



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n170.63562>

# ENTRE ESPECTROS Y ASEDIOS JACQUES DERRIDA Y LA SOBREVIDA



## BETWEEN SPECTERS AND OBSESSIONS JACQUES DERRIDA AND SURVIVAL

CARMEN RUIZ B.\*  
Université Paris Nanterre - Paris - Francia

.....  
*Artículo recibido el 25 de septiembre de 2016; aprobado el 10 de enero de 2017.*

\* [cgruiz1@uc.cl](mailto:cgruiz1@uc.cl)

### Cómo citar este artículo:

**MLA:** Ruiz Bustamante, C. “Entre espectros y asedios. Jacques Derrida y la sobrevida.” *Ideas y Valores* 68.170 (2019): 37-58.

**APA:** Ruiz Bustamante, C. (2019). Entre espectros y asedios. Jacques Derrida y la sobrevida. *Ideas y Valores*, 68 (170), 37-58.

**CHICAGO:** Carmen Ruiz Bustamante. “Entre espectros y asedios. Jacques Derrida y la sobrevida.” El *Ideas y Valores* 68, 170 (2019): 37-58.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

**RESUMEN**

Se examina la noción de espectro para evidenciar la problematización que hace J. Derrida a la oposición entre vida y muerte. Se evidencia que la traza desde diversos textos que dan cuenta de un constante *asedio* que ronda su pensamiento: la sobrevivida. A su vez, se analiza la discusión que sostuvo con el espectro de K. Marx para evidenciar: 1) de qué modo la herencia fiel-infiel de Marx contribuye al pensamiento de la sobrevivida; 2) cómo en tal pensamiento de la sobrevivida se inscribe *necesariamente* el problema de la justicia y la alteridad.

*Palabras claves:* J. Derrida, alteridad, espectro, sobrevivida.

**ABSTRACT**

The paper examines the notion of specter in order to evince J. Derrida's critical examination of the opposition between life and death. It shows how Derrida develops this idea in diverse texts that account for an *obsession* that permeates his thought: survival. The article also analyzes Derrida's discussion with the specter of K. Marx in order to evince: 1) how the faithful-unfaithful legacy of Marx contributes to thinking survival; 2) how the issues of justice and alterity are *necessarily* inscribed in that thinking of survival.

*Keywords:* J. Derrida, alterity, specter, survival.

## Aprender a (sobre)vivir con los espectros<sup>1</sup>

*Lo vivo de la vida sería el avivar que no se basta con la presencia  
viviente, que consume lo presente hasta la exención, la ejemplaridad sin  
ejemplo de la no presencia o de la no vida, la ausencia en su vivacidad,  
siempre volviendo a venir sin venir.*

MAURICE BLANCHOT, *La escritura del desastre*

*Espectros de Marx* es un texto en el cual Jacques Derrida extiende y amplía su conferencia pronunciada en el marco de un coloquio internacional realizado en la Universidad de California,<sup>2</sup> cuya pregunta convocante fue “*Whither marxism?*”<sup>3</sup> Como sostiene Derrida, si bien pensó en el título *Espectros de Marx*<sup>4</sup> hace ya más de un año, solo recientemente, un par de semanas antes de la conferencia en cuestión, releyó el *Manifiesto comunista* y notó cómo es que en la elección de dicho título asediaba en su memoria el fantasma de Marx a través de la primera sentencia del *Manifiesto*: “Un espectro ronda Europa: el espectro del comunismo. Todas las potencias de la vieja Europa se han unido en santa cacería contra este espectro: el Papa y el Zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los polizontes germanos” (Marx y Engels 31). Esta elección, aparentemente espontánea, no es, como el autor señala, más que el resultado de un determinado *asedio* en su memoria. Es mediante este *asedio* que comienzan a dibujarse las hebras de aquello que Derrida denominará *espectrología*.

- 
- 1 Las reflexiones que trazan este artículo se enmarcan en mi tesis para optar al grado de Magíster en Pensamiento Contemporáneo de la Universidad Diego Portales, defendida en enero de 2016. A lo largo de la tesis, cuyo eje articulador fue el problema de la sobrevida en el pensamiento de Jacques Derrida, indagué diversas reflexiones del autor que cuestionaron la concepción filosófico-tradicional de vida como presencia, esto es, como movimiento espontáneo y absolutamente próximo a sí en la efectividad de un presente-ahora. Los argumentos que desplegaré forman parte de la discusión que Derrida desarrolló a partir de su(s) lectura(s) en torno a Marx. Esto permitió a Derrida retomar y extender, desde una perspectiva política, reflexiones previas, en torno al problema de la vida, que estaban circunscritas al ámbito fenomenológico (cf. Derrida 1985) y psicoanalítico (cf. Derrida 1989 271-318; 2001).
  - 2 Derrida realizó esta conferencia en dos sesiones, a saber, los días 22 y 23 de abril del año 1993.
  - 3 Los traductores José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti enfatizan, al inicio del texto, ¡la doble acepción que tiene la pregunta en inglés “*Whither marxism?*”: si bien implica preguntar “¿adónde va el marxismo?”, también conlleva el interrogante, dado el término “*whither*”, “¿está marchitándose el marxismo?” (Peretti y Alarcón 2012 8).
  - 4 En adelante, *Espectros*.

Si entre los años 1847 y 1848, para Marx y Engels hay un espectro que ronda toda Europa, a saber, el comunismo; para Derrida, en el año 1993, habría distintos espectros que, en sus particulares formas de asedio, dominarían el discurso. Tales espectros son, justamente, los espectros de Marx. Es así como, para Derrida, el diagnóstico del *Manifiesto* no solo tiene vigencia en la actualidad, sino que además se ve confirmado en un hecho: la hegemonía sigue operando y organizando actualmente. Dicho en términos breves, si hay represión es porque aún hay espectros.

El exordio de *Espectros* comienza con el análisis de la siguiente sentencia: “*quisiera aprender a vivir por fin*” (2012 11). Al respecto, Derrida sostiene que tal afirmación es imposible, al menos para quien vive, pues no se puede aprender a vivir por uno mismo en tanto vivo. Sin embargo, si bien es imposible, también es necesario, pues “la vida no sabe vivir de otra manera” (*id.* 11-12). Luego, si la vida, en nombre de la ética, necesita ser aprendida por “lo vivo”, entonces dicha sentencia solo tiene validez si se introduce la muerte en la vida, esto es, lo otro de lo vivo presente a sí.<sup>5</sup> Es así como Derrida asevera:

El aprender a vivir, si es que queda por hacer, es algo que no puede suceder sino entre vida y muerte. Ni en la vida ni en la muerte *solas*. Lo que sucede entre dos, entre todos los “dos” que se quiera, como entre vida y muerte, siempre precisa, para mantenerse, de la *intervención* de algún fantasma. (Derrida 2012 12)

Más de diez años después, en la entrevista que le hizo Jean Birnbaum en el año 2004, Derrida volvió sobre este asunto<sup>6</sup> mediante la noción de supervivencia comprendida una estructura originaria a la vida:

La vida *es* supervivencia. En su sentido corriente, sobrevivir significa continuar viviendo, pero también vivir *después* de la muerte [...] Todos los conceptos que me ayudaron a trabajar, particularmente el de la huella o lo espectral, estaban vinculados al “sobrevivir”, como dimensión estructural y rigurosamente originaria. Esa dimensión no deriva ni del vivir ni del morir. (Derrida 2007 23)

---

5 “A vivir, por definición, no se aprende. No por uno mismo, de la vida por obra de la vida. Solamente del otro y por obra de la muerte. En todo caso, del otro al borde de la vida. En el borde interno o en el borde externo, es esta una heterodidáctica entre vida y muerte” (Derrida 2012 11).

