturaleza como producción de lo diverso no puede ser más que una suma infinita, es decir, una suma que no totalice sus propios elementos. No hay combinación capaz de abrazar todos los elementos de la naturaleza a la vez, no hay mundo único o universo total. *Phisis* no es una determinación de lo Uno, del Ser o del Todo. La Naturaleza no es colectiva sino distributiva; las leyes de la Naturaleza (*foedera naturai*, por oposición a las pretendidas *foedera fati*) distribuyen partes que no se totalizan. La Naturaleza no es atributiva sino conjuntiva: se expresa en <<y>>, no en un <<es>> Esto y eso, alternancias y entrelazamientos, semejanzas y diferencias, atracciones y distracciones,

³²³ *Idem*

³²⁴ Liria Fernández, Pedro, “Regreso al <<campo de batalla>>”, [ed. cit.], p. 78.

³²⁵ *Cfr. Ibid.*, p. 24 y ss.

³²⁶ Deleuze, Gilles, “Simulacro y filosofía antigua”, [ed. cit.], p. 267.

³²⁷ *Idem*.

³²⁸ *Idem*.

matices y brusquedades. [...] Con Epicuro y Lucrecio comienzan los verdaderos actos de nobleza del pluralismo en filosofía.³²⁹

Lucrecio reprocha a los predecesores de Epicuro en haber creído en el Ser como Uno y como fundamento de la realidad, en haber desterrado del pensamiento lo diverso, el azar y la transformación, en haber reducido lo diversidad como derivado de lo Uno. Los conceptos de Ser, Uno y Todo, “son las manías del espíritu, las formas especulativas de la creencia en el *fatum*, las formas teológicas de una falsa filosofía.”³³⁰ Si lo diverso no se engendra y nace del Uno, ¿cómo se explica la producción de lo diverso? A partir de las composiciones y combinaciones diversas, no totalizables, entre los elementos de la naturaleza. Para explicar lo anterior, el materialismo de Epicuro y Lucrecio suponen dos principios: *átomos* y *vacío*.

Siguiendo a Deleuze, el átomo es lo que debe ser pensado y lo que no puede ser sino pensado, es la realidad absoluta de lo que es pensado:

El átomo es al pensamiento lo que el objeto sensible es a los sentidos: el objeto que se dirige esencialmente a él, el objeto que da qué pensar; como el objeto sensible es lo que se da a los sentidos. El átomo es la realidad absoluta de lo que es pensado, como el objeto sensible la realidad absoluta de lo que es percibido. Que el átomo no sea sensible y no pueda serlo, que esté esencialmente oculto, es el efecto de nuestra propia naturaleza y no de la imperfección de nuestra sensibilidad.³³¹

El átomo es lo que da a pensar y ha de ser pensado. En *De Rerum Natura* Lucrecio habla de los átomos como principios, semillas, primordios o cuerpos primarios y es a partir de ellos, de sus múltiples encuentros y diversas combinaciones, que la naturaleza produce la diversidad de seres. Lucrecio al dirigirse a su amigo Memio, afirma lo siguiente sobre los “cuerpos primarios”, es decir, los átomos:

Pues por ti me pondré a disertar sobre el más alto fundamento del cielo y los dioses, e iré develando los primordios de los seres, de dónde la naturaleza produce todos los seres y los agranda y los sustenta, y adónde a su vez esa misma naturaleza los reduce al desbaratarlos. A estas cosas nosotros solemos llamarlas, al dar una explicación de la realidad, ‘simientes de seres’; y denominarlas a esas mismas también ‘cuerpos primarios’, porque de esos cuerpos primarios derivan todo.³³²

Los “cuerpos primarios” constituyen el primer *principio ontológico de la realidad* y para dar cuenta de su existencia, Lucrecio recurre a dos principios: “*nada surge de la nada*” y “*nada regresa a la nada*”. Con ello se niega la generación desde la nada (*ex nihilo*), cada cosa se origina desde una determinada “semilla”, porque si se produjeran a partir de nada, “de cualquier ser podría nacer cualquier linaje, nada necesitaría simiente.”³³³ Y al ser las cosas formadas por los “cuerpos primarios”, es imposible que en su disgregación las partes de las que están constituidas vuelvan a la nada, en consecuencia, bajo el principio “nada regresa a la nada” se puede afirmar la existencia de los *átomos*. Los cuerpos de los seres pueden romperse por la acción de alguna fuerza externa, sin embargo, no pueden ser destruidos los principios de la materia de los que están compuestos. Los cuerpos al destruirse quedarán reducidos a sus últimos elementos que son sólidos, indestructibles e indivisibles. La indivisibilidad del átomo niega la división infinita de las partes de un cuerpo, lo contrario implicaría llevar a los primeros elementos a la nada. Si aceptamos la idea de la subdivisión

³²⁹ *Ibid.*, p. 268.

³³⁰ *Idem.*

³³¹ *Ibid.*, p. 269.

³³² Lucrecio, *La Naturaleza*, trad. de Francisco Socas, Editorial Gredos, Madrid, 2003, p. 124. (Libro I, 50-60)

³³³ *Ibid.*, p. 130. (Libro I, 155-160)

infinita de los cuerpos, surgiría el problema de cómo explicar que tal infinito de partes pueda conformar un cuerpo finito. Epicuro, y en el mismo sentido Lucrecio, creen que la postulación de elementos indivisibles nos conduce a una mejor explicación del cambio, la mutación y la transformación, “cuando un cuerpo cambia adquiere, formas, texturas o colores distintos; así debemos asumir nuevamente, que existen elementos que no pueden ser destruidos y que el cambio se explica por las ‘diferencias de arreglo’, substracción o adición de los elementos últimos de un cuerpo.”³³⁴ Así pues, se postula la existencia de elementos indivisibles, rechazando el dilema aristotélico de la *divisibilidad al infinito*. En consecuencia, los átomos son indivisibles, simples e imperceptibles:

Y aquí tenemos que, dado que hay en cada caso una cúspide última del corpúsculo, que ya no alcanzan a ver nuestros sentidos (ella se da, es claro, sin partes y está hecha de la más pequeña sustancia, nunca estuvo separada por su cuenta ni en adelante podrá estarlo, ya que ella es precisamente parte primordial y unificada de otra cosa; a partir de ahí las partes unas con otras van por orden completando en apretada formación la sustancia del corpúsculo, y ellas, dado que no pueden subsistir por sí solas es forzoso que se afiancen allí de donde no se les podría arrancar de ninguna manera), los primordios son, en consecuencia, de una simplicidad maciza, pues amasados con las partes más pequeñas se afianzan estrechamente, no trabados mediante la reunión de cosas, sino más bien fuertes en su simplicidad eterna, de donde la naturaleza, poniendo a resguardo las semillas de los seres, no consiente que se arranque ni quite nada.³³⁵

De acuerdo con los argumentos esbozados por Lucrecio, los átomos (elementos indivisibles, *átoma*), constituyen junto con el *vacío* la totalidad del ser. Y cómo su predecesor Epicuro, argumentará que de no existir el vacío los átomos no podrían moverse, *encontrarse* y tomar consistencia. Para los atomistas el vacío se considera algo diferente a los átomos que en él azarosamente se mueven y chocan entre sí, “los atomistas griegos designaron vacío un ‘no ser’ que era tan real como los átomos, duros, impenetrables y eternos que, al azar, se movían y chocaban a través de su extensión infinita.”³³⁶ La postulación de un espacio vacío causó polémica en filósofos como Aristóteles, quien en su libro IV de la *Física* ataca las propuestas cosmológicas de Leucipo y Demócrito.

En su *Metafísica*, Aristóteles señala:

Por otra parte, Leucipo y su compañero Demócrito, dicen que son elementos el lleno y el vacío, denominado al uno <<lo que es>> y al otro, <<lo que no es>>: al lleno y sólido, <<lo que es>> y al vacío, <<lo que no es>> (de ahí también que digan que no hay más <<lo que es>> que <<lo que no es>>, puesto que tampoco hay más vacío que cuerpo), y que éstos son las causas de las cosas que son, entendiendo <<causa>> como materia.³³⁷

Aristóteles lanza una crítica a los atomistas griegos de concebir un espacio vacío, argumentado que no permite dar una explicación del origen del movimiento, ya que las cosas no tendrían a dónde ir y no habría lugar al que su naturaleza las condujera. En cambio, Epicuro y Lucrecio aceptaran el vacío, pues asumen que los átomos se mueven azarosamente sin tener *meta*

³³⁴ Toledo Marín, Leonel, “Escepticismo académico y epicureísmo en la filosofía natural de Pierre Gassendi”, Tesis inédita para obtener el grado de Maestría en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, p. 34.

³³⁵ Lucrecio, *op. cit.*, p. 147-48. (Libro I, 600-610)

³³⁶ Grant, Edward, *Much Ado About Nothing. Theories of space and vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, p. 3.

³³⁷ Aristóteles, *Metafísica*, trad. de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Madrid, 1994, pp. 87-88. (Libro I, 985b, 4-10)

alguna a la cual deberían llegar, rechazando el *finalismo* aristotélico. Para Aristóteles el vacío es un *no-ser* en el que no es posible hablar y diferenciar entre el arriba y el abajo, el medio y el inicio, “[...] en el vacío, en tanto que vacío, el arriba no difiere nada del abajo (porque así como en la nada no hay ninguna diferencia, tampoco la hay en el vacío, pues se piensa que el vacío es un cierto no-ser y una privación).”³³⁸ Frente a Aristóteles los atomistas defenderán la existencia del vacío. En el vacío los átomos se mantendrían en una trayectoria determinada hasta que no exista fuerza alguna que los obligue a cambiar de trayectoria. Los átomos al caer han de chocar y desviar su trayectoria para producir cuerpos más complejos. Si los átomos mantuvieran su verticalidad, la naturaleza no tendría la posibilidad de producir seres, cosas u objetos:

Esto que sigue anhelamos en este punto que tú también sepas, que, cuando los cuerpos se arrastran por el vacío en derechura hacia abajo a causa de sus propios pesos, en un momento indeterminado por lo general y en un lugar indeterminado empujan un poco fuera de su sitio, lo suficiente para poder afirmar que su movimiento ha cambiado. Y es como si no tuvieran por costumbre desviarse, todas las cosas hacia abajo como gotas de lluvia irían cayendo a través del hondo vacío, y no surgirían encuentros ni se producirían golpes entre los principios: de esta manera la naturaleza no produciría nunca nada.³³⁹

Los átomos se encuentran en el *clinamen*. En el vacío los átomos caen a igual velocidad, un átomo no es más o menos en función de su peso, sino en función de otros átomos que retrasan más o menos su caída. Deleuze³⁴⁰ señala que la celeridad del átomo es igual a su movimiento en un *mínimo de tiempo continuo*. El mínimo expresa la duración más pequeña posible durante el cual el átomo se mueve en una dirección dada, antes de tomar otro camino en el choque con otro átomo. Este mínimo de tiempo continuo expresa el más corto pensamiento, el átomo se mueve tan aprisa como el pensamiento. Sin embargo, la desviación del átomo, *el clinamen*, acontece en un *mínimo de tiempo más pequeño que el mínimo de tiempo continuo pensable*. En este sentido, el clinamen manifestaría: “la *lex atomi*, es decir, la pluralidad irreductible de las causas o de las series causales, la imposibilidad de reunir las causas en un todo. En efecto, el clinamen es la determinación del encuentro entre series causales, donde cada serie causal está constituida por el movimiento de un átomo y conserva en el encuentro su plena independencia.”³⁴¹ Ahora bien, en el encuentro entre los átomos, un átomo no se combina con cualquiera, si fuera así, formarían una combinación infinita. El choque de átomos es tan repulsivo como combinatorio, estos se combinan tanto sus figuras se los permitan, y las combinaciones nunca forman una unidad total y absoluta, pues al choque con otros átomos rompen el vínculo. Las combinaciones son *finitas*, no hay combinación absoluta que abarque la pluralidad de combinaciones posibles. Por ello, para Lucrecio y sus predecesores (Leucipo, Demócrito y su maestro Epicuro) lo que es movido es movido a través del vacío. De no existir el vacío las cosas no podrían moverse y sería imposible la formación de cuerpos, de esta manera se rechaza la idea de considerar al vacío como un *pleno material*:

Y sin embargo no en todo lugar está todo apelmazado y sujeto por una naturaleza corpuscular, pues también se da en la realidad del vacío [...]. Así que hay un lugar impalpable, libre y vacío, y si no lo hubiese, las cosas no podrían moverse de ninguna manera, pues la función sobresaliente de un cuerpo, que es oponer resistencia, obraría para todos ellos en todo tiempo y, por tanto, nada podría avanzar, ya que ninguna cosa iniciaría un movimiento de retroceso. Pero ahora por mares y tierras y por las alturas del cielo vemos que ante nuestros ojos se mueven muchas cosas de muchos modos y en orden variable,

³³⁸ Aristóteles, *Física*, trad. de Guillermo R. de Echandía, Editorial Gredos, Madrid, 1995, p. 253. (Libro IV, 215a, 7-11)

³³⁹ Lucrecio, *op. cit.*, p. 185. (Libro II, 215-225)

³⁴⁰ Cfr. Deleuze, Gilles, *op. cit.*, pp. 270-280.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 270.

las cuales, de no existir el vacío, no es ya que estarían aisladas y carecerían de su inquieto movimiento sino que ni siquiera se habrían engendrado de ninguna manera, ya que la materia apelmazada, en todas partes estaría en reposo.³⁴²

El movimiento sólo es posible en el vacío. El vacío es un “lugar impalpable” donde los cuerpos pueden moverse, sólo el razonamiento basado en la sensación puede dar cuenta de él. Mediante los datos de los sentidos ofrecidos por el movimiento de los cuerpos de tamaño mediano en la observación, se puede inferir la existencia de algo no visible, el *vacío*. Además, si la cualidad que define a los cuerpos es la de oponer resistencia, el pleno material no puede ser aceptado pues mostraría siempre resistencia al movimiento, contradiciendo los datos de los sentidos. En síntesis, para toda una tradición materialista en la línea de Demócrito, Epicuro y Lucrecio, la *totalidad del ser* estaría constituida por dos realidades: los *átomos* primeros principios que constituyen lo real y el *vacío*, en el cual es posible el movimiento, el encuentro y la toma de consistencia de los átomos.

Esta tradición materialista le resulta a Althusser de una vital importancia, implica un pensamiento que rechaza toda filosofía de la esencia, de la Razón, del Origen y el Fin, un cuestionamiento a la metafísica. Como se ha visto, Epicuro y Lucrecio explican que antes de la <<formación del mundo>> infinidad de átomos caían en paralelo en el vacío, no dejaban de caer, “lo que implica que antes del mundo no había nada, y al mismo tiempo que todos los elementos del mundo existían por toda la eternidad antes de que hubiese ningún mundo. Lo que implica también que antes de la formación del mundo no existía *ningún Sentido*, ni Causa, ni Fin, ni Razón, ni sinrazón. La no-anterioridad del sentido es una tesis fundamental de Epicuro con la que se opone tanto a Platón como a Aristóteles.”³⁴³ No hay un “Origen” o “Principio” que anteceda a la <<formación de un mundo>>, ni siquiera en su génesis, es decir, en la desviación de la trayectoria de un átomo (*clinamen*) que produce su encuentro con otro átomo, el encuentro siempre es contingente y azaroso, puede o no tener lugar, puede o no tomar consistencia y aunque el encuentro se haya producido, por más duradero que pueda ser, nada puede garantizar su continuidad. De igual modo, cualquier realidad o mundo que existe pudo o no haber tenido lugar, nada garantiza su pervivencia hoy o en un futuro lejano. Para Althusser esta tradición materialista introduce una filosofía de la alternativa, de la posibilidad *más allá* de lo posible, en otras palabras, de la *diferencia*, cualquier mundo puede o no llegar a existir, cualquier encuentro puede o no tener lugar. Un mundo es un *hecho consumado* producto de la contingencia de una desviación infinitesimal (*clinamen*), del choque siempre azaroso entre los átomos y de la toma de consistencia entre ellos:

Puede decirse que el mundo es el hecho consumado en el cual, una vez consumado el hecho, se instaura el reino de la Razón, del Sentido, de la Necesidad y del Fin. Pero la propia consumación del hecho no es más que puro efecto de la contingencia, ya que depende del encuentro aleatorio de los átomos debido a la desviación del *clinamen*. Antes de la consumación del hecho, antes del mundo, no hay más que la no-consumación del hecho, el no-mundo que no es más que la existencia irreal de los átomos.³⁴⁴

El *encuentro* (*efecto de la desviación infinitesimal, clinamen*) cobra una especial relevancia en la lectura que Althusser nos brinda del materialismo de Epicuro y Lucrecio. Los átomos no preceden a su encuentro, el materialismo aleatorio no concede a los átomos un peso de realidad y de existencia preliminar a su fortuita combinación, de hecho, los encuentros, siempre singulares y

³⁴² Lucrecio, *op. cit.*, pp. 137-138. (Libro I, 327-346)

³⁴³ Althusser, Louis, “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”, en *Para un materialismo aleatorio*, [ed. cit.], p. 33.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 34.

azarosos, les confieren a los átomos realidad “material”, sin estos no serían más que entidades abstractas, ideales.³⁴⁵ Al respecto, Stanislas Breton, citado por Vittorio Morfino, señala lo siguiente:

Recuerdo, a propósito de esto, la crítica althusseriana de la tesis ‘reformista’ que postula la prioridad de la existencia de las clases antes que la lucha que éstas condicionan, mientras que para los revolucionarios ‘la lucha de las clases y la existencia de las clases son una única y misma cosa’ y la lucha, antes que venir a posteriori, ‘constituye la división misma de las clases’. En el materialismo aleatorio debería suceder lo mismo, los átomos no preceden a su encuentro. ‘Es necesario entonces, poner el primer lugar’ a su relación.³⁴⁶

La filosofía deja de ser teoría y discurso de la Razón, de la Sustancia y de la Esencia, y deviene *teoría del encuentro*, del azar y del reconocimiento del hecho de la contingencia. La pregunta filosófica por excelencia “¿Qué es?” se ve desplaza hacia la interrogación de “lo que tiene lugar” o “sobreviene sin previsión” en el encuentro absolutamente aleatorio y singular entre los átomos, cuerpos que forman la parte más elemental de la materia. Así pues, “en este mundo sin ser y sin historia [...] ¿Qué ocurre? Pues *algo ocurre*: <<algo>>, activo/pasivo impersonal. *Encuentros*. [...] poco importa que esto se deba al milagro del clinamen, basta con saber que se produce <<no se sabe dónde, no se sabe cuándo>> y que es la <<desviación más pequeña posible>>; es decir, la nada asignable a toda desviación.”³⁴⁷ El materialismo aleatorio “no es el de un sujeto (sea Dios o el proletariado) sino el de un proceso – sin sujeto – que domina el orden de su desarrollo, sin un fin asignable.”³⁴⁸ Rechaza toda idea de Comienzo y Fin (teleología), si no hay Origen no hay Fin y por tanto, no es posible sostener un discurso del <<Fin>> de la historia, del arte, de la política o del mundo.³⁴⁹ En conclusión, el materialismo del encuentro cuestiona toda una tradición de pensamiento que privilegia la Razón, el Origen y la Esencia, en “provecho de una filosofía que, al negar el Todo y todo Orden, niega el Todo y el orden en *provecho* de la dispersión (<<diseminación>> diría con su lenguaje Derrida) y del *desorden*. Decir que en el comienzo era la nada, o el desorden, es instalarse más acá de todo ensamblaje y de toda ordenación, renunciar a pensar el origen como Razón o Fin para pensarlo como nada.”³⁵⁰ *Pensar la contingencia de la necesidad como efecto de la necesidad de la contingencia*, en otras palabras, afirmar el azar como el juego ideal del que nos habla Mallarme, lejos de toda finalidad, lanzar los dados y afirmar alegremente la cifra que caiga, jugar por jugar y no jugar para ganar: “una tirada de dados jamás abolirá el azar.” Para Althusser, el materialismo aleatorio posibilita pensar la apertura del mundo hacia el *acontecimiento*:

Wittgenstein lo dice magistralmente en el *Tractatus*: *die Welt ist alles was das fall ist*, frase soberbia pero de difícil traducción. se podía intentar así: “el mundo es todo lo que acontece”, o más literalmente: “el mundo es todo aquello que nos sobreviene, ‘que nos cae encima’”. Hay otra traducción más, la de la Escuela de Russell: “el mundo es todo lo que *es el caso*” (*the world is what the case is*).

³⁴⁵ *Idem*.

³⁴⁶ Breton, Stanislas, *Althusser aujourd'hui*, “Archives de philosophie”, 56 (1993), 3, pp. 417-430. Citado en Morfino, Vittorio, “El materialismo de la lluvia de Louis Althusser. Un léxico” en *El materialismo de Althusser. Más allá del telos y el eschaton*, trad. de Constanza Serratore, Editorial Palinodia, Santiago de Chile, 2014, p. 50.

³⁴⁷ Althusser, Louis, *op.cit.*, p. 57.

³⁴⁸ Althusser, Louis, *Filosofía y marxismo. Entrevista y correspondencia con Fernanda Navarro*, [ed. cit.], p. 25.

³⁴⁹ Althusser, Louis, “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”, en *Para un materialismo aleatorio*, [ed. cit.], p. 55.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 54.

Esta frase asombrosa lo dice todo, porque no existe en el mundo nada más que casos, situaciones cosas, lo que “nos sobreviene” sin prevenir. Esta tesis, de que no existe nada más que casos e individuos singulares totalmente distintos entre sí, es la tesis fundamental del nominalismo.³⁵¹

Al hablar del materialismo aleatorio, Althusser reactiva la noción derridiana de *diseminación* para cuestionar la idea de un “comienzo” o “sentido originario”, para afirmar la dispersión del sentido y la imposibilidad de un significado último o trascendental, “el materialismo del encuentro se basa [...] en la tesis de la primacía de la <<diseminación>> sobre la posición del sentido en todo significante (Derrida), y en el brotar del orden en el seno mismo del desorden que produce un mundo.”³⁵² Lo anterior nos remite al pensamiento de la huella, de la archi- escritura y la *différance*:

Podemos llamarlo *grama* o *différance*. El juego de las diferencias implica en efecto síntesis y remisiones que evitan que en algún momento, y en algún sentido un elemento simple pueda estar *presente* en sí mismo y no remita más que a sí mismo. Ya sea en el ámbito del discurso hablado o en el escrito, ningún elemento puede funcionar como signo sin remitir a otro elemento, que tampoco esta simplemente presente. Este encadenamiento hace que cada “elemento” – fonema o grafema – se constituya a partir de la huella que han dejado en él los elementos de la cadena o del sistema. Este encadenamiento, este tejido, es el *texto*, que sólo se produce en la transformación de otro texto. Ni en los elementos ni en el sistema nunca hay nada simplemente presente o simplemente ausente. Sólo hay diferencias y huellas de huellas por todas partes.³⁵³

Toda huella hace referencia a un original al que se refiere, sin embargo, la huella de la que habla Derrida hace imposible pensar en un “origen”, en un elemento presente que no remite a nada más que a sí mismo. Todo proceso de significación es entendido como un “juego sistemático de las diferencias”, donde cada elemento remite a otro elemento que no es presente a sí mismo, “cada diferencia es retenida y trazada por las demás diferencias, cada elemento se constituye a partir de la huella de los demás elementos – huellas – del sistema.[...] La diferencia que se sitúa en el <<origen>> de todas la diferencias posibles es la huella misma como archi-huella, como movimiento del origen absoluto del movimiento.”³⁵⁴ Cada huella es huella de huella, cada huella remite siempre para otra huella, no hay huella originaria, se pone en cuestión la idea de un “origen”, de un “comienzo y también de “finalidad” (teleología). Althusser señalará que el pensamiento de la escritura, de la huella y de la *différance*, afirma el primado de la materialidad sobre todo lo demás: “Las cosas llegan tan lejos que Derrida ha mostrado que el primado del trazo (de la escritura) se encuentra hasta en el fonema emitido por la voz que habla. El primado de la materialidad es universal.”³⁵⁵ El propio Derrida en una entrevista aceptará que el pensamiento de la escritura se puede inscribir, bajo ciertas reservas, en la tradición materialista ligada a Demócrito, Epicuro y Lucrecio, un materialismo no-metafísico, no dialéctico, un *materialismo del azar*:

Creo que hay un materialismo clásico, metafísico, incluso bajo su forma dialéctica, que me parece tan intrametafísico e incluso tan presupuesto como el idealismo. Para mí es simétrico, y pertenece al mismo espacio. Pero existe otro materialismo que suscribiría con más gusto y que me llevaría posiblemente a materialismos preplatónicos o presocráticos, que todavía no están atrapados en la metafísica. Estaría ligado a Demócrito y a cierto pensamiento del azar, de la suerte. Pero la teoría del texto, tal como junto

³⁵¹ Althusser, Louis, *Filosofía y marxismo. Entrevista y correspondencia con Fernanda Navarro*, [ed. cit.], p. 31.

³⁵² Althusser, Louis, “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”, en *Para un materialismo aleatorio*, [ed. cit.], p. 56.

³⁵³ Derrida, Jacques, “Semiología y gramatología. Entrevista con Julia Kristeva”, en *Posiciones. Entrevistas con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, [ed. cit.], p. 47.

³⁵⁴ De Peretti, Cristina, *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1989, p. 72.

³⁵⁵ Althusser, Louis, *Filosofía y marxismo. Entrevista y correspondencia con Fernanda Navarro*, [ed. cit.], p. 28.

a otros yo la entiendo, es *materialista*, si por materia no se entiende una presencial sustancial, sino lo que se resiste a la reapropiación, que siempre es idealista. Lo que define, ¿no es cierto?, a la marca escrita en tanto que no es sustancia material; la marca escrita no es la marca sensible, la marca material, pero es algo que no se deja idealizar y reapropiar. [...] Hay, pues, cierto materialismo que yo no rechazaría, aunque me adheriría con muchas precauciones. No sería un materialismo mecanicista, ni tan siquiera sería un materialismo dialéctico. Sería un materialismo no dialéctico. ¡Y aun así...!³⁵⁶

Althusser hereda algunas nociones derridianas que son reactivadas en el marco de una *filosofía del encuentro*, es decir, en la propuesta de un materialismo que abandona toda idea de comienzo y fin (teleología), de un *progreso* en la historia y de un *destino* del proletariado, para dar paso a un pensamiento del azar y la contingencia implicado en la noción de *acontecimiento* (*alea*). En este sentido, el materialismo del encuentro propuesto por Althusser abre la posibilidad de un *encuentro*, aún porvenir, entre Althusser y Derrida, entre el materialismo del azar y la deconstrucción, en el que sea posible recorrer sus vínculos y herencias. Quizá en Althusser vemos “anticiparse” la formulación de un pensamiento del *porvenir* y el acontecimiento, tema y objeto de reflexión en la filosofía derridiana.³⁵⁷ Aún a la distancia, la posibilidad de un diálogo entre Althusser y Derrida estará siempre *porvenir*.

³⁵⁶ Derrida, Jacques, “En el límite de la traducción” en *No escribo sin luz artificial*, 2° edición, trad. de Rosario Ibañes y María José pozo, cuatro ediciones, Madrid, 2006, pp. 42-43.

³⁵⁷ Cfr. Acosta, Jazmín Anahí, “Visitaciones Derridianas”, Karczmarczyk, Pedro (editor), *Estudios de Epistemología X: Aproximaciones a la escuela francesa de epistemología.*, Instituto de Epistemología, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán, Argentina, 2013, p. 72 y ss. Y Montag, Warren, “El Althusser tardío: ¿materialismo del encuentro o filosofía de la nada?”, trad. de Aurelio Sainz Pezogana, *Décalages*, 1 (1), 2014, pp. 1-19.

III HACIA UNA NUEVA INTERNACIONAL: DECONSTRUCCIÓN Y ACTIVISMO SOCIAL.

3.1 Jacques Derrida, activista social: la deconstrucción como *práctica militante*.

La deconstrucción comprende muchos aspectos y dimensiones, [...] realizar un trabajo deconstructivo afecta no sólo a los conceptos filosóficos sino también a las propias instituciones filosóficas, dado que también deconstruye las instituciones, las estructuras sociales de enseñanza y de investigación.

*Jacques Derrida, La democracia como promesa.*³⁵⁸

La <<verdadera>> acción política conlleva siempre una filosofía. Cualquier acción, cualquier decisión política debería inventar su propia norma o su regla. Semejante gesto atraviesa la filosofía, la implica.

