

Un cuarto de siglo

Manuel Navarro¹

*“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”*
Jacques Derrida

A pesar de las declaraciones de Marx en el sentido de hacer de *La ideología alemana* la posibilidad y la necesidad de “...contrastar conjuntamente [con Engels] nuestro punto de vista con el ideológico de la filosofía alemana; en realidad, liquidar con nuestra conciencia filosófica anterior”², y pese a la decisión tomada también entre ambos de abandonar “el manuscrito a la roedora crítica de los ratones tanto más a gusto cuanto que habíamos alcanzado nuestro principal fin, aclarar nuestras propias ideas”³, en *Espectros de Marx* encontramos una afirmación que pareciera orientarse en un sentido diferente:

habrá sido necesario más de un siglo antes de empezar a exhumar *La ideología alemana*, a desenterrar y a desenredar, entre los enmarañados hilos de sus raíces, el nudo de las complicidades y de los antagonismos entre Marx, Engels, Feuerbach, Stirner, Hess, Bauer, etc.⁴

“Liquidar con nuestra conciencia filosófica anterior”, “aclarar nuestras propias ideas”, pareciera ser lo que está en cuestión, lo que ofrece dudas desde el punto de vista de *Espectros de Marx*. Semejante *liquidación* o *ajuste de cuentas*, según otras traducciones, serían operaciones cuyos alcances, al menos en lo que respecta a Max Stirner, habrían sido paradójicos:

Tras la discordancia absoluta, infinita, en apariencia definitiva, aquella que le importa a Marx ante todo y que no deja de recordar como si nadie quisiese creerle, se oculta una proximidad, incluso

¹ Profesor Honorario, Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario (navarrorojas@yahoo.com.ar)

² Marx, Karl. *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid, Alberto Corazón Editor, 1970, p. 39.

³ *Id.*

⁴ Derrida, Jacques. *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Madrid, Editorial Trotta, Segunda Edición 1995, p. 150.

una temible analogía. Entendámoslo bien: temible para Marx. Y si hay conciliábulo es porque una baza común suscita la polémica: se llama el espectro. Y Marx y Stirner quieren acabar con él. Éste es el axioma común⁵

“Acabar con él”, es decir, “liquidación”, “ajuste de cuentas”: ésta habría sido la tarea emprendida por Marx-Engels respecto a Stirner, en nombre de una discordia “en apariencia definitiva”. Pero también habrá resultado ser el motivo común de Stirner y Marx en su persecución de los espectros, también “en apariencia definitiva”. De allí el conciliábulo, porque si bien comparten el imperativo de darle caza a los fantasmas, no mantendrían en definitiva una misma estrategia en esa cacería, no siendo esa diferencia sólo *metodológica*:

Marx parece estar de acuerdo con Stirner acerca de lo esencial: es preciso poder más que el espectro, 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. Lo que queda es que un conciliábulo es un concilio cismático o herético, un concilio secreto (...) Allí, haya o no acuerdo sobre la estrategia (...), también conspiran contra un ejército de espectros, contra la espectralidad misma...⁶

“Lo que queda”, podríamos decir, es que el “ajuste de cuentas” entre los cismáticos, por el mismo carácter de las diferencias ontológico-políticas entre Stirner y Marx, sólo podía conducir a que no sólo declararan la guerra a muerte al fantasma del comunismo sino a una cierta espectralidad generalizada. Lo que habría quedado sería una puerta abierta insistente, imperativa, para la exhumación de *La ideología alemana*, una puerta cuya clausura se pretendía también definitiva, con las paradojas de una pretensión semejante.