6 De hecho, tal como señala Birnbaum, Derrida “quería conferir a sus respuestas una carga testamentaria” (Birnbaum 13). Este propósito se entiende en el contexto en el cual se llevó a cabo el diálogo entre ambos: primavera del año 2004, Derrida a sabiendas de la gravedad de su cáncer en el páncreas; a sabiendas, en suma, del carácter tanto inminente como impredecible de su “muerte”.

Si reflexionamos sobre los espectros es, por ende, para referir a una *dimensión estructural y rigurosamente originaria* que va más allá de la vida –en cuanto presencia– y de la muerte –en cuanto ausencia– en miras de apuntar hacia la *sobrevida*, es decir, hacia una prosecución de la vida, pero también hacia una vida tras la muerte.<sup>7</sup>

A propósito de la necesaria intervención de los fantasmas para aprender a vivir *entre* la vida y la muerte, Derrida añade: “Incluso y sobre todo si eso, lo espectral, *no es*. Incluso y sobre todo si eso, que no es ni sustancia ni esencia ni existencia, *no está nunca presente como tal*” (2012 12). No cabe, entonces, comprender a los espectros bajo la lógica de la presencia, pues no están en un “presente vivo”. A propósito de esto, es interesante dar cuenta del constante *asedio* que tiene un texto publicado en 1967, a saber, *La voz y el fenómeno*,<sup>8</sup> en las reflexiones en torno al espectro. En este texto, Derrida sostiene que la fenomenología husserliana, en particular, aquella de la primera parte de las *Investigaciones lógicas*, “es también una filosofía de la vida” (1985 47), en cuanto que la muerte es entendida como significación empírica, extrínseca y mundana. En aquello que Husserl denomina “vida trascendental” o “vida solitaria del alma”, esto es, la vida de la consciencia que pertenece al campo de la esencia o de la no-mundaneidad en general, el contenido ideal se da a la consciencia de un modo absolutamente presente a sí. Es decir, a partir de una cierta temporalidad, sostenida en un *presente a sí* como puro ahora, es que resulta posible, para Husserl, la repetición no contaminada (por signo exterior alguno) de la idealidad.

Es por ello que el “monólogo interior del alma”, es decir, aquel lenguaje sin comunicación de la vida trascendental no requiere significación y excluye, en su idealidad y absoluta contemporaneidad a sí con la conciencia, a la espacialización. La vida trascendental, entonces, dada en un *presente viviente*, alude a una vida de la consciencia que prescinde de toda mediación, de toda relación “externa” y, por ende, de toda alteridad, en tanto que está plenamente presente a sí –a su propia percepción interna–, en un tiempo presente. A partir de este trazado, Derrida evidencia que el discurso husserliano en torno a la

7 En “Sobrevivir”, Derrida, a partir de las lecturas a *L'arret de mort* de Maurice Blanchot y *The triumph of life* de Percy Shelley, elabora la noción de sobrevida como un suceso imposible o, al menos, un suceso que conmueve toda ontología tradicional en cuanto que no sucede jamás, esto es, no se hace nunca *presente*. Así mismo, si bien el prefijo “sobre” añade un pliegue distanciando la noción de sobrevida de la de vida, tal distanciamiento no se juega en el orden de la oposición. Antes bien, se da en un borde evasivo y vacilante esbozado por una puntuación, a saber, una coma (recordemos el enunciado de Blanchot “vivir, sobrevivir”) que rebasa toda conjunción u oposición entre ambos términos (cf. Derrida 2003 79-168).

8 .

vida trascendental presupone, sin jamás cuestionar, la presencia a sí de la consciencia en un determinado instante-ahora. La muerte, entonces, entendida como exteriorización y no-presencia, tiene relación con todo aquello que contamina aquella inmediatez idéntica de la auto-afección de la vida interior, a saber, el espacio, el afuera, el mundo, la alteridad, etc. (cf. Derrida 1985 137). En suma, todo aquello que implique, por un lado, espacialización y, por otro, mediación. Al exponer este tipo de distinciones, Derrida las interroga al evidenciar los límites y fisuras que se dejan entrever en los mismos argumentos de Husserl. Así, sostiene que la *no-presencia*, aquello que Husserl constantemente trata de excluir, está desde siempre posibilitando –y, por ende, imposibilitando– la presencia a sí de la vida trascendental, de modo que el presente vivo, aquel que permitiría la absoluta contemporaneidad a sí de la vida solitaria del alma, se ve problematizado. Es aquí donde tiene cabida la lógica espectral, si acaso cabe seguir hablando de lógica, para dislocar cierta temporalidad ajustada y sostenida en el presente. A diferencia de toda vida pensada desde la pura *ipseidad*, el espectro o, más bien, su *venida*, nos invita a pensar la vida desde la relación; como afirma Derrida, leyendo el argumento del fetichismo de la mercancía en Marx, desde “un doble vínculo social” (2012 173). En otras palabras, desde la relación con el otro que desarticula e impide la contemporaneidad del presente viviente.

Si, tal como expusimos, lo espectral no está nunca presente *como tal*, entonces la manifestación del espectro ocurre solo a condición de su desaparición. El espectro (des)aparece. No está, por tanto, nunca presente.

### Justicia y desquiciamiento del “presente vivo”

*Por irónico que pueda parecer,  
excluir la muerte en favor de la vida  
constituye la muerte de la vida*

JUDITH BUTLER, *Marcos de guerra*

La reflexión en torno a los espectros es, como Derrida asevera, en nombre de la justicia, más allá del derecho. Si la justicia ha de dirigirse necesariamente hacia lo vivo, eso vivo tiene que ser repensado y cuestionado, al menos si pretendemos ser justos. Derrida plantea este cuestionamiento al introducir la espectralidad en el corazón de la vida, de modo tal que el discurso sobre la justicia se complejiza: toda pretensión de justicia, si ha de dirigirse hacia lo vivo, requiere de aquella consideración y respeto hacia los fantasmas, hacia “otros que no son ya o por esos otros que no están todavía ahí, presentemente vivos, tanto si han muerto ya, como si todavía no han nacido” (2012 13). Luego, tal

justicia solo tiene sentido gracias a estos fantasmas que, en su espectacularidad, desajustan la contemporaneidad a sí del presente vivo, y otorgan, así, la posibilidad del porvenir absolutamente abierto e indeterminado<sup>9</sup>. Sin esta posibilidad, resulta inadmisiblemente preguntarse por la justicia.

