

## MARX, DAS UNHEIMLICHE O SOBRE ESPECTROS Y APARICIONES EN UN LIBRO DE DERRIDA

Daniel Mariano Leiro  
Universidad de Buenos Aires

*Resumen: El presente artículo busca exponer la significación del nuevo concepto de lo político esbozado por Jacques Derrida. Para ello emprende un repaso de los momentos fundamentales en el ejercicio deconstructivo que el filósofo francés ha llevado a cabo en la segunda parte del último capítulo de Spectres de Marx, sobre los textos del fetichismo de la mercancía en El Capital, y la crítica a Max Stirner en la Ideología Alemana. Después de intentar que se vuelvan explícitos los procedimientos y efectos de abstracción, idealización y fetichización que posibilitan la aparición fantasmática, el pensamiento de la espectralidad que allí se despliega, buscará darle a la herencia de Marx un nuevo carácter político, liberando a sus espíritus de todas las apariciones históricas, para que así la promesa emancipatoria que aquel porta no pueda agotarse jamás en ninguna de ellas. Para Derrida la intervención que verdaderamente pretende transformar algo debe buscar la realización de lo imposible e incalculable –la justicia como lo no presentable– mediante la deconstrucción de las formas presentes y por eso, toda intervención –lo mismo que la democracia por-venir– que desborda las fronteras de lo posible y lo imposible, ha de ser por definición una tarea abierta y por siempre mejorable.*

In memoriam, Jacques Derrida  
A Mariela V. García

Si hay un espíritu del marxismo al que yo no estaría nunca dispuesto a renunciar, éste no es solamente la idea crítica o la postura cuestionadora. Es más bien cierta afirmación emancipatoria y mesiánica, cierta experiencia de

la promesa que se puede intentar liberar de toda dogmática e, incluso, de toda determinación metafísico-religiosa, de todo mesianismo.

Jacques Derrida

Proponerse escribir un ensayo que quiera mantenerse, aunque no sea más que mínimamente, ajustado al tradicional canon de la academia puede parecer un contrasentido, cuando el pensador en cuestión es un filósofo tan difícil de clasificar como Jacques Derrida. Pero eso que parece casi una obviedad, puede tornarse hasta una desconcertante aporía para quien se dispone a indagar en las consecuencias políticas que plantea la radicalidad del discurso deconstruccionista. Radicalidad que más de una vez ha obligado al propio Derrida a tener que aclarar que la deconstrucción no encuentra la manera de relacionarse con éxito, o de alguna forma que la opinión corriente consideraría satisfactoria, con el “estado de los códigos y programas políticos existentes”<sup>1</sup>, porque, tal como nuestro autor lo señala, cualquier tentativa de asociar la deconstrucción con alguno de esos códigos y programas políticos, no haría más que prolongar, en el mejor de los casos, la mentalidad metafísica que la crítica al *Logocentrismo* vendría a sacudir en su apacible autocomplacencia. Las respuestas, para algunos evasivas, poco comprometidas de Derrida sobre el particular, han merecido la rápida reacción de sus críticos que, a menudo demasiado apremiados por las urgencias de la vida práctica, ven en la falta de un referente ético-político fácilmente identificable, un peligroso menoscabo de todo lo que tradicionalmente ha significado el concepto de lo político.

Uno de ellos, Tomas McCarthy, el más conocido de los discípulos de Habermas en el otro lado del Atlántico, ha dirigido los dardos más filosos de la crítica contra el supuesto hecho de que la “radicalidad de la deconstrucción” parece conducir “inexorablemente en dirección de lo inefable”, y que tal actitud, si puede acaso tener un efecto positivo en la tarea de reconstrucción de la racionalidad en cuanto significa una luz de alerta y un llamado de atención sobre los posibles excesos de la metafísica, puede arrojar también

<sup>1</sup> “Deconstruction and the Other”, entrevista con Richard Kearney, en R. KEARNEY, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, Manchester, Manchester UP, 1984, pp. 119-120. Para Derrida los códigos y programas políticos existentes, por el hecho de haberse presentado o intentar hacerlo, no pueden ser sino necesariamente insuficientes y por eso mismo, siempre deconstruibles. La deconstrucción derridiana pretende ser también en el modo de la espera mesiánica una forma de intervención política que oscila entre la oposición de la acción de un sujeto conciente que actúa conforme a fines y la pura pasividad, disolviendo la dicotomía ausencia-presencia. Para Derrida la intervención que verdaderamente pretende transformar algo debe buscar la realización de lo imposible e incalculable –la justicia como lo no presentable– mediante la deconstrucción de las formas presentes y por eso, toda intervención –lo mismo que la democracia por-venir– que se da en un tránsito sin conciliación última entre lo posible y lo imposible, ha de ser por definición una tarea abierta y por siempre mejorable.

consecuencias gravemente mutiladoras “en lo referente a la ética y a la política”<sup>2</sup>.

No es nuestra intención demorarnos en los pormenores de una polémica en la que, por lo demás<sup>3</sup>, el propio Derrida se ha encargado de profundizar, pero sí nos interesa consignar, al menos, que no parece ser cierto como algunos piensan, que el “impulso ético-político” de la deconstrucción –para utilizar una expresión antes citada– no pasa de ser una bienintencionada declaración de principios, que no sólo se muestra incapaz de traducirse en algún programa político efectivo, sino, lo que parece ser más grave aún, se vuelve en contra de los mismos intereses que dice defender.

Así planteadas las cosas y a los fines de poder ilustrar el significado que reviste el concepto de lo político, parece una cosa natural recurrir al texto quizás más provocativo que Derrida ha escrito sobre esta cuestión. Se trata, como es fácil de imaginar, de *Espectros de Marx*, un libro en el que nuestro filósofo que siempre se ha resistido como él mismo declara, a los cantos de sirena del marxismo en un tiempo en el que resultaba muy tentador dejarse seducir por ellos, ha decidido ocuparse por primera vez –al menos de un modo explícito– de la significación de una figura intelectual y política que, como pocas, ha contribuido a transformar no sólo nuestro pasado reciente, sino también el presente.

No tardaron en alzarse las voces críticas de algunos de los pensadores de izquierda que todavía continúan agitando las viejas banderas del marxismo, como la del inglés Terry Eagleton<sup>4</sup> –para poner sólo un caso entre las más

<sup>2</sup> Thomas McCARTHY, “La política de lo inefable” en *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1992, pp. 107-132. Allí McCarthy manifiesta que otros comentaristas confirman su punto de vista. Tal sería, por ejemplo, el caso de la observación que Nancy Fraser ha dirigido contra la política de la deconstrucción, a la que considera –en palabras de McCarthy– “poco más que como la deconstrucción de la política”. *Ibid.*, pp. 119. El subrayado pertenece al mismo autor. Nancy FRASER, “The French Derrideans: Politizing Deconstruction or Destructing Politics”, en *New German Critique*, 33 (1984) 127-154.

<sup>3</sup> El lector interesado en conocer los detalles de la respuesta de Derrida a Habermas deberá remitirse a J. DERRIDA, *Limited Inc.*, París, Galilée, 1990.

<sup>4</sup> Según señala Terry Eagleton, la noticia de que la deconstrucción aspira a ser algo más que un simple revisionismo de izquierda, –en palabras del propio Derrida– una radicalización del credo marxista, sin duda, habría sido mal recibida entre las principales figuras de la deconstrucción norteamericana. En su artículo *Marxismo sin marxismo*, Eagleton menciona a Geoffrey Hartman, J. Hillis Miller y el último Paul De Man, quienes –asegura– habrían entendido dicha presentación, “como lo que, en parte, es: un hábil ejercicio de revisionismo histórico que a duras penas puede coincidir con el fenómeno histórico conocido, en Cornell o California, como deconstrucción, por más que pueda reflejar las intenciones (actuales) de su fundador” (T. EAGLETON, “Marxismo sin marxismo” en Michael SPRINKER (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*, Madrid, Akal, 2002, p. 98). O es que acaso debería suponerse que a todos ellos le ha pasado desapercibido el interés manifiestamente político que ahora evidencia la deconstrucción, y, si así fuera –se pregunta Eagleton–, por qué Derrida habría tardado tanto tiempo en reconocer esa flagrante omisión de sus seguidores. No será mejor decir que esta ambigüedad muestra que la deconstrucción jamás ha funcionado “como una radicalización del credo marxista sino más bien como una forma sucedánea de política textual” (*Ibid.*, p. 98) que en su intento de desgajar la ontología

representativas–, que no ha dudado en señalar que el intempestivo gesto de filiación de Derrida hacia Marx y el marxismo en un tiempo que más bien parece desalentar dicha empresa, más que significar el esperado reencuentro con un viejo compañero de ruta al que se tenía casi olvidado, no ofrece el menor indicio de un sincero arrepentimiento.

De más está decir, piensa Eagleton, hay en ese gesto una debilidad, un gusto casi adolescente de parte de Derrida hacia lo marginal que ha hecho que la herencia del legado marxista se volviera más atractiva para el filósofo francés ahora que ya no parece representar una seria amenaza en un contexto histórico de ascenso de una derecha maníaca que festeja con júbilo triunfalista su victoria sobre el comunismo.

Pero la gran aversión que Derrida siempre ha manifestado hacia la hegemonía de la derecha en los círculos intelectuales de las universidades norteamericanas y europeas, parece contradecir –según lo ha querido ver Aijaz Ahmad– los efectos de la crítica deconstructiva que paradójicamente ha contribuido con su compromiso a ultranza con una hermenéutica radical de la sospecha, a fomentar el “resurgimiento de esa misma *intelligentsia* de derecha” que a nuestro filósofo tanto recelo despierta. Ahmad ha llegado incluso a preguntarse si no será que Derrida se ha puesto en duelo, ahora que ha visto usurpado su legítimo derecho a reclamar la herencia de Marx, en un momento en el que el hundimiento histórico del marxismo coincidiera, cuando menos, con el triunfo filosófico y académico de la deconstrucción<sup>5</sup>.

Pero, como esperamos poder mostrar en el transcurso de nuestro comentario, buena parte de lo que Derrida ha intentado hacer en las páginas finales de *Espectros de Marx*, bien podría ser leído como una anticipación a los malentendidos de sus críticos que, interesadamente o no, han buscado menoscabar el gesto de filiación de la deconstrucción hacia el marxismo.

Antes de entrar en nuestro tema, convendría comenzar por desalentar desde un principio la esperanza de encontrar en *Espectros de Marx* un texto de filosofía al uso, y para eso, deberíamos empezar por hacernos una idea diferente de lo que significa la escritura. Una escritura literaria que adoptará por momentos un ritmo casi teatral al intentar traer a la escena al reaparecido, como se evidencia no sólo en las abundantes alusiones a la ausente presen-

metafísica del *corpus* marxista a fin de explotar todo su potencial crítico, no ha podido ir más lejos de la indignación moral que hemos visto repetirse en los bien conocidos antiestalinismos ilustrados del siglo pasado. Incluso, se podría especular con que la propuesta derridiana se muestra mucho más limitada que otros planteos teóricos del “marxismo ortodoxo”, justamente por carecer de un adecuado análisis histórico de la crisis del socialismo real. Por otra parte, la anárquica “*Nueva Internacional*” sin estatuto, sin ontología, sin método ni patria determinada que Derrida contrapone a los males de nuestro tiempo no es más –al decir de Eagleton– que la fantasía academicista de “un compromiso vagamente izquierdista con los más desfavorecidos (...) que queda completamente desbordado cuando aquellos que defiende llegan al poder” (Ibid., p. 101).

