Economía de la violencia, violencia de la economía[1]

Catherine Malabou

> La economía, claro está, tiene que ser *pensada*
> J. Derrida, *Sobrevivir: Líneas al borde.*

> Trabajo como un loco noches enteras para coordinar mis estudios económicos, para dotar de claridad a los *Grundrisse* antes del *déluge*
> K. Marx, carta a F. Engels del 8 de diciembre de 1857.

1

Con frecuencia se reprocha a Derrida no tener un "pensamiento político". Consciente de este reproche, él recuerda como algo triste y cobarde, en *La tarjeta postal*, a todos aquellos "que no saben descifrar, y que de buena gana creerían que (él) llev[a] una vida muy protegida, sin exponer el cuerpo, sin obsesión y sin sismo político, sin riesgo militante"[2]. Es extraño que no se pueda "descifrar" el pensamiento de Derrida como un llamado permanente a la guerra, a esa guerra que él mismo no habría dejado de llevar adelante, y de dirigir contra la guerra misma, cuando ésta toma el rostro terrorista del imperialismo, de la represión, de la tortura, de la dominación de una raza sobre otra, de una lengua sobre otra, de un sexo o un género sobre otro, y también de cierta manera de filosofar por sobre otra.

Si no vemos lo que esta guerra pudiese tener de "política", es quizás porque, en primer lugar, Derrida sólo lo habría hecho inquietando perpetuamente toda promesa de paz y de reconciliación, toda idea de emancipación, y, sobre todo, cualquier evidencia axiomática en el dominio práctico: evidencia de un "mundo común", evidencia de la "libertad", evidencia de los "derechos y deberes del hombre", del concepto mismo de humanidad. A fin de cuentas, evidencia de la existencia de la (o de "lo") política misma.

La guerra, o la *stasis*, para Derrida, no tiene un origen político. En efecto, si hay guerra es precisamente porque no hay origen en absoluto, y esta falta de origen es la violencia primera, una "violencia trascendental, que no procede de una resolución o de una libertad éticas"[3]. Una violencia primera sin prioridad alguna, porque ya está siempre diferida, ya está siempre borrada como la huella que no *es*.

La violencia política, que Derrida también denomina "*diferancia* política" ("jerarquización […] distinción de los grupos, de las clases y de los niveles del poder […] delegación de la autoridad, potencia diferida, abandonada a un órgano de capitalización"[4]), sólo puede ser removida y extraída desde este fondo de ya-violencia, este ya sin fondo de la violencia.

Esto explica que, en la lucha política, sea inútil *oponer* la justicia a la injusticia, o la paz a la guerra; una vez más, la violencia originaria (como huella de la no-originariedad) es irreductible. No se puede luchar contra la violencia sino con la violencia, y así tender hacia la "menor violencia posible": "Violencia contra violencia", escribe Derrida, "economía de la violencia"[5].

En segundo lugar, si no se advierte lo que esta "economía de la violencia" podría tener de política, es quizás, precisamente, porque ésta es una *economía*. Lo que se le reprocha a Derrida podría ser, simplemente, haber "subordinado" –verbo cuya lógica, sin embargo, nunca dejó de deconstruir– la política a la economía. *¿Y si Derrida, en*

el fondo, ha sido objeto de la misma desconfianza que Marx, el Marx que según dice Hannah Arendt, por citarla únicamente a ella, ha contribuido a acelerar el levantamiento de la frontera que separa o separaba la esfera del "dominio público" de la de la economía, y, así, ha contribuido a hacer ingresar la guerra en el seno "del mundo de la acción" (política), mundo que, originalmente, "no participa de la violencia"[6]?

Aquí hemos decidido tomar esta hipótesis muy seriamente.

Por una parte, porque está claro que tanto en Derrida como en Marx, el pensamiento de la economía –o más bien, de cierta relación entre la economía y la violencia– pasa efectivamente tanto por una crítica de la política considerada como origen u horizonte, como por una crítica de la violencia y de la reducción de la violencia. La *economía de la violencia*, en uno, y lo que se podría denominar, en el otro, la teoría de la *violencia económica*, se presentan ambas como dos pensamientos políticos no metafísicos, y, en cierto sentido, como no políticos, si consideramos que debemos a la metafísica el reparto de los "géneros" en el pensamiento. Además, Marx y Derrida son los únicos filósofos, entre aquellos que piensan algo así como "el fin de la filosofía", que consideran este fin a partir, precisamente, de una cuestión de economía.

Por otra parte, debido a que este punto común no hace sino enfatizar aún más la radical diferencia que existe entre la comprensión marxista y la comprensión derridiana, tanto de la economía como de la violencia; y debido a que el espacio crítico abierto por el juego de esta comunidad y de esta diferencia nos parece que libera, en contra de lo esperado, un posible porvenir para el debate político, ya que éste todavía puede tener lugar a partir de la perspectiva misma de su clausura.

Que puede haber un debate de este tipo entre un pensamiento de la escritura y un pensamiento del Capital, entre sus economías, es lo que intentaremos mostrar aquí, no para convencer a quienes no "saben descifrar", sino para aprender a descifrar nosotros mismos algo como un porvenir, a partir de unos acontecimientos muy turbulentos de nuestro presente.

Para introducir este debate, partiremos de cierta vacilación de Derrida en cuanto a la filosofía de Marx, vacilación debida, muy ciertamente, a la comunidad y a la diferencia antes mencionadas; vacilación que se traduce en una suerte de silencio (no hay en Derrida un "gran" comentario de Marx, como puede haber de Hegel, Husserl o Heidegger, por ejemplo) que se caracteriza por una doble actitud.

Por un lado, si Derrida a menudo reconoce que hay en Marx un gesto de reducción de la metafísica, no deja, al mismo tiempo, de preguntarse si esta reducción no se hace en nombre de la mayor determinación metafísica de la economía y de la violencia. En efecto, para Derrida la economía juega el rol de una metáfora privilegiada en el pensamiento tradicional de la metáfora y del sentido, ya que designa, en primer lugar y de modo muy general, el movimiento de una circulación que, en el hogar ("*oikos*, casa, cámara, cripta"[7]), produce por desgaste efectos de *propiedad*, que guarda y ahorra lo propio en el curso del trayecto de su des-figuración. Ahora bien, no es cierto, según Derrida, que la economía, tal como la piensa Marx, escape a esta metafísica de lo propio, pese incluso a que la piense como reacción a la economía clásica. Aquella, más bien, parece confirmarla. Esto es lo que revela, por ejemplo, la problemática del *fetichismo*, que Derrida ha criticado en uno de sus grandes textos dedicados a la metáfora, *La mitología blanca*. El examen de esta crítica y la crítica de este examen serán objeto de la primera parte del debate Derrida-Marx desarrollado aquí.

