

Espectralidades tendenciales: Sobre el Marx de Derrida y la pregunta por la historia¹

Alejo Stark²

¿Qué es *relevante* de *Espectros de Marx* a veinticinco años de su publicación? Hacer esta pregunta ya presupone la problemática derrideana: la cuestión *ontológica* (el significado del *ser* implícito en la pregunta *¿qué es?*) y, relacionado a esto, la cuestión de lo que *sobrevive* como también lo que está *por venir* (el problema de la *traza*, de lo no-presente del presente, y de la *promesa*). Es decir, esta pregunta ya presupone una cierta relación entre *ser* e *historia*. Más allá de eso, como también Derrida escribe en un texto sobre Walter Benjamin titulado “Qu’est-ce qu’une traduction ‘relevante?’”, la cuestión de lo *relevante* es también la cuestión del *relève*, de levantar, o del enderezar. Lo *relevante* es quizás, ahora suscitando al Hamlet de *Espectros de Marx*, también la pregunta por lo que significa “ajustar” un *tiempo* (en su multiplicidad de significados: *le temps, l’histoire, le monde*) que está *dislocado* (“the time is out of joint”). *Relève* es el modo en el cual Derrida trata de traducir el movimiento Hegeliano del *Aufhebung*. Es decir, como se repite una y otra vez, para Derrida, *relève* es ese movimiento dialéctico que *levanta* al mismo tiempo que *preserva* y *niega*.³ Es precisamente ese movimiento dialéctico, normalmente asociado no sólo con el nombre de Hegel, sino que también con el de Marx, que la *différance* viene a limitar, interrumpir, e incluso (ahora en clave heideggeriana) a “destruir”.⁴ En resumen, la cuestión de lo relevante como tal, es decir, de la relevancia de Derrida como también la relevancia de *Espectros de Marx* para lo que tentativamente podríamos llamar “nuestra” *coyuntura dislocada* (*disjointed conjuncture*), es una cuestión que concierne la relación Derrida-Marx como también la relación entre ser e historia. Esta problemática, como veremos, concierne la *promesa* de un cierto *encuentro* entre Derrida y Marx (como también la relación filial con sus “hijos” e “hijas”).

¹ Traducción: Claudio Aguayo y Alejo Stark.

² University of Michigan (Ann Arbor). The author would like to thank the Derrida-Heidegger reading group at the University of Michigan, especially the critical feedback and vital commentary of Sergio Villalobos-Ruminott and Claudio Aguayo, as well as the contributions of Matías Beverinotti and Juan Leal. Last, but not least, the author would also like to thank Antoine Traisnel at the University of Michigan, whose Winter 2018 graduate seminar on Derrida provided the occasion for this essay.

³ La *aufhebung* (*relève*) “es más o menos implícitamente, el concepto dominante de todas las historias de la escritura, incluso actualmente. Es *el concepto* de la historia, y de la teleología” (Derrida, J. *De la gramatología* México: Siglo XXI, 1971, p. 34).

⁴ “La *différance* nombra la historicidad de la historia” (Derrida, J., *Positions, Entretien avec Henri Rose, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*. París, Monuit, 1972, p. 56).

La promesa de este ensayo es la siguiente: nos enfocaremos en poner en escena este encuentro entre Marx y Derrida en relación a la pregunta por la historia para pensar, desde ese encuentro, ciertas fracturas o vacilaciones en el texto derrideano en torno a la *espectralización* como la *historicización* de la historia. Llegando ya al final del ensayo, y suscitando el concepto marxiano de *tendencia*, trabajaremos lo que provisionalmente llamo *espectralidades tendenciales* como una manera posible de pensar la *relación* entre los elementos *dislocados* de la problemática derrideana de la espectralización de la historia.

Tentativamente, mi propuesta, que aparece en la forma de una pregunta, es la siguiente: ¿cómo desvelar cierta tensión o vacilación implícita en el texto derrideano que piensa, por un lado, la necesidad de demarcar ciertas transformaciones, distancias, y posiciones, y *al mismo tiempo* propone una *espectralización* de la historia? Mi hipótesis es que, para pensar esta tensión sin tratar de resolverla o de cerrarla, se necesita pensar un concepto ajustado al problema que ella suscita. *Espectralidades tendenciales* sería un intento a nombrar tal concepto. En este sentido, la posibilidad de unas *espectralidades tendenciales* mantiene abierta la posibilidad de un *porvenir* (un futuro que no necesariamente llegará), pero que al mismo tiempo toma en cuenta la *efectividad* de los espectros que ya siempre acechan una *coyuntura dislocada* como, por ejemplo, las “diez plagas” que Derrida menciona en *Espectros de Marx*. Este concepto provisional nos puede ofrecer una manera de pensar el cierto impasse entre la teoría de temporalidad plural que enfatiza la *articulación* de diferentes temporalidades, y la *desarticulación* o, como dice el propio Derrida citando a Hamlet, la *out-of-jointness* que está presupuesta en la *hauntologie* (fantología) de lo espectral.

No obstante, lo que sigue no será solamente una “lectura” de *Espectros de Marx*. Más bien, pondré en escena tres instancias del texto derrideano en las cuales el espectro de “Marx” aparece en relación a la cuestión de la historia. La primera de estas apariciones es en el seminario del 1964-5 titulado *Heidegger: The Question of Being and History*. La segunda instancia es la famosa entrevista de 1971 publicada como *Posiciones*. Y, por último, la tercera instancia es la conferencia titulada *Espectros de Marx: El trabajo de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Cabe también mencionar que en estas páginas no se encontrara una lectura exhaustiva del problema de la historia en Jacques Derrida sino que, más bien, mi estrategia de lectura pasa por poner en escena estas tres instancias, para marcar con ello ciertas tendencias frente a las cuales tomamos posición.

* * *

En 1964, Derrida tenía planeado escribir un libro acerca de Heidegger titulado *La cuestión de la historia*.⁵ Si bien el libro nunca fue escrito, lo que sobrevive de este proyecto son las lecturas de un seminario de un año de duración, titulado *Heidegger: La cuestión del ser y la historia*. Este fue el primer seminario de Derrida como *caïman* de la Ecole Normale Supérieure de la calle Ulm, una posición que, como se sabe, tuvo también Louis Althusser --quien precisamente le entregó ese puesto.⁶ Es importante señalar que este seminario fue enseñado el mismo año en que se desarrollaron las famosas sesiones de Althusser que serán publicadas en *Lire le Capital*.

