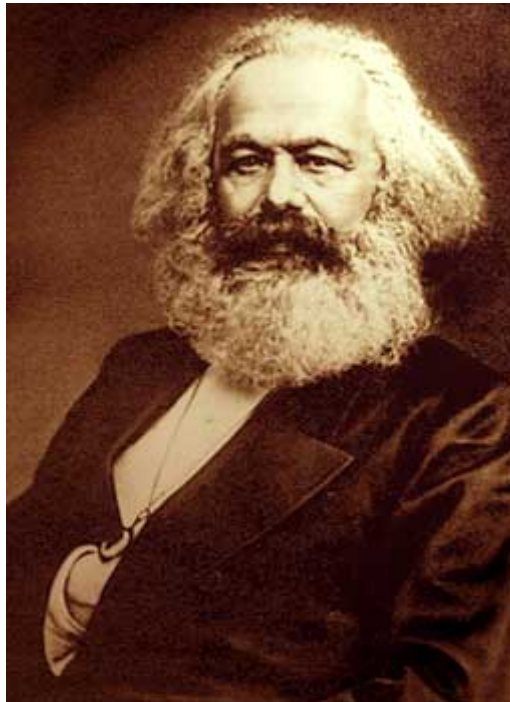


ESPECTROS DE MARX

EL ESTADO DE LA DEUDA, EL TRABAJO DEL DUELO Y LA NUEVA INTERNACIONAL

Jacques Derrida

Traducción de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Edición digital
de *Derrida en castellano*.



EXORDIO

Alguien, usted o yo, se adelanta y dice: *quisiera aprender a vivir por fin*.

Por fin, pero, ¿por qué?

Aprender a vivir. Extraña máxima. ¿Quién aprendería? ¿De quién? Aprender [y enseñar] a vivir, pero ¿a quién? ¿Llegará a saberse? ¿Se sabrá jamás vivir, y, en primer lugar, se sabrá lo que quiere decir «aprender a vivir»? ¿Y por qué «por fin»?

Por sí misma, fuera de contexto -aunque un contexto permanece siempre abierto, por tanto falible e insuficiente- esta máxima sin frase forma un sintagma poco menos que ininteligible. Por otra parte, ¿hasta qué punto su idioma se deja traducir?

Locución magistral, a pesar de ello -o por ello mismo-. Pues, por boca de un maestro, este fragmento de máxima nos diría siempre algo acerca de la violencia. Vibra como una flecha en una dirección irreversible y asimétrica, la que va, la mayoría de las veces, del padre al hijo, del maestro al discípulo o del amo al esclavo («yo, yo voy a enseñarte a vivir»). Tal dirección oscila: entre la dirección como **experiencia** (aprender a vivir ¿no es acaso la experiencia misma?), la dirección como **educación** y la dirección como **enderezamiento**.

Pero aprender a vivir, aprenderlo **por uno mismo**, solo, enseñarse **a si mismo** a vivir («quisiera aprender a vivir por fin»), ¿no es, para quien vive, lo imposible?, ¿no es acaso lo que la lógica misma prohíbe? A vivir, por definición, no se aprende. No por uno mismo, de la vida por obra de la vida. Solamente del otro y por obra de la muerte. En todo caso del otro al borde de la vida. En el borde interno o en el borde externo, es ésta una heterodidáctica entre vida y muerte.

Nada es, sin embargo, más necesario que esta sabiduría. Es la ética misma: aprender a vivir -solo, por uno mismo-. La vida no sabe vivir de otra manera. ¿Y acaso se hace jamás otra cosa que no sea aprender a vivir, solo, por uno mismo? ¡Extraño empeño para un ser vivo y supuestamente vivo, desde el momento en que este «Quisiera aprender a

vivir» es a la vez imposible y necesario! Sólo tiene sentido y puede resultar **justo** en una explicación con la muerte. Con mi muerte tanto como con la del otro. Entre vida y muerte, pues; es ahí donde está el lugar de una sentenciosa inyunción* que aparenta siempre hablar como habla el justo.

Lo que sigue se plantea como un ensayo en la noche -en el desconocimiento de lo que queda por venir-, una simple tentativa, pues, de analizar con alguna consecuencia un exordio como el siguiente: «Quisiera aprender a vivir. Por fin». ¿Cómo por fin...?

El aprender a vivir, si es que queda por hacer, es algo que no puede suceder sino entre vida y muerte. Ni en la vida ni en la muerte solas. Lo que sucede entre dos, entre todos los «dos» que se quiera, como entre vida y muerte, siempre precisa, para mantenerse, de la **intervención** de algún fantasma. Entonces, habría que saber de espíritus. Incluso y sobre todo si eso, lo espectral, **no es**. Incluso y sobre todo si eso, que no es ni sustancia ni esencia ni existencia, **no está nunca presente como tal**. El tiempo del «aprender a vivir», un tiempo sin presente rector, vendría a ser esto, y el exordio nos arrastra a ello: aprender a vivir **con** los fantasmas, en la entrevista, la compañía o el aprendizaje, en el comercio sin comercio con y de los fantasmas. A vivir de otra manera. Y mejor. No mejor: más justamente. Pero **con** ellos. No hay **ser-con** el otro, no hay **socius** sin este **con-ahí** que hace al **ser-con** en general más enigmático que nunca. Y ese ser-con los espectros sería también, no solamente pero sí también, una **política** de la memoria, de la herencia y de las generaciones.

Si me dispongo a hablar extensamente de fantasmas, de herencia y de generaciones, de generaciones de fantasmas, es decir, de ciertos **otros** que no están presentes, ni presentemente vivos, ni entre nosotros ni en nosotros ni fuera de nosotros, es en nombre de la **justicia**. De la justicia

ahí donde la justicia aún no está, aún no **ahí**, ahí donde ya no está, entendamos ahí donde ya no está **presente** y ahí donde nunca será, como tampoco lo será la ley, reductible al derecho. Hay que hablar **del** fantasma, incluso **al** fantasma y **con** él, desde el momento en que ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parece posible, ni pensable, ni **justa**, si no reconoce como su principio el respeto por esos otros que no son ya o por esos otros que no están todavía **ahí**, **presentemente vivos**, tanto si han muerto ya, como si todavía no han nacido. Ninguna justicia -no digamos ya ninguna ley, y esta vez tampoco hablamos aquí del derecho http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_exordio.htm - [edn2](#) - parece posible o pensable sin un principio de **responsabilidad**, más allá de todo **presente vivo**, en aquello que desquicia el presente vivo, ante los fantasmas de los que aún no han nacido o de los que han muerto ya, víctimas o no de guerras, de violencias políticas o de otras violencias, de exterminaciones nacionalistas, racistas, colonialistas, sexistas o de otro tipo; de las opresiones del imperialismo capitalista o de cualquier forma de totalitarismo. Sin esta **no contemporaneidad a sí del presente vivo**, sin aquello que secretamente lo desajusta, sin esa responsabilidad ni ese respeto por la justicia para aquellos que **no están ahí**, aquellos que no están ya o no están todavía **presentes y vivos**, ¿qué sentido tendría plantear la pregunta «¿dónde?», «¿dónde mañana?» (*whither?*).

Esta pregunta **llega**, si llega, y pone en cuestión lo que vendrá en el por-venir. Estando vuelta hacia el porvenir, yendo hacia él, también viene de él, proviene **del** porvenir. Debe, pues, exceder a toda presencia como presencia a sí. Al menos debe hacer que esta presencia sólo sea posible a partir del movimiento de cierto desquiciamiento, disyunción o desproporción: en la inadecuación a sí. Ahora bien, si esta pregunta, desde el momento en que viene a nosotros, no puede venir ciertamente sino del porvenir (*whither?*, ¿adónde iremos mañana?, ¿adónde va, por

ejemplo, el marxismo?, ¿adónde vamos nosotros con él?), lo que se encuentra **delante** de ella debe también precederla como origen suyo: **antes de** ella. Incluso si el porvenir es su procedencia, debe ser, como toda procedencia, absoluta e irreversiblemente pasado. «Experiencia» del pasado como por venir, ambos absolutamente absolutos, más allá de toda modificación de cualquier presente. Si la posibilidad de la pregunta es posible, si debe ser tomada en serio la posibilidad de esta pregunta, que quizá no es ya una pregunta, y que nosotros llamamos aquí la **justicia**, aquélla debe llevar más allá de la vida **presente**, de la vida como **mi** vida o **nuestra** vida. **En general**. Pues mañana sucederá, para el «mi vida» o el «nuestra vida», la de los otros, lo mismo que, ayer, sucedió para otros: **más allá, pues, del presente vivo en general**.

Ser justo: más allá del presente vivo en general -y de su simple reverso negativo-. Momento espectral, momento que ya no pertenece al tiempo, si se entiende bajo este nombre el encadenamiento de los presentes modalizados (presente pasado, presente actual, «ahora», presente futuro). Cuestionamos en este instante, nos interrogamos sobre este instante que no es dócil al tiempo, al menos a lo que llamamos así. Furtiva e intempestiva, la aparición del espectro no pertenece a ese tiempo, no da el tiempo, no ese tiempo: **«Enter the Ghost, exit the Ghost, re-enter the Ghost» (Hamlet)**.

Parece un axioma, más precisamente un axioma a propósito de la **axiomática** misma: es decir, a propósito de alguna evidencia supuestamente indemostrable sobre lo que tiene precio, valor, calidad (**axia**). E incluso, y sobre todo, dignidad (**por ejemplo** sobre el hombre como **ejemplo** de un ser finito y razonable), esa dignidad incondicional (**Würdigkeit**) que Kant elevaba justamente por encima de toda economía, de todo valor comparado o comparable, de todo precio de mercado (**Marktpreis**). Este axioma puede resultar chocante. Y la objeción no se

hace esperar: ¿con respecto a quién, se dirá, comprometería al fin y al cabo un deber de justicia, aunque fuera más allá del derecho y de la norma, con respecto a quién y a qué, sino a la vida de un ser vivo?, ¿hay acaso justicia, compromiso de justicia o responsabilidad en general, que haya de responder de sí (de sí vivo) ante otra cosa que, en última instancia, no sea la vida de alguien que está vivo, se la entienda como vida natural o como vida del espíritu? Ciertamente. La objeción parece irrefutable. Pero lo irrefutable mismo supone que esa justicia conduce a la vida más allá de la vida presente o de su ser-ahí efectivo, de su efectividad empírica u ontológica: no hacia la muerte sino hacia un sobre-vivir, a saber, una huella cuya vida y cuya muerte no serían ellas mismas sino huellas y huellas de huellas, un sobre-vivir cuya posibilidad viene de antemano a desquiciar o desajustar la identidad consigo del presente vivo así como de toda efectividad. Por tanto, hay **espíritu**. Espíritus. Y **es preciso** contar con ellos. No se puede no deber, no se debe no poder contar con ellos, que son más de uno: el **más de uno**.

* Comúnmente se traduce por «orden terminante». Sin embargo, en virtud de las frecuentes y deliberadas conexiones del término, dentro del texto, con **enjoindre, disjoindre, disjonction, disjont(e)** (cf., por ejemplo, las páginas referidas a «La sentencia de Anaximandro» de Heidegger) y las continuas alusiones a **out of joint**, nos ha parecido preferible recuperar el uso del antiguo verbo «inyungir». Cf. M. Moliner, **Diccionario de uso del español**, t. II, p. 167: «**Inyuncto** -a. V. bajo “inyungir” part. de “inyungir”. Inyungir (emparentado con “yugo”, ant.). Imponer una cosa a alguien». Cf. también J. Corominas, J. A. Pascual, **Diccionario crítico-etimológico castellano e hispánico**, vol. 3, pp. 539 ss. (N. de los T.)

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_exordio.htm - [_ednref2](#)A propósito de una distinción entre la justicia y el derecho, de la extraña disimetría que

afecta a la diferencia y a la coimplicación entre estos dos conceptos, y de ciertas consecuencias que se siguen de ello (especialmente en lo que concierne a una cierta indeconstructibilidad de la «justicia» -aunque pueden dársele otros nombres- permítanme remitir a «Fuerza de ley: “El fundamento místico de la autoridad»: *Doxa* (Murcia) 11 (1992), trad. cast. de P. Peñalver y A. Barberá.

Todas las traducciones de los textos citados en este libro por Derrida son nuestras. Sin embargo, remitimos siempre a las páginas correspondientes de la traducción castellana, cuando la hay. (N. de los T.)

Capítulo 1

INYUNCIONES DE MARX

Exergo

«The time is joint»
(Hamlet)

Hamlet [...]. Swear.

Ghost [*Beneath*]. Swear [*They swear*].

Hamlet. Rest, rest, perturbed Spirit! So, Gentlemen,

With all my loue 1 doe commend me to you;
And what so poore a man as **Hamlet** is,
Doe t'expresse his loue and friending to you,
God willing shall not lacke: Let us goe in together,
And still your fingers on your lippes 1 pray,
The time is out of ioynt : Oh cursed spight,
Thar ever 1 was borne to set it right.
Nay, corne let's goe together. (**Exeunt**)

(Acto 1, esc. V)

Hamlet [...]: jurez.

Le spectre, [**sous terre**]: jurez [**Ils jurent**].

Hamlet: Calme-toi, calme-toi, esprit inquiet. Maintenant, messieurs,
De tout mon coeur je m'en remets à vous
Et tout ce qu'un pauvre tel qu'Hamlet
Pourra vous témoigner d'amitié et d'amour,
Vous l'aurez, Dieu aidant. Rentrons ensemble,
Et vous, je vous en prie, bouche cousue.
Le temps est hors de ses gonds. O sort maudit
Qui veut que je sois né pour le rejoindre!
Allons, rentrons ensemble.

Traducido por Yves Bonnefoy*

Y ahora los espectros de Marx. (Pero **ahora** sin coyuntura. Un ahora desquiciado, disyunto o desajustado, **out of joint**, un ahora dislocado

que corre en todo momento el riesgo de no mantener nada unido en la conjunción asegurada de algún contexto cuyos bordes todavía serían determinables.)

Los espectros de Marx. ¿Por qué este plural? ¿Es que hay más de uno? Más **de uno** puede significar multitud, cuando no masas, la horda o la sociedad, o también alguna población de fantasmas con o sin pueblo, alguna comunidad con o sin jefe -pero también el **menos de uno** de la dispersión pura y simple-. Sin agrupación posible. Además, si el espectro está siempre animado por un espíritu, cabe preguntarse quién se atrevería a hablar de un espíritu de Marx, más seriamente aún: de un espíritu del marxismo. No sólo para predecirles hoy día un porvenir, sino incluso para recurrir a su multiplicidad o, más seriamente aún, a su heterogeneidad.

Hace más de un año tenía decidido llamar a los «espectros» por su nombre desde el título de esta conferencia de apertura. «Espectros de Marx», el nombre común y el nombre propio estaban ya impresos, estaban ya en el programa cuando, muy recientemente, releí el **Manifiesto del partido comunista**. Lo reconozco avergonzado: no lo había hecho desde hacía decenios -y eso debe de revelar algo-. Bien sabía yo que allí esperaba un fantasma, y desde el comienzo, desde que se levanta el telón. Ahora bien, acabo de descubrir por supuesto, acabo en realidad de recordar lo que debía de asediar http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - edn2 mi memoria: **el** primer nombre del Manifiesto, y en singular esta vez, es «espectro»: «Un espectro asedia Europa: el espectro del comunismo».

Exordio o **incipit**: este primer nombre abre, pues, la primera escena del primer acto: «**Ein Gespenst geht um in Europa -das Gespenst des**

Kommunismus». Como en Hamlet, príncipe de un Estado corrompido, todo comienza con la aparición del espectro. Para más precisión, con la espera de su aparición. La anticipación es a la vez impaciente, angustiada y fascinada: aquello, la cosa (**this thing**) acabará por llegar. El (re)aparecido va a venir. No puede tardar. ¡Cómo tarda! Para ser más precisos todavía: todo comienza en la inminencia de una re-aparición, pero de la reaparición del espectro como aparición por primera vez en la obra. El espíritu del padre va a volver y pronto le dirá: «**I am thy Fathers Spirit**» (acto I, esc. V). Pero aquí, al principio de la obra, vuelve, por así decirlo, por primera vez. Es una primicia, la primera vez en escena.

[Primera sugerencia: el asedio es histórico, cierto, pero no **data**, no se fecha dócilmente en la cadena de los presentes, día tras día, según el orden instituido de y por un calendario. Intempestivo, no llega, no le sobreviene, un día, a Europa, como si ésta, en determinado momento de su historia, se hubiera visto aquejada de un cierto mal, se hubiera dejado **habitar** en su interior, es decir, se hubiera dejado asediar por un huésped extranjero. No es que el huésped sea menos extranjero por haber ocupado desde siempre la domesticidad de Europa. Pero no había dentro, no había nada dentro antes de él. Lo fantasmal se desplazaría como el movimiento de esa historia. Este asedio marcaría la existencia misma de Europa. Abriría el espacio y la relación consigo misma de lo que se llama, al menos desde la Edad Media, Europa. La experiencia del espectro: así es como, con Engels, Marx también pensó, describió o diagnosticó cierta dramaturgia de la Europa moderna, sobre todo la de sus grandes proyectos unificadores. Habría incluso que decir que la representó o escenificó. Desde la sombra de una memoria filial, Shakespeare habrá inspirado a menudo esa escenificación marxiana. Más tarde, más cerca de nosotros pero conforme a la misma genealogía, en el ruido nocturno de su concatenación, rumor de fantasmas

encadenados a fantasmas, otro descendiente sería Valéry. **Shakespeare qui genuit Marx qui genuit Valéry** (y algunos otros).

Pero ¿qué se produce **entre** estas generaciones? Una omisión, un extraño lapsus. **Da**, después **fort, exit** Marx. En **La crisis del espíritu** (1919) («y nosotras, civilizaciones, sabemos ahora que somos mortales..., etc.») el nombre de Marx aparece una sola vez. Se inscribe: he ahí el nombre de una calavera que ha de venir a las manos de Hamlet:

Ahora, sobre una inmensa terraza de Elsinore, que va de Basilea a Colonia, que llega hasta las arenas de Nieuport, hasta las marismas del Somme, las calizas de Champaña, los granitos de Alsacia -el Hamlet europeo observa millares de espectros. No obstante, es un Hamlet intelectual. Medita sobre la vida y la muerte de las verdades. Sus fantasmas son los objetos de nuestras controversias; sus remordimientos, los títulos de nuestra gloria [...] Si toma una calavera en sus manos, es una calavera ilustre. -¿**Whose was it?** Éste fue **Lionardo**. [...] Y este otro cráneo es el de Leibniz, que soñó con la paz universal. Y aquél fue **Kant qui genuit Hegel qui genuit Marx qui genuit...** Hamlet no sabe muy bien qué hacer con estos cráneos. Pero ¡si los abandona!... ¿acaso no dejará de ser él mismo?http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm
- edn3.

Más tarde, en *La política del espíritu* (ed. francesa, p. 1031), Valéry define el hombre y la política. El hombre: «una tentativa de crear lo que me atrevería a llamar el espíritu del espíritu» (p. 1025).

En cuanto a la política, siempre «implica alguna idea del hombre» (p. 1029). En ese momento, Valéry se cita a sí mismo. Reproduce entonces la página sobre el «Hamlet europeo» que acabamos de señalar. Curiosamente, con la seguridad extraviada pero infalible de un sonámbulo, no omite entonces más que una frase, una sola, sin siquiera señalar la omisión mediante unos puntos suspensivos: la que nombra a Marx, precisamente en el cráneo de Kant («Y éste fue **Kant qui genuit Hegel qui genuit Marx qui genuit...**»). ¿Por qué esta omisión, esta única omisión? El nombre de Marx ha desaparecido. ¿Adónde ha ido a parar? **Exeunt Ghost and Marx**, hubiera anotado Shakespeare. El nombre del desaparecido ha debido de inscribirse en otro lugar.