<sup>5</sup> Aijaz AHMAD, “Reconciliar Derrida: *Espectros de Marx* y política deconstructiva”, en Michael SPRINKER (ed.), o.c., pp. 107-112.

cia de otro fantasma, el fantasma de W. Shakespeare que como un *leitmotiv* vuelve a lo largo de todo el texto<sup>6</sup>, sino también en tono de comedia, de juego e ironía que Derrida –pese a la gravedad de los temas allí tratados– deliberadamente ha querido imprimirle a las páginas de *Espectros de Marx*, porque el humor, como nos ha enseñado Nietzsche, puede ser quizás de todas las formas de la irreverencia la más subversiva y, por eso, también la que más se ajusta a la herencia de un cierto espíritu de Marx.

Toda escritura, tanto la propia como la que se hereda, supone asumir el riesgo de no poder controlar el destino incierto del texto. Toda escritura se presenta de ese modo como una aventura arriesgada de incontables efectos.

Como es sabido, el gesto intempestivo y a la vez político de *Espectros de Marx* reside en buena medida en la cuestión “de la memoria, de la herencia y de las generaciones”; es una obra que nos interpela, preguntando qué hacer con ella, de qué modo ponerla en marcha, reinventándola. Por eso, a modo de punto de partida, incluso antes de comenzar, convendría tratar de aclarar lo que Derrida ha intentado decir al referirse a la cuestión de la herencia.

Iniciaremos entonces esta breve glosa señalando que no podría la herencia llamarse así, si no tuviera algún componente de pasividad, puesto que ella ha de recibirse ante todo como la experiencia de algo que viene desde lejos, nos precede sin que lo hayamos elegido, es más grande y duradero que nosotros. Pero, al mismo tiempo, la herencia deconstruye la oposición entre lo agente y lo paciente, en ese tiempo disyunto, *out of joint*, como dirá el personaje de Hamlet, que rompe la continuidad de pasado, presente y futuro, ya que en el “aquí y ahora” del recuerdo se cruzan indecidiblemente tanto un pasado que aún está por-venir como un por-venir que es repetición –en el sentido de recreación– del pasado.

El *time out of joint* de los vivos (para no hablar ya del tiempo sin tiempo de los espectros) desquicia el encadenamiento de los presentes modalizados, rompiendo con el pensamiento dicotómico de la presencia-ausencia. En el presente vivo incide junto con lo que se da en la presencia, lo no ocurrido que se manifiesta como una forma de ausencia que, por no haberse producido, es

<sup>6</sup> Derrida se cuestiona no haber reparado antes en el hecho de que el marxismo, como el padre de Hamlet, hizo su primera aparición en la historia en la forma de un espectro, como lo ilustran en el *Manifiesto* las palabras iniciales del programa inaugural del movimiento Comunista Internacional. La referencia a la escena de la espectral reaparición del padre de Hamlet vuelve como un *leitmotiv* a lo largo de todo el texto de Derrida. Esa insistencia se justifica de muchas maneras. Pero la más evidente es quizás aquella que se interroga e incluso llega a deconstruir el fantasma de la “*filiación legítima*”. Derrida no pretende ni le interesa que se lo reconozca como el verdadero heredero de Marx, el “padre muerto”. Por el contrario, siempre le ha resultado sospechoso el mantenimiento de oposiciones tales como la de padre e hijo. Más aún, se podría decir que unos de los objetivos declarados de su libro consiste en cuestionar, llevando casi hasta al límite de lo paródico, la seguridad con la que muchos marxistas se sienten con derecho a reclamar para sí el título de “*hijos legítimos de Marx*”, como si, al fin y al cabo, se tratara de un patrimonio que exige ser celosamente custodiado.

ya lo pasado. Pero asimismo lo no ocurrido se torna también una condición indispensable para que algo nuevo pueda suceder. De manera que lo no venido como pasado siempre puede llegar a ser lo que aún está por venir. Es así, pues, como en este tiempo desajustado los límites de pasado, presente y futuro se disuelven en un movimiento en donde esos momentos indecibles acaban implicándose mutuamente. Y precisamente porque jamás ha existido ese primer momento al cual debería conducir el recuerdo es que la herencia se comporta un poco a la manera de esas “fantasías noveladas del inconsciente que recrean el propio pasado remitiéndolo hasta un trauma inexistente que, sin embargo, tiene realidad efectiva sólo por haber sido recordado sin haberse producido nunca”<sup>7</sup>. Por esa razón, la herencia estará condenada a quedarse siempre a medio hacer como un duelo interminable con el que se encuentra emparentada. Sin embargo, paradójicamente, de esa imposibilidad la herencia extrae la fuente de su infinita riqueza. Más aún, su capacidad de renovarse constantemente como una tarea infinita, abierta al porvenir reside en buena medida en el hecho de que la herencia se nos presenta como un gesto que en vano intenta apropiarse de lo que es de por sí inapropiable.

A esa impagable deuda que genera la llamada del pasado a la espera de ser descifrado de algún modo, paradójicamente sólo se le puede responder siéndole infiel, si se aceptan ciertos elementos y se rechazan otros, escogiendo e integrando, retomando y distorsionando, al mismo tiempo, la tradición.

Se entiende entonces que Derrida no pueda decirnos ahora ni nunca, hacia dónde el marxismo se encamina; si marcha, como muchos afirman, hacia su desaparición, como si la pregunta encerrara ya una fatal necesidad. Pero sí puede, en cambio, –y, de hecho, lo ha ensayado largamente en el libro que nos ocupa– arriesgarse a sostener una lectura intempestiva, a “contrapelo”, tal como le gustaba a Benjamin leer la historia, para poder percibir el sufrimiento de los vencidos. Una lectura que no deja de ser el fruto de un gesto “político” de recuperación responsable de algunos de los espíritus de Marx: el espíritu de oposición y crítica, pero también de análisis, de promesa y afirmación que su figura encarna. Tal recuperación que podría sonar extemporánea hoy que asistimos a un tiempo donde lo que se escucha son las voces de una sospechosa euforia capitalista, intenta también sacar de contexto, dislocar, por así decirlo, la noción psicoanalítica de “duelo”, y llevarla al ámbito del análisis de las sociedades para pensar la extraña suerte de la herencia de Marx en Occidente. Sus consecuencias, como es obvio, no sólo se dejan sentir en el destino de los países de la *ex-cortina de hierro* que están llamados a hacer ese trabajo de duelo, a menudo envueltos en dramáticas condiciones, ni en el eco triunfalista de los discursos neoliberales en boga, que se apresuran a conjurar, no sin cierta ligereza, la amenazante presencia espectral de Marx, sino también en las estrategias discursivas de las que cierto academicismo echa mano, para volver totalmente inocente su figura, desprovista de la virulencia

---

<sup>7</sup> C. DE PERRETTI, *Derrida*, Madrid, Ediciones del Orto, 1998, p. 50.

política que alguna vez supo tener, y que ahora, domesticada, ya no parece ofrecer ninguna resistencia para ser abordada como se estudia a un clásico, "cuyas cenizas" se han ganado, por fin, el derecho a descansar en el Panteón de los grandes filósofos de la historia.

Pero antes de abocarnos a considerar el sentido que el concepto de lo político pueda revestir en el pensamiento de Derrida, permítasenos acompañar a nuestro filósofo en la travesía que emprende en la segunda parte del último capítulo de *Espectros de Marx*, por el ultra-célebre pasaje del Libro primero de *El Capital*, intitulado "*Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis*". Confiamos en que así el nuevo concepto de lo político que recorre todo el libro de Derrida, acaso como otro de los fantasmas del comunismo que asedia Europa, podrá descubrirse en su indisociable vínculo con la afirmación de la espectralidad del otro que aquí trataremos de ilustrar siguiendo el fenómeno de una conocida aparición, la de la mercancía. Tenemos entonces por delante, como el propio Derrida señala, la cuestión metafísica más arriesgada de todas, aquella que desborda los límites del saber y se resiste a toda posible ontologización, desafiando, como un pensamiento umbrático, la lógica identitaria de la presencia. Asimismo, en ese medio capítulo que comentamos, Derrida no ha querido renunciar a proseguir su análisis de la crítica de Marx a Stirner en *La Ideología Alemana* en torno al problema de la dimensión fantasmagórica de la esencia humana. Al hilo de su desarrollo, que intentará que se vuelvan explícitos los procedimientos y efectos de abstracción, idealización y fetichización que posibilitan la encarnación del fantasma en "un cuerpo propio sin carne", podremos ver de qué manera el pensamiento de la espectralidad (*hantologie* como se dice en francés) que allí se despliega con su lógica del asedio, buscará darle a la herencia de Marx un nuevo carácter político, liberando a sus espíritus de todas las apariciones históricas, para que así la promesa emancipatoria que aquel porta no pueda agotarse jamás en ninguna de ellas.

En cierta medida podría decirse que el análisis derridiano repite, con un sentido bien diferente, el mismo gesto audaz y brillante de Lukács en *Geschichte und Klassenbewusstsein*<sup>8</sup>; gesto que por su radicalidad ha merecido también el rechazo de la ortodoxia del marxismo, que ve en la descripción lukacsiana del fetichismo como modelo de la objetividad que se difunde en la época moderna, una extrapolación inconveniente que aísla por completo del contexto teórico de *El Capital* la categoría económica de la mercancía.

Pero sin duda no es un hecho menor que el Lukács de *Historia y Conciencia de Clase*, siguiendo las huellas de un cierto espíritu de Marx (el espíritu, si se quiere, más hegelianizante de Marx, que no ha podido ser conjurado del todo, ni siquiera en la etapa más cientificista del autor de *El Manifiesto Comunista*) haya tratado de descubrir en la mercancía el hilo conductor para analizar el Capital como valor que se expande mediante el proceso de la producción y el

<sup>8</sup> G. LUKÁCS, *Historia y Conciencia de Clase*, Barcelona, Grijalbo, 1969.

intercambio. Como no es tampoco ahora una casualidad que Derrida decida volver a ella en el momento de hacer la presentación de un ejemplo, el ejemplo de una inquietante aparición: *la aparición de lo inaparente*, porque, al igual que Lukács y Marx, Derrida a su modo espera poder encontrar en la forma “simple” de la mercancía, el misticismo, la metafísica que cubre de magia y encantamiento a la sociedad burguesa: el misterio “teológico” de la encarnación de lo infinito en lo finito.

En el pasaje que inspira el comentario del pensador francés en esta segunda parte del capítulo de *Espectros*, Marx comienza preguntándose por el surgimiento del carácter místico de la mercancía, ese efecto espectral que no impresiona al economista burgués más que en la forma acabada del dinero. Pero lo que está a punto de comenzar nada tiene de sencillo, y exigirá de nuestra parte –según lo adelanta el autor– acostumbrarse a ver lo que se escapa en una *primera ojeada* (*auf den ersten Blick*), la invisibilidad misma –y aquí el fantasma ya está anunciándose– que no parece que estuviera presente en la cosa inmediatamente percibida. La sola formulación del problema sugiere, como lo reconoce el propio Marx, que nos enfrentamos a un hecho extraño que nada tiene de evidente, pues la mercancía lejos de ser una simple cosa que se juzga demasiado trivial, aparece ya como un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas, al cual sería imposible acercarse sin “una especie de trapacería metafísica o coqueterías teológicas”<sup>9</sup>.

Sólo desconociendo esa invisibilidad que pasa por delante de la vista en la silueta de una cosa percibida, se puede afirmar que la mercancía empieza a confundirse con algo evidente que cae por su propio peso, una cosa trivial que podría comprenderse por sí misma.