Como veremos, este último punto es crucial: el encuentro con la problemática althusseriana (el cual fue para Derrida, en parte, un intento de heredar cierto espíritu de Marx, más allá del historicismo) al mismo tiempo distanció a Derrida de la posibilidad de desplegar la problemática de la historia desde el punto de vista marxiano. Específicamente, en la entrevista que sostuviera con Michael Sprinker en 1989, Derrida señala que, para esa época (a mediados de los 60'), la problemática althusseriana era "demasiado insensible a las preguntas trascendentales, ontológicas y críticas que me parecían necesarias --aún necesarias contra Husserl y Heidegger, pero, en cualquier caso, a través de ellos". Incluso iba más allá, señalando que "muchas preguntas me parecían dejadas de lado, y especialmente aquellas a propósito de la historicidad de la historia o el concepto de historia."⁷ Precisamente, la pregunta por la historia es para Derrida una pregunta vinculada con la pregunta por la ontología, es decir, la cuestión del ser --preguntas en cualquier caso "dejadas de lado" por Althusser y sus estudiantes. Volvamos al seminario de 1964-5, en el cual Derrida despliega este punto.⁸

En general, podemos señalar que *Heidegger: La cuestión del ser y la historia*, constituye una lectura de *Ser y tiempo*, así como de otros textos auxiliares como la *Carta sobre el humanismo* de 1947. A través de estos materiales, la lectura de Derrida toma distancia de ciertas aproximaciones de *Ser y tiempo* que leen esta obra "inconclusa" como un intento denodado por fundar una nueva ontología.⁹ Diferenciándose de esta tendencia, Derrida entiende *Ser y tiempo* como un ejercicio

⁵ Derrida, J. et al. *Heidegger: the Question of Being and History*. The University of Chicago Press, 2016, p. 19.

⁶ Sprinker, M. "Politics and Friendship: An Interview with Jacques Derrida," E. Ann Kaplan and Michael Sprinker, *The Althusserian Legacy*, London: Verso, 1993, p. 186.

⁷ *Ibid.*, p. 187.

⁸ Nótese que, para Derrida, el nombre "historia", aparece como pregunta, como un problema a ser pensado. Por tanto, no hay una identificación simple que podamos realizar con tal nombre. Tengamos en cuenta, por ejemplo, la distinción compleja realizada por Heidegger entre la historia como historiografía (*Historie*) y la historia de la historicidad del *Dasein* (*Geschichte* y *Geschichtlichkeit*). En fin, cuando digo aquí historia no hablo del sentido vulgar de la historia, sino que, más bien, de esa historia en cuestión. A propósito de esta distinción entre *Historie* y *Geschichte* en el seminario 1964-65 de Jacques Derrida, véase Villalobos-Ruminott, "Infrapolitical Historicity", p. 3 (*en prensa*).

⁹ Derrida, J. (2016) *op. cit.*, p. 13.

destrutivo de la propia historia de la ontología, o también, en otros términos, de la *historia* de la filosofía, de la *ontología como tal*.¹⁰ Digamos esquemáticamente, que es a partir de tal *Destruktion* en curso que Heidegger puede “despejar el terreno” o, en otros términos, proponer la pregunta por el ser sin erigir otro suelo metafísico que *derive* el significado del ser desde una esencia o fundación presupuesta.

En el intento de heredar un Heidegger no ontológico (lo cual, como veremos, es análogo al intento de heredar a un Marx no ontológico en *Espectros de Marx*) Derrida se pregunta: “¿cómo relacionamos la historia con la pregunta por el ser, en el sentido en que Heidegger parece entenderla?” La respuesta es una amplia declaración acerca de la historia de la filosofía: “nunca en la historia de la filosofía ha habido una afirmación radical de este vínculo esencial entre ser e historia”. La filosofía --lo mismo que la ontología, en este caso-- ha estado “siempre constituida a partir de un gesto que la desgarrar, llevándola lejos de la historicidad y la temporalidad”.¹¹ Es aquí donde Derrida se vuelve hacia la *Carta sobre el humanismo*, y por tanto hacia Marx y la concepción marxista de la historia -o al menos, hacia cierta herencia de la problemática marxiana. Para Heidegger (y Derrida) la concepción de la historia de Marx es un intento señero por pensar la historicidad del ser. Parafraseando la *Carta sobre el humanismo*, Derrida argumenta que “el intento más serio de pensar la historicidad del ser, después de Hegel, es el intento de Marx”.¹² De acuerdo a Heidegger, sin embargo, “nunca ha sido tomado seriamente como tal”¹³.

En este punto, podríamos preguntar: ¿en qué medida *Espectros de Marx* es un intento por tomar las sugerencias de Heidegger, y por tanto al propio Marx, de forma “seria”? ¿En qué medida *Espectros de Marx* intenta elaborar estas sugerencias heredadas de Heidegger? No podemos desplegar esta cuestión ahora, pero al menos, deberíamos señalar que, tal como el propio Derrida argumenta en *Posiciones*, para que este encuentro sea fructífero primero hay que “encontrar” ciertos *protocolos de lectura* para leer a Marx.¹⁴ La promesa derrideana nos señala que tal encuentro está *por venir*¹⁵.

¹⁰ Derrida evoca aquí el sentido heideggeriano de la *Destruktion*, que explica tempranamente en el seminario, y que también llama con lo que hoy entendemos por *deconstrucción*. Para Derrida, la destrucción heideggeriana no es una mera *refutación* ni la crítica a cierto “error”. Más bien, señala “es una destrucción, una deconstrucción, una desestructuración, el sacudimiento necesario para hacer saltar las estructuras, las estratificaciones, el sistema de depósitos” (*Ibíd.*, p. 9).

¹¹ *Ibid.*, p. 21.

¹² *Ibid.*, p. 30.

¹³ *Ibid.*, p. 21.

¹⁴ Derrida, J. (1972) *op. cit.*, p. 86.

¹⁵ El problema de la lectura es, como se sabe, central en la problemática althusseriana desarrollada en *Lire le Capital*. Leer es “transformativo”, dice Derrida, directamente evocando a Louis Althusser.

Volvamos ahora a lo que Heidegger demarca como los límites de la concepción de la historia en Marx -concepción con la que Derrida, en su seminario, parece estar de acuerdo. Heidegger argumenta que, aunque la concepción de la historia de Marx es, por lejos, el intento más radical de pensar la relación entre ser e historia (y por tanto la historicidad como tal), es todavía una *historicidad restringida*. Derrida reitera esta lectura heideggeriana señalando que “al alcanzar la esencia de la historicidad sobre la base de la esencia del *trabajo*, Marx permanece prisionero de una concepción hegeliana metafísica del trabajo”.¹⁶ Más aún: *trabajo*, pero también *producción*, argumenta Derrida (y Heidegger) son conceptos “originarios”. Más explícitamente: es el trabajo, la producción y la lucha lo que “hacen” la historia posible. Por tanto, la historia es derivable de una *esencia* (específicamente *humana*), y consecuentemente de un *sujeto*, lo que es lo mismo decir, de la *metafísica*. El humanismo, la subjetividad y la metafísica (el trío “indisociable” que opera en la concepción marxiana de la historia) producen esta *historicidad restringida*. Más específicamente, el concepto de trabajo en Marx, para Heidegger, es fundamentalmente el concepto hegeliano de trabajo.¹⁷ De ahí que dichos conceptos pertenezcan a la “historia de la metafísica” que la *Destruktion* heideggeriana solicita.¹⁸ Esto es crucial para Derrida, porque si el “intento de radicalizar el pensamiento sobre la historia” es todavía “incapaz de escapar de la metafísica y la historia de la ontología”, ¿qué otro intento puede haber?¹⁹

¹⁶ Derrida, J. (2016) *op. cit.*, p. 22.