*Jacques Derrida, No la utopía, lo im-posible.*³⁵⁹

Desde la muerte de Jacques Derrida ocurrida en el año 2004 y hasta el día de hoy, es común seguir encontrando dentro del ámbito universitario ciertas “resistencias” hacia su pensamiento en lo que se refiere a *lo político*, al menos desde cierta tradición de la filosofía política occidental se suele acusar a la deconstrucción de ser *a-política* y de promover un discurso *despolitizador* e *irresponsable*, aunada a una exigencia de declarar cuál es su posición con respecto a la política. Las acusaciones de “despolitización” surgen ante el “silencio” de Derrida de no responder de manera inmediata y casi mecánica a la interpelación de sus críticos. Y es que Derrida no quiere ser irresponsable, se reserva el derecho a responder ante un discurso *metafísico de la política* que impone sus propios criterios para decidir si un lenguaje es político o no, criterios que paradójicamente tienen con frecuencia un *efecto despolitizador*.³⁶⁰ En una entrevista con Richard Kearney a la pregunta de si la deconstrucción “*puede traducirse a una praxis política radical*”³⁶¹, Derrida responde:

He de confesar que nunca he conseguido relacionar de un modo directo la desconstrucción con los códigos y programas políticos existentes. Claro está que he tenido ocasión de adoptar una determinada actitud política en ciertas situaciones codificables, como por ejemplo en lo relativo a la institución universitaria francesa. Pero los códigos disponibles para adoptar tal postura política no son nada adecuados a la radicalidad de la desconstrucción. Y la ausencia de un código político adecuado para traducir o incorporar las radicales implicaciones de la desconstrucción les ha dado a muchos la impresión de que la desconstrucción es opuesta a la política o, en el mejor de los supuestos, apolítica. Pero esta impresión prevalece sólo porque nuestros códigos y terminologías de la política siguen siendo

³⁵⁸ Derrida, Jacques, “La democracia como promesa”, en *No escribo sin luz artificial*, [ed. cit.], p. 96.

³⁵⁹ Derrida, Jacques, “No la utopía, sino lo im-posible”, en *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, [ed. cit.], p. 311.

³⁶⁰ Cfr. Derrida, Jacques, “<< ¿Qué quiere decir ser un filósofo francés hoy en día?>>”, en *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, [ed. cit.], p. 295 y ss.

³⁶¹ Derrida, Jacques, “La desconstrucción y lo otro”, en Kearney, Richard, *La paradoja europea*, trad. de José Manuel García de la Mora, Tusquets Editores, Barcelona, 1998, p. 189.

aun todos ellos fundamentalmente metafísicos, tanto si por su origen son de derechas como si son de izquierdas.³⁶²

Resulta equivocado esperar que Derrida responda bajo los “códigos” de cierta tradición metafísica de *lo político* desde la cual sus propios críticos lo cuestionan y le obligan a responder, cuyo discurso ha sido legitimado e institucionalizado a lo largo de la historia de la *filosofía política*.³⁶³ Esto no implica que Derrida niegue o rechace esta tradición, en un acto de herencia la asume responsablemente, no para ir contra ella sino para *deconstruirla*, es decir, abrirla a un tiempo porvenir en el que sea posible interrogarla de otra manera y *repolitizar* la idea de lo político de otro modo. Cuestionar una “*determinada política*” o una “*determinada idea de lo político*” puede ser acusada de despolitización, ¿una repolitización de la idea de lo político no debería pasar por una despolitización, “por la toma en consideración del hecho de que un viejo concepto de lo político ha sido, en sí mismo, despolitizado o despolitizador”³⁶⁴? Los discursos políticos desde los cuales se interpela a Derrida encuentran su fundamento, en gran medida, en el *logofalocentrismo*, al cual el pensamiento de la deconstrucción no puede adherirse sino interrogarlo, resultando imposible responder bajo el esquema de un discurso en sí mismo deconstruible. El hecho de que la deconstrucción no encuentre dentro de los códigos políticos institucionalizados las condiciones de posibilidad para su ejercicio, no quiere decir que sea *apolítica* o *irresponsable*, asume una vocación y responsabilidad política ante la situación histórica en la que nos encontramos, ante las injusticias y violencias que cada día se acrecientan y acentúan en distintas partes del mundo, y ante todo a la posibilidad de la justicia, de una justicia que está más allá del derecho, comprometida con el otro y la otra, con los otros y las otras, hombres, mujeres, seres vivientes y no vivientes, para que la alteridad y el reconocimiento de las diferencias sean respetadas. El compromiso de la deconstrucción por la justicia es ante todo una lucha por hacer todo lo posible para que el *porvenir* siempre permanezca abierto, asumiendo siempre un *pensamiento afirmativo*, “sí” a la venida de lo otro, de lo diferente, “sí” a la posibilidad de la invención, al acontecimiento como radical apertura lo que llega y está por llegar. Pensar la política de otro(s) modo(s) abrirla a un *tiempo porvenir* más allá de lo instituido, de lo calculable y esperable, abrir la política a su otro y al otro que hace política y ha sido excluido, neutralizado y violentado por las maneras institucionalizadas de hacer y pensar *lo político*. En otras palabras, *inventar* la política como un ejercicio de hospitalidad, sensible a la alteridad y al acontecimiento *porvenir*. Sólo ahí, como señala Cristina de Peretti y Paco Vidarte, será posible hablar de *política en deconstrucción* y de inventar un *porvenir* para la política:

Más que situarse directamente en el espacio de la política, un espacio cerrado, con límites precisos, la deconstrucción se ocupa de la política como espaciamento y temporalización: del espaciamento de la política como institución violenta e injustificable de un espacio concreto desde donde últimamente ésta se hace inteligible y sobre la cual pretende fundarse; y de la temporalización de la política como organización y economía del tiempo, de la memoria, del futuro, de lo esperable, de lo que la política necesariamente excluye de su propio porvenir. El espacio y la temporalización de la política, su darse lugar y darse tiempo es lo que va a verse dislocado por la estrategia deconstructiva política o no (y

³⁶² *Ibid.*, p. 190.

³⁶³ Por *filosofía política* se entiende una tradición de pensamiento cuyo objeto de estudio se centra en el Estado, la administración de sus fuerzas y la normatividad de lo común.

³⁶⁴ Derrida, Jacques, “Marx e hijos”, en Sprinker, Michel (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, [ed. cit.], p. 258.

política o no en qué sentido), llevada a cabo en las figuras de la decisión, la responsabilidad, la aporía, la promesa, la hospitalidad, la espectralidad, el acontecimiento, etc.³⁶⁵

Abordar una nueva *experiencia de la política* supondría un trabajo deconstructivo sobre la herencia del pensamiento político occidental, una lectura genealógica sobre la totalidad del discurso que justificó *lo político* y la formación de una disciplina dentro del *saber filosófico* como <<<filosofía política>>, tal y como circula en los medios académicos y universitarios. Seguir acusando el pensamiento de Derrida de apolítico e irresponsable, implica olvidar sus compromisos militantes y el activismo que practicó durante toda su vida y que permite comprender su interés ético-político por hacer de la deconstrucción un pensamiento de la *justicia*, un llamado permanente a luchar contra todo colonialismo, totalitarismo, nacionalismo o fascismo, contra las jerarquías autoritarias, excluyentes y dogmáticas, contra todo ejercicio de dominación, explotación y apropiación, contra toda hegemonía que busca rechazar, eliminar y minimizar la pluralidad, la diferencia y el azar, todo aquello que el discurso de “*Lo*” *Mismo*, “*La*” *pertenencia*, “*La*” *propiedad*, “*El*” *Yo* o “*El*” *Sujeto* considera extraño, peligroso y amenazador. La deconstrucción lucha contra toda identidad que se cierra sobre sí misma y no se abre a la diferencia, a la alteridad de lo radicalmente otro, a lo incalculable y a lo innegociable cerrando las puertas al *porvenir*, a la justicia como respeto a la singularidad del otro y de lo otro.³⁶⁶ Es en el llamado a la justicia que la deconstrucción se pone en marcha y *milita* contra toda “*hegemonía de lo homogéneo*” resistiendo, porque la deconstrucción es *resistencia*: “no ceder al poder usurpador, a la hegemonía que sea [...] Pero la deconstrucción no hace sólo acto de resistencia, también depende de un acto de fe. Dice <<sí>> a la justicia, por ejemplo, que no es el derecho.”³⁶⁷ La deconstrucción lucha por una justicia aún porvenir, se *deconstruye* en nombre de la justicia, así como se milita y se resiste en nombre de la misma, habría que recordar los distintos activismos o gestos de desobediencia civil que hoy germinan en distintas partes del mundo, cuya resistencia contra cierta legalidad se hace ya sea en nombre de un derecho superior, por ejemplo, los derechos humanos o en nombre de una justicia que no está inscrita en el derecho. La deconstrucción muestra que el derecho tiene una historia que puede perfeccionarse, enriquecerse o limitarse, “siempre se pueden discutir los límites jurídicos actuales en nombre de una justicia aun por venir.”³⁶⁸

El compromiso de Derrida por hacer de la deconstrucción un *pensamiento político*, no sólo aparece en sus textos tardíos como *Espectros de Marx*, *Políticas de la amistad* o *Cosmopolitas de todos los países*, *¡un esfuerzo más!* sino cruza toda su obra, incluidos sus textos más teóricos o especulativos como *De la Gramatología*, *La voz y el fenómeno* o *La escritura y la diferencia*, el interés por la política no es reciente ha comenzado desde antes³⁶⁹, la deconstrucción que a Derrida le

³⁶⁵ De Peretti, Cristina y Vidarte, Paco, “Política y deconstrucción” en Vidarte Paco (coord.), *Marginales. Leyendo a Derrida*, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid, 2000, p. 43.

³⁶⁶ Cfr. De Peretti, Cristina, “¿Hacia dónde va el mundo? Derrida y la pregunta”, en Biset, Emmanuel Penchaszadeh, Ana Paula (comps.), *Derrida Político*, Ediciones Colihue, Buenos Aires, 2013, p. 101 y ss.

³⁶⁷ Derrida, Jacques, “<< ¿Qué quiere decir ser un filósofo francés hoy en día?>>”, [ed. cit.], p. 298.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 299.

³⁶⁹ Derrida aclarará este punto sobre todo en un momento en que ciertos pensadores afirman la existencia de un <<giro ético- político>> dentro de su pensamiento, entre ellos podemos mencionar a John Caputo, Ernesto Laclau, Simon Critchley y Richard Kearney. Al respecto, este último afirma:

Pero cierto cambio parece ocurrir en la escritura de Derrida después de 1972 al ser marcada por un énfasis más pronunciado en la cuestión de la responsabilidad ética. [...] La hipótesis de nuestra lectura ha sido, sin embargo, que mientras Derrida tiende hacia una posición más heideggeriana en los textos hasta 1972 – como en la famosa crítica de Levinas en “Violencia y metafísica” – en los textos posteriores a 1972 tiende hacia una posición más levinasiana. [Kearney, Richard. “Derrida’s Ethical Re-Turn”, Madison, G. (ed.), *Working through Derrida*, Evanston, Northwestern University Press, 1993, p. 48.]

interesa es más política, política de otra forma. Así pues, la deconstrucción no se limita a un discurso teórico y especulativo que interviene activamente para conmocionar y hacer temblar el discurso filosófico y su axiomática (enunciados, contenidos de sentido o filosofemas), “sino que es más bien una operación, una intervención en un determinado campo de fuerzas, en un espacio dominado violentamente por ciertas jerarquías.”³⁷⁰ La deconstrucción no sólo opera en el ámbito *filosófico-teórico*, sino también en el terreno *político-práctico*, posee una dimensión teórica-práctica requiriendo, necesariamente, deconstruir la “clásica” oposición entre *teoría y práctica*:

Una deconstrucción no puede ser <<teórica>>, desde su principio mismo. No se limita a conceptos, a contenidos de pensamiento o a discursos. Esto ha estado claro desde el comienzo. Aunque la deconstrucción de las estructuras institucionales [...], aunque esta deconstrucción política es indispensable, hay que tener en cuenta aquí ciertas separaciones, y tratar de reducirlas aun cuando sea imposible, por razones esenciales, borrarlas: por ejemplo, entre los discursos o las prácticas de esta deconstrucción inmediatamente política y una deconstrucción de aspecto teórico o filosófico. Estas separaciones son a veces tan grandes que disimulan los relevos o los hacen irreconocibles para muchos.³⁷¹

La deconstrucción del *logocentrismo* (privilegio del *logos* como origen de la verdad y el sentido) no sólo pasa por una interrogación del “discurso de la metafísica” sino también por una deconstrucción del ámbito institucional, socio-político y cultural en que se inscribe dicho discurso, “de ahí la resistencia, en ocasiones crispada y violenta, a esta forma de pensar, escribir y enseñar, por parte de las instituciones académicas, o por parte de las filosofías que más coherentemente defienden el modelo universitario vigente. Aquí se inscribe el compromiso militante de Derrida con el GREPH pero también la insistencia en el tema kantiano del <<conflicto de las facultades>>.”³⁷² La deconstrucción interviene activamente en el aparato institucional dominado por ciertas jerarquías y autoritarismos que se han naturalizado y visibilizado como “legítimas”, operación deconstructiva que no implica, como se ha creído erróneamente, un rechazo despectivo hacia las instituciones, apuesta a una transformación de las mismas para *reinventarlas* de otro modo, *reinvención* que no involucra un simple reformismo ni una “destrucción” irresponsable, sino la responsabilidad de abrir las instituciones a su propio *porvenir*. De lo anterior, da cuenta su *activismo* en defensa de la enseñanza

Ante este tipo de afirmaciones, Derrida responderá argumentando que el pensamiento de la *différance* siempre ha sido un pensamiento de *lo político*, siendo erróneo sostener la existencia de un “giro” ético-político en su pensamiento:

Recuerdo esto de paso, en un abrir y cerrar de ojos, de una forma algebraica y telegráfica, con la sola intención de recordar que jamás hubo, en los años ochenta y noventa, como a veces se pretende, un *political turn* o un *ethical turn* de la <<deconstrucción>> tal y como, al menos, yo lo he experimentado. El pensamiento de lo político siempre ha sido un pensamiento de la *différance* y el pensamiento de la *différance* siempre ha sido también un pensamiento de lo político, del contorno y de los límites de lo político [...] (Derrida, Jacques, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, trad. de Cristina de Peretti, Editorial Trotta, Madrid, 2005, p.58.)

Al respecto, véase: Biset, Emmanuel, “Derrida y lo político”, en *Pensamiento de los Confines*, núm. 30, Buenos Aires, Guadalquivir, 2013, pp. 23-37. Para un análisis de la recepción de la obra de Derrida en el pensamiento político francés, véase: Fraser, Nancy, “‘Posestructuralismo y política’. Los discípulos franceses de Jacques Derrida” en *Revista Mexicana de Sociología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 45, núm. 4, octubre-diciembre de 1983, pp. 1209-1229.

³⁷⁰ Peñalver Gómez, Patricio, “Desconstrucción: premisas metódicas y efectos políticos”, en Prior Olmos, Ángel (Coord.), *Nuevos métodos en ciencias humanas*, Anthropos Editorial, Barcelona, 2002, p. 152.

³⁷¹ Derrida, Jacques, “Entre corchetes. Entrevista con Jacques Derrida”, en *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, 4ª edición, trad. de Cristina de Peretti, Anthropos Editorial, Barcelona, 2017, p. 64.

³⁷² Peñalver Gómez, Patricio, *op. cit.*, p. 152.

de la filosofía y de su compromiso por *reinventar* las instituciones educativas, actividad militante que no difiere de su trabajo filosófico, si la deconstrucción sólo se limitara al discurso y a sus contenidos conceptuales, quedaría en una especie de empresa puramente teórica, hay que vérselas con la institución filosófica, “prestar atención a esos ‘bordes institucionales’ como son la práctica de la enseñanza, la relación maestro-discípulo, la forma de los intercambios entre los filósofos y la inscripción de la filosofía dentro del campo político. Por lo tanto, se lanza con un pequeño grupo de allegados, en una ‘práctica de deconstrucción institucional.’”³⁷³ El 19 de mayo de 1974 es elegido presidente de la República Francesa Valéry Giscard d’Estaing, un año después, en marzo de 1975, el nuevo ministro de educación, René Haby, propone una serie de reformas educativas que afectarían, en lo principal, la enseñanza de la filosofía en la educación secundaria. Derrida reacciona a esta reforma y publica en *Le Monde de l’Éducation* un artículo titulado *La philosophie et ses clases*, donde denuncia que la reforma no se limita a reducir las “horas” destinadas para el estudio de la filosofía dentro de los liceos, es decir, no es estrictamente curricular, sino que constituye una amenaza a la libertad de pensamiento, crítica y “toma de la palabra”, sin los cuales la vida democrática no sería posible:

La destrucción de la clase de filosofía, ya que de eso se trata, buscaría sustraer la masa de liceanos del ejercicio de la crítica filosófica y política, también de la crítica histórica, siendo la historia una vez más el blanco asociado a la filosofía. En los liceos, a la edad en que uno comienza a votar, ¿no es la clase de filosofía, con excepción de la historia, el único lugar donde, por ejemplo, los textos de la modernidad teórica, los del marxismo y del psicoanálisis en particular, tienen alguna oportunidad de dar lugar a la lectura y la interpretación? Y no hay nada de fortuito en que la presión del poder no haya dejado de acentuarse en contra de esta clase, de algunos de sus profesores y de sus alumnos, desde 1968 y las “protestas” que se desarrollaron en los liceos.³⁷⁴

No es casual que el gobierno genere coartadas y trampas en contra de la enseñanza de la filosofía. La filosofía causa *miedo*, incertidumbre, desconfianza y sospecha, no sólo por su potencia crítica sino por su carácter <<anti-instrumental>>. El combate en defensa de la filosofía debe pasar por un análisis de la potencia constrictiva del mercado y los imperativos tecnocientíficos que “urgen” al Estado a formular políticas educativas que mejor se adapten a las necesidades de la competencia nacional e internacional. Si bien los discursos del mercado y de la moral productiva señalan la “inutilidad” de la filosofía y su apuesta por una formación técnica y rentable, ellos mismos paradójicamente, se sostienen en una filosofía de largo alcance (productivista, tecnologicista) que se remonta al positivismo. *Cuestión de estrategia*: la lucha por la filosofía debe asumir responsablemente el momento de indecibilidad en la que se encuentra, “[...] hay que responder y a la vez escapar a la programación tecnocientífica del mercado, de la producción, a las urgencias muy estrictas de la competencia nacional en su estado actual. Hay que responder y no responder a las leyes de esta maquinaria, satisfacerlas e intentar desplazarlas. Contradicción probablemente inevitable [...]”³⁷⁵, que habría que deconstruir, asumir y seguir reflexionando en nombre del *porvenir* de la filosofía y de su enseñanza. Derrida se propone analizar las motivaciones políticas e ideológicas que conllevan a un gobierno a rentabilizar la formación e instrumentalizar los procesos educativos, a minimizar la enseñanza de las humanidades en la formación de una ciudadanía crítica. Contra las iniciativas de la “Reforma Haby”, el GREPH (Grupo de Investigación sobre la Enseñanza de la

³⁷³ Peeters, Benoît, *Derrida*, trad. de Gabriela Villalba, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2013, p. 333.

³⁷⁴ Derrida, Jacques, “La philosophie et ses clases”, en *Du droit à la philosophie*, Éditions Galilée, París, 1990, pp. 232-233.

³⁷⁵ Derrida, Jacques, “Éloge de la philosophie”, en *Du Droit à la philosophie*, [ed. cit.], pp. 504-505.

Filosofía), oficialmente constituido en 1975³⁷⁶, representará un combate de largo aliento concerniente a la institución filosófica, en un momento en que las fuerzas políticas y económicas se encarnizan por “limitar” la enseñanza de las humanidades y de la investigación filosófica.

El GREPH se opuso a una serie de discursos que limitaban el acceso a la enseñanza de la filosofía desde temprana edad y se preocupó por expandir su enseñanza, cuestionó el “mito de la edad” y de la “madurez intelectual” que justificada bajo ciertas psicologías del desarrollo cognitivo, jerarquizan el aprendizaje y el acceso al estudio de ciertos contenidos, ¿Es posible “fijar” un límite para decidir cuál es la edad más adecuada para la enseñanza de la filosofía, para su “aprendizaje” ?:

Este consenso oculto respecto a una edad natural o ideal para la filosofía siempre ha sido uno de los cimientos intocables de la clase de filosofía. Hay que analizarlo prácticamente, es decir, disolver su contenido político- sexual: la silueta del joven *hombre* que, virgen pero formado, ignorante, inocente pero finalmente maduro para la filosofía, comenzaría por fin a hacerse, sin presuponer ningún saber, a dejarse hacer, más bien, las preguntas de todas las preguntas – entre quince o dieciocho años, *después* de la pubertad, *antes* de la entrada a la sociedad. Mas temprano esto sería perverso o, en razón de una imbecilidad natural, imposible. Mas tarde, esto sería inútil, ridículo o nocivo; y el adulto filósofo, que sin duda jamás ha dejado de ser pensado a partir de Calicles en el *Gorgias* es el que “pierde su condición de hombre (viril)”, es el digno de azotes.³⁷⁷

El GREPH no sólo emprendió una lucha en defensa de la filosofía, implicó a la vez un trabajo teórico y de investigación sobre su enseñanza, *militar* por la filosofía requiere hacerlo desde dos frentes, *dentro y fuera* de la institución filosófica, el combate no sólo se libra al exterior contra el poder del Estado sino también al interior de la filosofía y de sus prácticas. Se replanteó toda una serie de cuestiones pedagógicas con respecto a la organización curricular de los contenidos filosóficos, las maneras en que la didáctica de la enseñanza afecta a la disciplina y las maneras en que la enseñanza se ve afectada cuando lo que se va a enseñar es filosofía, cuestionó el privilegio que se otorgan a ciertos saberes considerados como “legítimos” y las formas en que se deciden los autores, problemas y temas a estudiar, los modos de reclutar docentes y las relaciones jerárquicas y autoritarias que se gestan en las relaciones de enseñanza -aprendizaje. La filosofía y su enseñanza no sólo deben de pasar por una reflexión teórica, incluido el propio concepto de “enseñanza” y “filosofía”, sino por una lectura genealógica y deconstructiva sobre “el carácter y la constitución de las instituciones en las cuales se la enseña, el contexto social e histórico en la cual se la enseña, los aspectos políticos en juego por su enseñanza.”³⁷⁸ Contra ciertos discursos académicos que asumen a la filosofía como origen y fundamento del conocimiento, el GREPH cuestiona toda una tradición *ontológico-enciclopédica* para pensar la articulación de nuevos contenidos, temas y problemas filosóficos con otras áreas del saber científicas y no científicas ¿Acaso no se enseña ya una determinada filosofía en química, física, biología y matemáticas? El pretendido argumento acerca de la “dificultad” de la filosofía y de su enseñanza, se debe a toda una maquinaria político-pedagógica que habría de interrogarse para inventar nuevas estrategias, nuevos programas y articulaciones con otros campos del saber, ellos mismos en transformación:

³⁷⁶ Cfr. Derrida Jacques, “Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente”, en Grisoni, Dominique (comp.), *Políticas de la filosofía*, trad. de Oscar Barahona y Uxda Doyhamboure, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 57 y ss.

³⁷⁷ Derrida, Jacques, “La philosophie et ses clases”, [ed. cit.], p. 234.

³⁷⁸ Derrida, Jacques y Caputo, John, *La deconstrucción en una cáscara de nuez*, trad. de Gabriel Merlino, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2009, p. 80.

Aquellos que quieran oponerse a la liquidación de la filosofía por la nueva “ley de orientación del sistema educativo” deberán participar tanto en la crítica de la actual institución filosófica como en la elaboración de estos nuevos programas, nuevos contenidos y nuevas prácticas. Una vez más, no lo podrán hacer sino a través de luchas, al interior y al exterior de la educación, y de la enseñanza de la filosofía en particular. Sin jamás perder de vista los problemas de fondo de una tal transformación, deberán, en el corto plazo hacer frente con todos aquellos que buscan poner en jaque una regresión y aliarse con ellos [...]”³⁷⁹

Los compromisos militantes de Derrida en defensa de la filosofía lo llevan a participar en la fundación del *Collège International de Philosophie* (Colegio Internacional de Filosofía), cuyos objetivos se inscriben en la misma línea que los trabajos del GREPH. Su fundación se remonta al año de 1983, siendo Derrida quien asuma en primer lugar su “dirección”, sucediéndolo en el cargo Jean François Lyotard. El Collège se asume como una institución que “se encuentra en una situación imposible, pues mientras pretende sospechar de todas las instituciones de poder y la jerarquía, los programas y la programación, las misiones y los destinos, necesita tener algún tipo de estructura institucional y dirección. [...] Por consiguiente, [...] no debe excluirse de sus propios análisis, sus fundadores deben reconocer que el Collège mismo, y los temas a los cuales se avoca tienden a adquirir ‘legitimidad’ y pasar a ser algo ‘establecido’.”³⁸⁰ El Collège debe asumir una *vigilancia crítica* con respecto a su organización, garantizar un trabajo colegiado entre sus miembros sin cultivar jerarquías, puestos o cargos permanentes que deriven en autoritarismos, proponer *comunidades de debate* sin restricciones que promuevan el diálogo y la construcción colectiva de conocimiento.³⁸¹ Además el Collège estará interesado en organizar la investigación a partir de problemáticas que han sido descalificadas, marginalizadas o reprimidas por ciertas instituciones que las consideran “irrelevantes” o sin “interés académico” y ante todo, en un acto de responsabilidad y de justicia dar “voz a los sin voz”, “la misión específica del Collège mismo es tratar cuanto *no* se estudia o no se legitima en estas instituciones establecidas, lo que el sello misionero excluye, lo que tiende a colarse entre las grietas de las instituciones actuales, y esto con la apuesta de que algo siempre se ésta perdiendo cuando las cosas operan de manera regularizada y rutinaria.”³⁸² El hecho de estudiar temas o problemas que se han sido excluidos o considerados sin “relevancia académica”, no implica un rechazo a seguir estudiando, por ejemplo, a los “clásicos” de la filosofía, o dejar de estudiar los problemas que se consideran significativos dentro del canon académico, de lo que se trata es de *reinventar* la institución filosófica, dismantelar las estructuras dogmáticas y rígidas que constituyen un obstáculo en su transformación. El amor de Derrida por las instituciones, el llamado a transformarlas y su pasión por interrogarlas, no es algo ajeno a su pensamiento, sino en parte una responsabilidad que la deconstrucción convoca a asumir, libremente, *sin condiciones*. La institución no son simplemente las estructuras arquitectónicas rodeadas por grandes muros, es también la estructura que configura nuestras prácticas e interpretaciones:

Lo que llamamos la deconstrucción no es un conjunto técnico de procedimientos discursivos, constituye menos todavía las reglas de un nuevo método hermenéutico que trabajaría en archivos o

³⁷⁹ Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 237.

³⁸⁰ Derrida, Jacques y Caputo, John, *La deconstrucción en una cáscara de nuez*, [ed. cit.], p. 81.

³⁸¹ Una institución corre el riesgo de re-institucionalizarse, es decir, de perder su capacidad autocrítica de transformación. Derrida acuñará el término *autoinmunización* para mostrar como aquello que tenía pretensiones críticas al institucionalizarse se autoinmuniza contra sus propias fuerzas liberadoras o revolucionarias. Más adelante se volverá sobre este tema en relación con el activismo feminista y de género. Sobre la noción de autoinmunización, véase: Derrida, Jacques, *Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad*, trad. de Virginia Gallo, Buenos Aires, Paidós, 2001.