En la cuarta sesión del seminario “La bestia y el soberano”, Derrida introduce el problema de la justicia y el espectro a propósito de su lectura en torno a la distinción que Jacques Lacan establece entre el animal y el hombre, la cual se basaría en la crueldad que este último, mas no el primero, poseería<sup>10</sup>. Sobre la base del mito que Freud describe en *Tótem y tabú*, Lacan destaca cómo es que tras la fraternidad de los hermanos hay un crimen fundador: el asesinato del padre, de modo que, lo que subyace y permite la instauración de la Ley, en la explicación que otorga el mito de *Tótem y tabú*, es una violencia asesina (cf. Lacan 1984). Sin embargo, el cuestionamiento que Derrida realiza a esta teorización es que implícitamente permite la impunidad de cualquier acto de violencia hacia todo aquello que no cabe en la categoría de “semejante”; en este caso, hacia todo aquello que no participa del lazo fraterno entre hombres o, en términos filiales, entre hermanos.

Derrida introduce la noción de lo “semejante” a propósito del argumento de Lacan con respecto a la crueldad fundadora del hombre. En la conferencia en cuestión, Lacan, al oponerse a la idea de instintos criminales, cuestiona el sentido que se le da al adagio: “El hombre es un lobo para el hombre” [*homo homini lupus*]. Para Lacan, la criminalidad, al ser una cualidad propiamente humana, está lejos de explicarse por una *bestialidad* o *animalidad instintiva*. Antes bien, se explica por su dirección hacia lo semejante:

La forma del adagio que reza: *homo hominis lupus* es engañosa respecto de su sentido, y Baltasar Gracián forja, en un capítulo de *El criticón*, una fábula en la que muestra qué quiere decir la tradición moralista, al expresar que la ferocidad del hombre para con su semejante supera todo cuanto pueden los animales y que, ante la amenaza que representa para la naturaleza entera, hasta los carniceros retroceden horrorizados. Pero esa misma crueldad implica humanidad. A un semejante apunta, aunque sea en un ser de otra especie. (Derrida 2010 135)

- .....
- 9 Si bien Derrida no lo afirma de esta manera, sus palabras apuntan a lo mismo: “Sin esta *no contemporaneidad a sí del presente vivo*, sin aquello que secretamente lo desajusta, sin esa responsabilidad ni ese respeto por la justicia para aquellos que no están ahí, aquellos que no están ya o no están todavía presentes y vivos, ¿qué sentido tendría plantear la pregunta ‘¿dónde’ ‘¿dónde mañana?’ (*whither?*)?” (2012 13).
- 10 Lacan propuso esta distinción en la XIII conferencia de psicoanalistas francesa, realizada el 29 de mayo de 1950. El artículo leído por Lacan, cuya publicación apareció luego en los *Escritos 1*, se intituló “Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología”.

De esta manera, Derrida concluye que para Lacan lo que distinguiría a la humanidad cruel de la animalidad no cruel “es que el hombre cruel la toma con su semejante, cosa que no haría el animal” (2010 135).

Expuesta tal distinción lacaniana, el filósofo añade:

todas las violencias, y las más crueles, y las más humanas, se han desencadenado contra seres vivos, bestias u hombres, y hombres en particular, a los que justamente no se les reconocía la dignidad de semejantes [...] Mientras sigue siendo humana, entre hombres, la ética sigue siendo dogmática, narcisista, y todavía no piensa. (Derrida 2010 139)

La dificultad que Derrida observa en toda ética que se sostiene en la sola legislación hacia lo semejante, o en los “derechos de lo semejante”, es que acaba por avalar cualquier crueldad hacia todo lo que no se le reconoce la dignidad de semejante, sea esto último *lo vivo*, *lo humano*, etc., lo cual se traduce en problemas como el de la violencia hacia los animales,<sup>11</sup> el racismo, las clases sociales, etc. Por lo tanto, un principio de ética o, más preciso, de justicia, es para Derrida la responsabilidad para con lo más desemejante, lo radicalmente otro, lo otro incognoscible (cf. 2010 139). Ese otro incognoscible, ese otro que escapa a la comprensión de lo semejante, implica no solo la consideración hacia los incognoscibles anteriormente expuestos, esto es, de aquellos seres vivos que no caben en cierta categoría de “lo humano”, sino también, más ampliamente, la consideración hacia aquellos que exceden el concepto de lo semejante en cuanto vivo, a saber, los espectros. De esta manera:

No basta con decir que esa obligación ética incondicional, si la hay, me vincula con la vida de cualquier ser vivo en general. También me vincula dos veces con aquello que no son seres vivos, es decir, con la no-vida presente o con la vida no presente de aquellos y aquellas que no son seres vivos, seres vivos presentes, seres vivos en el presente, contemporáneos, a saber, seres vivos muertos o seres vivos todavía no nacidos, no-presentes-seres-vivos o seres-vivos-no-presentes. Es preciso pues inscribir la muerte en el concepto de la vida. (Derrida 2010 141)

Esta obligación ética para con los *no-presentes-seres-vivos* no es sino, pues, una obligación ética para con los espectros. Así mismo, la inscripción de la muerte en la vida implica, en el contexto del fragmento citado, problematizar y remover una noción de vida que, como apreciamos en el caso de Husserl, ha sido entendida a partir de la presencia a sí

.....  
11 Para evitar la violencia que implica el término “animal”, en cuanto unifica en una especie una infinita gama de diferencias entre los animales, Derrida acuña el término “animote”. La pronunciación en francés de animote (*l'animote*) tiene similitud con el plural de animal, a saber, “*animaux*” (cf. Derrida 2008 53-68).

en un tiempo presente. Luego, si se complejizan y ponen en tensión los límites con los cuales se ha distinguido lo humano de lo no-humano o, más ampliamente, lo vivo de lo no-vivo, se haría justicia con todos aquellos que el marco de la ley no reconoce, en tanto este sigue operando con conceptos que de suyo, por su misma construcción, excluyen todo lo que no cabe en su categorización sostenida y delimitada sobre la base de lo idéntico a sí. Como Derrida sostiene en *Fuerza de ley: el “fundamento místico de la autoridad”*: “la deconstrucción es la justicia” (1997a 35). La justicia es la posibilidad de la deconstrucción en cuanto es la deconstrucción.

En “Del derecho a la justicia”, primera conferencia contenida en *Fuerza de ley*, Derrida afirma que la justicia refiere a una experiencia de lo imposible en tanto se posiciona siempre más allá del derecho. Por lo mismo, la justicia tiene un carácter no-presentable, esto es, nunca se hace presente, pues apenas se hace presente, deviene derecho y deja de ser justicia:

El derecho no es la justicia. El derecho es el elemento del cálculo, y es justo que haya derecho; la justicia es incalculable, exige que se calcule con lo incalculable; y las experiencias aporéticas son experiencias tan improbables como necesarias de la justicia, es decir, momentos en que la decisión entre lo justo y lo injusto no está jamás asegurada por una regla. (Derrida 1997a 39)

Por su parte, en cuanto tematizable y presentable, el derecho es deconstruible. Es a partir de ello que Derrida sostiene: “La justicia en sí misma, si algo así existe fuera o más allá del derecho, no es deconstruible. Como no lo es la deconstrucción, si algo así existe. La deconstrucción es la justicia” (1997a 35). Luego, la deconstructibilidad del derecho hace a la deconstrucción posible, así como la indeconstructibilidad de la justicia hace posible la deconstrucción en cuanto que se confunde con ella. Es el orden de la ley, expresado en el derecho, lo que posibilita –imposibilitando– su aparición. Puesto en otros términos, dado que hay algo que deconstruir, algo deconstruible, en este caso, el derecho, es que el ejercicio de deconstrucción, que aquí Derrida denomina justicia, se hace posible.