¹⁷ Derrida retorna a este punto en la sección 8 del seminario, en relación a la lectura de Kojève (*Ibíd.*, p. 195). Ahí, Derrida esquematiza la concepción hegeliana de la historia, que Marx --para Derrida-- todavía sigue (en este punto sigue al pie de la letra la lectura heideggeriana de Marx), en su relación con el trabajo, la lucha y la muerte. Más aún, Derrida sugiere que podría ser fructífero pensar en el trabajo más allá de Hegel. Escribe así que “todo *Sein und Zeit* y varios trabajos más tardíos, podrían ser leídos como obras sobre el trabajo”. Nótese que esta sesión comienza con lo siguiente: “La historicidad no puede ser pensada mientras la Presencia sea la forma absoluta del significado” (*Ibíd.*, p. 178), lo cual ata el problema de lo que en *De la gramatología*, Derrida llamará la “metafísica de la presencia”, a la pregunta por la historia. Justo antes, Derrida presenta lo que para Heidegger son las cuatro significaciones dominantes de la historia. Para Derrida, Heidegger “hace manifiesta la unidad oculta que se difracta en estas cuatro direcciones”, lo cual es que, todas estas concepciones de la historia pertenecen “al ser humano como ‘sujeto’ de acontecimientos” (*Ibíd.*, pp. 169-170). Implícitamente, podríamos señalar, este es también el propio problema de Heidegger con la concepción de Marx. Una vez más, en cuanto esta concepción de la historia está atada a la noción de trabajo, está por tanto atada a una clase de humanismo subjetivista.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 23. Como es conocido, el problema, que de acuerdo a Heidegger y Derrida no es tenido en cuenta por Marx, concierne a la determinación del ser por la tecnología. Ver: *Carta sobre el humanismo* pp. 39-40, y también el seminario de Derrida mencionado (2016), p. 24-26.

¹⁹ “Si los más serios intentos por radicalizar el pensamiento de la historia fueron incapaces de escapar de la metafísica y de la historia de la ontología, entonces deberíamos preguntarnos si esto y lo que vincula la cuestión del ser y la historia en profundidad han

De nuevo, en este punto podríamos interrogar hasta qué punto este es el proyecto de Derrida. Si seguimos su argumento, *radicalizar* la historicidad como historia del ser mismo al parecer implicaría, al menos, *leer* a Marx. ¿Cuáles son entonces los *protocolos de lectura* a ser desarrollados por Derrida? El desafío que Derrida pone aquí en juego, son las implicancias del *lenguaje* de la *Destruktion* heideggeriana. Para avanzar en la pregunta por el ser, es necesario proponer una clase de pregunta o cuestionamiento metodológico: “¿de dónde vamos a extraer los conceptos, los términos, las formas de vinculación necesarias, para el discurso de la *Destruktion*, para el discurso destructivo?”²⁰. Ciertamente, no se trata de borrar, refutar o abandonar los conceptos de la tradición metafísica (es decir, del *logos*). En cierta medida el gesto de la *Destruktion* está también inscrito en la cuestión de la herencia (de nuevo, un tema que Derrida desarrollará en *Espectros de Marx*). La pregunta parece ser, para Derrida: ¿cuál Marx heredamos? En otras palabras: la pregunta por la historia es --en un sentido derridiano-- la pregunta acerca de la herencia de Marx.

Sin embargo, debemos señalar brevemente que la vía en la que Derrida parece heredar la problemática *heideggeriana* en el seminario de 1964-5, nos muestra un solo Marx. Se trata, presumiblemente, del Marx de las *Tesis sobre Feuerbach*, *La ideología alemana* o los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* -- lo que da cuenta, al mismo tiempo, del concepto de trabajo y producción que está en juego, como también el tipo de *historicidad* que está implicada. En este punto cabe preguntar si este no es el Marx del que Heidegger habla en la *Carta sobre el humanismo*. ¿Pero hay solamente *ese* Marx? ¿Se trataría del Marx de Heidegger? ¿Del Marx que está metafísicamente atado a Hegel?

Como subraya Balibar en *La filosofía de Marx*, cuando Marx se refiere a la esencia humana (por ejemplo, en las *Tesis sobre Feuerbach*), está de hecho desplazando radicalmente la forma en que esos dos términos --esencia y humano-- han sido entendidos a la luz de la filosofía.²¹ En particular, Marx usa el galicismo *ensemble* para describir la *esencia humana*. Pero la *esencia humana* es la *realidad* de las relaciones sociales, un *ensamble* social. Podemos leer esta sentencia analizada por Balibar contra Heidegger: Marx no produce ninguna esencia derivable como *arche*, sino que más bien, una *esencia humana* que envuelve las “relaciones múltiples y activas que los individuos establecen entre sí”; relaciones que no son reducibles al *trabajo* como tal, sino que al “lenguaje, el trabajo, el amor, la reproducción, la dominación, el conflicto, etc”.²² En resumen: contra Heidegger, este *ensemble* es por tanto no una esencia propiamente dicha (en el sentido metafísico que puede implicar el término), sino más bien, lo que podríamos llamar

estado siempre *cerrado* --esto es, presupuesto pero impensado ¿Cómo entonces permanecer entre la cuestión del ser y la historia?” (*Ibid.*, p. 23).

²⁰ *Ibid.*, pp. 23-24.

²¹ Balibar, Étienne, et al. *The Philosophy of Marx*. Verso, 2017, p. 29.

²² *Ibid.*, p. 30.

una *cadena sin clausura*. Para decirlo con mayor claridad, lo que necesitamos es establecer una línea de demarcación entre cierto sentido de la “esencia humana” que Heidegger pretende ver en Marx (y con él Jacques Derrida) y otro concepto de “esencia humana” que está vinculado a las relaciones (*ensemble*) sociales y que está, por tanto, sobredeterminado. Lo que está en juego en este punto es que, si la historicidad restringida del concepto de historia de Marx es precisamente *restringida* debido a su anclaje metafísico en el trabajo como esencia humana, entonces todo el problema podría ser desplazado enfatizando que ni lo *humano* ni la *esencia*, como muestra Balibar, son para Marx lo que la filosofía y la ontología entienden habitualmente.²³ El propio concepto de *social ensemble* no es reductible al trabajo, o a la producción. Digámoslo de la forma más clara posible, pero a partir de una pregunta: ¿si el concepto de historia de Marx no está necesariamente anclado a una esencia originaria (por ejemplo, el trabajo), sino que más bien se encuentra relacionado con las especificidades del conjunto de relaciones sociales y con las *relaciones* entre sus diversos “momentos” o “términos” (*social ensemble*), entonces qué nos queda del discurso heideggeriano?²⁴

A través de este comentario, no quiero eludir las dificultades y matices del texto heideggeriano, como si hubiésemos “resuelto” el problema. Sin embargo, debemos enfatizar que cualquier respuesta posible a Heidegger expresa la necesidad del desarrollo de otro concepto de historia. De muchas maneras, esto es lo que Derrida parece heredar de Heidegger. En otros términos, si la problemática heideggeriana implica la existencia de cierto *humanismo productivista* o cierto concepto *subjetivista* de *trabajo* en el concepto de historia de Marx, lo que nos lleva hacia una historicidad restringida, nuestra pregunta es más bien: ¿qué implicaría pensar la historicidad en relación a un conjunto de relaciones sociales (*social ensemble*) sobredeterminadas, las cuales no presuponen un origen simple sino una *cadena sin clausura*, un cierto entrecruzamiento diferencial de tiempos que ha sido llamado, justamente, *temporalidad plural*?²⁵ ¿En qué medida la herencia derrideana de la problemática heideggeriana le permite (o no) pensar esta *temporalidad plural*? En una entrevista de 1971, Derrida menciona, de pasada, que siempre se ha suscrito a algo así como una *concepción plural* de la historia, sin haber desarrollado nunca propiamente este concepto²⁶. También, en dicha entrevista Derrida se distancia del heideggerianismo, mencionando la posibilidad de heredar un Marx no atado por Hegel.