Si la economía, en Marx, sigue siendo, en todos los sentidos del término, una teoría de la propiedad, ella sólo puede ser, por eso mismo, una teoría del relevo de la violencia, de una violencia que amenaza la escatología de lo propio; diga lo que diga, Marx sólo pensaría la violencia económica, en el capitalismo, a partir de la posibilidad y de la necesidad de su desaparición, en vista de una no-violencia absoluta. Esto es lo que explica, como lo muestra Derrida con extrema reserva en *De la gramatología*, que Lévi-Strauss pueda referirse a Marx, en *Tristes Trópicos*, para oponer la esclavitud o "la explotación del hombre por el

hombre" a un estado de inocencia primera, y presentar la violencia como un accidente que viene a afectar desde afuera la "profunda despreocupación" de los orígenes. La presentación de otra lectura diferente de la que hace Lévi-Strauss del análisis marxista de la violencia, y la confrontación de esta otra lectura con el pensamiento derridiano de la "archi-violencia", serán objeto de la segunda parte del debate.

De manera muy modesta, aquí nos proponemos vislumbrar, a partir del texto mismo de Derrida, cómo podría extraerse "un rigor original de la crítica marxista (que la) distingue de toda otra crítica de la miseria, de la violencia"[8], y considerar, en cambio, cómo esta crítica, en su "rigor", puede ser también una crítica a Derrida mismo.

Violencia contra violencia: el homenaje que rendimos aquí no podría sino respetar esta economía.

En *La mitología blanca*, el fetichismo es presentado como aquello que cumple el pensamiento filosófico tradicional del sentido y de la metáfora, del sentido como metáfora, pensamiento que se organiza en un doble movimiento contradictorio que aquí hace falta recordar. En primer lugar, porque éste caracteriza el proceso metafórico en general como fenómeno de usura de la obra en la lengua, como "agotamiento ininterrumpido del sentido primitivo" y "pérdida semántica regular", este pensamiento obedece a la ley de aquello que pretende describir, puesto que para efectuar esta descripción necesariamente recurre a una *metáfora* de la lingüística, una metáfora que se encuentra disponible en la economía, como lo indica el término "usura". Efectivamente son "los paradigmas de la moneda, del metal, dinero y oro", los que unen analógicamente, y parece que desde siempre, lo lingüístico y lo económico: el sentido comparte con la moneda esta propiedad de no ser en sí, es decir, *finalmente* y en sentido *propio,* de sólo existir al circular, devaluarse y des-figurarse. Ahora bien, es precisamente en la escena de este intercambio entre la economía y la lengua que se articula "tanto en Nietzsche como en Marx", dice Derrida, la problemática del fetichismo. El fetichismo es el resultado del movimiento continuo en el que los "dos tipos de significante", lingüístico y económico, "se suplen", donde uno de los dos sirve de referencia al otro, siguiendo los discursos. De este modo, en Marx "la referencia parece más bien económica y la metáfora lingüística", mientras que Nietzsche "al menos en apariencia también, invierte (...) la corriente de la analogía"[9]. Para Marx, el fetichismo haría que el oro o la plata estén dotados, en la moda de representación mercantilista, del poder de la palabra; mientras que para Nietzsche, tal como lo muestra la cita que Derrida extrae de *El libro del filósofo*[10], es la lengua misma y su fuerza de verdad, bajo la influencia de la usura, la que llegaría ser tan pesada e insignificante como el metal.

Por un lado, el pensamiento tradicional del sentido y de la metáfora no puede sino metaforizarse él mismo, y termina por designar como fetiche al movimiento infinito de esta metaforización, la irreductibilidad del tropo que, perpetuamente, convierte al signo numérico en signo lingüístico, y al signo lingüístico en signo numérico.

Pero, por otro lado, y este es su segundo movimiento, la determinación metafísica del proceso del sentido busca sin descanso *conjurar su propia metaforicidad*, es decir, reducir el fetichismo que, sin embargo, la constituye. Por lo tanto, para Derrida, la crítica marxista del fetichismo (dejaremos aquí la crítica nietzscheana) en el fondo dependerá de una absoluta prohibición de asimilar pura y simplemente "la ciencia económica al juego del lenguaje"[11]. Debido a que ambos tipos de significantes son intercambiables, y precisamente porque lo son, se trataría para Marx de poner fuera de juego –fuera del juego trópico– a la economía misma, y plantearla como referente real de cualquier juego posible. Derrida toma como prueba la dura crítica que hace Marx, en *La ideología alemana*, de la lucidez de un Stirner, por ejemplo, que pretende recuperar mediante la etimología, y a contrapelo de la usura, el sentido propio de la propiedad misma, y explicar un fenómeno económico por medio de un procedimiento filológico. Escribe Marx: "Todo este sinsentido teórico, que busca refugio en la etimología, sería imposible si la propiedad privada real que los comunistas quieren abolir no hubiera

sido transformada en este concepto abstracto: 'la propiedad'"[12]. Así interpreta Derrida esta crítica de la etimología: para Marx, la realidad de lo propio tendría lugar más allá de su sentido, e incluso de su sentido propio. Esto implica, si se desarrolla esta interpretación, que no podría decirse, desde un punto de vista marxista, que la economía está estructurada como un lenguaje, salvo a condición de tener por segura la esencia no lingüística de la estructura económica. En cuanto a la estructura lingüística, ella sólo podría ser denominada económica por reflexión, es decir, por reflejo, por metáfora, o, si se prefiere, super-estructuralmente. Habría por tanto en Marx toda una metafísica, o todo un fetichismo, de la realidad económica.

¿Pero cómo explicar entonces, si nos atenemos a esta lectura derridiana, que la crítica marxista del fetichismo no cese de denunciar toda forma de fetichización de la realidad? En efecto, para Marx, ¿qué es el capitalismo, como la forma más elaborada del fetichismo, *si no, precisamente, esta empresa, a la vez económica e ideológica, de transformación de uno de los términos de una analogía o de una comparación en la realidad referencial de la analogía o de la comparación en cuanto tal*?

De hecho, es llamativo advertir cuando leemos, por ejemplo, el Libro I del capital, que Marx dedique todo su esfuerzo para analizar lo que denomina "el lado enigmático de la equivalencia"[13], es decir, aquello de lo cual procede, precisamente, toda forma de analogía, de comparación, de proporción, de intercambio, y, por lo tanto, toda forma de metáfora y de semejanza. Enigma de lo equivalente del cual derivan, en el capitalismo, todos los delirios fetichistas.