Sin embargo, lo curioso del planteo, según Derrida, es que Marx hubiera abandonado por un instante su hipótesis inicial, creyendo todavía que hay un aspecto en la cosa que se presta a ser observado como algo trivial. Al menos eso es lo que Marx ha querido hacer cuando intenta aislar en la cosa un puro y simple valor de uso que al hombre ya nada ofrece de misterioso (*nichts mysteriöses an ihr*), pues se compone de las propiedades (*Eigenschaften*) que se perciben en la cosa, las cuales se identifican a partir de las mismas necesidades humanas que ella es capaz de satisfacer. Como vemos, un perfecto círculo que empezando y terminando en el hombre, delata las intenciones “humanas demasiado humanas” de Marx de apropiarse –como el buen hijo de las Luces que es– de un concepto con la esperanza de poder reducir al mínimo el estado de zozobra que genera el misterioso asedio de la mercancía.

Sin apartarse de ese desvío, Derrida propone volver a la senda inicialmente abierta por la argumentación de Marx, a través de una lectura deconstructiva que, desconfiando de la pureza del valor de uso, intentará mostrar que la mercancía es, por el contrario, “algo muy complicado, algo que está

---

<sup>9</sup> J. DERRIDA, *Espectros de Marx*, trad. J.M. Alarcón y C. de Peretti. Madrid, Trotta, 1998 p. 169.



enredado y es embarazoso, paralizante, aporético, quizás también indecidible<sup>10</sup>.

En efecto, algo muy distinto de esa forzada claridad con la que Marx pensaba al concepto del valor de uso, se da, comenta Derrida, cuando se alza el telón del mercado, y la cosa ordinaria a la que hace un rato veíamos caer por su propio peso, entra en escena (*auftritt*), desempeñando su papel de actor como cosa ordinaria y de personaje, una vez que se ha convertido en mercancía. Entonces casi por encanto, la misma cosa se metamorfosea en una cosa sobrenatural, de simple cosa sensible, dice Marx con los restos de un lenguaje hegeliano, se transfigura en una cosa "sensible-suprasensible" (*sinnlich übersinnliches Ding*) porque lo invisible que sobrepasa a los sentidos, pasa inadvertidamente "ante nosotros en la silueta de un cuerpo sensible"<sup>11</sup>.

Así, el asedio de la mercancía comienza a dibujar en la cosa la fisonomía misteriosa de un fantasma. Pero eso invisible que la hacía parecer aligerada de cuerpo, moviéndose libre y sin ataduras, un poco loca, a su aire como si estuviera dotada de vida propia en su devenir inmaterial de cosa sensible-suprasensible, no está tampoco desprovisto por completo de una cierta materialidad. Sin embargo, esa sorprendente paradoja que vuelve sensible a lo insensible a través de lo sensible mismo, pero sin reducirse enteramente a él, no es el único movimiento que en la cosa figura una aparición fantasmática. Lo espectral que ya ha comenzado a asomarse aquí, no sólo aparece bajo la forma de esa condición intermedia, contaminada que desborda los límites de lo puramente material y de lo puramente inmaterial, no sólo rebasa lo sensible y lo insensible, sino que traspasa también las fronteras de la vida y de la muerte, del ser y el no-ser.

Es este otro aspecto del fenómeno de la espectralidad lo que ahora a Derrida le interesa considerar. A medida que el análisis avanza, la libertad con

<sup>10</sup> Ibid., p. 169.

<sup>11</sup> En una controvertida interpretación, el profesor Eduardo Vásquez considera que en expresiones tales como "*sinnlich übersinnliches Ding*" se ponen en evidencia el coqueteo de Marx con el lenguaje hegeliano. Se trata pues de una expresión que ha sido empleada en el famoso pasaje de la Fenomenología que Hegel dedica al análisis de la relación entre lo suprasensible y el fenómeno. (G.W.F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, México, F.C.E, 1966, p. 91). En esta relación lo universal –en términos de Marx–, la "objetividad espectral" que se manifiesta, aparece de un modo singular en los valores que forman el mundo de las mercancías, es una única e idéntica fuerza de trabajo, homogénea, aunque pueda estar constituida de innumerables fuerzas de trabajo. Por eso mismo, Marx llama "*trabajo abstracto*" a este universal, porque en él desaparecen todas las características de los trabajos concretos, así como la individualidad del trabajador. De esta manera, las mercancías que aparecen como determinaciones o particularizaciones de la fuerza de trabajo universal, indeterminado (trabajo abstracto) se constituyen como un singular-universal o también, según reza en el pasaje de *El Capital*, en cosas sensibles-suprasensibles. Según Vásquez, esa relación entre la fuerza de trabajo ilimitada y sus fenómenos (las mercancías) en algún punto se aproxima a la que Hegel pensaba que existía entre lo finito y lo infinito, en la medida en que el trabajo abstracto que se manifiesta de un modo singular en forma de mercancía no se agota en ninguna de ellas, sino que el universal consigue siempre romper su limitación, apareciendo en otro singular, en otra mercancía o en otro conjunto de ellas. Eduardo VÁSQUEZ, "Algunas consideraciones sobre la relación entre Hegel y Marx", en *Revista Venezolana de Filosofía* (Caracas) 13 (1980) 95-121.

la que hace un momento veíamos a la cosa moverse a su aire, un poco loca, desquiciada, *out of joint*, como si estuviera poseída en una especie de sesión espiritista, comienza a desdibujarse en un movimiento de automatismo, la “libertad mecánica” de una aparición que sigue prisionera de “la opaca y pesada coseidad de la *hyle*”. Eso explicaría que de la mercancía deba decirse lo mismo que se dice del fantasma, a saber: que no está ni viva ni muerta o, mejor aún, ambas cosas a la vez. Viva, porque la proyección antropomórfica que sobrepasa lo que puede verse en el espesor de su pesado cuerpo artefactual hace que la cosa-mercancía aparezca como si estuviera totalmente transida de un *Pneuma* o de una *Psyqué*, y muerta, porque aquel soplo de vida que ha venido a animarla, procede de la materia y le ha sido insuflado con los medios inertes de la moderna producción industrial.

Nos asomamos así a un momento del análisis en el que Derrida ya está en condiciones de poder indagar en el carácter mítico o en el efecto espectral que hacía aparecer a la cosa misteriosamente animada como en una sesión espiritista.

En este punto el respeto que el filósofo francés manifiesta por la letra de los textos de Marx se torna, si cabe, más escrupuloso que nunca, ya que curiosamente vuelve a repetir casi las mismas palabras del autor de *El Capital*, en el sentido de que como Marx considera que el secreto “a la vez profundo y superficial, opaco y transparente, secreto tanto más secreto cuanto no oculta detrás de sí esencia sustancial alguna”<sup>12</sup> que hará nacer el carácter “enigmático” de los productos del trabajo como mercancías, es una forma de relación. Pero no tampoco cualquier relación sino, ante todo, esa forma de relación social que Marx conocía demasiado bien, y que se caracteriza por el hecho de que vincula, por un lado, a los hombres entre sí, cuyas existencias temporales y finitas –posibilitadas por la supervivencia o (re) aparición que disloca la continuidad del presente viviente– se ven afectadas por el asedio de lo Otro y de los otros. De un modo semejante el mismo vínculo une a las cosas-mercancías entre sí y, por eso, Derrida prefiere usar la expresión “*doble socius*” para referirse a esa bifronte relación. Si bien con una jerga que le es propia, nuestro filósofo volverá a insistir en la conclusión del análisis marxiano del fetichismo, según la cual el secreto de la forma mercancía (*das Geheimnisvolle der Warenform*) descansa en un *quid pro quo* –tal es la expresión latina que vierte *El Capital*–, que causa lo que metafóricamente se describe como el “efecto de un espejo misterioso” que a los hombres no devuelve la imagen esperada, precisamente aquella que los haría ver como simples productores de las cosas que son el fruto de su trabajo, determinando así, por medio de esta inversión perturbada como si fuera una cámara oscura, otra de las características de los espectros, a saber, la de carecer –lo mismo que los vampiros– de imagen especular.

---

<sup>12</sup> J. DERRIDA, *Espectros de Marx*, p. 173.

Lo que genera en los productores esta imagen fantasmagórica de la relación social de los hombres como una relación entre cosas, es una fetichización de las relaciones de producción que, en primer término, objetiva naturalizando. Dicha naturalización de la relación de producción devuelve una imagen distorsionada de los caracteres sociales del trabajo humano como caracteres objetivos (*gegenständliche*) inscritos directamente en los productos del trabajo como si fueran propiedades naturales de las cosas (*als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge*)<sup>13</sup>. Pero al mismo tiempo que naturaliza disimulando los caracteres sociales del trabajo incorporados a las cosas, la fantasmagorización de la forma mercancía desmaterializa a los productores, borrando su inscripción en los productos al convertir a los hombres en fantasmas de lo que ellos mismos hacen. Como vemos, pues, la ilusión de la forma mercancía que genera una “desmaterialización” en los productores a la vez que una personificación (*Personifizierung*) de los productos del trabajo, tiene como contrapartida el movimiento inverso de naturalización o cosificación (*Verdinglichung*) de las relaciones sociales, su *reificación*, como nos ha enseñado a decir Lukács.

Pero esa “fantasmagoría” que inspira a las mercancías y les insufla una especie de espíritu humano, desmaterializando al mismo tiempo a los seres humanos que las han creado, no es tan sólo un fenómeno que se limita a la producción del mundo mercantil. Derrida recuerda otros dos ejemplos de proyección antropomórfica tomados de Marx.

El primero de ellos hace referencia a una situación imaginaria en la que las mercancías, puestas a hablar como si fueran personas<sup>14</sup>, acaban por reconocer en medio de esa imposible conversación, que lo que les atrae de las demás no es como al hombre el valor de uso, sino el valor de cambio. Pero aunque más no sea por el sólo hecho de componer esa escena exagerada, teatral, por donde se la mire, Marx termina comportándose un poco a la manera del economista a quien reprochaba la ingenuidad de querer interpretar a las mercancías desde las profundidades de su alma, como si ellas efectivamente fueran alguien a quien se pudiera oír.

El segundo ejemplo guarda una indiscutible relación con el anterior en un punto fundamental como es el del comercio que los hombres han de entablar cuando se disponen a vender sus mercancías. Pero en este segundo caso, afirma Derrida, Marx no sólo ha querido dar una muestra de la fetichización que hacía cobrar vida a las producciones humanas, sino también de la fantasmaticación desmaterializadora de los hombres que veíamos hace un

<sup>13</sup> Ibid., p. 175.