²³ Véase también Althusser, L. *Pour Marx*, pp 251-252

²⁴ Respecto a este punto, véase por ejemplo, Carlos Casanova, *Estética y Producción en Karl Marx*, p. 50.

²⁵ Véase, al respecto, Morfino, V. “Escatología a la *cantonade*: Althusser más allá de Derrida” en *El materialismo de Althusser*. Santiago: Palinodia, 2014, pp. 126-127. También véase la última sección de la introducción (titulada “Tempora Multa.”) en Morfino, V. and Peter D. Thomas. *The Government of Time: Theories of Plural Temporality in the Marxist Tradition*. Brill, 2018.

²⁶ Derrida, J. (1972) *op. cit.*, p. 58.

* * *

La entrevista de 1971 se titula *Posiciones*, y fue conducida por Guy Scarpetta y Jean-Louis Houdebine -ambos miembros de la revista *Tel Quel*. Justo después de esta entrevista, *Tel Quel* rompió relaciones con el Partido Comunista francés y abrazó una línea marxista “menos ortodoxa”.²⁷ Sostengo la necesidad de enfatizar la relevancia de este hecho; es precisamente el contexto en el que Derrida es llevado a la elaboración de una posición clara, en torno a la relación entre materialismo dialéctico y deconstrucción, y a comentar cómo esta posición se vincula con su concepto de historia. Es también en esta entrevista, justo antes de que el nombre de Marx haga su aparición, que Derrida marca su *distanciamiento* de la problemática heideggeriana, particularmente en lo concerniente al problema del tiempo. Derrida señala que mientras “Heidegger es extremadamente importante para mí, constituyendo un avance irreversible”, él mismo ha “marcado bastante explícitamente, en todos mis ensayos, una *distancia* con la problemática heideggeriana”. En particular, añade, la “distancia” está relacionada con los conceptos de *origen* y *caída* que, entre otros, han sido analizados en lo concerniente al problema del tiempo en *Ser y tiempo*.²⁸ Aún más: en lo tocante a Heidegger el “punto más difícil es el del significado, el presente y la presencia”.²⁹ Inmediatamente después de esta declaración de *distanciamiento* de la problemática heideggeriana, Scarpetta pregunta a Derrida acerca de lo que ha dicho “sobre la historia”³⁰.

Derrida comienza su respuesta remitiendo a lo que ha elaborado en *La Gramatología*, a saber, que la palabra historia se encuentra frecuentemente asociada, “sin lugar a dudas, con un esquema lineal del desenvolvimiento de la presencia, ya sea que su línea relacione la presencia final a la presencia originaria según la recta o según el círculo”.³¹ Contra este concepto metafísico de historia, inscrito dentro de una problemática que “no está sólo vinculada con la linealidad”, sino que “conciérne también a la teología, a la escatología, elevando e interiorizando la acumulación de significado” (en resumen, se trata del movimiento de la *Aufhebung* hegeliana, de lo que él llama *el* concepto de historia) Derrida propone pensar “otro concepto u otra *cadena conceptual* para la ‘historia’”.³² Es en este momento, precisamente, en el intento de delinear lo que

²⁷ Smith, Jason, “Jacques Derrida, ‘Crypto-Communist?’” *Critical Companion to Contemporary Marxism*, edited by Jacques Bidet and Stathis Kouvelakis, Brill, 2008, p. 630.

²⁸ *Ibid.*, p. 55. Is this not Derrida’s focus later on, as well, in that lecture about the spirit, Geist, History, and Heidegger’s Nazism titled *Of Spirit: On Heidegger and the Question?*

²⁹ Derrida, J. (1972) *op. cit.*, p. 55.

³⁰ *Ibid.*, p.56.

³¹ Derrida, J. (1971) *op. cit.*, p. 113.

³² Derrida, J. (1972) *op. cit.*, p. 79 (la cursiva es nuestra).

una *cadena conceptual* podría querer decir, que Derrida vuelve a Althusser, especialmente a su “crítica del concepto ‘hegeliano’ de historia”, afirmando aquella crítica como un intento de mostrar que “no hay una sola historia, una historia general, sino las historias, diferentes en su tipo, su ritmo, su modo de inscripción, historias cortadas o seccionadas, diferenciales, etc.”.³³ Es precisamente ello lo que hemos llamado, siguiendo a Morfino, la *temporalidad plural* del conjunto de relaciones sociales, como una cadena abierta, articulada y sobredeterminada. Derrida enfatiza, de hecho, haber “suscrito siempre a este concepto de historia” althusseriano, el cual, por cierto, deriva de cierta lectura de *El Capital*.³⁴ Podemos observar que esto marca aún otra distancia, aún otro *alejamiento* respecto de la problemática heideggeriana. Encontramos ahora un Marx “más allá” de Hegel. Pero este *más allá*, para la deconstrucción, no constituye de ninguna manera un exorcismo. En otros términos: para Derrida un Marx exorcizado de los tormentos del Espíritu es imposible, precisamente porque no se sabe que implicaría *matar a un fantasma*.

Al mismo tiempo que afirma el concepto althusseriano de historia, Jacques Derrida advierte que al darle a la historia los contenidos de lo “plural y heterogéneo”, no podemos evadir la cuestión de la propia *historicidad de la historia*. Lo que quiere decir que, en cuanto nombramos esas “historias” (*histories différentes*), “somos provocados a dar cuenta de una definición de esencia, de quiddidad, a reconstruir un sistema de predicados esenciales, y nos vemos conducidos a restaurar (*réaménager*) el fondo semántico de la tradición filosófica”.³⁵ Claramente, mientras Derrida está de acuerdo en que el intento althusseriano de elaborar un concepto de historia más allá de su versión “hegeliana” (es decir, la *Aufhebung*, el relevo), moviéndonos hacia un concepto plural de historia, es inscribir el problema en un nuevo campo, ello no significa que hayamos dejado, de un modo u otro, el terreno de la metafísica de la presencia, ni los presupuestos fundamentales de toda ontología. En otros términos: para Derrida, el concepto de historia, aún en la forma de la temporalidad, permanece dentro de la metafísica. Derrida argumenta entonces que debemos preguntar no sólo por cuál es la “esencia de la historia”, sino también por cuál es “la historia de la esencia” en general.³⁶ Más aún: lo que debe ser preguntado es “la cuestión de la historia de la esencia y del concepto, en fin, la historia del significado del ser”.³⁷ Pareciera como si *distanciándonos* de Heidegger, estamos al mismo tiempo más cerca de la problemática que el heideggerianismo, sin embargo, inaugura: este doble movimiento es quizás, el gesto *par excellence* de la *Destruktion* heideggeriana, y deberíamos preguntar si no es también el gesto *par excellence* de

³³ *Ibíd.*, p. 80.