Recordemos que Marx pone en escena este enigma siguiendo las sinuosidades del proceso de valor en el reino de las mercancías y de su intercambio, que. Como se sabe, todo el problema del intercambio se vincula con esta dificultad inicial: encontrar la medida, o la comunidad, de lo disímil. "Las mercancías deben ser reducidas a algo que les sea común, y respecto de lo cual representen un más o un menos", afirma Marx[14]. Cualquier ecuación de valor, del tipo *X* cuarterón de trigo = *Y* kilogramo de hierro, supone en realidad tres términos: "Ambas, por consiguiente, son iguales a una tercera, que en sí y para sí no es ni la una ni la otra. Cada una de ellas, pues, en tanto es valor de cambio, tiene que ser reducible a esa tercera"[15]. Es innecesario detenerse aquí en estas cosas conocidas. De hecho, sabemos que el tercer término de la ecuación, la fuente del valor es para Marx la duración del trabajo, es decir, la medida de un gasto de fuerza. El problema es que, en el capitalismo, "la determinación de las magnitudes de valor por el tiempo de trabajo (…) es un misterio oculto bajo los movimientos manifiestos que afectan a los valores relativos de las mercancías"[16].

¿Qué se encuentra disimulado cuando se oculta la verdadera fuente de la "determinación de las magnitudes del valor"? ¿Cuál es el gran "secreto"? El secreto, y esa es la genialidad de Marx, es que toda medida es siempre medible en sí misma, y que lo equivalente es en cuanto tal necesariamente un valor, y aquello que convierte las mercancías en conmensurables no les es inconmensurable. Un equivalente, en efecto, sólo puede cumplir su función al no ponerse fuera del sistema respecto del cual es, por tanto, "la ley reguladora"; esto es lo que le confiere su carácter "enigmático". Y si este enigma debe fortalecerse, si este secreto debe mantenerse oculto, en el modo de producción capitalista, es porque este último tiene todo el interés en postular ideológicamente que, al contrario, el equivalente es un *referente*, es decir, una *realidad trascendente*, exterior al proceso mismo del intercambio y del valor.

Esto es lo que explica que, en este modo de producción, no sea la duración del trabajo la que juega el rol de "forma equivalente", en la medida en que es imposible fetichizar el trabajo, al ser este último claramente medible. El trabajo que se mide y sólo se mide por el tiempo, no puede jugar el rol de un referente. Como el "poseedor de dinero" se cuida muy bien de ocultar a los trabajadores (y de ocultarse a él mismo) que el gasto de su fuerza es una mercancía como cualquier otra, y que, en la lógica de la ganancia, no sólo es la creadora del valor sino también que ella tiene o es un valor de cambio. ¿Qué pasaría si los

hombres se dieran cuenta del carácter *relativo*, es decir, dice Marx, "social y no sagrado" de la medida? Para evitar este tipo de preguntas, sería mejor presentar la fuerza de trabajo como un simple valor de uso que se intercambia, bajo la forma de una especie de contrato, contra un salario, es decir, en contra del dinero.

En cambio, el dinero es la forma equivalente ideal. En efecto, si el dinero es también una mercancía, al menos tiene motivos para pretender no serlo, porque parece extraer su dignidad de equivalente de su propia naturaleza, de su carácter precioso. Es la mercancía mejor dispuesta para convertirse en fetiche, pues "el movimiento mediador" (es decir, que ha permitido transformar la mercancía que es el dinero en el equivalente universal de las mercancías), "se desvanece en su propio resultado, no dejando tras sí huella alguna"[17]. El esplendor radiante del dinero lo saca del juego vulgar de la reciprocidad en el intercambio; así, "una mercancía no parece transformarse en dinero porque todas las demás mercancías representen en ella sus valores, sino que, a la inversa, éstas parecen representar en ella sus valores porque ella es dinero"[18].

El fetiche es el equivalente cristalizado y reificado como referente, es decir, como no-valor, o bien, como valor sui-referencial, lo cual es absurdo (en efecto, nada tiene valor en sí mismo); efectivamente, este absurdo sólo puede dar lugar a formas de idolatría, superstición y delirio. Lo propiamente capitalista del dinero depende precisamente de la *imposibilidad de su usura*. En las más banales monedas, el metal es siempre, en el fondo, lo que imaginariamente vale, o más bien tiene plusvalía, ya que parece tener, por su puro brillo. como Dios, el secreto eterno del valor de todas las cosas.

Ahora bien, contra esta ilusión, Marx muestra, y esto es lo que quizás habría dicho a Derrida, que el dinero, al igual que cualquier otra forma equivalente, siempre está usado, ya que lo *propio* del valor en general es no tener jamás *sentido figurado* y sensible, salvo, precisamente, en la representación fetichista. El materialismo nunca ha dejado de afirmar la inmaterialidad, en el sentido de la no-sustancialidad de lo equivalente: "ni un solo átomo de sustancia natural forma parte de su objetividad en cuanto valores", dice Marx[19]. De esta manera, el oro, por ejemplo, cuando se convierte en mercancía, pierde, en la medida en que circula, el rostro, la figura y el sentido; pero dado que tampoco es totalmente oro, en tanto no es una mercancía, nunca tiene figura y sólo debe su existencia de oro, o su aura si se quiere, a su desfiguración originaria. Y se puede decir eso de todas las mercancías; para el capitalista, es esta "infigurabilidad" lo que constituye el "carácter inaprehensible", el "capricho" y el "ser quimérico" de la mercancía.[20] El capitalista atribuye necesariamente un carácter fantástico a las cosas que tienen a la vez valor de uso y valor de cambio, es decir, que manifiestan una ausencia total de soporte, y que son insoportables por no tener ningún valor intrínseco, por no ser más que un manojo de restos, restos de utilidad, restos de energía gastada y restos de *cualidades*, inmediatamente borradas en el proceso de su *cuantificación* en vistas del intercambio, cuantificación que depende de un patrón que no es más que una mercancía, es decir, un manojo de restos, un "jeroglífico", dice Marx. Nos gustaría recobrar, hacer referencia, encontrar un sentido o una realidad a esta quimera.

Sin embargo, es precisamente esta quimera y su irrealidad las que dan su realidad a la ciencia económica. Para Marx, la realidad es que no hay referente. Y la ciencia económica contribuye en principio a mostrar que el capitalismo es el reino mismo de la referencialidad convertida en cosa, sentido, ley, filosofía, y tantos otros términos que sólo *Das Kapital* podría traducir. Por tanto, no es asombroso que las mercancías hablen y hagan señas en este reino, que su expresión "sensible" (que se podría denominar significante) parezca remitir a una abstracción (o a un significado), y esta abstracción a una naturaleza (o a un referente). ¿Cómo podría ser de otra manera, si, como ya dijimos, parece que la economía no está estructurada como un lenguaje, *sino que la economía capitalista está estructurada como una (la) lingüística*?