Si la justicia no es sino por y para los seres vivos, entonces, la justicia conduce necesariamente

a la vida más allá de la vida presente o de su ser-ahí efectivo, de su efectividad empírica u ontológica: no hacia la muerte sino hacia un sobrevivir, a saber, una huella cuya vida y cuya muerte no serían ellas mismas sino huellas y huellas de huellas. (Derrida 2012 14)

No es posible, por tanto, una justicia sin una concepción que disloque la noción de vida ampliándola a través de la lógica de la huella.

A este respecto, no deja de ser interesante recurrir al texto de Judith Butler, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, que aborda este problema desde la perspectiva del reconocimiento y la noción de “vida precaria”. Si ciertas vidas, arguye Butler, no son concebidas como vidas dentro de ciertos marcos epistemológicos, no podrán ser consideradas ni como vidas vividas o, a propósito de la guerra, como vidas perdidas: “una vida tiene que ser inteligible como vida, tiene que conformarse a ciertas concepciones de lo que es la vida, para poder resultar reconocible” (Butler 21). Esto tiene como consecuencia que toda vida que queda fuera de los esquemas de inteligibilidad que condicionan, y a su vez, producen, las normas de reconocimiento, no es considerada como vida. Así mismo, sostiene Butler, es un error pensar que todo en torno a una vida *reconocida* se produce según tales normas. Antes bien, siempre hay un resto de vida *spectral* en toda vida: “existe un resto de ‘vida’ –suspendida y espectral– que describe y habita cada caso de vida normativa” (Butler 22). Ese resto de vida muestra un estatus ontológico incierto de tal vida que conlleva tanto a poder, como a no poder, reconocerla como tal:

En realidad, cada caso normativo está sombreado por su propio fracaso, y de cuando en cuando este fracaso adopta una forma figural. La figura no reivindica un estatus ontológico cierto, y aunque pueda ser apprehendida como “viva”, no siempre es reconocida como una vida. (Butler 22)

Desde este contexto, y considerando la noción de justicia esbozada anteriormente, podríamos afirmar que la injusticia, en este caso, se daría por excluir la vida que queda fuera de los marcos suministrados por las normas que operan para diferenciar unas vidas de otras. A su vez, si hay un resto espectral en toda vida, entonces, incluso las vidas que son reconocidas como tales –en tanto calzan con los marcos de inteligibilidad de lo que se considera como vida– portan su grado de espectralidad que hace tambalear, desde siempre, su marco de reconocimiento. Si toda vida está habitada por cierta espectralidad que escapa a su margen de reconocimiento, entonces, la figura del espectro: “representa la derribabilidad de la norma; en otras palabras, es un signo de que la norma funciona gestionando, precisamente, la perspectiva de su deshacerse, un deshacerse que esta inherente en las cosas que hace” (Butler 29). Por último, la vida, para mantenerse como vida, necesita de un afuera; por ende, está *necesariamente* expuesta a ese afuera –he ahí su precariedad–, lo cual, para Butler, conlleva pensar la vida “como proceso condicionado y no como el rasgo interno de un individuo monádico o de cualquier otro constructo antropocéntrico” (Butler 43). Este argumento parece solidario con las reflexiones de Derrida, puesto que

la vida, en efecto, es entendida como un movimiento de la diferencia *en* la auto-afección, lo cual impide la pretensión, con respecto a cualquier vida, de la ausencia de alteridad. Luego, tanto para Butler como para Derrida es, entonces, la exterioridad, la espacialización, el “afuera”; en suma, la alteridad, lo que constituye y hace posible la vida.

Ahora bien, si el comunismo es un espectro, su (re)aparición espectral puede ser, entonces, tanto la del comunismo pasado que retorna espectralmente en la contemporaneidad, como la de un comunismo prometido, esto es, futuro. Escribe Derrida:

Lo propio del espectro, si lo hay, es que no se sabe si, (re)apareciendo, da testimonio de un ser vivo pasado o de un ser vivo futuro, pues el (re) aparecido ya puede marcar el retorno de espectro de un ser vivo prometido. Intempestividad, de nuevo, y desajuste de lo contemporáneo. Respecto a esto, el comunismo siempre ha sido y permanecerá espectral: siempre está por venir y se distingue, como la democracia misma, de todo presente vivo con plenitud de la presencia a sí, como totalidad de una presencia efectivamente idéntica a sí misma. (Derrida 2012 115)

Si el espectro cuestiona la identidad a sí del presente vivo, también cuestiona la misma diferenciación entre “un ser vivo pasado” y “un ser vivo futuro”.<sup>12</sup> La espectralidad, al dislocar la oposición entre el presente y todas aquellas formas de temporalidad que no participan de la presencia a sí del presente vivo, disloca, a su vez, la diferencia entre lo presente como actual y lo no-presente como inactual. Como afirma Derrida:

Si insistimos tanto, desde el principio, en la lógica del fantasma, es porque esta señala hacia un pensamiento del acontecimiento que excede necesariamente a una lógica binaria o dialéctica, aquella que distingue u opone efectividad (presente, actual, empírica, viva –o no–) e idealidad (no-presencia reguladora o absoluta). (Derrida 2012 77)

Esto nos vuelve a dirigir hacia la problematización de la vida en una de sus dimensiones: el presente vivo. Si aquel orden tranquilizador

.....  
12 “Antes de saber si se puede diferenciar entre espectro del pasado y el del futuro, del presente pasado y del presente futuro, puede que sea necesario preguntarse si el efecto de espectralidad no consiste en desbaratar esta oposición, incluso esta dialéctica, entre la presencia efectiva y su otro” (Derrida 2012 53). Si el espectro, en su aparición espectral, tensiona la idea de un presente absolutamente contemporáneo a sí, entonces también ha de problematizar la idea de una temporalidad compuesta por una constante sucesión de presentes que, una vez transcurridos, no son más que pasados sin efectividad alguna sobre el presente actual (al igual que los presentes que aún no son, a saber, el tiempo futuro). Al cuestionar el fundamento de tal distinción temporal, esto es, el instante idéntico a sí, entonces la pregunta por la diferenciación de un espectro pasado o futuro pierde su sentido.

del presente parece no ser tal en cuanto comporta en sí la demora, la ausencia, el retardo; en suma, la no-presencia, entonces la vida, a saber, aquella absoluta identidad consigo de la presencia, queda problematizada según la manera en que se la ha pensado tradicionalmente, esto es, desde su aparente carácter absolutamente espontáneo e inmediato cerrado sobre sí.