³⁴ *Ibíd.*, p. 79.

³⁵ *Ibíd.*, p. 81.

³⁶ *Ibíd.*, p. 82.

³⁷ *Id.*

la propia deconstrucción derrideana. No hay un “más allá” de Hegel, de Heidegger, de Marx, en la medida en que los espectros no pueden ser eliminados, refutados, “lanzados al vertedero de la historia”. Lo que explica, quizás, por qué Derrida refiere inmediatamente en esta entrevista al “doble gesto” de la deconstrucción.³⁸ Dado esto, ¿qué podría significar la *distancia* derrideana de Heidegger y la problemática heideggeriana?, ¿no es esta una pregunta que pertenece al orden de la *efectividad de lo espectral*?, ¿no es implicar una *distancia* también implicar una *tendencia* a movernos en otra dirección, nunca dejando el punto de partida de un modo definitivo, pero al mismo tiempo *difiriendo* una *posición* que es previa y que pertenece a la dinámica del propio distanciamiento? Mientras que Derrida, después de Althusser, asume la posibilidad de heredar otro Marx por medio de la crítica de Hegel, en 1971 esta crítica está todavía *por venir*.³⁹ Todavía una promesa, todavía un porvenir, parece ser que hay, sin embargo, una *tendencia*, una cierta dirección, en un sentido dado, hacia un encuentro con Marx que pertenece al problema de la historia.

* * *

De una manera intempestiva como también oportuna, la promesa derrideana devino “actual” en las secuelas del llamado “Fin de la Historia,” tras la publicación de la conferencia titulada *Espectros de Marx: El trabajo de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*.⁴⁰ En tanto que *Espectros de Marx* es un texto que asume como hilo conductor la pregunta por el ser, ó más bien, la presencia no-presente de lo *espectral* (es decir, el espectro de Marx, el espectro de Hamlet, y tantos otros espectros), es un texto acechado por la problemática de la presencia.

¿Cuál es el modo de presencia de lo espectral? Es decir, ¿cuál es el modo de presencia de lo que sobrevive, del porvenir (*l'avenir*), de la traza, de la historia? Para Derrida, el carácter aporético de la *espectralidad* es precisamente una manera de reescribir la pregunta por la historia. *Espectros de Marx* es un texto que se

³⁸ *Ibíd.*, pp. 70-72. También en p. 81: “Debemos elaborar una estrategia de trabajo textual, que a cada instante le tome prestada una palabra a la filosofía para, en seguida, demarcarla. Esto es lo a lo que yo he hecho alusión todo el tiempo, al hablar de doble gesto o de doble estratificación. Será necesario, de una parte, *derrocar* (*renverser*) el concepto tradicional de historia y al mismo tiempo marcar el *corte* (*écart*), cuidando que, en virtud del derrocamiento y por el simple hecho de conceptualización, el corte no pueda ser *reapropiado*”.

³⁹ *Ibíd.*, p. 100.

⁴⁰ Nótese que no es que hubiera dos décadas de largo silencio en relación a Marx, por parte de Derrida. Como nota Jason Smith, a través de los 70', Derrida desplegó una lectura de los escritos de Marx. Por ejemplo, en 1972-73, en un curso titulado “religión y filosofía” donde “gran parte del análisis del primer capítulo de *El Capital*”, es reproducida en *Espectros de Marx* casi sin modificaciones. También, el seminario de 1975-1976 “Teoría y práctica” está enfocado en Marx, Althusser y Lenin -Smith, J. (2008) *op. cit.*, pp. 631-634-.

preocupa por desactivar el triunfalismo del llamado “Fin de la Historia” y el triunfo “final” (esa palabra, que como menciona Derrida, aparece una y otra vez) del capitalismo y de la democracia representativa burguesa. En relación a esta coyuntura dislocada, este “presente” *out of joint*, Derrida propone una *hauntologie* y despliega el *concepto* de lo espectral⁴¹.

Lo espectral remite a lo presente no-presente que aparece de una manera inesperada. Es un nombre para cierto ser que escapa al “sentido del ser” de la ontología (tradicionalmente entendida en términos filosóficos), precisamente porque remite a un pasado (en un sentido vulgar del tiempo) pero también a un presente que, como la promesa, siempre está por venir, pero puede ser que nunca llegue. Dentro de este campo y de esta estrategia, el *protocolo de lectura* derridiano hereda a un Marx que está fascinado y acechado por múltiples espectros: el espectro del comunismo en el *Manifiesto*, el espectro de la “tradición de todas las generaciones de los muertos [que] oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos” en el *El 18 Brumario*, el espectro de Max Stirner en *La Ideología Alemana*, como también el espectro del fetichismo de la mercancía en el *Capital*. Pero el problema para Derrida es que Marx quiere *exorcizar* estos espectros, para dejar atrás su campo de aparición y de apariencia respectivo.⁴² Derrida menciona que este movimiento imposible que intenta *matar* a los espectros es la estrategia ontológica por excelencia, es decir, aquella estrategia que sentencia y juzga lo que *es* y lo que *no es*. El Marx de Derrida es entonces un Marx de lo que “viene después de [la] deconstrucción de la ontología de Marx.” Podríamos llamarlo un Marx “fantológico”.⁴³ Marx, el “ontólogo liberado”, escribe Derrida, es como un “marrano” que sonríe en su disfraz, que habla el lenguaje de la ontología que, sin embargo, no le pertenece, como el “inmigrante clandestino” que Marx siempre fue.⁴⁴ ¿Pero, a dónde nos remite este Marx “no ontológico” que hereda Derrida? ¿Qué queda, que sobrevive, del problema en torno al concepto humanista de trabajo y producción y su relación a la pregunta por la historia que Derrida elabora en el seminario del 1964-5? ¿Qué nos queda de su esbozo del concepto de la historia de *temporalidad plural* que afirma en *Posiciones*?

⁴¹ Tanto en inglés como en francés, “hauntology” suena muy similar a “ontology,” lo cual expresa tanto una distancia como una proximidad entre ontología y *hauntology*, sin que la segunda supere a la primera.

⁴² Sobre el significado de la *aparición* en Marx, véase, por ejemplo, Oscar del Barco: *Esencia y apariencia en El capital*.

⁴³ Derrida, J. en Michael Sprinker. *Ghostly Demarcations: a Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*. Verso, 2008, p. 221. En este punto, véase la contribución de Antonio Negri al libro compilatorio, aparecido primariamente en inglés, *Ghostly Demarcations* (hay traducción española en Akal: *Demarcaciones espectrales*). Negri observa que la noción derrideana de presencia es anticuada, o que al menos, Derrida no se ha “actualizado” con las transformaciones experimentadas por su uso. Ver también la respuesta de Negri en el trabajo final del libro, pp. 257-262.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 262.