Por tanto, al leer la fraseología de las mercancías, se hace imposible determinar cuál de los dos términos de la analogía sirve de referencia al otro, lo que ahora habría que denominar *la* lingüística o lo económico; simplemente porque, como las mercancías, se miran en el espejo; como la tela y la prenda, en esa página irresistible del Libro I, crecen codo a codo y no se pierden de vista, y como dos productos cómplices, cobran a la vez el beneficio del plus-valor. ¿Qué habría pensado Marx de esta frase de Saussure, que Derrida cita para *confirmar* la presunta metafísica marxista de la economía del sentido: "Es que aquí [es decir, en la lingüística] como en economía política, nos enfrentamos a la noción de valor; en las dos ciencias, se trata de un sistema de equivalencia entre cosas de órdenes diferentes: en una un trabajo y un salario, en la otra un significado y un significante"[21]? ¿Qué habría pensado, sino que esta analogía es ella también la forma misma del razonamiento capitalista?

No es que, para Marx, la economía, tal como él la piensa, o incluso el trabajo, sean *incomparables*, incomparablemente más reales que el juego del lenguaje (incluso si Marx ciertamente habría reconocido que el juego del lenguaje, que nunca dejó de tomar en serio, era incomparablemente más real que su determinación lingüística o que su determinación etimológica, tal como la piensa, tan pobremente, un Stirner). Para Marx, como hemos visto, todo es comparable, nada escapa al juego de la comparación, ni siquiera la comparación, y quizá esto sirva para decir que para él valió la pena hacer filosofía por última vez.

En *La ideología alemana*, dice a San Sancho que aboga por "la incomparabilidad del individuo": "la incomparabilidad (…) tiene como premisa la actividad del comparar (…) la comparación no es una determinación de la reflexión puramente arbitraria (…) presupone que la actividad del individuo incomparable dentro de una esfera determinada se distingue de por sí de la actividad de otros *iguales.* Una cantante incomparable es la Persiani, precisamente porque es una *cantante* y puede compararse con otras, y precisamente por oídos capacitados para llegar al conocimiento de su incomparabilidad mediante una comparación basada en la conformación normal y en la cultura musical. El canto de la Persiani es incomparable con el croar de la rana, a pesar de que también en este caso podría establecerse una comparación, pero esta comparación mediaría entre ser humano y rana, y no entre la Persiani y esa rana única"[22]. No nos hemos ahorrado el placer de hacer esta larga cita, ya que, como todo el pasaje del cual la extraemos, muestra que para Marx pensar siempre es comparar, restituir, construir analogías y obtener una medida de lo disímil. Dicho de otro modo: *economizar la diferencia*. Pero es precisamente porque todo es comparable que la economía de la comparación no puede depender de una economía *del signo*, ya que ésta (y Derrida lo ha mostrado bastante bien) siempre supone una realidad que en sí no es un signo, "una entidad autónoma", dice Marx, que necesariamente se encuentra "fuera" del *oikos* (al mismo tiempo que hace del *oikos* un interior). En este sentido, Marx y Derrida tienen el mismo problema: *llegar a pensar una diacriticidad (y por lo tanto, también una metaforicidad) inasignable*; diacriticidad que regiría tanto los elementos de un sistema dado como la relación entre los diferentes "sistemas", por ejemplo, el del lenguaje y el de la economía.

Para Marx, persiste la realidad económica de esta diacriticidad y la determinación irreductiblemente económica de la economía de la diferencia. Y queda, para nosotros, intentar evaluar esta "realidad", ya que parece que no podemos, por comodidad, pensarla simplemente como un fundamento o una garantía. Considerando el análisis anterior, parece difícil decir ahora que la primacía de la economía, en Marx, sea pura y simplemente de orden referencial. Quizás habría que comprender esta "realidad económica" a partir de la prohibición absoluta que existe, para Marx, de pensar la *economía de un funcionamiento* (el juego de lo equivalente en general) que no sea mediante el estudio científico de un *funcionamiento económico* (la organización material de tal o cual modo de producción). Esta prohibición revelaría la imposibilidad de distinguir, como lo hace Derrida a propósito de la escritura, entre

una "archi-economía" y la economía tal como se la ha concebido habitualmente, la economía en "sentido corriente". En otros términos, para Marx no se podría pensar un reparto entre la "archi-economía" y la economía "empírica", *y ello incluso con la condición de tacharlo inmediatamente*. Ambas se dan inmediata y factualmente (en una facticidad *irreductible*). El examen de esta hipótesis nos llevará a abordar, en la segunda parte de este trabajo, la cuestión de la violencia y de esta diferencia entre "economía de la violencia" y "violencia económica".

Hemos recordado la prohibición absoluta, para Marx, de pensar la economía de un funcionamiento fuera del estudio científico de un funcionamiento económico. Sin embargo, es indiscutible que los análisis marxistas del juego de lo equivalente y de la comparabilidad absoluta revelan lo que podemos denominar una "economía general" que, como tal, no puede ser objeto de una ciencia positiva, ni delimitar la economía como una "región" del saber.

Para constatar esto sólo basta leer la *Introducción a la crítica de la economía política* de 1857, en la cual Marx presenta el dispositivo lógico donde precisamente se distribuye la estructura de este juego. Este dispositivo es "algo complejamente articulado"[23] entre las formas elementales que son la producción, la distribución, el intercambio, el consumo, y finalmente la circulación. En su relación, estos elementos constituyen "los rasgos comunes (...) a todas las épocas de la producción".[24] Estos rasgos, como dice Marx, no constituyen un "universal" que siempre se pondría en marcha en tal o cual modo de producción particular, sino una estructura diacrítica, cuyo estudio excedería el marco tradicional de la episteme, y que podría ser pensado, más bien, como una "archi-economía". Dicho de otra manera, podría ser pensado como el movimiento de una huella que diferiría su propia borradura, sea cual sea el sistema económico en que opera, permitiendo así que el sistema se distribuya en el tiempo y en el espacio.

Marx sitúa su análisis como una reacción a la economía clásica que piensa la articulación de estos rasgos comunes como un "silogismo con todas las reglas" en el que "la producción es el término universal; la distribución y el cambio son el término particular y el consumo es el término singular con el cual el todo se completa".[25] Según esta silogística, "la producción está determinada por leyes generales de la naturaleza; la distribución resulta de la contingencia social y por ello puede ejercer sobre la producción una acción más o menos estimulante; el cambio se sitúa entre las dos como un movimiento formalmente social, y el acto final del consumo, que es concebido no solamente como conclusión, sino también como objetivo final, se sitúa a decir verdad fuera de la economía, salvo cuando a su vez reacciona sobre el punto de partida e inaugura nuevamente un proceso"[26]. Marx resume así esta concepción clásica: en ella, la parte dedicada a la economía propiamente dicha sería la del juego de la distribución y del intercambio, es decir, de la violencia y de la arbitrariedad social ligadas al problema de la repartición (volveremos a ello), que llevaría a cabo su guerra en el campo de batalla delimitado por los polos fijos de un "hecho pre-económico"[27], la producción, y de un hecho post-económico, el consumo.

