

*Hacia dónde.*

**Valor, historicidad y mesianismo en *Espectros de Marx*.**

**Valeria Campos Salvaterra<sup>1</sup>**

Ninguna justicia –no digamos ninguna ley, y por una vez no hablemos aquí de derecho– parece pensable ni posible sin un principio de cierta responsabilidad, más allá de todo presente vivo, en aquello que desajusta el presente vivo, ante los fantasmas de aquellos que no han nacido aún o que están ya muertos, víctimas o no de las guerras, de las violencias políticas o de otras violencias, de los exterminios nacionalistas, racistas, colonialistas, sexistas u otros, de las opresiones del imperialismo capitalista o de todas las formas del totalitarismo. Sin esta no-contemporaneidad a sí del presente vivo, sin eso que secretamente lo desajusta, sin esa responsabilidad y respeto por la justicia para aquellos que no están allí, aquellos que no están ya o que no están presentes y vivos, qué sentido tendría poner la pregunta “adónde”?, “dónde mañana”? (*whither?*)<sup>2</sup>

Estas son algunas de las palabras inaugurales de la lectura que realizó Jacques Derrida en 1993 en el contexto del coloquio internacional *Wither Marxism*, celebrado en la Universidad de California Riverside<sup>3</sup>. Como puede extraerse de esta cita, el texto que expone allí Derrida y que luego es publicado bajo el título *Spectres de Marx. L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, comienza constatando la centralidad que las nociones de *justicia y responsabilidad* tienen en esta lectura de Marx. Dichos conceptos no son allí expuestos aisladamente: toda una cadena es articulada en torno ellos, cadena que queremos exponer y problematizar, siempre *en relación*: en esta relación de Derrida con Marx, de la deconstrucción con el marxismo. Como señala el fragmento citado, aquella cadena vincula diversos y heterogéneos elementos: justicia –responsabilidad– presente vivo –desajuste– fantasmas –violencia– *whither*. Palabras que no parecen tener una afinidad constitutiva, no al menos al modo de los “parecidos de familia”, pero que

---

<sup>1</sup> Pontificia Universidad Católica de Valparaíso / [valeria.campos@pucv.cl](mailto:valeria.campos@pucv.cl)

<sup>2</sup> Citamos en este trabajo la edición francesa, con nuestras traducciones: Derrida, J. *Spectres de Marx. L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris, Galilée, 1993, p. 16.

<sup>3</sup> Se trata de un coloquio internacional organizado por Bernd Magnus y Stephen Cullenberg.

se encuentran en el texto de Derrida entrelazadas de modo inédito y, probablemente, apuntando también a un cierto destino errante de los mismos: a un por venir abierto, sin *fin*, que desde la coyuntura misma de este escrito ya nunca será el *mismo*.

En el siguiente texto queremos proponer una clave hermenéutica para abordar dicha cadena de nociones. Asumiendo desde un principio que ella, la cadena, no está construida según una lógica causal ni derivativa ni regresiva, sino según una normatividad suplementaria: los conceptos no se derivan unos de otros, ni trascendentalmente –en el orden del fundamento o de la condición de posibilidad–, ni arqueológicamente –en el orden del conocimiento o de la experiencia inductiva que va de lo dado a su principio. Su relación es ante todo de suplemento y sustitución, pues cada uno extiende el campo de significación del anterior a la vez que lo recubre semánticamente y, así, puede reemplazarlo<sup>4</sup>. Proponemos que todos ellos, en esta relación que señalamos, pueden abordarse a partir de una pregunta que nunca es explícita en el texto del '93, pero que Derrida articula a cada paso de su escritura. La pregunta, si puede ser formulada, está estrechamente ligada a aquella que dio sentido al encuentro en UC Riverside: *Whither?*, es decir, a la pregunta por el *dónde se dirige, a-dónde va*, por el *dónde mañana*; a-dónde que es también, en la lengua de su origen, un *marchitarse* un devenir marchito, ruinoso, caído, podrido, muerto<sup>5</sup>. Es decir (y es esta consecuencia la que intentaremos explicar), por la pregunta por la *historia y la historicidad*, por la historicidad de la historia y la historia únicamente en la cual puede aparecer algo así como la historicidad.

---

<sup>4</sup> Sin querer entrar a explicitar la amplia reflexión de Derrida sobre el suplemento, señalamos cómo esta noción no puede separarse de ciertas articulaciones que se dan en la forma de una cadena. Pero tal cadena no es sino la de una *différance suplementaria* (Derrida, J. (1972b) *De la Grammatologie*. Paris, Galilée, p. 261), es decir, de una unidad internamente diferenciada y heterogénea que, por tanto, no puede reducirse a determinaciones metafísicas (que, en el caso de una cadena, comportaría los valores de linealidad, causalidad, unidad, sinonimia, etc.). El movimiento suplementario de la *différance* apunta entonces a un “movimiento ‘productivo’ y conflictual al que ninguna identidad, ninguna unidad, ninguna simplicidad originaria podría preceder, que ninguna dialéctica filosófica podría rehacer” (Derrida, J., 2007). *La Diseminación*. Madrid, Espiral. p. 11).

<sup>5</sup> Es la doble significación del *whither*, con la que Derrida trabaja en *Espectros de Marx*, sobre todo a partir de la formulación shakespereana “*the time is out of joint*”: “Time, es tanto el tiempo mismo, la temporalidad del tiempo, como lo que el tiempo hace posible [...] en consecuencia, también el mundo tal como va, nuestro mundo hoy, nuestro hoy, la actualidad misma: allí donde va bien (*whither*), allí donde no va bien, donde se pudre (*whither*), allí donde marcha o no marcha bien, allí donde va sin ir como debiera por los tiempos que corren” (Derrida, *Spectres de Marx*, p. 43). Toda la reflexión sobre el *por venir de la historia* está así signada internamente también por la muerte, por el *fin de la historia*, cuestiones que, para Derrida, sin embargo, no pueden ir separadas: el tono apocalíptico que ha acompañado a la filosofía por ya alrededor de 40 años (*notre pain quotidien*, dice Derrida, p. 37) debe ser engarzado con las reflexiones sobre el por venir de la filosofía y no precipitar así su clausura. Este es, probablemente, el núcleo de la cuestión de la historicidad.

La pregunta *no* es, por tanto, si es posible leer a Marx y al marxismo más-allá-de-la-historia, de una tesis filosófica –y podría leerse aquí: metafísica– *sobre la historia, en y a través* de un pensamiento –distinto– de la *historicidad*. Eso supondría separar crítica y jerárquicamente la historicidad de la historia, asunto que desde los comienzos de su filosofía Derrida intentó cuestionar, especialmente en torno a Heidegger<sup>6</sup>, pero también e inicialmente con Husserl<sup>7</sup>. Se trata, por el contrario, de preguntar cómo una tesis filosófica de la historia que pertenece a su vez a la historia del marxismo puede articularse o tensionarse con un pensamiento de la historicidad, sin que se otorgue privilegio jurídico –un *derecho*– a una u otra, a una por sobre otra. Se trata de preguntar si es posible en Marx y en el marxismo entrever una co-implicación fundamental entre los trazos o sedimentos singulares, fácticos, materiales de una historia “empírica” y la formación dinámica o la temporalización del devenir sentido de los mismos. Toda una cohorte de fantasmas es, entonces, aquí convocada; pues se trata de trabajar en el seno del presente vivo para quebrarlo interiormente y deferirlo de sí, dando espacio y tiempo para toda vida que pueda pensarse emancipada de la forma del presente y para todo presente que no se deje encerrar en los límites de lo vivo. Ni vivo, ni muerto, el espectro es el modo en que Derrida señala esta co-implicación de historia e historicidad, o esta historicidad ya siempre histórica que, podríamos decir, no consiste sino en “relatar historias” (*raconter des histoires*)<sup>8</sup>

Nos remitiremos, por tanto, mostrar el camino en que Derrida pone en cuestión una cierta forma de concebir el tiempo en *El Capital* de Marx y, con ello, tanto la historicidad del sentido de la economía capitalista, a partir de la historicidad del valor y específicamente del valor de cambio, por un lado; como también la historicidad de esa “promesa emancipatoria”, de la “experiencia de la

---

<sup>6</sup> Cf. Derrida, J. *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire. Cours de L'ENS-Ulm 1964-1965*. Paris: Galilée, 2013.

<sup>7</sup> Cf. Derrida, J. *Introduction a "L'origine de la géométrie" de Husserl*. Paris: Presses Universitaire de France, 1962.