Valéry, en lo que dice como en lo que olvida decir de las calaveras y de las generaciones de espíritus, nos recuerda al menos **tres** cosas. Estas tres cosas conciernen justamente a esa cosa que se llama el espíritu. Desde que se deja de distinguir el espíritu del espectro, el espíritu toma cuerpo, se encarna, como espíritu, en el espectro. O más bien, el mismo Marx lo precisa -llegaremos a ello-, el espectro es una incorporación paradójica, el devenir-cuerpo, cierta forma fenoménica y carnal del espíritu. El espectro se convierte más bien en cierta «cosa» difícil de nombrar: ni alma ni cuerpo, y una y otro. Pues son la carne y la fenomenalidad las que dan al espíritu su aparición espectral, aunque desaparecen inmediatamente en la aparición, en la venida misma del (re)aparecido o en el retorno del espectro. Hay algo de desaparecido en la aparición misma como reaparición de lo desaparecido. El espíritu, el espectro, no son la misma cosa, tendremos que afinar esta diferencia, pero respecto a lo que tienen en común, no se sabe lo que **es**, lo que es

presentemente. **Es** algo que, justamente, no se sabe, y no se sabe si precisamente **es**, si existe, si responde a algún nombre y corresponde a alguna esencia. No se **sabe**: no por ignorancia, sino porque ese no-objeto, ese presente no presente, ese ser-ahí de un ausente o de un desaparecido no depende ya del saber. Al menos no de lo que se cree saber bajo el nombre de saber. No se sabe si está vivo o muerto. He aquí -o he ahí, allí- algo innombrable o casi innombrable: algo, entre alguna cosa y alguien, quienquiera o cualquiera, alguna cosa, esta cosa, **this thing**, esta cosa sin embargo y no otra, esta cosa que nos mira viene a desafiar tanto a la semántica como a la ontología, tanto al psicoanálisis como a la filosofía («Marcelo: **What, ha's this thing appear'd againe tonight?** Barnardo: **I haue seene nothing**»). La Cosa es aún invisible, **no** es **nada** visible («**I haue seene nothing**»), en el momento en que se habla de ella y para preguntarse si ha reaparecido. No es aún nada que se vea cuando se habla de ella. No es ya nada que se vea cuando de ella habla Marcelo, pero ha sido vista dos veces. Y es para ajustar la palabra a la visión para lo que se ha convocado al escéptico Horacio. Horacio hará de tercero y de testigo (*terstis*) «[...] **if againe this Apparition come, He may approue our eyes and speake to it**»: «Si este espectro vuelve, Él podrá hacer justicia a nuestros ojos, y hablarle» (acto 1, esc. 1).

Esa Cosa que no es una cosa, esa Cosa invisible entre sus apariciones, tampoco es vista en carne y hueso cuando reaparece. Esa Cosa, sin embargo, nos mira y nos ve no verla incluso cuando está ahí. Una espectral disimetría interrumpe aquí toda especularidad. Desincroniza, nos remite a la anacronía. Llamaremos a esto el **efecto visera**: no vemos a quien nos mira. Aunque en su fantasma el rey se parece a sí mismo «como a ti mismo tú te pareces» («**As thou art to thy selfe**»), dice Horacio, esto no impide que mire sin ser visto: su aparición le hace aparecer también invisible bajo su armadura («**Such was the very Armourhe had on [..] »**). De este **efecto visera** no volveremos a

hablar, al menos directamente y bajo este nombre, pero se dará supuesto en todo lo que exponamos en lo sucesivo a propósito del espectro en general, en Marx y en otros lugares. Como se precisará más tarde, a partir de **La ideología alemana** y la explicación con Stirner, lo que distingue al espectro o al (re)aparecido del **espíritu**, incluso del espíritu en el sentido de fantasma en general, es una fenomenalidad sobrenatural y paradójica, sin duda, la visibilidad furtiva e inaprensible de lo invisible o una invisibilidad de un algo visible, esa **sensibilidad insensible** de la que habla **El Capital** -nos ocuparemos de ello- a propósito de un cierto valor de cambio: es también, sin duda, la intangibilidad tangible de un cuerpo propio sin carne pero siempre de alguno como **algún otro**. Y de **algún otro** al que no nos **apresuraremos** a determinar como yo, sujeto, persona, conciencia, espíritu, etc. Ya con ello basta para distinguir también el espectro, no sólo del icono o del ídolo, sino también de la imagen de imagen, del **phantasma** platónico, así como del simple **simulacro** de algo en general del que, sin embargo, está tan próximo y con el que comparte en otros aspectos más de un rasgo. Pero no es eso todo, ni es lo más irreductible. Otra sugerencia: este **algún otro** espectral **nos mira**, nos sentimos mirados por él, fuera de toda sincronía, antes incluso y más allá de toda mirada por nuestra parte, conforme a una anterioridad (que puede ser del orden de la generación, de más de una generación) y a una disimetría absolutas, conforme a una desproporción absolutamente indominable. La anacronía dicta aquí la ley. El **efecto visera** desde el que heredamos la ley es eso: el sentirnos vistos por una mirada con la que será siempre imposible cruzar la muestra. Como no vemos a quien nos ve, y dicta la ley, y promulga la inyunción, una inyunción por otra parte contradictoria, como no vemos a quien ordena: «jura» (**swear**), no podemos identificarlo con certeza, estamos entregados a su voz. A quien dice: «Soy el espectro de tu padre» (**I am thy Fathers Spirit**), sólo podemos creerle bajo palabra. Sumisión esencialmente ciega a su secreto, al secreto de su origen: primera

obediencia a la inyunción, que condicionará a todas las demás. Siempre puede tratarse de algún otro, que puede mentir, disfrazarse de fantasma, y también otro fantasma puede hacerse pasar por éste. Siempre es posible. Más adelante hablaremos de la **sociedad** o del **comercio** de los espectros entre sí, ya que siempre hay **más de uno**. La armadura, esa «pieza de vestuario» que ninguna escenificación podrá ahorrarse nunca, la vemos cubrir de pies a cabeza, a los ojos de Hamlet, el supuesto cuerpo del padre. No se sabe si forma parte o no de la aparición espectral. Esta protección es rigurosamente **problemática (problema: también es un escudo)**, ya que impide a la percepción decidir sobre la identidad que tan sólidamente confina en su caparazón. La armadura puede no ser sino el cuerpo de un **artefacto** real, una especie de prótesis técnica, un cuerpo ajeno al cuerpo espectral al que viste, oculta y protege, enmascarando así hasta su identidad. La armadura no deja ver nada del cuerpo espectral, pero, a la altura de la cabeza y **bajo la visera**, permite al presunto padre ver y hablar. Se han practicado, y ajustado, aberturas que le permiten ver sin ser visto y hablar, eso sí, para ser oído. El **yelmo (helm, el casco)**, al igual que la visera, no sólo daba protección: sobrepasaba el escudo, y señalaba la autoridad del jefe, como blasón de su nobleza.

Para el efecto yelmo basta con que una visera sea **posible**, y que se aproveche. Incluso cuando está alzada, de hecho su posibilidad continúa significando que alguien, bajo la armadura, puede, a salvo, ver sin ser visto o sin ser identificado. Aunque esté levantada, la visera, recurso y estructura disponible, resulta sólida y estable como la armadura, la armadura que cubre el cuerpo de pies a cabeza, la armadura de la que la visera forma parte y a la que está sujeta. Es eso lo que distingue una visera de la máscara con la que, no obstante, comparte ese poder incomparable, quizá la enseña suprema del poder: poder ver sin ser visto. El efecto yelmo no queda suspendido cuando la visera esta alzada.

Sólo que entonces su potencia, es decir, su posibilidad, se hace notar de manera más intensamente dramática. Cuando Horacio informa a Hamlet que una imagen semejante a la de su padre ha aparecido «armada por completo y de pies a cabeza» (***Armed at all points exactly, Cap a Pe***), el hijo se inquieta, e interroga. Insiste, en primer lugar, en la armadura y en el «de pies a cabeza» («Hamlet: ***Arm'd say you?*** Both: ***Arm'd, my Lord.*** Hamlet: ***From top to toe?*** Both: ***My Lord, from head to foote***»). Luego, Hamlet se preocupa por la cabeza, por el rostro y sobre todo por la mirada bajo la visera. Como si hubiese esperado que, bajo una armadura que lo oculta y protege de pies a cabeza, el fantasma no hubiese expuesto ni su rostro ni su mirada ni por tanto su identidad («Hamlet: ***Then saw you not his face?*** ¿No habéis visto su cara? Horacio: ***O yes my Lord, he wore his Beauer vp.*** Sí, mi señor, su visera estaba alzada»: acto 1, esc. II).

Tres cosas, pues, descompondrían en el análisis esta sola **cosa**, espíritu o espectro -o rey, pues el rey ocupa este lugar, aquí el lugar del padre, ya lo conserve, lo tome o lo usurpe, y más allá del retorno de la rima (por ejemplo: ***The Play's the thing, / Wherein Ile catch the Conscience of the King***)-. Rey es una cosa, Cosa es el rey ahí mismo donde se separa de su cuerpo que, sin embargo, no le abandona (contrato de secesión, pacto necesario para tener **más de un** cuerpo, es decir, para reinar, y en primer lugar para heredar, fuere por crimen o por elección, la dignidad real: el cuerpo -o el cadáver- está con el Rey, junto al Rey, pero el Rey no está con el cuerpo. El Rey es una cosa: ***The body is with the King, but the King is not with the body. The King, is a thing***).

¿Cuáles son, pues, estas **tres cosas de la cosa?**

1. Para empezar, el duelo. No hablaremos sino de él. El duelo consiste siempre en intentar ontologizar restos, en hacerlos presentes, en primer lugar en **identificar** los despojos y en **localizar** a los muertos (toda óntologización, toda semantización -filosófica hermenéutica o psicoanalítica- se encuentra presa en este trabajo del duelo pero, en tanto que tal, no lo piensa todavía; es en este más-acá en el que planteamos aquí la cuestión del espectro, al espectro, ya se trate de Hamlet o de Marx). Es necesario saber. **Es preciso saberlo**. Ahora bien, saber es saber **quién y dónde**, de quién es propiamente el cuerpo y cuál es su lugar -ya que debe permanecer en su lugar-. En lugar seguro. Hamlet no pregunta sólo a quién pertenecía aquella calavera («**Whose was it?**», Valéry cita esta pregunta). Exige saber a quién pertenece esa tumba («**Whose graves this, sir?**»). Nada sería peor, para el trabajo del duelo, que la confusión o la duda: **es preciso saber** quién está enterrado y dónde -y **es preciso** (saber..., asegurarse de) que, en lo que queda de él, **él queda ahí**. ¡Que se quede ahí y no se mueva ya!

2. A continuación: no puede hablarse de **generaciones** de calaveras o de espíritus (**Kant qui genuit Hegel qui genuit Marx**) sino bajo la condición de la lengua... y de la voz, en cualquier caso de lo que **marca** el nombre u ocupa su lugar (Hamlet: «**That Scull had a tongue in it, and could sing once**»).

3. Por último (**Marx qui genuit Valéry...**), la cosa **trabaja**, ya transforme o se transforme, ya ponga o se descomponga: el espíritu, el «**espíritu del espíritu**», es **trabajo**. Pero ¿qué es el trabajo?, ¿qué es su concepto, si supone el espíritu del espíritu? Valéry lo subraya: «Entiendo aquí por “Espíritu” cierta **potencia de transformación** [...] **el espíritu** [...] **trabaja**» http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - _edn4.

Así, pues, **Whither marxism?**, ¿Adónde va el marxismo? Ésa es la cuestión que nos plantearía el título de este coloquio. ¿En qué señalaría

hacia Hamlet, Dinamarca, Inglaterra? ¿Por qué apuntaría a **seguir** a un fantasma? ¿Adónde? **Whither**? ¿Qué es seguir a un fantasma? ¿Y si eso nos llevara a ser seguidos por él, siempre; a ser perseguidos quizás en la misma caza que queremos darle? Otra vez aquí lo que parecía por-delante, el porvenir, regresa de antemano: del pasado, por-detrás. «**Something is rotten in the State of Denmark**», declara Marcelo en el momento en que Hamlet se dispone, justamente, a **seguir** al fantasma («**I'll follow thee**»: acto I, esc. IV); «**Whither**», le preguntará muy pronto, él también: «**Where wilt thou lead me? speak; I'll go no further.** Ghost: **Mark me [...] I am thy Fathers Spirit**»).

Repetición y primera vez, es quizá ésa la cuestión del acontecimiento como cuestión del fantasma: ¿qué **es** un fantasma?, ¿qué es la **efectividad** o la **presencia** de un espectro, es decir, de lo que parece permanecer tan inefectivo, virtual, inconsistente como un simulacro? ¿Hay **ahí** entre la cosa misma y su simulacro una oposición que se sostenga? Repetición y primera vez, pero también repetición y última vez, pues la singularidad de toda **primera vez** hace de ella también una **última vez**. Cada vez es el acontecimiento mismo una primera vez y una última vez. Completamente distinta. Puesta en escena para un fin de la historia. Llamemos a esto una **fantología***. Esta lógica del asedio no sería sólo más amplia y más potente que una ontología o que un pensamiento del ser (del **to be** en el supuesto de que haya ser en el **to be or not to be**, y nada es menos seguro que eso). Abrigaría dentro de sí, aunque como lugares circunscritos o efectos particulares, la escatología o la teleología mismas. Las **comprendería**, pero incomprehensiblemente. ¿Cómo **comprender**, en efecto, el discurso del fin o el discurso sobre el fin? ¿Puede ser comprendida la extremidad del extremo? ¿Y la oposición entre **to be y not to be**? **Hamlet** ya comenzaba por el retorno esperado del rey muerto. Después del fin de la historia, el espíritu viene como

(re)aparecido, figura **a la vez** como un muerto que regresa y como un fantasma cuyo esperado retorno se repite una y otra vez.

¡Ah, el amor de Marx por Shakespeare...! Es cosa conocida. Chris Hani compartía la misma pasión. Acabo de saberlo y me gusta esta idea. Aunque Marx cita más a menudo **Timón de Atenas**, el **Manifiesto** parece evocar o convocar, desde su apertura, la primera venida del fantasma silencioso, la aparición del espíritu que no responde, en esa terraza de Elsinore que es la vieja Europa. Pues si bien esta primera aparición teatral marcaba ya una repetición, ahora implica al poder político en los pliegues de esa iteración (***In the same figure, like the King that's dead***), dice Barnardo una vez que, en su irreprimible deseo de identificación, cree reconocer la «Cosa»). Desde lo que podríamos llamar el otro tiempo o la otra escena, desde la víspera de la pieza, los testigos de la historia temen y esperan un retorno, luego, **again and again**, una ida y venida (Marcelo: ***What! has this thing appear'd againe tonight?***). Luego: ***Enter the Ghost, Exit the Ghost, Re-enter the Ghost***). Cuestión de repetición: un espectro es siempre un (re)aparecido. No se pueden controlar sus idas y venidas porque **empieza por regresar**. Pensemos también en Macbeth y acordémonos del espectro de César. Después de haber expirado, regresa. Bruto también dice **again**: ***Well; then I shall see thee again?*** Ghost: ***-Ay, at Philippi*** (acto IV, esc. 111).

Ahora bien, ¡qué ganas hay de respirar! O de suspirar: después de la expiración misma, pues se trata del espíritu. Pero lo que parece casi imposible es seguir hablando **del** espectro, **al** espectro, seguir hablando con él, sobre todo **seguir haciendo hablar** o **dejando hablar** a un espíritu. Y el asunto parece aún más difícil para un lector, un sabio, un experto, un profesor, un intérprete, en suma, para lo que Marcelo llama un **scholar**. Puede que para un espectador en general. En el fondo, un

espectador, en tanto que tal, es el último a quien un espectro puede aparecerse, dirigir la palabra o prestar atención. En el teatro o en la escuela. Hay razones esenciales para ello. Teóricos o testigos, espectadores, observadores, sabios e intelectuales, los **scholars** creen que basta con mirar. Desde ese momento, no están siempre en la posición más favorable para hacer lo que hay que hacer: hablar al espectro. Tal vez ésa es una entre tantas otras lecciones imborrables del marxismo. No hay ya, no ha habido nunca **scholar** capaz de hablar de todo dirigiéndose a quien sea, y aún menos a los fantasmas. No ha habido nunca un **scholar** que verdaderamente, y en tanto que tal, haya tenido nada que ver con el fantasma. Un **scholar** tradicional no cree en los fantasmas -ni en nada de lo que pudiera llamarse el espacio virtual de la espectralidad. No ha habido nunca un **scholar** que, en tanto que tal, no crea en la distinción tajante entre lo real y lo no-real, lo efectivo y lo no-efectivo, lo vivo y lo no-vivo, el ser y el no-ser (**to be or not to be**, según la lectura convencional), en la oposición entre lo que está presente y lo que no lo está, por ejemplo bajo la forma de la objetividad. Más allá de esta oposición, no hay para el **scholar** sino hipótesis de escuela, ficción teatral, literatura y especulación. Si nos refiriéramos únicamente a esta figura tradicional del **scholar**, habría entonces que desconfiar aquí de lo que podría definirse como la ilusión, la mistificación o el **complejo de Marcelo**. Éste no estaba quizá en situación de comprender que un **scholar** clásico no es capaz de hablar al fantasma. No sabía lo que es la singularidad de una posición, no digamos ya de una posición de clase como se decía en otro tiempo, sino la singularidad de un lugar de habla, de un lugar de experiencia y de un vínculo de filiación, lugares y vínculos desde los cuales, y únicamente desde los cuales, puede uno dirigirse al fantasma: «**Thou art a Scholler; speake to it Horatio**», dice ingenuamente, como si participase en un coloquio. Recurre al **scholar**, al sabio o al intelectual instruido, al hombre de cultura como a un

espectador capaz de introducir la distancia necesaria o encontrar las palabras apropiadas para observar, mejor dicho, para apostrofar a un fantasma, es decir, también para hablar la lengua de los reyes o de los muertos. Pues Barnardo acaba de vislumbrar la figura del rey muerto, cree haberla identificado, por semejanza («Barnardo: ***In the same figure, like the King that's dead.*** Marcelo: ***Thou art a Scholler, speake to it Horatio***»). No le pide sólo que hable al fantasma, sino que le llame, le interpele, le interrogue, más exactamente, que pregunte a la Cosa que todavía es: «***Question it Horatio***». Y Horacio ordena a la Cosa que hable, se lo manda por dos veces en una actitud a la vez imperiosa y acusadora. Horacio exige, conmina a la vez que conjura («***By heaven I Charge thee speake! [...] speake, speake! I Charge thee, speake!***»). Y, en efecto, se traduce a menudo «***I Charge thee***» por «te conjuro» [***je t'en conjure***], lo que nos indica una vía por la cual se cruzarán más tarde la inyunción y la conjuración. Conjurándole a hablar, Horacio quiere confiscar, estabilizar, ***detener*** al espectro dentro de su palabra: «(***For which, they say, you Spirits of walke in death) Speake of it. Stay, and speake. Stop it Marcellus***».

A la inversa, Marcelo anticipaba quizá la venida de otro ***scholar***, un día, una noche, siglos después -el tiempo no se mide aquí ya de la misma manera-. Este sería por fin capaz, más allá de la oposición entre presencia y no-presencia, efectividad e inefectividad, vida y no-vida, de pensar la posibilidad del espectro, el espectro como posibilidad. Mejor (o peor): sabría cómo dirigirse a los espíritus. Sabría que semejante dirección no solamente ya es posible, sino que en todo momento habrá condicionado, como tal, la dirección en general. He ahí, en todo caso, a alguien lo bastante loco como para esperar ***desbloquear*** la posibilidad de tal dirección.

Era, pues, un fallo por mi parte el haber alejado de mi memoria lo que fue lo más manifiesto del **Manifiesto**. Lo que allí se manifiesta en primer lugar es un espectro, este primer personaje paterno, tan poderoso como irreal, alucinación o simulacro, y virtualmente más eficaz que lo que tranquilamente se denomina una presencia viva. Al releer el **Manifiesto** y algunas otras grandes obras de Marx, me he percatado de que, dentro de la tradición filosófica, conozco pocos textos, quizá ninguno, cuya lección parezca más urgente **hoy**, siempre que se tenga en cuenta lo que precisamente Marx y Engels dicen (por ejemplo en el **Prefacio** de Engels a la reedición de 1888) sobre su propio «envejecimiento» posible y su historicidad intrínsecamente irreductible ¿Qué otro pensador ha puesto jamás sobre aviso con respecto a este asunto de forma tan explícita? ¿Quién ha apelado a la **transformación** venidera de sus propias tesis? ¿No solamente con vistas a algún enriquecimiento progresivo del conocimiento que nada cambiaría en el orden de un sistema, sino para tener en cuenta -otra cuenta- los efectos de ruptura o de reestructuración? ¿Y acoger de antemano, más allá de toda programación posible, la imprevisibilidad de nuevos saberes, de nuevas técnicas, de nuevos repartos políticos? Ningún texto de la tradición parece tan lúcido sobre la actual mundialización de lo político, sobre la irreductibilidad de lo técnico y de lo mediático en el transcurso del pensamiento más pensante -y más allá del ferrocarril y de los periódicos de la época, cuyos poderes fueron analizados de manera incomparable por el **Manifiesto**-. Y pocos textos fueron tan luminosos a propósito del derecho, del derecho internacional y del nacionalismo.