Con este breve esbozo de *Espectros de Marx*, podemos notar cómo aquello que llamamos lo espectral realiza un trabajo conceptual considerable. Como la forma en la cual aparece el trabajo en el capital, es decir, como trabajo abstracto, parecería que lo espectral tuviese la capacidad de hablar a (y por) una considerable heterogeneidad de instancias.⁴⁵ De hecho, la *espectralización*, como menciona Werner Hamacher en *Ghostly Demarcations*, es una manera de nombrar la *historización* de la historia como tal. En ese mismo dossier, Derrida acepta y condesciende la caracterización de Hamacher.⁴⁶ Pasamos ahora a esbozar cómo el sentido de la pregunta por la historia puede ser leído en relación a dicha espectralización.

En el capítulo de *Espectros de Marx* titulado “Conjurar - el marxismo,” Derrida recuerda y clarifica su protocolo de lectura,

cierta andadura deconstructiva, por lo menos aquella que he creído deber emprender, consistía desde el comienzo en poner en cuestión el concepto onto-teo-, pero también arqueo-teleológico de la historia, en Hegel, en Marx o incluso en el pensamiento epocal de Heidegger. No para oponerles un fin de la historia o una ahistoricidad sino, por el contrario, para demostrar que esta onto-teo-arqueo-teleología bloquea, neutraliza y, finalmente, anula la historicidad⁴⁷

De esa manera, una de las tareas de la deconstrucción ha sido demostrar que cierto concepto de historia sigue atrapado en una metafísica de la presencia que anula la historicidad como tal. Se trataría del mismo concepto de historia arqueo-teleológico involucrado en la *Aufhebung* hegeliana. Parece importante recalcar la cadena conceptual que despliega Derrida. En contraste con su posición previa, esta misma incluye ahora la *teología* pero ya no la *escatología*.⁴⁸

Volveré sobre este punto más adelante. En esa misma parte de *Espectros de*

⁴⁵ Esta es la distinción radical entre el *espíritu* y el *espectro*. El espectro necesita un cuerpo, el espectro como el “devenir-cuerpo” y como “incorporación paradójica”, Derrida, J. *Espectros de Marx: El trabajo de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Editorial Trotta, 1998, p. 20.

⁴⁶ Derrida, J. en Sprinker, M. (2008) *op. cit.* p. 195. En *Ghostly Demarcations*, Derrida escribe: “Ya que me encuentro muy de acuerdo con Hamacher, y estoy preparado para seguirlo en todos los caminos que él ha abierto, no puedo más que expresar aquí un simple y agradecido homenaje” (*Ibid.*, p. 224).

⁴⁷ Derrida, J. (1998) *op. cit.*, p. 89.

⁴⁸ Ver Derrida, J. (1972) *op. cit.*, p. 80. Mientras que no podemos elaborar el debate (o el “diálogo suspendido”) entre Althusser y Derrida a propósito del marxismo, o en relación a la complicación entre teología y escatología, es crucial pensar este debate a fondo. Ver, por ejemplo, el ensayo de Balibar, É. “Eschatology versus Teleology: the Suspended Dialogue between Derrida and Althusser” *Derrida and the Time of the Political*, edited by Pheng Cheah et al, Durham: Duke University Press, 2009, y también, en este mismo número, la contribución de Claudio Aguayo “Althusser-Derrida: Contra el origen, la estrategia”.

Marx, Derrida clarifica que poner en cuestión el concepto onto-teo-lógico, pero también arqueo-teleológico la historia, implica entreverse tanto con Marx y Hegel como también Heidegger. Frente a esto, Derrida afirma la tarea de la deconstrucción,

Se trataba, entonces, de pensar otra historicidad -no una nueva historia ni menos aún un *new historicism*, sino otra apertura de la acontecibilidad como historicidad que permite no renunciar sino, por el contrario, abrir el acceso a un pensamiento afirmativo de la promesa mesiánica y emancipatoria como promesa: como promesa y no como programa o proyecto onto-teológico o teleo-escatológico. Pues, lejos de que haya que renunciar al deseo emancipatorio, hay que empeñarse en él más que nunca, al parecer, como aquello que, por lo demás, es lo indestructible mismo del “es preciso.” Esa es la condición de una repolitización, tal vez de otro concepto de lo político⁴⁹

La *apertura* de cierto concepto de historia restringido, es entonces un movimiento hacia la historicidad. Para Derrida, entonces, la historicidad se juega en la apertura al *evento mesiánico*, a una *escatología* sin *teleología*, a lo que en *Espectros de Marx* llama lo *mesiánico sin mesianismo*⁵⁰. La estructura mesiánica de la *promesa*, de lo que está por venir pero puede no llegar, como la misma relación de fascinación y terror marxiana con lo espectral, es precisamente el Marx “no ontológico” que Jacques Derrida hereda. Estamos hablando entonces de la escatología mesianica, de la promesa que trabaja en y por el cuerpo (*corpus*) de Marx, es decir, la promesa emancipatoria del comunismo como también su espectro. Derrida afirma que la posibilidad misma de la promesa está basada en su *indecibilidad*,

Pero, hasta cierto punto, la promesa y la decisión, es decir, la responsabilidad, deben su posibilidad a la prueba de la indecidibilidad que seguirá siendo siempre su condición. Y las serias apuestas a que hemos aludido en pocas palabras se resumirían en la cuestión de qué es lo que se entiende, con Marx y después de Marx, por la efectividad, el efecto, la operatividad, el trabajo [*Wirklichkeit, Wirkung*, trabajo, operación], el trabajo vivo en su supuesta oposición a la lógica espectral que rige también los efectos de virtualidad, de simulacro, de “trabajo del duelo”, de fantasma, de (re)aparecido, etc.⁵¹

Es en esta instancia de *Espectros de Marx* que podemos reconocer ciertas trazas de

⁴⁹ Derrida, J. (1998) *op. cit.*, p. 89.

⁵⁰ Sobre ese mesianismo “desértico (sin contenido ni mesías identificables),” véase *Espectros de Marx* p. 42.

⁵¹ *Ibid.*, p. 89.

la lectura derrideana a propósito de la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, en tanto que la estructura de la promesa se resume en lo que se entiende, entre otros elementos, con los conceptos de *trabajo y efectividad*. Recordemos que en el seminario del 1964-5, Derrida afirma la lectura de Heidegger que mantiene que la historicidad de Marx sigue siendo una historicidad restringida precisamente porque está sujeta a un concepto metafísico de trabajo. Al mismo tiempo, empero, podemos observar cierta distancia respecto a esa posición heideggeriana ya que, en *Espectros de Marx*, Derrida ya no afirma la sentencia heideggeriana al concepto de trabajo de Marx. Al contrario, Derrida ahora abre la posibilidad de *interpretar* a Marx (una interpretación que implica, para el Marx de Althusser, cierta transformación). Es en este punto que se vuelve plausible y comprensible la afirmación, realizada por Derrida, de los “espectros de Marx”. Hay más de uno. ¿Pero cuál sería la relación entre tales espectros? ¿Cuál sería la *efectividad relativa* de ellos? ¿Hasta qué punto este gesto de la *apertura* desplaza radicalmente la posibilidad de pensar su articulación?