<sup>8</sup> Cf. Derrida, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, pp. 45-83 (Deuxième séance. Le 30 novembre 1964). En este texto, y con énfasis en esta sesión, Derrida cuestiona la tesis heideggeriana según la cual “Para liberar la cuestión del ser y la historia hay que (*il faut*) dejar de contar historias, es decir, que hay que dar un paso más allá (*pas au-delà*) de la historia ontológica” (p. 74). Respecto de ella dirá, entre otras cosas que “el gesto heideggeriano es aquí completamente análogo –no digo idéntico– a aquel de Husserl: reducir la historicidad, rechazar el ‘contar historias’, poner la génesis real óptica o práctica entre paréntesis para restablecer así, en su originalidad profunda, la *historia del ser*” (*Ibid.*). Estos análisis será preciso inscribirlos en lo que Trujillo llama, en relación con la filosofía de Derrida, *ficción histórica*: una ficción que “equivale a la posibilidad textual de la historia” (Trujillo, I., 2016). *De la possibilité d'une fiction historique chez Jacques Derrida*. Paris, L'Harmattan, p. 17). Trujillo advierte que dicha formulación –*ficción histórica*– no se encuentra con ese nombre expuesta en ningún texto de Derrida, pero que se sigue de la tesis de la no-esencialidad de la ficción: como la ficción no tiene esencia –no es nada en sí misma–, no puede pensarse una total ficcionalización de la historia, sino solo la posibilidad –parasitaria– de la historia de devenir texto literario, toda vez que ella requiere de la inscripción textual –escritura– para configurarse como historia.

promesa emancipatoria” sin la cual, dice Derrida, la ontología marxista y su análisis parecen siempre insuficientes, y que obliga al marxismo a comportar una cierta “escatología mesiánica”. Pues a partir tanto de su crítica a la economía política capitalista como de la afirmación de una propuesta revolucionaria engarzada con una promesa de redención, el marxismo nos ha heredado una aproximación deconstructiva al problema de la dominación y, por consiguiente, de la violencia. Como señala Derrida:

Nos fiamos en efecto, al menos provisionalmente, en esa forma de análisis crítico que hemos *heredado* del marxismo en una situación dada, y con tal que sea determinable y determinada como la de un antagonismo sociopolítico, una *fuerza hegemónica* aparece siempre representada por una retórica y por una ideología dominantes, cualquiera que sean los conflictos de fuerzas, la contradicción principal o las contradicciones secundarias, las sobre-determinaciones o los relevos que puedan en seguida complicar dicho esquema –y, por tanto, llamarnos a sospechar de la simple oposición entre lo dominante y lo dominado, incluso de la determinación última de las fuerzas en conflicto, incluso, más radicalmente, *a sospechar que no sea la fuerza siempre más fuerte que la debilidad (...)*<sup>9</sup>

En el seno del marxismo encontraríamos así esta estructura de doble vínculo, esta tensión originaria, esta *différance* irreductible, que impediría –como ya señalaba Heidegger– cerrar el marxismo a un diálogo fructífero con las tradicionales filosofías de la historicidad –la fenomenología, el existencialismo. Este diálogo todavía está latente en Marx y el marxismo, en la misma escritura de *El Capital*, y es la clave para pensar nuevas formas críticas de la hegemonía, la dominación y la violencia. Que estas “nuevas formas” se digan bajo formulaciones como “justicia” y “responsabilidad” para con “los que ya no están allí”, implica no solo –como sostenía también Heidegger– que deban abandonarse ciertos prejuicios ingenuos respecto del marxismo<sup>10</sup>, sino que se lea, además, su herencia bajo una inyunción fundamental: aquella que comanda una “sumisión esencialmente ciega”<sup>11</sup> al secreto del fantasma que el marxismo siempre ha sido. En otras palabras, sumisión a la disyunción del tiempo que constituye su génesis y su traspaso, que no puede ser intelegida (pues dice: “*lis-moi, en seras-tu jamais capable?*”<sup>12</sup>), sino solo *secretada* –en una aprehensión pasiva– mediante un trabajo que es siempre *trabajo de duelo*<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Derrida, J. *Spectres de Marx*, op. cit., p. 95.

<sup>10</sup> Derrida, J. *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, op cit., p. 51.

<sup>11</sup> Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit., p. 28.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>13</sup> La noción de trabajo de duelo (*travail de duil*) es pivotal también en *Espectros de Marx*. Se trata de un tema ampliamente tratado por Derrida a lo largo de casi todas sus épocas

En concreto, abordaremos el texto *Espectros de Marx* desde la pregunta por la historicidad del marxismo que en él plasma Derrida. Toda vez que esta historicidad no pueda ser simplemente distinguida de todas sus formas derivadas, es decir, puesta a salvo de su riesgo intrínseco de ruina y perversión –*whither, whither: a-dónde, marchito*. Realizaremos este recorrido siguiendo los análisis que hace Derrida del fetiche en Marx y de todo el proceso de virtualización que tiene lugar en el paso del valor de uso al valor de cambio en el libro I de *El Capital*. Como este mismo campo temático lo señala, las argumentaciones no son separables de ciertas tesis que Derrida maneja sobre el origen y la constitución del sentido, en las que sus condiciones de posibilidad deben entenderse, a la vez, como condiciones de imposibilidad<sup>14</sup>. Mostraremos cómo Derrida responde que este proceso de idealización o abstracción del valor no puede pensarse según una derivación lineal propia de los argumentos que se realizan según la norma de un *ordo essendi* y, por lo tanto, bajo el signo de la caída. Luego, expondremos el modo co-implicado en el que Derrida piensa a través de la filosofía de Marx toda constitución del valor, incluido el valor de uso, a partir de la tesis sobre la temporalización del trabajo que es inseparable de su espaciamento. Por último, señalaremos como estos gestos desestabilizadores dan lugar a un pensamiento del acontecimiento que, bajo la idea de una “mesianismo sin mesías”, permite abordar el texto de Marx desde una historicidad espectral desde la que se piensa la emancipación como promesa.

## I.

Lo primero a trabajar aquella tesis –que puede extraerse de *El Capital*– que toma la historicidad del valor como una de las fuentes básicas de toda violencia capitalista; como lo que en un primer término genera las condiciones que hacen posible la violencia como hegemonía, dominación y explotación. Pues, si violencia está condicionada por la acumulación de capital y por la subsecuente

---

textuales. Con dicha formulación Derrida alude a una estructura especulativa que puede relacionarse tanto con las tempranas tesis sobre la auto-afección como proceso de constitución del sí mismo, como con la operación de consumación idealizante que está a la base de las grandes teorías sobre el origen del sentido en la tradición filosófica occidental. En cuanto tal, noción de “trabajo de duelo” se configura a partir de dos topos genéticos claramente datables en la obra de Derrida: por un lado, la filosofía de Hegel, especialmente los análisis de la *Filosofía de la naturaleza* de Iena, la *Fenomenología del espíritu* y la *Filosofía del derecho*, tratados ambos largamente en el texto *Glas* de 1974. Por otro lado, el diálogo con el psicoanálisis freudiano, precedido por los estudios expuestos en *Especular, sobre Freud*, texto contemporáneo a *Glas*, y desarrollado más extensamente en diálogo con María Török y Nicolas Abraham en *Fors* de 1976. Pero es quizás en *Spectres de Marx* de 1993 donde Derrida logra resumir el núcleo duro de la noción de trabajo de duelo. Allí refuerza la idea de que es la dinámica constitutiva de la auto-afección como auto-hetero-afección, es decir, como auto-afección que nunca puede ser pura en tanto está determinada por la relación con una alteridad.

<sup>14</sup> Podemos señalar como texto paradigmático sobre estas cuestiones *Introduction a 'L'origine de la géométrie'* de Husserl. Véase también nuestros análisis sobre la cuestión del origen, la virtualización, la idealización y la violencia en Campos, V. *Violencia y fenomenología. Derrida entre Husserl y Levinas*. Santiago, Metales Pesados, 2017.

transformación de las relaciones sociales entre personas en relaciones sociales entre cosas—como dice Holloway<sup>15</sup>— o por la instalación del valor cambiario como único modo de riqueza social, y la objetivación del trabajo —su abstracción— como modo de socialización —según Fischbach<sup>16</sup>—, entonces, la violencia tiene que ver con una cierta manera de contabilizar y tener en cuenta el tiempo. ¿Por qué llegamos a esta conclusión? Porque el valor de cambio, cuya emergencia es lo que comienza a subvertir las relaciones sociales, convirtiéndolas en relaciones de explotación, requiere para su constitución de una cierta *síntesis temporal* o *temporalización* del trabajo. Pues, como dice Fischbach, el “valor es fundamentalmente una determinación temporal”<sup>17</sup>. Y esto en la medida en que el valor es una formalización con elevado nivel de abstracción (respecto de otras formalizaciones que ya veremos), o también una idealización de las fuerzas de producción que resulta de un proceso complejo y multiestratificado de abstracción. Esto se produce en primer término por una manera específica de tener en cuenta el tiempo o de temporalizar las fuerzas materiales contenidas en el trabajo, de modo de generar una conciencia de ellas, una experiencia y un sentido, que en este caso es el *sentido del valor*. Esta temporalización debe permitir cristalizar el trabajo, objetivarlo, alejarlo progresivamente de su forma útil hasta llegar a su forma más abstracta, que es la del valor relativo.