Intentábamos así con ese rodeo explicarnos con el gesto de *Espectros de Marx*, siendo al mismo tiempo el intento de explicarnos con la deconstrucción del marxismo y con el marxismo de la deconstrucción, siendo la lógica o la gramática del doble genitivo las que hacen que la deconstrucción del *marxismo* sea una suerte de motivo del propio marxismo, en tanto que la *deconstrucción* del marxismo sólo podría tener su inscripción en cierta tradición o espíritu del pensamiento de Marx. Enunciándola así, esta articulación pareciera sugerir una proporcionalidad de suyo entre el marxismo y la deconstrucción, cuando la proyección histórica —política, social, económica, etc.— del marxismo aconsejaría limitar las pretensiones de la deconstrucción. Creemos que para esta cuestión la respuesta vendría dada por otro texto, *Fuerza de ley*, que nos propone la siguiente consideración:

⁵ *Ibíd.*, p. 149.

⁶ *Ibíd.*, p. 150.

una deconstrucción que querría, (...) tener consecuencias, *cambiar* cosas, intervenir de manera eficiente y responsable (...), no sólo en la profesión sino en lo que llamamos la ciudad, la *polis*, y más generalmente el mundo. No cambiarlos en el sentido sin duda un poco ingenuo de realizar una intervención calculada, deliberada y estratégicamente controlada, sino en el sentido de la intensificación máxima de una transformación en curso, a título no simplemente de síntoma o de causa⁷

En la expresión “una transformación en curso” encontramos una de las claves, puesto que se trataría de las “transformaciones” del marxismo, es decir, del marxismo en deconstrucción, de la deconstrucción como motivo mismo del marxismo, en tanto que la expresión “intensificación máxima” remitiría al trabajo de la deconstrucción en su trabajo de radicalizar esa transformación. Habría así una deconstrucción del marxismo en tanto y en cuanto hubiese habido un marxismo en deconstrucción. Volviendo a *Espectros...*, encontramos ahí la siguiente precisión respecto de ese trabajo:

Semejante deconstrucción hubiera sido imposible e impensable en un espacio premarxista. La deconstrucción sólo ha tenido sentido e interés, por lo menos para mí, como una radicalización, es decir, también **en la tradición** de un cierto marxismo, con un cierto **espíritu de marxismo**. Se ha dado este intento de radicalización del marxismo que se llama la deconstrucción⁸

Ahora bien, tendríamos que explicarnos respecto de lo que significa en el transcurso de una deconstrucción del marxismo ese intento de radicalización, puesto que en un contexto semejante los conceptos con los que obraría esa deconstrucción -el de radicalización en este caso-, deberían haber estado ya en deconstrucción y reaparecer así con otros valores, con mayor razón cuando se trata de un concepto cuyos compromisos con la ontología han sido irrecusables y sistemáticos. Para despejar cualquier duda al respecto, una nota a pie de página de *Espectros...* sugiere las siguientes precisiones a las que no se debería restringir a un único espacio textual o institucional:

Se trataría de hacer más o menos que «radicalizar», más bien otra cosa, ya que la apuesta es justamente la de la raíz y su presunta unidad. No se trataría de progresar aún más en la profundidad de la radicalidad, de lo fundamental o de lo originario (causa, principio, *arjé*), dando un paso más en la misma dirección. Se

⁷ Derrida, Jacques. *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*. Madrid, Editorial Tecnos, 2002. pp. 22-23.

⁸ Derrida, Jacques. *Espectros de Marx... op. cit.*, p. 106.

intentaría más bien acercarse hasta allí donde, en su unidad *ontológica*, el esquema de lo fundamental, de lo originario o de lo radical, tal como sigue rigiendo a la crítica marxista, reclama cuestiones, procedimientos de formalización, interpretaciones genealógicas que *no son o no son suficientemente* puestas en marcha dentro de aquello que domina los discursos que se dicen marxistas...⁹