Será siempre un fallo no leer y releer y discutir a Marx. Es decir, también a algunos otros -y más allá de la «lectura» o de la «discusión» de escuela-. Será cada vez más un fallo, una falta contra la responsabilidad teórica, filosófica, política. Desde el momento en que la máquina de dogmas y los aparatos ideológicos «marxistas» (Estados, partidos, células,

sindicatos y otros lugares de producción doctrinal) están en trance de desaparición, ya no tenemos excusa, solamente coartadas, para desentendernos de esta responsabilidad. No habrá porvenir sin ello. No sin Marx. No hay porvenir sin Marx. Sin la memoria y sin la herencia de Marx: en todo caso de un cierto Marx: de su genio, de al menos uno de sus espíritus. Pues ésta será nuestra hipótesis o más bien nuestra toma de partido: **hay más de uno, debe haber más de uno.**

Sin embargo, entre todas las tentaciones a las que debo hoy resistirme, está la de la memoria: contar lo que ha sido para mí, y para los de mi **generación**, que la han compartido durante toda una vida, la experiencia del marxismo, la figura casi paterna de Marx, su disputa en nosotros con otras filiaciones, la lectura de los textos y la interpretación de un mundo en el cual la herencia marxista era (aún sigue y seguirá siéndolo) absolutamente y de parte a parte determinante. No es necesario ser marxista o comunista para rendirse a esta evidencia. Habitamos todos un mundo, algunos dirían una cultura, que conserva, de forma directamente visible o no, a una profundidad incalculable, la marca de esta herencia.

Entre los rasgos que caracterizan una cierta experiencia propia en mi generación, es decir, una experiencia que habrá durado al menos cuarenta años y que no ha terminado, aislaría en primer lugar una paradoja preocupante. Se trata de una perturbación del **déjà vu**, e incluso de cierto «siempre **déjà vu**». Este malestar de la percepción, de la alucinación y del tiempo lo menciono en razón del tema que nos reúne esta tarde: **whither marxism?** Para muchos de entre nosotros la cuestión tiene nuestra edad. En particular para los que -éste fue también mi caso- se oponían ciertamente al «marxismo» o al «comunismo» de hecho (la Unión Soviética, la Internacional de partidos comunistas, y todo lo que se seguía de ello, es decir, tantas y tantas cosas...) pero

entendían por lo menos hacerlo por motivaciones distintas de las conservadoras o reaccionarias, incluso de las propias de posiciones de derecha moderada o republicana. Para muchos de nosotros, un cierto (digo bien, un **cierto**) fin del comunismo marxista no ha esperado al reciente hundimiento de la URSS y todo lo que de ello depende en el mundo. Todo esto empezó -todo esto era incluso **déjà vu**-, indudablemente, desde el principio de los años cincuenta. Desde entonces, la cuestión que nos reúne esta tarde (**whither marxism?**) resuena como una vieja repetición. Lo fue ya, aunque de una manera completamente distinta, la que se imponía a muchos de los que eramos jóvenes en esa época. La misma cuestión había ya **resonado**. La misma, ciertamente, pero de modo totalmente distinto. Y la diferencia en la resonancia, eso es lo que hace eco esta tarde. Aún es por la tarde, sigue cayendo la noche a lo largo de las «murallas», sobre los **battlements** de una vieja Europa en guerra. Con el otro y con ella misma.

¿Por qué? Era la misma cuestión, ya, como cuestión **final**. Indudablemente, muchos jóvenes de hoy en día (del tipo «lectores-consumidores de Fukuyama» o del tipo «Fukuyama» mismo) no están lo bastante enterados: los temas escatológicos del «fin de la historia», del «fin del marxismo», del «fin de la filosofía», de los «fines del hombre», del «último hombre», etc., eran en los años cincuenta, hace cuarenta años, el pan nuestro de cada día. Este pan de apocalipsis no se nos caía ya de la boca. Con toda naturalidad. Con la misma naturalidad con que tampoco se nos caía de la boca aquello que, después, en 1980, denominé «el tono apocalíptico en filosofía».

¿Qué consistencia tenía ese pan? ¿Qué gusto? Estaba, **por una parte**, la lectura o el análisis de los que podríamos denominar los **clásicos del fin**. Formaban el canon del apocalipsis moderno (fin de la Historia, fin del Hombre, fin de la Filosofía, Hegel, Marx, Nietzsche,

Heidegger, con su codicilo kojéviano y los codicilos del propio Kojève). Estaba, **por otra parte, e indisociablemente**, lo que sabíamos o lo que algunos de nosotros desde hacía mucho tiempo no se ocultaban a sí mismos sobre el terror totalitario en los países del Este, sobre los desastres socioeconómicos de la burocracia soviética, sobre el estalinismo pasado o el neoestalinismo entonces vigente (en líneas generales: desde los procesos de Moscú a la represión en Hungría, por limitarnos a estos mínimos índices). Tal fue sin duda el elemento en donde se desarrolló lo que se llama la deconstrucción -y no puede comprenderse nada de ese momento de la deconstrucción, especialmente en Francia, si no se tiene en cuenta este enmarañamiento histórico-. Por ello, para aquellos con quienes he compartido ese tiempo singular, esa doble y única experiencia (a la vez filosófica y política), para nosotros, me atrevería a decir, el alarde mediático de los discursos actuales sobre el fin de la historia y el último hombre se parece muy a menudo a un fastidioso anacronismo. Al menos hasta cierto punto que precisaremos más adelante. Algo de este fastidio transpira por otra parte a través del cuerpo de la cultura más **fenoménica** de hoy día: lo que se oye, se lee y se ve, lo que más se **mediatiza** en las capitales occidentales. En cuanto a los que se entregan a ello con el júbilo de un frescor juvenil, dan la impresión de estar retrasados, un poco como si fuera posible tomar aún el último tren después del último tren, e ir todavía con retraso respecto a un fin de la historia.

¿Cómo se puede ir con retraso respecto al fin de la historia? Cuestión de actualidad. Cuestión seria, pues obliga a reflexionar de nuevo, como lo hacemos desde Hegel, sobre lo que pasa y merece el nombre de **acontecimiento** después de la historia, y a preguntarse si el fin de la historia no es solamente el fin de un **cierto** concepto de la historia. Es ésta quizás una de las cuestiones que habría que plantear a quienes no se contentan sólo con ir con retraso respecto al apocalipsis y al último

tren del fin sin ir, por así decirlo, asfixiados, sino que, además, encuentran el modo de sacar pecho con la buena conciencia del capitalismo, del liberalismo y de las virtudes de la democracia parlamentaria -designaremos por tal no al parlamentarismo y a la representación política **en general**, sino a las formas **presentes**, es decir, en realidad **pasadas**, de un dispositivo electoral y de un aparato parlamentario.

Tendremos que complicar este esquema dentro de un instante. Tendremos que ofrecer otra lectura del anacronismo mediático y de la buena conciencia. Pero para tornar más sensible la descorazonadora impresión de **déjà vu** que amenaza con hacer que se nos caiga de las manos toda la literatura sobre el fin de la historia y otros diagnósticos semejantes, citaré sólo (entre otros muchos ejemplos posibles) un ensayo de 1959 cuyo autor **también** había publicado un relato **ya** titulado, en 1957, **El último hombre**. Hace, pues, cerca de 35 años, Maurice Blanchot dedica un artículo, «El fin de la filosofía»-http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [edn6](#), a media docena de libros de los años cincuenta. Todos son testimonios de antiguos marxistas o comunistas, todos franceses. Blanchot escribirá más tarde «Para una aproximación al comunismo» y «Los tres discursos de Marx»http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [edn7](#).

[Hubiera querido citar aquí completas, para suscribirlas sin reserva, las tres admirables páginas que llevan por título «Los tres discursos de Marx». Con la sobria brillantez de una incomparable densidad, de forma a la vez discreta y fulgurante, sus enunciados no se dan tanto como la respuesta plena a una cuestión cuanto se enfrentan con aquello a lo que tenemos que dar respuesta hoy día, herederos como somos de **más de un** discurso, como de una inyunción de por sí **disyunta**].

Consideremos, primero, la **heterogeneidad** radical y necesaria de una herencia, la diferencia sin oposición que debe marcarla, una «disparidad» y una cuasi-yuxtaposición sin dialéctica (justamente el plural de lo que llamaremos más adelante los espíritus de Marx). Una herencia nunca se re-une, no es nunca una consigo misma. Su presunta unidad, si existe, sólo puede consistir en la **inyunción** de **reafirmar eligiendo**. **Es preciso** quiere decir **es preciso** filtrar, cribar, criticar, hay que escoger entre los varios posibles que habitan la misma inyunción. Y habitan contradictoriamente en torno a un secreto. Si la legibilidad de un legado fuera dada, natural, transparente, unívoca, si no apelara y al mismo tiempo desafiara a la interpretación, aquél nunca podría ser heredado. Se estaría afectado por él como por una causa -natural o genética-. Se hereda siempre de un secreto -que dice: «Léeme. ¿Serás capaz de ello?»-. La elección crítica reclamada por toda reafirmación de la herencia es también, como la memoria misma, la condición de finitud. El infinito no hereda, no se hereda. La inyunción misma (que dice siempre: elige y decide dentro de aquello de lo que heredas) no puede ser una sino dividiéndose, desgarrándose, difiriendo ella misma, hablando a la vez varias veces -y con varias voces-. Por ejemplo:

En Marx, y venidos siempre de Marx, vemos que toman fuerza y forma tres tipos de discurso, los tres necesarios, pero separados y más que opuestos: como yuxtapuestos. La disparidad que los mantiene unidos designa una pluralidad de exigencias a la cual, **desde Marx**, cada uno, al hablar, al escribir, no deja de sentirse sometido **so pena de darse cuenta de que está prescindiendo de todo**http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - edn8.

«So pena de darse cuenta de que está prescindiendo de todo». ¿Qué quiere decir esto? y ¿«desde Marx»?

Prescindir de todo, es cierto, será siempre posible. Nada podrá nunca asegurarnos contra ese riesgo, menos aún contra ese sentimiento. Y un «desde Marx» continúa designando el lugar de **asignación** desde el cual estamos **comprometidos**. Pero si hay compromiso o asignación, inyunción o promesa, si hay esa llamada desde un habla que resuena ante nosotros, el «desde» marca un lugar y un tiempo que nos preceden, sin duda, pero para estar tanto **delante de nosotros** como **antes de nosotros**. Desde el porvenir, pues, desde el pasado como porvenir absoluto, desde el no saber y lo no advenido de un acontecimiento, de lo que queda por ser (**to be**): por hacer y por decidir (lo que significa en primer lugar, sin duda, el **to be or not to be** de Hamlet -y de todo heredero que, digamos, viene a jurar ante un fantasma-). Si «desde Marx» nombra un por-venir tanto como un pasado, el pasado de un nombre propio, entonces, lo propio de un nombre propio quedará siempre por venir. Y secreto. Quedará por venir no como el ahora futuro de lo que mantiene unida la «disparidad» (y Blanchot habla de lo imposible de una «disparidad» que, a su vez, «mantiene la unión»; queda por pensar cómo una disparidad podría, ella misma, mantener la unión, y si es posible hablar de la **disparidad misma**, de ella misma, de una mismidad sin propiedad). Lo que se enuncia «desde Marx» puede sólo prometer o recordar que hay que mantener la unión, en un habla que difiere, difiriendo no lo que afirma, sino difiriendo justamente **para** afirmar, para afirmar **justamente**, para poder (poder sin poder) afirmar la venida del acontecimiento, su por-venir mismo.

Blanchot no alude aquí a Shakespeare, pero no puedo entender «desde Marx», desde Marx, sin entender, como Marx, «desde Shakespeare». Mantener unido lo que no se mantiene unido, y la

disparidad misma, la misma disparidad-volveremos constantemente a ello como a la espectralidad del espectro- es algo que sólo puede ser pensado en un tiempo de presente dislocado, en la juntura de un tiempo radicalmente disyunto, sin conjunción asegurada. No un tiempo de junturas negadas, quebradas, maltratadas, en disfunción, desajustadas, según un **dys** de oposición negativa y de disyunción dialéctica, sino un tiempo sin juntura **asegurada** ni conjunción **determinable**. Lo que aquí se dice del tiempo vale también, por consiguiente o por lo mismo, para la historia, incluso aunque ésta pueda consistir en reparar, en los efectos de coyuntura, y el mundo es eso, la disyunción temporal: «**The time is out of joint**», el tiempo está **desarticulado** descoyuntado, désencajado, dislocado, el tiempo está trastocado acosado y trastornado, **desquiciado**, a la vez desarreglado y loco. El tiempo está fuera de quicio, el tiempo está deportado, fuera de sí, desajustado. Dice Hamlet, que abre así una de esas brechas, saeteras a menudo poéticas y pensantes, desde las que Shakespeare cuidaba de la lengua inglesa sin dejar, al mismo tiempo, de marcar el cuerpo de la misma con algún flechazo sin precedentes. Ahora bien, ¿cuándo llama Hamlet de ese modo a la dis-yunción del tiempo, pero también de la historia y del mundo, la dis-yunción de los tiempos que corren, el desajuste de **nuestro** tiempo, cada vez el nuestro? ¿Y cómo traducir «**The time is out of joint**»? Una sorprendente diversidad dispersa en los siglos la traducción de una obra maestra, de una obra genial, de una **cosa del espíritu** que parece justamente **ingeniárselas**. Maligno o no, un genio **opera**, resiste y desafía siempre a la manera de una cosa espectral. La obra animada se convierte en esa cosa, la Cosa que **se las ingenia** en habitar sin propiamente habitar, o sea en **asediar**, como un inaprensible espectro, tanto la memoria como la traducción. Una obra maestra se mueve siempre, por definición, a la manera de un fantasma. La Cosa asedia, por ejemplo, **habla** y **causa**, habita las numerosas versiones de ese pasaje, «**the time is out of joint**», sin residir

nunca en ellas, sin confinarse jamás en ellas. Plurales, las maneras de traducir se organizan, no se dispersan de cualquier modo. También se desorganizan por el efecto mismo del espectro, a causa de la Causa a la que se denomina el original, y que, como todos los fantasmas, dirige demandas más que contradictorias, justamente dispares. Parece que aquéllas se distribuyen aquí en torno a algunas grandes posibilidades o tipos. En «**The time is out of joint**», **time** tan pronto es el **tiempo** mismo, la temporalidad del tiempo, tan pronto lo que la temporalidad hace posible (el tiempo como **historia**, los tiempos que corren, el tiempo en que vivimos, los días de hoy en día, la época), tan pronto, por consiguiente, el **mundo** tal como va, nuestro mundo de hoy en día, nuestro hoy, la actualidad misma: allí donde nos va bien (**whither**), y allí donde no nos va bien, allí donde esto se pudre (**wither**), donde todo marcha bien o no marcha bien, donde todo «va» sin ir como debería en los tiempos que corren. **Time**: es el tiempo, pero es también la historia, y es el mundo.

«**The time is out of joint**»: las traducciones se encuentran, ellas también, **out of joint**. Por correctas y legítimas que sean, y sea cual sea el **derecho** que se les reconozca, están todas desajustadas, como injustas en el hiato que les afecta: dentro de ellas mismas, ciertamente, puesto que su sentido permanece necesariamente equívoco, también en su relación entre sí y, por tanto, en su multiplicidad, finalmente o en primer lugar, en su irreductible inadecuación a la otra lengua o a la genialidad del acontecimiento que dicta la ley, a todas las virtualidades del original. La excelencia de la traducción no puede hacer nada para remediarlo. Peor, y esto es lo más dramático, no puede sino agravar o sellar la inaccesibilidad de la otra lengua. Veamos algunos ejemplos franceses, de entre los más notables, irreprochables e interesantes:

1. «**Le temps est hors de ses gonds**» [«El tiempo está fuera quicio»][http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - _edn9](http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm_-_edn9). La traducción de Yves Bonnefoy parece la más segura. Parece dejar abierta y suspendida, como en la **epojé** de ese tiempo mismo, la mayor potencialidad económica de la fórmula. Más técnica que orgánica, ética o política (lo que no deja de ser un hiato), la figura del quicio parece la más próxima al uso dominante y a la multiplicidad de usos del idioma que traduce.

2. «**Le temps est détraqué**» [«El tiempo está trastornado»][http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - _edn10](http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm_-_edn10). Traducción más bien arriesgada: cierto uso de la expresión permite pensar en el tiempo que hace (**weather**).

3. «**Le monde est à l'envers**» [«El mundo está al revés»][http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - _edn11](http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm_-_edn11). un «al revés» muy próximo a un «de través» que parece, a su vez, más próximo al original.

4. «**Cette époque est deshonorée**» [«Esta época está deshonrada»][http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - _edn12](http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm_-_edn12). Por sorprendente que parezca a primera vista, la lectura de Gide concuerda, no obstante, con la tradición de un idioma que, de Moro a Tennyson, otorga un sentido aparentemente más **ético** o **político** a esta expresión. **Out of joint** calificaría la decadencia moral o la corrupción de la ciudad, el desarreglo o la perversión de las costumbres. Se pasa fácilmente de lo desajustado a lo injusto. Éste es nuestro problema: ¿cómo justificar este paso del desajuste (valor más bien técnico-ontológico que afecta a una presencia) a una injusticia que ya no sería ontológica? ¿Y si el desajuste fuera, por el contrario, la condición de la justicia? ¿Y si ese doble registro condensara su enigma, justamente, y potencializara su sobre-potencia en aquello que da su fuerza inaudita a

la frase de Hamlet: ***The time is out of joint***? No nos sorprendamos por ello, el ***Oxford English Dictionary*** pone esta frase como ejemplo de inflexión ético-política. Se capta con este notable ejemplo la necesidad de lo que decía Austin: un diccionario de palabras no puede nunca dar definiciones, sólo da ejemplos. La perversión de lo que, ***out of joint***, no marcha bien o va ***de través (de través***, pues, más que ***al revés***), la vemos fácilmente oponerse como lo oblicuo, lo torcido, lo torticero o el través, a la rectitud, a la buena dirección de lo que va derecho, al espíritu de lo que orienta o funda el derecho -y conduce directamente, sin desvío, hacia la buena dirección, etc.- http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - edn13. Hamlet, por otra parte, contrapone claramente el estar ***out of joint*** del tiempo a su ***estar derecho***, en derecho o en el camino derecho de lo que marcha bien. Maldice, incluso, la suerte que le habría hecho nacer para reparar un tiempo que marcha de través. Maldice el destino que le habría destinado justamente a él, a Hamlet, a hacer justicia, a volver a poner las cosas en orden, a volver a poner la historia, el mundo, la época, el tiempo, ***del derecho***, en el camino derecho, a fin de que, conforme a la regla de su justo funcionamiento, avance derecho -y según el derecho-. Esta quejumbrosa maldición parece, ella misma, afectada por la torsión o por el entuerto que denuncia. Conforme a una paradoja que se plantea y resuelve por sí misma, Hamlet no maldice tanto la corrupción del tiempo. Más bien, y en primer lugar, maldice ese injusto efecto del desarreglo, a saber, la suerte que le habría destinado a él, a Hamlet, a volver a colocar en sus goznes un tiempo dislocado -y a volver a ponerlo al derecho, a reponerlo conforme al derecho-. Maldice su misión: hacer justicia por una di-misión del tiempo. Jura contra un destino que le conduce a hacer justicia por una falta, una falta del tiempo y de los tiempos, rectificando una ***dirección***: haciendo de la rectitud y del derecho (***to set it right***) un movimiento de la ***corrección***, de la reparación, de la restitución, de la

venganza, de la revancha, del castigo. Jura contra esa desdicha, y esa desdicha carece de fondo, pues no es otra que él mismo, Hamlet. Hamlet está **out of joint** porque maldice su propia misión, el castigo que consiste en deber castigar, vengar, ejercer la justicia y el derecho bajo la forma de represalias; y lo que maldice en su misión es esa expiación de la expiación misma; en primer lugar, el que le sea **innata**, dada tanto **por** su nacimiento como **en** su nacimiento. Asignada, por tanto, por quien (o aquello que) vino antes que él. Como Job (3, 1), maldice el día que le vio nacer: «**The time is out of joint: O cursed spite. That ever I was born to set it right**». **To set it right** es traducido por **rejoindre** [recomponer, volver a colocar en el quicio] (Bonnetoy), **rentrer dans l'ordre** [restablecer el orden] (Gide), **remettre droit** [volver a poner derecho] (Derocquigny), **remettre en place** [volver a poner en su sitio] (Malaplate). El golpe fatal, el entuerto **trágico** que habría sido hecho **en** su nacimiento mismo, la hipótesis de una intolerable perversión en el orden mismo de su destino, es el haberle hecho **ser**, a él, a Hamlet, y **nacer**, para el derecho, **en virtud del derecho**, reclamándole así que vuelva a poner el tiempo en el camino derecho, a hacer derecho, a impartir justicia y enderezar la historia, el **entuerto** de la historia. No hay tragedia, no hay esencia de lo trágico sino bajo la condición de esa originariedad, para mayor precisión: de esa anterioridad pre-originaria y propiamente espectral del crimen. Del crimen del otro, una fechoría cuyo acontecimiento y cuya realidad, cuya verdad, no pueden nunca **presentarse** en carne y hueso, sino solamente dejarse presumir, reconstruir, fantasear. Sin embargo, no se deja de cargar, desde el nacimiento, con una responsabilidad, aunque sólo sea para tener que reparar un mal en el preciso momento en que nadie sería capaz de reconocerlo, salvo confesándose **confesando al otro**, como si esto viniera a ser lo mismo. Hamlet maldice el destino que le habría destinado a ser el hombre del derecho, justamente, como si maldijera el derecho

mismo que habría hecho de él un enderezador de entuertos, aquel que, al igual que el derecho, no puede venir sino después del crimen, o, simplemente, **después**: es decir, en una generación necesariamente segunda, originariamente tardía y, desde entonces, destinada a **heredar**. No se hereda nunca sin explicarse con **algo del** espectro (y con algo espectral), y desde ese momento, con **más de un** espectro. Con la falta, pero también con la inyunción de **más de uno**. Ése es el entuerto originario, la herida de nacimiento que padece, una herida sin fondo, una tragedia irreparable, la maldición indefinida que marca la historia del derecho o la historia como derecho: que el tiempo esté **out of joint**, eso es, lo que está también atestiguado por el nacimiento, incluso cuando éste condena a alguien a no ser el hombre del derecho sino en tanto que heredero enderezador de entuertos, es decir, castigando, condenando, matando. La maldición estaría inscrita en el derecho mismo. En su origen homicida.