Sin duda, lo que ocurre en este proceso de fetichización y de producción de la violencia hegemónica del capital, es una cierta decadencia o corrupción, un desequilibrio, un des-ajuste de la relación del ser humano con el producto de su trabajo. Quizás sea bueno introducir aquí breves notas sobre el trabajo que se pueden extraer del libro I de *El Capital*: el trabajo, que para Marx es “condición de *existencia* del hombre” y que se puede definir como “una eterna necesidad de mediar el *intercambio* orgánico que se da entre hombre y naturaleza”<sup>18</sup>, es sin duda el factor clave para dotar a las meras cosas —a su materialidad—, de utilidad y, con ella, de valor. El trabajo es así lo que determina la vida social y, sin duda, la economía en toda su extensión. Como lo aclara Marx ahí mismo, el trabajo es “independiente de cualquier forma de sociedad”. O sea, aun cuando se haga abstracción de la sociedad capitalista y de cualquier otra sociedad conocida o por conocer, el trabajo es siempre lo irreductible mismo. El trabajo, así, se puede suponer como lo *primero*, como la *condición* de cualquier forma concreta de

---

<sup>15</sup> Holloway, John. “Crisis, Fetichism, Class Composition”. W. Bonefeld, R. Gunn & K. Psychopedis (Eds.) *Open Marxism. Theory and practice* (Vol II). London, Pluto Press, 1992, p. 151. Para Holloway, el análisis de la hegemonía y su violencia dominadora debe partir por un análisis de la configuración del capital, y no, como hacen Negri y otros, a partir del estudio específico de las relaciones de explotación (p. 150).

<sup>16</sup> Fischbach, Franck. “De cómo el capital captura el tiempo”. Fischbach, F. (Ed.) *Marx. Releer el capital*. Madrid, Akal, 2012. Traducción de Francisco López Martín.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>18</sup> Citamos la edición española: Marx, Karl. *El Capital. Crítica de la economía política. El proceso de producción del capital*, Tomo I, Libro I, trad. Cristián Fazio. Santiago de Chile, LOM. 2011, p. 56.

sociedad, como lo que operaría a la base de las relaciones entre los seres humanos, en cuanto éstos se determinan a su vez por su relación con la naturaleza material. El trabajo es originario, entonces, porque condiciona la existencia a través de la puesta en tensión del hombre con *su otro*, en un movimiento dialéctico entre lo humano y una alteridad fundamental. Esa alteridad es en primer término todo lo que *no* es hombre, una *exterioridad* efectiva, aun cuando no pueda ser descrita acabadamente en términos positivos, pues es siempre la negatividad la que reviste su función dialéctica. En *El capital*, el trabajo está centralmente vinculado al valor, como lo que de manera determinante –en relación dialéctica con la materialidad natural de la cosa misma– produce el valor de una mercancía. Teniendo en cuenta, a su vez, que el trabajo es también en sí mismo una realidad dialéctica: una tensión constante entre trabajo concreto, que produce valor de uso, y potencial trabajo abstracto, que constituye el valor de la mercancía y su potencial valor de cambio.

El desajuste es progresivo, se produce, entonces, más o menos así: el valor de uso se configura a partir de las propiedades concretas de las mercancías que sirven a ciertas necesidades. Estas propiedades concretas y útiles se construyen a través de las *formas útiles de los trabajos* que se representan en el valor de uso. Estas se refieren a los trabajos específicos, cada uno siendo particular y único para cada mercancía, y eso es lo que hace que las mercancías sean cualitativamente distintas. Es el trabajo concreto, diferenciado cualitativamente –según formas útiles–, por tanto, lo que da a una cosa valor útil<sup>19</sup>. Es necesario aclarar ya aquí que la *forma* del trabajo no es todavía ni *a priori*, ni totalmente abstracta: ciertamente no condiciona de antemano el trabajo mismo ni su utilidad, sino al revés; pero tampoco los trabajos concretos son ejemplares reductibles a esas formas, que se configurarían a partir de ejercicios inductivos de abstracción, sino –podríamos decir quizás, y según una forma heideggeriana– modos de realización concretos de esas formas, que son cada vez distintos, y que sólo así las van configurando. Estas formas concretas del trabajo, a su vez, formalizan la materia prima dada por la naturaleza, constituyendo el valor de utilidad. Nuevamente, esta formalización no es todavía una abstracción, pues no *substituye* las cosas por representaciones, sino que configura la mercancía en su primer estadio, en cuanto útil. Este trabajo útil que determina el valor de uso de la mercancía supone, asimismo, ciertas *formas naturales o prosaicas* de las mercancías, por las que “estas vienen al mundo”<sup>20</sup>; es decir, el “cuerpo mercantil” que se presta a la utilidad, pero sin todavía tener valor y, por tanto, sin todavía ser mercancía. Y aunque no tienen valor abstracto, sí tienen valor útil, simplemente porque satisfacen necesidades humanas, aun cuando no haya todavía trabajo invertido en ellas. Pues, como dice Marx, el trabajo no es la única fuente del valor de uso y, por consiguiente, de la riqueza material, ya que si se reducen los trabajos útiles que encierran las mercancías, “queda siempre un sustrato material que proviene de la naturaleza, sin participación del

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 61.

hombre”<sup>21</sup>. Una piedra, por ejemplo, podría tener valor útil, aun cuando no haya implicado trabajo producirla, pues la naturaleza misma actúa también –antes que el ser humano y como coadyuvante del mismo– alterando las formas de las materias<sup>22</sup> y produciendo así valor de utilidad. La piedra no es una mercancía, pero sí la *forma* natural de ella, que satisface necesidades y se presta al trabajo. La mercancía supondría, entonces, y secuencialmente según su *ordo essendi*: 1) la forma natural, 2) la forma del trabajo útil –ambas formas que constituyen su valor de uso–, pero además también la 3) forma del valor, lo que a su vez introduce la posibilidad de lanzarlas al mercado y generar una última forma, ya muy separada y distante de la original: 4) la forma relativa del valor.

En este orden esencial, que va desde las formas más originales hasta las últimamente derivadas, decíamos que es determinante para el paso de una forma a otra el proceso de abstracción, según el cual se establecen cada vez formas del valor más alejadas de la utilidad original. Para medir el uso de una mercancía, dice Marx, es necesario, además de estudiar la materialidad natural de la cosa, pensar el trabajo invertido en ella en términos cualitativos, y no cuantitativos: debe preguntarse por el *qué* y el *cómo* del trabajo, para captar de manera precisa el modo específico en que ha informado a la materia, que es siempre diferente y único, y que da lugar a las propiedades de las que se derivará su utilidad. Pero, lo sabemos, esta no es la única forma de valor a la que da lugar el trabajo. Sabemos que es a partir de una medición cuantitativa del trabajo –que nace de la pregunta por el *cuánto*– que el valor abstracto de una mercancía puede ser establecido<sup>23</sup>. El valor hace abstracción del trabajo específico y concreto, y toma en cuenta sólo el trabajo humano como cualidad igualmente contenida en las mercancías, aunque éstas sean diferentes. Se busca, por tanto, lo que todas tienen en común, según un proceso de formalización que es ya –y sólo desde aquí– una abstracción y, por tanto, una *representación*. Todas tienen en común que cristalizan trabajo humano, por lo que su valor se mida por el gasto general de fuerza de trabajo –el trabajo socialmente necesario<sup>24</sup>–, sin considerar las relaciones productivas específicas que informan las diversas materias primas, todas distintas. El valor es entonces distinto de una mercancía a otra sólo por consideración de la *magnitud* de trabajo contenida en ellas, es decir, por la cantidad de trabajo. Esta cantidad se mide en términos de duración, es decir, en tiempo, por lo que la forma del valor se constituye temporalmente<sup>25</sup>.

Por último, el valor de cambio supone una *forma relativa del valor*, es decir, una forma ya completamente *fantasmática*. El valor es aquí ya una pura representación, una sustitución de la cosa misma por la forma más separada posible de su utilidad concreta: la forma del valor de *otra* mercancía. Gracias a que el valor

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>22</sup> *Id.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>25</sup> *Id.*



de las mercancías se produce por la abstracción del trabajo, por su temporalización, es que el valor de cambio se vuelve latente en una mercancía. En este, el valor de una mercancía se relativiza en razón de su equivalencia con otra mercancía, lo que se da cuando el valor de uso de una cosa se expresa en el valor de uso de otra, es decir, cuando la utilidad no está en la cosa, sino en su equivalente; equivalente que, a su vez, es *tal* por la cantidad de trabajo socialmente necesario acumulado en él. La cristalización del trabajo en las mercancías, dada por su temporalización, es la condición de esta *espejamiento*, según la cual ya no es posible situarse en el origen del valor de utilidad o, lo que es lo mismo, en las propiedades de la materia misma en relación con las personas que las trabajan y las usan. En lugar de eso, la relación es entre cosas, y valor es entonces un medio espectral dado por una doble abstracción: del trabajo concreto y útil y, posteriormente, también del trabajo socialmente necesario en favor de la relación de equivalencia. Esta forma del valor excluye su dimensión concreta –podríamos decir, *espacial*–, o más bien esta se ve superada: por el tiempo que formaliza y unifica de modo ideal las relaciones materiales que le son *exteriores*, que se dan, puede decirse, en el espacio como su opuesto. Esta es la condición de la espejamiento y de la espectralidad del fetiche, y es origen mismo de la violencia económica adjudicada al capital. El fetichismo que convierte a las mercancías en autómatas, es decir, en cuerpos muertos que adquieren una cierta autonomía, una cierta vida artificial, hace posible la construcción de una retórica hegemónica, de una ideología que supone la reducción total del valor de uso, desde la utilidad “primigenia” –en cuanto proto-uso: relación sin mediación de la formalización que introduce el trabajo sobre la materia; relación pura con lo exterior, con la alteridad– al valor de cambio, es decir, a la pura forma del valor que, además, se reifica y se naturaliza, volviéndose así trascendental<sup>26</sup>. La cosa se transforma en equivalente general, en *signo o símbolo*, es decir, en mera función representacional sustitutiva. La reificación que se produce con el fetiche es un olvido o un velamiento de la materia<sup>27</sup>, de la fuerza concreta y específica que posibilitó dicha formalización; se olvida que lo primero fue la *inscripción espacial* de la materia, y no la síntesis temporal del trabajo contenido en ella.