³⁸² Derrida Jacques y Caputo, John, *op. cit.*, p. 82.

enunciados, al amparo de una institución dada y estable, constituye, más bien, una toma de posición, en el trabajo, en base a las estructuras político- institucionales que forman y regulan nuestra actividad y nuestras competencias. Precisamente porque no concierne tan sólo a los contenidos de sentido, la deconstrucción no puede ser escindida de esta problemática político- institucional y requiere un nuevo planteamiento sobre la responsabilidad, un planteamiento que no confía ya necesariamente en los códigos heredados de lo político y lo ético.³⁸³

Los compromisos institucionales de Derrida no sólo se limitaron a su activismo en defensa de la filosofía. En enero de 1977 el filósofo Jan Patočka y otros intelectuales disidentes (el dramaturgo Václav Havel, el diplomático Jiri Hajek y el escritor Pavel Kohout), preocupados por la situación política de Checoslovaquia firman una declaración conjunta en defensa de los *Derechos Humanos*. La declaración conocida hasta el día de hoy como *Carta 77*, denunciaba al régimen comunista de no respetar sus compromisos en materia de libertades y de violar los derechos individuales y colectivos de los checoslovacos. Las reacciones por parte del gobierno de Gustáv Husák no se hicieron esperar, inmediatamente puso sobre la marcha una campaña de desprestigio y de represión contra los signatarios de la carta, al grado de considerarlos enemigos de la sociedad. Este acto de resistencia le costó a Jan Patočka una serie de brutales interrogatorios policíacos, llevándolo a ser hospitalizado, lamentablemente, el 13 de marzo de 1977 muere a causa de una hemorragia cerebral. Tras estos acontecimientos en 1981 un grupo de docentes entre los que se incluyen Jacques Derrida y el historiador francés Jean- Pierre Vernant, fundan la asociación *Jan Haus Educational*, “en memoria del reformador religioso checo quemado como hereje en Constanza en 1415.”³⁸⁴ Los estatutos de la asociación son presentados el 4 de agosto de 1981, asumiendo la presidencia Jean- Pierre Vernant y Jacques Derrida la vicepresidencia. La asociación tenía como misión “ayudar a los universitarios checoslovacos, organizando clases y seminarios clandestinos, enviando libros prohibidos en el país o sosteniendo financieramente la publicación de *samizdats*.”³⁸⁵ Derrida viaja ese mismo año a Praga para impartir “clandestinamente” un seminario, el tema, “Descartes y la lengua”. Su viaje estuvo marcado por una multiplicidad de incidentes, desde ser objeto continuo de vigilancia hasta ser detenido en el aeropuerto y ser acusado de tráfico de drogas. Su detención causa un revuelo en Francia, a su regreso es entrevistado por una televisora y se convierte en su primera experiencia mediática. En la entrevista Derrida da testimonio de lo vivido sin caer en el sensacionalismo y la autocompasión, sus palabras son las de un filósofo que expresa su compromiso y solidaridad ante las condiciones políticas y sociales en las que se encuentra Checoslovaquia:

En lo personal, lo que deseo retener de esta secuencia y lo que deseo que se retenga es que se trata de una operación destinada a intimidar y a desalentar a todos aquellos, intelectuales o no, que pretendan viajar a Checoslovaquia, en particular para dar testimonio de su solidaridad con quienes luchan dentro del país, a favor o en contra, por el respeto de los derechos humanos. Sí, es a ellos a quienes me gustaría saludar, porque luchan en condiciones propiamente heroicas, es decir, oscuras y anónimas.³⁸⁶

Tras su regreso a Francia y a pesar de la conmoción que este acontecimiento le generó, Derrida manifestó su deseo porque la asociación siguiera trabajando en favor de los disidentes checos, incluso no renunció a la posibilidad de volver a Praga. La *solidaridad* que Derrida expresa en sus

³⁸³ Derrida, Jacques, “Kant: el conflicto de las facultades”, en *La filosofía como institución*, trad. de Ana Azurmendi, Ediciones Juan Granica, Barcelona, 1984, p. 45.

³⁸⁴Peeters, Benoît, *Derrida*, [ed. cit.], p. 403.

³⁸⁵ *Idem*.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 410. La secuencia completa de la entrevista realizada a Derrida a su regreso en tren a Francia puede observarse en los archivos del INA: <https://www.ina.fr/video/CAB91050888/liberation-de-jacques-derrida-video.html>

compromisos políticos y disidentes, apelan a un acto de responsabilidad con todas aquellas voces que han sido silenciadas, reprimidas u olvidadas por ciertos <<aparatos institucionales>>, y que organizadas resisten luchando por una justicia aún *porvenir*. La solidaridad a la que apelará Derrida va más allá de su dimensión *política e institucional* representada por el Estado, sino en una forma de *hacer política* más allá de toda marca nacional, jurídica o estatal, solidaridad que estará más del lado de la práctica política de ciertos activismos y movimientos sociales, como veremos más adelante. Son diversas las expresiones de solidaridad que Derrida expresó a lo largo de su trabajo filosófico y militante. A inicio de 1994 firma un “Llamamiento para la paz civil en Argelia”, “Derrida esta especialmente sensibilizado por la trágica situación del pueblo argelino, atezado entre los atentados del FIS – el Frente Islámico de Salvación – y la brutal represión del poder gobernante.”³⁸⁷ A iniciativa del CISIA (Comité Internacional de Apoyo a los Intelectuales Argelinos) y de la Liga de los Derechos del Hombre, el 07 de febrero de 1994, Derrida participará en una reunión pública para tomar la palabra y expresar su solidaridad a los intelectuales argelinos: ¿Qué implica <<tomar partido>> por Argelia? ¿Quién o quiénes son responsables de lo que acontece en Argelia? ¿Son sólo responsables sus *ciudadanos*? ¿Tendremos acaso una responsabilidad que asumir, como “ciudadanos del mundo”, ante lo que acontece en esa nación? <<Tomar partido>> implica asumir compromisos y responsabilidades ético-políticas ante lo que acontece en el mundo, la situación sociopolítica, económica y cultural de injusticia, sufrimiento o violencia que se vive en distintas partes del mundo, no depende o no debería depender, en última instancia, de tal o cual ciudadano o Estado- nación. El imperativo de no-injerencia y el “respeto” a la autodeterminación “[...] corre el riesgo de ser a partir de ahora, en el mejor de los casos, la concesión retórica de una mala conciencia, en el peor, una coartada. No es que sea preciso reconstituir un derecho de intervención o de intrusión confiado a otros Estados o a los ciudadanos de otros Estados *en cuanto tales*. Ello sería en efecto inadmisibile.”³⁸⁸ Evidentemente el *porvenir* de Argelia es algo que pertenece al pueblo argelino y de lo que se trata es de reafirmar “[...] la internacionalidad de lo que está en juego y de ciertas solidaridades que nos vinculan tanto más cuanto que no sólo vinculan en nosotros a los ciudadanos de unos Estados-nación determinados.”³⁸⁹

Tomar partido ante lo que acontece en distintas partes de mundo, no debería estar sesgada por la pertenencia a tal o cual Estado-nación, indudablemente esto no implica renunciar a ciertos derechos y obligaciones que hemos contraído como ciudadanos pertenecientes a un Estado. Lo que hoy ocurre en el contexto de la pandemia nos *llama a tomar partido*, por ejemplo, ante la injusta distribución de vacunas contra el COVID-19 y el abandono del Estado de Israel hacia los palestinos dentro de su plan de vacunación. Cuando se pregona por todo el mundo que el Estado de Israel lleva a cabo un exitoso programa de vacunación, los más de cinco millones de palestino que viven en Cisjordania y Gaza bajo su ocupación militar, deberán esperar meses para recibir una dosis ¿Cuál es la responsabilidad y la obligación legal, moral y humanitaria del Estado de Israel de vacunar a las poblaciones palestinas que viven bajo su ocupación? ¿Cuál es la responsabilidad política que podríamos o debemos asumir ante lo que ocurre en ese “lugar” del mundo? Lo que acontece en esa región no sólo es un asunto de Estado, requiere analizar las responsabilidades nacionales e internacionales de esta situación, que no son ya propias de los palestinos o de los israelitas, sino que son asuntos mundiales en los que intervienen o deberían intervenir “Instituciones Internacionales” como la Organización Mundial de la Salud (OMS). Es una cuestión que interpela a todos a asumir responsabilidades ante la injusticia que el pueblo palestino lleva años viviendo por décadas y que hoy

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 565.

³⁸⁸ Derrida, Jacques, “Toma de partido por Argelia” en *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, [ed. cit.], pp. 194-195.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 195.

con la pandemia se vuelve cada vez más vulnerable mediante ciertas políticas que pretenden restringirle el acceso a la vacuna, su derecho a la salud. Quienes en el presente levantan la voz y *toman partido* por la situación que viven los palestinos, ya no hablan en cuanto ciudadanos que pertenecen a tal o cual Estado-nación, sino en nombre de una *solidaridad* con los desposeídos, los oprimidos y quienes sufren cotidianamente una serie de injusticias que no podemos calcular, son ellos quienes nos *llaman*, son ellos quienes nos interpelan a *responderles responsablemente*. Al respecto, sobre el “Llamamiento para la Paz Civil en Argelia”, Derrida comenta:

Tenemos mil indicios de la cólera, del sufrimiento, de la conmoción, pero también de la resolución de estos argelinos y argelinas. Hay que percibir estos indicios, también nos están destinados a nosotros, y a saludar este valor con respeto. Nuestro Llamamiento debería hacerse ante todo *en su nombre*, y creo que antes de serles dirigido, viene de ellos, viene de ellas, que también tenemos que oír.³⁹⁰

Es en el *llamado* de los oprimidos y de quienes luchan por hacer que el *porvenir* se mantenga abierto que Derrida ha manifestado su *solidaridad* a militantes y activistas sociales que en su lucha por un mundo más justo y “humanitario”, han sido perseguidos, aprehendidos y sojuzgados, sin olvidar a quienes han sido asesinados o encarcelados injustamente. De ello da testimonio la carta que Derrida envió al presidente de los Estados Unidos, Bill Clinton, solicitando la revisión del caso de Mumia Abu-Jamal.³⁹¹ Ex integrante del “*Partido Pantera Negra*”, Mumia Abul-Jamal es un periodista y activista social que ha luchado contra el racismo y por defender los derechos de la comunidad negra en Estados Unidos, crítico del sistema penal y jurídico estadounidense, es acusado del asesinato del policía Daniel Faulkner y sentenciado a la pena de muerte en 1982. Tras una larga serie de apelaciones entre los años de 1982 y 2011 en las que estuvo esperando su ejecución, su defensa logró demostrar que los testigos que declararon en su contra fueron presionados por la policía. En 2008 un tribunal ordenó revisar su condena a la pena de muerte, la cual le es conmutada en diciembre de 2011 a cadena perpetua. En 2019 el tribunal de Pensilvania acepta un recurso de apelación de su defensa para llevarlo a un nuevo juicio. Su caso ha causado una serie de controversias por las irregularidades con las que se ha llevado su proceso judicial, generando protestas masivas en varias partes del mundo que solicitan su libertad. Según se ha comprobado, no hay ninguna evidencia que incrimine a Mumia de haber asesinado al oficial de policía, no hay ninguna prueba de que su arma (legalmente registrada) se haya disparado la noche del 9 de diciembre de 1981 y mucho menos por Mumia, quien yacía herido en el suelo por un disparado realizado por el propio agente. A Mumia se le condena por su pasado activista contra el racismo y su crítica a la brutalidad policiaca contra la comunidad afro-estadounidense y otras etnias, porque con respecto al “crimen” las evidencias son confusas y contradictorias:

Testimonios irrecusables han demostrado que la conducción de su proceso ha sido desviada del recto camino por grupos de presión y por un juez parcial (recientemente confirmado en sus responsabilidades y célebre por ostentar el récord de penas de muerte entre los jueces americanos); y esto con el fin de condenar a cualquier precio, sin pruebas suficiente, el pasado de un militante político (joven << *Black Panther* >> de los años setenta, luego periodista de radio, <<voz de los sin voz>>). Desde entonces, a Mumia Abu-Jamal se lo considera, con razón, por desgracia, un prisionero político amenazado de muerte en una democracia.³⁹²

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 198.

³⁹¹ Derrida, Jacques, “En favor de Mumia Abu-Jamal”, en *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, [ed. cit.], pp. 187-189.

³⁹² *Ibid.*, p. 188.

Escritores como Salman Rushdie y Paul Auster e incluso políticos como Jacques Chirac y activistas como Nelson Mandela, expresaran su *solidaridad* a Mumia Abu- Jamal. Derrida, quien pertenece en ese momento al Parlamento Internacional de Escritores, interviene mediante una carta dirigida al presidente estadounidense Bill Clinton y a su esposa Hillary Clinton, solicitando la revisión del proceso judicial con la que se ha llevado el caso de Mumia Abu-Jamal:

Solicitamos que se lleve adelante un nuevo proceso bajo condiciones dignas y transparentes, que la lógica de la <<duda razonable>> sea rigurosamente tenida en cuenta en beneficio de un acusado bajo presunción de inocencia y que, sea cual fuere, todo juicio por venir se funde al menos en pruebas irrecusables. (Permítanos añadir entre paréntesis que esta revisión no sería únicamente un acto de justicia, sino que prevendría nuevas explosiones de colera, reacciones de indignación previsibles que podrían tener, a su vez, consecuencias imprevisibles.)³⁹³

Pero el gesto de solidaridad de Derrida no se restringirá sólo a la carta, prologará la edición francesa del libro de Mumia Abu-Jamal, *Live from Death Row*³⁹⁴ (*En vivo desde el corredor de la muerte*), escrito desde su vida en prisión y publicada en mayo de 1995, en la que dirige una mordaz crítica al sistema penal estadounidense y a la *pena de muerte*. En el periodo lectivo de 1999 a 2001 en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Derrida volverá a retomar el caso de Mumia Abu- Jamal, esta vez en el contexto de un seminario dedicado a la cuestión de la *pena de muerte*, en la que se anuncia una manera de entender la soberanía como decisión excepcional sobre la vida y la muerte, que “[..] se juega entre las diversas maneras que el Estado tiene de afirmar su soberanía al disponer de los sujetos, tanto extranjeros (el soldado enemigo), como nacionales o internos, una vez que se convierten en enemigos políticos, no obstante señala que esta frontera entre el crimen de derecho y el crimen político es siempre porosa.”³⁹⁵

En el contexto latinoamericano Derrida expresará su apoyo al líder del Movimiento Sin Tierra de Brasil (MTS), José Rainha, acusado de homicidio por un conflicto de tierras ocurrido el 5 de junio de 1989 en Pedro Canário, municipio del Estado brasileño de Espírito Santo, en la que murió el hacendado José Machado y un agente de policía. Juzgado por primera vez en junio de 1997 fue condenado a 26 años y 6 meses de prisión, que a decir de los testigos y de quienes presenciaron el juicio, la decisión tomada por el jurado se hizo bajo presión de los hacendados locales, sin tomar en cuenta elementos probatorios en favor de José Rainha, entre ellos, los testimonios aportados por varias personas, incluido el gobernador, declarando que el día de los sucesos, el líder de los Sin Tierra se encontraba en Ceará un poblado ubicado a más de 2000 kilómetros de distancia del lugar donde se produjo el conflicto y los asesinatos. En diciembre de 1999 las fuerzas del poder reclaman un nuevo juicio en su contra ante el tribunal de Vitoria (estado de Espírito Santo), haciendo temer lo peor, es entonces que distintas voces se hacen escuchar para impedir que la justicia sea de nueva cuenta burlada, el escritor portugués José Saramago expresará su apoyo a José Rainha, en ese mismo gesto de solidaridad lo hará Jacques Derrida, públicamente, a través de un breve artículo publicado el 30 de noviembre de 1999 en *L'Humanité*. Detrás de un juicio manifiestamente injusto y de una persecución constante por parte del Estado contra el líder de los Sin Tierra, hay un interés por condenar su activismo en defensa de la lucha de los derechos de los campesinos y contra la privatización de las tierras y los recursos naturales, bienes comunes que nos pertenecen a todos y de

³⁹³ *Ibid.*, p. 189.

³⁹⁴ Derrida, Jacques, “Préface”, en Abu-Jamal, Mumia, *En direct du couloir de la mort, La Découverte*, París, 1999, pp. 7-13.

³⁹⁵ Jerade, Miriam, “La pena de Muerte: El teatro de la crueldad y la imaginación soberana”, *Signos Filosóficos*, vol. XXII, núm. 4, enero-junio, 2020, p. 126. Además, véase: Derrida, Jacques, *Séminaire La peine de mort (2000-2001)*, vol. II, Galilée, París, 2015, p. 72 y ss.

los que nos deberíamos responsabilizar. A juicio de Derrida el Movimiento de los Sin Tierra expresaría una lucha en *nombre* de una justicia *porvenir*, contra todos los imperativos del mercado mundial y de las injusticias que se entretienen cotidianamente. *Levantar la voz*, <<tomar partido>> ante lo que acontece en el mundo, reclama un acto de *solidaridad*, inquietarse y hacerse oír contra cualquier injusticia:

Como José Saramago, creo que si la susodicha mundialización tiene algún efecto positivo, irreversible e irrecusable, es al menos un cierto derecho compartido de todos los ciudadanos del mundo, e incluso, más allá de la ciudadanía y de los Estados- nación, más allá de la <<soberanía>> de la que tanto se habla, el derecho reconocido a quien fuere de conmoverse y de hacerse oír respecto de cualquier injusticia que sea. Si desde hace mucho tiempo he creído deber distinguir, [...] entre la justicia y el derecho, creo también que, por esta misma razón, hay una historia del derecho y que la justicia debe incorporarse a una transformación del poder jurídico.³⁹⁶

La deconstrucción es la justicia. En 1986 Derrida contribuye con un maravilloso texto al libro *Pour Nelson Mandela*, en el que más de quince escritores entre los que se encuentran Susan Sontag, Hélène Cixous y Maurice Blanchot, rinden un homenaje al activista y político africano Nelson Mandela. Su texto lleva por nombre “Admiration de Nelson Mandela” (*Admiración por Nelson Mandela*) y reflexiona sobre la persona, la actitud y el activismo de quien luchó toda su vida contra las políticas racistas del *Apartheid* en Sudáfrica. Ahí se interroga: ¿Qué nos mueve a *admirar* a Nelson Mandela? ¿Por qué nos *fuereza* a admirarlo? Y responde, en primer lugar, porque Mandela nunca separa su reflexión teórica de la historia, la cultura, y en especial, del derecho y ley, en segundo, porque Mandela es “una especie de deconstructor en acción.”³⁹⁷ Mandela se vuelve admirable por haber sabido admirar, por el hecho de hacer de la admiración una fuerza, una potencia de combate, singular e irreductible.³⁹⁸ “Admiración de Nelson Mandela”, doble genitivo, lo que da a admirar Mandela y ante lo que él se admira. La *admiración* implica el asombro, la sorpresa, la mirada que se deja maravillarse ante lo que *acontece*. A Mandela se le admira por ser una vida en lucha, por ver lo *extraordinario* en las cosas más pequeñas de la vida, sus propios detractores y enemigos se admiran de él, de su temple y ánimo, de su carácter para enfrentar cualquier adversidad, aún en los momentos más difíciles en su lucha contra el *Apartheid*. Su espíritu es el de un hombre libre que a pesar de ser encarcelado por 27 años y ser sometido a las más brutales humillaciones, nunca fue conquistado por el odio y el resentimiento. Su lucha por la justicia no debe confundirse con la venganza, “sale de la cárcel, y después de 4 años es elegido presidente de Sudáfrica. Con la grandeza de un rey pero la humildad de un hombre sencillo le dice al pueblo de Sudáfrica, a todo el pueblo de Sudáfrica que es su fiel servidor, que sabe que el sufrimiento de sus compatriotas en la lucha y de su familia ha sido mucho mayor que el de él mismo. La humildad de Mandela también es extra-ordinaria.”³⁹⁹ ¿Qué ha sabido *admirar* Nelson Mandela? Se pregunta Derrida: *la ley*. El abogado Mandela *admira* la ley y la tradición jurídico-legislativa inaugurada por la Carta Magna y la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Nunca deja de hablar con admiración de la democracia occidental y sus instituciones, de las leyes y del parlamento inglés. Pero no sólo es un hombre que se maravilla ante

³⁹⁶ Derrida, Jacques, “En favor de José Rainha. *Lo que creo y creo saber...*” en *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, [ed. cit.], p. 292.

³⁹⁷ Peeters, Benoît, *Derrida*, [ed. cit.], p.452.

³⁹⁸ Derrida, Jacques, “Admiración de Nelson Mandela o las leyes de la reflexión”, trad. de Cristóbal Thayer, en *Psyché. Invenciones del otro*, [ed. cit.], p. 537.

³⁹⁹ Granados, Verónica, “Mandela, capitán de su alma”, *Animal político*, 23 de julio de 2013. Versión online en: <https://www.animalpolitico.com/blog-invitado/mandela-capitan-de-su-alma/>. Consultado el 10 de febrero de 2021.

la ley y su historia, se reconocerá su heredero, pero no cualquier heredero, “[...] se puede reconocer un heredero auténtico en aquel que conserva y reproduce, pero también en aquel que respeta la lógica del legado hasta volverla, llegada la ocasión, contra aquellos que se pretenden los depositarios, hasta dar a ver, contra los usurpadores, eso mismo que, en la herencia, aún no ha sido nunca visto: hasta dar a luz, por el *acta* [*acte*] inaudita de una reflexión, a lo que nunca había visto la luz.”⁴⁰⁰ Promulgada en 1955, la Carta de la Libertad es heredera de los principios democráticos enunciados en la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre*, en ella no se rechaza la posibilidad de establecer una alianza con la minoría blanca, quienes se mantienen en pie de lucha bajo el código constitucional vigente:

Mandela recuerda en efecto la verdad: el establecimiento de esta ley constitucional no sólo había tomado la forma, de hecho y como siempre, de un singular golpe de fuerza [*coup de force*], este acto [*acte*] violento que *a la vez* produce y presupone la unidad de una nación. En este caso el golpe de fuerza *ha seguido siendo* un golpe de fuerza, entonces, un malvado golpe, el fracaso de una ley que no llega a fundarse. Ella tuvo en efecto, por autores y beneficiarios, a voluntades particulares, a una parte de la población, a una suma limitada de intereses privados: los de la minoría blanca. Esta minoría se convierte en el sujeto privilegiado, el único sujeto en verdad de esta constitución anticonstitucional. Sin duda, se dirá quizá, que un golpe de fuerza semejante marca siempre el advenimiento [*avènement*] de una nación, de un Estado o de un Estado- nación. El acto propiamente *performativo* de tal institución, en efecto, debe producir (proclamar) lo que pretende, declara, asegura describir según acto *constatativo*.⁴⁰¹

La violencia originaria que instituye *la ley* debe de perpetuarse para asegurar su “legitimidad”, no se deja olvidar bajo en ciertas circunstancias o situaciones. Esta violencia toma otras caras, como el de la desigualdad y la expropiación de las riquezas por una minoría etno-nacional, la comunidad blanca, “[...] la violencia del origen debe respetarse indefinidamente e imitar su derecho en un aparato legislativo cuya monstruosidad acaba por pasar una cosa por otra [...]: una proliferación patológica de prótesis jurídicas (leyes, actas, enmiendas) destinadas a legalizar en su mínimo detalle los efectos más cotidianos del racismo fundamental, del racismo de Estado, el único y el último en el mundo.”⁴⁰² Esta constitución no puede enunciarse como democrática, excluye a un gran sector de la población sudafricana. Para Mandela Sudáfrica pertenece a todos sus habitantes, sean negros o blancos, o de otra clase de etnia. Ningún gobierno puede valerse de una autoridad que no se funde en la “voluntad” del “pueblo entero”, por consiguiente, impugnará la “legalidad” y la “constitucionalidad de la constitución”. Los blancos liberales acuden a “principios democráticos” para garantizar sus propios intereses, aun cuando pretenden luchar contra el *apartheid*, ellos mismos traicionan estos “principios” sobre los cuales debería “fundarse” el Estado, actúan “anti-democráticamente” pretendiendo instituir leyes presuntamente “democráticas” que son en provecho de una sola entidad etno- nacional: la minoría blanca. A este golpe de fuerza [*coup de force*] de los blancos, Mandela opondrá otra entidad etno- nacional, el “pueblo entero”, formado por todos los habitantes sudafricanos, hombres y mujeres, negros y blancos, sin distinción alguna. Esta entidad no podrá en el *porvenir* instituirse en sujeto del Estado o de la constitución de Sudáfrica más que por un *acto performativo*.⁴⁰³ La figura de el “pueblo entero” *reflejaría* el golpe de fuerza que ha sido la ocupación blanca:

⁴⁰⁰ *Ibid.*, pp. 538-539.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 539.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 540.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 541.

La Carta no anula el acta fundadora de la ley, este acto necesariamente a-legal en sí que instituye, finalmente, Sudáfrica y que no puede volverse legal más que después, especialmente si es ratificado por el derecho de la comunidad internacional. No, la Carta la refunda, la proyecta, en todo caso, al refundarla; al *reflejar* contra la minoría blanca los principios en los que ésta pretendía inspirarse mientras de *hecho* no dejaba de traicionarlos.⁴⁰⁴

La Carta a través de la figura del “pueblo entero” abre la posibilidad de pensar a Sudáfrica como un Estado democrático, al incluir a todos los grupos nacionales, “tal es la lógica misma de la ley que la minoría blanca simulaba representar. Sobre el territorio así delimitado, todos los hombres ‘dignos de este nombre’ se volverán, entonces, efectivamente sujetos de la ley.”⁴⁰⁵ Aquí radicaría la “grandeza” de Mandela, considerarse heredero de los principios de la democracia occidental, reactivarlos y radicalizarlos de otro modo, oponiendo estos mismos principios a los partidarios del *apartheid*. Mandela sigue siendo un *hombre de ley*, siempre acudió al derecho, aun cuando en apariencia requirió oponerse a tal o cual legalidad, incluso cuando se le consideraba un *fuera de la ley*.⁴⁰⁶ A Mandela se le considera un *fuera de la ley* por haber incitado al pueblo a rebelarse contra la ley que establecía la república en la unión sudafricana, la Corte le interpela ante el hecho de no haber acudido a los códigos “legitimados” por el Estado, para hacer escuchar su voz y sus demandas. ¿Qué hacer cuando el pueblo le ha escrito *reiteradamente* al gobierno, bajo las “leyes” de civilidad” que le exige y este no responde? ¿Qué hacer ante la *responsabilidad* de salvaguardar los intereses del pueblo africano y de romper la cadena de explotación y de humillación? ¿Qué hacer ante el dilema de obedecer una ley que incrimina el delito a protestar u obedecer lo que dicta la propia conciencia, en nombre de la justicia? Ante tal disyuntiva, responde Mandela, los hombres justos y los hombres de honor, no pueden dar más que como respuesta: *obedecer a la conciencia*. Esta distinción que establece entre *obediencia a la ley* y *obediencia a la conciencia*, “en muchos aspectos es cercana a la oposición entre el derecho y la justicia que Derrida desarrollará algunos años después en *Fuerza de ley*.”⁴⁰⁷

El gobierno le exige al pueblo para hacerse escuchar que le escriba, pero el poder de los blancos asume que no tiene la responsabilidad de oírlos y ni siquiera el deber de acusar de recibido. En una sociedad “democrática” y “civilizada” se esperaría de quien recibe una correspondencia un acuse de recibido, de no hacerlo, se consideraría un acto “ofensivo” o “descortés”. Quien no acusa de recibo estaría traicionando las leyes de la civilidad:

No acusar recibo es traicionar las leyes de la civilidad, pero antes las de la civilización: comportamiento salvaje, retorno al estado de naturaleza, fase pre-social, *antes de la ley*. ¿Por qué este gobierno vuelve a esta práctica no civilizada? Porque considera a la mayoría del pueblo, a la “comunidad más numerosa”, como no civilizada, antes o fuera de la ley. Haciendo esto, interrumpiendo así la correspondencia de manera unilateral, el blanco ya no respeta su propia ley. Se vuelve ciego a esta evidencia: una carta recibida significa que el otro apela al derecho de la comunidad. Al depreciar su propia ley, el blanco vuelve la ley despreciable.⁴⁰⁸

Mandela en un acto de “reflexión”, *refleja* a los blancos su desprecio por su propia ley. Este desprecio no es el de Nelson Mandela, a quien se le acusa de estar *fuera de la ley*, como abogado, se conduce dentro de ley, se opone a la ley en la ley, reflejando, exhibiendo en la ley, lo que hasta en ese momento se mantenía ilegible, disimulado. *Deconstruye* la ley desde la ley misma, mostrando sus

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 542.

⁴⁰⁵ *Idem.*

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 546.

⁴⁰⁷ Peeters, Benoît, *Derrida*, [ed. cit.], p. 452.

⁴⁰⁸ Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 550.

figuras y contradicciones. Es por respeto a la ley que Mandela la *traiciona*, le es infiel por fidelidad, abriéndola a un tiempo otro, en nombre de una justicia *porvenir*. En 1998 Derrida viaja a Sudáfrica y se encuentra con Nelson Mandela, sigue los trabajos de la Comisión Verdad y Reconciliación creada en 1995 y dirigida por el Obispo Desmond Tutu. La Comisión tiene por tarea llevar acabo un recuento de las violencias perpetradas contra los Derechos Humanos desde marzo de 1966 hasta marzo de 1994, año en que Nelson Mandela asume la presidencia de Sudáfrica.⁴⁰⁹ La experiencia de la lucha política en Sudáfrica, donde el tema de la “reconciliación” se volvió fundamental, será del interés de Derrida en su reflexión acerca del *perdón*, sólo se puede perdonar lo imperdonable, lo imprescriptible, “para que haya perdón, es preciso que se recuerde lo irreparable o que siga estando presente, que la herida siga abierta. Si la herida se ha atenuado, si esta cicatrizada, ya no hay lugar para el perdón.”⁴¹⁰ El castigo o la retribución del daño, sea jurídico o moral, no borra la ofensa o el dolor, éste se hereda y se queda en la *memoria*, “[...] para perdonar, es preciso no sólo que la víctima recuerde la ofensa o el crimen sino también que ese recuerdo esté tan presente en la herida como en el momento en que ésta se produjo.”⁴¹¹ Calcular el “daño” o la “ofensa” anula el perdón. El perdón, *si lo hay*, solo es posible como *lo imposible*, más allá del cálculo de las reglas y normas, sean jurídicas o morales.