Parece ser que la afirmación de la supuesta apertura de una historicidad no restringida gira en torno a lo indecible. Esta cuestión también está relacionada a esa pregunta ambigua que circula con *Espectros de Marx: whither marxism?*⁵² Es decir, una pregunta que interroga tanto el (supuesto) *marchitamiento* del marxismo como también su *dirección* ¿Hacia *dónde* va la “historia” (o cierto concepto de historia)? Parece ser que tal formulación del problema, basada en una indecibilidad radical, vendría a impedir cualquier tipo de caracterización de dirección, o de la posibilidad de *demarcar* ciertas *tendencias*. Lo que es más chocante de esta concepción *espectralizada* de la historia no es que nos haga mirar directamente al abismo (un abismo que, como el espectro por su visera, devuelve la mirada), sino el hecho de que parece estar en tensión con cierta lectura derrideana de las transformaciones producidas por lo que se suele llamar “globalización.” Es decir, podemos notar una vacilación entre lo que Derrida caracteriza como la “mundialización del mundo” y la afirmación de la *apertura* de este presente dislocado.⁵³ Es decir, una tensión entre lo que Derrida describe como las “plagas” del “nuevo orden mundial,” y tal concepción de una apertura radical. Parece ser que Derrida traza una clara línea de demarcación que enfatiza las profundas transformaciones del “nuevo orden mundial” al mismo tiempo que afirma que ya no se pueden tener certezas sobre la presencia del presente.⁵⁴ Entre las secuelas de este acontecimiento, Derrida enfatiza que “[r]egimientos de

⁵² El texto que hoy se conoce como *Espectros de Marx* fue leído por Derrida en una conferencia en la Universidad de California (Riverside) titulada “Whither marxism?” En estas páginas mantenemos “whither” en inglés para preservar su ambigüedad. “Whither” puede significar tanto “marchitamiento” (*withering away*) como también puede interrogar la dirección del marxismo -es decir, hacia *dónde* va como también hacia *dónde* se dirige el marxismo.

⁵³ Derrida, J. (1998) *op. cit.*, p. 91.

⁵⁴ *Ibíd.*, pp. 95-98.

fantasmas han reaparecido” así como todo tipo de guerras.⁵⁵ Entonces Derrida marca un cierto cambio de posición, una cierta borradura de una presencia por otra, al mismo tiempo que afirma la indecibilidad de la concepción espectralizada de la historia.

Dada esta problematización, podríamos preguntarnos si se podría hablar de espectros que hayan envejecido, de espectros débiles, fuertes, activos, reactivos, o incluso de espectros resentidos y vengativos (como el espectro de Hamlet). Si, como afirma Derrida, lo espectral es siempre ya múltiple, quedaría entonces la tarea de elaborar un cierto protocolo de lectura que tome en cuenta los varios ritmos de lo espectral, como también la fuerza y efectividad relativa de la multiplicidad de espectros, es decir, tomar en cuenta sus *tendencias* y *contratendencias*. ¿O será que el preguntarse por las efectividades relativas de lo espectral es caer ya en una historicidad restringida? Parece ser que lo espectral a veces existe más allá de cualquier proceso de producción y circulación. Esto es precisamente lo que hace que el concepto sea tan atractivo (su capacidad de escapar cualquier demarcación, de desmarcarse de toda operación ontológica), pero al mismo tiempo algo tramposo. Si lo espectral viene a *espectralizar* la historia, también parece ser incapaz de vérselas con cierta facticidad del *ensemble social*, debido a que Derrida desplaza la cuestión de la efectividad relativa entre espectros, sus tendencias, y termina afirmando la imposibilidad de una demarcación,

En primer lugar, hay que dudar de la contemporaneidad a sí del presente. Antes de saber si se puede diferenciar entre el espectro del pasado y el del futuro, del presente pasado y del presente futuro, puede que haya que preguntarse si el *efecto de espectralidad* no consiste en desbaratar esta oposición, incluso esta dialéctica, entre la presencia efectiva y su otro⁵⁶

¿Pero, si no es posible demarcar la efectividad relativa de los espectros en esta coyuntura dislocada, cómo es posible que Derrida pueda demarcar tales transformaciones? Este gesto es lo que Derrida parece reprocharle a Marx, a saber, la suposición misma de un *social ensemble* en el cual domina la forma-mercancía, imponiendo su presencia sobre otras formas. Para Derrida este es el gesto ontológico por excelencia, aquel que demarca las efectividades relativas y parece cerrar o restringir la apertura al *porvenir*. La vacilación de Derrida parece insinuar que el concepto mismo de lo espectral no permite demarcar ningún umbral ¿Entonces que implicaría *espectralizar* la historia? En *Ghostly Demarcations* Derrida parece reconocer esta vacilación en relación al problema de la ideología, debido a que lo espectral es en “su raíz, tanto indestructible como no delimitable,”

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 94.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 53.

y esta es “su parte más dificultosa.”⁵⁷ Lo que queda por ser pensado es: si lo espectral resiste toda demarcación, ¿como sería posible tener en cuenta los grados de efectividad de tales espectros sin caer en una historicidad restringida?

* * *

¿Cómo mantener la estructura mesiánica de la promesa, la apertura de una historicidad no restringida, y al mismo tiempo tomar en cuenta la efectividad relativa de los espectros que acechan la coyuntura dislocada? (es decir, sus intensidades y direcciones, como también sus *tendencias*) ¿*Whither* los espectros? ¿*Whither* el *social ensemble*? Lo que sigue es una demarcación de un concepto propio a este problema, que opera como síntesis disyuntiva de la problemática marxiana-althusseriana y la derrideana. A este concepto le daremos el nombre tentativo de *espectralidades tendenciales*.

Con *tendencia*, un concepto al cual hemos recurrido una y otra vez pero al cual llegamos a definir recién ahora, quizás un poco tarde, nos referimos a aquello que es elaborado por Marx en su crítica a la economía política. Muy rápidamente, en el tomo tres del *Capital*, Marx elabora cierta noción de tendencia para tratar de tomar en cuenta las influencias contrarrestantes a la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia⁵⁸. En su contribución publicada en *Lire le Capital*, Balibar profundiza a propósito de este concepto de tendencia y escribe que para Marx, “la ‘tendencia’ está definida por una restricción, una disminución, un aplazamiento o un travestimiento de su *eficacia*”, y más aún, que “la tendencia es una ley donde la realización integral está detenida, debilitada, lentificada por causas que la contrarrestan (*entgegenwirkende Ursachen*) o aun cuyos efectos (*Wirkung, Verwirklichung, Durchführung*) están suprimidos (*aufheben*) por estas causas adversas”.⁵⁹ Como tal, el problema de la *tendencia* es el problema del *whither*, de la direccionalidad y de la instancia en la cual cierta efectividad (eficacia) es reducida. Si esta cierta noción de tendencia remite a cierta estructura escatológica es porque opera como una excepción a cierta norma. Por eso se suplementa con el concepto de lo *espectral*. Al mismo tiempo, ya que lo espectral no puede demarcar y tomar en cuenta los múltiples ritmos y efectividades relativas de los elementos de la *ensemble social*, hemos decidido insertar un suplemento: *tendencial*. La *espectralidad tendencial* entonces no es un destino, sino más bien lo que ocupa el espacio entre el porvenir y el Futuro.