## II.

Según estas reflexiones, podemos concluir que hay una complicidad, un estrecho vínculo entre violencia y espectralidad en Marx. Y que, además, hay un límite de la espectralidad, un límite entre lo fantasmático y lo vivo y, por tanto, podríamos decir, quizás, también entre violencia y no-violencia. Pues el fantasma sólo *aparece* con la capitalización, es decir, con la transformación de las relaciones sociales entre personas en relaciones sociales entre cosas; cuando *aparece* el puro

<sup>26</sup> Hamacher, W. “Lingua Amissa”. En M. Sprinker (Ed.) *Gothly Demarcations. A symposium on J. Derrida Spectres of Marx*. London, Verso, 2008, p. 177.

<sup>27</sup> Cf. Holloway, J. *Crisis, Fetichism, Class Composition, op.cit.*, p. 157. Tomamos su idea de que en la sociedad capitalista la lucha de clases está cubierta por una niebla.

valor cambiario: cuando el valor hace *aparecer* las relaciones de fuerzas materiales como *formas* puramente ideales, elementos *a priori* de la *praxis*, que configuran las relaciones intersubjetivas determinando de antemano su sentido específico y encajándolas así en un marco de referencia: la ideología. La ideología se compone de formas puras, entonces; es la *forma* de representar una *fuerza* hegemónica. En otras palabras, el fantasma aparece con la fetichización de la mercancía, cuando esta se autonomiza y se desmaterializa, pero conservando su forma maquina y autómeta. Cuando la relación entre mercancía comienza a naturalizarse como relación social. Esto ocurre por un proceso de idealización, dice Marx, mediado por el lenguaje y por su separación respecto de la “realidad efectiva”<sup>28</sup>: de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, de la estructura “práctica” del mundo, “Del trabajo, de la producción, de la efectuación, de las técnicas. Esta efectividad sola, esta práctica sola (el trabajo, el *Wirken*, o la *Wirkung* de esa *Wirklichkeit*) pueden acabar con una carne puramente imaginaria o espectral”<sup>29</sup>, dice Derrida, mostrando la secundariedad reductible que en Marx tienen estas formas fantasmales. Cuando el lenguaje y su capacidad de abstracción comienzan a *suplantar* la realidad efectiva, volviendo suprasensible lo sensible –como esa mesa del capital que da vueltas y, sobre todo, *habla*; cuando se reduce la singularidad de lo concreto a la generalidad del concepto; cuando la fuerza retrocede por relevo de la forma; o como diría Stirner siguiendo la crítica marxista, cuando lo exterior se incorpora al interior, lo subjetivo al objetivo<sup>30</sup>. Cuando una mercancía se refiere a otra para establecer su valor por equivalencia –y no por el *origen* mismo del valor en la materia y el trabajo– y opera así un *quid pro quo*<sup>31</sup>, una substitución, una repetición de la mercancía en lugar de una reconducción al origen, dada por una suerte de maquinación teatral (por un dispositivo mecánico-teatral, o una *mekhane*) que consiste en un juego de espejos, donde el origen ya no se avista nunca. Donde lo fantasmagórico de la mercancía, su fetichización, tampoco se deja ver en su realidad espectral –los fantasmas no se reflejan en los espejos–, dando paso así a una naturalización del fetiche<sup>32</sup>.

Esta forma abstracta de formalización que da lugar a la suplantación, decíamos, se da por una especial manera de contar el tiempo, de lo que podríamos llamar temporalización o síntesis temporal que se lleva a cabo del trabajo, y que lo convierte en *trabajo abstracto*. Temporalización que querría decir: contabilización del tiempo, medición, enlace de sus momentos a partir de una lógica de unificación o síntesis, etc. Si seguimos a Fischbach, el tiempo que determina el trabajo como trabajo abstracto, es siempre tiempo *pasado*, es decir, cristalizado, objetivado, que

---

<sup>28</sup> Derrida, J. “La mythologie blanche”. En *Marges de la philosophie*, Paris, Galilée, 1972, pp. 256-257.

<sup>29</sup> Derrida, J. *Spectres de Marx*, op. cit., p. 148.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>31</sup> Marx, K. *El Capital*, op.cit., p. 174.

<sup>32</sup> Derrida, J. *Spectres de Marx*, op. cit., p. 175

ya no es presente en el sentido de actual, pues no está pasando, sino que ya ha pasado y se ha cristalizado en un pasado:

¿Cuál es el tiempo o el tipo de tiempo que sirve para cuantificar el trabajo humano objetivado y, por tanto, el valor de las mercancías? La respuesta de Marx es clara: es el tiempo pasado, el tiempo concluido. «Lo único», escribe Marx, «que difiere del trabajo objetivado es el trabajo no objetivado, pero que está objetivándose, el trabajo en cuanto subjetividad; incluso cabe oponer el trabajo objetivado, es decir, presente en el espacio [räumlich vorhanden] en cuanto trabajo pasado, al trabajo presente en el tiempo [zeitlich vorhanden]» (*Grundrisse, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*)<sup>33</sup>

Fischbach lo llama también, siguiendo la lectura ahora de los *Grundrisse*, tiempo *espacializado*. Esta temporalización del trabajo según el modo del pasado convierte al trabajo en trabajo *muerto, objetivado*. Versus el trabajo *vivo* que tiene lugar en el presente. Pero, además, hay que notar que la muerte del trabajo, su objetivación, se da porque la temporalización según el modo del pasado implica a su vez una espacialización del trabajo, una captura del trabajo en la cosa material que es la mercancía. *Esta espacialización del tiempo de trabajo da lugar al valor de cambio y así comienza la violencia del capital*. A esta violencia del tiempo pasado, del tiempo espacializado, se opone la promesa emancipatoria de un tiempo futuro. Pues, cuando el trabajo se temporaliza, aunque esté realizándose en presente vivo, ya está inscrita en él su ruina: ya está objetivándose inevitablemente. El problema es siempre la temporalización del trabajo, que da lugar inevitablemente a su espacialización. Pero notemos que la temporalización necesaria para que ocurra la objetivación del trabajo, y así para que emerja el valor de cambio, está regulada según el modo de la permanencia, una de las formas de la presencia. Siguiendo a Fischbach:

El reino tiránico del valor se manifiesta y aparece como una acumulación espacial cada vez más enorme de trabajo objetivado: cuanto más crece esta masa de trabajo objetivado, más se autonomiza y más domina el trabajo reducido a mera capacidad subjetiva y viva de trabajo<sup>34</sup>

Lo único que escapa a la violencia de la temporalización es el trabajo futuro, como capacidad o potencia de trabajo. Pero este trabajo es eso justamente porque no se temporaliza, y aquí podríamos decir –pero Fischbach no lo hace de esta manera– que encontramos índices de ese mesianismo temporal de Marx del que habla Derrida, según el cual lo futuro no se puede temporalizar, es acontecimental

<sup>33</sup> Fischbach, F. *De cómo el capital captura el tiempo*, op. cit., p. 93.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 98.

(volveremos luego sobre esto). Sin embargo, es necesario reflexionar un poco más sobre esta división del tiempo en pasado-presente-futuro, ¿qué consecuencias se pueden sacar de esta idea para pensar la historicidad en Marx? Pasado y presente serían los modos temporales de la violencia espectral, mientras que sólo el futuro sería verdaderamente emancipatorio y, por tanto, un tiempo genuinamente histórico –si es que la sociedad comunista es realmente la historia y no su fin, o si es sólo el fin de la historia del capital<sup>35</sup>.

### III.

Para Derrida, esta lectura presupone una base ontológica en la economía de Marx, que está condicionada por la estructura de la misma hegemonía que se supone subvertida. Al intentar investigar este problema, la figura del espectro es central como concepto temático y metodológico, no solo porque "espectro" es el nombre de lo que se convierte en mercancía, sino también porque el proceso por el cual se explica y critica la violencia puede ser llamado "espectral". Lo que Derrida intenta establecer es que en Marx hay una doble relación con los espectros: por un lado, realiza una suerte de defensa de los fantasmas, en particular cuando habla del *fantasma del comunismo* (*das Gespenst des Kommunismus*) al comienzo del *Manifiesto comunista*; pero por otro, lleva a cabo una especie de exorcismo contra ese otro fantasma que aparece con la transformación del valor de uso en valor de cambio y luego en fetiche. Derrida observa este doble movimiento del texto de Marx para mostrar que, aunque se le debe al marxismo el haber legado un fuerte método crítico para entender las relaciones económicas y políticas, esta crítica no es tan radical como se presenta a primera vista.