Si el derecho se sustenta en la venganza, como parece lamentar Hamlet -antes que Nietzsche, antes que Heidegger, antes que Benjamin-, ¿no puede aspirarse a una justicia que, un día, un día que ya no pertenecería a la historia, un día casi mesiánico, se encontraría por fin sustraída a la fatalidad de la venganza? Mejor que sustraída: ¿infinitamente ajena, heterogénea en su fuente? Y ¿está ese día ante nosotros, por venir, o es más antiguo que la memoria misma? Si es difícil, en verdad imposible, **hoy en día**, decidir entre ambas hipótesis, es justamente porque **The time is out of joint**: tal sería la corrupción originaria del día de hoy o, asimismo, tal sería la maldición del justiciero, del día en que nació. ¿Resulta imposible reunir en torno a un **foco** la plurivocidad aparentemente desarreglada (ella misma **out of joint**) de estas interpretaciones? ¿Es posible encontrarle una regla de cohabitación en ese foco, bien entendido que éste estará siempre asediado, más que habitado, por el sentido del original? Ésta es la

genialidad, la insigne agudeza, la firma de la Cosa «Shakespeare»: autorizar cada una de las traducciones, hacerlas posibles e inteligibles sin reducirse nunca a ellas. Su conexión reconduciría a lo que, en el honor, la dignidad, la buena imagen, el renombre, el título o el nombre, la legítima titularidad, lo estimable en general, lo **justo** mismo, si no el derecho, supone siempre la conexión, la reagrupación articulada consigo, la coherencia, la responsabilidad http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_edn14](#). Pero si la conexión en general, si la juntura del **joint** supone, en primer lugar, la conexión, la justeza o la justicia del tiempo, el ser-consigo o la concordia del **tiempo**, ¿qué pasa cuando el tiempo mismo viene a estar **out of joint**, dis-yunto, desajustado, inharmónico, descompuesto, desacordado o injusto? ¿**Anacrónico**?

¡Qué no pasa en dicha anacronía! Puede ser que **The time**, el tiempo mismo, justamente, siempre como «nuestro tiempo», la época y el mundo entre nosotros, los nuestros cada día, en el día de hoy, el presente como nuestro presente. Sobre todo cuando entre nosotros «esto no marcha», justamente: cuando «todo va mal», cuando esto no va, cuando anda mal. Pero con el otro ¿no es necesaria esa disyunción, ese desajuste del «todo va mal» para que se anuncie el bien, o al menos lo justo? La disyunción ¿no es acaso la posibilidad misma del otro? ¿Cómo distinguir entre dos desajustes, entre la disyunción de lo injusto y la que abre la infinita disimetría de la relación con el otro, es decir, el lugar para la justicia? No para la justicia calculable y distributiva. No para el derecho, el cálculo de la restitución, la economía de la venganza o del castigo (ya que si **Hamlet** es una tragedia de la venganza o del castigo en el triángulo o el círculo de un Edipo que habría dado un paso más en la represión [Freud, Jones, etc.] todavía hay que pensar la posibilidad de un paso más allá de la represión: hay un más allá de la economía de la represión cuya ley le empuja a **desbordarse a sí misma** en el transcurso de una historia, ya

sea la historia del teatro o la de la política entre **Edipo rey** y **Hamlet**). No el lugar para la igualdad calculable, por tanto, para la contabilidad o la imputabilidad simetrizante y sincrónica de los sujetos o de los objetos, no para un **hacer justicia** que se limitaría a sancionar, a restituir y a **resolver en derecho**, sino para la justicia como incalculabilidad del don y singularidad de la ex-posición no-económica a otro. «La relación con el otro, es decir, la justicia», escribe Lévinas http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - edn15. Lo sepa o no, Hamlet habla en la apertura de esa cuestión -la llamada del don, de la singularidad, de la venida del acontecimiento, de la relación excesiva o excedida con el otro- cuando declara: «**The time is out of joint**». Y esta cuestión no se disocia ya más de todas aquellas que Hamlet aprehende como tales, la de la Cosa-espectro y del Rey (**Thing, King**), la del acontecimiento, del ser-presente y de lo que **hay que ser, o no, to be or not to be**, de lo que hay que **hacer**, lo que quiere decir también **pensar**: hacer hacer o dejar hacer, hacer o dejar venir, o dar, incluso, la muerte. ¿Cómo la preocupación por **lo que hay que ser** cruza, aunque sea para excederla, la lógica de la venganza o del derecho? Trayectoria necesariamente sin rumbo y sin garantía. Trayectoria de una **precipitación** hacia la cual tiembla, vibra, se orienta y se desorienta a la vez la cuestión que se dirige aquí a nosotros bajo el nombre o en el nombre de la **justicia**, traducción ésta ciertamente problemática de **Diké**. Uno de los lugares más sensibles, aunque desde luego no el único, en esta singular topología sería, quizá, hoy día, **La sentencia de Anaximandro**. Heidegger interpreta allí **Diké** como juntura, conexión, ajuste, articulación del acorde o de la armonía, **Fug, Fuge (Die Fuge ist der Fug)**. En tanto se la piensa a partir del ser como presencia (**als Anwesen gedacht**), **Diké** conjunta armoniosamente, de alguna manera, la juntura y el acorde. **Adikia**, lo contrario: a la vez lo que está disyunto, desencajado, torcido y fuera del derecho, en el entuerto de lo

injusto, incluso en la necesidad http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - edn16.

Anotemos de pasada que **mit Fug und Recht** significa normalmente «con derecho», o «a justo título», «con razón» **versus** «sin razón». El equivalente alemán de **out of joint**, en el sentido de «desarticulado, dislocado, desencajado, fuera de sí, descompuesto, fuera de sus goznes, fuera de quicio, dis-yunto, desajustado», es **aus den Fugen, aus den Fugen gehen**. Ahora bien, cuando Heidegger insiste en la necesidad de pensar **Diké** más acá, antes o aparte de las determinaciones jurídico-morales de la justicia, reencuentra, en su lengua, con **aus den Fugen**, las virtualidades múltiples, reagrupadas y suspendidas de «**The time is out of joint**»: algo en el presente no va, no va como **debería ir**. Así:

La palabra **adikia** dice, en primer lugar, que la **diké** no está ahí (**wegbleibt**). Se acostumbra a traducir **diké** por «derecho» (**Recht**). En las traducciones de la sentencia (**des Spruches**) [de Anaximandro], se traduce incluso por «castigo». Si apartamos nuestras representaciones jurídico-morales (**juristisch-moralischen Vorstellungen**), si nos atenemos a lo que le ocurre a la palabra, entonces **adikia** dice que allí donde ella reina, algo no va como debería (**dass es, wo sie waltet, nicht mit rechten Dingen zugeht**). Lo que significa: algo está fuera de quicio, disyunto (**etwas ist aus den Fugen**). No obstante, ¿de qué se trata? Del **presente**, en su transitoria estancia (**Vom je-weilig Anwesenden**) http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - edn17.

Es importante llamar la atención, aquí, a propósito de la traducción publicada de **je-wellig** («en su transitoria estancia»), que la escritura meditativa de Heidegger pasa, sin duda, por esta determinación del presente (**Anwesend**) como **je-wellig** (del momento, de la época, cada vez, etc.), luego, por esa indispensable atribución que es la de **Weile** (momento, momento que pasa, lapso de tiempo) o de **weilen** (quedar, permanecer, quedar, morar). Pero más importante aún parece aquí la interpretación del **Weilen**: un paso, ciertamente y, por tanto, un momento, transitorio por definición, pero cuya transición viene, por así decirlo, del porvenir. Proviene de lo que, por esencia, aún no provino, menos aún vino y que, por tanto, queda por venir. El paso de este tiempo del presente viene del porvenir para ir hacia el pasado, hacia el ir de lo ido (**Das Weilen ist der Übergang aus Kunft zu Gang. Das Anwesende ist das je-wellige**)http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - _edn18.

«Pero entonces-prosigue Heidegger-, ¿dónde, pues, en el ente presente, hay junturas? ¿Dónde hay una sola junta (**nur eine Fuge**)? ¿Cómo puede el presente (**das Anwesende**) ser (estar) sin junta, **adikon**, es decir, disyunto (**aus derFuge**)?». Es decir, ¿**out of joint**? Pues puede traducirse a Heidegger, lector de Anaximandro, a la lengua de Hamlet: ¿cómo es posible esto, a saber que el presente y, por tanto, el tiempo, esté **out of joint**? La secuencia de la interpretación no puede ser reconstruida aquí. Exigiría largos y minuciosos desarrollos. Indiquemos sólo una hipótesis de lectura y el principio de una cuestión: ¿significaría el **Spruch** de Anaximandro que a la presencia del presente, al **eon** de los **eonta**, pertenece la **adikia**, la dis-yunción, aquello que se traduce la mayoría de las veces, como hizo Nietzsche en este caso, por injusticia (**Ungerechtigkeit**)? ¿Se podría concluir de ello cierto «pesimismo» o «nihilismo» en la experiencia griega del ser? Heidegger lo pone en duda. Tanto al pesimismo nihilista como al optimismo, contrapone la «huella»

de lo «trágico», de una esencia de lo trágico (seguimos sin estar lejos de Edipo o de Hamlet) que no se deja explicar de forma «estética» o «psicológica» http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - edn19, lo que quiere decir también, para Heidegger, psicoanalítica. Más allá de lo estético-psicoanalítico, esta huella de lo trágico nos induce a pensar, a partir de la interpretación del ser del ente, el **didonai diken** [...] **tes adikias** http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - edn20 [trad. castellana, p. 299]. ¿Cuál es ese don de la **Diké**? ¿Qué es esa justicia más allá del derecho? ¿Viene sólo a compensar un agravio, a restituir algo debido, a aplicar el derecho o a hacer justicia? ¿Viene sólo a hacer justicia o, por el contrario, a dar **más allá** del deber, de la deuda, del crimen o de la falta? ¿Viene sólo a reparar la injusticia (**adikia**) o, más precisamente, a rearticular **como es debido** la dis-yunción del tiempo presente (**to set it right**, como decía Hamlet)?

La disyunción en la presencia misma del presente, esa especie de no contemporaneidad consigo mismo del tiempo presente (esa intempestividad o anacronía radicales a partir de las que intentaremos, aquí, **pensar el fantasma**) es algo que, según Heidegger, la sentencia de Anaximandro «dice y no dice» http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - edn21.

A) Dice, desde luego, «inequívocamente» (**eindeutig**) que el presente (**das Anwesende**), en tanto que presente, está en la **adikia**, es decir, traduce Heidegger http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - edn22, trastornado, desquiciado (**aus der Fuge: out of joint**, si se quiere). El presente es lo que pasa, el presente pasa, reside en ese pasaje transitorio (**Weile**), en el ir-y-venir, **entre** lo que **va** y lo que **viene**, en el punto medio entre lo que se va y lo que llega, en la articulación entre lo que se ausenta y lo que se presenta. Este entre-dos articula conjuntamente la doble articulación (**die Fuge**) conforme a la cual estos

dos movimientos se conectan (*gefügt*). La presencia (*Anwesen*) está prescrita (*verfugt*), ordenada, dispuesta en las dos direcciones de la ausencia, en la articulación de lo que ya no es y de lo que todavía no es. Juntar e inyungir. Este pensamiento de la juntura es también un pensamiento de la inyuncion.

B) Y, sin embargo, al declarar esto «inequívocamente», el **Spruch** dice también otra cosa -o no dice aquello sino bajo condición-. No hablaría de la disyunción (*adikia*) o de la «injusticia» del presente sino para decir que hay que **didonai diken**. (El deber o la deuda del **es preciso** están quizá de más, incluso aunque Nietzsche traduzca: **Sie müssen Busse zahlen**, deben expiar.) En cualquier caso, se trata de donar. De donar la **Diké**. No de **hacer justicia**, de traerla de vuelta, según el castigo, el pago o la expiación, como se traduce la mayoría de las veces (Nietzsche y Diels). Se trata, en primer lugar, de un don sin restitución, sin cálculo, sin contabilidad. Heidegger sustrae así aquel don a todo horizonte de culpabilidad, de deuda, de derecho e incluso, quizá, de deber. Heidegger querría sobre todo desgajarlo de aquella experiencia de la venganza cuya idea, dice, sigue siendo muy «apreciada por aquellos para quienes tan sólo lo Vengado (**das Gerächte**) es lo justo (**das Gerechte**)». (Lo que, dicho sea de pasada, no descalificaría en absoluto, ni en este caso ni en otros, una lectura, psicoanalítica o no, de la lógica de la venganza, por ejemplo en **Hamlet**, y allí donde permanezca así de pujante. No obstante, y sin privarla de su pertinencia, esa otra lectura hace aparecer precisamente su clausura económica, incluso la fatalidad circular, el límite mismo que hace posible la pertinencia o la justeza de esa interpretación. Este último límite impide, en efecto, comprender aquello mismo de lo que quiere dar razón: la tragedia, justamente, la vacilación en vengar, la deliberación, la no-naturalidad o la no-automaticidad del cálculo: la neurosis, si se quiere.) La cuestión de la justicia, que lleva siempre más allá del derecho, no se separa ya, ni en su necesidad ni en

sus aporías, de la del don. En un movimiento que he evocado en otro lugar http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [edn23](#), Heidegger interroga la paradoja de ese don sin deuda y sin culpabilidad. En efecto, entonces se pregunta, como siguiendo una huella de ese Plotino a quien no nombra ni aquí ni casi nunca: ¿es posible donar lo que no se tiene?

¿Qué quiere aquí decir donar? ¿Cómo puede lo que reside transitoriamente, desplegándose en la dis-yunción, con-juntar? (**Wie soll das Je-Weilige, das in der Un-Fuge west, Fuge geben können?**) ¿Puede dar lo que no tiene? (**Kann es geben, was es nicht hat?**) (¿Y, si dona, no abandona precisamente la conjunción?) http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [edn24](#).

Respuesta de Heidegger: el donar no reposa aquí más que en la presencia (**Anwesen**), no significa sólo abandonar (**weggeben**) sino, más originariamente, acordar, es decir, aquí **zugeben**, que marca en la mayoría de los casos la adición, incluso el exceso, en cualquier caso, aquello que se ofrece como **suplemento**, por añadidura, fuera del comercio, sin intercambio, y eso se dice a veces de una obra musical o poética. Esta ofrenda es suplementaria, pero sin coste adicional, aunque necesariamente excesiva respecto a la renuncia o la privación que separaría de lo que se podría tener. La ofrenda consiste en dejar: en dejar al otro aquello que le corresponde como propio. (**Solches Geben lässt einem anderen das gehören, was als Gehöriges ihm eignet** http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [edn25](#).)

Ahora bien, precisa entonces Heidegger, lo que corresponde **como propio** (*eignet*) a un presente, aunque sea al presente del otro, al presente como otro, es la conjunción de su estancia, de su tiempo, de su momento (**die Fuge seiner Weile**). Lo que uno no tiene y, por consiguiente, no tiene que abandonar pero que uno da al otro, por añadidura, por encima del mercado, del regateo, del agradecimiento, del comercio y de la mercancía, es el dejar al otro ese acuerdo consigo mismo que **le es propio** (*ihm eignet*) y le da presencia. Si seguimos traduciendo esta palabra, «justicia», por **Diké** y si, como hace Heidegger, se piensa **Diké** a partir del ser como presencia, se confirmaría que la «justicia» es ante todo, y finalmente, y sobre todo **propiamente**, la conjunción del acuerdo: la conjunción propia del otro, donada por quien no la tiene. Injusticia sería la dis-yunción o la des-conjunción (citemos una vez más: «Diké, **aus dem Sein als Anwesen gedacht, ist der jugend-fügende Fug**. Adikia, **die Un-Fuge, ist der Un-Fug**»).

Y aquí vendría nuestra pregunta: ¿no disimetriza Heidegger -como siempre hace- **en favor de** lo que en efecto interpreta él como la posibilidad del **favor** mismo, del favor acordado, a saber del acuerdo que reúne o recoge armonizando (**Versammlung, Fug**), aunque sea en la mismidad de los diferentes [*différents*] o de los desacuerdos [*différends*], y antes de la sín-tesis de un sis-tema? Una vez reconocidas la fuerza y la necesidad de pensar la justicia a partir del don, es decir, más allá del derecho, del cálculo y del comercio, reconocida por tanto la necesidad (**sin fuerza**, justamente, sin necesidad, quizá, y sin ley) de pensar el don al otro como el don de lo que no se tiene y que, desde entonces, paradójicamente, no puede sino **corresponder** al otro, ¿no hay un riesgo de inscribir todo este movimiento de la justicia bajo el signo de la presencia, aunque sea de la presencia en el sentido del **Anwesen**, del acontecimiento como venida-a-la-presencia, del ser como presencia unida consigo misma, de lo propio del otro como presencia?, ¿como

presencia del presente recibido, ciertamente, pero apropiable como lo mismo y así re-unido?

Más allá del derecho, y todavía más allá de la juridicidad, más allá de la moral, y todavía más allá del moralismo, la justicia como relación, con el otro ¿acaso no supone, por el contrario, el irreductible exceso de una dis-yunción o de una anacronía, cierto **Un-Fuge**, cierta dislocación **out of joint** en el ser y en el tiempo mismo, una dis-yunción que, por afrontar siempre el riesgo del mal, de la expropiación y de la injusticia (**adikia**) contra los cuales no hay garantía calculable, sólo ella podría **hacer justicia** o **impartir justicia** al otro como otro? ¿Un **hacer** que no se agotaría en la acción y un **impartir** que no sería lo mismo que restituir? Para decirlo rápidamente y para formalizar al máximo las apuestas: aquí, en esta interpretación del **Un-Fug** (a partir o no del ser como presencia y de la propiedad de lo propio), entraría en juego la relación de la deconstrucción con la posibilidad de la justicia, la relación de la deconstrucción (en tanto que ésta procede de la irreductible posibilidad del **Un-Fug** y de la dis-yunción anacrónica, y en tanto que extrae de ahí el recurso mismo y la inyunción de su afirmación reafirmada) con lo que debe (sin deuda ni deber) entregarse a la singularidad del otro, a su precedencia o a su solícita proveniencia absolutas, a la heterogeneidad de un pre- que significa, sin duda, lo que viene antes que yo, antes que todo presente, por tanto, antes que todo presente pasado, pero también aquello que, por eso mismo, viene del porvenir o como porvenir: como la venida misma del acontecimiento. La necesaria dis-yunción, la condición des-totalizante de la justicia es aquí la del presente y, al tiempo, la condición misma del presente y de la presencia del presente. Aquí se anunciaría siempre la deconstrucción como pensamiento del don y de la indeconstructible justicia, indeconstructible condición de toda deconstrucción, cierto, pero condición que está ella misma **en deconstrucción** y permanece, y debe permanecer -ésta es la inyunción-

en la dis-yunción del **Un-Fug**. En caso contrario, descansaría en la buena conciencia del deber cumplido, perdería la oportunidad del porvenir, de la promesa o de la llamada, del deseo también (es decir, su «propia» posibilidad), de ese mesianismo desértico (sin contenido ni mesías identificables), de ese desierto abisal también, «desierto en el desierto», del que hablaremos más adelante, un desierto que hace señas hacia el otro, desierto abisal y caótico, si es que el caos describe antes que nada la inmensidad, la desmesura, la desproporción de una boca abierta de par en par -en la espera o en la llamada de lo que denominamos aquí, sin saber, lo mesiánico: la venida del otro, la singularidad absoluta e inanticipable del y de lo arribante* como justicia. Lo mesiánico, creemos que sigue siendo una marca imborrable -que ni se puede ni se debe borrar- de la herencia de Marx y, sin duda, del heredar, de la experiencia de la herencia en general. De no ser así se reduciría la acontecibilidad del acontecimiento, la singularidad y la alteridad del otro.