Entre la práctica militante de Derrida, no podemos olvidar su protesta contra la Guerra de Vietnam en *Los fines del hombre*, conferencia dictada en Estados Unidos en 1968. Por otro lado, al inicio de una conferencia dada en Jerusalén en 1988, *Interpretations at war. Kant, el judío, el alemán*⁴¹², en un coloquio acerca de las “instituciones de la interpretación”, se *solidariza* con todos aquellos que reclaman el fin de la violencia, el terrorismo y la ocupación militar por las fuerzas israelíes en Palestina, haciendo un *llamado* a respetar el derecho de los palestinos a elegir a sus representantes y a *tomar partido* sobre una situación que no es de interés nacional sino internacional. En 2001 se solidariza con las víctimas del atentado terrorista a los Estados Unidos y en 2003 se opone a la invasión de Irak. Por supuesto, no hay que olvidar la dedicatoria que Derrida hace en su libro *Espectros de Marx* a Chris Hani, militante comunista sudafricano y uno de los líderes del *South African Communist Party* (SACP), asesinado algunos días antes de que dictará la conferencia sobre “los espectros de Marx”.

La deconstrucción no es ajena a la situación histórica en la que nos encontramos, asume *compromisos éticos y responsabilidades políticas* ante el *porvenir* y la posibilidad de la justicia. Jacques Derrida no sólo es un académico es un activista con un profundo compromiso con la justicia (indeconstructible e irreductible al derecho pero indisoluble de él), militando en su *nombre*. La deconstrucción *llama* a asumir responsabilidades y a responder al otro que esta antes que yo, en su singularidad irrepitible, más allá de toda lógica del cálculo, del dominio y la soberanía. Una situación política marcada por los estreñimientos del mercado mundial, los problemas de exclusión y de violencia, de injusticia y opresión, de racismo y desigualdad, de pobreza y migración, *pasan* por una reflexión deconstructiva en varios textos escritos por Derrida. Así pues, no puede entenderse su pensamiento sin tomar en cuenta su *práctica militante*.⁴¹³ Todo compromiso político *pasa* por una reflexión *deconstructiva*:

⁴⁰⁹ Derrida, Jacques, “Justicia y perdón”, en *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, [ed. cit.], p. 91.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 99.

⁴¹¹ *Ibid.*, pp. 99-100.

⁴¹² Cfr. Derrida, Jacques, “Interpretations at war. Kant, el judío, el alemán”, en *Acabados seguido de Kant, el judío, el alemán*, trad. de Patricio Peñalver, Editorial Trotta, Madrid, 2004, p. 39 y ss.

⁴¹³ Más adelante se abordará la reactivación y radicalización política del pensamiento derridiano por parte del activismo feminista. El feminismo se ha apropiado de la estrategia deconstructiva para poner en cuestión las

Cuando uno se compromete políticamente, sea o no un intelectual, es imposible estar satisfecho con lo que se hace, siempre hay todavía algo que hacer, más cosas que hacer. Escribir textos para responder a esas urgencias políticas nunca es suficiente, en todo caso. Sin embargo, cualquier acción política pasan por unos discursos y unos textos. Evidentemente, también hay que salir fuera, a la calle por ejemplo; yo lo he hecho, no lo suficiente, bien es verdad. Hay que hacerlo comprometiéndose ahí con el cuerpo, con la voz, con los pies y con las manos, pero sería fácil mostrar que nunca se compromete uno sin un discurso organizado, por lo tanto, sin texto. Por consiguiente, el hecho de que, en mi humilde caso, lo esencial de lo que he tratado de hacer haya pasado por unos escritos subraya a la vez la insuficiencia de la que hablaba, pero así mismo la necesidad de pensar la cosa política.⁴¹⁴

El lugar de la *acción política* sería el de una *negociación*, siempre estratégica y singular, entre el conjunto abierto de datos presentes y presentables, siempre insatisfactorios y deconstruibles, y la *justicia porvenir*, cuya estructura es la de la *promesa* y de la relación con la alteridad, porque nunca tiene una forma identificable en el presente, <<la singularidad nunca es presente>>, “solo se presenta al perderse o desdoblarse en la iterabilidad, o sea en la marca y en la generalidad o la idealidad que, por otra parte (amenaza u oportunidad) permitirán luego la negociación calculadora entre lo presente y lo no presente, entre el sujeto y la singularidad a subjetiva, entre el derecho y un justicia siempre más allá del derecho o de la moral, quizás incluso de la política.”⁴¹⁵ Esta negociación es siempre singular y se debe reinventar según las circunstancias y los distintos lugares, por muy parecidos que puedan ser. Hay que asumir responsabilidades, “la acción política no es empírica, sino que resulta constantemente estratégica.”⁴¹⁶ Y la regla de esta estrategia sería esta *justicia porvenir*, pero esta regla no sería cualquier regla, “es más bien una ley sin regla e incluso sin deber, en el sentido del deber-ser, como deber-de-presentarse. Es necesario un salto que se libere de la regla como saber, como saber siempre dirigido a la objetividad de una presencia, una teoría, una lógica o una ontología, quizás incluso de un sistema ético, jurídico o político.”⁴¹⁷ *Lo político* sería este espacio de negociación *entre* lo calculable y la heterogeneidad incalculable. Hay que negociar con lo innegociable, siempre de forma singular, *inventar* cada vez la negociación en nombre de una *justicia porvenir*, asumiendo los riesgos que esta necesaria tarea conlleva, cuyos efectos son igualmente incalculables, ora que abran a lo mejor o incluso a lo peor. Nada está garantizado. Sin embargo, este hecho no debería derivar en un desencanto pesimista o en una suerte de paralización para el pensamiento, al contrario, es un llamado a la acción, a resistir contra cualquier “hegemonía de lo homogéneo” que cierra el paso al *porvenir*. Una lucha siempre por *inventarse*, a cada paso y a cada momento, para mantener abierta la *promesa* de que *lo otro*, siempre en su absoluta singularidad, pueda *advenir*.

estructuras de poder que bajo el binomio masculino/femenino configuran y distribuyen de manera jerárquica, autoritaria y heterosexual los cuerpos.

⁴¹⁴ Derrida, Jacques, “A corazón abierto”, en *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, [ed. cit.], p. 34.

⁴¹⁵ Derrida, Jacques, *Política y amistad. Entrevistas con Michel Sprinker sobre Marx y Althusser*, [ed. cit.], p. 61.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 62

⁴¹⁷ *Idem.*

3.2 El activismo social como *práctica deconstructiva*. Un ejemplo, el feminismo.

“[...] no hay de(s)construcción consecuente del falogocentrismo que no implique un replanteamiento de la jerarquía falocéntrica, por tanto, en cierto modo, toma en consideración lo que ocurre en la llamada lucha feminista.

“[...] la de(s)construcción del falogocentrismo muestra que éste no es un caso particular sobre el que aplicar la de(s)construcción. En cierto modo, toda crítica del falogocentrismo es de(s)constructiva y feminista, toda de(s)construcción comporta un elemento feminista.”

Jacques Derrida, *Entrevista*.⁴¹⁸

¿Es posible pensar el activismo como *práctica deconstructiva*? La reflexión teórica es inseparable de una *praxis* crítica y revolucionaria, el pensamiento deconstructivo lo ha puesto de manifiesto. La deconstrucción está lejos de reducirse a simple discurso “especulativo” que habrá de operar sobre los conceptos y los discursos de la teoría filosófica y social. Reconociéndose heredera del pensamiento de Marx y haciendo eco de la onceava *Tesis sobre Feuerbach*: <<Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo>>⁴¹⁹, radicaliza y reactiva la propuesta de un pensamiento que se quiere vinculado a una *praxis* emancipadora, requiriendo asumir responsabilidades y compromisos de manera *performativa*: *Una interpretación que transforma aquello mismo que interpreta y que al hacerlo se transforma a sí misma*, una interpretación que interviene activamente para dar paso a la invención, a la producción de lo nuevo como *acontecimiento*. La deconstrucción se asume como una práctica transgresora, no identitaria, siempre en *transformación* para impedir cualquier clausura o cierre dogmático. Habría que *deconstruir* la clásica oposición entre *teoría* y *práctica*, primogénita de la distinción aristotélica entre *pensar* y *hacer*.⁴²⁰ Lo anterior conllevaría necesariamente a un cuestionamiento de la división social del trabajo que el propio marxismo cultivó entre *trabajo intelectual* y *trabajo manual* (no intelectual):

¿Quién no es, a su manera, un “intelectual” hoy en día? Marx ha apostado mucho sobre la oposición entre trabajadores manuales y trabajadores intelectuales, pero en el siglo XIX esta distinción ya era problemática. Hoy, ya no vale nada. Desde ahora, cualquier competencia profesional es ‘intelectual’, donde sea que la tecno- ciencia o la informática (al menos) se transformen en indispensables, en la policía como en la medicina, en el ejército, en los transportes y en la agricultura, en los *media*, en la

⁴¹⁸ De Peretti, Cristina, “Entrevista con Jacques Derrida”, *Debate feminista*, vol. 2, México, septiembre de 1990, pp. 281-291.

Disponible en: https://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista/article/view/1928

⁴¹⁹ Marx, Karl, “Tesis sobre Feuerbach”, Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Obras escogidas*, Vol. 2, Ediciones Akal, Madrid, 2016, p. 428.

⁴²⁰ “[...] Heidegger sostiene que pensar es una *Handlung*, una acción. El pensamiento actúa sino lo reducimos a una mera representación especulativa. El pensamiento y también la palabra – esta última performativa y, por tanto, transformadora. Nunca opuse el pensamiento a la acción; y la distinción entre *teoría* y *praxis* es tardía...El pensamiento es un acto, lo que no quiere decir que este acto sea eficaz en el sentido de que, si yo quiero mover una silla, pienso: pensar en ella no basta, eso recibe el nombre de animismo. Pero no hay acción, sea política, científica o técnica sin pensamiento. Eso no es idealismo [...]” (Derrida, Jacques, “La democracia como promesa”, en *No escribo sin luz artificial*, [ed. cit.], pp. 102-103.)

vida política – donde incluso hay ‘grandes intelectuales’, como se dice, y ‘escritores’ (Mitterrand), ‘grandes escritores’ incluso, a veces militares de origen (De Gaulle).⁴²¹

Según Marx, el desarrollo de las relaciones sociales de producción da lugar a la conformación de una clase social privilegiada y materialmente separada del conjunto de la sociedad, con la capacidad de razonar “conceptualmente” en términos de universales abstractos. Este ejercicio de operar conceptualmente sobre la realidad le sería exclusivo a los *trabajadores intelectuales* mientras que los *saberes de la praxis* se corresponderían con el trabajador “normal”. La posibilidad de “algunos” de acceder al universo de la abstracción tendría como efecto la jerarquización de los *saberes teóricos* (conceptuales) por sobre los *saberes de la práctica*, sin olvidar que la *valorización* del trabajo intelectual dependerá en gran medida de su capacidad para aportar a la generación de plusvalía.⁴²² Hoy el *trabajo intelectual* se ha convertido en un “mercado” con sus propios productores y consumidores, con sus propias reglas de circulación e intercambio, sometido a los indicadores de la productividad académica y a una competencia que cultiva el individualismo en la búsqueda de ascensos, reconocimientos, puestos académicos, premios y recursos económicos, desligándose de las preocupaciones materiales de lo social y minimizando los *saberes de la praxis* producto de la acción transformadora de los colectivos en lucha. De este modo, se cancela la posibilidad de construir un espacio de discusión y producción colectiva de saber sustraído a la valorización privada y comercial. Ante el presente en crisis en que vivimos se hace cada vez más necesario cuestionar la “figura” del intelectual y de los compromisos que asume dentro y fuera del espacio académico. A juicio de Derrida esta interrogación crítica debe pasar por una *operación deconstructiva* sobre las estructuras de poder que han institucionalizado y reservado a un grupo de “especialistas” el derecho a la toma de la palabra, sobre todo cuando en nombre de la justicia se busca legitimar la imagen del intelectual como experto:

Que este *derecho* a la palabra y a la escritura, en nombre de la *justicia*, sea de entrada, y de esta forma, reivindicado, asignado, reservado, especializado, esto es lo que puede parecer inquietante, sea cual fuere la nobleza de las justas causas en nombre de las cuales uno se alza de este modo. Las delicias secundarias, la <<promoción>> o la <<legitimación>> que la glotonería de dichos <<intelectuales>> puede esperar de ello son con la mayor frecuencia, para mí, objeto de desconfianza, a veces de un asco, insuperables.⁴²³

Mantener una actitud vigilante y de desconfianza ante la imagen del “intelectual” que en nombre de la justicia sólo buscar legitimar su saber y su posición de experto o académico. Por otra parte, hay que prestar atención a la configuración política y al reparto de los lugares (periódicos, revistas, radio, televisión, encuentros, congresos académicos, etc.), que en mayor medida se “reservan” el derecho de admisión, excluyendo otras modalidades del ejercicio público y democrático de la toma de la palabra. El vocablo “intelectual” no es un término que deba restringirse a un “grupo” de profesionistas que poseen cierto estatus o privilegios académicos legitimados por una institución. El intelectual debe asumir más allá del deber y por deber, una posición crítica respecto a su propia práctica, abrirse a lo otro de sí, a la invención sin norma y sin criterio establecido, resistirse a la especialización dogmática y al egocentrismo académico, aprender a escuchar y atender *sin condición* el *llamado* del otro y de lo otro que siempre llega de manera inesperada y toca a la puerta sin ser

⁴²¹ Derrida, Jacques, “«Si je peux faire plus qu’une phrase...» (con S. Bourmeau, J.-M. Colard et J. Lindguard)”, *Les Inrockuptibles*, núm. 435, marzo- abril de 2004, p. 27.

⁴²² Cfr. Rodríguez Freire, Raúl, “El valor de la teoría. El intelectual como productor”, *Acta poética*, vol. 39, núm. 1, México, enero-junio de 2018, pp. 17-43.

⁴²³ Derrida, Jacques, “<<Pero..., no, pero..., nunca..., y sin embargo..., en lo que se refiere a los media>> (Los intelectuales, tentativa de definición por sí mismos. Encuesta)”, en *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, [ed. cit.], p. 203.

invitado e “incluso para luchar contra un <<anti-intelectualismo>> cada vez más amenazador para darle ese poco de crédito [...] que permanece *al servicio* (más allá del deber y de la deuda [...]). Al servicio *tanto* de los <<sin voz>>, *como* de lo que se anuncia y se da a <<pensar >> – que está siempre, de otra manera, <<sin voz>>. Porque [...] el <<intelectual>> (el escritor, el artista, el periodista, el filósofo) es por todas partes en el mundo la víctima de persecuciones hoy en día nuevas y concentradas [...].⁴²⁴ Asumir una actitud crítica ante una cultura que legitima en condiciones dudosas lo que suele llamarse “intelectuales” y a la vez reivindicar una práctica intelectual deconstructiva, inventiva y solidaria ante el llamado del otro y de la otra. La deconstrucción nos enseña que el intelectual crítico y en especial la academia de humanidades y ciencias sociales, tienen un deber de memoria y de justicia contraído con “la parte de los que no tienen parte” (Rancière)⁴²⁵, o como el propio Derrida lo expresa con los <<sin voz>>. Si la deconstrucción se ha puesto en operación es siempre *en nombre* de un llamado que viene del otro y de la otra, de lo otro que tenemos que aprender a escuchar responsablemente. Dicho lo anterior, la deconstrucción se asume como una *práctica* que *milita* en nombre de una justicia siempre porvenir atendiendo el llamado del otro y de la otra, interviniendo activamente para transformar aquello mismo que interroga. Esta fuerza crítica y militante de la deconstrucción ha sido radicalizada y reactivada por diversos grupos activistas. Aquí se hablará del feminismo que ha heredado del pensamiento deconstructivo, todo un complejo de estrategias argumentativas para dar a sus demandas de justicia un carácter conceptual y para visibilizar las violencias que se han perpetrado contra las mujeres en distintos escenarios de la vida social.

La propia palabra “deconstrucción” ha sido puesta en devenir por los grupos colectivos feministas adquiriendo sentidos que van más allá de lo que el propio Derrida en su momento había problematizado sobre el término y con el cual se le suele asociar para caracterizar su trabajo filosófico. Luego, la deconstrucción se presenta como un ejercicio crítico en *acción* que se resiste a transformarse en un “método” con sus propias reglas, en distintas partes se puede percibir una *apropiación transformadora* que enriquece su campo de intervención impidiendo que adquiera esa arteriosclerosis metodológica descrita.⁴²⁶ A la vez que hay intentos por hacer de la deconstrucción un instrumento de aplicación mecánica y despojarla de su fuerza crítica y revolucionaria, aparecen transformaciones enriquecedoras en lugares insospechados o que le suelen ser ajenos, en disciplinas como la economía, la pedagogía, el derecho, el cine, la arquitectura o la gastronomía,⁴²⁷ incluido el *activismo social* en

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 204.

⁴²⁵ Cfr. Jacques Rancière, “Universalizar la capacidad de cualquiera”, *El tiempo de la igualdad*, trad. de Javier Bassas Vila, Herder, Barcelona, 2011, pp. 233-234.

⁴²⁶ Cfr. Derrida, Jacques, “La democracia como promesa”, en *No escribo sin luz artificial*, [ed. cit.], p. 96 y ss.

⁴²⁷ Para un panorama general de la recepción y apropiación del pensamiento deconstructivo en distintas disciplinas y campos del saber, consúltese: Medina Gómez, Vicente, “Jacques Derrida. Un seductor intelectual y sensorial. Diseminación de la deconstrucción a través de los cinco sentidos.”, *Escritura e imagen*, [ed. cit.], pp. 9-28. *En la música*: Bernal, Alberto, “Música y deconstrucción”, *Enrahonar. An international journal of theoretical and practical reason*, Universitat Autònoma de Barcelona, vol. 38-39, Barcelona, 2007, pp. 171-180. *En la gastronomía*: Molins, Albert, “Marc Singla: la tortilla de patatas deconstruida”. Disponible en: <https://homogastronomicus.wordpress.com/2011/11/08/marc-singla-la-tortilla-de-patatas-deconstruida/>.

Adrià, Ferrà, *Los secretos de El Bulli. Recetas, técnicas y reflexiones*, Altaya, Madrid, 1998. *En la moda*: Worsley, Harriet, “El nuevo y modesto diseño belga. Deconstrucción y Amberes”, *100 ideas que cambiaron la moda*, Blume, Barcelona, 2011. *En el cine*: Derrida, Jacques y Fathy, Safaa, *Rodar las palabras. Al borde de un filme*, trad. de Antonio Tudela, Arena Libros, Madrid, 2004. *En la arquitectura*: Medina Gómez, Vicente, “El filósofo y los arquitectos. Deconstrucción de axiomas arquitectónicos a partir del discurso derridiano.” *Revista de Arquitectura*, vol. 18, núm. 25, Universidad de Chile, Chile, 2012, pp. 16-21. *En la pedagogía*: Skliar, Carlos y Frigerio, Graciela (comps.), *Huellas de Derrida. Ensayos pedagógicos no solicitados*, Editorial del Estante, Buenos Aires, 2006. *En la economía*: Pérez Orozco, Amaia, “Estrategias feministas de deconstrucción del

la que ha despertado un interés singular.⁴²⁸ Hacer un análisis minucioso de la recepción de la deconstrucción en los campos mencionados, implicaría una tarea de largo alcance que lamentablemente en esta investigación no se podría agotar, sin embargo, me centraré en reflexionar cómo las diversas herencias derridianas han sido *apropiadas* y *exapropiadas* por el activismo social, en particular por el feminismo, examinando las maneras en que su pensamiento ha sido reactivado y radicalizado por los diversos activismos de género. De igual manera habría que advertir que la recepción del pensamiento deconstructivo por parte del activismo no sólo se ha restringido a los estudios de género, no debemos olvidar la pluralidad de activismos que han encontrado en el pensamiento derridiano, nociones y argumentos para calibrar su lucha y sus demandas de justicia. Queda pendiente la tarea por investigar sobre estos espacios otros y las maneras en que se han apropiado de la deconstrucción.

Deconstruir el género. La institucionalización del género en las políticas y acciones del Estado ha llevado a la administración pública a la construcción de un *vocabulario mínimo* que facilite el diseño, implementación y evaluación de políticas con perspectiva de género. La intención de dicho vocabulario esbozado a modo de un “glosario”, tiene el propósito de clarificar y precisar el significado de una serie de palabras que con frecuencia los funcionarios públicos emplean en el diseño de políticas: empoderamiento, equidad, feminismo, feminicidio, género, igualdad, interseccionalidad, misoginia, masculinidades, entre otras, son “definidas” en el marco de un “consenso” que facilite la comunicación y las estrategias de creación de políticas públicas con perspectiva de género. A juicio de los especialistas que participan en la elaboración y definición de cada uno de los términos que constituyen el “Glosario para la Igualdad”⁴²⁹, la imprecisión de los conceptos se debe a la complejidad teórica asociada al desarrollo de estos y a la diversidad de puntos de vista que entran en conflicto, generando un disenso que no permite ofrecer una clarificación conceptual en su uso. Para los especialistas el disenso aparece como un problema a resolver a través del acuerdo, reforzando, lamentablemente, un ejercicio de exclusión que niega el devenir colectivo del sentido y la pluralidad de fuerzas que entran en relación.

Con respecto a la palabra *género* se dice lo siguiente:

El género es una categoría de análisis de las ciencias sociales, que refiere a una clasificación de las personas, a partir de la diferencia sexual para asignar características, roles, expectativas, espacios, jerarquías, permisos y prohibiciones a mujeres y hombres, dentro de la sociedad. Esta distinción es

objeto de estudio de la economía”, Foro interno. Anuario de teoría política, núm. 04, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2004, pp. 87-117. *En la crítica literaria*: Bloom, Harold, De Man, Paul, Derrida, Jacques, et.al, *Deconstrucción y crítica*, trad. de Mariano Sánchez Ventura, Siglo XXI editores, Madrid, 2010. *En el derecho*: López Serrano, Francisco José, “La deconstrucción en el derecho”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, núm. 19, Universidad de Murcia, España, 1999, pp. 171-184.

⁴²⁸ El feminismo no ha sido el único movimiento social que se ha interesado en la filosofía de la deconstrucción. Por ejemplo, las reflexiones derridianas sobre la *animalidad* han despertado un interés particular en aquellos que levantan la voz en defensa de los derechos de los animales. El propio Derrida guardará una simpatía con los *activismos animalistas* que luchan contra el maltrato animal y asumen en su práctica militante, la responsabilidad de deconstruir el discurso metafísico antropocéntrico que somete y sacrifica la vida animal. [Cfr. Derrida, Jacques, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. de Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Maciel, Editorial Trotta, Madrid, 2008.] Para un análisis de la recepción del pensamiento derridiano por parte del activismo animalista y las luchas contra el especismo, véase: Calarco, Matthew, *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, Columbia University Press, New York, 2008.

⁴²⁹ Se hace referencia al “Glosario para la Igualdad” de género publicado por el Instituto Nacional de las Mujeres (INMUJERES) en el marco del Programa Nacional para la Igualdad entre Mujeres y Hombres, disponible en: <https://campusgenero.inmujeres.gob.mx/glosario/>

una construcción social y cultural que restringe las posibilidades y el desarrollo pleno de capacidades de las personas.

La utilización del género, como justificación para la supremacía masculina y hetero normada, reproduce condiciones de injusticia y desigualdad; es importante reconocer que, al ser el género un constructo social está en posibilidades de modificarse a favor de la igualdad entre personas, sin importar el sexo biológico.⁴³⁰

Habría que decir algo con respecto a esta “definición consensuada”, el género haría referencia a los roles, oportunidades y atributos asignados al hecho de ser “hombres” o “mujeres” dentro de la sociedad. No obstante ser “hombre” o “mujer” no se pone en cuestión al tratarse de *identidades* que se asumen como naturales y fijas, reduciéndolos a datos empíricamente dados según ciertos discursos de carácter biológico (sexo) o sociológico (juego de roles). Dentro de esta perspectiva dominante en los discursos sobre el género, se olvida interrogar la serie de *dispositivos* históricos y sociales que operan sobre los cuerpos configurando su deseo y su experiencia bajo la *lógica binaria* masculino/femenino. Esta *maquinaria bipolar* ha determinado de manera histórica y social la *diferencia sexual* sobre la cual los cuerpos constituyen su identidad de manera heterosexual. No olvidemos que el pensamiento metafísico opera por oposiciones duales y jerarquizadas, son estas las que estructuran nuestros sistemas de valoración social y cultural. Toda oposición, regida por el principio de identidad, es jerarquizante y excluyente, al privilegiar un término sobre otro. Por consiguiente, el activismo de género debe asumir la tarea crítica de *deconstruir* las estructuras de poder que se ejercen de manera violenta y jerarquizada sobre los cuerpos y que instituyen una relación asimétrica de dominación entre lo masculino y lo femenino. Lo anterior conllevaría a una crítica de la noción de “género”, sobre sus usos, los supuestos en que descansa y lo que la palabra desea nombrar. El género es un *campo de batalla* en el que se juegan una diversidad de interpretaciones múltiples y divergentes que sólo pueden ser compartidas y analizadas en el debate, siempre de carácter público y colectivo, en el que sea posible escuchar otras voces que provienen de lo social y no de espacios estrictamente académicos, voces lamentablemente excluidas por los “expertos” en un interés por consensuar (¿borrar?) las diferencias al ofrecer una definición “precisa” y “operativa” para la elaboración y evaluación de políticas públicas destinadas a erradicar la *violencia de género* y promover la igualdad entre hombres y mujeres.

La violencia de género se vuelve un asunto del Estado y sus instituciones, tipificándose como un “delito” que debe ser castigado y perseguido, un “mal” que corroe el tejido social y que debe ser extirpado. Se asume la vía punitiva, el *castigo*, como la única alternativa para resolver la violencia que oprime y asesina. Hacer “justicia” se limitaría a señalar a los culpables, perseguirlos, castigarlos y resarcir el daño a las víctimas de manera legal o económica. Sin embargo, la violencia no es sólo un asunto jurídico que deba enmendarse, el castigo limita la posibilidad de pensar la justicia de otra manera, más allá del derecho y del horizonte de lo posible. El castigo no previene, sana o resarce el daño, refuerza una “violencia estructural” que reproduce al contribuir a la jerarquización, sometimiento y exclusión de cierta población considerada como “vulnerable” o “peligrosa”. La violencia de género es *constitutiva de lo social* no sólo es un “delito” que se pueda tipificar jurídicamente y ser resuelto mediante políticas públicas, no se resuelve señalando a los opresores o castigando a los culpables. El problema de la violencia de género es *estructural* y la manera de afrontarlo es poniendo en cuestión el aparato de poder que la habilita, *deconstruyendo* los dispositivos

⁴³⁰ “Género”, *Glosario para la igualdad*, (INMUJERES), México. Disponible para su consulta en línea: <https://campusgenero.inmujeres.gob.mx/glosario/terminos/genero>. Las cursivas son mías.

y prácticas mediante los cuales se reparten, distribuyen y jerarquizan los cuerpos según una operación binaria heterosexual.