Podemos resumir la formulación que hace Derrida del problema de los espectros en Marx de la siguiente manera: 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*. Para Derrida, esto significa que el límite que aísla al fantasma no se puede dibujar fácilmente, y lo mismo ocurre con el límite del capital o, en otras palabras, el límite del *quid pro quo*, de la sustitución o repetición que se realiza mediante el valor de cambio. Pero ¿por qué este límite es tan borroso? La razón es que la posibilidad de sustitución ya está contenida en cada relación con lo otro, en cada tensión dialéctica entre dos términos radicalmente diferentes en los que ninguno de los dos puede establecerse como el origen simple o el fin sintético de la relación. De ahí que, aun cuando en Marx las relaciones del hombre con la naturaleza mediante el trabajo que ocurren "antes" de la emergencia del valor de cambio parecen ser justamente las que configuran la promesa emancipatoria del marxismo, ya hay en ellas intercambio y, por tanto, *posibilidad de suplantación*. Esta posibilidad, que es lo que configura el valor de cambio, está contenida en toda

---

<sup>35</sup> Malabou, Catherine. *Économie de la violence, violence de l'économie* (Derrida et Marx). *Revue Philosophique*, nº 2, 1990, pp. 303-324.

relación con *lo otro*, en toda tensión dialéctica entre dos alteridades en la que ninguna sea establecida ni como origen simple ni como término de relevo de la relación. Como dice Derrida:

...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 de la huella del otro) no inscriba de antemano en un *fuera-de-uso*<sup>36</sup>

Esta suplantación ya ocurre en la configuración del valor de uso: éste se produce por una cierta relación de *intercambio* primigenia –intercambio que es la condición de emergencia del valor de cambio<sup>37</sup>–, entre hombre y naturaleza. El hombre, por su parte, definido sólo existencialmente a partir de su capacidad productiva, es el que modifica, altera lo exterior, lo que modifica la naturaleza según su necesidad. Pero, en la medida en que la condición humana es existencial, 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. El intercambio dialéctico hombre-naturaleza no es superable ni a favor del hombre ni a favor de la naturaleza, sino que la tensión misma es el origen de toda realidad social, política y económica.

Esta relación de intercambio primigenia que subvierte el valor de uso como uso puro, *y que lo convierte desde el primer momento en valor de cambio*, está dada también por una temporalización, aunque distinta que la que ocurre en la producción del valor de cambio como forma del capital. Esto significa que el valor de cambio que ya hay en el intercambio primigenio no es igual al valor de cambio del capital. A pesar de esta distinción, hay temporalización. ¿Cómo pensarla? Proponemos hacerla a partir de una forma especial de leer la dialéctica entre tiempo y espacio de Hegel, que es la que lleva a cabo Derrida. Esta dialéctica para Derrida debe pensarse, primero, sin superación. Derrida habla en otro lugar de un doble movimiento de espaciamento y temporalización, devenir tiempo del espacio, y devenir espacio del tiempo<sup>38</sup>. Esto lo podríamos leer en Marx así: el hombre mediante el trabajo *inscribe* la naturaleza, pero también *se* inscribe en ella. La *traza* y *se traza*. Se constituye como hombre *en relación con* la naturaleza y vice versa. Ambos se constituyen en esa tensión. Podríamos incluso decir que el hombre se *espacia* mediante el trabajo, es decir –siguiendo la herencia de Hegel– constituye su ser como ser-fuera-de-sí (*être-hors-de-soi*). Pero, para que no haya jerarquía de la naturaleza, sino dialéctica, la naturaleza también tiene que constituirse como un ser-fuera-de-sí, lo que sólo es posible por una cierta

<sup>36</sup> Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 179, primeras cursivas nuestras.

<sup>37</sup> Marx, *El Capital*, *op. cit.*, p. 55.

<sup>38</sup> Derrida, J. “La différence”. *Marges de la philosophie*. Paris, Minuit, 1972, pp.44-51.

*temporalización* de ella, por su devenir una cierta *forma*: necesidad, deseo, utilidad, representación, fetiche, etc. Sólo entonces, la relación con la naturaleza puede ser, a su vez, la base para la relación social, pues sólo mediante esa temporalización el trabajo puede ser para-otro: puede repetirse, iterar, ser el *mismo* trabajo en distintos momentos. Esta es sin duda la base para la configuración formal del trabajo socialmente necesario, pero está también ya determinando el trabajo útil, en la medida en que esa temporalización es a su vez un espaciamiento: en la medida en que la repetición del *mismo* trabajo supone siempre también una exteriorización y, con ello, una *diferencia* que configura cada vez de modo distinto la relación de utilidad. De ahí que la primera formalización humana, la del trabajo útil, no pueda ser puramente ideal, sino que da lugar a una forma-material, a una idealidad abierta a lo exterior.

Nos topamos aquí con una dificultad: si seguimos a Fischbach, debemos decir que la espacialización del tiempo es el origen de todo mal, de la ruina y la violencia que introduce el capital, por lo que no podríamos suponer una espacialización del tiempo en todas las formas de trabajo, sino sólo en el trabajo abstracto, como señalábamos. Pero si, por otro lado, seguimos este argumento dialéctico, según el cual todo trabajo ya supone una relación con lo otro, el espaciamiento podríamos entenderlo –siguiendo a Derrida– como un *devenir espacio del tiempo*. Pero aquí espaciarse no es cristalizarse del tiempo en el presente, sino, por el contrario, el espaciamiento del tiempo impide justamente su presentificación absoluta, pues esta sólo puede darse por una síntesis temporal pura: El *espaciamiento* no designa *nada*, nada que sea, ninguna presencia a distancia; es el índice de una exterioridad irreductible, y al mismo tiempo de un *movimiento*, de un desplazamiento que indica una alteridad irreductible<sup>39</sup>.

El espaciamiento es el movimiento por el cual la idealización queda desplazada, desarticulada, desencajada o fuera de sí: *out of joint*. Esta violencia es la de una alteridad irreductible, irreductiblemente exterior, espacial respecto del tiempo, otra. El espaciamiento también supone la contaminación con lo pasivo, la pasividad en el corazón de la actividad, sin superación posible. Esta relación entre pasividad y diferencia se da en el lenguaje como espaciamiento, es decir, como lo inconsciente y lo interrumpido de la formalización. El espaciamiento, dice Derrida, “señala el *tiempo muerto* en la presencia del presente viviente, en la forma general de toda presencia”<sup>40</sup>, tiempo muerto que hace posible esa presencia como siempre inacabada e incompleta.

Así, si desde el trabajo más útil y primigenio posible ya hay tiempo –el tiempo singular de cada trabajo, y no todavía la síntesis cristalizadora que se genera a partir de su medición–, entonces no hay un límite claro que pueda separar el útil de la mercancía y, a su vez, tampoco la mercancía del fetiche. Todas las cosas con valor útil son susceptibles de transformarse en mercancías con valor de

<sup>39</sup> Derrida, J. *Positions*. Paris, Minuit, 1972, pp. 107-108.

<sup>40</sup> Derrida, J. *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 88.

cambio, desde el momento mismo en que se constituyen como útiles, y no sólo desde que aparece el valor. Es siempre la alteridad o iterabilidad lo que está determinando la configuración de la utilidad, y esta “lo proyecta *a priori* al mercado de las equivalencias”<sup>41</sup>. El trabajo es así siempre *trabajo de duelo*<sup>42</sup>: relación con el otro, pero relación de encriptación; ontologización de los restos, de lo que siempre *resta* y que, paradójicamente, no puede prestarse totalmente a la ontologización<sup>43</sup>. El trabajo, relación dialéctica de transformación material con la naturaleza, es así siempre ese intento por encriptar y ontologizar al otro, intento siempre quebrado por ese resto que no se deja, sin embargo, ontologizar. Trabajar es así el doble movimiento de una *aprehensión pasiva*<sup>44</sup>, de una experiencia aprehensiva dispuesta a *acoger* lo que no puede simplemente ser formalizado, determinado, contenido, encriptado, ontologizado en sentido total.

*El tiempo ya ha aparecido desde antes de su temporalización cristalizadora, en el trabajo útil mismo, y no sólo por la abstracción que produce el valor, ni por la reificación de ese valor que produce el capital. Pues, aunque en el valor de uso se considere el trabajo concreto, éste no es pura cualidad sin cantidad, hay una dialéctica entre ambos. No hay puro trabajo concreto, este siempre está en dialéctica, desde antes de la producción del capital. Pues, aunque la forma útil no está dada por una temporalización pura del trabajo, por una síntesis temporal*

---

<sup>41</sup> Derrida, J. *Spectres de Marx, op. cit.*, p. 181.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>43</sup> Cf. Derrida, J. *Glas*. Paris, Galilée, 1974. *Glas*, la obra de Derrida dedicada a Hegel y Genet, está totalmente articulada en torno a la cuestión del *restar* (*rester*), como mantenerse, pero también del *resto* (*reste*) como lo que sobra o queda de una cierta operación sintética (p. 253), en cuanto residuo material, empírico, tan indeseable como peligroso (capaz de transformarse, para el sistema hegeliano, en una máquina castradora, máquina materialista, p. 54). La constatación primordial de Derrida en este texto, es que el pensamiento del resto no puede ser comprendido por la tradición filosófica que encuentra uno de sus momentos culmines en Hegel (p. 7), pues para Hegel el movimiento general de la *Aufhebung* no puede/debe dejar ningún resto, debe ser, por el contrario “total e infinita” (p. 156). Esto es rastreado por Derrida específicamente en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Filosofía del derecho*, donde lo que está en juego es la realización, el relevo de la subjetividad individual en la Universalidad del Espíritu y de la *Sittlichkeit*, respectivamente (p. 21), operación que debe realizarse siempre sin restos. Especial interés tiene el análisis del papel de la religión en la *Fenomenología del espíritu*, a partir del cual Derrida muestra cómo, a pesar de que ella (la religión) describe el esfuerzo por asimilar el resto, por interiorizar el resto sin restos (p. 263) –justamente porque el Espíritu se realiza en ella– el resto, en cuanto rasgo absolutamente singular, no se deja completamente reducir ni ontologizar. En primer lugar, porque ciertamente la materia no se da a la idealización de modo total –y esto ya lo integra Marx–, pero más fundamentalmente –y es quizás por aquí donde sería preciso reparar con Marx y el marxismo– porque el resto es también lo que da comienzo al proceso dialéctico y abre la historia (p. 266). La ceguera frente a esta función condicionante del resto, y la alarma frente a su violencia destructora, están presentes en toda la tradición filosófica, incluido un cierto Marx, problema que para Derrida no es sino el de un exceso de celos (p. 265) – por parte de Hegel, de los hegelianos, de Marx y los marxistas, en fin, de todo círculo de familia cerrado.