Para criticar esta lógica, Marx comienza por decir que ninguna de las instancias de esta articulación es primera respecto de las otras: "Cada uno de los términos no se limita a ser el otro de manera inmediata, y tampoco el mediador del otro, sino que, *realizándose* [subrayamos nosotros, C. M.], crea al otro y se crea en tanto que otro"[28]. Cabe destacar que esta realización, que Marx no caracteriza como un resultado dialéctico, sino como el movimiento de un *finishing stroke*, expresión que [Gilbert] Badia traduce en una nota como "el toque final y el golpe de gracia"[29]. Este *finishing stroke* es un movimiento de usura que no constituye ninguna plenitud, y cuyos elementos (producción, distribución, etc.) sólo toman forma a partir del desgaste de los otros. Cuando adquiere forma, este movimiento aparece como ya desgastado, al punto de que es imposible tomar uno de estos elementos como punto de partida del proceso, pues siempre se dan todos, dice Marx, en el *finish* de un *a posteriori originario*.

Por lo tanto, si por ejemplo uno se sitúa en la perspectiva del "individuo singular" (desde

luego, otros puntos de vista son posibles), lo que está primero es la distribución, que "aparece naturalmente como una ley social que condiciona su posición en el seno de la producción, dentro de la cual él produce, y que precede por lo tanto a la producción".[30] Pero este obligarse a la ley de la distribución, a la *moïra*, revela, por desgaste [*usure*], y por la repetición del trabajo, que la distribución está en realidad determinada por la producción, por la existencia del capital (del capital en general), y la producción aparece a su vez, como la primera instancia del proceso. Ahora bien, como el individuo "que al producir desarrolla sus capacidades, las gasta también, las consume en el acto de la producción"[31], se sigue que la producción cede ahora por desgaste [*usure*] y por gasto, su lugar al consumo. Y Marx añade: "El producto alcanza su *finish* final sólo en el consumo. Una vía férrea no transitada, que no se usa y que por lo tanto no se consume, es solamente una vía férrea *dynamei* y no en la realidad. Sin producción no hay consumo, pero sin consumo tampoco hay producción (…) Disolviendo el producto, el consumo le da el *finishing stroke*"[32]. En cuanto al intercambio, también es lo que se desgasta en la producción, en tanto que está "determinado por ella", por su ley, como lo que usa la producción, puesto que es en sí mismo una actividad productiva, "un medio de fabricación del producto". Finalmente, la circulación caracteriza tanto un movimiento que tiene lugar en el intercambio como en la dinámica general de la intercambiabilidad de los cinco elementos de la articulación. Ahora podemos ver con claridad cómo es imposible dar prioridad, lógica o cronológica, a uno de estos cinco términos.

A la luz de estos análisis, el *finishing stroke* aparece como el camino de un gasto antes de la reserva que produciría *a posteriori* aquello que gasta, en un movimiento que se podría caracterizar, sin dudarlo, como el de una *diferancia* económica. Para Marx, no hay reserva originaria. Ya que es imposible distinguir con todo rigor la producción de la distribución, pues difieren entre sí; por ejemplo, la tierra, en cuanto reserva privilegiada de todos los discursos económicos, no puede ser considerada pura y simplemente como un agente de producción. Del mismo modo, y al contrario de lo que afirma la economía clásica, la renta de la tierra, o bien el "salario, el interés, las ganancias", no pueden simplemente pertenecer a la esfera de la distribución. Nada está dado que no esté ya distribuido, compartido, dislocado, desmembrado. El capital mismo es siempre a la vez "agente de producción" y "fuente de ingresos", es decir "una forma de distribución determinada que es determinante"[33]; en cuanto a la acumulación del capital, ésta sólo se constituye como reserva a la medida de la inflación de su diseminación distribuida: desaparición de la manufactura, de la empresa familiar, proliferación-dislocación en el espacio de las multinacionales, reparto de la propiedad, anonimato planetario de la subcontratación, y de la subcontratación de la subcontratación, etc.

En el juego regulado de las cinco instancias, de las cinco inscripciones diferenciales, nada está fuera del juego como fuente inagotable e inextinguible de la riqueza; eso explica que la medida o la equivalencia que, en tal o cual modo de producción, permiten establecer relaciones de proporcionalidad, puntos de referencia en el centro de esta economía del *finishing stroke*, no pueden en sí mismas ser extra-económicas. Una vez más: nada se mantiene en reserva, mucho menos, como a menudo se dice, la fuerza de trabajo que, precisamente en tanto fuerza, está perpetuamente atravesada o trabajada por el juego de la diferencia. La fuerza de trabajo se gasta sin ahorrarse en el agotamiento que la reconstituye y, a pesar de ello, no es devuelta a sí misma, ya que está consumida ahí donde consume, está distribuida ahí donde se reúne, se intercambia ahí donde se reproduce, y circula ahí donde descansa.

Podemos apreciar cómo el *finishing stroke*, desgaste perpetuamente diferido del desgaste, puede ser denominado "escritura" en el sentido derridiano, en la medida en que su economía es una economía de la falta de origen. El *finishing stroke* es la repetición pura, una circulación repetitiva de fuerzas que "desbordan perpetuamente (su) propio marco", dice Marx[34], que desborda de

im-propiedad en el juego de la alteridad. En este sentido, esta repetición de y en la diferencia es también una violenta *economía de la violencia*[35].

En efecto, no existe para Marx un estado de inocencia primera (ese estado de inocencia que "aún valía la pena abandonar", como dice irónicamente Engels). ¿Cómo comprender, por lo demás, toda la crítica que hace Marx de las teorías que explican la emergencia de un fenómeno económico, por ejemplo, la esclavitud, mediante la *violencia política*, es decir, por medio de la arbitrariedad de los hombres y la contingencia social que de-generarían perpetuamente, por convención, la potencia pacífica y generosa de la naturaleza (véase la crítica realizada a la distribución y al intercambio en el silogismo clásico citado previamente)? Engels, en el *Anti-Dühring*, acomete un feroz ataque contra este teórico, para el cual "es claro que todos los fenómenos económicos tienen que explicarse por causas políticas, o sea por la violencia"[36], violencia entendida aquí, por supuesto, en el sentido bien limitado de ejercicio del poder, o lo que Marx llama "la malignidad de los gobiernos"[37], es decir, una violencia derivada de una no-violencia originaria. Téngase en cuenta, de paso, que es exactamente esta malignidad la que toma Levi-Strauss, y en una perspectiva marxista..., para explicar la esclavitud de los hombres por la escritura[38]. Por el contrario, en la teoría marxista es claro que la esclavitud no se debe a una causa política, si se entiende por política, como dice Engels, lo que "inocula a la naturaleza con el pecado original"[39]. El sometimiento de los hombres, lo que se denomina explotación del hombre por el hombre, no es el fruto de una decisión consciente o inconsciente. El marxismo ha mostrado que una verdadera teoría de la opresión, de la alienación y de la miseria debería privarse de utilizar una etiología demoníaca del poder. En efecto, como admirablemente dice Engels, "si no tuviéramos mejor garantía de la futura subversión del actual modo de distribución de los productos del trabajo, con sus hirientes contraposiciones de miseria y sobreabundancia, hambre y disipación, que la consciencia de que ese modo de distribución es injusto y de que el derecho tiene que triunfar finalmente, nuestra situación sería bastante mala y nuestra espera bastante larga"[40].