⁵⁷ Derrida, J. en Spriker, M. (2008) *op. cit.*, p. 256.

⁵⁸ Marx *Capital, Vol. III*, 339. No estamos desprevenidos a propósito de las complicaciones que tiene invocar la *ley*, y las formas en las que este término (“ley”, en su sentido más abstracto) es deconstruido en el ensayo “Fuerza de Ley” y en otros lugares. Baste con decir que, para Marx, la ley nunca es universal y siempre es socavada por las fuerzas tendenciales que pueden *no devenir* actuales. Esta es la vía de Marx para dar cuenta de grados de eficacia y efectividad diferenciales.

⁵⁹ Balibar, É. *Lire le Capital II*. Paris: Maspero, 1973. p. 195 (la cursiva es nuestra).

Lo que hemos tratado de hacer es simplemente seguir las vacilaciones del texto derrideano, seguirle los pasos a Derrida por cierto camino o senda (*Holzwege*), precisamente atendiendo a la circunstancia de que, en sus propias formulaciones, la deconstrucción a veces parece cubrir sus propias huellas, lo cual tiene el efecto de borrar cierta consistencia, cierta posibilidad de demarcación o incluso ciertas tendencias. Siguiendo estas vacilaciones y borraduras notamos cierto distanciamiento tendencial del nombre de Heidegger, en particular en torno a la herencia de Marx, y la pregunta por la historia, como hemos demostrado. Se podría decir que el distanciamiento tendencial de Heidegger es inversamente proporcional a su aproximación a Marx. Esta tendencia se hace legible en la constelación de los tres textos que trabajamos en estas páginas: el seminario del 1964-5, *Espectros de Marx*, como también *Posiciones*. El problema de esta “distancia” es al fin y al cabo el problema de la efectividad de lo espectral, lo cual parece acechar la problemática derrideana. Por la misma razón por la cual Derrida no puede “exorcizar” a Hegel de Marx (a esto apunta la crítica implícita a Althusser en *Espectros de Marx*), tampoco es posible para Derrida que se exorcise, él mismo, Jacques Derrida, del espectro de Heidegger. Sin embargo, un cierto cambio de posición es perceptible, se puede demarcar cierta tendencia, se puede notar una cierta variación en la efectividad de estos espectros (el marxiano y el heideggeriano) sobre el texto derridiano. Con “distancia” entonces nos referimos a la atenuación-intensificación relativa de los efectos de ciertos espectros en relación a otros. Es decir, las vacilaciones derrideanas expresan ciertas tendencias incluso en su desistencia la demarcación. Expresan ciertas tendencias espectrales.

El modo en el cual Derrida desiste la demarcación como también la elaboración de un concepto propio que piense la relación (o articulación) entre los varios espectros y sus efectividades relativas es recalcado por Vittorio Morfino en su ensayo titulado “Escatología *a la cantonade*: Althusser más allá de Derrida”. El argumento de Morfino es el siguiente: en *Espectros de Marx* Derrida parece proponer otro concepto de la historia que “resulta del todo insuficiente precisamente a la luz del proyecto presentado en *Posiciones*”.⁶⁰ En *Posiciones* Derrida afirma una concepción plural de la temporalidad (la althusseriana) e incluso propone pensar la articulación de esas múltiples instancias, de esos múltiples espectros. Pero en *Espectros de Marx*, Derrida parece abandonar ese proyecto. Morfino establece una fuerte línea de demarcación entre la posición de Derrida en *Posiciones* y su posición en *Espectros de Marx*, un cambio tendencial que termina desplazando el problema de la articulación de las diferentes temporalidades que conforman la totalidad compleja (es decir, esa *cadena sin clausura* del *ensemble* social), y termina afirmando una cierta *desarticulación* de la “alteridad de cada evento histórico singular” (es decir, el mesianismo sin mesías).⁶¹

⁶⁰ Morfino, V. (2011) *op. cit.*, p. 116.

⁶¹ *Id.*

Siguiendo esta línea, Morfino argumenta que la espectrología derrideana se niega a trazar una línea de demarcación “entre la temporalidad simple y singular de la imaginación y aquella compleja y plural de la historia”⁶² Derrida se niega a demarcar, escribe Morfino, lo “verdadero” de lo “imaginario”.⁶³ Este carácter de la espectrología derrideana, como marcaba antes, parece ser un síntoma de un problema que Derrida desplaza, a saber, el tomar en cuenta los varios grados de efectividad de los espectros que el mismo conjura. En este sentido, lo que hemos llamado tentativamente la *espectralidad tendencial* trata de tomar en cuenta la articulación entre estas singularidades (la coyuntura dislocada) sin caer en un concepto de historicidad restringido. Es decir, hemos pensado el problema inmanentemente a las vacilaciones del texto derridiano.

Por último, me gustaría sugerir una metáfora para pensar esto que llamamos espectralidades tendenciales, como un gesto que trata de pensar la historicidad de la historia, evocando a lo que en la estadística matemática se llama procesos de cadena de Márkov. No podemos desarrollar esto en detalle, pero cada “paso,” o instancia, en la cadena (o cadenas) de Márkov es calculado en su singularidad. Es decir, la probabilidad del próximo “paso” en la cadena, es decir, de la dirección en la cual el “caminante” tomará en la cadena de Márkov, solamente depende en el estado en cual se encuentra. Es decir, es contingente en la coyuntura. Lo que emerge de este proceso es una cadena en la cual el “futuro” *no* depende del pasado, pero el estado actual sigue estando “articulado” con otros pasos. En ese sentido, se produce una cierta *cadena serializada de singularidades que siguen estando articuladas*. Una *coyuntura dislocada*. Podríamos pensar esta metáfora de manera paralela a lo que Althusser llama un *materialismo aleatorio del encuentro*. La *espectralidad tendencial* y la cadena de Márkov de manera pensado paralelamente a lo que Althusser expresa en su diálogo con la filósofa mexicana Fernando Navarro: “hay que pensar la necesidad como el devenir-necesario del encuentro de los contingentes”⁶⁴.

Lo que está en juego en este trabajo es pensar los ritmos plurales de lo espectral, sus direcciones, y sus intensidades en relación a una estrategia en la cual la promesa de una *re-politización* pueda ser habitada. Es decir, el habitar la fascinación por la promesa de una *Nueva Internacional* que *ya siempre está acá*. Invocando al Derrida de *Espectros de Marx*, “una promesa debe prometer ser cumplida, es decir, no limitarse sólo a ser ‘espiritual’ o ‘abstracta’, sino producir acontecimientos, nuevas formas de acción, de práctica, de organización”.⁶⁵ Es este Derrida que deseamos heredar en esta coyuntura dislocada, un Derrida que, en sus múltiples espectros, sus múltiples voces, tiende a vacilar entre la desarticulación

⁶² *Ibíd.*, p. 121.

⁶³ *Id.*

⁶⁴ Althusser, L. *Filosofía y Marxismo entrevista por Fernanda Navarro*. Siglo XXI, 1988, p. 32.

⁶⁵ Derrida, J. (1998) *op. cit.*, p. 103.

de la mesianidad sin mesianismo y la articulación de la temporalidad plural.