Este binarismo reduce el cuerpo a formas estandarizadas de comportamiento, a roles y funcionalidades asignadas según la división asimétrica instituida entre lo masculino y lo femenino, construyendo el *deseo* de los cuerpos y su fuerza transformadora. El deseo es energía pura, flujo, proceso deseante que no está sometido a individuaciones fijas y estables. El deseo no implica carencia, como es concebido en el Mito de Diotima, es un proceso inagotable e interminable que no implica represión o desaparición del afecto, sino supresión de la representación.⁴³¹ Freud en su caracterización del inconsciente había definido un proceso que denominó “primario”, en que la energía del ELLO no está ligada a un objeto completamente o a personas definidas con funciones asignadas, es una libido en estado puro, un campo de variación intensiva poblado por singularidades impersonales, pre- subjetivas y a-significantes.⁴³² El libre flujo de la energía deseante no está organizada en torno a la primacía centralizadora de la zona genital, no puede entrar en el circuito de la culpa o de la asignación de responsabilidades:

Es un deseo no definido por la ley ni envenenado por la culpa (pues la ley llega al deseo, como en el mito de Edipo, solo con el descubrimiento de la culpa). Podríamos pensar – como hace cierta ortodoxia – que este proceso es “anulado” o “superado” por los procesos secundarios de la formación de la personalidad. Pero, como por otra parte lo prueban los “trastornos de personalidad”, y especialmente la esquizofrenia, el proceso no desaparece con la “evolución del individuo a la persona sino que acompaña todo su desarrollo y coexiste – desde luego, a nivel inconsciente – con él.⁴³³

El inconsciente concebido en su realidad primera es *deseo*, plenamente colmado por energía libidinal y su única actividad consiste en desear y no en representar: “El deseo como energía libre y no ligada se inviste con las categorías de la intensidad = 0 de la afección que recorre el cuerpo-sin-órganos.”⁴³⁴ Para Deleuze y Guattari, el CsO es un campo intensivo de singularidades que desarticula las estratificaciones producidas por el *Juicio de Dios*:

El CsO hace pasar intensidades, las produce y las distribuye en un *spatium* a su vez intensivo, inextenso. Ni es espacio ni está en el espacio, es materia que ocupará el espacio en tal o tal grado, en el grado que corresponde a las intensidades producidas. Es la materia intensa y no formada, no estratificada, la matriz intensiva, la intensidad = 0; pero no hay nada negativo en ese cero, no hay intensidades negativas ni contrarias. Materia igual a energía.⁴³⁵

El CsO es el campo inmanente del deseo y el no deseo (placer). El CsO es *lo inconsciente* entendido no como “teatro de la representación”, sino como una *fábrica de novedad*. El deseo es proceso, no génesis ni estructura, es afecto y no sentimiento:

El deseo está compuesto por dos acontecimientos correlativos: cortar/ser cortado; el deseo es lo que pasa entre cortar y ser cortado. [...] El proceso del deseo, la posición del deseo es la relación de inmanencia entre las maquinas deseantes y las maquinas sociales técnicas. Las maquinas deseantes

⁴³¹ Cfr. Torres Ornelas, Sonia, “Deleuze: el deseo como principio de lo social”, *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría social*, Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia, Año 23, núm. 80, 2018, p. 218.

⁴³² Cfr. Pardo, José Luis, *A propósito de Deleuze*, Pre-Textos, Valencia, 2014, p. 119 y ss.

⁴³³ *Ibid.*, p. 120.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 121.

⁴³⁵ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, “28 de noviembre 1947- ¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”, en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, 6ª edición, trad. de José Vázquez Pérez, Pre-Textos, Valencia, 2006, p. 158.

son, en cada caso, un proceso de flujo y el corte del flujo, lo molecular. [...] Las máquinas sociales técnicas están organizadas a partir de los cortes, en lo molar, en los espacios estriados de la representación. Pero hay, entre estos dos regímenes disimétricos, un invisible lazo que los entreteje, la inmanencia por sí, no la inmanencia de algo.⁴³⁶

El deseo no es placer ni se reduce a él, aquí Deleuze se distancia de Foucault quien le había otorgado un valor positivo. El placer interrumpe el proceso inmanente del deseo y por ello se situaría del lado de la estratificación y la organización.⁴³⁷ Si Foucault le concede importancia al placer y ahí a la figura del Marqués de Sade, Deleuze opta por Sacher Masoch de quien le interesa no el dolor, sino la idea de que el placer viene a interrumpir el proceso de flujo del deseo y la constitución de su campo de inmanencia: “Pero el placer no es más que una afección del deseo; la afección, una contingencia, un modo de ser que corta el deseo y, al hacerlo, no queda sino su fantasma: el deseo ya socializado, ponderado, corrompido. El deseo volcado hacia la tristeza y la insatisfacción.”⁴³⁸ El Aparato de Estado con sus instituciones y dispositivos de poder, estratifica ejerciendo cierta representación sobre la producción deseante y no es otra cosa que una determinada codificación del deseo inconsciente. Sin embargo, el deseo en sí mismo es *revolucionario* al poner en cuestión toda forma de avasallamiento y ejercicio despótico del poder.

El carácter revolucionario del deseo es una suerte de descodificación, desestratificación y alisamiento de todo aquello que aparece demasiado estriado, determinado y ordenado. Una sociedad es más libre en cuanto permite circular los flujos de deseo a través de los circuitos políticos. Los excesos del Aparato de Estado constantemente nos transmiten afectos pasivos, impiden la posibilidad de plantearse un modo de existencia en términos de producción positiva. El deseo como realidad intensiva y molecular opera como causa inmanente, “pensando como un cuerpo sin órganos, el deseo es el plano trascendental y el plano de inmanencia, el desierto poblado por intensidades, por singularidades, que expresan lo molecular que late en cada formación molar.”⁴³⁹ Las capturas y colonizaciones efectuadas por el Aparato de Estado traicionan la fluidez y exuberancia del deseo, engendrando experiencias de esclavitud y dominio. La sociedad capitalista constantemente nos asedia y *afecta* de manera pasiva, limitando, disminuyendo nuestra *potencia de actuar*. Recuperar nuestra capacidad de afectar y ser afectados de forma activa exige perturbar las arborescencias, los valores “universales” y el *Juicio de Dios* con la convicción de afirmar alegremente la vida, las distribuciones anárquicas, los desarrollos rizomáticos y los encuentros fortuitos:

Experimentad, pero no dejéis de tener en cuenta que para experimentar hace falta mucha prudencia. Vivimos en un mundo más bien desagradable, en el que no sólo las personas, sino también los poderes establecidos, tienen interés en comunicarnos afectos tristes. La tristeza, los afectos tristes son todos aquéllos que disminuyen nuestra potencia de obrar. Y los poderes establecidos necesitan de ellos para convertirnos en esclavos. [...] No es fácil ser un hombre libre: huir de la peste, organizar encuentros, aumentar la capacidad de actuación, afectarse de alegría, multiplicar los afectos que expresan o desarrollan un máximo de afirmación.⁴⁴⁰

Si el *feminismo crítico* apela a una transformación social que cambie las condiciones de vida de las mujeres y de todo ser viviente, debe asumir la tarea de *deconstruir* la estructura de poder que

⁴³⁶ Torres Ornelas, Sonia, *op. cit.*, p. 219.

⁴³⁷ Cfr. Deleuze, Gilles, “Deseo y placer” en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, trad. de José Luis Pardo, Pre-Textos, Valencia, 2008, p. 121 y ss.

⁴³⁸ Torres Ornelas, Sonia, *op. cit.*, p. 219.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 220.

⁴⁴⁰ Deleuze, Gilles, y Parnet, Claire, *Diálogos*, trad. de José Vázquez Pérez, Pre-Textos, Valencia, 1980, pp. 71-72.

de manera violenta y subordinada configura los cuerpos y sobre la cual se instituyen otras formas de violencia (física, psicológica, doméstica, laboral, familiar, etc.) que refuerzan las condiciones en que germina, violencias que habrían de analizarse de manera específica en cada caso, señalando cómo operan de manera variable y diferencial sobre los cuerpos. La estrategia deconstructiva operaría en dos movimientos que se entrelazan al mismo tiempo: *inversión* e *invención*.⁴⁴¹ La inversión, movimiento de espíritu nietzscheano, pone de manifiesto que en cada oposición binaria se juega una relación jerarquizada de dominio. La inversión no consistiría simplemente en “invertir” la oposición, poner abajo lo que estaba arriba, esto no haría más que volver a reproducir la jerarquía y la estructura de poder que la sostiene. *Invertir la jerarquía* requiere de una *lectura genealógica*⁴⁴², “[...] desde cierto exterior incalificable para ella, innombrable, determinar lo que esa historia ha podido disimular o prohibir, haciéndose historia mediante esa represión en cierto modo interesada.”⁴⁴³ La deconstrucción se pone en marcha en nombre de aquello que ha sido excluido, mostrando como se ha ido constituyendo la maquinaria de poder que sobre las diferencias produce ejercicios de dominación

⁴⁴¹ Cfr. Derrida, Jacques, *Posiciones. Entrevistas con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, [ed. cit.], p. 66 y ss.

⁴⁴² Se entiende por genealogía una estrategia de lectura y de interrogación crítica del discurso. La genealogía señala la singularidad de los acontecimientos por fuera de toda finalidad, oponiéndose a la búsqueda de un origen metafísico (*Ursprung*) como lugar de la verdad. Frente a la historia como memoria del origen, la genealogía muestra que “[...] en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no hay ni el ser ni la verdad, sino la exterioridad del accidente.” [Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, 5ª edición, trad. de José Vázquez Pérez, Pre-textos, Valencia, 2004, p. 28.] Muestra que las cosas no poseen una “identidad esencial”, en su comienzo histórico se halla lo dispar, lo innoble, lo bajo, exponiendo su procedencia puramente eventual:

El genealogista tiene la necesidad de conjurar la quimera del origen, un poco como el buen filósofo tiene necesidad del médico para conjurar la sombra del alma. Hay que saber reconocer los acontecimientos de la historia, sus sacudidas, sus sorpresas, las vacilantes victorias, las derrotas mal digeridas, que explican los comienzos, los atavismos y las herencias; como también hay que saber diagnosticar las enfermedades del cuerpo, los estados de debilidad y de energía, sus fisuras y sus resistencias, para juzgar lo que es un discurso filosófico. [*ibid.*, pp. 23-24]

La historia con sus intensidades, sorpresas y desfallecimientos es el cuerpo mismo del devenir. La genealogía se aleja de las posiciones historicistas que utilizan el pasado para legitimar el presente, pone en cuestión el discurso metafísico de la historia que introduce un punto de vista “suprahistórico”: “Llamo, por un lado, lo suprahistórico a los poderes que desvían la mirada de lo que meramente deviene, dirigiéndola a lo que da a la existencia el carácter de lo eterno y de lo idéntico.” [Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida*. II Intempestiva, trad. de Germán Cano, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1999, p. 136.] Lo “suprahistórico” ordena el discurso desde una verdad situada más allá de la historia y del tiempo, concibiendo el devenir como totalidad e inscribiendo los acontecimientos en una continuidad teleológica (v.gr. el cristianismo) o racionalista (v.gr. el positivismo y la *Whig History*). Sin embargo, lo que acontece ha acontecido de una de las múltiples formas posibles en que hubiese podido acontecer, por lo que su explicación no hay que buscarla a través de descripciones lineales, “[...] la historia entera de una <<cosa>>, de un órgano, de un uso, puedes ser así, una interrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas no tienen siquiera necesidad de estar relacionadas entre sí, antes bien a veces suceden y se revelan de un modo meramente causal.” [Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 3ª edición, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2011, p. 112.] La emergencia de un acontecimiento se origina en un cierto estado de fuerzas que debe ser comprendido como un efecto de sustituciones, emplazamientos y desvíos sistemáticos. La genealogía como estrategia de lectura se inscribiría en el estudio y el análisis minucioso de las conexiones, estrategias, apoyos, bloqueos y juegos de fuerza, que en un determinado momento han formado lo que luego funcionaría como necesidad, evidencia y universalidad. [cfr. Foucault, Michel, *op.cit.*, p. 61.]

⁴⁴³ Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 21.

y exclusión, interrogando a su vez el discurso que la sostiene y “naturaliza”, “[...] la necesidad de esa fase es estructural y es la necesidad de un análisis interminable: la jerarquía de la oposición dual se reconstruye siempre. A diferencia de los autores cuya muerte no espera la defunción, el momento de la inversión jamás es un tiempo muerto.”⁴⁴⁴ Ignorar el movimiento de la inversión implicaría olvidar la estructura conflictiva y subordinada de la oposición, pero atenerse sólo a esta fase significaría “operar todavía en el terreno y en el sistema deconstruidos. Es necesario también [...] marcar la distancia de la inversión que pone abajo lo que está arriba y deconstruye la genealogía sublimante o idealizante, y la emergencia irruptiva de un nuevo “concepto”, concepto de lo que ya no se deja, no se ha dejado jamás, comprender en el régimen anterior.”⁴⁴⁵ La fase de inversión en la estrategia deconstructiva va acompañada a su vez de un movimiento de *invención*. La deconstrucción es *propositiva* tiene efectos prácticos, no sólo invierte la jerarquía y la pone en cuestión, abre la posibilidad de plantear otras formas de pensamiento (teóricas o conceptuales) y de vida (nuevas maneras de subjetivación) que rompan con dicha jerarquización y, a la vez, *afirmativa*, al dar paso a lo diferente, a lo otro en su absoluta singularidad, *sin condición*, a la *invención como acontecimiento*. La deconstrucción está lejos de ser una práctica “negativa”, “demoledora” o “destruktiva” cómo se le ha solido “calificar” de manera apresurada. La deconstrucción es “un deseo afirmativo hacia el Otro”:

[...] respetar al Otro, prestar atención al Otro, no destruir la alteridad del Otro – y esta es la afirmación preliminar. Hay algo de negatividad en la deconstrucción. No lo negaría. Hay que criticar, hacer preguntas, desafiar y, a veces, oponerse. Lo que he dicho es que, en última instancia, la deconstrucción no es negativa, aunque sin duda la negatividad está en juego. Ahora bien, para criticar, negar, primero hay que decir “sí”. Cuando te diriges al Otro, incluso si se trata de oponerse al Otro, haces una especie de promesa, es decir, dirigirte al Otro como Otro, no reducir la alteridad del Otro y tener en cuenta la singularidad del Otro.⁴⁴⁶

Asumir el feminismo y el activismo de género como *prácticas deconstructivas* (porque siempre hay más de una) no sólo requeriría *deconstruir* los dispositivos de poder que se ejercen sobre los cuerpos reduciendo la experiencia y el deseo de estos a una división entre “se es hombre” o “se es mujer”, requeriría, a su vez, visibilizar las acciones de solidaridad y la *fuerza de invención* de los colectivos en resistencia, su *fuerza performativa* y revolucionaria, su poder inaugural para dar lugar a lo incalculable, en otras palabras, a la *imaginación social*⁴⁴⁷ de nuevas experiencias de lo humano.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 68.

⁴⁴⁵ *Idem.*

⁴⁴⁶ Derrida, Jacques, “Hay algo de negatividad en la deconstrucción.” Entrevista realizada por Nikhil Padgaonkar. Disponible en: <https://www.bloghemia.com/2021/03/jacques-derrida-hay-algo-de-negatividad.html>

⁴⁴⁷ Para Castoriadis la sociedad es historia, ya sea como sociedad instituyente o como sociedad instituida, lo cual supone capacidad de auto alteración, transformación e invención. La *sociedad instituida* representa la estabilidad y la fijeza de las formas creadas, en cambio, la *sociedad instituyente* es actividad inventiva. Historia significa *movimiento*, transformación material o ideal y al mismo tiempo, cuestionamiento, *conmoción* continua de formas, figuras, relaciones y normas, a través de las cuales lo *imaginario radical* emerge como existencia *histórico-social*. La historia no puede ser pensada bajo un esquema determinista, porque pertenece al dominio de la creación como invención. La acción (entendida como *praxis*) de los individuos o grupos que permanecen al interior de un sistema social, hacen aparecer constantemente nuevas variantes. Así pues, la historia ya no puede ser percibida como la simple sucesión de hechos o acontecimientos en una línea temporal que se explica de manera causal. Con ello Castoriadis quiere mostrar que el tiempo, la temporalidad inherente a los asuntos humanos, tiene que ver con la *interrupción*, es decir, con la emergencia de lo nuevo, la irrupción de la *sociedad instituyente* en la *sociedad instituida*, creación de otra sociedad instituida por la instituyente (*tiempo imaginario*).

Dar cuenta del saber producido entre los cuerpos, en el estar juntos y juntas más allá de la lógica medios-fines. Reconocer y reflexionar sobre la *fuerza material de los cuerpos* que en su encuentro siempre azaroso y fortuito son la ocasión para dar paso a lo inédito, sin olvidar que toda práctica deconstructiva va acompañada de procesos de desubjetivación individuales y colectivos, en los que se ponen en marcha una serie de estrategias singulares (micropolíticas⁴⁴⁸), configurando nuevas relaciones de subjetivación contra las modalidades de servidumbre y dominación. La lucha feminista requiere de la *invención colectiva* para trazar nuevas formas de justicia y solidaridad, más allá del aparato jurídico estatal y de la vía punitiva que ofrece.

Tomar la palabra sin condición, libremente, en su propio lenguaje. La violencia no sólo se ejerce de manera “física” o “psicológica”, cómo suele tipificarse dentro de las políticas de género, adquiere otras formas, por ejemplo, cuando se les niega a las mujeres la posibilidad de tomar la palabra y ser escuchadas sin menospreciar públicamente sus argumentos. Aprender a escuchar a las mujeres, responsablemente, abre la posibilidad de que rehagan su propia historia, mirando lo que no ha tenido lugar y ha sido ocultado, reprimido o prohibido en la narrativa hegemónica androcentrada. El *feminismo académico* aún tiene mucho que aprender, si bien se ha solidarizado analizando las violencias que se han perpetrado y normalizado contra las mujeres a lo largo de la historia, debe de tomar en consideración que la solidaridad y el ejercicio crítico se despliegan más allá del ámbito académico, hacia aquellos espacios donde las mujeres se reúnen y organizan para generar

Mientras que la temporalidad de los fenómenos naturales está sometida a una especie de invariabilidad en cuanto repetición de lo mismo, la temporalidad del mundo histórico- social se caracteriza por la alteridad, la contingencia y el azar, por la alteración de las formas instituidas existentes de ser y de actuar, *imaginando nuevas posibilidades* de existir y habitar el mundo: “El tiempo no es solamente el exceso del ser sobre toda determinación que pudiéramos concebir y suministrarle. El tiempo es el exceso del ser sobre sí mismo, aquello por lo cual el ser es siempre esencialmente ‘por ser’.” [Castoriadis, Cornelius, “La institución de la sociedad y la religión”, en *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, 2ª edición, trad. de Alberto L. Bixio, Editorial Gedisa, Barcelona, 1994, p. 117.]

La temporalidad no puede ser entendida como la simple sucesión de pasado-presente- futuro, como un tiempo homogéneo, vacío y absoluto, que corre de manera lineal (*tiempo identitario*). El presente es la emergencia de nuevas posibilidades que redefinen las condiciones del pasado y las futuras, lo cual no significa anticipación. Por tanto, siguiendo a Castoriadis, *lo social* no puede ser comprendido simplemente como un espacio de dominación sino también de invención:

La sociedad <<es>> << histórico social>> en su propio modo de ser y este modo de ser histórico social es sui generis; no se encuentra en ningún otro ámbito de la realidad. Es el único tipo de <<ser>> capaz de cuestionar sus propias leyes de existencia y de alterarse a sí mismo *deliberadamente*. Con todo, para que esa capacidad pase de lo virtual a lo real, pase de la potencialidad a lo efectivamente practicable, es necesario romper la significación imaginaria que lleva a la institución social a predicar acerca de sí misma que no es obra humana, e inventar la significación imaginaria según la cual la sociedad y su *nomos* son puras creaciones humanas. Es decir, en definitiva, inventar la autonomía de la sociedad. [Ibáñez, Tomás, *Contra la dominación. Variaciones sobre la salvaje exigencia de libertad que brota del relativismo y de las consonancias entre Castoriadis, Foucault, Rorty y Serres*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2005, p. 120.]

Al respecto véase: Castoriadis, Cornelius, *Sujeto y verdad en el mundo histórico social. Seminarios 1986-1987. La creación humana I*, 2ª edición, trad. de Sandra Garzonio, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina, 2020. Y Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*, trad. de Antoni Vicens y Marco Aurelio Galmarini, Tusquets Editores, México, 2013.

⁴⁴⁸ La micropolítica haría referencia a prácticas singulares de resistencia contras las formas estandarizadas de subjetivación y a los ejercicios de poder del Aparato de Estado. Al respecto véase: Guattari, Félix, y Rolnik, Suely, *Micropolítica. Cartografías del deseo*, trad. de Florencia Gómez, Traficante de Sueños, Madrid, 2006, p. 145 y ss.

experiencias otras de acompañamiento, compartir vivencias, afectos y emociones, reactivar estrategias y consignas de lucha, produciendo un *saber colectivo* que se resiste a ser apropiado en un lenguaje esencialmente *falocéntrico*. Son estos espacios colectivos de mujeres organizadas y en resistencia, donde se conforman nuevas relaciones subjetivas, se comparten experiencias que buscan construir comunidad más allá del Aparato de Estado y sus instituciones, mujeres comprometidas con el *porvenir* y por una *justicia* que está aún por llegar. *Performativos políticos*, en la medida en que las mujeres comienzan a vivir por aquello que luchan, si bien la justicia siempre estará por venir, ya habrá comenzado a llegar a medida que se lucha para que acontezca. En la lucha organizada de las mujeres no sólo hay un ejercicio de demanda y visibilización de las injusticias, sino un trabajo colectivo de invención.

Seguir pensando el activismo feminista como una guerra de las mujeres contra los hombres o “simplificarla” a una lucha encaminada por la igualdad de derechos que les han sido negados históricamente (derechos laborales, políticos o profesionales), no cambia en nada el eje de dominación sino se asume la tarea de *deconstruir* el esquema falocéntrico y androcentrado que asume como “natural” el reparto de género, “empoderarse, llegar a ser igual que los hombres, con los mismos derechos y capacidades, como quería Beauvoir, es seguramente más justo que asumir la sujeción, pero no cambia en nada el reparto de la dominación. [...] El falo continuará reinando y el poder sólo ganará adeptos.”⁴⁴⁹ La lucha por el poder o “empoderamiento” no hace más que reforzar la relación jerárquica de la estructura binaria que configura los cuerpos sexualmente, al apropiarse de un lenguaje androcentrado que sigue reproduciendo presupuestos falocéntricos, “[...] si nos atenemos a él, reproduciremos una cultura que tiende a borrar las diferencias, regular simplemente el progreso de la condición de las mujeres sobre el progreso de la condición de los hombres. Permaneceremos así en la superficie de las condiciones profesionales, sociales y políticas desembocando en una especie de interiorización del modelo masculino.”⁴⁵⁰ No se está negando que las mujeres sigan luchando por la reivindicación de ciertos derechos, sabemos de los logros que las luchas feministas han logrado a través de la historia como el derecho al voto o el acceso a ciertos espacios de la vida pública y profesional, pero no hay que olvidar asumir una actitud crítica ante lo que se lucha y resiste, para no correr el riesgo de que la “igualdad de oportunidades” “[...]terminase por neutralizar la diferencia sexual, si terminase por borrar lo femenino como tal, dicho progreso confirmaría a la vez la jerarquía y la neutralización falocéntrica. El falocentrismo es una jerarquía que se presenta bajo la forma de la neutralidad. Se habla del ‘hombre en general’ y, detrás de la tapadera del hombre en general, es el hombre-varón el que se lleva al gato al agua.”⁴⁵¹ Por tanto, mantener una actitud vigilante para no correr el riesgo de reproducir una condición ante la que se está luchando. No hay crítica o lucha feminista sin una *deconstrucción radical* de las estructuras de dominación que operan oscureciendo su funcionamiento “naturalizándose”. Asumir la tarea de una lectura genealógica de las violencias que se han perpetrado sobre los cuerpos, en especial sobre el cuerpo femenino, no para reavivar el dolor o el sufrimiento perpetrado, sino para poner en cuestión la matriz estructural que produce la violencia de género, esta lectura deberá ir acompañada de una reactivación de la fuerza revolucionaria y deconstructiva de las luchas de las mujeres y sus memorias. Al respecto, suscribo las siguientes palabras de la filósofa española Laura Llevadot:

Hay que aprender a vivir en las fronteras y desidentificarnos de estos roles que nos someten a una presunta naturalidad que nunca lo ha sido. Me gusta especialmente la posición de Jacques Derrida a

⁴⁴⁹ Llevadot, Laura, “Tengo un coño que me tapa toda la cara”, en *Jacques Derrida: Democracia y soberanía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2020, pp. 97-98.

⁴⁵⁰ De Peretti, Cristina, “Entrevista con Jacques Derrida”, [ed. cit.], p. 266.

⁴⁵¹ *Ibid.*, pp. 286-287.

este respecto cuando sueña con una relación no asexuada, sino sexuada de otra manera, más allá de los códigos binarios y de la oposición femenino/masculino. No ya la diferencia sexual, sino una sexualidad diferenciándose a cada encuentro. Como decía Spinoza “nadie sabe lo que puede un cuerpo”. Pero para aprenderlo hay que estar dispuesto a crecer y quizás a hacerse daño, el dolor que provoca el simple poner en duda las verdades que nos constituyen. Foucault le llamaba a eso la “inservidumbre voluntaria”, otros le llaman simplemente “pensar”.⁴⁵²

Autoinmunización. Derrida prefiere hablar de *crítica feminista* o de *lucha feminista* antes que de “El” feminismo, puesto que ocurre con frecuencia que sea a su vez una tradición invertida del falogocentrismo. No hay un SOLO feminismo, siempre hay más de uno, con sus propias estrategias de lucha y demandas de justicia, no hay que olvidar que incluso dentro de una misma práctica feminista, sea académica o comunitaria, la diversidad opera en el intercambio de puntos de vista, tácticas de resistencia y en su propia organización, generando debates, tensiones, conflictos e incluso rompimientos, haciendo imposible pensar el feminismo como un “sujeto unitario” con cierto poder explicativo. Por tanto, doble tarea: cuestionar los presupuestos del falogocentrismo y ejercer una *vigilancia crítica* que no corra el riesgo de volver a encaminar la lucha contra aquello que se cuestiona, tarea difícil y compleja para las mujeres que quieren a la vez comprometerse en un combate feminista y no renunciar a cierta radicalidad deconstructiva.⁴⁵³

Dentro de este ejercicio de *vigilancia crítica* es necesario analizar los peligros que se corren al *institucionalizar* los saberes y las prácticas de las luchas (en organizaciones, partidos políticos o centros investigación), corriendo el riesgo de olvidar la *fuerza revolucionaria* que las animo. Sabemos que los estudios de género una vez que lograron institucionalizarse dentro del aparato académico universitario o estatal, se desvincularon del diálogo con los movimientos sociales, su preocupación se centró en delimitar su campo de acción y de investigación, adoptando las agendas de los discursos oficiales e institucionales, priorizaron demandas, problemas, teorías, autores y vocabularios, asumiéndose como la única “voz” capaz de defender los derechos de las mujeres y de las minorías sexuales. El activismo de las mujeres aparecerá sólo como “objeto de estudio” para la investigación, se les escucha sin ser escuchadas y lo único que interesará de su testimonio es aquello que el investigador considera importante para justificar los saberes producidos y seguir manteniendo través de la publicación de sus resultados cierto estatus “académico”, garantizándole la obtención de reconocimientos y recursos económicos. Sin embargo, se olvida que el saber es siempre colectivo, producto de la lucha, es decir, de las relaciones entre los cuerpos y no de una “mente experta”. Es en la lucha donde se reinventa el lenguaje, se proponen nuevos vocabularios y experiencias de lo humano, *invención de lo colectivo* que la academia en ocasiones tiende a minimizar u ocultar. Esto no quiere decir que dentro de la academia no se puedan reconocer *procesos de resistencia* a estas formas excluyentes y jerarquizadas que marcan la producción del saber, incluso, corriendo el riesgo de ser objeto de violencia institucional al no “adaptarse” a las normas de las agendas oficiales de investigación, para intervenir a favor de la igualdad de género.

Olvidar la *fuerza instituyente*⁴⁵⁴ que como acontecimiento histórico social movilizó a los cuerpos a crear alianzas de resistencia y solidaridad, coarta la invención, la posibilidad de generar

⁴⁵² Llevadot, Laura, “Para transformar la universidad hace falta una crítica radical de los modos de producción del saber y a su falocentrismo”, *Pikara. Online magazine*, (10/04/2018), Disponible en: <https://www.pikaramagazine.com/2018/04/laura-llevadot/>

⁴⁵³ Cfr. De Peretti, Cristina, “Entrevista con Jacques Derrida”, [ed. cit.], p. 282.

⁴⁵⁴ Cfr. Castoriadis, Cornelius, “Lo imaginario: la creación en el dominio histórico social”, en *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, trad. de Alberto L. Bixio, Editorial Gedisa, Barcelona, 2005, p. 64 y ss. La ocultación de la dimensión instituyente de la sociedad por el imaginario instituido crea individuos

políticas singulares de transformación que se situarían por fuera del ámbito institucional. La institucionalización de los estudios de género al volverse *inmunes* al ejercicio de la crítica, corren el riesgo de experimentar y reproducir relaciones de poder autoritarias, generando violencias, actos de exclusión y una competencia burocratizada entre grupos y organizaciones que privilegian la búsqueda de reconocimientos o recursos económicos, olvidando la *fuerza revolucionaria* que impulso la lucha. La especialización y la burocratización de los estudios de género termina por imponer sus propias normas, contenidos y formatos de discusión, vocabularios y reglas de argumentación, considerados “necesarios” y “oficiales” por quienes se asumen especialistas en el campo, desconociendo, en la mayoría de los casos, la *fuerza de invención* de los colectivos de mujeres en resistencia, teniendo como efecto reproducir la misma violencia androcentrada que se pretende denunciar. Los riesgos de la institucionalización no sólo los corre el *feminismo académico* sino también el activismo feminista, aquel que lucha cuerpo a cuerpo en las calles. No hay que excluir dentro del movimiento las *voces críticas* que invitan a pensar lo que se está haciendo, por ejemplo, reflexionar sobre las tácticas que se plantean para encaminar la lucha, tomar la palabra o visibilizar demandas. Asumir una posición crítica dentro de la lucha puede en ocasiones resultar difícil, sobre todo porque el movimiento *consensa* una serie de estrategias y acciones políticas a seguir, siendo frecuente que quienes asumen una posición crítica ante algún elemento del consenso, se les equipare con el enemigo o con una complicidad con aquello que se pretende cuestionar. Sin embargo, la complicidad se da más bien cuando se rechazan todas esas voces críticas, reproduciendo esas mismas relaciones jerárquicas y excluyentes contra las cuales el movimiento se ha puesto en lucha. No olvidar que siempre se está expuesto a reproducir las formas de la violencia estructural que atraviesan el tejido social.