<sup>14</sup> El pasaje de *El Capital* que Derrida ha tomado como motivo de comentario es el siguiente: “Si las mercancías pudiesen hablar, dirían: nuestro valor de uso puede interesarle mucho a los hombres. Pero a nosotras en cuanto cosas, éste no nos concierne. Lo que nos concierne, desde nuestro punto de vista de cosa, es nuestro valor: el comercio que hemos entablado (*Unser eigner Verkehr*) en cuanto cosas mercantiles lo muestra suficientemente. No nos refiere unas a otras (*Wir beziehen uns*) más que en cuanto valores de cambio.” Ibid., p. 176.

momento, cuando se mencionaba a uno de los dos géneros del movimiento contradictorio que figuraba la misteriosa aparición de la mercancía. Ahora ya no será el economista el encargado de someter al discurso a una proyección antropomórfica, sino que serán los propios productores de las mercancías involucrados en su intercambio quienes la llevarán a cabo. Y no será tampoco el habla lo que hará surgir en los productos destinados al mercado este segundo ejemplo de proyección antropomórfica, sino otro rasgo de la personalidad no menos determinante, como es la voluntad. En efecto, "(...) las mercancías –escribe Marx– no pueden intercambiarse por sí solas, (...) es preciso que los guardianes de las mercancías se comporten entre sí como personas cuya voluntad (*Willen*) habita (*haust*) esas cosas: de tal modo que cada cual, al alienar su propia mercancía, no se apropia de la del otro más que de acuerdo con su voluntad, por tanto, por medio de un acto de voluntad común a ambos"<sup>15</sup>. Derrida interpreta este pasaje como una muestra de que el poseedor de la mercancía se personifica al habitar con su voluntad la cosa. Pero en ese acto de personificación, el autor (guardián o poseedor de la mercancía) resulta a su vez asediado por la cosa a la que él mismo había dotado de vida y voluntad en el momento del intercambio. De esta manera se advierte que la persona que al mismo tiempo habita con su voluntad la cosa y es habitada por ella –y aquí el habitar se vuelve indiscernible del asedio (*hanter*)–, experimenta un proceso de espectralización. La importancia que Derrida le concede a esta inversión del análisis de *El Capital* acerca del secreto de la forma mercancía radica en que permite poner de relieve la fantasmagorización de la relación social que aquel también presupone. En textos como los que acabamos de comentar, se ve claramente cómo el discurso que *El Capital* pone en escena sobre el proceso de cambio "se abre como un discurso acerca del asedio (*hanter*)". Y en esa apertura encuentra Derrida algunas consecuencias que considera conveniente estudiar por separado.

La primera de ellas indica que Marx ha deducido de este discurso una "teoría de la forma jurídica del pacto, del juramento y del contrato" por medio de la cual las personas acaban por convertirse en meras máscaras, la aparición "sensible" de relaciones económicas. La segunda consecuencia quizás más importante, ha permitido a Marx extraer del discurso acerca del asedio "la premisa de un discurso del fetiche en analogía con el mundo religioso"<sup>16</sup>.

Pero a fin de precisar este momento clave de la argumentación, Derrida prefiere volver "unos cuantos pasos hacia atrás" y terminar de formular algunos de los cuestionamientos críticos que había dejado pendiente al comienzo de su descripción del proceso fantasmagórico de la mercancía.

Y lo primero que encuentra en ella es una contradicción que obligaría a repensar la "mordaz ironía con la que Marx trataba a Stirner" cuando éste se

---

<sup>15</sup> El subrayado es nuestro sobre una cita de Derrida. *Ibid.*, p. 178.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 177.

atreví a mencionar la condición fantasmática del hombre. Qué otra cosa es lo que ha hecho el análisis de *El Capital* al hablar de la espectralización que los hombres sufren por medio de una inversión perturbada, sino repetir en forma casi literal las palabras de Stirner que Marx citaba en *La Ideología Alemana* para volverlas en su contra.

Al formular la segunda objeción Derrida decide retomar la cuestión crítica del comienzo que apuntaba a mostrar que las mercancías como fantasmas que son, constituyen algo muy complicado, aporético y, en última instancia, indecible. Muy lejos de ese cometido que acaso podría estar incluido como una tendencia impensada en los mismos textos del autor de *El Capital*, a Marx se lo ve entregado a la búsqueda de un origen del momento espectral que permitiría señalar “la entrada en escena de la cosa como mercancía, tras no haber sido más que una cosa ordinaria en su valor de uso”<sup>17</sup>. Pero tal afirmación desnuda un supuesto: la idea de una realidad preexistente –la del valor de uso– que debería quedar intacta, idéntica a sí misma antes de la fantasmaticización que comienza a darse con la apariencia generada por la forma mercancía. Y sólo cuando esa apariencia sobreviene, parece querer decirnos el autor de *El Capital*, el espectro entra en escena. “Antes no estaba ahí. Ni siquiera para asediar el valor de uso”.

Sin embargo, no es la intención de Derrida poner en evidencia el supuesto de la argumentación para negar la validez que esa distinción pueda tener dentro del esquema económico de Marx. Más aún, nuestro filósofo está convencido de la necesidad de “levantar actas ante Marx” por “el poder analítico que tal distinción nos brinda”, incluso para la propia deconstrucción, al pretender que el valor de cambio no le debe nada al valor de uso, en cuanto logra independizarse de esa “realidad” más inmediata y fundamental. No obstante, ese justo reconocimiento en ningún caso autoriza a sostener como lo ha hecho el autor de *El Capital*, que la supuesta pureza con la que ha querido presentarse al valor de uso es un concepto “libre de todo lo que compone el valor de cambio y la mercancía en general”<sup>18</sup>. Antes bien, debería señalarse de qué modo el propio planteo de Marx se vuelve en su contra, disipando toda esperanza de poder reconducir el momento fantasmal hasta un supuesto origen, seguro y confiable, como sería el del valor de uso. Pero antes de eso se tendría que poder probar en los textos de Marx la validez de la tesis siguiente, a saber, que “el fantasma siempre está ahí, aunque más no sea en la apertura de la promesa o de la espera, antes de su primera aparición”<sup>19</sup>.

Derrida advierte que el asedio de lo espectral al cual se hacía referencia, empieza a darse ya en la constitución misma del concepto de valor de uso, en la forma que informa a la *hyle* de la cosa. Es indudable que el valor de uso en tanto noción, supone una “idealización que permite identificarlo como

<sup>17</sup> Ibid., p. 179.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid., p. 183.

el mismo a través de sus posibles repeticiones”<sup>20</sup>, motivo por el cual habría que ver en él –al igual que en la forma mercancía que nacerá de la cabeza de “madera-de-madera”– una aparición fantasmática, un concepto.

La idealización y la consiguiente abstracción que constituyen su condición de posibilidad exponen al concepto a la intercambiabilidad desde un principio, al comercio, a la comparación con otras nociones que sin llegar a ser él mismo, forman parte indisociable de su identidad. Tal es la relación que debería observarse entre el valor de cambio y el valor de uso. Así pues, de este intercambio “originario” inscrito en la constitución misma de los conceptos a través del cual se disuelve todo intento de fijar identidades cerradas, Derrida pretende deducir –entre otras posibles conclusiones– la idea de un valor de uso “contaminado de antemano, pre-ocupado, asediado por su otro, aquello que nacerá de la cabeza de madera de la mesa, la forma mercancía y su danza de fantasmas”<sup>21</sup>. Y más aún, sin la idealización mencionada no podríamos formarnos siquiera una noción del valor de uso, ni llegar a saber lo que el valor significa en general, porque sencillamente no podríamos tener una idea de ningún concepto y, menos todavía, complicar las cosas como lo ha hecho Marx en su análisis del valor de uso, recordando que “para su presunto propietario, para el hombre que lo lleva al mercado en cuanto valor de uso destinado a los otros, el primer valor es un valor de cambio”. Un razonamiento circular, expresión de un pensamiento que se consume en su propia deconstrucción, como en cierto modo lo da a entender las palabras del propio Marx que Derrida cita a continuación: “Las mercancías –escribe el autor de *El Capital*– deben realizarse como valores antes de poder realizarse como valores de uso”<sup>22</sup>, una peligrosa afirmación que se parece casi a un formal reconocimiento de lo indecible.

Marx ha querido fijar un origen al momento fantasmal que sería el preciso instante en el que el fantasma entra en escena, una forma de mantenerlo a raya. Pero paradójicamente todo lo que ha conseguido es lo contrario al transformar lo que no era en un comienzo sino una clara distinción conceptual en co-implicación, que envuelve a las nociones de valor de uso y de cambio en una acción recíproca, en la cual ambos conceptos se implican necesariamente, sin oponerse entre sí. Semejante movimiento infinito de ida y vuelta hace que sea materialmente imposible discernir un comienzo, porque los conceptos de valor de uso y de cambio se vuelven difusos, ya no se los puede pensar sino como términos indecibles, remitiendo constantemente el uno al otro. Esa podría ser la idea que Marx ha sugerido sin querer cuando acto seguido señala que es preciso que las mercancías “queden probadas como valores de

---

<sup>20</sup> Ibid., p. 179. La pureza del valor de uso es un concepto que presupone la teoría que posibilita la descripción de la forma mercancía. En la pureza del valor de uso está funcionando ya la forma mercancía, o como señala Derrida, la forma mercancía está presente ya antes de la forma mercancía.

<sup>21</sup> Ibid., p. 180.

<sup>22</sup> Ibid., p. 181. La cita pertenece a Derrida.

uso para poder realizarse como valores”<sup>23</sup>. Se trata pues de una férrea circularidad de la que no es posible salir ni siquiera cuando el observador se topa con lo que parece ser el producto terminado de las mercancías: su transformación en dinero. Entonces podría especularse que se ha alcanzado el final del proceso. Pero ese momento abstracto que parece desligado del resto, debería también ser reconducido, como lo recuerda Marx con tanta insistencia en *La crítica a la economía política*, al seno de donde salió, al movimiento infinito, “sin principio ni final” de la transformación de las mercancías en dinero, y del dinero en nuevas mercancías.

Pero para Derrida el asedio que contamina de antemano el valor de uso es algo más difícil y enmarañado de lo que Marx pudo alguna vez haber imaginado. Pues el valor de uso no está asediado solamente por el valor de cambio o por la misma posibilidad de iterabilidad que permite reconocerlo como el mismo (concepto) a través de sus posibles repeticiones. En breve tendremos ocasión de comprobar que los textos de Marx, leídos a la manera de Derrida, en este punto un poco en contra de su propia letra, ofrecen suficiente testimonio de ello. Pero antes quisiéramos recordar siguiendo a nuestro filósofo, que ambos aspectos que determinan al concepto de valor de uso –tanto el asedio del valor de cambio como su misma posibilidad de iterabilidad– son formas de abstracción que lo proyectan *a priori* al mundo de las equivalencias del mercado que sirven para ocultar las no-equivalencias de las cosas. Es así como explicitando los procedimientos de idealización que hacen posible que el concepto de valor de uso pueda ser concebido, se llega –sostiene Derrida– a la conclusión de que la mercancía nace cínica y dispuesta a venderse por cualquier cosa en el mercado, incluso antes del intercambio, porque desde el momento en que se constituye en valor de uso, la mercancía ha pasado a ser ya la “gran igualadora cínica”. El valor de uso se iguala entonces al diferenciarse de otros valores que finalmente remiten a un mismo concepto abstracto. Así se puede comprender por qué esa condición de gran igualadora de la mercancía estaba ya prefigurada de antemano en la forma del valor de uso, como lo prueba el hecho de que si hay algún valor como, por ejemplo, el arte que la mercancía sería capaz de corromper, es porque antes había un valor que podía ser corrompido de algún modo. Pero como señalábamos al comienzo de esta larga digresión, Derrida quiere complicar aún más la ceremonia conjuratoria de los textos de Marx que tratan de orientar el proceso fantasmagórico de la mercancía hacia un presunto origen, aunque ficticio o ideal, porque resulta de la purificación de una cierta fantasmática, de un proceso de abstracción que reclama otros conceptos para poder ser pensado.

Al hacerlo Derrida nos recuerda que el valor de uso se deja desbordar por la presencia ausente de un *fuera-de-uso* que le sobrevuela, una flotante no utilidad que incluye a lo inútil, sin reducirse ni identificarse exclusivamente con él. Ese exceso que lleva al valor de uso a encontrarse de antemano desbor-

<sup>23</sup> Ibid. La cita pertenece a Derrida.

dado por una difusa *no-utilidad* es quizás la mejor prueba de que otro modo de ser más allá del intercambio sería también posible, aunque más no sea bajo la indeterminada forma de una promesa. De este modo, según Derrida, es posible vislumbrar también que la distinción sobre la cual Marx había hecho descansar su análisis del proceso fantasmagórico, se torna problemática sino aporética en su misma formulación, ya que no sólo se contenta con afectar los límites del valor de uso, sino también los del valor de cambio que se encuentra del mismo modo desbordado de antemano por “la promesa de un don más allá del intercambio”<sup>24</sup>. Más aún, la gracia sólo podría hacerse realidad allí donde la lógica mercantil ya no ofrece injerencia alguna.