En “La farmacia de Platón”, Derrida evidencia que, en el *Fedro*, la noción de vida es entendida como un movimiento que se genera a sí mismo y se sostiene por sí mismo. De este modo, Derrida da cuenta de que para Platón el *fármakon* –o en términos más específicos, la escritura como aquel remedio/veneno de la rememoración– se refiere a lo contrario de la vida en cuanto entorpece los movimientos propios y endógenos de esta. En el caso más específico del *fármakon* como escritura, este obstaculiza el movimiento interno y, por ende, natural, de la memoria viva: “Al desviar el despliegue normal y natural de la enfermedad, el *fármakon* es, pues, enemigo de lo vivo en general, sea sano o enfermo” (Derrida 1997b 149). Así mismo, el *fármakon* sustituye al habla viva por la palabra sin aliento (cf. *id.* 136), el cual, a diferencia del habla viva, no puede defenderse por sí mismo y, por tanto, requiere, como afirma Platón, “de la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse ni de ayudarse por sí mismas” (275e). En esta escena platónica, la vida, entonces, es caracterizada como un movimiento de pura interioridad. Es por ello que “[l]a inmortalidad y la perfección de un ser vivo consisten en no tener relación con ningún exterior. Es el caso de Dios” (Derrida 1997b 152). De hecho, en *Fedro*, Sócrates afirma que “todo cuerpo, al que le viene de fuera el movimiento, es inanimado; mientras que al que le viene de dentro, desde sí mismo y para sí mismo, es animado” (245e).

A partir de la espectrología de Marx que Derrida analiza e interroga, se evidencia que tanto en el *18 Brumario de Luis Bonaparte*, como en el *Manifiesto comunista*,<sup>13</sup> Marx intenta conjurar y exorcizar al espectro.<sup>14</sup> Derrida observa la conjura en la idea marxiana de que los espectros pesan y son invocados por los vivos en el momento de

13 En el caso del *Manifiesto*, Derrida observa la conjura en el requerimiento que hace Marx de convertir el espectro del comunismo (que no deja de acechar) en realidad viva: “El *Manifiesto* llama, requiere, esa presentación de la realidad viva: hay que proceder de forma que, en el futuro el espectro –y, en primer lugar, una asociación de trabajadores forzada al secreto hasta cerca de 1848– se convierta en una realidad, y en una realidad viva” (2012 118). Hay que exorcizar, por tanto, dicho espectro hasta convertirlo en presente vivo, es decir, hasta que deje de ser tal: un espectro.

14 Como aclara Derrida, la palabra conjuración [*conjuración*, en francés] tiene un doble sentido. Por un lado, significa evocar y convocar algo que no está ahí en el momento de la llamada; por otro lado, significa una conspiración de quienes se reúnen para jurar

la crisis revolucionaria.<sup>15</sup> Marx explica esta conjura (o evocación) a propósito de su comprensión del curso de la historia a partir de una herencia: en tanto la historia se hereda, solo repitiéndola es posible hacerla. Si bien Derrida reconoce que la conjura que aparece en el *18 Brumario* tiene un carácter positivo, en cuanto el llamado a los muertos responde a un reclamo revolucionario, dicho llamado, empero, va unido a una angustia y, por tanto, a cierta repulsión. Para Derrida, la angustia no es mera añadidura de la conjura. Como interpreta la propuesta de Marx:

La conjuración es angustia desde el momento en que reclama la muerte para inventar lo vivo y hacer que viva lo nuevo, para hacer que venga a la presencia lo que todavía no ha estado ahí [...] Si la muerte pesa sobre el cerebro de los vivos, y más aún sobre el cerebro de los revolucionarios, es que debe tener cierta densidad espectral. Pesar (*lasten*) es, así mismo, cargar, gravar, imponer, endeudar, acusar, asignar, prescribir. Y cuanta más vida hay, tanto más se agrava el espectro del otro, tanto más gravosa es su imposición. (Derrida 2012 125)

La muerte, por consiguiente, pesa sobre el cerebro de los vivos; y cuánta más vida hay, tanto más se acrecienta el peso, esto es, la carga, la asignación, el gravamen, etc., de la muerte. No hay una sin la otra. Hay una relación que es proporcional. Así mismo, la conjura que aparece de modo timorato, según Marx, en los momentos de crisis, es para Derrida una angustia puesto que tras esa conjura a los espectros hay una repulsión hacia estos. Se los invoca *porque* se los exorciza. Se los conjura para acabar con ellos, para traerlos a un determinado presente, “para hacer que venga a la presencia lo que todavía no ha estado ahí” (Derrida 2012 125). Por eso la conjura es finalmente la angustia de querer extirpar los espectros de la historia.

De esta manera, Derrida tilda toda “filosofía de la vida” –en la que incluye la de Marx– como un intento poco convincente por extirpar la eficacia de la muerte a cambio de definir la vida en oposición a

.....  
 contra un poder superior. Esto último no es sino un exorcismo: “Pues conjurar quiere decir también exorcizar” (Derrida 2012 61).

- 15 El pasaje citado es: “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen por su propio movimiento, ni en las condiciones elegidas por ellos solos, sino en las condiciones que encuentran, aquellas que se les dan y se les transmiten. La tradición de todas las generaciones muertas pesa con un peso muy pesado sobre el cerebro de los vivos. Pero incluso cuando parecen ocupados en transformarse a sí mismos y a las cosas, en crear algo totalmente nuevo, precisamente, en esas épocas de crisis revolucionaria es cuando evocan timoratamente a los espíritus del pasado, cuando toman prestados sus nombres, sus consignas, sus trajes, a fin de aparecer en la nueva escena de la historia bajo ese respetable disfraz y con ese lenguaje prestado” (Marx cit. en Derrida 2012 124-125).

la muerte. Dicho intento es para el autor “una tauto-ontología bastante heterológica, la de Marx o de cualquier otro, que no reconducirá todo a la vida sino a condición de incluir en ella la muerte y la alteridad de su otro, sin la cual esta no sería lo que es” (Derrida 2012 62). El calificativo de tautológico es utilizado por Derrida dada la poca contundencia del intento filosófico en cuestión, el cual resulta poco convincente como una tautología. El aspecto ontológico se explica porque refiere a la vida como una entidad presente que, no obstante, se contradice en su afirmación: he ahí su heterología. El fragmento, sin embargo, da un paso más allá al afirmar que la inclusión de la muerte implica la consideración de lo otro distinto a la vida, esto es, su alteridad, lo cual queda explicitado en una nota al pie del pasaje que examinamos a propósito de cómo la conjuración de los espíritus necesita acudir a estos para inventar lo vivo, lo cual no es sino un cierto reconocimiento de la muerte gravada, cargada e impuesta en lo más vivo de la vida. Pensar la espectrología, afirma Derrida, implica problematizar sus fundamentos incuestionados para así poder pensar lo vivo de la vida fuera de la tradicional oposición con la muerte: “Para tratar de acceder a la posibilidad de esa alternativa misma (la vida y/o la muerte), dirigimos nuestra atención hacia los efectos o las instancias de una super-vivencia o de un retorno de muerte (ni la vida ni la muerte)” (*id.* 126, nota al pie 6). Ni siquiera cabe comprender la vida, por tanto, como un retorno de la muerte, pues eso implicaría pensarla, nuevamente, como opuesta y diferenciada –de modo tajante– de la vida, sino más bien como un retorno de muerte, de “la vida la muerte”: una super-vivencia.