En caso contrario, la justicia corre el riesgo de reducirse de nuevo a reglas, normas o representaciones jurídico-morales, en un inevitable horizonte totalizador (movimiento de restitución adecuada, de expiación o de reapropiación). Heidegger corre ese riesgo, a pesar de tantas precauciones necesarias, desde el momento en que da primacía, como lo hace siempre, a la re-uniión y a lo mismo (**Versammlung, Fuge, legem**, etc.) sobre la desconexión que implica mi dirección al otro, sobre la interrupción que reclama el respeto que, a su vez, la rige, sobre una diferencia cuyo único, diseminado en las innumerables virtutas del absoluto entreverado con cenizas, no se asegurará jamás en el Uno. Lo que, por otra parte, no deja jamás de suceder también, pero no sucede sino en la huella de lo que **sucedería de otra manera** y, por tanto, sucede también, como un espectro, en lo que no sucede. Hamlet no sería capaz de tranquilizarse en un «buen fin»: al menos ni en el teatro ni en la historia. Estar **out of joint** -sea ello ahí el ser o el tiempo presentes, es

algo que puede hacer daño o hacer el mal- es sin duda la posibilidad misma del mal. Pero sin la apertura de esta posibilidad puede que no quede, más allá del bien y del mal, sino la necesidad de lo peor. Una necesidad que no sería (ni siquiera) fatalidad.

Inyunciones y fe jurada: lo que procuraremos pensar aquí. Tendremos que intentar comprender conjuntamente, conjuntar si se quiere, dos signos en uno, un doble signo. Hamlet declara «**The time**» «**out of joint**», justamente en el momento del juramento, de la **inyunción** de jurar, de **conjurar**, en el momento en que el espectro, y el espectro es siempre un conjurado, acaba de ordenar, una vez más, desde abajo, desde debajo de la tierra o desde debajo de la escena (**beneath**): «Jurad (**swear**) (acto I, esc. V). Y unos conjurados juran todos a la vez (**They swear**).

Seguimos leyendo, de determinada manera, «Los tres discursos de Marx». No los olvidemos. Blanchot nos recuerda que éstos nos pedirían, en primer lugar, pensar el «mantener la unión» de la disparidad misma. No el mantener unida la disparidad, sino el colocarnos allí donde la disparidad misma **mantiene la unión**, sin perjudicar la **dis-yunción**, la dispersión o la diferencia, sin borrar la heterogeneidad del otro. Se nos pide (tal vez se nos prescribe) que **nosotros** vayamos al porvenir, que nos juntemos en ese nosotros, allí donde la disparidad va a ese singular **juntar**, sin concepto ni garantía de determinación, sin saber, sin o antes de la sintética junción de la conjunción o de la disyunción. La alianza de un **volver-a-juntar** sin con-junto, sin organización, sin partido, sin nación, sin Estado, sin propiedad (el «comunismo» que denominaremos más adelante la nueva Internacional).

Hay una cuestión que **todavía no** se ha planteado. No como tal. Quedaría, más bien, ocultada por la **respuesta filosófica**, diremos, más precisamente, ontológica del propio Marx. Responde a lo que nosotros

llamamos aquí -Blanchot no lo hace- el espíritu o el espectro. Cuestión ocultada, digamos, por un tiempo y en alguna medida, ciertamente. Pero todas esas palabras traicionan: tal vez ya no se trata en absoluto de una cuestión y apuntamos más bien hacia otra estructura de la «presentación», con un gesto de pensamiento o de escritura, y no hacia la medida de determinado tiempo. La cosa pasa, debería pasar allí donde Blanchot habla de una «ausencia de cuestión», el colmo que prescinde del vacío, el lleno-en-exceso hecho para evitar el vacío:

Al dar respuesta -la alienación, el primado de la necesidad, la historia como proceso de la práctica material, el hombre total- deja, sin embargo, indeterminadas o indecisas las cuestiones a las cuales responde: según que el lector de hoy o el lector de ayer formulen diferentemente lo que, según él, debería ocupar un lugar dentro de semejante ausencia de cuestión -llenando así un vacío que debería más bien ser siempre continuamente vaciado-, este discurso de Marx se interpreta unas veces como humanismo, incluso historicismo, otras como ateísmo, antihumanismo, incluso nihilismo http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - edn27.

Traduzcamos a este lenguaje de Blanchot la hipótesis aquí aventurada: abierta a través de la firma de Marx como una cuestión, pero también como una promesa o una llamada, la espectralidad, cuya «lógica» analizaremos, habría sido recubierta («llenando un vacío», como dice Blanchot, allí donde el vacío «debería más bien ser siempre continuamente vaciado») por la respuesta **ontológica** de Marx. Respuesta del propio Marx, para quien el fantasma debe no ser nada (no-ente, no-efectividad, no-vida) o nada imaginario, incluso aunque esta

nada tome cuerpo, un cierto cuerpo, al que nos acercaremos más tarde. Y también respuesta de sus sucesores «marxistas» dondequiera que éstos, práctica, concretamente, de manera terriblemente efectiva, masiva e inmediata, han sacado sus conclusiones políticas (al precio de millones y millones de fantasmas suplementarios que no dejarán de protestar en nosotros; Marx tenía los suyos, nosotros tenemos los nuestros, pero las memorias no entienden de semejantes fronteras: por definición, estos [re]aparecidos atraviesan las paredes, día y noche, engañan a la conciencia y se saltan las generaciones).

Por consiguiente, resulta inútil precisarlo aquí, y más aún insistir excesivamente en ello: no hay ningún gusto por el vacío o por la destrucción en quien satisface esta necesidad de «vaciar» continuamente y de deconstruir respuestas filosóficas que consisten en **totalizar**, en llenar el espacio de la cuestión o en denegar su posibilidad, en huir de eso mismo que aquella habrá permitido entrever. Por el contrario, se trata aquí de un imperativo ético y político, de una llamada tan incondicional como la del pensamiento del que no se separa. Se trata de la inyunción misma -si es que la hay.

Lo que resuena también en «Los tres discursos de Marx» es la **llamada** o la inyunción política, el compromiso o la promesa (el juramento, si se quiere: «¡jurad!», **swear!**), esa performatividad originaria que no se pliega a convenciones preexistentes, como lo hacen todos los performativos analizados por los teóricos de los **speech acts**, pero cuya fuerza de **ruptura** produce la institución o la constitución, la ley misma, es decir, también el sentido que parece, que debería, que parece deber garantizarlo en reciprocidad. **Violencia** de la ley antes de la ley y antes del sentido, violencia que interrumpe el tiempo, lo desarticula, lo desencaja, lo desplaza fuera de su alojamiento natural: **out of joint**. Es ahí donde la **différance**, aun cuando permanece irreductible,

irreductiblemente requerida por el espaciamiento de toda promesa y por el por-venir que viene a abrirla, no significa solamente, como se ha creído demasiado a menudo y tan ingenuamente, diferimiento, retraso, demora, **posposición**. En la incoercible **différance** se desencadena el aquí-ahora. Sin retraso, sin demora pero sin presencia, es el precipitarse de una singularidad absoluta, singular porque difiere-y-es-diferente [**différente**], justamente, y siempre otra, que se liga necesariamente a la forma del instante, **en la inminencia y en la urgencia**: incluso si se dirige hacia lo que queda por venir, está la prenda (promesa, compromiso, inyunción y respuesta a la inyunción, etc). La prenda se da aquí ahora, antes incluso, tal vez, de que una decisión la confirme. Responde, así, sin esperar a la exigencia de justicia. Esta es, por definición, impaciente, intransigente e incondicional.

No hay **différance** sin alteridad, no hay alteridad sin singularidad, no hay singularidad sin aquí-ahora.

(¿Por qué insistir en la inminencia, en la urgencia y la inyunción, en todo lo que, en ellas, no espera? Para intentar sustraer lo que vamos a decir de lo que amenaza -tenemos más de una señal de ello- con sucederle hoy en día a la obra de Marx, es decir, también a su inyunción. Lo que amenaza con suceder es que se intente utilizar a Marx en contra del marxismo a fin de neutralizar o de ensordecir, en todo caso, el imperativo político en la tranquila exégesis de una obra archivada. Se ve venir una moda o una coquetería a este respecto en la cultura y más precisamente en la universidad. ¿Qué hay de inquietante al respecto? ¿Qué hay que temer en lo que puede también convertirse en una operación de amortización? Este reciente estereotipo estaría destinado, se quiera o no, a despolitizar en profundidad la **referencia marxista**, a hacer lo posible, ofreciendo la imagen de la tolerancia, para neutralizar

una fuerza potencial, en primer lugar, debilitando en ella un **corpus**, acallando en ella la revuelta (se acepta la **vuelta** con tal que no vuelva la **revuelta** que inspiró, en un principio, el levantamiento, la indignación, la insurrección, el impulso revolucionario). Se estaría dispuesto a aceptar la vuelta de Marx o la vuelta a Marx, a condición de silenciar aquello que, en él, prescribe no sólo descifrar sino también actuar, y convertir el desciframiento (de la interpretación) en una transformación que «cambie el mundo». En nombre de un viejo concepto de la lectura, semejante neutralización en curso intentaría conjurar un peligro: ahora que Marx ha muerto y, sobre todo, que el marxismo aparece en plena descomposición, parecen decir algunos, nos vamos a poder ocupar de Marx sin ser molestados -por los marxistas y, por qué no, por el propio Marx, es decir, por un fantasma que todavía sigue hablando-. ¡Vamos a tratar de él serena y objetivamente, sin tomar partido: de acuerdo con las reglas académicas, en la universidad, en la biblioteca, en los coloquios! Vamos a hacerlo sistemáticamente, respetando las normas de la exégesis hermenéutica, filológica, filosófica. Si se aguza un poco el oído, se oye ya murmurar: ya lo ven, a pesar de todo, Marx no fue sino un filósofo más e incluso, se puede decir ahora que tantos marxistas se callan, un **gran filósofo** digno de figurar en los programas franceses de agregación, de los cuales ha estado demasiado tiempo proscrito. No pertenece ni a los comunistas, ni a los marxistas, ni a los partidos; debe figurar en nuestro gran canon de la filosofía política occidental. Vuelta a Marx, leámoslo por fin como un gran filósofo. Se ha oído esto y se seguirá oyendo.

Lo que querría intentar aquí, en el momento de volver la vista o de volver hacia Marx, es algo completamente distinto. Es hasta tal punto «otra cosa» que, más bien, y no será sólo por falta de tiempo y de espacio, insistiré más en lo que exige hoy en día que, sin demora, se haga todo lo posible por evitar la anestesia neutralizante de un nuevo teoricismo y por impedir que prevalezca una vuelta filosófico-filológica a Marx.

Precisemos, insistamos: hacer todo lo posible para que no **prevalezca** pero no evitar que tenga lugar, ya que también sigue siendo necesaria. Esto me llevará, de momento, a dar paso al gesto político que hago aquí, en la apertura de un coloquio, y a dejar más bien en fase de programa y de indicaciones esquemáticas el trabajo de exégesis filosófica, y toda la **scholarship** que esta «toma de posición», hoy en día, todavía requiere.

Pero el aquí-ahora no se repliega ni en la inmediatez, ni en la identidad reapropiable del presente, aun menos de la presencia a sí. Si «llamada», «violencia», «ruptura», «inminencia» y «urgencia» son, en el párrafo siguiente, las palabras de Blanchot, la exigencia que él llama «siempre presente» debe implícitamente, nos parece, de hallarse afectada por la misma ruptura o la misma dislocación, el mismo «cortocircuito». No puede estar siempre presente, solamente **puede ser, si la hay**, no puede ser más que posible, debe incluso permanecer en el **puede ser** para seguir siendo exigencia. De no ser así, volverla a convertirse en presencia, es decir, en sustancia, existencia, esencia, **permanencia**, de ninguna manera en la exigencia o la urgencia **excesiva** de la que Blanchot habla con tanta precisión. La «revolución permanente» supone la ruptura de lo que liga la permanencia a la presencia sustancial y, de manera más general, a toda ontología:

El segundo discurso [de Marx] es político: es breve y directo, más que breve y más que directo, ya que cortocircuita todo discurso. No acarrea ya un sentido, sino una llamada, una violencia, una decisión de ruptura. No dice nada, propiamente dicho; es la urgencia de lo que anuncia, vinculada a una exigencia impaciente y siempre excesiva, puesto que el

exceso es su única medida: así, al llamar a la lucha e incluso (cosa que nos apresuramos en olvidar) al postular el «terror revolucionario» al recomendar la «revolución permanente» y al designar, siempre, la revolución no como una necesidad a plazo sino como una *inminencia*, pues es carácter propio de la revolución el no ofrecer demora, si abre y atraviesa el tiempo, haciendo que se la viva como exigencia siempre presente (1).

(1) Esto se puso de manifiesto, y de manera explosiva, en mayo del 68 http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_edn28](#).

Blanchot nombra, por fin, la necesaria **desconexión** de los lenguajes de Marx, su no contemporaneidad a sí mismos. Que éstos se «desjunten» y, en primer lugar, en el propio Marx, es algo que no se debe ni denegar ni reducir, ni siquiera deplorar. Aquello a lo que hay que volver constantemente, tanto aquí como en otros lugares, tanto a propósito de ese texto como de cualquier otro (y seguimos conservando aquí para este valor de texto un alcance sin límite) es a una heterogeneidad irreductible, a una intraducibilidad interna, en cierto modo, que no significa necesariamente debilidad o inconsistencia teórica. El defecto de sistema no es aquí un defecto. La heterogeneidad abre a lo contrario, se deja abrir por la fractura misma de aquello que afluye, viene o queda por venir -singularmente del otro-. No habría ni inyunción ni promesa sin esta desconexión. Blanchot insistía en ello entonces (entre 1968 y 1971) para poner sobre aviso no contra el saber sino contra la ideología científicista que a menudo, en nombre de la Ciencia, o de la Teoría como Ciencia, había podido intentar unificar o purificar el texto «bueno» de Marx. Si, aquí, Blanchot parece concordar con ciertos temas

althusserianos, previene ya contra el riesgo que, según él, les era inherente:

El tercer discurso es el discurso indirecto (el más largo, pues) del lenguaje científico. A tal título, Marx es honrado y reconocido por los otros representantes del saber. Es, entonces, hombre de ciencia, responde a la ética del sabio, acepta someterse a cualquier revisión crítica. [...] Sin embargo, El **Capital** es una obra esencialmente subversiva. No tanto porque conduciría, por las vías de la objetividad científica, a la consecuencia necesaria de la revolución, cuanto por incluir, sin formularlo demasiado, un modo de pensar teórico que trastoca la idea misma de ciencia. Ni la ciencia ni el pensamiento salen, en efecto, intactos de la obra de Marx, y esto en el sentido más fuerte, por cuanto que la ciencia es designada allí como transformación radical de sí misma, teoría de una mutación siempre en juego en la práctica, así como, en dicha práctica, mutación siempre teórica http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_edn29](#).

Este otro **pensamiento del saber**, por así decirlo, no excluye a la ciencia. Pero la trastoca y desborda su noción tradicional. Blanchot reconoce allí «el ejemplo de Marx». ¿Por qué el ejemplo?, preguntaremos, antes incluso de saber por qué «el ejemplo de Marx». Antes de citar de nuevo, insistamos en este punto. Un ejemplo lleva siempre más allá de sí mismo: abre, así, una dimensión testamentaria. El ejemplo es, en primer lugar, para los otros y está más allá de sí mismo. A veces, puede que

siempre, quien da el ejemplo es desigual al ejemplo que da, incluso aunque haga todo lo posible por seguirlo de antemano, «aprender a vivir», decíamos, ejemplo imperfecto del ejemplo que da. Que da, dando entonces lo que no tiene e incluso lo que no es. Por eso, el ejemplo así disyunto se separa lo suficiente de sí mismo o de quien lo da como para no ser ya o para no ser todavía ejemplo **para él mismo**. No tenemos por qué solicitar el acuerdo de Marx, muerto en esto antes incluso de estar muerto lisa y llanamente, para heredarlo: para heredar esto o aquello, esto más que aquello, que sin embargo nos viene por él, a través de él, cuando no de él. Y no tenemos por qué suponer que Marx estuvo de acuerdo consigo mismo. («Lo que es seguro es que no soy marxista», le habría confiado a Engels. ¿Habría que recurrir aún a él para decir lo mismo?). Pues Blanchot no vacila en darlo a entender, Marx **vivía mal** esta desconexión de las inyunciones en él, y el hecho de que fueran intraducibles unas a otras. ¿Cómo recibir, cómo entender un discurso, cómo heredarlo, desde el momento en que no se deja traducir de sí mismo a sí mismo? Eso puede parecer imposible. Y es probablemente imposible, hay que reconocerlo. Pero puesto que puede que en ello se resuma el extraño propósito de esta conferencia dedicada a los espectros de Marx, como la reconocida distorsión de su axioma, permítaseme, pues, darle la vuelta a la objeción. La traducibilidad garantizada, la homogeneidad dada, la coherencia sistemática **absolutas** es lo que hace seguramente (ciertamente, a priori y no probablemente) que la inyunción, la herencia y el porvenir, en una palabra, lo otro, sean imposibles. **Es preciso** la desconexión, la interrupción, lo heterogéneo, al menos si hay algún **es preciso, si es preciso** dar una oportunidad a algún **es preciso, aunque sea más allá del deber**http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - edn30.

Una vez más, aquí como en otras partes, dondequiera que entre en juego la deconstrucción, se trataría de ligar una **afirmación** (sobre todo

política), **si la hay**, a la experiencia de lo imposible, que no puede ser sino una experiencia radical del **puede ser**, del «tal vez».

Blanchot, pues, de nuevo; y en esta elipse tan potente, en esta declaración casi tácita, me tomo la libertad de subrayar algunas palabras donde Blanchot sólo lo hace, aunque significativamente, más que en el caso de **múltiples** y en el de **a la vez**, es decir, bajo el signo de la contradicción sin contradicción, de la diferencia no dialéctica (o «casi») que atraviesa y trabaja toda inyunción:

No desarrollemos más aquí estas observaciones. El ejemplo de Marx nos ayuda a comprender que la palabra de escritura, palabra de incesante **protesta**, debe constantemente desarrollarse y **romperse** bajo formas **múltiples**. El discurso comunista es siempre **a la vez** tácito y violento, político y erudito, directo, indirecto, total y fragmentario, largo y **casi** instantáneo. Marx no vivió cómodamente con esta **pluralidad de lenguajes** que siempre están chocando y descoyuntándose en él. Incluso aunque estos lenguajes parecen converger hacia el mismo fin, **no podrían ser retraducidos uno a otro**, y su **heterogeneidad**, el hiato o la distancia que los descentran, los tornan **no contemporáneos** y tales que, produciendo un efecto de distorsión irreductible, obligan a quienes tienen que sostener su lectura (su práctica) a someterse a una incesante modificación.

La palabra «ciencia» se convierte de nuevo en una palabra clave. Admitámoslo. Pero recordemos que si hay ciencias, todavía no hay ciencia, ya que la cientificidad de la ciencia sigue estando bajo la dependencia de la ideología, una ideología que ninguna ciencia particular, aunque sea ciencia humana, podría reducir hoy en día, y por otra parte recordemos que ningún escritor, aunque fuera marxista, podría recurrir a la escritura como a un saber [...] http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_edn31](#).

Hace más de treinta años, ya Blanchot escribía, pues, «El fin de la filosofía». Por esas fechas -en 1959-, una nota funeraria resonaba ya crepuscular, espectral -y, por tanto, resurreccional-. Re-insurreccional. Se trata del «espíritu» filosófico: su proceso mismo consiste en ir visiblemente en cabeza en el preciso momento de su «desaparición» y de su «entierro», en presidir la procesión de sus propios funerales y en **elevarse** en el transcurso de esta marcha, en confiar al menos en enderezarse lo suficiente como para mantenerse en pie («resurrección», «exaltación»). Este **wake**, esta gozosa velada fúnebre de la filosofía, es el doble momento de una «promoción» y de una «muerte de la filosofía», de una promoción en la muerte. La filosofía -¿es esto del todo nuevo?-he aquí que se convierte en su propio (re)aparecido; asedia, en lugar de habitarlos, sus propios lugares. Y la filosofía, por supuesto, es siempre más que la filosofía:

Esta promoción de la filosofía, convertida en la omnipotencia de nuestro mundo y en el curso de nuestro

destino, no puede sino coincidir con su **desaparición**, anunciando al menos el comienzo de su **entierro**. A nuestro tiempo filosófico pertenecería, pues, esta **muerte de la filosofía**. Ésta no se remonta a 1917, ni siquiera a 1857, año en que Marx, como en un esfuerzo de feriante, habría procedido al desbaratamiento del sistema. Desde hace un siglo y medio, tanto con su nombre como con el de Hegel, el de Nietzsche, el de Heidegger, es la misma filosofía la que afirma o realiza su propio fin, ya lo entienda como plena realización del saber absoluto, su supresión teórica vinculada a su realización práctica, el movimiento nihilista en que se abisman los valores, o, finalmente, como el acabamiento de la metafísica, señal precursora de otra posibilidad que todavía no tiene nombre. Es éste el crepúsculo que acompaña, a partir de entonces, a todo pensador, extraño momento **fúnebre** que el **espíritu** filosófico celebra con una **exaltación**, por otra parte, a menudo gozosa, presidiendo sus lentos **funerales** en el curso de los cuales bien cuenta con, de una manera o de otra, obtener su **resurrección**. Y, por supuesto, semejante **espera**, crisis y fiesta de la negatividad, experiencia llevada a su extremo para saber qué resiste, no atañe sólo a la filosofía [...]http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_edn32](#).