Una vez más, señala Derrida que la intención de toda esta interpelación a los textos de Marx no ha pretendido convertirse en una esclarecida crítica, más radical que la propia crítica, que repitiendo aquí el modelo de la “típica reduplicación de la ideología poskantiana” tratara de llevar, un poco a la manera de Lukács, la tendencia general a la mercantilización del capitalismo hasta lo más íntimo del valor de uso. Por el contrario, el camino elegido por Derrida ha sido bien diferente: ha intentado seguir, hasta donde ha sido posible, la propia deconstrucción de las nociones que sostenían el andamiaje conceptual de Marx; una dislocación de sus límites que terminará afectando también a las fronteras del discurso sobre lo ideológico y lo religioso, para dejar salir, más allá de la letra de los textos, una serie de elementos que permitirán seguir pensando el fenómeno de la espectralidad, el cual ya no podrá ser abordado “por medio de la simple oposición de presencia y ausencia, de efectividad y no-efectividad, de lo sensible y lo suprasensible”<sup>25</sup>.

A la luz de esta serie de cuestionamientos críticos cabría preguntarse hasta dónde el poder conjuratorio que ha puesto en marcha el inmenso discurso crítico de *El Capital* ha sido tan poderoso como para hacer desaparecer al espectro, tal como parece quererlo el mismo Marx cuando sin ambigüedades declara, que “el fantasma, este *Spukt* que *El Capital* convierte en su objeto, es sólo un efecto de la economía mercantil”<sup>26</sup> y como tal, un efecto histórico destinado a desaparecer inmediatamente, casi por encanto, junto con el modo de producción que le había dado vida.

De hecho, se podría dudar que Marx quisiera acabar como dice la letra de alguno de sus escritos, con esa clase de aparecidos que hemos visto nacer y multiplicarse por todas partes en el mundo mercantil, e incluso si ha pensado en “acabar con el fantasma en general”, cuando al parecer la ceremonia conjuratoria de sus textos ha dejado sin enterrar a más de un espíritu<sup>27</sup>. Tan es

<sup>24</sup> Ibid., p. 180.

<sup>25</sup> Ibid., p. 182.

<sup>26</sup> Ibid., p. 183.

<sup>27</sup> Por motivos “retóricos” decidimos utilizar aquí la expresión “espíritu”, cuando lo más apropiado, respetando el contexto, hubiera sido repetir la noción de “espectro”. Acaso nuestro equívoco pueda justificarse en parte si consideramos que espíritu y espectros no son conceptos fácilmente distinguibles. El “espectro” se diferencia del “espíritu” por esa



así que la cuestión ontológica más crítica y arriesgada de todas sigue, según Derrida, manteniéndose bien a salvo de cualquier exorcismo en los textos de Marx. Más aún, en su misma formulación se ve claramente cómo la espectralidad “alza barricadas o cava torneras, se rodea de artificios, multiplica las torneras y levanta murallas”. Lograda imagen con la que se busca sugerir que la crítica evidencia una extraña manera de defenderse de sí misma, porque de algún modo intuye que si quisiera acabar con los fantasmas, debería comenzar por hacer desaparecer a la propia crítica.

Y qué decir entonces de la promesa revolucionaria de esa otra realidad que, según Marx, vendría a poner fin al *delirio finito* (y finito también en el tiempo) de este mundo desquiciado que aparece bajo la delirante forma (*verruckten Form*) de la mercancía, sino que vive justamente de la supervivencia espectral, sin la cual ya no cabría guardar esperanza alguna en una posibilidad de redención. Tal como lo sugiere este último interrogante, el asedio en la mercancía nos conduce al discurso religioso, así como hace un momento había permitido mostrar el alcance del propio juego deconstructivo de los conceptos de valor de uso y de cambio, dejando en evidencia su carácter indecidible.

Tal como se ha señalado, Derrida vuelve en esta oportunidad sobre la cuestión del fetiche y su relación con lo ideológico y lo religioso, buscando su vinculación en el mismo *corpus* de Marx, especialmente la forma de inscripción de ese momento teórico en *El Capital*. Así llega a la conclusión, a diferencia de otros interpretes del pensamiento marxista que han señalado una instancia de discontinuidad en este punto con la obra de juventud<sup>28</sup>, que *El*

fenomenalidad sobrenatural y paradójica que lo convierte en un “*cuero propio sin carne*” ya que desaparece en el mismo momento en que el espectro como *revenant* se manifiesta. Por otra parte, si nos remitimos a Heidegger, el espíritu aparece como una potencia unificadora que ejerce una represión; mientras que para Derrida el espectro, que es siempre el de alguien, “de alguno como algún otro”, por lo general manifiesta un contenido reprimido que retorna, reclamando justicia y una decisión responsable al momento de ser recibido.

<sup>28</sup> Según Balibar, a pesar de que Marx nunca dejó de criticar las ideologías en particular, y aunque los problemas comprendidos bajo el rótulo de la “ideología” no hayan desaparecido completamente de sus preocupaciones, es un hecho innegable que después de 1852, sino antes, dejó formalmente de emplear el término, más tarde reflatado por Engels en la serie de escritos que marcarían su entrada en el campo de la filosofía. Con todo, los problemas relativos a la ideología reaparecerán reformulados con la denominación del *fetichismo* que constituye en la opinión de Balibar no ya “una mera variante terminológica (...) sino una verdadera alternativa teórica” (E. BALIBAR, *La filosofía de Marx*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000, p.49).

Los motivos que según Balibar habrían empujado a Marx a sustituir la problemática de la ideología al menos parcialmente por la de *fetichismo* en la obra de madurez, se deben a una combinación de razones tanto *internas* a la propia teoría como de *coyuntura* histórico-política, que “ponía en evidencia lo que la construcción teórica de Marx tenía todavía de abstracta e incluso de especulativa, a pesar del esfuerzo de hacerla coincidir con la materialidad de la historia” (*Ibid.*, p. 62).

Entre las razones *internas* que Balibar analiza destaca la dificultad de llegar a conciliar la tesis teórica de una exterioridad radical entre las condiciones de producción de la ideología y la condición del proletariado como no-clase, que parece ser negada por la forma en que esa relación se verifica en los hechos, especialmente durante los acontecimientos de la *Comuna de París*. Por otra parte, entre las razones de *coyuntura* se debe mencionar la imposibilidad

*Capital* sigue defendiendo al producto del trabajo como una “objetividad fantasmal”, incluso antes de la entrada en escena del valor mercantil, por lo que parecer poco razonable sostener que aquella obra hubiese roto por completo con lo que “se dice del fantasma y de lo ideológico en *La ideología Alemana*”<sup>29</sup>.

No obstante, si ese vínculo se ha mantenido de un modo que puede resultar más o menos reconocible en la obra de Marx, Derrida quiere tomar distancia con respecto a la afirmación que señala que elevando la mirada a “la nebulosa región del mundo religioso” (*die Nebelreligion der religiösen Welt*) se pueda descubrir, acaso como en ninguna otra experiencia humana, los procedimientos de idealización, de autonomización y desmaterialización que hacen posible la producción fantasmática. Sin menospreciar ese descubrimiento nada desdeñable, Derrida sugiere que lo que quizás pueda volver tan atractiva la analogía con el mundo religioso de cualquier proyecto revolucionario –incluido el de Marx– sea su grado de proximidad, su cercanía –por así decirlo– “con lo mesiánico y escatológico”, aunque tal vinculación no pueda verificarse más que bajo esa vacía e indeterminada forma de lo mesiánico que a Derrida le interesa aquí privilegiar, y según declara, informa también al “espíritu del marxismo emancipador” que por todos los medios se trata de reafirmar en su libro *Espectros de Marx*.

Pero en esa apertura al discurso religioso interesa especialmente prestar un oído atento al legado a-teológico del mesianismo, despojado de todas las figuras determinables de la espera, pues esa sería su herencia más consecuente. Para evitar desde un principio posibles confusiones con la clásica figura del mesianismo *abrahámico* o con alguna otra figura conocida, Derrida prefiere reservar la expresión “mesiánico” en lugar de mesianismo, para designar a esa estructura universal –cuasi-trascendental– de relación con el acontecimiento, inseparable de la dimensión de la promesa, que se vuelve tanto más absoluta cuanto más persiste en su indeterminada universalidad. Pero para Derrida no queda totalmente claro si la “mesianidad sin mesianismo” como estructura universal precede y condiciona a toda figura histórica y determinada del mesianismo, en cuyo caso se mantendría heterogénea respecto de ella, convirtiendo el problema del nombre en algo más bien accesorio, o si, en cambio, es la posibilidad misma de pensar esta independencia la que no ha podido revelarse como tal, sino a través de las figuras vivas de todos los mesías que brotaron alguna vez del suelo árido de lo mesiánico como un fondo de posibilidad que no puede ser determinado de ningún modo. Pero lo cierto es que la espera mesiánica, indeterminada, a la que Derrida se refiere es una experiencia paradójica que, por un lado, supone

de definir como “ideología” en un sentido estricto, es decir, como una teoría de formación de la conciencia social determinada por la abstracción y la inversión de lo real, a la *economía política burguesa*, en especial de los clásicos como Quesnay, Smith y Ricardo, porque ese discurso “científico” no se ajusta fácilmente ni a la categoría de ideología ni a la de una historia materialista de la sociedad civil, ya que el discurso de esa ciencia está basado en el postulado de la eternidad de las condiciones burguesas de producción.

<sup>29</sup> J. DERRIDA, *Espectros de Marx*, p. 187.

la posibilidad de anticipación sobre el fondo de un horizonte, pero, por otro, –y así se entiende su carácter revolucionario– supera cualquier expectativa de nuestra parte, precisamente porque el acontecimiento por su misma ausencia de propiedades determinadas, de predicados concretos deja abierta la posibilidad a que todo pueda suceder.

En otro de los tantos juegos paradójicos que Derrida tiene acostumbrado realizar, advierte que la espera nace desesperada por la promesa de un otro porvenir, de la que ciertamente no puede excluirse la posibilidad de que sea portador del mal radical, porque, de lo contrario, no sería tampoco lo imposible que desborda todo límite como un don incondicionado.

En este desesperar de la espera encuentra Derrida un extraño sabor a muerte. Pero el rechazo que esta experiencia provoca nunca llega a ser tanto como para dejar de ejercer al mismo tiempo una extraña fascinación que impulsa a buscar aquello que, sin embargo, siempre se escapa.

Sin esta desesperación en la espera, ninguna responsabilidad y ninguna decisión serían al fin verdaderas. A menos que quisiera quedar convertida en un simple cálculo de un programa ya prefigurado de antemano, la decisión tendrá que nacer del desbordamiento de nuestra capacidad de respuesta en la espera de una alteridad indomitable que excede cualquier intento de nuestra parte de tratar de atenuar lo monstruoso del acontecimiento. Así la responsabilidad reviste un carácter infinito porque quien se ve envuelto en la indecibilidad sabe de antemano que no importa lo que haga ni qué decisión tome, pues lo mismo no podrá agotar todas las circunstancias de la acción.