A partir de esta vida trastocada y desquiciada, se entrevé un aspecto crucial sobre el cual Derrida vuelve una y otra vez, cada vez: la alteridad como aquello inscrito en el corazón de la vida. Si la vida ya no es presencia pura que va de sí hacia sí (recordemos la vida solitaria del alma, inmaculada con respecto a cualquier alteridad), entonces la vida ha de estar desde siempre desquiciada y, por tanto, abierta y contaminada por un “afuera”, el cual, a pesar del supuesto infundado que lo opone tajantemente a un “adentro”, en vano ha podido ser extirpado en las diversas manifestaciones de la filosofía de la vida. Según examinamos, este supuesto infundado, que opone un “adentro” (la vida) a un “afuera” (la muerte), Derrida lo interroga y lo desarticula tanto desde la problematización del presente vivo, propuesto por Husserl, como desde la espectrología, heredera fiel (y, por tanto, infiel) de Marx.

Si la vida está *ya* excedida por la muerte, entonces, está necesariamente atravesada por la exposición al otro: su venida. Es, entonces, la estructura de la sobrevida la que permite dar cuenta de esta cuestión. Como afirma Paola Marrati:

La referencia de una experiencia general del evento tampoco es difícil de comprender si tomamos en cuenta que ya desde *Spectres de Marx* (*Espectros de Marx*), Derrida plantea que la venida del otro, –lo “mesiánico sin mesianismo”–, constituye la historicidad misma de toda experiencia. (Marrati 2013 251)<sup>16</sup>

Tal venida del otro está dada a partir de un tiempo dislocado, *out of joint*, y habitado por espectros que asedian y, a su vez, imposibilitan, la contemporaneidad a sí del presente viviente, lo cual, en tal desajuste, da lugar a la misma historicidad, esto es, a “la venida misma del acontecimiento” (Derrida 2012 41). Dicha venida, en tanto posibilitada por la espectralidad, nunca se hace presente *como tal*; antes bien, como sostiene Derrida en “La democracia para otro día”, excede siempre el orden del presente o de la presentación (*cf.* Derrida 1992 67), lo cual permite dar cabida a lo imposible y, así, trastornar todos los términos que se derivan de lo meramente posible: la previsión, el cálculo económico y el programa (*cf.* Derrida 2012 80).

Así, en *Espectros*, Derrida sostiene que:

El pensamiento del espectro, contrariamente a lo que con buen sentido se cree, hace señas hacia el porvenir. Es un pensamiento del pasado, una herencia que no puede venir más que de lo que todavía no ha ocurrido ni llegado –de lo arribante mismo. (Derrida 2012 194, nota al pie 53)

A propósito de esto, cabe invocar la relación entre posibilidad e *ipseidad*, propuesta por Javier Pavez, que se explica en tanto que ambas nociones responden a una concepción en torno a la vida sin sobrevida, esto es, a lo meramente posible. Pavez da cuenta de cómo en Derrida lo imposible desbarata el régimen de la *ipseidad* que apunta a la propiedad (al remitir al *ipse*, esto es, a lo propio), por un lado, y al poder (relacionado con la potencia soberana que se anuncia en el “autos” y en el “yo puedo”), por otro. De este modo, “El régimen de lo posible, como el régimen de la reapropiación, es un posible sin por venir, es un posible seguro en la vida, sin sobrevida” (Pavez 108). Es la sobrevida, en tanto espectralidad, la que permite, en palabras de Marrati, la historicidad misma de la experiencia; en palabras de Pavez, “la *ocurrencia* de lo im-possible” (*ibid.*).

.....

16 El sintagma “mesianismo sin mesianismo” alude a la forma mesiánica en vez del contenido que, bajo la acepción de un mesianismo entendido de modo tradicional, se hace presente. El mesianismo sin mesianismo responde al tiempo de la promesa, por lo cual, como Derrida sostiene en *Espectros*, a propósito del acontecimiento, que nunca podrá ser reconocido *como tal* puesto que no adviene ni advendrá al tiempo de la presencia plena. Es por ello que Derrida refiere a un mesianismo, pero sin mesianismo, esto es, un mesianismo sin programa (contenido) ni horizonte alguno.

## Fantasmagorías de la vida

*Ya que los árboles no son sino muebles que se agitan:  
No son sino sillas y mesas en movimiento perpetuo.*

Nicanor Parra, *Solo de piano*

Resta examinar la perspectiva reversa con respecto a la inscripción de lo muerto en lo vivo, a saber, la cualidad *viva* de lo muerto: “la intangibilidad tangible de un cuerpo propio sin carne pero siempre de *alguno* como *algún* otro [espectral]” (Derrida 2012 21). Este razonamiento es expuesto sobre la base del análisis en torno al fetichismo de la mercancía expuesto en *El capital*, el cual es interpretado por Derrida como una espectralización del valor de cambio. El propósito de Marx, en este apartado de *El capital*,<sup>17</sup> es desvelar el carácter místico que adquiere un objeto cuando entra en escena *como mercancía* (cf. Marx 1975 87). De ser meramente una cosa trivial y evidente, se convierte, una vez que entra en escena como mercancía, en una cosa “sensorialmente suprasensible”.<sup>18</sup>

En el marco del valor de cambio, el intercambio entre mercancías se produce solo en virtud de un tercer elemento que permite equiparar y, por tanto, intercambiar, unas con otras. Dicho elemento ha de ser algo común a ambas, esto es, de la misma magnitud, cuestión que permite la reducción de las distintas mercancías a partir de una misma cuantificación. Para ello, han de excluirse sus respectivos valores de uso, esto es, los elementos intrínsecos (las utilidades) del cuerpo de las cosas mismas, para así dar lugar a la cuantificación abstracta y al consecuente intercambio. Lo que resta, y opera como elemento común, es el *trabajo abstractamente humano*, el cual es entendido por Marx como fuerza de trabajo humana indiferenciada:

Examinemos ahora el residuo de los productos del trabajo. Nada ha quedado en ellos salvo una misma objetividad espectral, una mera gelatina de trabajo humano indiferenciado, esto es, de gasto de fuerza de trabajo humana sin consideración a la forma en que se gastó esta. (47)

17 “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto” corresponde al apartado 4 del capítulo 1 del primer tomo de *El capital*. Utilizaremos la traducción de Pedro Scaron publicada en 1975 por la editorial Siglo XXI.

18 A propósito del objeto “mesa”, Marx ejemplifica de la siguiente manera el carácter místico que esta adquiere al devenir mercancía: “No solo se mantiene tiesa apoyando sus patas en el suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías y de su testa de palo brotan quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación, se lanzara a bailar” (87). Para Derrida, esta descripción no es sino el ejemplo de una aparición espectral.

Luego, el valor de cambio de las mercancías está dado por la ausencia total de su valor de uso, lo que deja como valor, exclusivamente, la abstracción cuantificada del gasto de la fuerza de trabajo humana,<sup>19</sup> esto es, su espectralización. Este valor de cambio, de naturaleza puramente social, dirá Marx, es el que finalmente permite que los objetos puedan entrar en escena como mercancías y ser así intercambiados, ya no en virtud de la cualidad del valor, sino a partir de su magnitud, es decir, de su valor cuantitativamente determinado.