La cuestión o el problema que la deconstrucción cree encontrar en la crítica y en el discurso marxista sería el hecho de que ambos se mantuvieran bajo el régimen y el imperativo de esa “unidad ontológica”, de ese “esquema de lo fundamental, de lo originario” que constituirán la axiomática del pensamiento de Marx, aunque para ser precisos habría que añadir que la preocupación no es sólo porque en el discurso y la crítica marxista se mantengan esos gestos dogmáticos sino porque esos mismos gestos los privan a ambos -a la crítica y al discurso- de una apertura *al por venir*. Por otra parte, el léxico mismo de la nota de *Espectros...* hace referencia explícita a esos valores de la “unidad ontológica”, del “fundamento” y de lo “originario” que han sido algunos de los motivos a los que ha vuelto reiteradamente la inquietud y el cuestionamiento de la deconstrucción. Ahora bien, esos valores de la “unidad” y de la “unidad ontológica”, que seguramente no son lo mismo, esos valores del “fundamento” y de lo “originario”, parecen remitir a cierto tipo de discurso, al discurso de la lógica filosófica, sin duda, al discurso de la metafísica. Se podría pensar que la inquietud del discurso de la deconstrucción ha estado por eso mismo, limitada a cuestionar y problematizar el léxico y la sintaxis de la filosofía. Si se tiene además en cuenta que forman parte de ese mismo cuestionamiento las distinciones de naturaleza y cultura, de habla y escritura, de origen y finalidad, de presencia y ausencia, etc., sin dejar de incluir en la cuenta los valores de límite, de frontera, de umbral, etc., se podría dar por cierta la existencia de esa limitación. La deconstrucción no habría sobrepasado esos límites, no habría ido más allá de cuestionar la ontología, la onto-teología, la especificidad del discurso de la metafísica. Habría también podido pensar, sin duda, desde su punto de vista, la literatura, el arte, la pintura, pero no la política, lo político. Filosofía, literatura, artes. Habría quedado confinada a esos dominios. Sin embargo, la deconstrucción se priva de definir un dominio; por el contrario, lo desorbita, lo aumenta excediéndolo, perdiéndolo; sería más bien el cuestionamiento incondicional, sin reserva, de todo límite, de toda frontera, se trate de una frontera social, política, lingüística, nacional, etc.; sería la problematización o complicación de todo esquema que remita al umbral, al valor de la indivisibilidad de toda linde. ¿Qué le habría permitido desbordar esos límites? No una contingencia, sin duda, no una razón externa, tampoco un síntoma: la deconstrucción habría excedido esos límites desde siempre, midiéndose con el fonocentrismo, el etnocentrismo, el logocentrismo, el falocentrismo, el carnocentrismo, valiéndose de la lógica misma

⁹ *Ibíd.*, p. 107, nota.

de esas hegemonías para conseguir cuestionarlas. Habría que entender entonces que esas figuras que se habían arrogado el valor de centro rector de la estructura, apertura y clausura en el juego de la hegemonía, no habrían generado otra cosa que la posibilidad de su deconstrucción, que el extravío de su centro, que la pérdida de su adentro, que la imposibilidad de su clausura, que la posibilidad del libre juego de la *différance* y la repetición. La deconstrucción sería así por definición, por esencia, una ocasión, una apuesta para con la posibilidad de pensar un tiempo sin presente rector, un espacio sin centro. La posibilidad de una “pintura de un mundo sin edad”:

The time is out of joint. El mundo va mal. Está desgastado pero su desgaste ya no cuenta. Vejez o juventud — ya no se cuenta con él. El mundo tiene más de una edad. La medida de su medida nos falta. Ya no damos cuenta del desgaste, ya no nos damos cuenta de él como de una única edad en el progreso de una historia. Ni maduración, ni crisis, ni siquiera agonía. Otra cosa. Lo que ocurre le ocurre a la edad misma, para asestar un golpe al orden teleológico de la historia ¹⁰

Anacronía y espacio dislocado. Ahora bien, ¿qué habría sido esa radicalización del marxismo traducida por la deconstrucción? Pero también, ¿qué habría sido la Tesis once traducida por la deconstrucción? Esa radicalización no podría significar, como queda dicho en la nota, ir más lejos buscando una raíz más profunda, tal como habría sido el sentido del gesto clásico en la búsqueda de un fundamento más firme, gesto cuya repetición habrá alcanzado regularmente la forma del parricidio, sino que significaría el intento de dislocar esas raíces, de luxar o desarticular sus soldaduras, de entorpecer su arraigo, mientras que la pretensión de la Tesis once, por su parte, se inscribiría en una radicalización según el sentido clásico en su búsqueda de ir más allá de la interpretación. Lejos de esta Tesis y del sentido de su sentido, según una distancia irreductible, *Espectros de Marx* inscribe la marca de la *fantología*:

ese elemento [que garantiza y determina en general el *espaciamiento* del espacio público] no está ni vivo ni muerto, ni presente ni ausente: espectraliza. No depende de la ontología, del discurso sobre el ser del ente o sobre la esencia de la vida o de la muerte. Requiere lo que llamamos, por economía más que por inventar una palabra, la *fantología*. Categoría que consideramos irreductible y, en primer lugar, irreductible a todo lo que hace posible: la ontología, la teología, la onto-teología positiva o negativa¹¹

¹⁰ *Ibíd.*, p. 91.

¹¹ *Ibíd.*, p. 64.

Sentado el requisito de la *fantología* en respuesta a la demanda del “elemento” de la espectralidad, la lógica del fantasma recuerda la doble exclusión (ni vivo ni muerto) que, al mismo tiempo, evoca su independencia del discurso del ser, la esencia, la sustancia, la existencia. A continuación, por lo demás, sin anticipación alguna, sin contar con una referencia que la anuncie, la “interpretación performativa” dice su definición del performativo dejando sentada su heterogeneidad respecto tanto del convencionalismo de los *speech act* como de la ruptura con el idealismo impotente de la filosofía, dejando sentada una performatividad sin reservas, sin condiciones, sin excepciones, excepcional:

Esta dimensión de la interpretación performativa, es decir, de una interpretación que transforma aquello mismo que interpreta, desempeñará un papel indispensable en lo que me gustaría decir esta tarde. Una interpretación que transforma lo que interpreta es una definición del performativo que es tan poco ortodoxa desde el punto de vista de la *speech act theory* como desde el de la undécima de las Tesis sobre Feuerbach («Los filósofos no han hecho sino *interpretar* el mundo de diferentes formas, lo que importa es *transformarlo*». «*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber drauf an, sie zu verändern*»)¹²

Pero *Espectros de Marx* había dejado señalados otros aspectos relativos al trabajo de radicalización del marxismo en el sentido de la deconstrucción, uno de los cuales estaría referido a las diferencias que ese trabajo adquirió con motivo del devenir político del marxismo.

Si esta tentativa fue prudente y parsimoniosa, pero rara vez negativa en la estrategia de sus referencias a Marx, fue porque la ontología marxista, la apelación a Marx, la legitimación en base a Marx, estaban en cierto modo demasiado sólidamente **confiscadas**. Parecían soldadas a una ortodoxia, a unos aparatos y a unas estrategias cuyo menor defecto no era solamente que estuviesen, en cuanto tales, privadas de porvenir, privadas del porvenir mismo. Puede entenderse por soldadura una adherencia artefactual pero sólida, y cuyo acontecimiento mismo ha constituido toda la historia del mundo desde hace un siglo y medio y, por tanto, toda la historia de mi generación¹³

Ahora bien, cabría analizar la trama en el transcurso de la cual habría tenido lugar, supuestamente, el momento propiamente deconstructivo de *Espectros de Marx*,

¹² *Ibíd.*, pp. 64-65.

¹³ *Ibíd.*, p. 106.

dándose por sobreentendido que ese momento habría sido el único que generó transformaciones en la lógica y en el discurso de Marx. Por una parte, habría que poder señalar cuáles fueron esas transformaciones, por la otra, evaluar si *Espectros de Marx* puede quedar circunscripto a esos límites, tarea esta última que dejaremos pendiente. La posibilidad de ese análisis exige tener en cuenta algunas referencias textuales:

Gran momento al comienzo de *El Capital*, como se recordará: Marx se pregunta, en resumidas cuentas, cómo describir en su surgimiento el carácter *místico* de la mercancía, la mistificación de la cosa misma -y de la forma dinero cuyo «germen» es la forma simple de la mercancía-. (...) Es el momento en que Marx piensa demostrar que ese carácter místico no le debe nada un valor de uso¹⁴