Frente al acontecimiento no queda otra alternativa más que recibirlo del modo más hospitalario posible. Pero si a ese visitante intempestivo que traspasa las fronteras y se abre paso sin pedir permiso, no se le puede preguntar ni su procedencia ni su condición, sino tan sólo recibirlo como un don absoluto que no reclama devolución ni exige reconocimiento alguno –aunque el “ven” incondicional al porvenir inanticipable no deba confundirse con un asentimiento ciego a todo lo que se da, porque eso no haría más que abrir peligrosamente la puerta a “cualquier cosa detrás de la cual se amparan los bien conocidos fantasmas que, justamente, hay que ejercitarse en reconocer”–, la experiencia no está completamente libre de una cierta hostilidad hacia lo desconocido<sup>30</sup>.

Asimismo esa apertura hacia el discurso de lo ideológico y su vínculo con lo religioso posibilita a la vez que demanda algún tipo de reflexión acerca del papel de la técnica en las actuales condiciones tardo-modernas de existencia,

<sup>30</sup> Derrida comenta esa ambigüedad en los siguientes términos: “la hospitalidad, ya de entrada, viene parasitada, contaminada por su contrario, la hostilidad. El término básico latino *hospes* es un antiguo compuesto que significa extranjero, así como anfitrión y a la vez huésped, y que deriva, a través de una serie de evoluciones de otro término latino al parecer inicial: *hostis*, que significa enemigo, adversario, rival. “Hospitalidad, hostilidad, hospitalidad”.

porque el desarrollo de las tecnologías y las telecomunicaciones, antes que alejar a los fantasmas, transforma el espacio público, abriendo la posibilidad de la creación de una realidad espectral, especialmente a través de las nuevas tecnologías multimedia que en el mundo en que vivimos se constituyen como verdaderas máquinas productoras de espectros. En ese sentido, resulta, según nuestro filósofo, imposible abordar los problemas de las sociedades del presente sin una precisa referencia a la condición espectral de los medios y su relación con los muertos, las víctimas, los desaparecidos que forman parte de nuestro imaginario social, ya que no hay ningún análisis político ni social que no se encuentre de algún modo determinado por tales desapariciones<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> Pero en la deconstrucción de la actualidad, Derrida no busca conciliar la contradicción entre el devenir-simulacro del acontecimiento inscripto en el centro mismo de la estructura del acontecer, y la singularidad de su tener lugar, aquí y ahora. Por el contrario, señala que la ineludible responsabilidad en la recepción del acontecimiento surge a partir de esa misma tensión abierta entre la singularidad del acontecimiento y su “desmaterialización” en el simulacro de la reproducción técnica. En esto consiste ante todo el trabajo del archivo que permitirá sacar a la luz la manera como el acontecimiento ha sido producido y archivado. Ahora bien, lo mismo que hace que la técnica pueda transformar nuestro concepto de “realidad”, trastoca las nociones de tiempo y espacio. La técnica no sólo es aceleración de la velocidad que reduce el tiempo y acorta las distancias, sino una verdadera dislocación de la sucesión temporal que al posibilitar la supervivencia espectral de un ser finito, por ejemplo, en la imagen reproducida técnicamente permite el asedio del futuro que anticipa la desaparición de cualquier criatura mortal. Pero de la misma manera en que favorece el asedio del futuro, la reproducibilidad técnica posibilita, como sucede con los fantasmas, el retorno del pasado ya que permite a lo que ha sido archivado en el pasado estar por venir bajo la forma de una (re)aparición espectral. Teniendo presente esta condición de la técnica, señala Derrida, se ve que aquella artificialmente produce la “huella” que consiste ante todo en una posibilidad de reproducción en ausencia de lo que la produjo. De la misma manera, el acontecimiento que crea artificialmente la técnica puede ser reproducido desde el momento en que fue producido.

Al modificar la noción de tiempo, la técnica contribuye a trastocar nuestros parámetros acerca de la “vida” y de la “muerte” ya que el registro es capaz de generar el desconcertante efecto de un “*plus de vida*” (*plus de vie*), posibilitando la vida más allá de la vida. Pero se trata de un suplemento de vida, una posible vida fantasmal, técnica, plagada de muerte, no sólo porque el simulacro archivado en el registro técnico remite a la ausencia de un ser finito, sino porque el archivo mismo es, a su vez, un ser finito que podría también desaparecer.

La vida no es entonces pensada por Derrida de manera vitalista puesto que ella está asediada por su reproducibilidad técnica, ni tampoco de manera mecanicista porque la vida reproducida por medios técnicos sigue siendo, pese a todo, vida, aunque en un registro diferente del momento meramente biológico, una vida espectral. De este modo, vitalismo y mecanicismo resultan deconstruidos en un mismo gesto.

Toda esta serie de transformaciones que venimos considerando tanto en lo que respecta a las nociones tradicionales de tiempo y espacio, del concepto de “realidad” como presencia o de la misma idea de la “vida” y de la “muerte”, posibilitadas materialmente por la técnica nos obligan a pensar de nuevo las coordenadas del espacio público y las nuevas posibilidades que, en ese contexto, se abren para la *democracia-por-venir* y, por ende, para la justicia y la responsabilidad.

En efecto, la llegada de la *democracia-por-venir* es inseparable de la posibilidad de asegurar a todos los ciudadanos el legítimo derecho al libre acceso a los medios técnicos en donde el acontecimiento se produce y reproduce. En ese sentido, la técnica –piensa Derrida– puede y, en verdad lo ha hecho independientemente de los repetidos intentos de apropiación privada, acelerar el proceso de la democratización en curso y contribuir a la deconstrucción de los poderes centralizados, ayudando de este modo a alejar el peligro siempre latente del totalitarismo.

Pero ocuparnos de una cuestión tan cara al pensamiento derridiano nos llevaría demasiado lejos. Dejaremos simplemente planteado el asunto y mencionaremos para terminar algunas de las conclusiones que nuestro filósofo llega a esbozar en su recorrido por las páginas escogidas de Marx que, a su juicio, dibujan las primeras líneas de una posible lógica de la espectralidad (*Hantología*).

Lo primero que llama la atención de Derrida es el hecho de que “no parece haber cambiado desde los tiempos de la *Ideología Alemana*”<sup>32</sup> la decisión responsable que distingue a la crítica de Marx como un ejemplo del acto de heredar. Pero en su caso esa decisión responsable ha llevado a privilegiar el intento de conjurar lo mismo que la crítica, habitada por una contradicción insalvable, contribuía a poner de manifiesto. No sólo ha sido un gran mérito de Marx haber anticipado muchos de los procedimientos de la idealidad que produce la *différance* y, dentro de ella, el simulacro espectral, sino que podría decirse que, a su modo, Marx ha sido uno de los filósofos que en su tiempo más ha contribuido a liberar al (re)aparecido, al *Spukt* de la más degradante de las formas de la objetividad que hasta ese momento le habían sido impuestas: la forma mercantil del mundo burgués. Por otro lado, en sus más agudos análisis Marx ha llegado incluso a vislumbrar esa condición intermedia del espectro que no logra desembarazarse por completo de una cierta materialidad, como bien lo sabemos en nuestro mundo tecno-científico plagado de fantasmas, donde los simulacros producidos en toda su virtualidad no dejan de ser tampoco los de un cuerpo –en ocasiones los de un pesado cuerpo artefactual– que “necesita mucho trabajo para ser construido o deconstruido”<sup>33</sup>. Para Derrida no sería tampoco un exceso decir que Marx se ha anticipado a ver esta tendencia del mundo de nuestro tiempo y hasta se podría afirmar sin temor a equivocarse que ha sido uno de los primeros pensadores de la técnica e incluso, con diferencias, nos atreveríamos a decir también, de la tecnología.

Pero si en ese legado Marx bien podría haber sido recibido como un antecesor lejano de la deconstrucción que, sin embargo, no se parece del todo a los miembros de la familia, aunque Derrida considera que nada de lo que imagina sería posible sin él, la crítica –y esto ya forma parte del *double blind* que legitima la decisión responsable de proseguir su propia deconstrucción– buscará los medios a su alcance para contrarrestar esa tendencia. Con el propósito de negar esa otra dimensión inexplorada de su propio pensamiento, Marx ha intentado armarse de una ontología crítica de la presencia para reconducir el proceso constituyente de la conciencia a sus verdaderas condiciones de producción, al decir de Althusser, a “un proceso sin Sujeto”. Pero ese programa estaba ya prefigurado de antemano en la tesis sobre la religión de *La Ideología Alemana*, en la que, anticipándose a la crítica heideggeriana de la subjetividad y al nietzscheano desenmascaramiento de los ídolos, Marx

<sup>32</sup> Ibid., p. 190.

<sup>33</sup> Ibid., p. 192.

buscaba poner de relieve la tendencia fetichizante de la conciencia a autonomizar una representación (*Vorstellung*) abstracta, olvidándose luego “tanto de su génesis como de su fundamento real” (*reale Grundlage*) que, según indica la ontología historicista del marxismo, descansaría en el mundo material de la producción y el intercambio.

El pensamiento de la espectralidad intenta así cuestionar lo que de metafísico pueda haber en la idea según la cual la ideología no sería más que un sueño vano e inútil, constituido por los residuos diurnos de una realidad plena y efectiva. Pero si se llega a tal conclusión ya no es por una simple necesidad teórica, sino por razones de orden práctico, las cuales vienen dictadas por las urgencias del futuro, en ese “tiempo disyunto, desajustado sin el cual no habría ni acontecimiento ni historia ni promesa de justicia”<sup>34</sup>.

Tal es, en suma, la contradicción que trágicamente recorre el pensamiento de Carlos Marx y lo lleva a retroceder para librarse del asedio de sus propios fantasmas que traspasan las fronteras de la realidad y la ilusión. Así pues, aunque Marx intuye de alguna manera que su inmenso discurso crítico podría ser también un fantasma, “hace como si no lo supiera”<sup>35</sup>.

Sin embargo, la propia lengua en la que Marx ha escrito la mayor parte de sus textos, la lengua alemana, tiene una manera de nombrar la anónima aparición de lo Otro que no está ni dentro ni fuera de la cabeza, ni próximo ni distante con esa forma impersonal de género indeterminado que no es ni femenina ni masculina. En alemán, no se dice que “hay espectro”, ni siquiera que “ello –por el espectro (*es Spukt*)– aparece”, sino con un matiz que escapa a cualquier traducción castellana “ello espectrea” o simplemente “ello aparicionea”<sup>36</sup>. Posibles acepciones que “en la neutralidad de esa forma verbal tan impersonal, de algo o de alguien, ni de alguien ni de algo, de ‘uno’ que no actúa”<sup>37</sup> sugieren ya que la espectralidad del otro ocupa invisiblemente desde siempre el ámbito de la mismidad y desde ella obra, haciendo desbordar los límites de lo propio y de lo extraño como un extranjero al que no se le podría privar de brindarle hospitalidad. Estamos entonces obligados a recibirlo aunque no queramos, y a “recibirlo sin haberlo invitado” porque el espectro, tal como se ha dicho, “ya se encuentra dentro” (*das Heimliche-Unheimliche*), en lo más íntimo de nosotros mismos, lo cual nos permite comprender esa condición desmesurada del fantasma que hace de lo espectral un poder indecible, ni agente ni paciente. Es un poder anónimo e innombrable que habla por nosotros sin que podamos llegar a determinarlo con claridad. Pero eso que habla es incontrolable porque está siempre por volver, aún sin haberse repetido jamás del mismo modo. En realidad, más que un auténtico retorno,

<sup>34</sup> Ibid.

<sup>35</sup> Ibid., p. 192.

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> Ibid.

eso que vuelve es ya otra cosa, una aparición siempre diferente, una verdadera (re)aparición.