Inminencia y deseo de resurrección. ¿Re-nacimiento o (re)aparición? Al anochecer, no se sabe si la inminencia significa que lo esperado ha retornado ya. ¿No se ha anunciado ya? Por otra parte, anunciarse ¿no es, de alguna manera, estar ya ahí? No **se sabe** si la espera prepara la

venida del por-venir o si recuerda la repetición de lo mismo, de la cosa misma como fantasma («**What! Ha's this thing appear'd againe tonight?**»). Este no-saber no es ninguna laguna. Ningún progreso del conocimiento podría saturar una apertura que no debe tener nada que ver con el saber. Ni, por tanto, con la ignorancia. Esta apertura debe preservar esta heterogeneidad como la única oportunidad de un porvenir afirmado o, más bien, re-afirmado. Ella es el porvenir mismo, viene de él. El porvenir es su memoria. En la experiencia del fin, en su venida insistente, apremiante, siempre inminentemente escatológica, en la extremidad del extremo hoy se anunciaría así el porvenir de lo que viene. Más que nunca, pues el porvenir sólo puede anunciarse como tal y en toda su pureza desde un **fin pasado**: más allá, **si ello es posible**, del último extremo. Si ello es posible, si **hay** porvenir, pero ¿cómo suspender semejante cuestión o privarse de semejante reserva sin **concluir de antemano**, sin reducir de antemano, tanto el porvenir como su oportunidad?, ¿sin totalizar de antemano? Debemos distinguir aquí entre la escatología y la teleología, incluso si la apuesta por semejante diferencia corre constantemente el riesgo de borrarse en la más frágil o más ligera inconsistencia -y, en cierto modo, siempre y necesariamente estará privada de garantías contra este riesgo-. ¿Acaso no hay una extremidad mesiánica, un **eskhaton**, cuyo último acontecimiento (ruptura inmediata, interrupción inaudita, intempestividad de la sorpresa infinita, heterogeneidad sin cumplimiento) puede exceder, **en cada instante**, el plazo final de una **fisis**, como el trabajo, la producción y el **telos** de toda historia?

La cuestión, sí, es «**whither?**». No solamente de dónde viene el **ghost** sino, en primer lugar, ¿va a volver?, ¿no está ya llegando, y adónde va?, ¿y qué hay del porvenir? El porvenir sólo puede ser de los fantasmas. Y el pasado.

Al proponer este título, **Espectros de Marx**, pensé, inicialmente, en todas las formas de un asedio que me parece que organiza precisamente aquello que **domina** el discurso de hoy. En el momento en que un nuevo desorden mundial intenta instalar su neocapitalismo y su neoliberalismo, ninguna denegación consigue liberarse de todos los fantasmas de Marx. La hegemonía sigue organizando la represión y, por tanto, la confirmación de un asedio. El asedio pertenece a la estructura de toda hegemonía [http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm -_edn33](http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm_-_edn33). Pero yo no tenía, en un principio, en la cabeza el exordio del **Manifiesto**. En un sentido aparentemente diferente, Marx-Engels hablaban ya allí, en 1847-48, de espectro y, más precisamente, del «espectro del comunismo» (**das Gespenst des Kommunismus**). Espectro aterrador para todas las potencias de la vieja Europa (**alle Mächte des alten Europa**), pero espectro de un comunismo entonces **por venir**. De un comunismo, ciertamente, ya nombrable (y bastante antes de la Liga de los justos o de la Liga de los Comunistas), pero todavía por venir más allá de su nombre. Ya prometido pero solamente prometido. Espectro tanto más aterrador, dirán algunos. Sí, a condición de que alguna vez se pueda distinguir entre el por-venir de un espectro y su (re)aparecer. No lo olvidemos, en las inmediaciones de 1848 la primera Internacional tuvo que permanecer prácticamente secreta. El espectro estaba ahí (ahora bien, ¿qué es el **estar-ahí** de un espectro?, ¿cuál es el modo de presencia de un espectro? Es la única cuestión que querríamos plantear aquí). Pero aquello de lo cual era el espectro, el comunismo (**das Gespenst des Kommunismus**), aquello, por definición, no estaba ahí. Era temido como comunismo por venir. Ya se había anunciado, con ese nombre, desde hacía bastante tiempo, pero aún no estaba **ahí**. No es más que un espectro, parecían decir entonces, para tranquilizarse, esos aliados de la vieja Europa: con tal que en el porvenir no llegue a ser una realidad efectiva, efectivamente presente, manifiesta, no secreta. La cuestión que

se planteaba en la vieja Europa era ya la cuestión del porvenir, la cuestión *whither?*, *whither communism?*, cuando no *whither marxism?* Se tratase, entonces, del porvenir del comunismo o del comunismo del porvenir, esta angustiosa cuestión no era solamente la de saber cómo afectaría el comunismo, en el porvenir, a la historia europea, sino también, más calladamente, ya, si habría aún un porvenir y una historia, sin más, para Europa. En 1848, el discurso hegeliano sobre el fin de la historia en el saber absoluto había resonado ya en Europa, en consonancia con muchos otros tañidos fúnebres,. Y el comunismo se distinguía esencialmente de los otros movimientos obreros por su carácter *internacional*. Ningún movimiento político organizado en la historia de la humanidad se había presentado nunca hasta entonces como *geo-político*, inaugurando así el espacio que es ahora el nuestro y que alcanza hoy sus confines, confines de la tierra y confines de lo político.

Los representantes de aquellas fuerzas o de todos aquellos poderes (*alle Mächte*), o sea los Estados querían *tranquilizarse*. Querían estar seguros. Estaban, pues, seguros, ya que no hay diferencia entre «estar seguro» y «querer estar seguro». Seguros y convencidos de que entre un espectro y una realidad efectivamente presente, entre un espíritu y una *Wirklichkeit* la frontera estaba estable. *Debía* estar asegurada. *Debería* estar asegurada. No, *tendría que haberlo estado*. La seguridad de esa certeza la compartían, por otra parte, con *el propio Marx* (ésta es la historia, volveremos sobre ella: en efecto Marx pensaba, por su lado, el otro lado que la frontera entre el fantasma y la efectividad debería ser franqueada, como la utopía misma por una *realización* es decir, por una revolución; pero, *él también* siempre creyó, siempre intentó creer en la existencia de esa frontera como límite real y distinción conceptual. ¿Él también? No, alguien en él. ¿Quién? El «marxista» que engendró lo que

ha dominado mucho tiempo con el nombre de «marxismo». Y que fue también asediado por aquello que intentaba excluir).

Hoy, casi un siglo y medio más tarde, son numerosos los que, en todo el mundo, parecen también angustiados por el espectro del comunismo, igualmente convencidos de que no se trata sino de un espectro sin carne, sin realidad presente, sin efectividad, sin actualidad, pero esta vez de un espectro presuntamente pasado. Sólo fue un espectro, se oye por todas partes hoy, una ilusión, una fantasía http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - _edn34 o un fantasma. (***Horatio saies, "tis but our Fantasie", And will not let beleefe take hold of him***.) Suspiro de alivio todavía inquieto: ¡actuemos de manera que, en el porvenir, no regrese! En el fondo, el espectro es el porvenir está siempre por venir, sólo se presenta como lo que podría venir o (re)aparecer: en el porvenir decían las potencias de la vieja Europa en el siglo pasado es preciso que no se encárne... Ni en público ni en secreto. En el porvenir, se oye hoy en día por doquier, es preciso que no se re-encarne: no se le debe permitir que reaparezca puesto que ha pasado. Es pasado.

¿Cuál es exactamente la diferencia, de un siglo a otro? ¿Es la diferencia entre un mundo pasado -cuando el espectro representaba una amenaza por venir- y un mundo presente, hoy que el espectro representaría una amenaza que algunos querrían creer pasada y cuyo regreso todavía, todavía en el porvenir, habría que conjurar? ¿Por qué el espectro es sentido, en ambos casos, como una amenaza? ¿Cuál es el tiempo y cuál es la historia de un espectro? ¿Hay un presente del espectro? ¿Ordena el espectro sus idas y venidas según la sucesión lineal de un antes y un después, entre un presente-pasado, un presente-presente y un presente-futuro, entre un «tiempo real» y un «tiempo diferido»?

Si hay algo como la espectralidad, hay razones para dudar de este tranquilizador orden de los presentes, y sobre todo de la frontera entre el presente, la realidad actual o presente del presente, y todo lo se le puede oponer: la ausencia, la no-presencia, la inefectividad, la inactualidad, la virtualidad o, incluso, el simulacro en general, etc. En primer lugar, hay que dudar de la contemporaneidad a sí del presente. Antes de saber si se puede diferenciar entre el espectro del pasado y el del futuro, del presente pasado y del presente futuro, puede que haya que preguntarse si el **efecto de espectralidad** no consiste en desbaratar esta oposición, incluso esta dialéctica, entre la presencia efectiva y su otro. Puede que haya que preguntarse si esta oposición, aunque sea dialéctica, no ha sido siempre un palenque y una axiomática común para el antagonismo entre el marxismo y la cohorte o alianza de sus adversarios.

Perdónenme esta formulación tan abstracta para un comienzo. A mediados del último siglo, contra este espectro, para dar caza al mal, se había constituido una alianza. Marx no llamaba a esta coalición una Santa Alianza, expresión con la que juega en otros lugares. En el **Manifiesto**, la alianza de los angustiados conjurados agrupa, más o menos secretamente, a una nobleza y a un clero -en el viejo castillo de Europa-, para una increíble expedición contra aquello que, en la noche, ha asediado a esos Señores. En el crepúsculo, antes o después de una noche de pesadilla, en un presunto fin de la historia, se lleva a cabo una «santa montería contra el espectro»: «Todas las potencias de la vieja Europa se han aliado (*verbündet*) en una santa montería contra este espectro (*zu einer heiligen Hetzjagd gegen dies Gespenst*)».

Sería, pues, posible aliarse en secreto contra un espectro. Si Marx hubiera escrito su **Manifiesto** en mi lengua, estoy seguro de que, si se le hubiera ayudado a ello, habría jugado -los franceses sueñan con los juegos de palabras- con la palabra francesa **conjunction**

[conjuración/conjuero]. Luego, habría diagnosticado para hoy la misma conjuración, esta vez no solamente en la vieja Europa sino también en la nueva Europa, en el Nuevo Mundo -que interesaba ya mucho a Marx hace un siglo y medio- y en todo el mundo, en el nuevo orden mundial donde se ejerce aún la hegemonía de ese nuevo mundo, quiero decir los Estados Unidos, una hegemonía más o menos crítica, mejor y peor garantizada que nunca.

La palabra francesa **conjunction** tiene la ventaja de hacer trabajar el sentido y de producir, sin reapropiación posible, una plusvalía por siempre errante. Capitaliza, en primer lugar, dos órdenes de valor semántico. ¿Qué es, en francés, una **conjunction**?

La palabra **conjunction** reúne y articula entre sí las significaciones de dos palabras inglesas -y también de dos palabras alemanas.

1. **Conjunction** significa, **por una parte**, «conjuración» . (Su homónimo inglés, **conjunction**, también designa dos cosas a la vez.)

a) Por una parte la conspiración (en inglés **conspiracy**, en alemán **Verschwörung**) de quienes se comprometen solemnemente, a veces secretamente, jurando a la vez, mediante un juramento (**oath, Schwur**), a luchar contra un poder superior. Esta conjuración es a la que Hamlet convoca, evocando la «**Vision**» inmediatamente anterior y el «**honest Ghost**», cuando pide a Horacio y a Marcelo que juren (**swear't, Consent to swear**). Que juren sobre su espada (**upon my sword**), pero que juren o se conjuren **a propósito de la aparición espectral misma**, y que prometan secreto a propósito de la aparición de un noble fantasma que, debajo de la escena, se conjura con Hamlet para pedir lo mismo a los conjurados: «(**Ghost cries under the Stage: Swear**)». Es la aparición la

que exige que se conjuren para **silenciar la aparición**, y que prometan el secreto respecto de lo que requiere semejante conjuración: no se debe saber de dónde procede la inyunción, la conjuración, el secreto prometido. Un hijo y el «noble fantasma» del padre, el fantasma presuntamente noble, el espíritu del padre, se conjuran para hacer que acontezca semejante acontecimiento.

b) **Conjuration** significa, **por otra parte**, la encantación mágica destinada a evocar, a hacer venir por la voz, a **convocar** un encanto o un espíritu. En resumidas cuentas, el conjuro es, la llamada que hace venir **por la voz** y hace venir, pues, por definición, lo que **no está ahí** en el momento presente de la llamada. Esta voz no describe, lo que dice no constata nada, su habla hace llegar. Este uso es el que volvemos a encontrar en boca del Poeta al comienzo de **Timón de Atenas**. Después de haber preguntado: «¿Cómo va el mundo?» («**How goes the world?**») y de que el Pintor le haya dicho: «Se desgasta, Señor, a medida que va creciendo» («**It wears, Sir, as it grows**»), el Poeta exclama: «Sí, es cosa conocida, pero ¿hay alguna rareza particular, algo extraño que no cuente aún sino con escasos ejemplos? Ved, pues». Entran, por puertas diferentes, un joyero, un comerciante y otros proveedores. «¡Oh Magia de la generosidad!, todos estos espíritus es tu poder el que los ha evocado (**conjur'd to attend**). Conozco al comerciante»:

Ay that's well known,
But what particular rarity? what strange,
Which manifold record not matches? See,
Magic of bounty! all these spirits thy power
Hath conjur'd to attend. I know the merchant.

Marx evoca, más de una vez, **Timón de Atenas** así como **El mercader de Venecia**, sobre todo en **La ideología alemana**. El capítulo sobre el «Concilio de Leipzig-San Max» ofrece también, ya lo precisaremos, un breve tratado del espíritu o una interminable dramatización de fantasmas. Cierta «Conclusión comunista»http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - edn35 recurre a **Timón de Atenas**. La misma cita reaparecerá en la primera versión de la **Contribución a la crítica de la economía política**. Se trata de una desencarnación espectralizante. Aparición del cuerpo sin cuerpo del dinero: no del cuerpo sin vida o del cadáver, sino de una vida carente de vida personal y de propiedad individual. Pero no carente de identidad (el fantasma es un «quien», no es simulacro en general, tiene una especie de cuerpo, pero sin propiedad, sin derecho de propiedad «real» o «personal»). Es preciso analizar lo propio de la propiedad, y cómo la **propiedad (Eigentum)** general del dinero neutraliza, desencarna, priva a toda propiedad (**Eigentümlichkeit**) personal de su diferencia. Esta fantasmaticización de lo propio la habría comprendido el genio de Shakespeare hace siglos, y la habría expresado mejor que nadie. El **ingenium** de su genialidad paterna sirve de referencia, de caución o de confirmación en la polémica, es decir, en la guerra en curso -a propósito, justamente, del espectro fiduciario, del valor, del dinero, o de su símbolo monetario, el oro:

Shakespeare sabía mejor que nuestros pequeño-burgueses imbuidos de teoría (**unser theoretisierender Kleinbürger**) lo poco que el dinero, la más general de todas las formas de propiedad (**die allgemeinste Form des Eigentums**), tiene que ver con las propiedades de la persona (**mit der persönlichen Eigentümlichkeit**) [...].

La cita hará también aparecer, beneficio suplementario pero completamente necesario, una fetichización teologizante, que siempre vinculará irreductiblemente la ideología a la religión (al ídolo o al fetiche) como principal figura suya, una especie de «dios visible» al que se dirigen la adoración, la oración, la invocación (***Thou visible god***). La religión, volveremos sobre ello, no ha sido nunca una ideología entre otras para Marx. Lo que el genio de un gran poeta -y el espíritu de un gran antepasado- habría expresado con profético resplandor, yendo de golpe más deprisa y más lejos, parece decir Marx, que nuestros compañeros burgueses en teoría económica, es el devenir-dios del oro, a la vez fantasma e ídolo, un dios sensible. Tras haber marcado la heterogeneidad entre la propiedad del dinero y la propiedad personal (tienen «tan poco que ver» entre ellas), añade Marx, y me parece una precisión no desdeñable, que verdaderamente no son sólo diferentes sino opuestas (***entgegensetzt***). Y entonces es cuando, cortando en el cuerpo del texto según unas opciones que será preciso analizar de cerca, extrae un largo pasaje de esa prodigiosa escena de Timón de Atenas (acto IV, ese. III). A Marx le gustan las palabras de esa imprecación. No hay que pasar nunca por alto la imprecación del justo. No hay que hacerla callar nunca en el texto más analítico de Marx. Una imprecación no teoriza, no se contenta con decir lo que es, sino que grita la verdad, promete, provoca. No es, su nombre lo indica, otra cosa que una plegaria. Dicha plegaria reprueba la maldición y condena a ella. Esas palabras de la imprecación se las apropia Marx con una fruición cuyas señales no pueden engañar. Declarando su odio al género humano (***I am Misanthropos, and bate mankind***), con la cólera de un profeta judío y, a veces, con las mismas palabras de Ezequiel, Timón maldice la corrupción, lanza el anatema, jura contra la prostitución: la prostitución ante el oro -y la prostitución del oro mismo-. Pero se toma, a pesar de

ello, el tiempo de analizar la alquimia transfiguradora, denuncia la alteración de los valores, la falsificación y, sobre todo, el perjurio cuya ley es el oro. Nos imaginamos la paciencia impaciente de Marx (más que de Engels), cuando transcribe de su puño y letra, detenidamente, en alemán, la cólera de una imprecación profética:

Otro tanto de esto hará
Blanco lo negro, bello lo feo, verdadero lo falso,
Noble al vil, joven al viejo, valiente al cobarde...
Este esclavo amarillo...
Santificará la lepra blanca...
He ahí con qué volver a casar a la extenuada viuda,
y para ella,
Que daría arcadas a los gangrenosos del hospital,
Éste es su bálsamo y la especia
De un nuevo abril...
... ¡Tú, Dios visible (*Thou visible god*),
Que fundes estrechamente los incompatibles
Y los fuerzas a besarse.
sichtbare Gottheit,
Die du Unmöglichkeiten eng verbrüderst
Zum Kusz sie
zwingst!http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm
[edn36](#)

Entre todos los rasgos de esta inmensa maldición de la maldición, Marx ha debido de borrar, en la economía de una larga cita, los que aquí más nos importan, por ejemplo, las aporías y el **double bind** que

arrastran al acto mismo de jurar y de conjurar dentro de la historia misma de la venalidad. En el momento de inhumar el oro, con una azada en la mano, el sepulturero-profeta, que es todo menos un humanista, no se contenta con aludir a la ruptura de los votos, al nacimiento y a la muerte de las religiones («**This yellow slave / Will knit and break religions; bless the accurs'd**»), «Este dinero amarillo tramará y romperá los votos, bendecirá al maldito;»http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - edn37). Timón conjura también al otro, le pide insistentemente que prometa, pero también conjura al perjurar y al reconocer su perjurio con un solo y mismo gesto bífido. En verdad, conjura al **fingir la verdad, al fingir** por lo menos que hace prometer. Pero si finge que hace prometer, se trata en realidad de hacer prometer **no** cumplir la promesa, es decir, no prometer, al tiempo que se hace como si se prometiese: como si se perjurase o se abjurase en el preciso momento del juramento; luego, siguiendo con la misma lógica, conjura a evitar los juramentos. Como si dijera, en resumidas cuentas: os conjuro, no juréis, abjurad de vuestro derecho a jurar, renunciad a vuestra capacidad de jurar, por otra parte, no se os pide juramento, se os pide que seáis las no-juramentables que **sois** («**you are not oathable**»), vosotras, las putas, vosotras que sois la prostitución misma, vosotras que os entregáis al oro, que os entregáis a cambio del oro, que os destináis a la indiferencia general, vosotras que confundís, en la equivalencia, lo propio y lo impropio, el crédito y el descrédito, la fe y la mentira, «lo verdadero y lo falso», el juramento, el perjurio y la abjuración, etc. Vosotras, las putas del dinero, llegaríais a abjurar (**forswear**) de vuestro oficio o de vuestra vocación (de puta perjura) por dinero. Igual que una alcahueta hasta renunciaría a sus putas por dinero.

Se trata de la esencia misma de la humanidad. **Double bind** absoluto a propósito del **bind** o del **salto** mismos. Desgracia infinita y

suerte incalculable del performativo -aquí literalmente nombrado (**perform, perform none**, son las palabras de Timón cuando conjura a **prometer no cumplir una promesa** llamando, así, al perjurio o a la abjuración)-. Fuerza, tanto como debilidad, de un discurso inhumano sobre el hombre. Timón a Alcibiades (acto IV, esc. III):

Promise me friendship, but perform none: if thou wilt not promise, the gods plague thee, for thou art a man! if thou dost perform, confound thee, for thou art a man!