Derrida acuñará el término *autoinmunización* para explicar los peligros que corre un discurso revolucionario al institucionalizarse, “un *proceso autoinmune*, como se sabe, es ese extraño comportamiento del ser vivo que, de manera casi *suicida*, se aplica a destruir <<él mismo>> sus propias protecciones, a inmunizarse contra su <<propia>> inmunidad.”⁴⁵⁵ Lo que en su momento se asumió como un discurso insurrecto, al entrar en la lógica de los procesos normalizadores de la institución y “oficializarse” corre el peligro de perder de vista su *fuerza crítica e instituyente*. De ello da testimonio el propio marxismo y el psicoanálisis que en su esfuerzo por ser reconocidos como “saberes científicos”, renunciaron a su fuerza revolucionaria, siendo apropiados por ciertas fuerzas conservadoras y ortodoxas, cerrándoles el paso a su propio *porvenir*. La lucha feminista no puede aislarse de la crítica y de la reflexión sobre sus propios discursos y prácticas. La crítica deconstructiva

absolutamente conformes que se piensan y se viven en la repetición, viendo refrenada su capacidad de interrogación sobre los fundamentos de sus creencias y la legitimidad explícita del poder dominante. La ocultación de la dimensión instituyente de la sociedad por lo social-instituido, hace olvidar el carácter histórico y autoinstituyente de la sociedad y sus instituciones:

[...] una vez que ha concluido el proceso instituyente de la sociedad, ésta, como producto, se autonomiza de su propio proceso de producción y aparece ante sus miembros como algo *ya dado*, como algo que es independiente de sus condiciones de creación, como algo que está determinado, con independencia de lo que puedan hacer, o dejar de ser, los integrantes de la sociedad. La sociedad oculta ante sus propios ojos su naturaleza histórica y su carácter autoinstituyente, transformándose, de esta forma, en un ente heterónomo, regido por unas normas que, al no tener su fuente en la propia sociedad, no pueden ser cuestionadas o transformadas desde dentro de la propia sociedad. (Ibáñez, Tomás, *Contra la dominación. Variaciones sobre la salvaje exigencia de libertad que brota del relativismo y de las consonancias entre Castoriadis, Foucault, Rorty y Serres*, [ed. cit.], p.103.)

⁴⁵⁵ Derrida, Jacques “Autoinmunidad. Suicidios simbólicos y reales. Diálogo con Jacques Derrida”, [ed. cit.], p. 142.

debe estar presente en el núcleo de su trabajo militante y dirigirla hacia las fuerzas conservadoras y acrílicas que el movimiento puede asumir.

Un feminismo *autoimmune* es aquel que una vez que se ha institucionalizado, olvida su emergencia *revolucionaria*, se inmuniza contra aquello que la impulso a movilizarse y luchar. El hecho de lograr que se reivindicquen ciertos derechos o se institucionalicen ciertas demandas, no deben agotar la *acción política*. La institucionalización no debe ser un límite que constriña la capacidad reflexiva, al contrario, “se requiere, en esta perspectiva, abrir lo más posible el camino a la manifestación de lo instituyente -pero también introducir el máximo posible de reflexividad en la actividad instituyente explícita, así como en el ejercicio del poder explícito.”⁴⁵⁶ La crítica no debe estar exenta de una puesta en cuestión de sí misma. Hay que asumir una actitud prudente y una vigilancia crítica, para evitar que toda práctica de resistencia no genere nuevos espacios de poder. Inventar otras maneras de estar y de ser en el mundo con los otros y las otras, con todo ser viviente y no viviente, pero sin olvidar hacer de la crítica una virtud, un *ethos*, es decir, una *forma de vida*: la crítica como práctica política de desujetación.⁴⁵⁷ Contra las *fuerzas autoinmunitarias* que pretenden cancelar el trabajo de la alteridad y de la imaginación social, habría que reactivar el *espíritu de la crítica* que el propio marxismo cultivo y heredo de la ilustración. Si hay algo que la deconstrucción no está dispuesta a renunciar del pensamiento de Marx es al ejercicio de la *crítica*, “[...] una crítica radical, es decir, un procedimiento capaz de autocrítica. Esta crítica pretende, en principio y explícitamente, estar abierta a su propia transformación, a su reevaluación y a su auto-reinterpretación.”⁴⁵⁸ Esta *crítica radical* pertenecería a la *experiencia de la promesa* que, sin renunciar a un ideal de la emancipación, se pone en marcha siempre en nombre de una *justicia porvenir*. Así pues, quien se compromete y no desea renunciar a una radicalidad deconstructiva, “[...] no puede funcionar sin justificar el principio de una crítica radical e interminable, infinita (teórica y práctica [...]). Esta crítica pertenece al movimiento de una experiencia necesariamente indeterminada, abstracta, desértica, ofrecida, expuesta, brindada a su espera del otro y del acontecimiento.”⁴⁵⁹

El activismo no debe olvidar asumirse como una práctica crítica, porosa, experimentable, no programable, en otras palabras, deconstructiva, siempre abierta al *porvenir*, al acontecimiento como *sorpresa absoluta*.

⁴⁵⁶ Castoriadis, Cornelius, “Poder, política, autonomía” en *Ciudadanos sin brújula*, 2ª edición, Ediciones Coyoacán, México, 2017, p. 72.

⁴⁵⁷ Cfr. Butler, Judith, “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault”, en Parrini Roses, Rodrigo (coord.), *Los contornos del alma, los límites del cuerpo: género, corporalidad y subjetivación*, 2ª edición, UNAM-PUEG, México, 2008, p. 35 y ss.

⁴⁵⁸ Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, [ed. cit.], p. 102.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 104.

3.3 La Nueva Internacional: solidaridad y resistencia.

¡Proletarios de todos los países, uníos!

*Karl Marx, Manifiesto inaugural de la Asociación Internacional de Trabajadores*⁴⁶⁰

Siempre me emociono cuando oigo la Internacional, tiemblo de emoción y entonces siempre quiero <<bajar a la calle>> para luchar en contra de la Reacción.

*Jacques Derrida. <<Back from Moscow, in the USSR>>*⁴⁶¹

En el contexto de la *Exposición Universal de Londres* celebrada del 01 de mayo al 01 de noviembre de 1862, un grupo de obreros ingleses y franceses se reunieron para debatir sobre la creación de una *Asociación Internacional*. Tras dos años de reflexiones y de intensos debates, el 28 de septiembre de 1864 en una asamblea llevada a cabo en el Saint-Martin's Hall en Londres, se decide fundar la *Asociación Internacional de Trabajadores*, un espacio de solidaridad entre obreros de distintas partes del mundo para examinar problemas en común y proponer líneas de acción. Integrada por asociaciones obreras, partidos, sindicalistas, socialistas y anarquistas, Karl Marx asumirá la tarea de redactar sus estatutos. La redacción de los estatutos de la *Asociación Internacional de Trabajadores* estará sostenida bajo la siguiente tesis: *la emancipación de los trabajadores será obra de los trabajadores mismos*, “esto significa no solamente el rechazo de todo <<Salvador supremo>>, de cualquier <<César o Tribuno>>— para recoger los célebres términos de la *Internacional* de Eugène Pottier, que pasará a ser, después de la comuna, el himno de la AIT[Asociación Internacional de Trabajadores] —, sino igualmente de toda élite revolucionaria que pretenda sustituir a la clase de los trabajadores.”⁴⁶² El proletariado debe encaminar su lucha a la emancipación, a la abolición de toda práctica de explotación económica y social. Su propósito no será aspirar a defender intereses privados o exclusivos, sino orientar la *acción política* al servicio de la libertad social. Para Marx los esfuerzos de la clase obrera por abolir la dominación económica y la miseria social, han fracasado por la falta de *solidaridad* entre los trabajadores de distintas ramas del trabajo en cada país, de la unión fraternal entre las clases obreras de las distintas naciones.⁴⁶³ La lucha por la emancipación no debe estar restringida por la pertenencia a una “nación” o “clase” es una cuestión *internacional*, social y colectiva: “que la emancipación del trabajo no es un problema nacional o local, sino un problema social que comprende a todos los países en los que existe la sociedad moderna y necesita para su solución el concurso teórico y práctico de los países más avanzados.”⁴⁶⁴ La Internacional no se reduce a *lo* internacional, comúnmente referido a una simple interacción entre dos o más naciones o Estados (Interestatalidad). La Internacional implica un acto estratégico de *solidaridad* entre los trabajadores de todos los países, una asociación que busca crear comunidad sin distinción de color, creencias o nacionalidad. Todos los esfuerzos de la Internacional deben estar dirigidos a construir lazos de cooperación y comunicación entre las distintas sociedades obreras que aspiran a la emancipación y a la abolición de las condiciones existentes de explotación. Es justamente este espíritu de la solidaridad

⁴⁶⁰ Marx, Karl, *Manifiesto Inaugural de la Asociación Internacional de Trabajadores*, en Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Obras escogidas*, vol. 1, Ediciones Akal, Madrid, 2016, p. 397.

⁴⁶¹ Derrida, Jacques, <<Back from Moscow, in the USSR>>, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, núm. 5, Universidad de Murcia, 1992, p. 60.

⁴⁶² Duménil, Gérard, Löwy, Michel y Renault, Emmanuel, *Leer a Marx*, [ed. cit.], p. 77.

⁴⁶³ Cfr. Marx, Karl, *op. cit.*, p. 398.

⁴⁶⁴ *Idem*.

que anida en la decisión de fundar una *Asociación Internacional de Trabajadores* por parte de los obreros hacia mediados del siglo XIX, la que Derrida deseará reactivar al proponer una Nueva Internacional en el contexto de la *mundialización*.⁴⁶⁵

<<*The time is out joint*>> no sólo nombra la *disyunción*, el desajuste del tiempo presente que no puede reunirse nunca consigo mismo, expresa también el *disfuncionamiento del mundo*: “El mundo va muy mal, se desgasta a medida que envejece, cómo dice también el Pintor en la apertura de *Timón de Atenas* (tan de gusto de Marx por cierto).”⁴⁶⁶ Tras la caída del Muro de Berlín y de un rechazo generalizado al comunismo, Francis Fukuyama saludaba la consolidación de un “Nuevo Orden Mundial” en su libro titulado *El fin de la historia y el último hombre*⁴⁶⁷. Anunciaba la consumación de una época marcada por el horizonte de una *revolución porvenir* y declaraba el advenimiento de la democracia liberal como la forma última y superior de gobierno humano. No obstante, mientras unos celebran con gran entusiasmo el ideal de la democracia liberal, Derrida nos advierte que este “Nuevo (des)Orden Mundial” que declara con optimismo el triunfo del libre mercado (capitalista- neoliberal), en vez de “arreglar” o por lo menos “paliar” el *mal funcionamiento*

⁴⁶⁵ Jacques Derrida hará una distinción entre los conceptos de globalización y mundialización:

Si creo importante distinguir los conceptos de *globalization* o *Globalisierung* [...] es porque el concepto de *mundo* está vinculado con una historia. Lleva en sí una memoria que lo distingue del *globo*, del *universo*, de la *tierra*, incluso del *cosmos* – por lo menos en su sentido precristiano, que San Pablo cristianizará después para darle precisamente el significado de mundo como comunidad *fraternal* de los seres humanos, de los semejantes, de los hermanos, hijos de Dios y prójimos entre sí. [Derrida, Jacques, “La mundialización, la paz y la cosmopolítica”, en Bindé, Jérôme (Dir.), *¿Hacia dónde se dirigen los valores? Coloquios del siglo XXI*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, p. 146.]

La globalización haría referencia a un “sistema global” cuya marca es la interconexión tecnológica, económica y cultural a escala internacional y cuyos efectos tienden a la homogenización y borramiento de las diferencias. “No sólo porque dicha homogenización, donde se produce o se supone que se produce, comporta a la vez una oportunidad y, acompañada esta oportunidad, un riesgo terrorífico, sino también porque la aparente homogenización a menudo disimula desigualdades y hegemonías, [...] ‘homohegemonizaciones’, antiguas y nuevas, que debemos aprender a descubrir y combatir en sus nuevas formas. [*ibid.*, p. 145.] La globalización crea un lugar “común” donde la humanidad se ve afectada positiva o negativamente como “ciudadano del mundo”. En cambio, la mundialización abre los límites globales y ejerce una resistencia contra las fuerzas homogeneizadoras que el proceso de globalización produce.

La mundialización hace referencia al concepto de “mundo” que lleva en sí una herencia que permite cuestionar el devenir del mundo actual. En una tradición abrahámica el concepto de “mundo” designa una cierta historia orientada de la “fraternidad” humana, lo que según Derrida, en un lenguaje paulino, “sigue estructurando y condicionando los conceptos modernos de derechos humanos o de crimen contra la humanidad [...] denominamos ‘ciudadanos del mundo’ – *Sympolitai*, los conciudadanos de los santos en la casa de Dios –, los hermanos, los prójimos como criaturas de Dios. [*ibid.*, p. 147.] El concepto de mundialización apelaría a la responsabilidad de realizar una lectura genealógica que analice la filiación europea, cristiana y abrahámica del derecho internacional y de una cosmopolítica que implica la soberanía de los Estados-nación como ciudadanos del mundo. Se trataría de luchar contra los efectos de desigualdad que esta misma tradición ha producido y puede producir, y a la vez, en un acto de herencia, pensar en una *internacional democrática* más allá del Estado- nación e incluso más allá de la ciudadanía.

⁴⁶⁶ Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, [ed. cit.], p. 91.

⁴⁶⁷ Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, trad. de P. Elías, Editorial Planeta, Barcelona, 1992.

del mundo no hace más que acrecentarlo, intentando ocultar e ignorar los males que provoca al instituir su hegemonía a escala mundial.⁴⁶⁸

En lugar de ensalzar el advenimiento del ideal de la democracia liberal y del mercado capitalista en la euforia del fin de la historia, en lugar de celebrar el <<fin de las ideologías>> y el fin de los grandes discursos emancipatorios, no despreciemos nunca esta evidencia macroscópica, hecha de innumerables sufrimientos singulares: ningún progreso permite ignorar que nunca, en términos absolutos, nunca en la tierra tantos hombres, mujeres y niños han sido sojuzgados, conducidos al hambre o exterminados. (Y, provisionalmente pero a disgusto, tendremos que dejar aquí de lado la cuestión, sin embargo indisociable, de lo que está sucediendo con la vida llamada <<animal>>, la vida y la existencia de los <<animales>> en esta historia. Esta cuestión ha sido siempre seria, pero se volverá masivamente ineluctable.)⁴⁶⁹

Frente a las injusticias que se viven en el mundo, Derrida propone una Nueva Internacional que reactive el *espíritu de solidaridad* que animaba el viejo proyecto de la *Asociación Internacional de Trabajadores*. Esta Nueva Internacional *reafirmaría* en un acto de herencia, el espíritu de justicia que anida en la lucha de los oprimidos por su emancipación. Esta Internacional no se reconocería en una dimensión de la política representada en los Estados o en las Organismos Internacionales, estos últimos preocupados por la obtención de recursos económicos o supeditados en sus decisiones a intereses estatales, principalmente de Estados- Nación que se asumen como potencias económicas y tecno-militares en un mundo globalizado. Evidentemente, “estos hechos no son suficientes para descalificar a las instituciones internacionales. La justicia exige, por el contrario, que se rinda homenaje a algunos de los que, en aquellas, operan en una línea de perfectibilidad y con vistas a emancipar instituciones a las que no habrá que renunciar jamás.”⁴⁷⁰ De ahí que la Nueva Internacional asuma la tarea de analizar el estado presente del derecho internacional y de sus instituciones para abrirlas a un *porvenir* otro.

La Nueva Internacional estaría del lado del *activismo social y comunitario*, un lazo de solidaridad entre todos aquellos que sufren y todos los que no son indiferentes ante lo que ocurre en el mundo sin importar su condición cívica y nacional:

La <<nueva Internacional>> no es solamente aquello que busca un nuevo derecho internacional a través de estos crímenes. Es un lazo de afinidad, de sufrimiento y esperanza, un lazo todavía discreto, casi secreto, como hacia 1848, pero cada vez más visible – hay más de una señal de ello –. Es un lazo intempestivo y sin estatuto, sin título y sin nombre, apenas publico aunque sin ser clandestino, sin contrato, *out of joint*, sin coordinación, sin partido, sin patria, sin comunidad nacional (Internacional antes, a través de y más allá de toda determinación nacional) sin co-ciudadanía, sin pertenencia común a una clase. Lo que se denomina, aquí, con el nombre de una nueva Internacional entre aquellos que, aunque, en lo sucesivo, ya no crean, o aunque no hayan creído nunca en la Internacional socialista-marxista, en la dictadura del proletariado, en el papel mesiánico- escatológico de la unión universal de los proletarios de todos los países, continúan inspirándose en uno, al menos, de los espíritus de Marx o del marxismo (saben, de aquí en adelante, que hay *más de uno*) y para aliarse de un modo nuevo, concreto, real, aunque esta alianza no revista ya la forma del partido o de la internacional obrera sino la de una especie de contra-conjuración, en la crítica (teórica y práctica) del estado, del derecho internacional, de los conceptos de Estado y de nación, etc.: para renovar esta crítica y, sobre todo, para radicalizarla.⁴⁷¹

⁴⁶⁸ Cfr. De Peretti, Cristina, “Jacques Derrida (1930-2004)”, [ed. cit.], p. 96 y ss.

⁴⁶⁹ Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 99.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 98.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 100.

La Nueva Internacional supondría un espacio de encuentro que alía a una gran cantidad de seres humanos en su sufrimiento y dolor, “[...] hasta diría, inseparablemente, entre los vivientes (¡con los ‘animales’!), y luego, inseparablemente, entre los vivos y los muertos, incluso entre los vivos y los que están por nacer”⁴⁷². La Nueva Internacional apelaría a la solidaridad, a la invención de un lazo de afinidad y esperanza, sin estatuto y sin nombre, entre todos aquellos que sin importar su estatus ciudadano o nacionalidad, se alían para luchar y resistir contra de los poderes hegemónicos que protegen el denominado “Nuevo Orden Mundial”, asumiendo como objeto de reflexión y de debate colectivo, todos aquellos problemas que han llevado a una gran cantidad de desastres (sociales, económicos y ecológicos), crisis, desigualdades, injusticias, sufrimientos, etc., y que ningún Estado, Partido e Institución, incluidos los llamados “intelectuales comprometidos” y defensores de los derechos humanos se han hecho cargo. La Nueva Internacional no es “[...] una nueva forma de asociar a los ciudadanos que pertenecen a Estados- nación dados, sino un concepto de ciudadanía, de hospitalidad, un nuevo concepto del Estado, de la democracia.”⁴⁷³ En este sentido, Derrida planteará una nueva forma de *internacionalismo* diferente pero *fiel* a lo que en la tradición marxista se denomina *Internacional*. Por otra parte, el planteamiento de una Nueva Internacional requeriría *deconstruir* los fundamentos del derecho internacional, ligados a un concepto occidental del Estado y la soberanía, lo que no implicaría, como se ha pensado, “destruir” las Instituciones Internacionales y mucho menos “desaparecer el Estado”, “[...] pues el Estado puede aún limitar, a veces, fuerzas de apropiación privadas, concentraciones de poderes económicos, puede frenar una violenta despolitización que se establecería en nombre del <<mercado>> [...] y *sin embargo* oponerse al Estado ahí donde se adhiera con demasiada frecuencia al nacionalismo del Estado-nación o a la representación de hegemonías socio-económicas.”⁴⁷⁴ *Cuestionar y reinventar* el Estado y las Instituciones Internacionales, saber que son necesarias y a la vez perfectibles, pero no olvidar que una *repolitización* de las mismas requeriría pensar en los fundamentos filosóficos y políticos en las que se sostienen, sobre todo en este mundo globalizado donde la *ley del mercado* determina las políticas de cooperación y de encuentro internacional.

La solidaridad a la que apela la Nueva internacional no estaría ligada a un principio de legitimidad institucional, sea el Estado, ni a un sentimiento de compasión altruista (deber moral de asumir como propio el interés de un tercero), ni mucho menos considerada como un <<hecho social>> o mero artificio de la socialización humana, piénsese al respecto en Émile Durkheim quien la considera un principio de cohesión social que estaría en la base de la moral y del derecho.⁴⁷⁵ Más bien, la solidaridad haría referencia a una *experiencia de alianza entre los cuerpos sin institución*,⁴⁷⁶ sin relación con el aparato de Estado y sus instituciones, nombraría una experiencia que vincula de manera diferencial a grupos e individuos en las que sea posible trazar y experimentar nuevas maneras de ser y estar en el mundo con los otros y las otras, con todo ser vivientes y no viviente. La solidaridad implicaría un *vivir juntos y juntas*, en la que sea posible ensayar otras maneras de ser humanidad y de reconocer otras formas de subjetividad, la posibilidad de construir un espacio de encuentro y de

⁴⁷² Derrida, Jacques y Roudinesco, Élisabeth, *Y mañana, que...*, [ed. cit.], p. 111.

⁴⁷³ Derrida, Jacques y Caputo, John, *La deconstrucción en una cáscara de nuez*, [ed. cit.], p. 23.

⁴⁷⁴ Derrida, Jacques, “Hoy en día”, en *No escribo sin luz artificial*, [ed. cit.], p. 120.

⁴⁷⁵ Cfr. Durkheim, Émile, *La División del Trabajo Social*, 4ª edición, trad. de Carlos García Posada, Ediciones Akal, Madrid, 2001.

⁴⁷⁶ Lo que implicaría desde un punto de vista teórico, poner en cuestión la idea de un “sujeto de la historia” o del “cambio social”. En su momento se pensó, desde cierta tradición marxista, que el único “sujeto revolucionario” podía ser la clase proletaria. Al respecto, véase: Derrida, Jacques, “Marx e hijos”, en Springer, Michel (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, [ed. cit.], p. 74 y ss.

escucha responsable más allá de los intercambios estandarizados que refuerzan el carácter fetichista del libre mercado, un ejercicio político y colectivo que se opondría a la idea liberal de la solidaridad sustentada en una ética individualista.⁴⁷⁷ La solidaridad acontece ahí donde los cuerpos generan de manera inédita y singular experiencias colectivas de resistencia y desujetación contras las modalidades de servidumbre y dominación.

La solidaridad a la que aspiraría la Nueva Internacional no implicaría la construcción de una <<comunidad universal>>, si entendemos por comunidad un grupo armonioso de individuos autónomos y libres que en su “semejanza” se constituyen por sobre la diferencia, cerrándole la puerta al otro que no es el “semejante” o el “prójimo”. Una defensa que un “nosotros” lanza contra lo “otro” en su absoluta singularidad. La solidaridad no busca crear una comunidad de iguales sino un espacio de *hospitalidad* con los otros y las otras, en el que sea posible relacionarnos ética y políticamente desde nuestras diferencias.⁴⁷⁸ Una comunidad *porvenir*, abierta al otro y a los otros que siempre están por llegar:

La comunidad por venir nos llama desde el futuro, nos alerta sobre los muros que las comunidades (europeas, estadounidenses, chinas, cristianas, judías e islámicas, tanto aquí como en cualquier lado, hoy como siempre, las comunidades como tales, precisamente por su estructura de comunidad) erigen para mantener alejado al extranjero. La comunidad por venir exige cierta generosidad, exige un don de una “comunidad sin unidad”, “abierta”, invoca otra idea de comunidad, más halagadora, como *communus*, con generosidad y extravagancia, en una comunidad sin comunidad, como una identidad que se permite diferir consigo misma.⁴⁷⁹

La Nueva Internacional no se detiene en fronteras Estado-nacionales o en contratos de ciudadanía, no es una nueva forma de asociar a los ciudadanos que pertenecen a un Estado-nación dado, sino una coalición ética y política “[...] de todos aquellos a quienes el rumbo dominante arruina o les corta el paso, todos aquellos a quienes excluye, se desposee, se ‘descapitaliza’ debido a su raza, su género, su nacionalidad, su idioma, su religión o incluso su especie (los derechos de los animales): en pocas palabras, debido a su ‘diferencia’.”⁴⁸⁰ La Internacional de la que habla Derrida no hace referencia a un *internacionalismo* que tiene una forma particular de cooperar con el *nacionalismo*:

Este internacionalismo no es el universalismo de la ilustración que significaba esparcir un universal europeo monocromático por todo el planeta, pintar todo el mundo de europeo, y tratar lo no europeo como “pre-europeo”, sinónimo éste de pre-racional, sino un tipo de conexión o trabajo en red que abre lo que de otra forma serían nacionalismos cerrados por sí mismos y permite que las voces, de otra manera silenciadas, se dejen oír. [...] Si por iluminismo uno se refiere al universalismo uniforme, entonces el iluminismo es algo que se necesita deconstruir. Pero, en el mismo tono, y en la medida en la cual el iluminismo disuelve el oscurantismo, el autoritarismo y el fanatismo, nada es más *aufklärish* que la deconstrucción.⁴⁸¹

⁴⁷⁷ Cfr. Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. de Alfredo Eduardo Sinnot, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1991.

⁴⁷⁸ Los diferentes activismos y movimientos sociales no pueden ser entendidos como “sujetos” colectivos homogéneos, son campos de desviaciones, disputas y límites, portadores de significaciones imaginarias particulares que les permite solidarizarse y diferenciarse de otras movilizaciones. Los movimientos sociales son creadores de un “imaginario colectivo” habitado por una pluralidad de voces y testimonios, en los que se expresan las demandas y el tipo de mundo por el cual se lucha.

⁴⁷⁹ Derrida, Jacques y Caputo, John, *La deconstrucción en una cáscara de nuez*, [ed. cit.], p. 147.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 143.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 86.

El *nacionalismo* corre el riesgo de defender a ultranza una *política identitaria* que se esfuerza por excluir todo aquello que le resulta extranjero. Generando toda una cadena de estrategias inmunizantes ante lo que se considera un riesgo para el hermetismo impermeable y homogéneo de una identidad que se sabe “idéntica a sí misma”. Sabemos que durante el siglo XX, y no solo en él, en distintas partes del mundo se libraron violencias y atrocidades genocidas, xenófobas y antisemitas llevadas a cabo en nombre de una identidad nacionalista o religiosa. En la actualidad, el problema de la identidad nacional vuelve a aparecer ante los conflictos políticos y sociales derivados del fenómeno migratorio que se vive a escala mundial. Derrida no es insensible ante estas situaciones y nos advierte de los peligros que acarrea la protección de una “identidad” que se cierra sobre sí misma y no permite el paso a lo diferente. Hay que deconstruir la idea misma de identidad para abrirla a la diferencia, plantear frente a una identidad que se sabe “idéntica a sí misma”, una identidad porosa, heterogénea y que difiere de sí misma: “*lo propio de una cultura es no ser idéntica a sí misma*. No el no tener identidad, sino no poder identificarse, decir <<yo>> o <<nosotros>>, no poder tomar la forma del sujeto más que en la no-identidad consigo o, si ustedes lo prefieren, en la diferencia *consigo*. No hay cultura o identidad cultural sin esa diferencia *consigo*.”⁴⁸² Una identidad que difiere de sí misma y que es diferente consigo misma.