Si nos remitimos al texto de Marx, en su análisis del fetichismo y su secreto formula el problema en los siguientes términos:

A primera vista, parece como si las *mercancías* fuesen objetos evidentes y triviales. Pero, analizándolas, vemos, que son objetos muy intrincados, llenos de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos. Considerada como *valor de uso*, la mercancía no encierra nada de misterioso (...) La forma de la madera, por ejemplo, cambia al convertirla en una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, sigue siendo un objeto físico vulgar y corriente. Pero en cuanto empieza a comportarse como *mercancía*, la mesa se convierte en un objeto físicamente metafísico¹⁵

En estas consideraciones acerca del valor de uso, Marx parece suponer que el cambio de forma que sufre la madera al convertirla en mesa no es propiamente un cambio, puesto que la mesa se sobrepondría de ese cambio haciendo valer la fuerza de su constitución material, de su pertenencia a la naturaleza física, cerrándole así el camino a toda determinación metafísica que vendría a contaminar su pureza. Podríamos decir que la **fuerza** de la materialidad le garantiza al *valor de uso* la indemnidad necesaria ante el riesgo de que un cambio de **forma** dé paso a relaciones de intercambio, relaciones en las que no podrían entrar esos objetos destinados sólo al uso. Por el contrario, la mesa pierde esa garantía “*en cuanto* empieza a comportarse como *mercancía*”, es decir, “*en cuanto*” enajena su destino único de uso para entregarse a la *forma* del intercambio. “*En cuanto*” la producción no es ya para el uso sino para el intercambio. Ese cambio señalado con la expresión “*en cuanto*” sobreviene de inmediato, a la manera de un

¹⁴ *Ibíd.*, p. 167.

¹⁵ Marx, Karl. *El Capital*. México, F. C. E, 1946, pp. 36 y 37.

salto, dado en un instante único por el que se pierde un valor para ganar el otro. Serían estos, diríamos ahora, luego de un breve análisis, algunos de los presupuestos de *El Capital* que habrá cuestionado la deconstrucción en torno al problema del fetichismo, su secreto, su valor. En *Espectros de Marx* podemos hallar observaciones como las siguientes:

decir que la misma cosa, la mesa de madera por ejemplo, *entra en escena* como mercancía, *tras* no haber sido más que una cosa ordinaria en su valor de uso, es conceder un origen al momento fantasmal. El valor de uso quedaba intacto, parece sobreentender Marx. Era lo que era, valor de uso, idéntico a sí mismo. La fantasmagoría, igual que el capital, comenzaría con el valor de cambio y con la forma mercancía. Sólo entonces «entra en escena» el espectro. Antes, según Marx, no estaba ahí. Ni siquiera para asediar el valor de uso¹⁶

Esta primera observación se hace eco de los enunciados de Marx, subrayando la suposición contenida en ellos que consiste en afirmar que una “misma cosa” tiene la posibilidad de “entrar en escena” como mercancía, luego de haber abandonado esa “misma cosa” su mera (pura, sin mezcla) condición de valor de uso: habría que pensar entonces que sólo al cabo del abandono de esa condición habría lugar para la entrada en escena de la forma mercancía. De ahí se deducirían dos consecuencias: la forma mercancía, su spectralidad “tiene un origen”, dice el texto de *Espectros de Marx*. Ahora bien, que el fantasma tenga un origen significa determinarle un punto de partida, contar con un límite a partir del cual el espectro de la mercancía aparecería para enseñorearse (segunda consecuencia). Ese límite no sería otro que el que separa el valor de uso del valor de cambio. Precisamente esa separación o delimitación habrá de ser problematizada por la deconstrucción, puesto que mantendría en reserva la posibilidad de un valor de uso intacto, puro, sin mezcla, “idéntico a sí mismo”, sin espectro que lo acose, a la vez que confirmaría la exclusividad de la entrada en escena del espectro, la forma mercancía, el capital, la plusvalía, etc. Así, no habría juego escénico para el valor de uso:

Pero ¿de dónde procede la certeza concerniente al estado previo, el del presunto valor de uso, justamente, un valor de uso puro y libre de todo lo que compone el valor de cambio y la forma mercancía?, ¿qué seguridad tenemos de esa distinción? Aquí no se trata de negar la existencia de un valor de uso o la necesidad de referirse a él, sino de dudar de su rigurosa pureza. Si ésta no está asegurada, entonces habría que decir que la fantasmagoría ha empezado antes del mencionado valor de cambio, en el umbral del

¹⁶ Derrida, Jacques. *Espectros de Marx... op. cit.*, p. 179.

valor de valor en general, o que la forma mercancía ha empezado antes de la forma mercancía, ella misma antes de sí misma¹⁷

Como en otros casos, es decir, en contextos siempre diferentes, la deconstrucción no hace otra cosa que repetirse, a su modo, al interrogarse respecto de la “pureza” de una distinción, de la “pureza” del límite que supone y hace posible la distinción, “pureza” o univocidad del límite que se asienta a su vez, en la “pureza” de los conceptos que entran en juego en la distinción (no habría que descuidar el hecho de que la nota que comentamos no sólo no niega la existencia del “valor de uso”, sino que tampoco niega el valor metodológico del concepto: “la necesidad de referirse a él”: “La forma mercancía, ciertamente, *no es* el valor de uso, hay que levantar acta de ello ante Marx y tener en cuenta el poder analítico que nos brinda esa distinción.”¹⁸) Hablamos de *distinciones* y no de *oposiciones* en este contexto, en razón de que el texto mismo de *Espectros de Marx* así lo hace, por ejemplo, en la cita recién reproducida, y porque, por otro lado, cuando se refiere al “concepto límite del valor de uso”, habla del valor de cambio como “su otro” y no como su opuesto: “(...) ese concepto límite del valor de uso está, de antemano, contaminado, es decir, pre-ocupado, habitado, asediado por su otro, a saber aquello que nacerá en la cabeza de madera de la mesa, la forma mercancía y su danza de fantasmas.”¹⁹ Por otra parte, tampoco se podría pasar por alto el carácter que tienen esta clase de distinciones que, de maneras diferentes, significa que los términos o los conceptos involucrados en ellas deberían permanecer recíprocamente incontaminados entre ellos, es decir, “puros”, respondiendo esta exigencia a la necesidad ontológica de que las fronteras que delimiten los dominios que responden a esos conceptos sean indivisibles, es decir, de nuevo, unívocas: dicho en otros términos, decidibles. Pero al mismo tiempo, tampoco se podría soslayar otro carácter de estas distinciones que provendría del interés de privilegiar unos de los términos comprometidos en la distinción: tal sería el caso de la distinción entre valor de uso y valor de cambio, dado que las “sutilezas metafísicas y los resabios teológicos”, propias de la forma mercancía y fuente del fetichismo, sólo aparecen con esta última, es decir, con el valor de cambio. Este último concepto no carga por casualidad con más determinaciones, rasgos, características, etc., que el concepto de valor de uso al cual el análisis de *El Capital* se refiere señalando que los objetos que gozan de ese valor son “objetos evidentes y triviales”. Remitiéndonos al análisis de *Espectros de Marx*, tendríamos la siguiente sugerencia:

el buen sentido fenomenológico de la cosa misma, de la mercancía inmediatamente visible, en carne y hueso: como aquello que es «a la primera ojeada» (*auf den ersten Blick*) Este buen sentido

¹⁷ *Id.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 180.