<sup>44</sup> Derrida, J., *Spectres de Marx, op. cit.*, p. 192.

cristalizadora, sí lo está por un *espaciamento* del mismo, que lo ubica ya en el corazón de un movimiento dialéctico entre tiempo-espacio. Desde Hegel y sin Hegel. Espaciamento y temporalización no son sino *virtualizaciones* del espacio y el tiempo<sup>45</sup>, es decir, la imposibilidad misma de pensarlos desde el presente y la presencia –o desde su “realidad”, “objetividad”, “efectividad”, “actualidad”, etc. Pensar esta imposibilidad es abrirse a su vez la eventualidad del por venir, de ese tiempo futuro que sería pura potencia sin forma, y que comandaría todo movimiento emancipatorio. Pensar la *forma útil* del trabajo como espaciamento, es decir, exteriorización del tiempo como forma ideal, es pensar la subversión de esa forma ideal, su materialización. Encryptación fallida y, por tanto, duelo interminable. Sólo así podríamos pensar el tiempo fuera de la hegemonía del presente que, como decíamos, está ya dado a la objetivación y, por tanto, a la ruina del valor de cambio. Pensar el tiempo en su espaciamento podría sacar el discurso marxista de esa “suspensión del juicio” en que se cae al pensarlo en la forma del “presente” sintético, abstracto, pura forma-idea, que es lo que permitiría la temporalización y, con ello, la idealización fetichista. Fischbach acusa esta suspensión:

¿Hay otra forma u otra experiencia del tiempo que pueda presentarse como una opción o una salida? ¿Cabe plantearse la posibilidad de que exista una forma más fundamental de temporalidad al margen del tiempo abstracto y espacializado y del flujo temporal continuo? No estoy seguro y creo que la perspectiva propia de Marx era la de una modificación de nuestra relación con esas dos dimensiones temporales y, en concreto, la de una modificación que habría tenido como efecto liberar, por una parte, al tiempo abstracto de su carácter coercitivo y, por otra, al flujo temporal de su carácter automático<sup>46</sup>

Habría que, siguiendo a Derrida, ver en Marx que la formalización no es del todo superable, reductible. Que la idealización es un proceso finito-infinito que constituye la realidad misma, su “efectividad”, como simulacro originario, anterior a todo acto de imaginación<sup>47</sup>. Que la dialéctica espacio-tiempo no es sino la virtualización de ambos y, por tanto, lo que impide salir del simulacro y lo que lo constituye como fantasma inconjurable. Sólo así es pensable la historia como *historicidad* –es decir, más allá del concepto metafísico basado en el privilegio del presente y del progreso lineal– y la emancipación como *promesa* de desvelamiento del simulacro del capital y de lo que produce su violencia. Sólo el lenguaje de la mercancía puede prometer su propia superación, pues sólo el “reino de la necesidad” que se expresa en ellas puede ser la base para una nueva

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 190.



sociedad<sup>48</sup>; y esto es un *a priori* si no se quiere interpretar a Marx desde una ontología rígida a la que se querría reducir la fetichización como re-presentación derivada y no-original. Hacer eso sería suponer que en Marx la realidad material es una suerte de estructura estática modalizada según la presencia, vs. la idealidad del fetiche como lo ausente que le usurpa sistemática e ilegítimamente al presente su privilegio. Eso no sólo implicaría una re-fetichización de la realidad material, según la misma lógica del fetiche capitalista, sino que además impediría pensar la revolución como interrupción del capitalismo a partir de su propia antítesis, de su antagonismo interno. Pues la liberación del fetichismo no conduce a un estado puramente no-fetichista, sino sólo implica la revelación del fetiche como tal *en y a través del fetiche en general*<sup>49</sup>. Todo lo anterior implica que si la sustitución ha comenzado antes de sí misma, que si el origen mismo de la sociedad en el trabajo es ya suplementario –suplanta a la naturaleza en ella– entonces no hay privilegio alguno del presente ni de la presencia, y que, más bien habría que pensar un espacio-tiempo virtuales que hacen de la historia y la revolución “una espera sin horizonte de espera”<sup>50</sup>. Una espera de lo otro radical que viene, que se anuncia, pero que no se deja reducir a la presencia. Hay que pensar el acontecimiento. Hay que notar cómo siempre el fantasma asedia, en toda formalización. Y como asedia desde antes de estar presente, como ha aparecido ya, como su re-aparición es ya su primera aparición.

#### IV.

Derrida en *Espectros de Marx* se refiere a esta historicidad como lo *mesiánico sin mesianismo*<sup>51</sup>. Podríamos especular que Derrida introduce este término por varias razones, entre las que se pueden contar: 1) el contexto de la deconstrucción aquí desatada, el contexto del marxismo y de Marx, cuya *herencia* –

---

<sup>48</sup> Hamacher, W. *Lingua Amissa*, *op. cit.*, pp. 178-179. Hamacher muestra cómo, para Marx, si bien hay un lenguaje “verdadero”, este sólo puede expresarse en el lenguaje de las mercancías, a través de él y no fuera de él. Lo mismo se puede decir del trabajo individual como “substancia” real de toda configuración social, en la medida en que éste no ha aparecido nunca tampoco fuera o en otra forma que no sea la del valor. Sólo la auto-performance del trabajo, su auto-producción, posibilita la emancipación, pero esta auto-producción hasta ahora sólo ha cobrado cuerpo en la producción del capital. De ahí que, si bien el reino de la necesidad es en la sociedad capitalista uno de los dispositivos de dominación de una clase respecto de otra, tampoco sea pensable una sociedad fuera de ese reino de la necesidad. Él es, a la vez, la condición tanto del capital como de la emancipación, que tendría que darse a través de la auto-performance misma del capital como lo que performa, además de su propia auto-producción, también su destrucción. Esto está en plena concordancia con la idea de Holloway (*Crisis, Fetichism, Class Composition*) de que el capitalismo entra en crisis por su propia lógica productiva, internamente antagonica, y no por fuerzas exteriores.

<sup>49</sup> Cf. Kofman, S. “Ça cloche”, en *Lectures de Derrida*. Paris, Galilée, 1984. Kofman presenta la idea de generalización del fetiche como generalización de un movimiento de desplazamiento y suplantación indecible e insuperable, a partir de una lectura de *Glas*.

<sup>50</sup> Derrida, *Sprectres de Marx*, *op. cit.*, p. 188.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 88.

seleccionada, cribada, filtrada– cree Derrida está “imborrablemente marcada” por lo mesiánico; 2) las relaciones, fieles e infieles, de Derrida con otros textos y autores, con sus herencias, en las que sin duda lo mesiánico tiene un lugar fundamental: Benjamin, por un lado, y Levinas, por otro. Lo mesiánico que aquí se señala tiene que ver también con ellos.

Derrida parte explicitando el sentido de esta consigna –*lo mesiánico sin mesianismo*– comparándola con la onto-teo-arqueo-teleología (de la cual Hegel, Marx y Heidegger son aquí los representantes citados<sup>52</sup> que bloquea, neutraliza, anula la historicidad como acontecimiento: le quita su carácter de por-venir imprevisible e inanticipable, anulando la acontecibilidad del acontecimiento. En cambio, la historicidad debe apoyarse en la promesa como inyunción, mandato, petición, exigencia nunca satisfactible de sentido, promesa que no debe entenderse como programa, ni proyecto onto-teológico o teo-escatológico<sup>53</sup>. La promesa es así caracterizada como promesa mesiánica de emancipación que se mantiene siempre como promesa, sin tender a un fin escatológico, sin estar embebida en el “mesianismo”. Es por esto que tiene sentido comparar, como lo hace Malabou, a Derrida y a Marx a partir de la economía<sup>54</sup>: pues no hay economía sin acontecimiento aneconómico, sin una promesa del otro por venir, sin una cierta estructura de lo mesiánico. Mesianismo sin mesías o mesianismo desierto: sin contenido ni mesías identificable<sup>55</sup>. Una violencia trascendental-empírica<sup>56</sup> como fuerza que dis-yunta e inyunge a la vez, bajo un mismo signo, en un doble vínculo, es la lógica misma del porvenir, de la promesa, el deseo, la llamada; de un porvenir que nunca se presenta, de la llamada que nunca llama, del deseo que nunca se colma. Pero que se mantienen, por fuerza, *como tales* en su continua *imposibilidad*. Esta idea, para Derrida, está en total relación con lo que podría llamarse, en una cierta tradición judía, lo mesiánico. Pero tiene que ser lo mesiánico desierto, es decir, promesa mesiánica que no se cumple, pero que se mantiene, dando así sentido al sentido mismo de la religión y la fe. Un mesianismo, ya sea de herencia paulina o directamente sionista, cuyo porvenir no es sino el de los fantasmas, lo mismo que el pasado como lo inmemorial. Ese desierto del mesianismo, es descrito por Derrida también como lo *abisal* y lo *caótico*:

...si es que el caos describe antes que nada la inmensidad, la desmesura, la desproporción de una boca abierta de par en par – en la espera o en la llamada de lo que denominamos aquí, sin saber, lo mesiánico: la venida del otro, la singularidad absoluta e inanticipable del y de lo arribante [*l'arrivant*] *como justicia*<sup>57</sup>

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>54</sup> Cf. Malabou, C. *Économie de la violence, violence de l'économie (Derrida et Marx)*, *op. cit.*

<sup>55</sup> Derrida, J. *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 56.