La violencia política, para Marx, siempre se deriva de la violencia originaria del *finishing stroke*. Queda por comprender ahora cómo puede *unirse*, en Marx, esta violencia y tal o cual tipo dado de ejercicio de la violencia, política y económica, en un modo de producción dado, como, por ejemplo, la apropiación impaga del trabajo del otro, que engendra la alienación y el empobrecimiento en el capitalismo.

¿Sería preciso, para explicar este enlace, recurrir a lo que Derrida denomina, en *De la gramatología*, una *circulación* de estratos de violencia, circulación donde se articularían la "archi-violencia" como "pérdida de lo propio, de la proximidad absoluta, de la presencia consigo", y la "violencia empírica", la "guerra en el sentido corriente", "el mal, la guerra, la indiscreción, la violación"[41]? Si es así, haría falta decir que, para Marx, quien admite que la gran dificultad está en "cómo inciden las condiciones históricas generales en la producción"[42] (es decir, en el *finishing stroke*), la violencia primera, la usura originaria, se dan en versiones históricas de sí mismas, en las configuraciones factuales y empíricas que son los diferentes sistemas económicos. Igualmente, habría que decir de este hecho que la distribución originaria se distribuye según una estructura estratificada, una genealogía de niveles que abre la posibilidad de repartir entre la economía de la violencia y la violencia de la economía, entre una violencia simbólica (economía de la privación de lo propio) y una economía que se puede llamar material (economía de la propiedad privada). *Toda la cuestión radica en saber si Marx habría aceptado este reparto*.

Suspendamos por ahora la respuesta, y demos un rodeo por el análisis derridiano de la violencia, tal como se lleva a cabo a partir de los hechos reportados por Lévi-Strauss, en el capítulo "En familia" de *Tristes Trópicos*. Estos hechos, que se hicieron célebres, y que recordamos aquí muy rápidamente, son los siguientes: el etnólogo juega con un grupo de niñitas. Una niña golpea a una camarada. Ésta se refugia tras él, y le da el nombre de su enemiga, suprema venganza, porque los

nombres propios deberían permanecer secretos; la otra niña, por su parte, "libra" su campaña, y Lévi-Strauss llega, así, poco a poco, a conocer todos los nombres del grupo. Esta escena permite a Derrida analizar la estructura estratificada de la violencia: en efecto, se aprecia cómo la violencia física (la bofetada) cede su lugar, por "variación genealógica", a la violencia simbólica (la transgresión de lo prohibido de los nombres propios que son su objeto). Derrida comenta: "un extranjero silencioso asiste, inmóvil, a un juego de niñitas. Que una de ellas haya 'golpeado' a una 'camarada', no constituye todavía una auténtica violencia. Ninguna integridad ha sido lastimada. La violencia no aparece sino en el momento en que se puede abrir a la efracción la intimidad de los nombres propios"[43].

Marx ciertamente habría estado de acuerdo con Derrida en cuanto al análisis de la fractura de lo propio, y de lo que esta fractura significa. Hemos tratado de ver porqué. Pero seguramente no habría aceptado que este análisis proceda mediante una *reducción de la bofetada*. La violencia física es para Marx irreductible, lo imposible de economizar, incluso en nombre de –y mucho menos en nombre de– una economía de la violencia. No habría admitido que se pueda decir que una bofetada no socava la integridad. Para él, *todos los golpes cuentan*; todos los golpes dados al cuerpo: las bofetadas, y también el trabajo forzado, la fatiga, el hambre, la insalubridad y los dedos cortados por las máquinas. No hay momento en que la violencia "todavía no sea una verdadera violencia": una bofetada ya contiene en sí misma a toda la violencia. ¿Cómo no reconocer, en efecto, que la posibilidad de golpear, que se diversifica infinitamente en su actualización, es tan originaria como la de obliterar lo propio, ya que es, en el fondo, la misma posibilidad? Por lo tanto, siempre se puede decir que la violencia física es "empírica"; pero como resulta que esta empiricidad es irreductible como lo que (no) justifica la reducción, tiene, por consiguiente, al igual que lo que (no) justifica la reducción, ella tiene valor de *arché*. *No hay "sentido corriente" de la violencia*.

Y Derrida lo sabe, él que no habla de "archi" sino a partir de la archi-imposibilidad –siempre reafirmada en su texto– de repartir entre lo trascendental y lo empírico. Dice: "el valor de arquía trascendental debe hacer experimentar su necesidad antes de dejarse tachar"[44]. Queda esta frase sobre la "verdadera violencia", que atestigua que esta archi-imposibilidad es también la archi-imposibilidad de conjurar completamente esta diferencia; esta frase sobre la "verdadera violencia", que manifiesta que la tachadura de este reparto sigue siendo, siempre y necesariamente, algo *arcaico*.

Los estratos de violencia son estables, iguales, no tienen aplomo ni salientes: digo tu nombre si me golpeas, te golpeo si dices mi nombre; es impresionante ser llamado así. El golpe es irrevocable. Es irrevocable, y nos impresionamos por eso. Lo único que se puede hacer es buscar el punto preciso del impacto, del choque, donde se enfrentan y se entremezclan inextricablemente el golpe de puño de los orígenes, la violencia originaria de la usura, y la fuerza de ataque que, aquí y ahora, nos obliga a la guerra política y social. Para Marx, este punto de impacto es precisamente la organización económica que se define siempre como campo de *lucha*. La lucha es el factum irreductible, donde se articulan, en su incompartible diferencia, el conflicto originario de los elementos del complejo producción / distribución / consumo / intercambio / circulación, y el combate que se organiza, en un modo de producción, como sistema de relaciones entre fuerzas, combate que todos los juegos infantiles anticipan. La lucha es el punto más estrecho en la trama de la vida, tan estrecho que no se puede desanudar, tal como tampoco se pueden separar los hilos de lo trascendental y lo empírico, que son también, como todo lo demás, absolutamente comparables.