Prométeme tu amistad, pero no cumplas tu promesa. Si no puedes prometer, ¡que los dioses te castiguen por ser hombre! Si cumples tu promesa, ¡que ellos te confundan por ser un hombre!

Después, a Friné y a Timandra, que piden oro, y preguntan si Timón tiene más:

Enough to make a whore forswear her trade, And to make whores a bawd. Hold up, you sluts, Your aprons mountant: you are not oathable, Although,

I Know, you'll swear, terribly swear Into strong shudders and to heavenly agues Tbe immortal gods that hear you, spare your oath, III trust to your conditions: be whores still.

Lo bastante como para hacer a una puta renunciar (**forswear**) a su comercio [más literalmente: lo bastante como para abjurar de su oficio, de su mercado, de su profesión, en tanto que ésta implica el compromiso de una profesión de sí], y a una alcahueta renunciar a adiestrar putas. Zorras, extended vuestros delantales. A vosotras no se os piden juramentos [**you are not oathable**: no sois juramentadas, juramentables]; aunque estáis dispuestas, lo sé, a jurar, a jurar espantosamente, a riesgo de hacer estremecerse, con un temblor celeste, a los dioses inmortales que os oyen. Ahorraos, pues, los juramentos (**spare your oaths**): me fio (**I'll trust**) de vuestros instintos. Seguid siendo putas http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_edn38](#).

Cuando se dirige a la prostitución o al culto al dinero, al fetichismo o a la idolatría, Timón se fia. Confía, cree, está dispuesto a **dar crédito** (**I'll trust**), pero solamente en la imprecación de una hipérbole paradójica: finge él mismo confiar en lo que, en el mismo fondo de la abjuración, en el fondo de lo que no es ni siquiera capaz o digno de juramento (**you are not oathable**), sigue, sin embargo, siendo fiel a un instinto natural, como si allí hubiera un compromiso del instinto, una fidelidad a sí misma de la naturaleza instintiva, un juramento de la naturaleza viva antes del juramento de la convención, de la sociedad o del derecho. Y se trata de la fidelidad a la infidelidad, de la constancia en el perjurio. Esa vida se somete regularmente, se le puede dar crédito (**trust**) en este aspecto, se doblega infaliblemente a la potencia

indiferente, a ese poder de indiferencia mortal que es el dinero. Diabólica, radicalmente malvada en esto, la naturaleza es prostitución, se somete fielmente -aquí se puede confiar en ella- a lo que es la traición misma, el perjurio, la abjuración, la mentira o el simulacro.

Que nunca están lejos del espectro. Es bien sabido: el dinero y, más precisamente, el signo monetario, los ha descrito siempre Marx mediante la imagen de la apariencia o del simulacro, más precisamente del fantasma. No sólo los ha descrito, también los ha definido, pero la presentación figurativa del concepto parecía describir alguna «cosa» espectral, es decir, a «alguien». ¿Qué necesidad hay de esta presentación figurativa? ¿Cuál es su relación con el concepto? ¿Es contingente? Esta es la forma clásica de nuestra cuestión. Como aquí no creemos en ninguna contingencia, llegaremos incluso a inquietarnos por la forma clásica (kantiana en el fondo) de esta cuestión que parece tornar secundario o mantener a distancia, precisamente cuando lo toma en serio, el esquema figurativo. **La Crítica de la economía política**http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - edn39 nos explica cómo la existencia (**Dasein**) de la moneda, el **Dasein** metálico, oro o plata, produce un **resto**. Este resto ya no es, ya no sigue siendo, justamente, más que la sombra de un gran nombre: «**Was übrigbleibt ist** magni nominis umbra». «El cuerpo de la moneda no es sino una sombra **(nur noch ein Schatten)**»http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - edn40. Todo el movimiento de idealización (**Idealisierung**) que Marx describe entonces, se trate de moneda o de ideologemas, es una producción de fantasmas, de ilusiones, de simulacros, de apariencias o de apariciones (**Schein-dasein** del **Schein-Sovereign** y del **Schein-gold**). Más adelante, establecerá una relación entre esta virtud espectral de la moneda y lo

que, en el deseo de acumulación, especula sobre el uso del dinero **después de la muerte**, en el otro mundo (**nach dem Tode in der andern Welt**)http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_edn41](#). **Geld, Geist, Geiz**: como si el dinero (**Geld**) fuera a la vez el origen del espíritu (**Geist**) y de la avaricia (**Geiz**). **Im Geld liegt der Ursprung des Geizes**, dice Plinio citado por Marx inmediatamente después. En otro lugar, la ecuación entre **Gas** y **Geist** viene a añadirse a la cadenahttp://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_edn42](#). La metamorfosis de las mercancías (**Die Metamorphose der Waren**) era ya un proceso de idealización transfiguradora que puede ser llamado legítimamente espectropoético. Cuando el Estado emite el papel moneda de curso forzoso, su intervención es comparada con una «magia» (**Magie**) que transmuta el papel en oro. Entonces el Estado (a)parece -pues se trata de una apariencia, incluso de una aparición-, «parece ahora, por la magia de esa estampilla [la que marca el oro e imprime la moneda], metamorfosarse el papel en oro (**scheint jetzt durch die Magie seines Stempels Papier in Gold zu verwandeln**)»http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_edn43](#). Esta magia se afana siempre cerca de los fantasmas, hace tratos con ellos, manipula o se afana **ella misma**, se convierte en un trato, el trato o negocio que hace en el propio elemento del asedio. Y este negocio atrae a los desenterradores, aquellos que tratan con los cadáveres pero sólo para robarlos, para hacer desaparecer a los desaparecidos, lo cual es la condición de su «aparición». Comercio y teatro de sepultureros. En las épocas de crisis social, cuando el **nervus rerum** social está, dice Marx, «enterrado (**bestattet**) junto al cuerpo del que es el nervio», el enterramiento especulativo del tesoro no entierra sino un «metal inútil», privado de su alma de dinero (**Geldseele**). Esta escena del enterramiento no recuerda solamente la gran escena del cementerio y de los enterradores de **Hamlet**, cuando uno de ellos sugiere que la obra del

grave-maker dura más tiempo que todas las demás: hasta el juicio final. Esta escena del enterramiento del oro evoca una vez más, y con más precisión aún, a Timón de Atenas. En la retórica funeraria de Marx, el «metal inútil» del tesoro se convierte, tras el enterramiento del tesoro, en algo parecido a la ceniza enfriada (**ausgebrannte Asche**) de la circulación, en algo parecido a su **caput mortuum**, su residuo químico. El avaro, el acumulador, el especulador, se convierte, en su elucubración, en su delirio nocturno (**Hirn-gespinst**), en un mártir del valor de cambio. Ya no cambia más, porque sueña con un cambio puro. (Y, más adelante, veremos cómo la aparición del valor de cambio, en **El Capital**, es justamente una aparición, se diría que una visión, una alucinación, una aparición **propiamente** espectral, si esta imagen no nos impidiera hablar aquí propiamente de lo propio). El hombre del tesoro se comporta, entonces, como un alquimista (**alchimistisch**), especula en torno a los fantasmas, a los «elixires de vida», a la «piedra filosofal». La especulación permanece siempre fascinada, hechizada por el espectro. El que esta alquimia siga estando abocada a la aparición del espectro, al asedio o al retorno de los (re)aparecidos, es algo que aparece en la literalidad de un texto que las traducciones, a veces, descuidan. Cuando, en ese mismo pasaje, Marx describe la transmutación, se está tratando del asedio. Lo que opera de manera alquímica son intercambios o mezclas de (re)aparecidos, composiciones o conversiones **locamente espectrales**. El léxico del asedio y de los (re)aparecidos (**Spuk, spuken**) ocupa el frente de la escena. Lo que se traduce por «fantasmagoría de una loca alquimia» («La forma fluida de la riqueza y su forma petrificada, elixir de vida y piedra filosofal, se entremezclan en la fantasmagoría de una loca alquimia»http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_edn44](#) y, es «[...] **spuken alchimistisch toll durcheinander**».)

En una palabra, y volveremos continuamente a ello, a Marx no le gustan los fantasmas más de lo que gustan a sus adversarios. No quiere

creer en ellos. Pero no piensa sino en eso. Cree bastante en lo que se supone que los distingue de la realidad efectiva, de la efectividad viva. Cree poder oponerlos, como la muerte a la vida, como las vanas apariencias del simulacro a la presencia real. Cree lo bastante en la frontera de esta oposición como para querer denunciar, dar caza o exorcizar a los espectros, pero mediante el análisis crítico, no mediante una contra-magia. Pero ¿cómo distinguir entre el análisis que afecta a la magia y la contra-magia que aquél corre el riesgo de seguir siendo? Volveremos a plantearnos esta pregunta, por ejemplo a propósito de **La ideología alemana**. El «Concilio de Leipzig-San Max» (Stirner) organiza también ahí, recordémoslo de nuevo antes de volver a ello más adelante, una **irresistible** pero **interminable** caza del fantasma (**Gespenst**) y del (re)aparecido (**Spuk**). **Irresistible** como una crítica eficaz, pero también como una compulsión, **interminable** como se dice de un análisis, y la concomitancia no tendría, desde luego, nada de fortuito.

Esa hostilidad hacia los fantasmas, una hostilidad aterrada que se defiende a veces del terror con una carcajada es tal vez lo que Marx habrá tenido siempre en común con sus adversarios. El también habrá querido **conjurar** los fantasmas y todo lo que no fuera ni la vida ni la muerte, es decir, la re-aparición de una aparición que nunca será ni el aparecer ni lo desaparecido, ni el fenómeno ni su contrario. Habrá querido conjurar el fantasma **como** los conjurados de la vieja Europa a los que el **Manifiesto** declara la guerra. Por irredimible que siga siendo esta guerra y por necesaria que siga siendo esta revolución, se conjura **con ellos** y para **exorzanalizar** la espectralidad del espectro. Y éste es hoy, y quizá será también mañana, nuestro problema.

2. Pues **conjunction** significa, **por otra parte**, «conjuro» (**Conjurement**, **Beschwörung**), o sea, el exorcismo mágico que, por el

contrario, tiende a expulsar al espíritu maléfico que habría sido llamado o convocado (O.E.D.: «**The exorcising of spirits by invocation**», «**the exercise of magical or occult influence**»).

Una conjuración es, en primer lugar, una alianza, ciertamente, a veces una alianza política, más o menos secreta, cuando no tácita, un complot o una conspiración. Se trata de neutralizar una hegemonía o de derribar un poder. (En la Edad Media, **conjuratio** designaba también la fe jurada por la que los burgueses se asociaban, a veces contra un príncipe, para fundar los burgos francos.) En la sociedad secreta de los conjurados, algunos sujetos, individuales o colectivos, representan fuerzas y se alían en nombre de intereses comunes para combatir a un temido adversario político, es decir, también para conjurarlo. Pues conjurar quiere decir **también** exorcizar: intentar a la vez destruir y negar una fuerza maligna, demonizada, diabolizada, las más de las veces un espíritu maléfico, un espectro, una especie de fantasma que retorna, o amenaza con retornar, **post mortem**. El exorcismo conjura el mal mediante unas vías que también son irracionales y mediante unas prácticas mágicas, misteriosas, incluso mistificantes. Sin excluir, ni mucho menos, el procedimiento analítico y la ración argumentativa, el exorcismo consiste en repetir, a modo de incantación, que el muerto está bien muerto. Procede mediante **fórmulas** y, a veces, las fórmulas teóricas desempeñan este papel con una eficacia tanto mayor cuanto que da el pego respecto a su naturaleza mágica, su dogmatismo autoritario, el oculto poder que éstas comparten con aquello que pretenden combatir.

Pero el exorcismo eficaz no finge constatar la muerte sino para dar muerte. Como haría un médico forense, declara la muerte, pero, en este caso, para darla. Esta táctica es bien conocida. La forma constativa tiende a asegurar. La constatación es eficaz. Quiere y debe serlo **en**

efecto. Es **efectivamente** un performativo. Pero la efectividad, aquí, se fantasmaliza ella misma. Se trata, en efecto, de un performativo que intenta tranquilizar, y en primer lugar tranquilizarse a sí mismo, asegurándose, pues nada es menos seguro, de que aquello cuya muerte se desea está bien muerto. Habla en nombre de la vida, pretende saber lo que es. ¿Quién lo sabe mejor que un ser vivo?, parece decir fuera de bromas. Procura convencer(se) allí donde (se) da miedo: resulta que aquello que se mantenía vivo, (se) dice, ya no está vivo, ya no resulta eficaz en la muerte misma, estad tranquilos. (Se trata, ahí, de una manera de no querer saber lo que todo ser vivo, sin aprender y sin saber, sabe, a saber: que, a veces, el muerto puede ser más poderoso que el vivo. Y, por eso, interpretar una filosofía como filosofía o como ontología de la vida nunca resulta fácil, lo que quiere decir que resulta siempre demasiado fácil, indiscutible, como lo que cae por su propio peso, pero tan poco convincente en el fondo, tan poco convincente, como la tautología, una tanto-ontología bastante heterológica, la de Marx o de cualquier otro, que no reconducirá todo a la vida sino a condición de incluir en ella la muerte y la alteridad de su otro, sin la cual ésta no sería lo que es). En una palabra, se trata a menudo de hacer como que se constata la muerte allí donde el certificado de defunción sigue siendo el performativo de una declaración de guerra o la gesticulación impotente, el agitado sueño de un dar muerte.

Jaques Derrida

* **Hamlet** [...] Jurad. / El **espectro**, [**bajo tierra**]: Jurad [**Juran**]. /
Hamlet: Cálmate, cálmate, espíritu inquieto. Ahora, señores, / Con todo mi corazón me encomiendo a vosotros / Y todo lo que un pobre hombre como Hamlet / Pueda testimoniáros de amistad y amor / Lo tendréis, si Dios me ayuda. Entremos juntos / y vosotros, os ruego, labios sellados.

/ El tiempo está fuera de quicio. ¡Oh suerte maldita / que ha querido que yo nazca para recomponerlo! / Vamos, entremos juntos.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_ednref2](#)Cf. nota a pie de página 52 del capítulo 5. Expresiones como «encantado/a», «encantar», «encantamiento» -que, por otra parte, se usan en el texto con otros fines- o «embrujo», «embrujo», «embrujo» no cubren suficientemente el alcance de **hanter**, **hanté(e)**, **hantise**. **Hanter** - Derrida insiste en ello continuamente- es el modo de habitar de los espectros. Por otro lado, **hanter** viene a traducir también el **umgehen** del **Manifiesto** y el **es spukt** de Marx y de Freud, no lo olvidemos. Entre los múltiples sentidos de **umgehen** no se encuentra ninguno de los que admitiría una traducción canónica y literal de **hanter**.

Ahora bien, «obsesión», que traduciría **hantise**, se define normalmente como: «(de **obsidio**) relativo al asedio...». Asediar es una forma de «estar» en un lugar sin «ocuparlo»: uno de los sentidos del **umgehen** transitivo (uso militar: rodear una posición). De ahí la elección, tal vez algo audaz, de «asediar», «asedio», «asediado» para **hanter**, **hantise**, **hanté(e)**. Cf. también la cita correspondiente a la nota 19 del capítulo 5 y las páginas del capítulo 4 relativas al domicilio. (**N. de los T.**)

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_ednref3](#)Paul Valéry, **La crise de l'esprit**, en **Oeuvres**, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1957, t. 1, p. 993. ¿Habría que recordar aquí que, al Oeste, cerca del extremo de la península europea, el reino de Dinamarca ha estado a punto de ser, precisamente con Inglaterra, el último Estado de la resistencia a una cierta Europa de Maastricht? No. Este corolario sobre la cabeza real se orientaría más bien hacia otros lugares. Para empezar, lugares de articulación entre estas proposiciones y las de **L'autre cap** (Minuit, Paris, 1991) [trad. castellana de P. Peñalver, Cerbal, Barcelona, 1992], que analizaba también un tratamiento del **capital** (de

la cabeza y del cabecilla), en especial en Valéry, para reintroducir la cuestión de Europa como cuestión **del espíritu**, es decir, la cuestión de Europa como la del espectro. Y no dejaremos de insistir también -es el primer encabezamiento- en determinada imagen de la cabeza, por así decirlo (**der Kopf** y **das Haupt**), tal como viene a imponerse, regularmente, en muchos lugares del **corpus** de Marx, y entre los más hospitalarios para con el fantasma. De manera más general y más explícita, el presente ensayo prosigue por recorridos anteriores: en torno a un trabajo del duelo que sería coextensivo a todo trabajo en general (sobre todo en **Glas**, Galilée, Paris, 1974), sobre la problemática frontera entre incorporación e introyección, sobre la pertinencia efectiva pero limitada de esta oposición conceptual, así como de la que separa el fracaso del éxito en el trabajo del duelo. Cf. sobre estos puntos «Fors», Prefacio a **Le verbiere de l'homme aux loups** de N. Abraham y M. Torok, Aubier-Flammarion, Paris, 1976, especialmente pp. 26 ss.; **Schibboleth - pour Paul Celan**, Galilée, Paris, 1986; **Feu la cendre**, Des Femmes, Paris, 1987; **De l'esprit, Heidegger et la Question**, Galilée, Paris, 1987 [trad. castellana de M. Arranz, Pretextos, Valencia, 1989]; **Mémoires - pour Paul de Man**, Galilée, Paris, 1988 [trad. castellana de C. Gardini, Gedisa, Barcelona, 1989]; sobre la supervivencia de un sobre-vivir que no se reduce ni al vivir ni al morir («Survivre», en **Parages**, Galilée, Paris, 1988), sobre la economía de la deuda y del don (**Donner le temps**, Galilée, Paris, 1992 [trad. castellana de C. de Peretti, Paidós, Barcelona 1995]). En cuanto a la lógica de la espectralidad, inseparable de la idea de la idea (de la idealización de la idealidad como efecto de iterabilidad), inseparable del motivo mismo, no digamos ya de la «idea» de la deconstrucción, esta obra, de forma explícita la mayoría de las veces, en todos los ensayos publicados durante los últimos veinte años, en particular en **De l'esprit. «Revenant»** («[re]aparecido») fue allí también el

primer nombre («**Je parlerai du revenant** [...] [Hablaré del (re)aparecido]»).

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [ednref4](#)Paul

Valéry, **Lettre sur la société des esprits**, en **Oeuvres**, cit., p. 1139.

* La palabra «fantología» trata de cubrir, en castellano, las siguientes dimensiones del neologismo derridiano **hantologie**: - Alusión a **hanter**, **hantise**, **hanté(e)**. Véase la nota correspondiente a ..asediar., «asedio», «asediado/a». Para ello, se ha respetado «fant-» por su relación con el **fainein** (fantasma, fantasía, etc.).

- Alusión a la ontología, a una ontología asediada por fantasmas.

-Alusión al modo típico de ser del asedio en la actualidad: la imagen «teletecnmediática». (**N. de los T.**)

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [ednref6](#)M.

Blanchot, «La fin de la philosophie»: **La Nouvelle Revue Française** 80 (1959).

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [ednref7](#)M.

Blanchot, **La risa de los dioses** (1971), trad. castellana de J. A. Doval Liz, Taurus, Madrid, 1976, pp. 85-91.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [ednref8](#)**Ibid.**, p. 89.

(El subrayado es mío.)

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [ednref9](#)**Hamlet**,

trad. de Y. Bonnefoy, 1957, Gallimard, Paris, 1992 [hay varias traducciones castellanas, por ejemplo, la de L. Astrana: W. Shakespeare, **Obras completas**, Aguilar, Madrid, 1967. Astrana, por cierto, traduce: «¡El mundo está fuera de quicio!», p. 1346].

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_ednref10](#) **Hamlet**, trad. de J. Malaplate, Corti, 1991.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_ednref11](#) **Hamlet**, trad. de J. Derocquigny, Les Belles Lettres, Paris, 1989.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_ednref12](#) **Hamlet**, trad. de André Gide, Gallimard, Paris, 1959.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_ednref13](#) Debo remitir aquí a una aproximación más sistemática a estas cuestiones del (lo) derecho y de lo oblicuo, especialmente en ***Du droit à la philosophie*** (sobre todo a propósito de Kant), Galilée, Paris, 1990, pp. 80 y ***passim***, y en ***Passions***, Galilée, Paris, 1993, pp. 33 ss.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_ednref14](#) Sobre la manera en que estos valores se reúnen a su vez en los de ***título***, cf. «Titre à préciser», en ***Parages***, Galilée, Paris, 1986.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_ednref15](#) E. Lévinas, ***Totalidad e infinito*** (1961), trad. castellana de D. E. Guillot, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 122.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_ednref16](#) «Diké, ***aus dem Sein als Anwesen gedacht, ist der jugend-fugende Fug***. Adikia, ***die Un-Fuge, ist der Un-Fug***» [«Diké, pensada a partir del ser como presencia, es el acuerdo que junta y acuerda. ***Adikia***, la dis-yunción, es la discordia», Martin Heidegger, ***Sendas perdidas*** (1950), trad. castellana de J. Rovira, Losada, Buenos Aires, 1960, p. 298].