Lo que paradójicamente se repite es la diferencia, o en todo caso, la posibilidad misma de la diferencia, porque lo Otro que retorna es, en realidad, un otro totalmente distinto, una absoluta singularidad. Es a esto a lo que Derrida se refiere cuando empleando una jerga psicoanalítica señala que “esta impersonal (re)aparición del *es Spukt* produce automatismo de repetición en no menor medida en que encuentra en él su principio de razón”<sup>38</sup>.

No puede entonces resultar extraño que semejante aparición, o mejor aún, (re)aparición de lo Otro pueda despertar tanta “angustia como el porvenir o la muerte”<sup>39</sup>. Y quien se ha mostrado especialmente sensible a la angustia que genera el asedio de la espectralidad ha sido precisamente Freud, como se puede ver en un texto famoso que lleva el inquietante título de *Das Unheimliche*, un nombre de difícil traducción al español como el mismo sustantivo “*Spukt*”. En uno de los párrafos de ese texto –señala Derrida– Freud confiesa que le hubiera gustado haber cedido la palabra al Otro, a esa enorme fuerza inconsciente que habla desde lo más íntimo de nosotros como una voz extraña a la vez distante y cercana. El Otro rompe toda especularidad, impidiendo así que podamos identificarlo con certeza, al tiempo que produce el inquietante “efecto víscera” o “efecto yelmo” que hace que sintamos su asfixiante mirada, sin poder ver a quien nos mira. Es lo siniestro que asedia desde lo más familiar, a la vez, como lo más inquietante, extraño y diferente. Incluso Freud contempla la posibilidad de tomar a esa experiencia como “el más fuerte ejemplo de lo *Unheimlichkeit*”<sup>40</sup>.

Sin embargo, pese a la importancia concedida, la dificultad del asunto ha llevado a no poder comenzar la investigación por donde se hubiese querido hacerlo. Cabe entonces preguntarse con Derrida si tal declaración no es acaso una muestra suficiente de que aquello de lo que Freud apenas creía tener noticia, no era, como él pensaba, tan sólo un ejemplo, ni siquiera el más fuerte dentro de la escala de los ejemplos, sino la “Cosa misma” de la que, se supone, debería ocuparse la investigación.

En esa experiencia desmesurada del inasible *Unheimliche*, Freud de alguna manera intuye que no se ha dado ni se dará nunca una primera aparición –y así se entiende que no haya podido comenzar tampoco la investigación por donde hubiese querido hacerlo– porque lo espectral es un (re)aparecido, un *revenant*, alguien o algo que siempre empieza por regresar cuando menos se lo espera como un visitante intempestivo, o cuando no se lo espera en absoluto. El hecho de que el fantasma sea aquello que está siempre por volver indica que es algo diferente de un simple dato inmediato. No se trata pues

<sup>38</sup> Ibid., p. 193.

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> Ibid., p. 192.

de una presencia plena que podría ser reducida al nivel de lo óptico, sino de algo o de alguien que se retrae a toda posible presentificación y sólo se da a conocer a través del discurso que es capaz de brindarle una posibilidad de bienvenida. Por eso, el espectro se torna inaprensible, casi innombrable, y por lo tanto también indominable, resistiéndose a todo acto de apropiación que busca homologarlo a la mismidad, ya que no conoce el reposo sino tan sólo la inestable condición de estar siempre en movimiento, como un arribante absoluto que nunca acaba de llegar.

En segundo lugar, observa Derrida que “el mecanismo conjuratorio” que Freud ha puesto en marcha consiste ni más ni menos que en tratar de disminuir al máximo la magnitud del acontecimiento, confundiendo la aparición del fantasma con el ejemplo *más fuerte* de lo *Unheimlichkeit*. Pero el resultado que con ello se alcanza no difiere demasiado del efecto “narcotizante” que dejaba tranquilo a Marx mientras se sentía ocupado –o al menos creía estarlo–, tratando de disipar la “bruma fantasmática” que envolvía al mundo de la producción y el intercambio. En definitiva, lo que uno y otro han intentado hacer, cada uno a su modo, es mantener alejado lo más posible al espectro. Es evidente que si Freud así se ha comportado, ha sido por la misma razón por la que Marx tanto insistía en la búsqueda del origen genealógico de los conceptos, es decir, por el miedo que la aparición espectral despierta, un miedo que en ocasiones puede tornarse paralizante como para no querer oír hablar más de aquello que causa semejante estado de angustia.

Ahora bien, una de las hipótesis que, de alguna manera, podría seguirse como uno de los hilos “rojos” del libro de Derrida, indica que en el caso de la herencia de Marx, convertido en espectro entre nosotros, ha vuelto a repetirse el mismo fenómeno del miedo. Es, por eso, que el subtítulo del capítulo que comentamos –y, como se habrá podido observar hemos decidido tomar nota de la sugerencia de Derrida– hubiera podido ser: “*Marx –das Unheimliche–*”. Porque entre nosotros, Marx vuelve a ser ese inmigrado que fue toda su vida, al cual se le ha prohibido la residencia, un clandestino peligroso al que se necesita acallar por el temor que inspira el eco de su palabra; un temor que ahora se busca combatir con las armas del silencio y de la forzada indiferencia.

Así llegamos al final del último capítulo de *Espectros de Marx*, retomando la inquietante pregunta del comienzo. Pero puede que ahora resulten más comprensibles algunas de las consecuencias –no sólo teóricas– que arroja esa difícil cuestión inicial, el arduo trabajo del imposible duelo que supone acostumbrarse a vivir con los fantasmas.

Aprender a vivir con los fantasmas es algo mucho más difícil que vivir lisa y llanamente, es aprender a moverse en un ámbito plagado de incertidumbre, oscilando entre oposiciones que no admiten ninguna conciliación, en un movimiento que pone en estado de parálisis al binarismo de la metafísica. Desde esa lógica paradójica se comprende al fin que vivir quiere decir también aprender a morir un poco, lo cual implica aceptar la mortalidad absoluta, sin



posibilidad de salutación ni redención para uno mismo ni para el otro. En ese sentido, mal podría afirmarse que la deconstrucción derridiana es, como ha llegado a sostener Alan Badiou, la culminación del proyecto heideggeriano, porque en el pensamiento de la espectralidad que Derrida ensaya, la vida ya no es pensada como simple separación de la muerte, tal como sucede en Heidegger, sino más bien como una relación de *différance*, de huella o alteridad con la muerte que nos asedia con su ineluctable movimiento de desapropiación por medio del cual alcanzamos a experimentar que no hay identidad plena. Cuando nos disponemos a recibir con una actitud adecuada esa idea de la vida como desplazamiento, demora de la muerte, se comienza a entender la extraña y paradójica condición que hace del viviente un desaparecido desde el momento mismo de su aparición, afectado como está por la presente ausencia, el llamado de la muerte. Nada parece más apropiado cuando se trata de definir al fantasma que recurrir a la metáfora del “sobre-viviente”. En efecto, buenos son los motivos que permiten calificar al espectro de “super-viviente” en el instante indefinido de la muerte, alguien o algo que habita ese espacio intermedio más acá de la muerte, pero también más allá de la vida. Aún no es todavía un muerto, pero es también más que un vivo.

Pero además aprender a vivir con los fantasmas no sólo es aprender a mantener “vivo al muerto” que hay en nosotros según la lógica testamentaria del epitafio que proyecta *a priori* el momento de nuestra propia desaparición, sino también aprender a mantener viva la presencia de los otros que ya no están, pero sobreviven en nosotros como ausencias, los “fantasmas del pasado”, y de esos otros que todavía no han llegado a ser en la figura de los que están por nacer. Por último aprender a vivir con los fantasmas, oscilando entre la vida y la muerte, es aprender a convivir con la presencia de una otredad que se da en mí antes de toda relación, como irreductible opacidad que no puede ser dominada bajo el signo de la disponibilidad según las bien conocidas metáforas de los espejos y de las identificaciones que se han repetido hasta el cansancio en la historia de la modernidad. Pero sobre todo, aprender a vivir quiere decir aprender a ser justos con los fantasmas y con el acontecimiento que viene cuando menos se lo espera a interrumpir el normal curso de la historia, desajustando el orden del tiempo, la sucesión lineal de los “ahora”. Esa es pues la inyunción revolucionaria del espíritu emancipador del marxismo que Derrida recoge del legado de Marx: el espectro de un Marx –no ciertamente el más verdadero– que había permanecido clandestino como un extranjero desconocido, porque no se lo había recibido ni siquiera oído, incluso entre sus más fieles seguidores. El más monstruoso de los fantasmas, el más aterrador y difícil de asimilar, pudo así sobrevivir oculto durante todo este tiempo, casi sepultado por otros espectros, porque ciertamente en Marx conviven más de uno. Pero ahora ha logrado al fin liberarse. Y despojado de todas las formas históricas con las que su figura había sido revestida en el pasado –y difícilmente, dice Derrida, podría sentirse alguna nostalgia por lo que acaba de desaparecer de la faz de la tierra después de haber usurpado el nombre del comunismo– la crítica deconstruccionista consigue desontolo-

gizar el mensaje de Marx, que así liberado del cuerpo oficial del marxismo, aparecerá portando una indeconstruible promesa de justicia<sup>41</sup>. Se trata pues de la experiencia de lo super-viviente más allá de toda posible presentación o representabilidad, a la que se accede a través de una relación con el acontecimiento que nada tiene de utópica, pues consiste más bien en la aprensión, aquí y ahora, orientada hacia un acontecimiento absolutamente real, una alteridad heterogénea que se da siempre de un modo singular. En efecto, la justicia como apertura al porvenir consiste pues en el respeto incondicional por la alteridad radical del otro, el compromiso con la deuda infinita de la dignidad sin precio de la absoluta singularidad. Porque no hay nada peor –y Derrida nos ha alertado suficientemente acerca del peligro que entraña la posibilidad de ese mal radical– que caer en el insostenible hastío de la inmovilidad, de lo siempre idéntico a sí mismo, porque es ahí donde el pensamiento deja de pensar, se detiene hasta desaparecer<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> En su reseña a *Espectros* sostiene Pierre Macherey que la noción de un espíritu indeconstruible de Marx que en última instancia se identifica con la idea misma de justicia, se vincula a la tradición cartesiana en la medida en que dicho espíritu parece ser, como el *cógito cartesiano*, aquello acerca de lo cual no cabe dudar. (P. MACHEREY, “Marx desmaterializado o el espíritu de Derrida”, en Michael SPRINKER (ed.), o.c., pp. 23-32). Continuando esa línea argumental, Warren Montag se pregunta si Derrida no ha llegado a través de Marx a una posición diametralmente opuesta a la letra y al “espíritu” de los textos inaugurales de la deconstrucción que estuvieron marcados por la subversión permanente del *Logocentrismo*, una tarea en la cual nada parecía quedar a salvo de la duda. Cf. W. MONTAG, “Espíritus armados: los espectros de Marx de Derrida”, en Michael SPRINKER (ed.), o.c., pp. 81-95.

El argumento que, dicho sea de paso, Montag no comparte, intenta de algún modo hacerse eco de la vieja objeción de Foucault que fuera más tarde retomada por Richard Rorty en contra de la “ciencia de la escritura” que Derrida oponía en su célebre *De Gramatología* al régimen conceptual del *fonocentrismo*. Aunque con algunas diferencias, ambos autores concuerdan en señalar que la concepción derridiana de la escritura conlleva al parecer una sutil transposición que simplemente cambia un “trascendental a priori” por otro, es decir, la voz como origen ideal del significado por una noción del texto vivo.