Nosotros no pensamos en absoluto que Marx critique la violencia capitalista y su poder alienante en el horizonte de una promesa comunista de no-violencia. Hay que recordarlo: la lucha es la trama de la vida. Lo que Marx critica en la violencia capitalista es el hecho que ella arruina, atonta, embrutece y aniquila a los hombres, negando y ocultándose ella misma como violencia, en la ideología naturalista de la paz de los oríge-

nes y de la igualdad por venir. Es en este sentido que es inaceptable. Es en este sentido que hace falta luchar violentamente contra ella, poner en juego toda la violencia contra la violencia; una economía, pero *revolucionaria*. Leamos una última de Engels: "la violencia desempeña también otro papel en la historia (del que le hace jugar Dühring), un papel revolucionario", destruye "formas políticas enrigidecidas y muertas"[45], ella economiza la muerte. Sin pretender abordar aquí lo que se debe entender por esta "revolución", cuyo concepto, según nosotros, aún no ha sido pensado, sólo digamos que lo revolucionario, en el pensamiento de Marx, es la idea de que lo más justo se puede conseguir por la violencia y en la violencia, sin previa ideología de la justicia o de la injusticia. Porque hay, relativa, proporcional y comparativamente, *un más justo*; y una economía de la violencia no puede en ningún caso eludir esta cuestión, so pena de no ser más que una economía del mal menor, una economía del compromiso. Ahora bien, para Marx, lo más justo, el equivalente más equitativo, a saber, la fuerza de trabajo es también *lo más violento*. En efecto, lo que permite una justa medida de reparto en el "producto común"[46] es esta fuerza que experimenta radicalmente su conmensurabilidad absoluta, la usura originaria, el ya siempre del *finishing stroke*. Lo más justo es también lo más violento: tal vez este sea el rasgo característico que constituye la singularidad de la filosofía de Marx con respecto a "cualquier otra filosofía de la miseria" y de la opresión.

Por último, agreguemos que la imposibilidad de distinguir entre un sentido corriente y un sentido, digamos, "no vulgar" de la violencia implica de igual manera la imposibilidad de distinguir entre un sentido no vulgar y un sentido corriente de economía. La economía originaria del *finishing stroke* no tiene significación alguna fuera de tal o cual sistema económico cuyo funcionamiento, a su vez, le da el *finishing stroke* sin el cual no sería nada. Al igual que la vía férrea no transitada, el *finishing stroke* sin su post-golpe [*aprés-coup*], sin su *finishing stroke* sólo es *dynamei*. Para Marx, el sentido de la *realidad económica* es la necesidad de la doble usura. No se puede hablar de usura primaria sino a partir de su redoblamiento en la economía como organización de la producción y, por tanto, como ejercicio determinado de la violencia.

Quedaría por mostrar, precisamente, cómo esta comprensión de la economía excede su comprensión tradicional: ley de la casa, genio del hogar, organización doméstica (*hombréstico*, habría escrito Lacan) resguardada por la pareja que forman, en su misteriosa unión, *Heimlichkeit* y *Unheimlichkeit*. Nosotros simplemente hemos intentado ver cómo la economía de la doble usura excede la ley de la residencia, al ser efectivamente una escritura, un juego de diferencias y un trazado.

Sin embargo, se trata de una escritura enigmática, que hace absolutamente ilegible su diferencia entre dos sentidos de sí misma, el no-vulgar y el corriente. El "amplio" y el "estrecho". Escritura que los surrealistas, grandes lectores de Marx, habrían llamado "escritura automática", automáticamente no trascendental, automáticamente no empírica. La escritura automática, dice Blanchot en *La parte del fuego*, es la experiencia del lenguaje convertida en sujeto. Esta escritura, en efecto, libera al lenguaje de su función instrumental, de su determinación tradicional como simple pieza o como agente de una economía más vasta, del *oikos* del animal tradicional, para afirmarlo como la potencia económica primera, sin la cual nada podría economizarse. Blanchot muestra que todo el problema es que cuanto más el lenguaje se libera de su coerción por la "comunicación", vale más por sí mismo, y se vuelve más *material*, "una bola concreta, un bloque de existencia (…) (en la escritura automática) todo lo que es físico desempeña un papel primordial: el ritmo, el peso, la masa, la figura, y después el papel sobre el que se escribe, la huella de la tinta, el libro. Sí, por fortuna, el lenguaje es una cosa: es la cosa escrita, un trozo de corteza, una esquirla de roca, un fragmento de arcilla donde subsiste la realidad de la tierra"[47]. Todo ocurre como si la escritura automática revelara este punto extremo, extremadamente sutil y surrealista, donde la archi-escritura, como lenguaje, se confunde oscuramente con la más empírica de las huellas: la existencia

bruta, masiva e irreductible, la cosa en su parcialidad, *la materia*. El surrealismo es la traducción poética del materialismo, entendido como pensamiento de la aclaración imposible, de la imposible crítica, de ese punto ciego donde se articulan huella y huella. Y como por azar, pero la escritura automática es el menos azaroso de los azares (ella es un "azar objetivo"[48]), Breton, en *El amor loco*, subraya la frecuencia de imágenes económicas en esta experiencia de escritura: "Me había asombrado vivamente –dice él–, en la época en que comenzamos a practicar la escritura automática, ante la frecuencia con que solía aparecer en nuestros textos las palabras árbol de pan, de la mantequilla, etc. (…) ¿Cómo resistir al encanto de un jardín como éste, en el que todos los árboles de tipo providencial se han dado cita?"[49] Si se deja funcionar por sí misma, violentamente, a la economía del lenguaje, a la producción lexical y a la sintaxis de intercambio, aparece de inmediato el bosquejo de una organización económica en la cual la naturaleza ya está usada en su prodigalidad por la distribución de los productos que no ha fabricado, donde la naturaleza está violentada en su inocencia, y dónde se afirman, en su impensable diferencia, la necesidad y el deseo, y, como dice Breton, "el principio de placer y el principio de *realidad*". La economía, y la economía.

De la economía a la economía hay un trayecto imposible, en curso del cual hemos aventurado el esbozo de un diálogo entre Marx y Derrida. O más bien, entre cierto Marx y Derrida, que sólo Derrida podría habernos presentado, un Marx pensador de la escritura. Un Marx que sólo puede encontrar a Derrida en la escena de esta guerra cuya necesidad ineludible ambos han mostrado. Escena de su extraña complicidad y de su violenta simpatía. Simpatía: para ambos, la cuestión de la guerra es (y no es más que) la cuestión política. Pero esto es precisamente, para ambos, una cuestión que no puede ser jamás puesta en los términos de una política, y que exige, para ser pensada, que se ponga en juego el dispositivo económico del cual ella procede, y del cual procede toda filosofía política. Violencia: uno le reprocha al otro lo que el otro, a su vez, le habría reprochado, una determinación aún demasiado metafísica o demasiado conceptual de la economía. Lo que está en juego es la imposibilidad, para uno, y la posibilidad, para el otro, de pensar algo como una justicia radical (palabra que a Marx le gustaba tanto, precisamente porque "radical" no quiere decir "absoluta") obtenida por y en la violencia.