En el mundo contemporáneo se libran diversas luchas que tratan de *reivindicar* una “identidad” nacional, cultural, sexual o lingüística, sin embargo, quienes encaminan su lucha en la defensa de sus derechos y reconocimiento, no deben olvidar que la batalla no se dirige en la defensa de una identidad que tendería hacia el narcisismo, corriendo el riesgo de reactivar formas totalitarias de poder, sino de una identidad que se reconoce en la diferencia y que está atravesada, parasitada por lo diferente. La *imposibilidad* de ser uno consigo mismo abre la *posibilidad* de dirigirse y relacionarse con el otro y la otra, de inventar nuevas formas de solidaridad siempre en un marco ético de respeto y responsabilidad. Al respecto, Derrida señala en una entrevista con Élisabeth Roudinesco, los peligros que podrían correr las luchas culturales, sexuales y lingüísticas al tratar de defender el reconocimiento de su identidad y ante lo cual habría que estar siempre alerta:

Esto en modo alguno me impide desconfiar de la reivindicación identitaria o comunitaria en *cuanto tal*. Pero debo hacerla mía, por lo menos provisionalmente, allí donde compruebo una discriminación o una amenaza. En este caso ya se trate de las mujeres, los homosexuales u otros grupos, puedo comprender la urgencia vital del reflejo de la identidad. Puedo entonces aceptar una alianza momentánea, prudente, al tiempo que subrayo sus límites, haciéndolos tan explícitos como sea posible. Por lo tanto, no vacilo en apoyar, por modestamente que sea, causas tales como las de las feministas, los homosexuales, los pueblos colonizados, hasta el momento en que desconfío, hasta el momento en que la lógica de la reivindicación me parece potencialmente perversa o peligrosa. El comunitarismo o el Estado- nacionalismo son las figuras más evidentes de ese riesgo, y por tanto de ese límite en la solidaridad. El riesgo debe ser reevaluado a cada instante, en contextos móviles que dan lugar a transacciones siempre originales.⁴⁸³

Hay que asumir responsabilidades políticas y solidarizarse con aquellos que luchan contra la opresión, buscando que se reconozca su “identidad” nacional, sexual o lingüística, no obstante, todo acto de solidaridad debe reconocer sus límites y asumir una postura crítica ahí donde la *reivindicación de la identidad* corra el riesgo de reproducir prácticas de violencia y de exclusión en nombre de una “identidad” que se pliega sobre sí misma, “[...] la gente que lucha por su identidad debe prestar atención al hecho de que la identidad no es la identidad en sí misma de una cosa, de este vaso, por

⁴⁸² Derrida, Jacques, *El otro cabo*, trad. de Patricio Peñalver, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1992, p. 17.

⁴⁸³ Derrida, Jacques y Roudinesco, Élisabeth, *Y mañana, que...*, [ed. cit.], p. 31.

ejemplo, de este micrófono, sino que implica una diferencia dentro de la identidad.”⁴⁸⁴ La identidad de una cultura es una forma de ser diferente de sí misma, al igual que la identidad sexual y lingüística es una forma de ser diferente de sí misma, “una vez que tomamos en consideración estas diferencias internas, debemos prestar atención al otro y entender que luchar por nuestra identidad no es excluyente respecto de otra identidad, sino que está abierta a otra identidad. Y esto evita el totalitarismo, el nacionalismo, el egocentrismo, etc.”⁴⁸⁵ La defensa a *ultranza* de “una” identidad corre el riesgo de alimentar ideologías nacionalistas, fundamentalistas e incluso racistas.

La solidaridad a la que apela la Nueva Internacional expresaría una *modalidad de acompañamiento* sin condición, *sin fronteras*, sin marca institucional o ciudadana que limite la posibilidad de generar nuevas relaciones entre los vivientes y no-vivientes. La Nueva Internacional no representa una afrenta contra el Estado-nación y la idea de ciudadanía que la acompaña, sino una tarea irrenunciable de deconstrucción (deconstrucción que aunque ya está en curso está lejos de concluirse) sobre una idea de *lo político* que supone el Estado, la forma *polis* vinculada al territorio nacional y a la autoconía: “lo político no es coextensivo a lo estatal, contrariamente a lo que se piensa siempre.”⁴⁸⁶ Hay que pensar *lo político* más allá del horizonte moderno de la estatalidad y de la internacionalidad entendida como interestatalidad. En este sentido, la Nueva Internacional abre la posibilidad de reflexionar sobre un nuevo concepto de *lo político*, de la hospitalidad y la ciudadanía, más allá de los límites territoriales del Estado-nación.

En *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!*⁴⁸⁷, conferencia leída el 21 de marzo de 1996, en el Parlamento Internacional de Escritores⁴⁸⁸, Derrida reactiva el llamado de solidaridad a la que aspira la Internacional de Marx más allá de la internacionalidad de los Estados-nación y del concepto de ciudadanía que supone, proponiéndose pensar en un principio de *hospitalidad*

⁴⁸⁴ Derrida, Jacques y Caputo, John, *La deconstrucción en una cáscara de nuez*, [ed. cit.], p. 24.

⁴⁸⁵ *Idem*.

⁴⁸⁶ Derrida, Jacques, “Hoy en día”, en *No escribo sin luz artificial*, [ed. cit.], [ed. cit.], p. 120.

⁴⁸⁷ Derrida, Jacques, *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!*, trad. de Julián Mateos Ballorca, cuatro ediciones, Valladolid, 1996.

⁴⁸⁸ Entre el activismo institucional de Derrida, no podemos olvidar su participación en la fundación del *Parlamento Internacional de Escritores*. Tras el asesinato del escritor y periodista argelino Tahar Djaout en julio de 1993, más de sesenta escritores del mundo entre los que se encuentran Jacques Derrida y Pierre Bourdieu, “convocan a la creación de una estructura internacional para apoyar de manera concreta a los escritores e intelectuales víctimas de persecuciones en todas partes del mundo.” (Peeters, Benoît, *Derrida*, [ed. cit.], p. 564.)

El Parlamento Internacional de Escritores será fundado en la ciudad de Estrasburgo, Francia, entre el 04 y el 08 de noviembre de 1993, aspirando a construir un espacio de encuentro solidario y hospitalario con quienes han sido perseguidos al alzar la voz para denunciar actos de violencia y exclusión en distintos escenarios de la vida social. El parlamento surgirá ante la necesidad de crear un espacio abierto de diálogo y de discusión, que invite a repensar sobre el concepto actual de *espacio público* y de *toma de la palabra*: “la palabra es pública y todas las transformaciones políticas pasan por la palabra”:

El parlamento, que no se instala en el espacio público, debe intentar pensar en la transformación que está ocurriendo, bien de la tecnología y los *media* o de otros factores, en el concepto de realidad del espacio público. Es preciso, por tanto, repensar sobre la *democracia*, una de las formas de tratar el espacio público, y sobre la *palabra*, el hecho de dirigirme libremente al otro, una de las condiciones del espacio público, que es lo que significa la palabra <<parlamento>>. [...] Lo que quería decir con la palabra <<parlamento>>, en el caso particular del Parlamento Internacional de los Escritores, es que se pide prestada a una tradición – a saber, el espacio de discusión de deliberación democrática [...] (Derrida, Jacques, “La democracia como promesa”, en *No escribo sin luz artificial*, [ed. cit.], pp. 99-100.)

incondicional que responda a las urgencias más concretas y las más propias para articular la ética con la política. La hospitalidad expresaría la dimensión ética de la solidaridad. Recordemos que la reflexión sobre la hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida se hace cada vez más patente en un momento en que su país, Francia, y otras naciones, como es el caso de Estados Unidos, expulsan a miles de personas consideradas no-ciudadanas o extranjeras.⁴⁸⁹

Para pensar en una *hospitalidad incondicional* es necesario volver a cuestionar la idea del *cosmopolitismo*, cuya tradición se remonta al estoicismo griego (Cicerón), a San Pablo y al pensamiento ilustrado de Immanuel Kant. San Pablo había radicalizado y politizado el mandato de Isaías: “Abrid las puertas”, señalando en su Segunda Carta a los Efesios que no somos extranjeros, todos somos hijos de Dios y por lo tanto, somos ciudadanos del mundo en la medida en que habitamos y compartimos un mismo mundo: “<<Así pues, no sois ya extranjeros alojados (*xenoi, hospites*), sois los conciudadanos de los santos, pertenecéis a la casa de Dios (*sympolitai tôn agiôn kai oikeioi tou theou; cives sanctorum, et domestici Dei*).>>”⁴⁹⁰ Este principio cristiano del ecumenismo (el mundo entendido como una misma *polis*, donde los hombres habitan y viven fraternalmente), será heredado y reactivado por Kant, quien le dará al *cosmopolitismo* su formulación filosófica más rigurosa. Immanuel Kant formula la idea de una *hospitalidad universal* que contemple a todos los hombres en cuanto habitantes de la misma tierra.⁴⁹¹ Esta hospitalidad universal sería la condición para conjurar la guerra y lograr una paz perpetua entre los hombres, Kant lo declara un “derecho natural” inalienable, imprescriptible y común a todos los seres humanos: “A todas las criaturas humanas, a todos los seres finitos dotados de razón les ha caído en suerte en un reparto fraterno <<el derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra>>. Nadie puede pues, en principio, adueñarse legítimamente de dicha superficie (como tal, en tanto que *superficie*) para prohibir su acceso a otro hombre.”⁴⁹² Sin embargo, la hospitalidad universal se verá limitada, en principio porque la hospitalidad se restringirá sólo como *derecho de visita*, limitando el *derecho de residencia*, este último sólo será concedido a

⁴⁸⁹ Jacques Derrida no es insensible al problema de la migración, en parte sus reflexiones acerca de la hospitalidad se nutren de su activismo en defensa de los derechos de los <<*sin papeles*>>. En ocasiones no duda en hacer un llamado a la <<resistencia cívica>> en contra de las leyes sobre la inmigración y la nacionalidad que atentan contra los derechos humanos y la dignidad de los indocumentados:

El 25 de marzo de 1995, durante una manifestación en Nantes por el derecho a las visas, interviene por primera vez de un modo directamente militante. “Me encontré allí, empujado, subido sobre una cosa elevada – no era un tonel –, así, arengando a la multitud por los emigrados argelinos”, contará. Ese día, sin el más mínimo rodeo, Derrida recuerda que en 1993 Francia distribuyó 290 mil visas a argelinos y tres veces menos en 1994. Denuncia “ese cierre de las fronteras en las narices de los argelinos, que viven en un infierno, que en 1994 contó con al menos 30 mil asesinatos”. [Peeters, Benoît, *Derrida*, [ed. cit.], p. 566.]

Al respecto, Benoît Peeters señala que Derrida nunca ha dejado de conciliar sus preocupaciones teóricas con sus compromisos políticos y militantes, por ejemplo, su reflexión acerca de la escritura y los soportes de la inscripción, se articularán en la década de los 90’ a sus análisis acerca de la relación entre el derecho y los indocumentados [*sans – papiers*]:

Así, en una larga entrevista concedida a los *Cahiers de Médiologie*, explica, de forma muy convincente, que el derecho y los documentos son absolutamente indisociables: “Como el domicilio y el nombre, el ‘en casa’ supone ‘los documentos’. El ‘indocumentado’ es un fuera de la ley, un no sujeto de derecho, un no ciudadano o el ciudadano de un país extranjero al que se le rechaza el derecho conferido, en los documentos, mediante una visa o un permiso de estadía, un timbre o un sello”. [*ibid.*, p. 567.]

⁴⁹⁰ Derrida, Jacques, *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!*, [ed. cit.], p. 49.

⁴⁹¹ Cfr. Kant, Immanuel, *La paz perpetua*, trad. de Joaquín Abellán García, Editorial Tecnos, Madrid, 2013.

⁴⁹² Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 51.

quien se les considere como ciudadano perteneciente a un Estado- nación, contemplando el derecho de visita al extranjero. El derecho de residencia se le otorgaría al extranjero sólo en la medida en que se precisara una especie de “contrato generoso”, por el que se le hiciera huésped por cierto tiempo, contrato que dependería en gran medida de los tratados establecidos entre Estados, es decir, de manera interestatal. Estas restricciones le parecerán problemáticas a Derrida, si bien se puede suponer un progreso con respecto a los alcances propuestos por el cosmopolitismo kantiano, la hospitalidad como un derecho, esta aparece condicionada y dependiente de la soberanía estatal, sobre todo cuando está en juego el *derecho de residencia*:

El ideal cosmopolítico de Kant, por el que tengo el mayor respeto, suponía aun, que el ciudadano fuera ciudadano del mundo “en cuanto ciudadano”, es decir, en cuanto súbdito de un Estado-nación. Cuando Kant define las condiciones de la hospitalidad universal, no obstante se refiere a una multiplicidad de Estados que jamás se convertirán en un Estado universal. Dichos Estados, y sus ciudadanos súbditos, deben definir las leyes de la hospitalidad. Deben hacer respetar esas reglas y por ende plantear límites al recibimiento del ciudadano extranjero: por un tiempo breve, como visitante y no como residente (o sea, por el contrario, por un tiempo más largo, etcétera). Ese concepto de hospitalidad cosmopolítica, por respetable que sea, y siempre perfectible, todavía me parece ligado a una figura de la ciudadanía del Estado-nación, aquella que se encuentra en vías de dislocación, de transgresión, de transformación.⁴⁹³

El límite del *cosmopolitismo kantiano* es seguir pensando la hospitalidad en estrecha relación con el Estado- nación. Hay que hacer *un esfuerzo* de ser más que cosmopolitas, pensar en una *cosmopolítica porvenir* que aspire a una *hospitalidad incondicional*, antes de que se codifique en un derecho, responder a las urgencias políticas más concretas para solidarizarse con aquellos hombres, mujeres y niños que son perseguidos por una *política migratoria* restrictiva, controladora y violenta en su acción de expulsar.⁴⁹⁴ Cuestionar la lógica de la soberanía estatal, ir más allá de los límites que nos supone para pensar en otro concepto de *lo político*, de lo internacional y del Estado. El problema de la migración no se resuelve con la apertura de fronteras, la responsabilidad política hacia el extranjero debe abrir al debate público y colectivo la posibilidad de plantear una legislación respetuosa de la *alteridad* del otro. Discutir todo modelo integracionista que intenta acoger al extranjero bajo la condición de que reconozca y asimile los valores culturales del Estado- nación que lo acoge. No puede haber hospitalidad sino se toma en cuenta la alteridad del otro, como alteridad singular, infinita e irreductible. La hospitalidad regulada por el Estado ya no parece bastar, habría que pensar en una nueva ética y política de la hospitalidad más allá del Estado y del *cosmopolitismo*.

Cultivar la ética de la hospitalidad. “[...] *la ética es hospitalidad*, es toda ella co-extensiva a la experiencia de la hospitalidad, sea cual sea el modo en que la abramos o limitemos.”⁴⁹⁵ La palabra *ética* proviene del griego ἔθος, *morada*, hace referencia a la “estancia”, “al lugar donde se vive”, a la “casa”. No puede haber hospitalidad sin *ethos*, sin un lugar donde recibir y acoger al otro que llega, al amigo, al invitado o al extranjero. La *ley* de la hospitalidad dictaría que cada uno de nosotros es libre de decidir a quién recibir en su casa, reservándose el “derecho de admisión”. Quien llega a una morada como invitado o extranjero, debe acatar las reglas del anfitrión o del lugar que lo acoge, cumplir con las “condiciones” que el dueño del lugar le dicta. Empero, condicionar la llegada del otro, de algún modo limita la experiencia de la hospitalidad. La hospitalidad a la que aspira la Nueva Internacional debe ser *sin condición*, sin contrato y deber normativo, más allá de las leyes que dicta

⁴⁹³ Derrida, Jacques y Roudinesco, Élisabeth, *Y mañana, que...*, [ed. cit.], p. 110.

⁴⁹⁴ Cfr. Resta, Caterina, “Mundialización y Nueva Internacional”, en Penchaszadeh, Ana y Biset Emmanuel (comps.), *Derrida político*, [ed. cit.], p. 253 y ss.

⁴⁹⁵ Derrida, Jacques, *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!*, [ed. cit.], p. 41.

la moral y el derecho. La hospitalidad entendida como un espacio que busca cultivar una *ética del respeto* y el *don absolutos* para con el otro, “la incondicionalidad de la hospitalidad debe ser infinita y, por consiguiente, heterogénea a las condiciones legislativas, políticas, etc., dicha heterogeneidad no significa una oposición. Para que esa hospitalidad incondicional se encarne, para que se torne efectiva, es preciso que se determine y que, por consiguiente, dé lugar a unas medidas prácticas, a una serie de condiciones y de leyes, y que la legislación condicional no olvide el imperativo de la hospitalidad a la que se refiere.”⁴⁹⁶ La hospitalidad incondicional es heterogénea al derecho e indisociable a él, requiere encarnarse en leyes para no caer en un discurso “abstracto” o “ilusorio”, aun cuando se corra el riesgo de traicionarla o pervertirla. Por consiguiente, hay que inventar a cada momento y respondiendo a una situación concreta, la mejor legislación para que la hospitalidad sea respetada de la mejor manera posible. Cómo señala Cristina de Peretti:

[...] la cuestión sería entonces la de, sin renunciar a una hospitalidad incondicional, <<saber cómo transformar y hacer progresar el derecho>>, un derecho determinado, una política y una ética determinables, concretas, que, sin dejar de ser herederos de la tradición, respondan a nuevas necesidades, a situaciones históricas inéditas, y respondan a éstas de forma efectiva, esto es, no sólo pensando de otra forma la ciudadanía, la democracia, el derecho internacional, sino asimismo emprendiendo transformaciones precisas del derecho y de la política, es decir, interviniendo de manera concreta en las condiciones de la hospitalidad, creando procedimientos específicos, un conjunto de leyes jurídico-políticas efectivas, que sin duda limitarán en parte la hospitalidad absoluta, pero que, en todo caso, la organizarán y la harán viable.⁴⁹⁷

La Nueva Internacional acogería de manera hospitalaria a todos aquellos que se alían en ocasiones de manera anónima y fortuita para combatir y resistir a las injusticias sociales, sin importar su condición como ciudadanos pertenecientes a un Estado- nación. Una alianza solidaria que ya no se identificaría en un esquema nacional y falo-patriarcal de la fraternidad, que reduce al otro “prójimo” o al “semejante”. La solidaridad nombraría la posibilidad de un *vivir juntos* de la singularidad, un espacio de encuentro hospitalario con todo ser viviente y no viviente, *sin condición*: “Vivir juntos con el otro, con lo radicalmente otro, como singularidades siempre irreductibles: un vivir juntos que sería una alianza más allá del derecho, de la ciudadanía, de la política y que, por consiguiente, no daría lugar a ningún tipo de comunidad, de homogeneidad o identidad.”⁴⁹⁸ Una *alianza sin institución* que nos vincularía de manera política y afectiva. Un lugar de *toma de la palabra* responsable, donde todas las voces puedan ser escuchadas en su singularidad. Un espacio de intercambios gozosos y alegres, de formación (*bildung*) y de invención de procesos de subjetivación inéditos, en la medida en que se experimentan otras maneras de ser con nosotros mismos y en relación con los otros. La solidaridad constituye un cuerpo colectivo diverso y heterogéneo, poblado por fuerzas singulares, debiendo ser defendida y transformada una y otra vez, no sólo contra las formas de poder que buscan vulnerarla, sino contra las *fuerzas autoinmunitarias* que buscan cancelar su *fuerza instituyente* y desujetante. En conclusión, la solidaridad expresaría un acto de acompañamiento que pertenecería a la dimensión colectiva de lo social, un *espacio de invención* en el que se reactivan experiencias de lucha que reclaman ser escuchadas, más allá de la lógica soberana del Estado, de los partidos políticos y de las instituciones. Derrida acuñará otra noción para nombrar la experiencia de solidaridad que anida en el proyecto de una Nueva Internacional: *democracia porvenir*.

⁴⁹⁶ Derrida, Jacques, “Sobre la hospitalidad”, en *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, [ed. cit.], p. 54.

⁴⁹⁷ De Peretti, Cristina y Vidarte, Paco, “Política y deconstrucción”, [ed. cit.], pp. 56-57.

⁴⁹⁸ De Peretti, Cristina, “Jacques Derrida (1930-2004)”, [ed. cit.], p. 111.

La *democracia por venir* no haría referencia a un régimen político, sino a la *experiencia de una promesa*, abierta a la invención del otro y de lo otro en su absoluta singularidad, más allá de todo horizonte de cálculo y previsibilidad:

Lo que yo llamo <<democracia por venir>> desbordaría los límites del cosmopolitismo, es decir, de una ciudadanía del mundo. Concordaría con aquello que deja <<vivir juntos>> a vivientes singulares (sin importar quiénes) cuando aún no están definidos por una ciudadanía, es decir, por su condición de <<sujetos>> de derecho de un Estado y miembros legítimos de un Estado-nación, por más que se trata de una confederación o de un Estado mundial. Se trataría, en suma, de una alianza más allá de lo <<político>> tal como ha sido determinado siempre (privilegio acordado al Estado o a la pertenencia ciudadana en una nación ligada a un territorio, etc., incluso si, como lo recuerda Schmitt, el Estado no es la forma única de lo político). Esto no entraña una despolitización: todo lo contrario; pero exige con seguridad otro pensamiento y otra aplicación de los conceptos de lo <<político>> y del <<mundo>>, que no sea el <<cosmos>>. Dicho lo anterior, como todo esto estará por mucho tiempo fuera de alcance, yo creo que hay que hacer todo lo posible para extender el ejercicio de la ciudadanía en el mundo: demasiados hombres y mujeres están privados de ella de muchas maneras. Cuando no se les niega el título de ciudadanos, se limitan masivamente los <<derechos del hombre y del ciudadano>> a los que se puede aspirar.⁴⁹⁹

⁴⁹⁹ Derrida, Jacques "Autoinmunidad. Suicidios simbólicos y reales. Diálogo con Jacques Derrida", [ed. cit.], p. 189.

REFLEXIONES FINALES.

La investigación intento mostrar como el pensamiento de Derrida no es ajeno a las problemáticas políticas, sociales y culturales que marcan nuestro presente y que requieren ser analizadas. Sus escritos no sólo evidencian su solidaridad con aquellos (vivientes y no vivientes) que cotidianamente son víctimas de un sistema de poder que los explota, humilla y sojuzga, expresan sus preocupaciones políticas y el activismo con el que respondió a la violencia y a las injusticias que él no sólo vivió y percibió en el momento histórico que le tocó vivir. Jacques Derrida es un activista y su filosofía un pensamiento en lucha y en solidaridad con las resistencias, con los diversos activismos sociales y políticos que encaminan sus esfuerzos por mantener abierta la promesa de un mundo más justo. El pensamiento derridiano no es insensible al reclamo que viene del otro, entra en una relación singular con la *práctica crítica* que se constituye en las acciones colectivas del activismo social, así lo evidencian sus valientes compromisos políticos en defensa de la enseñanza de la filosofía y las humanidades, del derecho a *tomar la palabra* libremente, manifestando su apoyo a favor de los inmigrantes ilegales o del “matrimonio” gay⁵⁰⁰, expresando su solidaridad hacia activistas y militantes políticos como Nelson Mandela, Abu Jamal Mumia o José María Rainha. La filosofía de Jacques Derrida sería imposible de comprender si no atendemos a su *práctica militante* como activista social, preocupado por la justicia y el respeto a la *singularidad* del otro:

Quando voy a enseñar clandestinamente y me encarcelan en la Checoslovaquia comunista, cuando milito contra el Apartheid o por la liberación de Mandela, contra la pena de muerte, por Mumia Abu Jamal o cuando participo en la fundación del Parlamento Internacional de Escritores, cuando escribo lo que escribo sobre Marx, sobre la hospitalidad o sobre los <<sin papeles>>, sobre el perdón, el testimonio, el secreto, la soberanía, igual que cuando lanzo, en los años de 1970, el movimiento del Grep y los Estados Generales de la Filosofía, luego contribuyo a crear el Colegio Internacional de Filosofía, me atrevo a pensar que estas formas de compromiso, los discursos que las sostenían estaban en sí mismos de acuerdo (y esto no siempre es fácil) con el trabajo de deconstrucción en curso. He intentado pues ajustar, consiguiéndolo desigualmente, pero nunca lo bastante, un discurso o una práctica política con las exigencias de la deconstrucción. *No siento un divorcio entre mis escritos y mis compromisos, solo diferencias de ritmo, de forma de discurso, de contexto, etc.*⁵⁰¹

Si la deconstrucción se ha puesto en marcha es en nombre de una *justicia por venir*, sensible a la alteridad del otro y de la otra, una relación que responde y respeta al otro, a partir del hecho de pensar que el otro es *otro*.⁵⁰² Derrida trata siempre de conciliar sus inquietudes teóricas con sus preocupaciones políticas. La deconstrucción está lejos de ser un discurso “abstracto”, desligado de las preocupaciones materiales de lo social, no sólo posee una dimensión teórica, sino también práctica, interviniendo activamente sobre aquello que se interroga para dar pie a la invención, al acontecimiento incalculable y singular. Por otra parte, Derrida nos ofrece a lo largo de sus obras, conferencias y seminarios, formas de argumentar y sobre todo, un vocabulario crítico-deconstructivo imprescindible hoy en día para pensar las urgencias políticas de nuestro tiempo, si bien lo escrito y lo dicho por el filósofo francés responde al contexto sociopolítico que le ha tocado vivir, en un acto de herencia habría que reactivar su fuerza crítica, revolucionaria y diferencial, para abrir su

⁵⁰⁰ Cfr. Derrida. Jacques, *Aprender por fin a vivir. Entrevista con Jean Birnbaum*, [ed. cit.], p. 40 y ss.

⁵⁰¹ Derrida, Jacques, “El otro es secreto porque es otro” en *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, [ed. cit.], p. 337. Las cursivas son mías.

⁵⁰² Derrida, Jacques, “La democracia como promesa”, en *No escribo sin luz artificial*, [ed. cit.], p. 98.

pensamiento a un *porvenir* otro, para pensar en sus diversas herencias y como estas han sido apropiadas, para abrir otros espacio de reflexión.

Así pues, nuestra tarea no sólo se encaminaría en reflexionar sobre el activismo político y social que Derrida ejerció durante su vida y cómo este se vincularía con su propia práctica teórica, sino reconocer como su pensamiento ha sido *apropiado* y puesto en devenir por el activismo social de manera inédita y transformadora. Por ello, esta investigación asumió dos tareas: 1) poner a prueba parte del vocabulario de Derrida para dar cuenta del cambio social producto del activismo social y 2) aproximarse a indagar las maneras en que el discurso derridiano ha sido apropiado y reactivado por el activismo social, el caso del feminismo ha sido un ejemplo sugerente para mostrar como el potencial crítico de la deconstrucción ha sido radicalizado y llevado a otros campos de reflexión. El feminismo ha recuperado sus giros epistémicos y políticos más importantes para dar a sus demandas un carácter conceptual, en la posibilidad de aspirar a establecer un diálogo con la academia de humanidades y ciencias sociales, dialogo colectivo en el que se reflexionaría conjuntamente sobre el aparato de poder y sus ejercicios de dominación, exclusión y violencia, buscando proponer formas inéditas de subjetivación y de relaciones entre los cuerpos en nombre de una *justicia porvenir*. Se ha escrito demasiado acerca de la recepción de la deconstrucción en distintos campos disciplinarios del saber cómo la arquitectura, la literatura, el derecho, la pedagogía, el cine, la gastronomía, entre otros, poniendo a prueba su fuerza crítica y teórica. Sin embargo, el campo de lo *histórico- social*⁵⁰³, entendido como prácticas en movilización y organizaciones colectivas en resistencia, no ha sido insensible a las diversas herencias derridianas, su teoría ha tenido efectos sociopolíticos interesantes para la lucha social, los cuales habría que interpretar para calibrar su actualidad y utilidad oportuna.

Aclaremos que este ejercicio de *apropiación* no se debería entender como la siempre acción de tomar un término y privatizarlo en su significado, corriendo el riesgo de cancelar la posibilidad de su crítica y de su porvenir, sino un ejercicio de reactivación de la fuerza crítica y deconstructiva del pensamiento derridiano, hacer de lo dicho y lo escrito en su momento algo viviente, portador de una palabra viva que aún nos exhorta a responderle activa y responsablemente. *Ser fiel* a Derrida no implica abordarlo como una “unidad homogénea”, acabada, en la que se puedan encontrar interpretaciones definitivas, todo lo contrario, se trata de desplegar la multiplicidad de perspectivas y tareas que nos lega su pensamiento. Habría de recordarse lo siguiente, el trabajo de la deconstrucción no se limita a un contenido teórico, ideológico o cultural, “las interpretaciones no serán lecturas hermenéuticas o exegéticas, sino intervenciones performativas en la re- escritura política del texto y

⁵⁰³Lo *social- histórico* se caracteriza por no obedecer al presupuesto de la pre- determinación. La sociedad no es un tipo de ser que responda al criterio de lo determinado, puesto que se crea a sí misma y puede alterarse a sí misma. Todas las sociedades son autónomas, producto de sí mismas, no obstante algo hace que no se perciban como tal, algunas saben que lo son, y otras se ocultan a sí mismas esa condición, todo depende de las significaciones imaginarias que las constituyen, pese a todo, Castoriadis señala que esas significaciones pueden ser alteradas, tanto en el plano de saber lo que en un momento se ocultó, o de ocultar lo que en un momento se supo. [Cfr. Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*, [ed. cit.], pp. 269-273.]