Lo indeconstruible que Derrida encuentra también en el pensamiento de Marx no es su realidad o materialidad (que, según Macherey, debería ser resustancializada recordando los viejos tópicos olvidados del *corpus* marxista tales como la teoría de las clases sociales, la explotación del trabajo y la plusvalía), sino el acontecimiento de este pensamiento, la promesa de justicia, el llamado revolucionario a la emancipación que no puede ser confundido con lo indudable del *cógito* cartesiano, puesto que ya no se trata de un dato inmediato, sino de algo que está aún por venir. Que la justicia sea indeconstruible no significa para Derrida, que sea una idea intocable e inmune a toda posibilidad de crítica, sino más bien que no se trata de algo presentable (sólo que se da en el modo de la presencia puede llegar a ser deconstruido) y por tanto, no es posible acercarse a ella, si no es deconstruyendo sus realizaciones históricas que la traicionan al confundirla con la positividad del derecho, toda vez que el llamado de la justicia no consiste sino en una apertura indeterminada al porvenir, la promesa mesiánica. La justicia es entonces indeconstruible porque el mismo movimiento de la deconstrucción la presupone.

<sup>42</sup> A nuestro modo de ver, podría ser éste otro de los puntos de encuentro entre la deconstrucción derridiana y el pensamiento de la “ontología de la actualidad” o sencillamente *hermenéutica* tal como Gianni Vattimo ha preferido denominar a su filosofía más reciente.

Para tratar de contrarrestar la paulatina pérdida de una fisonomía identificable de la hermenéutica en los últimos años, después de haberse convertido en la *koiné* de nuestro tiempo, Vattimo propone volver la inspiración original de esta tradición que se sitúa en el rechazo heideggeriano de la metafísica como pensamiento que tiende a identificar el ser verdadero con la objetividad manipulable de los objetos de la ciencia-técnica-moderna.

No obstante, la pura incondicionalidad, absoluta de la justicia que Derrida no duda incluso en calificar de “mística” en una curiosa alusión al pensamiento del primer Wittgenstein, escapa a cualquier intervención calculada, deliberada y estratégicamente controlada de nuestra parte, tiene necesidad de ser organizada de algún modo, estabilizada para que pueda tornarse viable, pues de lo contrario, no sería sino un deseo piadoso lleno de buena conciencia que en nada se parece a la justicia.

Es allí entonces donde esta “experiencia aporética de lo imposible” a la que aspira la deconstrucción como una experiencia ligada a un acontecimiento no programable ni tematizable, un acontecimiento imprevisible e incalculable, reclama el pensamiento de un nuevo concepto de lo político o como también le gusta decir a Derrida, la necesidad de una *hiper* o *repolitización* de la política<sup>43</sup> que nace con el sello de lo intempestivo en el mismo llamado de la justicia que sorprende cuando menos se lo espera o cuando no se lo espera en absoluto. Una política aporética de la *différance* y la hospitalidad hacia el acontecimiento inesperado que a través de la interminable deconstrucción de lo que adviene a la presencia se anima a la más difícil y radical de las afirmaciones en el pensamiento del mesianismo *sin mesianismo* como es precisamente la de la alteridad como irreductible e inapropiable.

Por eso la deconstrucción, más que situarse en el ámbito de la política como si se tratara de un lugar cerrado, intentará abrir nuevos espacios de resistencia al dominio<sup>44</sup>. Pero la deconstrucción no sólo pretende desarrollar una dimensión negativa, disolutiva de la idea del dominio (y con ella también

Vattimo desarrolla esta reinterpretación en el marco de una búsqueda de justificación de su lectura de “izquierda” del pensamiento de Heidegger como filósofo de la *Verwindung*. El rechazo de la metafísica como identificación del ser con el darse del objeto en la perentoriedad de la presencia no podría haber sido motivado por un interés puramente teórico “sino por una exigencia ético-política que Heidegger comparte con las vanguardias filosóficas y artísticas de principios de siglo (“pienso –dice Vattimo– en el *Geist der Utopie* de Ernst Bloch”). En efecto, no se podría pensar en superar la metafísica mediante una simple toma de posición teórica, porque eso no haría más que continuar el pensamiento que se pretende abandonar, alegando que la metafísica tradicional tiene que ser declarada falsa pues no se adecua al modo como efectivamente se dan las cosas.

<sup>43</sup> Además de *Espectros de Marx*, los libros donde Derrida más se ha ocupado de desarrollar esta nueva concepción de la “política de la imposibilidad” sólo pensable desde una lógica del acontecimiento que quiebra la dicotomía de presencia y ausencia, y la noción de acción conforme a fines tal como la entiende el sujeto representativo de la metafísica, son fundamentalmente *El otro Cabo. La democracia para otro día*, trad. P. Peñalver, Barcelona, del Serbal, 1992 y *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, trad. P. Peñalver y F. Vidarte, Madrid, Trotta, 1998. Para Derrida la repolitización de la política se encuentra estrechamente ligada –más aún posibilitada– por la aporética espera mesiánica que si bien no es totalmente pasiva, para ser plena debe serlo de lo inesperado (*attente sans attente*), porque sólo así consigue abrirse a la irrupción del acontecimiento, el cual incide en el presente bajo la forma indeterminada de un porvenir que, al no perder nunca su carácter de promesa, logra eludir a la presencia, garantizando de este modo la posibilidad de que algo nuevo pueda suceder.

<sup>44</sup> A su manera Vattimo ha visto también la posibilidad de redefinir un proyecto de izquierda en una era posmetafísica ligada a la posibilidad de liberarse de las cadenas del dominio a través de una reducción de la violencia o también –recuperando la formulación del ideal marcusiano– de una reducción del “exceso de represión”.

de las razones que ligan la política a la metafísica de la presencia) sino que se arriesga a afirmar la experiencia de la alteridad radical a través de un tipo de intervención que, sin reducirse enteramente a la esfera política, contamina haciendo desbordar las fronteras de lo posible y lo imposible. Una acción capaz de arriesgarse a inventar en cada nueva situación, única e irrepetible y como si fuera la *primera vez*, nuevas normas y nuevas reglas que –sin necesidad de entrar en contradicción con las existentes– podrán ser solamente adecuadas para ella. Se trata pues de una intervención no totalmente controlada por el agente, que halla su condición de posibilidad en su propio límite, anterior a ella misma: la experiencia de lo imposible, lo incondicional, lo innegociable que justamente por su ausencia de propiedades determinadas, de predicados concretos, permite que todo pueda suceder, o mejor dicho, es la condición de posibilidad que abre el espacio a la responsabilidad política, jurídica o moral, la cual procede siempre de una respuesta ante la inyunción espectral que obliga a comprometerse sin esperar. En efecto, sin esa incertidumbre que sobreviene con el asedio de lo otro entendido ahora como una desmesurada experiencia de lo imposible, ninguna responsabilidad y ninguna decisión<sup>45</sup> sería factible, porque es esa situación de total desprotección por la ausencia de normas, de pautas claras a las cuales atenerse –quizás no tanto por su misma inexistencia, sino por el caos de posibilidades que se abre a la acción– lo que genera la invención sin regla.

La irreductibilidad del pensamiento de Marx, el futuro de su promesa que Derrida quiere afirmar con esta dislocación del presente calculable que nos libera de la violencia de la metafísica *falo-logocéntrica* inhospitalaria para con lo radicalmente otro, encierra también la promesa de una democracia aún *por-venir*, camino a la democracia que precisamente por el hecho de ser forzosamente inadecuada en su realización, puede o mejor aún, exige ser siempre perfeccionada. Una democracia que ha de contener como la idea misma de justicia una perspectiva futura, no cerrada, de mejora o progreso infinito hacia la democracia, donde sea posible recuperar a diferencia de las “interpretaciones más modernas y vigilantes del marxismo” reunidos especialmente alrededor de Althusser, una forma de escatología mesiánica desligada de los residuos teológicos. Residuos que todavía sobrevuelan no sólo en los proyectos ético-políticos de los continuadores de la tradición liberal-ilustrada como Rawls o Habermas, sino incluso en propuestas de pensadores aparentemente alejados del tipo de fundamentación que distingue a la moral uni-

<sup>45</sup> La decisión es un acto incalculable en tanto momento inaugural absoluto de la acción. Pero siendo única, singular e irrepetible, la decisión nunca es, sin embargo, completamente individual. Por el contrario, escapa al control del sujeto que decide, ya que éste se constituye en el mismo acto de decidir y, a su vez, la decisión como tal, encierra siempre “algo de pasivo, por no decir inconsciente” (J. DERRIDA, *Fuerza de ley. El “Fundamento místico de la autoridad”*, trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver, Madrid, Tecnos, 1997, p. 61) que hace que nunca se pueda alcanzar un dominio pleno sobre todo lo que sucede en la decisión. Es en virtud de este carácter aporético que la decisión –activa y pasiva a la vez– rechaza una conceptualización en términos de causa y efecto y no puede ser pensada desde la lógica tradicional del sujeto agente.

versalista como Richard Rorty<sup>46</sup>, pero que, sin embargo, comparten con ella el supuesto según el cual la dinámica de las sociedades democráticas tendería hacia la armonía y la reconciliación, y que el desacuerdo, aunque importante, refleja sólo un momento de transición que ha de ser superado por el mismo juego democrático.

Poco interesa si ese Telos de la reconciliación permanece infinitamente distante en un sueño inalcanzable como el que Habermas imaginaba al concebir su ideal regulativo de una comunicación ilimitada, libre de exclusiones. Para Derrida un planteo de ese tipo encierra la terrible paradoja que hace que el ideal democrático basado en el acuerdo se traicione a sí mismo en el momento mismo de su cumplimiento, pues su realización implicaría la muerte de la democracia y el fin de la política. Esa insalvable paradoja del concepto teológico de la democracia donde el fin se vuelve el “fin del fin” ya no deja medir el avance hacia la democracia a través de la modalidad ilustrada, kantiana, habermasiana. Por el contrario, el *double blind* de la deconstrucción nos enseña que los conflictos no sólo son imposibles de erradicar del ámbito de las sociedades humanas, sino que su misma existencia constituye la condición de posibilidad de una sociedad pluralista.

Es quizás allí donde la dimensión ético-política de la deconstrucción se torna, si cabe, tanto más radical, pues abre la transformación en curso a un movimiento *hipercrítico*, verdaderamente revolucionario que no se contenta con subvertir el *status quo*, sino que avanza, más allá de cualquier subversión, como un movimiento siempre vivo, en un estado de “revolución permanente”.

<sup>46</sup> En el artículo “Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche” aparecido en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Rorty señala que “deberíamos abandonar la vana tarea de buscar premisas neutras políticamente, premisas que puedan justificarse para cualquiera, de las cuales inferir una obligación de adherir a la política democrática”. Contra el tipo de liberalismo que considera que las instituciones democráticas se volverían más estables si pudiera probarse a quienes las adoptan que han sido elegidas libremente por individuos racionales, Rorty guarda una profunda desconfianza frente a cualquier investigación teórica de la naturaleza de lo político, pues, según él, la adhesión a la democracia depende menos de una justificación racional que demuestre a todos la necesidad de elegirla como forma de vida comunitaria más razonable, que de un tipo de “educación sentimental” mediante la cual un número creciente de personas se volverían más tolerantes con los demás, y dispuestos a compartir con ellos las mismas creencias acerca del valor de las instituciones democráticas. Como bien lo ha visto Chantal Mouffe, “la diferencia básica entre las dos perspectivas (sobre la política y la democracia de Rorty y Habermas) concierne a los diferentes caminos que consideran para la creación del consenso liberal”. Pero “en ambos casos, el resultado es el mismo: una concepción de la sociedad democrática bien ordenada supuestamente libre de antagonismos y sin exclusiones”. C. MOUFFE, “Deconstrucción, pragmatismo y política de la democracia” en C. MOUFFE (ed.), *Deconstrucción y Pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998, pp. 24-28.