<sup>56</sup> Cf. Campos, *Violencia y fenomenología*, *op. cit.*

<sup>57</sup> Derrida, J. *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 56.

Quizás, un párrafo como este nunca pueda interpretarse –ni deconstruirse– por completo. Lo que importa destacar para nuestras tesis es aquí la espera y la abertura. La abertura que no es sino una espera hospitalaria ante lo otro, ante su inminente, aunque incalculable venida, frente a la cual toda fuerza, toda performatividad, todo principio hegemónico de soberanía se vería debilitado. Eso es lo mesiánico, esa espera en la abertura; y es *sin* mesianismo en la medida en que eso que viene, *l'arrivante*, no es más que la promesa de sí mismo, no es la presencia por-venir, sino lo por-venir sin más que asedia desde su génesis a toda presencia; de este modo, la espera debilita, hace vulnerable al presente de la forma, justamente por la imposibilidad misma de la llegada en cuanto presentación del otro como tal. Lo mesiánico, la promesa escatológica de un nuevo orden, de un nuevo comienzo, es aquí una fuerza debilitada, que fuerza sin poner nada. O, como dice Derrida más adelante en el texto, la *indigencia* mesiánica de la lógica espectral<sup>58</sup>. Esa indigencia mesiánica es la calidad misma del ser espectro, en cuanto éste no es la cosa misma –la cosa presente, viva– ni la pura ausencia de la cosa: el espectro es la cosa como fuerza, como energética, como cosa-en-movimiento que, sin embargo, nunca permanece igual a sí misma, pues el movimiento no asegura el retorno hacia la unidad, sino que, por el contrario, quiebra y altera esa unidad haciéndola iterable, reemplazable<sup>59</sup>.

Como señalábamos, Derrida establece a partir de este pensamiento de la espectralidad y de su carácter mesiánico una afinidad con Levinas, por un lado, y con Benjamin, por otro. En *Mot d'accueil* (1997). El “mesianismo” de Levinas se resumiría en un pensamiento de la fuerza que vincula alteración, substitución de *lo otro por mí* con la necesidad de responder, de decidir respecto de él: responsabilidad<sup>60</sup>. “Responsabilidad” es la palabra que sintetiza la lógica posible-

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>59</sup> Cierta “lógica” de la iterabilidad está incrustada en el corazón del pensamiento de Derrida sobre el acontecimiento, y de este como una fuerza performativa que, por la misma iterabilidad, no puede dejar de contaminarse con un momento constatativo. La iterabilidad es lo que señala, en el acontecimiento mismo, la imposibilidad de pensarlo desde la pureza de la alteridad, desde la opacidad total de la fuerza, o, en otras palabras, lo que señala inevitablemente hacia una suerte de neutralización parcial, o en tensión con su irrupción y advenimiento. Así es como se genera una paradójica *imposible posibilidad de decir el acontecimiento*: “Decía hace un instante que el decir del acontecimiento suponía una especie de inevitable neutralización del acontecimiento por su iterabilidad, que el decir trae siempre en sí la posibilidad de volver a decir: se puede comprender una palabra únicamente porque puede ser repetida; desde el momento en que hablo me sirvo de palabras repetibles y la unicidad desaparece en esa iterabilidad. Del mismo modo, el acontecimiento no puede aparecer como tal, cuando aparece, sino siendo ya en su unicidad misma, repetible” (Derrida, J. *Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento*. En Soussana, G.; Nouss, A. & Derrida, J. *Decir el acontecimiento, ¿es posible?*, trad. Julián Santos Guerrero, Madrid, Arena, 2006, p. 95).

<sup>60</sup> Cf. Levinas, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris, Le livre de poche, 2008. Los argumentos centrales de este texto tardío en la obra de Levinas giran en torno a la cuestión del sujeto: en tanto que vulnerable, el sujeto está determinado mediante la imposición de un destino o vocación: ese destino es ser-para-otro, ser responsable por él

imposible –espectral– del mesianismo levinasiano, responsabilidad siempre y (pre)originariamente para-otro, “acogida” también, al igual que “hospitalidad”. Como dice Levinas, solo “se pertenece al *orden mesiánico* cuando se ha podido admitir a otro entre los suyos”<sup>61</sup>. Siempre en consideración que ese “admitir” es esa responsabilidad, acogida y hospitalidad que se dan solo en la forma del por-venir, de la promesa o del juramento: respuesta ante lo más-allá-de-sí. La debilidad o la vulnerabilidad frente a lo otro son notas clave de la figura del por venir y de *l’arrivant* en Levinas. Sin embargo, no deben entenderse como una debilidad teórica o una inconsistencia, sino como una heterogeneidad irreductible, una intraducibilidad interna: “el defecto (*défaut*) del sistema no es aquí un error (*faute*)”<sup>62</sup>. Es, como decíamos, la apertura: la heterogeneidad *abre*, el mundo, el sentido. Pero abre también porque *es abierta* por lo que queda por venir, la singularidad del otro y del tiempo, la historicidad como lo no presentable ni clausurable. Fuerza y debilidad de la apertura, *actividad del abrir y pasividad del ser abierto*, son los momentos de la *différance* en su configuración como espectro. Y esto es lo que se juega en lo mesiánico desierto: la idea de un extremo o extremidad mesiánica, un *ἔσχατον*, algo más-allá, un acontecimiento en los límites del ser, del pensar y de la historia que “puede exceder en cada instante el plazo final de una *Φυσις*, como el trabajo, la producción y el *τέλος* de toda historia”<sup>63</sup> *Ἐσχατον* como lo que impide el cierre de la historia, más allá incluso del cierre o lo cerrado de un *τέλος*.

Benjamin, por su parte, (re)aparece en este contexto por sus *Tesis sobre filosofía de la historia*<sup>64</sup>. Derrida lo cita como aquel que, junto a Nietzsche, nos ha motivado a poner en cuestión el clásico principio metafísico –también atribuido al marxismo por las interpretaciones canónicas– que establece una oposición determinante, clara y jerárquica entre dominante y dominado, principio que se extiende a la determinación final de la idea de fuerza y de poder como lo que es siempre más fuerte que la debilidad<sup>65</sup>, en conexión con la idea de soberanía. En nota al pie, Derrida nos retrotrae a esas *Tesis* de Benjamin que, dice él, hay que

---

antes de cualquier culpa, que se recibe como una significación ética que individualiza al sujeto como lo que Levinas llama aquí lo-otro-en-lo-mismo (*l’autre dans le même*, p. 176). El sentido del mundo en general, lo que motiva el ejercicio gnoseológico de una conciencia-de o de una apertura existencial al ser, la mutación de la sensibilidad en intencionalidad, está dada por la significación pre-original del sentir en tanto que *para-el-otro*, (p. 158) lo que quiere decir que todo movimiento comprensivo implica antes un *acoger* al otro hospitalariamente que luchar contra él.

<sup>61</sup> Levinas, E. *A l’heure des nations*. Paris: Minuit, 1988, p. 113 Cursivas nuestras.

<sup>62</sup> Derrida, J. *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 63.

<sup>63</sup> *Ibid.*, pp. 68-69.

<sup>64</sup> *Sobre el concepto de historia*, Texto póstumo escrito en 1940 y publicado por T. Adorno en 1942. Usamos edición castellana de 2012 traducida por Alfredo Brotons y Jorge Navarro. Madrid, Abada.

<sup>65</sup> Derrida, J. *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 95: “Nietzsche y Benjamin nos han motivado a dudar, cada uno a su manera, y sobre todo este último cuando el asocia el ‘materialismo histórico’ a la herencia, justamente, de cierta ‘débil-fuerza mesiánica’”.

siempre intentar leer a la luz de su propia tesis sobre la espectralidad y la cuestión de la herencia y las generaciones. La(s) tesis citada se puede resumir, brutalmente, así: para Benjamin, el materialismo histórico puede verse y analizarse a partir de la figura de un autómatas (un ajedrecista, en la imagen benjaminiana) cuyos movimientos (siempre acertados) están secretamente guiados por “la teología”, es decir, por una cierta idea de lo mesiánico. La teología, lo mesiánico que guía al muñeco *no se ve*, pues ha caído en descrédito; y no se ve gracias a “un juego de espejos” –no hace falta decir aquí lo importante que es para la cuestión de la *différance* el tema de la especularidad. Lo que guía al materialismo tal como él se presenta y tal como ha sido interpretado canónicamente (por un cierto pensamiento “burgués”, diría seguramente Benjamin) es una cierta fuerza, un poder mesiánico que, como sabemos, no es sino un poder de interrumpir la historia, de hacer saltar su *continuum*, de generar en ella un corte, un quiebre total con la linealidad y homogeneidad que le ha sido siempre supuesta, un acontecimiento, en suma: la revolución. Ella no está inscrita sin más en una mecánica de la historia lineal, no es una mera revolución política que continua de alguna manera con la linealidad dialéctica de la historia burguesa.