¹⁹ *Id.*

fenomenológico vale, quizás, para el valor de uso. Quizás esté destinado, incluso, a valer sólo para el valor de uso, como si la correlación de esos conceptos respondiese a esta función: la fenomenología como discurso del valor de uso *para no* pensar el mercado o con vistas a cegarse para el valor de cambio. Puede ser. Y por esa razón, el buen sentido fenomenológico o la fenomenología de la percepción (que obra también en Marx cuando cree poder hablar de un *puro y simple* valor de uso) pretenden estar al servicio de las Luces, puesto que el valor de uso, en sí mismo, no tiene nada de «misterioso» (*nichts Mysteriöses an ihr*) Atendiendo al valor de uso, las propiedades (*Eigenschaften*) de la cosa, puesto que de propiedad es de lo que se va a tratar, siempre son muy humanas, en el fondo, y, por eso mismo, tranquilizadoras. Siempre se refieren a lo propio del hombre, a las propiedades del hombre: o bien responden a las necesidades de los hombres y ése es, justamente, su valor de uso, o bien son el producto de una actividad humana que parece destinarlas a ello²⁰

Humano, demasiado humano, el valor de uso sería la instancia todavía absuelta de misterio, de “sutilezas metafísicas y de resabios teológicos”, de “credulidad, ocultismo, oscurantismo, inmadurez de antes de las Luces, humanidad pueril y primitiva”.²¹ Absuelta todavía, se podría decir, de crueldad, sin olvidarnos de las paradojas de una absolución semejante; sin ocultarnos tampoco los valores diferentes que las Luces adquieren respecto del valor de uso en este contexto final de *Espectros de Marx*: un valor de uso sin misterio, puramente fenomenológico, engeguedido con las Luces, y un valor de uso de la credulidad y de la inmadurez, engeguedido sin las Luces. Humano, demasiado humano, el valor de uso sería lo propio del hombre, en tanto que productor, en tanto que beneficiario, cuando, por otra parte, del valor de cambio, de la mercancía se dice que:

nace «cínica» porque borra las diferencias, aunque sea congénitamente niveladora, aunque sea «de nacimiento, una gran igualadora cínica» (*Geborner Leveller und Zyniker*), dicho cinismo original se preparaba ya en el valor de uso, en la cabeza de madera de ese perro erguido, como una mesa, sobre sus cuatro patas²²

Borradura de las diferencias, sin duda, pero sucede a la vez que, y es lo que la deconstrucción se detiene a señalar, que ese cinismo perruno del valor de cambio no habría sido su propiedad, de su propiedad, sino más bien una propiedad heredada del valor de uso que reconocía ya como destino suyo la alteridad y la iterabilidad: “Puesto que todo valor de uso está marcado por esa posibilidad de

²⁰ *Ibíd.*, p. 169.

²¹ *Ibíd.*, p. 172.

²² *Ibíd.*, pp. 161 y 162.

servir *al otro* u *otra vez*, dicha alteridad o dicha iterabilidad lo proyecta *a priori* al mercado de las equivalencias...”²³ Respecto de este efecto de contaminación o de borradura de la distinción plena, de valor ontológico, entre el valor de uso y el valor de cambio, habría que señalar que la deconstrucción no se contenta con ese efecto o con los límites de ese efecto, efecto de mercado:

(Lo mismo se diría, por lo demás, del valor de cambio, si nos adentramos en otro contexto: éste está igualmente inscrito y desbordado por una promesa de don más allá del intercambio. En cierto modo, la equivalencia mercantil detiene o mecaniza la danza que parecía iniciar. Más allá del valor mismo, del uso y del intercambio, de la técnica y del mercado, es donde la gracia se promete, si no es que se da -pero en modo alguno se *rinde-* a la danza)²⁴