En virtud de su valor de uso, “la mesa sigue siendo mesa, cosa ordinaria, sensible. Pero no bien entra en escena *como mercancía*, se trasmuta en cosa sensorialmente suprasensible” (Marx 1997 87). Este carácter místico, misterioso, suprasensible, refiere, para Marx, a que esa cosa ordinaria y sensible de pronto adquiere un *carácter social* que no tenía:

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. (Marx 1997 88)

El carácter social que la cosa no tiene aparece como inherente a la cosa misma una vez que deviene mercancía. Más aún, la mercancía no solo refleja un carácter social aparentemente inherente, sino también una relación social entre objetos, lo que oculta que dicha relación es más bien entre los productores de las mercancías.<sup>20</sup> La mutación misteriosa, por ende, refiere al paso de la cosa sensible, transformada por el trabajo, a la mercancía suprasensible o social.<sup>21</sup> Esta última, como Marx lo afirma a propósito de la mesa, es *como si* cobrara cierta vida: ya no se mantiene tiesa apoyando sus patas en el suelo, ahora de ella “brotan

19 “Aunque actividades productivas cualitativamente diferentes, el trabajo del sastre y el del tejedor son ambos gastos productivos del cerebro, músculo, nervio, mano, etc., humanos, y en este sentido uno y otro son trabajo humano. Son nada más que dos formas distintas de gastar la fuerza humana de trabajo” (Marx 54). El valor de la mercancía, entonces, corresponde al trabajo humano abstracto, puro y simple.

20 Marx explica esto último, porque los productores de las mercancías recién establecen contacto social una vez que intercambian los productos de su trabajo, de modo que “los atributos específicamente sociales de esos trabajos privados no se manifiestan sino en el marco de dicho intercambio” (Marx 1997 89).

21 “Es por medio de este *quid pro quo* [tomar una cosa por otra] como los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales” (Marx 1997 88).

quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación, se lanzara a bailar” (Marx 1997 87). Tal forma fantasmagórica que adopta la mercancía es lo que a Derrida le interesa destacar. La extraña aparición de la mercancía es la aparición de una extraña criatura: “a la vez Vida, Cosa, Animal, Objeto, Mercancía, Automata –Espectro, en una palabra” (Derrida 2012 171). La mercancía, en cuanto cosa viva-muerta, en cuanto objeto y Vida, es un espectro. La mesa-mercancía a la que alude Marx “se anima y se llena de espíritus” (*id.* 171-172), “[s]e emancipa por iniciativa propia: sola, autónoma y automática, su silueta fantástica se mueve por sí misma, libre y sin ataduras” (*id.* 172). Recordemos que de la cabeza de la mesa-mercancía brotan quimeras caprichosas, las cuales, para Marx, son incluso más antojadizas e impredecibles de las que podrían brotar de un baile libremente determinado. La contradicción, arguye Derrida, no se explica solo a partir de la conjunción de lo sensible con lo suprasensible en la misma mercancía, sino también por la autonomía automática, la vida técnica.<sup>22</sup> He ahí que Derrida la describa como un “espectro” y afirme que “la Cosa no está ni muerta ni viva, está muerta y viva a la vez. Sobrevive” (*id.* 173).

Que la Cosa sea un espectro, que su secreto responda a un valor de cambio, significa que responde a un vínculo social: en tanto “nace de una relación (ferencia, diferencia, referencia y *différance*), la Cosa se espectraliza” (Derrida 2012 173). El carácter social de la Cosa vincula tanto a los hombres entre sí como a las mercancías entre sí. Tal vínculo entre los hombres solo es posible gracias a la dislocación de la presencia de un tiempo presente a sí, la cual, recordemos, se da por la dimensión estructural de la sobrevida:

Este *socius* vincula, pues, a “hombres” que son, en primer lugar, experiencias del tiempo que, a su vez, no sería posible sin supervivencia y (re) aparición, sin ese ser *out of joint* que disloca la presencia a sí del presente viviente e instaura, de ese modo, la relación con el otro. (Derrida 2012 173)

Al respecto, no deja de ser relevante destacar que esta reflexión responde a un *asedio* del espectro/texto *La voz y el fenómeno*, lo cual se deja notar en cuanto que su argumento se asimila hasta el vértigo. A diferencia de lo planteado por Husserl, aunque, a su vez, desde sus mismos planteamientos, Derrida evidencia que la vida solitaria del alma, al jamás ser contemporánea a sí, está necesariamente *exteriorizada*, esto es, vinculada y mediada por la alteridad que Husserl entiende a partir de la corporalidad, el mundo y la naturaleza.

---

22 “La contradicción capital no se debe solo a la increíble conjunción de lo sensible y de lo suprasensible en la misma Cosa: es la de la autonomía automática, de la libertad mecánica, de la vida técnica” (Derrida 2012 172).

\*\*\*

A partir de lo expuesto, se evidencia una cierta operación que *asedia* la escritura de Derrida: la interrogación a la ontología tradicional que establece oposiciones entre diversos términos aparentemente idénticos a sí. Mediante la desarticulación de tal ontología, esto es, mediante el cuestionamiento de sus reglas y criterios que intentan distinguir y oponer diversos elementos sobre los cuales se reflexiona, Derrida muestra que la contundencia de tales fronteras, que permiten llevar a cabo la oposición, no es tal. Como respuesta a las reflexiones filosóficas tradicionales con respecto a la vida, Derrida propone pensar “la vida la muerte” desde una lógica, en términos de lo que revisamos recientemente, espectral. Eso conlleva problematizar a la ontología del ser: “la vida la muerte” no es un suceso que se hace absolutamente presente; más bien es un suceso, si acaso cabe tal concepto, que desaparece en su aparecer. Por lo mismo, en cuanto indiscernible, en cuanto espectral, “la vida la muerte” desarticula cualquier posibilidad de contemporaneidad a sí, lo cual conlleva que no se la pueda concebir desde la inmediatez de la pura interioridad sino más bien desde mediación, la apertura y la alteridad. En solidaridad con la operación antedicha de *La voz y el fenómeno*, el análisis que Derrida hace al fetichismo de la mercancía también permite, según examinamos, pensar la vida desde la relación con el otro (otro modo de decir “vínculo social”), lo cual, al impedir la *ipseidad*, retrasa y disloca la contemporaneidad a sí del presente viviente. Es así como, a pesar de las décadas que operan como hiato entre ambos textos, hay una cierta obsesión, un cierto asedio de la problemática la vida la muerte, que las (des)une. No en vano, en “Marx e hijos”, Derrida declara que “el pensamiento de la huella es inseparable, y lo ha sido desde el primer momento, literalmente indisociable (podría multiplicar los signos explícitos de esto, tal como se acumulan desde hace treinta años), de un pensamiento de la espectralidad” (Sprinker 295).

Ahora bien, puesto que la vida la muerte está *ya* atravesada por la alteridad, por el mundo –en suma, por la mediación–, entonces su consideración justa, además de ir dirigida tanto a la vida no-presente como a la no-vida presente, ha de ir dirigida, como observamos a partir del concepto de “vida precaria”, a las condiciones que permiten el surgimiento y mantención de cada vida. Tales condiciones pueden ir desde las condiciones de sustento básico hasta las de condiciones histórico-políticas de sociabilidad, rememoración y vigencia mediante las cuales cada vida se sostiene y desarrolla. Esta reflexión se puede extender a partir de los planteamientos que Bernard Stiegler expresó en *La técnica y el tiempo* a propósito de la supuesta distinción rigurosa entre “hombre” y “técnica”.