Es una *débil-fuerza mesiánica* (*eine Schwache messianische Kraft*)<sup>66</sup>: débil porque no instituye ni comanda nada, porque no pone nada, pues no se instaure como “dominante” frente a lo “dominado” que hace saltar. Solo depone, aforma, es pura interrupción. Por tanto, no es soberana (o no debiera serlo, a pesar del *Walten* que le asigna Benjamin<sup>67</sup>), pues no genera hegemonía. Pero no por eso es lo totalmente dominado por la hegemonía, pues siempre está más allá de los alcances de aquella, más allá del mandato de la ley dominante, está fuera de la distinción dialéctica entre débil/fuerte, dominante/dominado. Por esa equivocidad misma es una fuerza *heredada*, nos es *dada*, entregada, por las generaciones pasadas –a quienes a su vez les fue dada también– por medio de una “cita secreta” entre los que fueron y nosotros, entre el pasado y el presente. Pero esa cita es “secreta”, inaudita y, por tanto, irreproducible, es el testimonio entregado cuya entrega no se deja re-presentar; en esa cita secreta se cita el tiempo, sus “modos” desmodificados, ella apunta hacia la imposibilidad de una síntesis temporal que

---

<sup>66</sup> Tesis de filosofía de la historia n° 2: “...El pasado comporta un índice secreto por el cual remite a la redención [...] hay entonces una cita secreta entre las generaciones pasadas y la nuestra. Y sin duda, entonces, hemos sido esperados en la tierra. A nosotros entonces, como a cualquier otra generación anterior, se nos habrá dotado de una *débil* fuerza mesiánica a la que el pasado posee un derecho. Ese derecho no cabe despacharlo a un bajo precio. El materialismo histórico lo sabe” (Benjamin, W. *Sobre el concepto de historia*, op. cit., p. 168).

<sup>67</sup> “La violencia divina que es insignia y sello, jamás medio de ejecución sagrada (*heiliger Vollstreckung*), puede llamarse la soberana (*die waltende heissen*)”, dice Benjamin en su famosa *Crítica de la violencia* (*Zur Kritik der Gewalt*) de 1921 (usamos la traducción castellana de Pablo Oyarzún, Santiago, LOM, 2017, p. 40). Derrida realiza agudos análisis respecto de esta complicidad entre violencia divina y soberanía que, además, enlaza el nombre de pila de Benjamin: Walter (cf. Derrida, J. “Prénom de Benjamin”. *Force de loi*. Paris, Galiée, 1994, pp. 134-135).

genere, por tanto, una *idea* de tiempo, cualquiera sea, –“vulgar” u “original”<sup>68</sup>. Esa fuerza no es la fuerza del progreso, idea tan burguesa como despótica, de un poder remitir eterno y homogéneo hacia el futuro –nuevamente, como en la propuesta de Fukuyama–, sino, por el contrario, implica un ser-remitidos al pasado, sin poder ni soberanía, débilmente. Una remisión al pasado, o una herencia-inédita recibida desde el pasado que no podemos asimilar nunca en la totalidad de su extensión. Es una especie de anuncio desde el pasado que no es nunca una representación de este *como tal*. Dice Benjamin: “El pasado lleva consigo un índice secreto por el cual remite a la redención”<sup>69</sup>. El pasado, la herencia, nos anuncia, nos llama, nos pone en relación con el porvenir de la redención, de la emancipación. Y esa puesta en relación es realmente una exigencia, un mandato, una pretensión ante la cual estamos obligados a responder.

El pasado ejerce así, dice Benjamin, una petición sobre esa fuerza que nos ha entregado, manda a que esa fuerza se desencadene, a que se desencadene y sobrevenga el “fin de los tiempos”. Una fuerza que es más la detención del pensamiento y de las ideas que su puesta en movimiento, detención que es parte del pensamiento mismo, y que implica pararse de pronto “en una constelación saturada de tensiones” para propinarle luego un “*shock* mediante el cual él se cristaliza en mónada”<sup>70</sup>. En esta estructura de la mónada, del instante detenido que saca a la historia –a su progreso lineal, homogéneo y vacío– de sus goznes, se reconoce “el signo de una detención mesiánica del acaecer, o, dicho de otro modo, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido”<sup>71</sup>. Coyuntura de la promesa emancipatoria, solo visible, dice Benjamin, para la humanidad redimida. La detención o el hacer saltar el *continuum* –la disyunción, en suma– de la historia implica ya un “salto de tigre hasta el pasado”<sup>72</sup> (*der Tigersprung ins Vergangene*), o esa respuesta o inyunción ante la herencia inédita que solo puede darse en la forma del por venir, de la promesa. Esa fuerza-débil del mesianismo benjaminiano está en corazón de la espectralidad como lo virtual, como la potencia sin poder, como im-poder de la potencia para hacer presente sus efectos.

Pero, como dice Derrida, este mesianismo es un mesianismo vacío, porque el fin de los tiempos se espera, se anuncia, tensiona, pero nunca se presenta. La fuerza-débil en cuanto mesiánica es la realización, la posición a cada instante de ese fin de los tiempos que no llega: es la inyunción, el mandato del espectro, su reaparición constituyente. Pero realización desrealizada cada vez, pues justamente el fin de los tiempos *nunca se presenta*, solo tensiona. La fuerza-débil es, entonces disyunción e in-yunción, un aquí y ahora fuerte-debilitado por lo otro que lo tensiona,

---

<sup>68</sup> Esta distinción debe leerse en principio por referencia a Heidegger, a partir del texto “Ousia et grammè”, en *Marges de la philosophie*, *op. cit.*, pp. 31-78.

<sup>69</sup> Benjamin, W., *Sobre el concepto de historia*, *op. cit.*, p. 168.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 180 (Tesis 17).

<sup>71</sup> *Id.*

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 178 (Tesis 14).

y eso otro no es un fin de los tiempos posible, sino un porvenir siempre por venir aunque anunciado ya, es decir, ya también un pasado siempre pasado desde el que se exige, se demanda, desde el que se establece una pretensión (*Anspruch*), una inyunción. Una pretensión siempre afectada por *l'arrivant*, que por ello es una renuncia incondicional a la soberanía, “antes incluso del acto de una decisión”<sup>73</sup>. Como lo señala Derrida en otro de los lugares en que se refiere a esta fuerza, *Canallas*, su indecidibilidad proviene de una cierta petición, esa que pide una *renuncia incondicional a la soberanía* ante el anuncio de *l'arrivant*:

Semejante petición supone además que pensemos a la vez la imprevisibilidad de un acontecimiento necesariamente sin horizonte, la venida singular de lo otro y, por consiguiente, una *fuerza débil* [*forcé faible*]. Esta fuerza vulnerable, esta fuerza sin poder exponer incondicionalmente a (*lo que*) *quien viene* [(*ce*) *qui vient*] y que viene a afectarla<sup>74</sup> (2005c:13)

La fuerza-débil remite así a un suelo histórico que *comanda* la producción de sentido, la idealización como *fuerza* de presentación, pero en cuanto su principio es la historicidad misma del sentido, la presentación es siempre también una vulnerabilización de dicha fuerza. Una vez más asistimos a un fenómeno cuya condición de posibilidad, aquello mismo que la hace ser fuerte, es la de su imposibilidad, lo mismo que la debilita desde el origen. La fuerza-débil como espectralidad, como lo virtual o la frecuencia de una visibilidad invisible, es la violencia como origen, lo que desencadena sin fundamento en un origen pleno, pacífico y armónico anterior, el despliegue mismo del sentido. Y del sentido como *generalidad* donde no hay oposición determinante, sino una contaminación esencial entre presencia y ausencia, una generalidad que no es sino la del espectro.

---

<sup>73</sup> Cf. Derrida, J. *Voyous*. Paris: Galilée, 2003, p. 13. La decisión, en su aquí y ahora, es una cierta fuerza performativa ya debilitada por lo otro de su propio presente, o la fuerza condicionada como fuerza por su propia debilidad. No es que el aquí y ahora sea una fuerza detenida por el porvenir en un momento posterior a su erección soberana de presente, quitándole su propiedad de potencia, sino que la detención o debilitación del porvenir es lo que lo hace ser la fuerza, la potencia que es; lo mismo ocurre con la pretensión del pasado, con su asedio irrecuperable. En cuanto fuerza o violencia, la trascendencia *a priori* de una condición de posibilidad está ya siempre expuesta a una contaminación con la alteridad de su propio acontecimiento de su singularidad, de su devenir, de su finitud. (Cf. Siscar, M. *Jacques Derrida. Rhétorique et philosophie*. Paris: L'Harmattan, 1998, p. 133).

<sup>74</sup> *Id.*