Al respecto Tomas Ibáñez señala:

La sociedad <<es>> << histórico social>> en su propio modo de ser y este modo de ser histórico social es sui generis; no se encuentra en ningún otro ámbito de la realidad. Es el único tipo de <<ser>> capaz de cuestionar sus propias leyes de existencia y de alterarse a sí mismo *deliberadamente*. Con todo, para que esa capacidad pase de lo virtual a lo real, pase de la potencialidad a lo efectivamente practicable, es necesario romper la significación imaginaria que lleva a la institución social a predicar acerca de sí misma que no es obra humana, e inventar la significación imaginaria según la cual la sociedad y su *nomos* son puras creaciones humanas. Es decir, en definitiva, inventar la autonomía de la sociedad. [Ibáñez, Tomás, *op. cit.*, p. 120.]

su destinación. Toda lectura es una intervención estratégica y performativa.”⁵⁰⁴ Una intervención que debe producir algo entre el sistema de la lengua y lo que impone el escritor: “La lectura siempre debe apuntar a una cierta relación, no percibida por el escritor entre lo que él impone y lo que no impone de los esquemas de la lengua de que hace uso. Esta relación no es una cierta repartición cuantitativa de sombra y de luz, de debilidad o de fuerza, sino una estructura significativa que la lectura crítica debe producir.”⁵⁰⁵ De ahí que en *Espectros de Marx*, Derrida conciba la lectura como un trabajo de herencia, una intervención siempre activa en aquello que se lee, contra ciertas tendencias académicas que tiende a producir un efecto de neutralización y despolitización.

La deconstrucción al cuestionar la naturalidad del discurso y los procesos de legitimación y jerarquización del poder ha despertado un interés por parte de las organizaciones colectivas en resistencia para repensar su práctica política. Cuando se tiene la experiencia de que los “derechos humanos” no son lo que debería ser y se reclama por extenderlos, se hace en nombre de la justicia, de una preocupación que nace por escuchar la voz del otro. Transformar las condiciones y el estado de derecho existente en el llamado de una *justicia porvenir*, aparece como una exigencia que asedia las demandas del activismo social, poniendo a discusión las limitaciones del universo jurídico y las instituciones estatales. Derrida no fue insensible a los problemas sociopolíticos de su tiempo, siempre trato de vincular sus compromisos políticos con su práctica filosófica, solidarizándose y organizando resistencias contra un aparato de poder que se reproduce ejerciendo prácticas de dominación y exclusión, cerrando el paso al *acontecimiento*, a la venida del otro y de lo otro en su absoluta singularidad. Derrida nos enseña que la academia de humanidades y ciencias sociales no debe generar coartadas e ignorar el deber de justicia que le es demandado desde las prácticas de resistencia social. La solidaridad y el deber de justicia no se limitan en el estudio y en la investigación de las modalidades de resistencia y de lucha social, se despliega más allá del ámbito institucional y académico, en los espacios micropolíticos de lo social, ahí donde la gente cuerpo a cuerpo inventa otras experiencias de lo humano. Hay que aprender a escuchar y visibilizar el trabajo y la voz de los colectivos, una voz habitada por una pluralidad de singularidades. La tarea no es fácil, esto recién comienza, pero es necesario asumirla para abrir otros mundos posibles.

⁵⁰⁴ Derrida, Jacques, *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*, trad. de Horacio Pons, Amorrortu, Buenos Aires, 2009, p. 76.

⁵⁰⁵ Biset, Emmanuel, “Política de la filosofía en Jacques Derrida”, en *Ágora. Papeles de filosofía*, Santiago de Compostela, vol. 35, núm. 2, 2016, p. 202.

FUENTES DE CONSULTA.

a. Bibliografía.

Althusser, Louis y Balibar, Étienne, *Para Leer El Capital*, 25° edición, trad. de Martha Harnecker, Siglo XXI Editores, México, 2004.

Althusser, Louis, *Filosofía y marxismo. Entrevista y correspondencia con Fernanda Navarro*, 2° edición, trad. de Josefina Anaya y Barrios, Siglo XXI Editores, México, 2015.

_____, *La revolución teórica de Marx*, trad. de Martha Harnecker, Siglo XXI Editores, México, 1967.

_____, *Para un materialismo aleatorio*, trad. de Pedro Fernández Liria, Luis Alegre Zahonero y Guadalupe González Diéguez, Arena Libros, Madrid, 2002.

Arditi, Benjamín, *La política en los bordes del liberalismo. Diferencia, populismo, revolución, emancipación*, 2ª edición, Editorial Gedisa, Barcelona, 2017.

Aristóteles, *Física*, trad. de Guillermo R. de Echandía, Editorial Gredos, Madrid, 1995.

_____, *Metafísica*, trad. de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Madrid, 1994.

Balibar, Étienne, *La igualdad*, trad. de Víctor Goldstein, Herder Editorial, Barcelona, 2017.

Baraja, Juan y Rendueles, César (eds.), *Mundo escrito. Trece derivas desde Walter Benjamin*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2013.

Benjamin, Walter, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, trad. de Pablo Oyarzun Robles, 2ª edición, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2009.

_____, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. de Bolívar Echeverría, Editorial Ítaca, México, 2008.

Bensäid, Daniel, *La sonrisa del fantasma. Cuando el descontento recorre el mundo*, trad. de Juan Miguel Cirbonero Martínez, Ediciones sequitur, Madrid, 2012.

_____, *Los desposeídos. Karl Marx, los ladrones de madera y los derechos de los pobres*, trad. de Juan Manuel Spinelli, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2011.

_____, *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*, trad. de Agustín del Moral Tejada, Ediciones Herramienta, Buenos Aires, 2013.

Bindé, Jérôme (Dir.), *¿Hacia dónde se dirigen los valores? Coloquios del siglo XXI*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

Biset Emmanuel y Penchaszadeh, Ana Paula (comps.), *Derrida político*, Ediciones Colihue, Buenos Aires, 2013.

Biset, Emmanuel, *Violencia, justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida*, Eduvim, Argentina, 2012.

Bloom, Harold, De Man, Paul, Derrida, Jacques, et.al, *Deconstrucción y crítica*, trad. de Mariano Sánchez Ventura, Siglo XXI editores, Madrid, 2010.

Bolstanski, Luc y Chiapello, Éve, *El nuevo espíritu del capitalismo*, trad. de Marisa Pérez Colina, Alberto Riesco Sanz y Raúl Sánchez Cedillo, Ediciones Akal, Madrid, 2002.

Borradori, Giovanna, *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, trad. de J. J. Botero, Taurus, Madrid, 2003.

Calarco, Matthew, *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, Columbia University Press, New York, 2008.

Castoriadis, Cornelius, *Ciudadanos sin brújula*, 2ª edición, Ediciones Coyoacán, México, 2017.

_____, *La institución imaginaria de la sociedad*, trad. de Antoni Vicens y Marco Aurelio Galmarini, Tusquets Editores, México, 2013.

_____, *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, 2ª edición, trad. de Alberto L. Bixio, Editorial Gedisa, Barcelona, 1994,

_____, *Sujeto y verdad en el mundo histórico social. Seminarios 1986-1987. La creación humana I*, 2ª edición, trad. de Sandra Garzonio, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina, 2020.

Cohen, Tom (coord.), *Jacques Derrida y las humanidades. Un lector crítico*, trad. de Ariel Dillon, Siglo Veintiuno Editores, México, 2005.

Cragolini, Mónica, *Derrida, un pensador del resto*, Ediciones La cebra, Buenos Aires, 2007.

De Peretti, Cristina (ed.), *Espectrografías. (Desde Marx y Derrida)*, Editorial Trotta, Madrid, 2003.

De Peretti, Cristina y Rodríguez Marciel, Cristina (eds.), *12 pensadores (y uno más) para el siglo XXI*, Dykinson, Madrid, 2014.

De Peretti, Cristina, *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1989.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, 6ª edición, trad. de José Vázquez Pérez, Pre- Textos, Valencia, 2006.

Deleuze, Gilles, y Parnet, Claire, *Diálogos*, trad. de José Vázquez Pérez, Pre- Textos, Valencia, 1980.

Deleuze, Gilles, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, trad. de José Luis Pardo, Pre- Textos, Valencia, 2008.

_____, *Lógica del sentido*, trad. de Miguel Morey, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1989.

Derrida, Jacques y Caputo, John, *La deconstrucción en una cáscara de nuez*, trad. de Gabriel Merlino, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2009.

Derrida, Jacques y Fathy, Safaa, *Rodar las palabras. Al borde de un filme*, trad. de Antonio Tudela, Arena Libros, Madrid, 2004.

Derrida, Jacques, y Ferraris, Maurizio, *El gusto del secreto*, Amorrortu Editores, trad. de Luciano Padilla López, Buenos Aires, 2009.

Derrida, Jacques y Roudinesco, Élisabeth, *Y mañana, que...*, 2ª edición, trad. de Víctor Goldstein, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014.

Derrida, Jacques, Soussana, Gad, y Nouss, Alexis, *Decir el acontecimiento, ¿es posible?*, trad. de Julián Santos Guerrero, Arena Libros, Madrid, 2006.

Derrida, Jacques y Stiegler, Bernard, *Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas*, trad. de Horacio Pons, Eudeba, Buenos Aires, 1998.

Derrida, Jacques, *Acabados seguido de Kant, el judío, el alemán*, trad. de Patricio Peñalver, Editorial Trotta, Madrid, 2004.

_____, *Aprender por fin a vivir. Entrevista con Jean Birnbaum*, trad. de Nicolás Bersihand, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2007.

_____, *Cada vez única, el fin del mundo*, trad. de Manuel Arranz, Pre- Textos, Valencia, 2005.

_____, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, trad. de Cristina de Peretti, Editorial Trotta, Madrid, 2005.

_____, *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!*, trad. de Julián Mateos Ballorca, cuatro ediciones, Valladolid, 1996.

_____, *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, trad. de Cristina de Peretti, Ediciones Paidós, Barcelona, 1995.

_____, *De la gramatología*, trad. de Oscar del Barco y Conrado Ceretti, 9ª edición, Siglo XXI Editores, México, 2008.

_____, *Du droit à la philosophie*, Éditions Galilée, París, 1990.

_____, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. de Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Maciel, Editorial Trotta, Madrid, 2008.

_____, *El otro cabo*, trad. de Patricio Peñalver, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1992.

_____, *El tiempo de una tesis. Desconstrucción e implicaciones conceptuales*, trad. de Cristina de Peretti, 4ª edición, Anthropos Editorial, Barcelona, 2017.

_____, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, trad. de José Luis Alarcón y Cristina de Peretti, 5ª edición, Editorial Trotta, Madrid, 2012.

_____, *Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad*, trad. de Virginia Gallo, Buenos Aires, Paidós, 2001.

_____, *Fuerza de ley. El <<fundamento místico de la autoridad>>*, 2ª edición, trad. de Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez, Editorial Tecnos, Madrid, 2010.

_____, *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*, trad. de Diana Cohen, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 2000.

_____, *La Diseminación*, trad. de José María Arancibia, 4ª edición, Editorial Fundamentos, Madrid, 1997.

_____, *La filosofía como institución*, trad. de Ana Azurmendi, Ediciones Juan Granica, Barcelona, 1984.

_____, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, trad. de Patricio Peñalver, Pre-textos, Valencia, 1985.

_____, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, trad. de Paco Vidarte, Editorial Trotta, Madrid, 1997.

_____, *Márgenes de la filosofía*, trad. de Carmen González Marín, 6ª edición, Ediciones Cátedra, Madrid, 2008.

_____, *No escribo sin luz artificial*, 2º edición, trad. de Rosario Ibañes y María José pozo, cuatro. ediciones, Madrid, 2006.

_____, *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*, trad. de Horacio Pons, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2009.

_____, *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Editorial Trotta, Madrid, 2001.

_____, *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Editorial Trotta, Madrid, 2003.

_____, *Política y amistad. Entrevistas con Michel Sprinker sobre Marx y Althusser*, trad. de Heber Cardoso, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2012.

_____, *Posiciones. Entrevistas con Henri Ronsse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, trad. de Manuel Arranz, Pre-textos, Valencia, 2014.

_____, *Psyché. Invenciones del otro*, trad. de Mónica Cragolini, Ediciones La Cebra, Argentina, 2017.

_____, *Séminaire La peine de mort (2000-2001)*, vol. II, Galilée, París, 2015.

_____, *Limited Inc*, trad. de Javier Pávez, Pólvora Editorial, Santiago de Chile, 2018.

Di Martino, Carmine, *Figuras del acontecimiento*, trad. de Stella Maris Vásquez y Haidée Copati, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2011.

Duménil, Gérard, Löwy, Michel y Renault, Emmanuel, *Leer a Marx*, trad. de Irene Agoff, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2015.

Durkheim, Émile, *La División del Trabajo Social*, 4ª edición, trad. de Carlos García Posada, Ediciones Akal, Madrid, 2001.

Dussel, Enrique, *Las metáforas teológicas de Marx*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1993.

Echeverría, Bolívar, *El discurso crítico de Marx*, Fondo de Cultura Económica- Editorial Itaca, México, 2017.

_____, *La contradicción del valor y el valor de uso en El Capital, de Karl Marx*, Editorial Itaca, México, 1988.

Einstein Albert, *La relatividad*, trad. de Ute Schmidt, Editorial Grijalbo, México, 1970.

Engels, Friedrich, *Escritos de juventud*, trad. de Wenceslao Roses, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

Federici, Silvia, *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*, trad. de María Aránzazu Catalán Altuna, 2ª edición, UACM-Traficantes de sueños, México, 2018.

Feuerbach, Ludwig, *La esencia del cristianismo*, trad. de José L. Iglesias, 5ª edición, Editorial Trotta, Madrid, 2013.

Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, 5ª edición, trad. de José Vázquez Pérez, Pre-textos, Valencia, 2004.

Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, trad. de P. Elías, Editorial Planeta, Barcelona, 1992.

Fusaro, Diego, *Todavía Marx. El espectro que retorna*, trad. de Massimo Paolini, El Viejo Topo, Barcelona, 2017.

Grant, Edward, *Much Ado About Nothing. Theories of space and vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

Grisoni, Dominique (comp.), *Políticas de la filosofía*, trad. de Oscar Barahona y Uxda Doyhamboure, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

Guattari, Félix, y Rolnik, Suely, *Micropolítica. Cartografías del deseo*, trad. de Florencia Gómez, Traficante de Sueños, Madrid, 2006.

Hacyan, Shahen, *Física y metafísica del espacio y el tiempo. La filosofía en el laboratorio*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

Harvey, David, *El nuevo imperialismo*, trad. de Juan Mari Madariaga, Ediciones Akal, Madrid, 2007.

Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, trad. de José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1985.

Heidegger, Martín, *Tiempo y ser*, trad. de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque, Editorial Tecnos, Madrid, 1999.

Heinrich, Michael, *¿Cómo leer El Capital de Marx? Indicaciones de lectura y comentario del comienzo de El Capital*, trad. de César Ruiz Sanjuán, Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2011.

Horkheimer, Max, *Teoría crítica*, trad. de Edgardo Albizu y Carlos Luis, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2008.

Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de José Gaos, 2ª edición, Fondo de Cultura Económica, México, 1962.

Ibáñez, Tomás, *Contra la dominación. Variaciones sobre la salvaje exigencia de libertad que brota del relativismo y de las consonancias entre Castoriadis, Foucault, Rorty y Serres*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2005.

Kant, Immanuel, *La paz perpetua*, trad. de Joaquín Abellán García, Editorial Tecnos, Madrid, 2013.

Karczmarczyk, P., Romé, N., y Starcenbaum, M. (Coord.). *Coloquio internacional: 50 años de Lire le Capital (octubre 2015: Buenos Aires)*, Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata, 2017.

Karczmarczyk, Pedro (editor), *Estudios de Epistemología X: Aproximaciones a la escuela francesa de epistemología.*, Instituto de Epistemología, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán, Argentina, 2013.

Kearney, Richard, *La paradoja europea*, trad. de José Manuel García de la Mora, Tusquets Editores, Barcelona, 1998.

Kofman, Sarah, *Cámara oscura de la ideología*, trad. de Anne Leroux, Taller de Ediciones Josefina Betancour, Madrid, 1975.

Laclau, Ernesto, *Emancipación y diferencia*, Ariel, Argentina, 1996.

Liria Fernández, Carlos, *El materialismo*, Editorial Síntesis, Madrid, 1998.

Llevadot, Laura, *Jacques Derrida: Democracia y soberanía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2020.

Löwith, Karl, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, trad. de Emilio Estiú, Katz Editores, Buenos Aires, 2011.

Lucrecio, *La Naturaleza*, trad. de Francisco Socas, Editorial Gredos, Madrid, 2003.

Madison, G. (ed.), *Working through Derrida*, Evanston, Northwestern University Press, 1993.

Major, René (ed.), *Derrida para los tiempos por venir*, trad. de Ariel Dillon, Waldhuter Editores, Buenos Aires, 2013.

Marx, Karl y Engels, Friedrich, *La Ideología Alemana*, trad. de Wenceslao Roses, 5ª edición, Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1974.

Marx, Karl y Engels, Friedrich, *La Sagrada Familia, o Crítica de la crítica contra Bruno Bauer y consortes*, 3ª edición, trad. de Carlos Liacho, Ediciones Akal, Madrid, 2014.

Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Manifiesto comunista*, trad. de Pedro Ribas, 2ª edición, Alianza Editorial, Madrid, 2017.

Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Obras escogidas*, vol. 1, Ediciones Akal, Madrid, 2016.

Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Obras escogidas*, vol. 2, Ediciones Akal, Madrid, 2016.

Marx, Karl, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, vol. I, trad. de Pedro Scaron, Siglo XXI editores, México, 2014.

_____, *En defensa de la libertad. Los artículos de la Gaceta Renana (1845-1843)*, trad. de Juan Luis Vermal, Fernando Torres-Editor, Valencia, 1983.

_____, *Escritos sobre Epicuro*, trad. de Miguel Candel, Editorial Crítica, Barcelona, 1988.

_____, *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857*, trad. de José Aricó y Jorge Tula, 15ª edición, Siglo XXI editores, México, 1982.

_____, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Editorial Progreso, Moscú, 1979.

_____, *Teorías sobre la plusvalía III. Tomo IV de El Capital*, trad. de Wenceslao Roses, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

_____, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, trad. de Elisa Chuliá, 2ª edición, Alianza Editorial, Madrid, 2015.

Morfino, Vittorio, *El materialismo de Althusser. Más allá del telos y el eschaton*, trad. de Constanza Serratore, Editorial Palinodia, Santiago de Chile, 2014.

Mouffe, Chantal (comp.), *Deconstrucción y pragmatismo*, trad. de M. Mayer, Paidós, Buenos Aires, 1998.

Newton, Isaac, *Principios matemáticos de la filosofía natural*, trad. de Manuel Sáenz de Heredia, Editora Nacional, Madrid, 1982.

Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 3ª edición, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2011.

_____, *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida. II Intempestiva*, trad. de Germán Cano, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1999.

Oliva Mendoza, Carlos y Torres Gaxiola, Andrea (coords.), *El capital. Ensayos críticos*, FFYL-UNAM – Editorial Itaca, México, 2019.

Pardo, José Luis, *A propósito de Deleuze*, Pre-textos, Valencia, 2014.

Parrini Roses, Rodrigo (coord.), *Los contornos del alma, los límites del cuerpo: género, corporalidad y subjetivación*, 2ª edición, UNAM-PUEG, México, 2008.

Peeters, Benoît, *Derrida*, trad. de Gabriela Villalba, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2013.

Platón, *Diálogos III*, trad. de C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Iñigo, Editorial Gredos, Madrid, 1988.

Platón, *Diálogos V*, trad. de María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejos Campos, Néstor Luis Cordero, Editorial Gredos, Madrid, 1988.

Popovitch, Anna (ed.), *Althusser desde América Latina*, ENES Unidad Morelia, UNAM, Editorial Biblos, México, 2017.

Postone, Moishe, *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, trad. de María Serrano, Marcial Pons, Madrid, 2006.

Prior Olmos, Ángel (Coord.), *Nuevos métodos en ciencias humanas*, Anthropos Editorial, Barcelona, 2002.

Rancière, Jacques, *El tiempo de la igualdad*, trad. de Javier Bassas Vila, Herder, Barcelona, 2011.

Reyes, Alfonso, *Einstein. Notas de lectura*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009.

Ripalda, José María, *De Angelis. Filosofía, mercado y postmodernidad*, Editorial Trotta, Madrid, 1996.

Rocha, Delmiro, *Dinastías en deconstrucción. Leer a Derrida al hilo de la soberanía*, Editorial Dykinson, Madrid, 2011.

Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. de Alfredo Eduardo Sinnot, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1991.

Ruiz Sanjuán, Cesar, *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 2019.

Shakespeare, William, *Hamlet*, trad. de Tomás Segovia, Universidad Autónoma Metropolitana-Ediciones Sin Nombre, México, 2011.

Skliar, Carlos y Frigerio, Graciela (comps.), *Huellas de Derrida. Ensayos pedagógicos no solicitados*, Editorial del Estante, Buenos Aires, 2006.

Sprinker, Michel (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, trad. de Marta Malo de Molina Bodelón, Alberto Riesco Sanz y Raúl Sánchez Cedillo, Ediciones Akal, Madrid, 2002.

Stirner, Max, *El único y su propiedad*, trad. de Pedro González Blanco, 3ª edición, Editorial Sexto Piso, Madrid, 2019.

Stirner, Max, *Escritos menores*, 2ª edición, trad. de Luis Andrés Bredlow, Editorial Pepitas de Calabaza, España, 2020.

Toledo Marín, Leonel, “Escepticismo académico y epicureísmo en la filosofía natural de Pierre Gassendi”, Tesis inédita para obtener el grado de Maestría en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

Vidarte Paco (coord.), *Marginales. Leyendo a Derrida*, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid, 2000.

Žižek, Slavoj, *El acoso de las fantasías*, trad. de Francisco López Martín, Ediciones Akal, Madrid, 2011.

b. Hemerografía.

Althusser, Louis, “La única tradición materialista [1985]”, *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, núm. 4, tierradenadie ediciones, diciembre de 2007, pp. 132-154. Disponible en <http://www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20launicatradicionmaterialista.pdf>

Balcarce, Gabriela, “Algunas reflexiones sobre la espectralidad en el pensamiento de Jacques Derrida”, *Convivium. Revista de filosofía*, núm. 29-30, Universidad de Barcelona, 2015-2016, pp. 203-216.

Bernal, Alberto, “Música y deconstrucción”, *Enrahonar. An international journal of theoretical and practical reason*, Universitat Autònoma de Barcelona, vol. 38-39, Barcelona, 2007, pp. 171-180.

Biset, Emmanuel, “Derrida y lo político”, en *Pensamiento de los Confines*, núm. 30, Buenos Aires, Guadalquivir, 2013, pp. 23-37.

_____, “Deconstrucción”, en *Bordes. Revista de Política, Derecho y Sociedad*, Universidad Nacional de José C. Paz, Buenos Aires, mayo- julio 2020, pp. 235-238. Disponible en: <http://revistabordes.unpaz.edu.ar/deconstruccion/>

_____, “Política de la filosofía en Jacques Derrida”, *Ágora. Papeles de filosofía*, Santiago de Compostela, vol. 35, núm. 2, 2016, pp. 27-49.

Campos Salvaterra, Valeria, “Hacia dónde. Valor, historicidad y mesianismo en Espectros de Marx.” *Demarcaciones. Revista de latinoamericana de estudios Althusserianos*, núm. 7, abril 2019. Disponible en: <http://revistademarcaciones.cl/author/admin/>

Chillón, Albert, “Martillo de creyentes. El turbador legado de Max Stirner”, *Ars Brevis. Anuario de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna*, núm. 14, 2008, pp. 46-65.

D’Angelo, Valerio, “‘San Max’ releído. Una defensa de Stirner contra Marx”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, vol. 13, 2018, pp. 235-255.

De Peretti, Cristina, “Entrevista con Jacques Derrida”, *Debate feminista*, vol. 2, México, septiembre de 1990, pp. 281-291. Disponible en:

https://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista/article/view/1928

_____, “Herencias de Derrida”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 32, Instituto de Filosofía-CSIC, Madrid, 2005, pp. 119-134.

Derrida, Jacques y Marion, Jean-Luc, “Sobre el don. Una discusión entre Jacques Derrida y Jean-Luc Marion (moderada por Richard Kearney)” en *Anuario colombiano de fenomenología*, vol. III. Medellín: Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, 2009, pp. 246-274.

Derrida, Jacques, “«Si je peux faire plus qu’une phrase...» (con S. Bourmeau, J.-M. Colard et J. Lindguard)”, *Les Inrockuptibles*, núm. 435, marzo- abril de 2004.

_____, “Hay algo de negatividad en la deconstrucción.” Entrevista realizada por Nikhil Padgaonkar. Disponible en: <https://www.bloghemia.com/2021/03/jacques-derrida-hay-algo-de-negatividad.html>

_____, <<Back from Moscow, in the USSR>>, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, núm. 5, Universidad de Murcia, 1992, pp. 47-80.

Fraser, Nancy, “‘Posestructuralismo y política’. Los discípulos franceses de Jacques Derrida” en *Revista Mexicana de Sociología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 45, núm. 4, octubre-diciembre de 1983, pp. 1209-1229.

Granados, Verónica, “Mandela, capitán de su alma”, *Animal político*, 23 de julio de 2013. Versión online en: <https://www.animalpolitico.com/blog-invitado/mandela-capitan-de-su-alma/>. Consultado el 10 de febrero de 2021.

Jerade, Miriam, “La pena de Muerte: El teatro de la crueldad y la imaginación soberana”, *Signos Filosóficos*, vol. XXII, núm. 4, enero-junio, 2020, pp. 116-139.

Llebadot, Laura, “Para transformar la universidad hace falta una crítica radical de los modos de producción del saber y a su falocentrismo”, *Pikara. Online magazine*, (10/04/2018), Disponible en: <https://www.pikaramagazine.com/2018/04/laura-llebadot/>

López Serrano, Francisco José, “La deconstrucción en el derecho”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, núm. 19, Universidad de Murcia, España, 1999, pp. 171-184.

Ludueña Romandini, Fabian Javier, “Espectros de Ma(r)x”, *Instantes y azares. Escrituras Nietzscheanas*, 23 (2019), p. 87-105.

Martínez Olguín, Juan José, “Sociedad e historia. A propósito de Althusser y el concepto de sobredeterminación”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Vol. 25, núm.1, Universidad Complutense de Madrid, 2010, pp. 173-197.

Másmela, Carlos, “Copia y simulacro en el *Sofista* de Platón”, *Estudios de Filosofía*, Universidad de Antioquia, núm. 15 y 16, febrero- agosto 1997, pp. 33-39.

Medina Gómez, Vicente, “El filósofo y los arquitectos. Deconstrucción de axiomas arquitectónicos a partir del discurso derridiano.” *Revista de Arquitectura*, vol. 18, núm. 25, Universidad de Chile, Chile, 2012, pp. 16-21.

_____, “Jacques Derrida. Un seductor intelectual y sensorial. Diseminación de la deconstrucción a través de los cinco sentidos.”, *Escritura e imagen*, vol. 9, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2013, pp. 9-28.

Montag, Warren, “El Althusser tardío: ¿materialismo del encuentro o filosofía de la nada?”, trad. de Aurelio Sainz Pezogana, *Décálogos*, 1 (1), 2014, pp. 1-19.

Pérez Orozco, Amaia, “Estrategias feministas de deconstrucción del objeto de estudio de la economía”, *Foro interno. Anuario de teoría política*, núm. 04, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2004, pp. 87-117.

Rocha Álvarez, Delmiro, “La imagen y el fantasma”, en *Escritura e imagen*, vol. 6, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2010, pp. 73-85.

_____, “Pensar el porvenir. La disyunción futuro/porvenir en la deconstrucción de J. Derrida” *Daímon. Revista internacional de Filosofía*, Suplemento 3, 2010, pp. 117-123.

Rodríguez Freire, Raúl, “El valor de la teoría. El intelectual como productor”, *Acta poética*, vol. 39, núm. 1, México, enero-junio de 2018, pp. 17-43.

Ruiz Bustamante, Carmen, “Entre espectros y asedios. Jacques Derrida y la sobrevida”, *Ideas y Valores*, núm. 170, vol. LXVIII, 2019, pp. 37-58.

Tible, Jean, “Marx Salvaje”, en *Revista Nueva Sociedad*, núm. 277, Buenos Aires, septiembre-octubre, 2018, pp. 125-137. Disponible en: <https://nuso.org/>

Torres Ornelas, Sonia, “Deleuze: el deseo como principio de lo social”, *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría social*, Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia, Año 23, núm. 80, 2018, pp. 213-221.

Vidarte, Francisco Javier, “TÉCNICA, PHÁRMAKON Y ESCRITURA –Consideraciones desde la deconstrucción–”, *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, núm. 11, UNED, Madrid, 1999, pp. 359-370.

Žižek, Slavoj, “El capital ficticio y el retorno de la dominación personal”, *Minerva: Revista del Círculo de Bellas Artes*, núm. 29, 2017, pp. 4-8.