Por último, unas consideraciones acerca de la figura de Cristo, que ha sido puesta en juego en los análisis de la deconstrucción en *Espectros de Marx*, por una parte, y luego, por otra, en el *Seminario. La pena de muerte I* (1999-2000). El motivo habría sido el carácter espectral de esta figura, cuya tematización tiene como antecedente la de *La ideología alemana*, en el contexto del debate entre Marx y Stirner acerca precisamente de la serie de los espectros elaborada en *El único y su propiedad*. Un Cristo espectral dice algo de la “espectralidad absoluta”, lo dice del Dios devenido hombre, del misterio de la encarnación, es decir, habla del nacimiento de ese Cristo nacido fuera de la ley, condenado a muerte y ejecutado luego no tanto por los romanos y los judíos sino, más bien, por el propio Dios-padre en las manos del cual habría quedado la decisión última de indultarlo o abandonarlo: “Por lo tanto la condena a muerte de Jesús a manos de Dios quien, en primer lugar, se negó a indultarlo, como un vulgar gobernador (porque ¿quién lo ha condenado a muerte finalmente sino Dios el padre, al dejarlo en manos de los judíos y de los romanos?...).”²⁵ La encarnación protagonizada por Cristo, el enigma de la articulación entre lo divino y lo humano que ningún esfuerzo cristiano consiguió resolver, diría Stirner, habría sido propiamente la encarnación por la que el espíritu devino espectro, siendo precisamente la diferencia entre ellos una *différance*: “Es una *différance*. El espectro no sólo es la aparición carnal del espíritu (...), también es la impaciente y nostálgica espera de una redención, a saber, asimismo, de un espíritu (...). El fantasma sería el espíritu diferido, la promesa o el cálculo de una remisión.”²⁶

²³ *Ibíd.*, p. 181.

²⁴ *Ibíd.*, p. 180.

²⁵ Derrida, Jacques. *Seminario. La pena de muerte*. Volumen I (1999-2000) Madrid, Oficina de Arte y Ediciones, s. l. 2017, p. 140.

²⁶ Derrida, Jacques. *Espectros de Marx...*, *op. cit.*, p. 154.

¿Acaso no juega el hombre-Dios el mismo papel en la *Fenomenología del espíritu*? Esta juntura articuladora sitúa asimismo el lugar del devenir-carne, el momento privilegiado de la encarnación o de la incorporación espectral. No es extraño que Marx, después que Max, le consagre el comentario más largo, el más encarnizado, justamente, el más cautivado. ¿Acaso no es el momento crístico, y dentro de él el momento eucarístico, la hipérbole del encarnamiento mismo? Si todo espectro (ya lo hemos visto bastante) se distingue del espíritu por una incorporación, por la forma fenoménica de una casi-encarnación, Cristo es, entonces, el más espectral de los espectros. Nos dice algo acerca de la espectralidad absoluta²⁷

Por otra parte, la figura crística desempeña, en las cuestiones relativas a la pena de muerte, un papel significativo en el *Seminario La pena de muerte. I* (1999-2000), apareciendo esta vez vinculada, por ejemplo, con lo que habría sido la desencarnación, es decir, la muerte de Cristo. Este momento, tanto como aquel otro de la encarnación, es señalado por la singularidad que encierra, por la indecidibilidad que provoca, puesto que si bien hay sepultura hay también cenotafio, hay un muerto cuyo cuerpo ha desaparecido, hay un cuerpo que *ya* ha resucitado pero que *todavía* no ha ascendido, un cuerpo que disloca el espacio al estar aquí sin estar aquí, tanto como disloca el tiempo al esquivar la presencia del presente, al rehusar hacerse presente.

¿De qué manera este momento singular, este ser-ahí sin ser-ahí de Cristo, este Dasein que no es un Da-sein, este Fort/Da-Sein de Cristo que está muerto pero no está muerto, que es un muerto que está vivo, que ha resucitado pero todavía no ha ascendido, que está aquí sin estar aquí, aquí pero allá, más allá (*fort, jenseits*), es decir, ya más allá sin estar todavía más allá, en el más allá, de qué manera este momento, este tiempo singular que no pertenece al desarrollo ordinario del tiempo, de qué manera este tiempo sin tiempo se manifiesta a la vez en la muerte como condena a muerte (como pena de muerte), en la muerte del condenado a muerte (...)?²⁸

Es lo que hemos querido recordar de *Espectros de Marx*, lo que reiteradamente hemos recordado de sus enseñanzas: la espectralidad, la condición fantasmática de la experiencia, el carácter diferencial de la excepción, del interés, de la crueldad, de la creencia, de la economía, de la política... en fin, la incondicionalidad de la justicia, del perdón...

²⁷ *Ibíd.*, p. 162.

²⁸ Derrida, Jacques. *Seminario. La pena de muerte... op. cit.*, p. 43.