Si, como asevera Stiegler (137), inspirado en Derrida, la antropología está trastornada profundamente por la tecnología, en el sentido de que la consecución de la vida está *dada en y a partir de* la técnica, esto es, en y a partir de la relación organismo-medio, entonces un compromiso ético para con “la vida la muerte”, implica, necesariamente, una responsabilidad para con los medios que posibilitan la vida en cuestión o, más preciso aún, para con la relación vida-técnica; e incluso, para con la relación vida-alteridad. Esto último implica pensar y concebir la ética ya no desde la identidad sino desde la *différance*, desde el movimiento de duplicidad constitutiva (entre vida y muerte) que impide oponer la interioridad a la exterioridad.

Así mismo, la deconstrucción de la oposición vida-muerte conlleva necesariamente la deconstrucción de la diferencia tajante entre una forma de vida de otra. Si la vida ya no es pensada desde la ontología metafísica sino desde la lógica de la *différance* (o, si se prefiere, desde la espectralidad), entonces ya no se puede oponer, de modo contundente, la vida, por ejemplo humana, de la vida animal (o, incluso, de la tecnicidad), lo cual trae como consecuencia quitar el carácter dogmático y narcisista que Derrida adjudicó a la ética que no cuestiona –y por lo mismo, permite– la efectuación de la violencia hacia todo lo que no es su semejante. De hecho, no tan extrañamente, Derrida se interesó por analizar el problema del “animal” a propósito de todas las violencias que acarrea aquello que es entendido como “vida animal”<sup>23</sup> y su supeditación, también violenta, a la “vida humana”. Es así como observamos las consecuencias a nivel ético-político que supone, por decirlo en términos de economía pedagógica, el pensamiento deconstructivo de la vida.

Dichas consecuencias, sin embargo, no culminan aún. La última que quisiéramos destacar, a sabiendas de no saber aún cuántas más pueden emerger, refiere a la apertura e indeterminación de la justicia en relación con el pensamiento de “la vida la muerte”. Si la muerte está inscrita en la vida, esto es, si hay vida que lleva constitutivamente inscrita la mediación y la externalización, entonces, tanto la repetición idéntica-a-sí como la temporalidad que la constituye (a saber, el presente como puro ahora) se vuelven imposibles en su terminología clásica. Por lo mismo, si nos remontamos a la relación inseparable entre vida y alteridad, o vida y externalización, entonces el pensamiento con respecto a “la vida la muerte” se vuelve indeterminado en cuanto que esta, “la vida la muerte”, está abierta a un porvenir que, al exceder toda presencia a sí, torna imposible su anticipación y predicción, lo cual, nuevamente, nos retrotrae al argumento derridiano de la justicia y la venida, jamás presente,

.....  
23 A este respecto, remitimos a las reflexiones inscritas en *El animal que luego estoy si(gui)endo* (Derrida 2008).

del acontecimiento. Es por ello que, para Derrida, el gesto que se dibuja en el *Manifiesto comunista*, a saber, el de querer acabar con el carácter espectral el comunismo al hacerlo “presente”, no es sino un gesto que clama “el fin de lo político como tal” (2012 118),<sup>24</sup> pues “la esencia de lo político siempre tendrá la figura de lo inesencial, la no-esencia misma de un fantasma” (*ibid.*). Es en la espectralidad, en suma, donde se juega “lo político como tal”.

## Bibliografía

- Birnbaum, J. “Llevar el duelo. Derrida como un niño.” *Aprender por fin a vivir: entrevista con Jean Birnbaum*. Trad. Nicolás Nersihand. Buenos Aires: Amorrortu, 2006. 9-18.
- Blanchot, M. *La escritura del desastre*. Trad. Pierre de Place. Venezuela: Monte Ávila, 1990.
- Butler, J. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Trad. Bernardo Moreno Carrillo. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- Derrida, J. *La voz y el fenómeno. Introducción al problema el signo en la fenomenología de Husserl*. Trad. Patricio Peñalver. Valencia: Pre-Textos, 1985.
- Derrida, J. “Freud y la escena de la escritura.” *La escritura y la diferencia*. Trad. Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos, 1989. 271-318.
- Derrida, J. *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*. Trads. Adolfo Baberá y Patricio Peñalver. Madrid: Tecnos, 1997a.
- Derrida, J. “La farmacia de Platón.” *La diseminación*. Trad. José Martín Arancibia. Madrid: Editorial Fundamentos, 1997b. 91-262.
- Derrida, J. *La tarjeta postal: de Sócrates a Freud y más allá*. Trad. Hydée Silva, México: Siglo XXI, 2001.
- Derrida, J. “Deconstrucción y crítica.” *Deconstrucción y crítica*. Trad. Mariano Sánchez Ventura. México: Siglo Veintiuno, 2003. 79-168.
- Derrida, J. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trads. Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel. Madrid: Trotta, 2008.
- Derrida, J. *La bestia y el soberano 1 vol.* Trads. Cristina de Peretti y Delmiro Rocha. Buenos Aires: Manantial, 2010.

.....

24 Recordemos que dicho gesto, para Derrida, constituye el gesto ortodoxo de la ontología marxista que cabe deconstruir, en cuanto que herederos fieles-infieles, si pretendemos replantear la política de otro modo. El intento de pensar la política de otra manera –que es en parte resultante, según Derrida, de los fracasos históricos registrados tanto a nivel teórico como político–, lejos está de responder a un gesto de despolitización, como lo creyó Terry Eagleton y Aijaz Ahmad. Tal como expusimos, pensar la espectralidad implica justamente pensar la política en términos distintos a la lógica tradicional. Para profundizar en la discusión de Derrida con Eagleton, Ahmad y otros representantes del pensamiento político contemporáneo, remitimos a Sprinker (2002).

- Derrida, J. *Espectros de Marx: el Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Trads. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Trotta, 2012.
- Lacan, J. "Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología." *Escritos* 1. Trad. Tomás Segovia. Ciudad de México: Siglo XXI, 1984. 117-141.
- Marrati, P. "Derrida y Lévinas: ética, escritura, historicidad." *Fenomenología, firma, traducción [en torno a Jacques Derrida]*. Trad. Zeto Bórquez. Santiago de Chile: Pólvora, 2013. 209-234.
- Marx, K. *El capital. Crítica de la economía política. Libro I. El proceso de producción del capital*. Trad. Pedro Scaron. Buenos Aires: Siglo XXI, 1975.
- Marx, K. y Engels, F. *Manifiesto comunista*. Trad. Conrad Almuna. Santiago de Chile: Lom, 2012.
- Parra, N. *Poemas y antipoemas*. Santiago de Chile: Nacimiento, 1954.
- Pavez, J. *Jacques Derrida: La política de la sobrevida*. Tesis. Universidad de Chile, 2013.
- Platón. "Fedro." *Diálogos III*. Trad. Emilio Lledó Iñigo. Madrid: Gredos, 1988. 309-413.
- Sprinker, M. "Marx e hijos". *Demarcaciones espectrales: En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*. Trad. Alberto Riesco Sanz y Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: Akal, 2002. 247-306.
- Stiegler, B. *La técnica y el tiempo 1. El pecado de Epimeteo*. Trad. Beatriz Morales Bastos. Hondarrabia: Arguitaletxea Hiru, 2003.