Pretender cerrar este debate es impensable. Simplemente nos importa mostrar que se puede abrir, y la búsqueda de esta apertura es la forma que aquí toma nuestro homenaje a Derrida. En efecto, para nosotros rendir homenaje al pensamiento de la deconstrucción es decir que –si tanto le debe a los gestos husserliano y heideggeriano de reducción de la metafísica y reconoce perpetuamente su deuda con ellos– éste no es extraño a la tentativa de Marx de reducción de la filosofía en su determinación tradicional. Singular tentativa que se priva de cualquier recurso a una cuestión de inauguralidad; tentativa que procede mediante una imposibilidad de "acceder -o de reacceder– al eidos griego"[50], porque el esplendor fundador y su sentido están perdidos para siempre. En efecto, Marx hizo su entrada en la filosofía desde el punto de vista del dolor de los herederos sin legatarios, de los hijos sin padres, de aquellos que, después de los primeros y sin ellos, continúan en la segunda época. De hecho, en su tesis de 1841 afirma que, al igual que Epicuro, quien tuvo que llevar y soportar la retirada de la era "de las poderosas premisas" que fueron Platón y Aristóteles, sin poder volver a acceder de ninguna manera a ellos, los jóvenes alemanes de los años 1840 deben portar el peso opaco de la gloria hegeliana, muda desde entonces. Situación post-preliminar, en la cual los segundos, en relación con los arcontes, siempre fueron la figura de un "apéndice casi incongruente"[51]. Pero, dice el joven Marx, aquí hace falta "tomar la chance en el infortunio"[52]: en el irreductible oscurecimiento de la luz matinal la filosofía descubre su tarea esencial, que radica en formular consignas en una situación de urgencia, consignas que no tienen ningún valor fundacional (en Marx, la praxis no es un fundamento), sino que se revelan, cuando se aguza el filo, como poderosas armas deconstructivas. Consignas cuyo sentido, en realidad

tan simple, estaría ya prefigurado por el *Tetrafarmakon* de Epicuro, que Marx cita en su tesis:

No hay nada que temer de los dioses
No hay nada que temer de la muerte
Se puede alcanzar la felicidad
Se puede soportar el dolor

Para rendir homenaje a Derrida ha sido bueno intentar hablar de él a partir de este espacio, reservado para él en su farmacia, al servicio de los primeros auxilios, donde se opera en la sombra, en la miseria y en el infortunio, ahí donde está la chance, ahí donde está la promesa. BL

NOTAS

1. "Économie de la violence, violence de l'économie (Derrida et Marx)", publicado originalmente en *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 1990, n° 2. Traducción de Javier Pávez, revisada por Cristóbal Durán y Manuela Valdivia.
2. Jacques Derrida, *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, México D. F., Siglo XXI, 2001, p. 48.
3. Jacques Derrida, "Violencia y metafísica", *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989. p. 172.
4. Jacques Derrida, *De la gramatología*, Ciudad de México, Siglo XXI, 2008, p. 170.
5. Jacques Derrida, "Violencia y metafísica", op. cit., p. 157.
6. Hannah Arendt, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2009, p. 39, ligeramente modificada.
7. Jacques Derrida, "Sobrevivir: Líneas al borde", VVAA, *Deconstrucción y crítica*, Ciudad de México, Siglo XXI, 2003, p. 81, ligeramente modificada.
8. Jacques Derrida, *De la gramatología,* op. cit., p. 156.
9. Jacques Derrida, "La mitología blanca" en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 256-257.
10. "Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que han sido usadas y que han perdido su fuerza sensible (*die abgenutzt un sinnlich kraftlos geworden sind*), monedas que han perdido su impresión (*Bild*) y que desde ese momento entran en consideración, ya no como monedas, sino como metal", Ibíd., p. 257.
11. Ibíd., p. 256, nota 9.
12. Ídem.
13. Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política. Libro I*, Ciudad de México, Siglo XXI, 2008, p. 71, ligeramente modificada.
14. Ibíd., p. 46, ligeramente modificada.
15. Ibíd., p. 46.
16. Ibíd., p. 92.
17. Ibid., p. 113.
18. Ídem.
19. Ibíd., p. 58.
20. Estas expresiones se encuentran con frecuencia en todo el libro I.
21. Jacques Derrida, "La mitología blanca", op. cit., p. 257.
22. Karl Marx y Fredric Engels, *La ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos, 1974, pp. 527-528.
23. Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1989, p. 35.
24. Ídem., ligeramente modificada.
25. Ibíd., p. 39.
26. Ídem.
27. Ibíd., p. 46.

28. Ibíd. p. 43.
29. Ibíd. p. 41.
30. Karl Marx, Ibíd. p. 45.
31. Ibíd., p. 40.
32. Ibíd., p. 41.
33. Ibíd., p. 45., ligeramente modificada.
34. Ibíd., p. 49, ligeramente modificada.
35. Cfr., Jacques Derrida, "Violencia y metafísica": "La violencia aparece con la *articulación"* (op. cit., p. 201).
36. Fredric Engels, *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring,* Ciudad de México, Grijalbo, 1968, p. 152.
37. Karl Marx, *Introducción general*, op. cit. p. 36, ligeramente modificada.
38. Cfr., la frase citada en *De la gramatología*: "(…) La lucha contra el analfabetismo se confunde (…) con el refuerzo del control sobre los ciudadanos por parte del Poder" (op. cit. p. 171).
39. Fredric Engels, op. cit., p. 151, ligeramente modificada.
40. Ibíd., p. 149.
41. Jacques Derrida, *De la gramatología*, op. cit., p. 147.
42. Karl Marx, *Introducción general*…, op. cit., p. 47.
43. Jacques Derrida, *De la gramatología*, op. cit., pp. 148-149.
44. Ibíd., p. 80.
45. Fredric Engels, op. cit., p. 177.
46. Karl Marx, *El Capital*, op. cit., p. 613.
47. Maurice Blanchot, *La parte del fuego*, Madrid, Arena Libros, 2007, p. 291.
48. André Breton, *El amor loco*, Madrid, Alianza, 2008, p. 99.
49. Ibíd., pp. 91-92.
50. Jacques Derrida, "Violencia y metafísica", op. cit., p. 110.
51. Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Democrite et Epicure*, Fans, Ed. Ducros, 1970, p. 217.
52. Ibíd., 63.