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_ednref17](#) ***Ibid.***, p. 296.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_ednref18](#) *Ibid.*, p. 293. 16.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_ednref19](#) *Ibid.*, p. 299.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_ednref20](#) *Ibid.*

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_ednref21](#) «*Er sagt es und sagt es nicht*», *ibid.*, p. 297.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_ednref22](#) *Ibid.*, p. 296.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_ednref23](#) Cf. *Dar (el) tiempo*, p. 12, n. 3 ss. y pp. 156-157, n. 21 y *Sauf le nom*, pp. 83 y 112.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_ednref24](#) M. Heidegger, *o. c.*, p. 298.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_ednref25](#) *Ibid.*

* *L'arrivant*, literalmente, es «el que llega», «el que va a llegar», «el recién llegado». Dada la importancia que Derrida concede al *arrivant*, hemos optado por traducirlo por el sustantivo «arribante», que nos ha parecido una traducción adecuada, dado que «arribar», en castellano, significa no sólo «llegar un barco a puerto», sino también «llegar» sin más. (*N. de los T.*)

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_ednref27](#) M. Blanchot, *La risa de los dioses*, cit., p. 89.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_ednref28](#)**Ibid.**, p. 90.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_ednref29](#)**Ibid.**

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_ednref30](#)Este punto está desarrollado en ***Passions***, Galilée, Paris, 1993.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_ednref31](#)**Ibid.**, pp. 90-91.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_ednref32](#)**Ibid.**, pp. 292-293. (El subrayado es mío.)

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_ednref33](#)Respecto de una nueva elaboración, en un estilo «deconstructivo», del concepto de ***hegemonía***, remito a los trabajos de Ernesto Laclau.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_ednref34](#)Traducimos ***phantasme*** por «fantasía», aproximándonos a la anómala grafía inglesa ***phantasy***. ***Phantasme*** es una «grafía propuesta por Suzan Isaacs y adoptada por diversos autores y traductores para designar la fantasía inconsciente y señalar su diferencia con la fantasía-consciente» (J. Laplanche y J. B. Pontalis, ***Diccionario de Psicoanálisis***, bajo la dirección de D. Lagache, trad. castellana de F. Cervantes, Labor, Barcelona, 1983, p. 275; cf. también pp. 138-145). No se ha modificado, sin embargo, la grafía castellana de «fantasía»... ¡para evitar riesgos inútiles! (***N. de los T.***)

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_ednref35](#)K. Marx y Fr. Engels, ***La ideología alemana***, trad. castellana de W. Roces, Grijalbo, Barcelona, 1970, pp. 265-266.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_ednref36](#) Citado en *La ideología alemana*, p. 266.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_ednref37](#)W.

Shakespeare, *Timón de Atenas* [«*Ce jaune argent tramera et rompra les vœux, bénira le maudit*», trad. francesa, François-Victor Hugo, Gallimard, Paris, t. 2, p. 12231 [trad. castellana, p. 1716].

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_ednref38](#)*Ibid.*

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm -

[_ednref39](#)*Contribución a la crítica de la economía política*, II B, II c (El numerario. El símbolo de valor), trad. castellana de J. Merino, Alberto Corazón, Madrid, ²1978, p. 138.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_ednref40](#)*Ibid.*, p. 139.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_ednref41](#)*Ibid.*, p. 161.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_ednref42](#)*Ibid.*, p. 163. Es ésta una cadena semántica que habíamos analizado en *Glas* (en Hegel) y en *De l'esprit. Heidegger et la question.*

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_ednref43](#)*Ibid.*, p. 150.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm - [_ednref44](#)*Ibid.*, p. 165.

Capítulo 2

CONJURAR — EL MARXISMO

«**The time is out of joint**»: la fórmula habla del tiempo, también dice **el** tiempo, pero se refiere, singularmente, a **este** tiempo, a **estos** tiempos, a un «este tiempo», el tiempo de este tiempo, el tiempo de ese mundo que, para Hamlet, fue un «nuestro tiempo», solamente un «este mundo», esta época y ninguna otra. Este predicado **dice** algo del tiempo y lo **dice** en el presente del verbo **ser** (**The time is out of joint**), pero si lo dice **entonces**, en ese otro tiempo, en el pasado simple, una vez en el pasado, ¿cómo puede aquello valer para todos los tiempos? Dicho de otra forma, ¿cómo puede volver y presentarse nuevamente, de nuevo, como lo nuevo?, ¿cómo puede estar ahí, de nuevo, cuando su tiempo ya no está ahí?, ¿cómo puede valer en todas las ocasiones en que se intenta decir «nuestro tiempo»? En una proposición predicativa que se refiere al tiempo, y más precisamente a la forma-presente del tiempo, el presente gramatical del verbo **ser**, en tercera persona de indicativo, parece ofrecer una hospitalidad predestinada al retorno de todos los espíritus, palabra ésta que basta con escribir en plural para dar con ella la bienvenida a los espectros. **Ser**, y sobre todo cuando en el infinitivo va sobreentendido ser **pre-sente**, no es un **mot d'esprit**, sino que es la palabra del espíritu, **es** su primer cuerpo verbal.

En un tiempo del mundo, hoy día, en estos tiempos, un nuevo «orden mundial» intenta estabilizar un desarreglo nuevo, necesariamente nuevo, instalando una forma de hegemonía sin precedentes. Se trata, pues, aunque como siempre, de una forma de guerra inédita. Por lo menos, se parece a una gran «conjuración» contra el marxismo, un **conjuro** del marxismo: una vez más, otro intento, una movilización nueva, siempre nueva, para luchar contra él, contra aquello y contra aquellos a los que

el marxismo representa y seguirá representando (la idea de una nueva Internacional), y para combatir, exorcizándola, a una Internacional.

Muy nueva y tan antigua, la conjuración parece a la vez potente y, como siempre, inquieta, frágil, angustiada. Para los conjurados, el enemigo a quien hay que conjurar se llama, por cierto, el marxismo. Pero, a partir de ahora, se teme no poder ya reconocerle. Se tiembla ante la hipótesis de que en virtud de una de esas metamorfosis de las que Marx tanto habló («metamorfosis» fue durante toda su vida una de sus palabras favoritas), un nuevo «marxismo» no tenga ya el aspecto bajo el cual era habitual identificarlo y derrotarlo. Quizá ya no se tenga miedo a los marxistas, pero se teme aún a ciertos no marxistas que no han renunciado a la herencia de Marx, criptomarxistas, pseudo o para«marxistas», que estarían dispuestos a tomar el relevo, bajo unos rasgos o entre unas comillas que los angustiados expertos del anticomunismo no están preparados para desenmascarar.

Además de por las razones que acabamos de dar, tendremos aún que privilegiar esa figura de la conjuración por otras razones que ya se han anunciado. En ambos conceptos de conjuración (**conjuración** y **conjuro**, **Verschwörung** y **Beschwörung**), debemos tener en cuenta otra significación esencial. La del acto que consiste en jurar, en prestar juramento, por tanto en prometer, en decidir, en adquirir una **responsabilidad**, en suma, en comprometerse de manera performativa. Y de manera más o menos secreta, más o menos pública, pues, allí donde esa frontera entre lo público y lo privado se desplaza constantemente, quedando menos garantizada que nunca, como aquella que permitiría identificar lo político. Y si esta frontera capital se desplaza es porque el **medium** en el que se instituye, a saber, el **medium** mismo de los media (la información, la prensa, la telecomunicación, la tecno-tele-discursividad, la tecno-tele-ionicidad, lo que garantiza y determina

en general el **espaciamiento** del espacio público, la posibilidad misma de la **res publica** y la fenomenalidad de lo político), ese elemento no está ni vivo ni muerto, ni presente ni ausente: espectraliza. No depende de la ontología, del discurso sobre el ser del ente o sobre la esencia de la vida o de la muerte. Requiere lo que llamamos, por economía más que por inventar una palabra, la **fantología**. Categoría que consideraremos irreductible y, en primer lugar, irreductible a todo lo que ella hace posible: la ontología, la teología, la onto-teología positiva o negativa.

Esta dimensión de la interpretación performativa, es decir, de una interpretación que transforma aquello mismo que interpreta, desempeñará un papel indispensable en lo que me gustaría decir esta tarde. Una interpretación que transforma lo que interpreta es una definición del performativo que es tan poco ortodoxa desde el punto de vista de la **speech act theory** como desde el de la undécima de las Tesis sobre Feuerbach («Los filósofos no han hecho sino **interpretar** el mundo de diferentes formas, lo que importa es **transformarlo**». «**Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber drauf an, sie zu verändern**».)

Si tomo la palabra en la apertura de un coloquio tan impresionante, ambicioso, necesario o arriesgado, otros dirían histórico; si, después de prolongadas vacilaciones, y a pesar de los límites evidentes de mi competencia, he aceptado con todo la invitación con la que me ha honrado Bernd Magnus, no es, en primer lugar, para mantener un discurso filosófico y erudito. Es, ante todo, para no eludir una responsabilidad. Más precisamente: para someter a discusión algunas hipótesis sobre la naturaleza de semejante responsabilidad. Cuál es la nuestra? ¿En qué es histórica? y ¿qué tiene que ver con tantos espectros?

Nadie, me parece, puede discutirlo: una dogmática intenta instalar su hegemonía mundial bajo unas condiciones paradójicas y sospechosas. Hay, hoy en día, en el mundo, un discurso **dominante**, o más bien en trance de hacerse dominante, respecto a la obra y al pensamiento de Marx, respecto al marxismo (que es, quizás, otra cosa), respecto a todos los rostros pasados de la Internacional socialista y de la revolución universal, respecto a la destrucción más o menos lenta del modelo revolucionario de inspiración marxista, respecto al derrumbamiento rápido, precipitado, reciente, de las sociedades que han intentado ponerlo en marcha, al menos en lo que llamaremos de momento, citando otra vez el **Manifiesto**, la «vieja Europa», etc. Este discurso dominador tiene, con frecuencia, la forma maníaca, jubilosa e incantatoria que Freud asignaba a la fase llamada triunfante en el trabajo del duelo. La incantación se repite y se ritualiza, mantiene y se mantiene con fórmulas, como prescribe toda magia animista. Vuelve a la cantinela y al refrán. Al ritmo de un paso cadencioso, clama: Marx ha muerto, el comunismo está muerto, bien muerto, con sus esperanzas, su discurso, sus teorías y sus prácticas, ¡viva el capitalismo, viva el mercado, sobreviva el liberalismo económico y político!

Si dicha hegemonía intenta montar su dogmática orquestación en condiciones sospechosas y paradójicas es, en primer lugar, porque esta conjuración triunfante se esfuerza verdaderamente en denegar, y para ello, en ocultarse el que, jamás, pero jamás de los jamases en la historia, el horizonte de eso cuya supervivencia se celebra (a saber, todos los viejos modelos del mundo capitalista y liberal) ha sido más sombrío, amenazador y amenazado. Ni más «histórico», entendiéndolo por tal inscrito en un momento absolutamente inédito de un proceso que no por ello está menos sometido a una ley de iterabilidad.

¿Qué hacemos hablando, desde estas primeras frases, de un discurso que tiende a ser **dominante** y de una evidencia indiscutible al respecto?

Al menos **dos cosas**. Recurrimos, evidentemente, a conceptos recibidos: 1) el de hegemonía («discurso **dominante**») y 2) el de testimonio («evidencia **indiscutible**»). Tendremos que dar cuenta de ellos y justificarlos.

1. Nos hemos referido implícitamente —sobre todo para hablar de lo que, supongo, a nadie se le ocurriría poner en duda— a aquello que organiza y controla por todas partes la manifestación pública, el testimonio en el espacio público. Se trata de un conjunto constituido, al menos, por **tres** lugares o dispositivos indisociables de nuestra cultura.

a) En primer lugar está la cultura llamada, con mayor o menor propiedad, política (los discursos oficiales de los partidos y de los políticos en el poder en el mundo, más o menos allí donde prevalecen modelos occidentales, el habla o la retórica de lo que se denomina, en Francia, la «clase política»).

b) También está la cultura confusamente calificada de mass-mediática: «comunicaciones» e interpretaciones, producción selectiva y jerarquizada de la «información» a través de canales cuya potencia se ha acrecentado de manera absolutamente inédita a un ritmo que coincide precisamente, sin duda de modo no fortuito, con el de la caída de los regímenes de modelo marxista, a la cual ha contribuido poderosamente pero —y esto no es menos importante— bajo formas, modos de apropiación y a una velocidad que afectan también, de manera esencial, al concepto mismo del espacio público en las democracias llamadas

liberales; y, en el centro de este coloquio, la cuestión de la tele-tecnología, de la economía y del poder mediáticos, en su dimensión irreductiblemente espectral, debería atravesar todas las discusiones. ¿Qué se puede hacer con esquemas marxistas para tratar hoy de todo ello —teórica y prácticamente— y por tanto para cambiarlo? Para decirlo con una frase que resumiría en el fondo la **posición** que voy a defender (y lo que adelanto aquí, perdónenme por insistir en esta inquietud, corresponde más a una **toma de partido** que al trabajo que dicha posición reclama, presupone o prefigura), esos esquemas parecen a la vez indispensables e insuficientes en su forma actual. Marx es uno de los escasos pensadores del pasado que tomaron en serio, al menos en su principio, la indisociabilidad originaria de la técnica y del lenguaje, por tanto de la tele-técnica (ya que todo lenguaje es una tele-técnica). Esto no es en absoluto denigrarlo, es incluso hablar dentro de lo que de nuevo nos atreveremos a llamar **el espíritu de Marx**. Decir que Marx no podía, en cuanto a la tele-técnica, es decir, también en cuanto a la ciencia, acceder ni a la experiencia ni a las anticipaciones que son hoy las nuestras, es casi citarle al pie de de la letra en sus propias previsiones, es **tomar nota y confirmarlo**.

c) Por último, está la cultura erudita o académica, especialmente la de los historiadores, los sociólogos y los politólogos, la de los teóricos de la literatura, los antropólogos, los filósofos, en particular los filósofos políticos, cuyo discurso es a su vez sustituido por la edición académica, comercial y también mediática en general. Pues no escapará a nadie que los tres lugares, formas y poderes de la cultura que acabamos de identificar (el discurso expresamente político de la «clase política», el discurso mediático y el discurso intelectual, erudito o académico) están más que nunca soldados por los mismos aparatos o por aparatos indisociables. Estos aparatos son, sin duda, complejos, diferenciales, conflictivos, sobredeterminados. Pero sean cuales sean los conflictos

entre ellos, sean cuales sean sus desigualdades o sus sobredeterminaciones, (se) comunican y concurren en todo momento hacia el punto de mayor fuerza para garantizar la hegemonía o el imperialismo en cuestión. Lo hacen gracias a la mediación de lo que se llama, precisamente, los media en el sentido más amplio, más móvil y, teniendo en cuenta la aceleración de los adelantos técnicos, en el sentido más invasor de este término. La hegemonía político-económica, al igual que la dominación intelectual o discursiva, pasa, como jamás lo había hecho en el pasado, ni en tal grado ni bajo tales formas, por el poder tecno-mediático —es decir, por un poder que a la vez, de manera diferenciada y contradictoria, **condiciona y pone en peligro** toda democracia—. Ahora bien, éste es un poder, un conjunto diferenciado de poderes que no se puede analizar ni, llegado el caso, combatir, ni apoyar aquí o atacar allí, sin tener en cuenta múltiples efectos **espectrales**, sin tener en cuenta la nueva velocidad de **aparición** (entendamos esta palabra en el sentido fantasmático) del simulacro, la imagen sintética o protética, el acontecimiento virtual, el **cyberspace** y la confiscación y las apropiaciones o especulaciones que despliegan hoy en día potencias inauditas. Si, ante la cuestión de saber si Marx y sus herederos nos han ayudado a pensar y a tratar este fenómeno, decimos que la respuesta es a la vez **sí y no, sí** en tal aspecto, **no** en tal otro, y que si hay que filtrar, seleccionar, diferenciar, reestructurar las cuestiones, es solamente para anunciar, de manera muy preliminar, el tono y la forma general de nuestras conclusiones, a saber, que **hay que asumir la herencia** del marxismo, asumir lo más «vivo» de él, es decir, paradójicamente, aquello de él que no ha dejado de poner sobre el tapete la cuestión de la vida, del espíritu o de lo espectral, de la-vida-la-muerte más allá de la oposición entre la vida y la muerte. Hay que reafirmar esta herencia transformándola tan radicalmente como sea necesario. Reafirmación que sería a la vez fiel a algo que resuena en la llamada de Marx —digamos de nuevo en el espíritu de su inyunción— y conforme con el concepto de la

herencia en general. La herencia no es nunca algo **dado**, es siempre una tarea. Permanece ante nosotros de modo tan indiscutible que, antes mismo de aceptarla o renunciar a ella, somos herederos, y herederos dolientes, como todos los herederos. En particular, de lo que se llama marxismo. **Ser**, esa palabra en la que veíamos más arriba la palabra del espíritu, quiere decir, por la misma razón, **heredar**. Todas las cuestiones a propósito del ser o de lo que hay que ser (o no ser: **or not to be**) son cuestiones de herencia. No hay ningún fervor pasadista en recordarlo, ningún regusto tradicionalista. La reacción, lo reaccionario o lo reactivo son sólo interpretaciones de la estructura de herencia. **Somos** herederos, eso no quiere decir que **tengamos** o que **recibamos** esto o aquello, que tal herencia nos enriquezca un día con esto o con aquello, sino que el **ser** de lo que somos **es**, ante todo, herencia, lo queramos y lo sepamos o no. Y que, Hölderlin lo dice muy bien, no podemos sino **testimoniarlo**. Testimoniar sería testimoniar lo que **somos** en tanto **que heredamos** de ello, y he ahí el círculo, he ahí la suerte o la finitud, heredamos aquello mismo que nos permite testimoniar de ello. Hölderlin, por su parte, llama a esto, al lenguaje, «el más peligroso de los bienes», dado al hombre «a fin de que testimonie haber heredado / lo que él es (**damit er zeuge, was er sei/geerbt** **zu haben**)»http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm_-_edn1.

2. Cuando decimos, al menos a título de hipótesis, que el dogma respecto del fin del marxismo y de las sociedades marxistas tiende hoy a ser un «discurso dominante», seguimos hablando, por supuesto, en clave marxista. No debemos denegar u ocultar el carácter problemático de este gesto. Algunos no estarán del todo equivocados al denunciar ahí un círculo o una petición de principio. Confiamos, en efecto, al menos provisionalmente, en esa forma de análisis crítico que hemos heredado

del marxismo: en una situación dada, y con tal que sea determinable y determinada como la de un antagonismo sociopolítico, una fuerza hegemónica aparece siempre representada por una retórica y por una ideología dominantes, cualesquiera que sean los conflictos de fuerzas, la contradicción principal o las contradicciones secundarias, las sobredeterminaciones o los relevos que, luego, puedan complicar dicho esquema —y, por tanto, incitarnos a sospechar de la simple oposición entre lo dominante y lo dominado, incluso de la determinación última de las fuerzas en conflicto, e, incluso, más radicalmente, a sospechar que no sea la fuerza siempre más fuerte que la debilidad (Nietzsche y Benjamin nos han animado a dudar de ello, cada uno a su manera, y sobre todo este último cuando asoció el «materialismo histórico», justamente, a la herencia de alguna «débil fuerza mesiánica»http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [_edn2](#))—. Herencia crítica: así, por ejemplo, se puede hablar de discurso **dominante** o de representaciones e ideas **dominantes**, y referirse, así, a un campo conflictual jerarquizado sin suscribir necesariamente el concepto de clase social con el que Marx determinó tan a menudo, sobre todo en **La ideología alemana**, las fuerzas que se disputan la hegemonía. E incluso, simplemente, el Estado. Cuando, por ejemplo, al evocar la historia de las ideas, el **Manifiesto** declara que las «ideas dominantes» (**die herrschenden Ideen**) de una época no han sido nunca sino las ideas de la «clase dominante» (**der herrschenden Klasse**), no le está prohibido a una crítica selectiva el filtrar la herencia de dicho enunciado para conservar de él esto en lugar de aquello. Se puede seguir hablando de dominación en un campo de fuerzas suspendiendo no solamente la referencia a ese soporte último que sería la identidad y la identidad consigo misma de una clase social, sino también suspendiendo el crédito concedido a lo que Marx llama la idea, la determinación de la superestructura como idea, representación ideal o ideológica, y hasta la forma discursiva de dicha representación. Tanto más cuanto que el

concepto de idea implica esa irreductible génesis de lo espectral que tenemos intención de volver a examinar aquí.

Pero conservemos provisionalmente, para este momento muy preliminar de nuestra introducción, el esquema del discurso dominante. Si un discurso tal tiende hoy a llevar las de ganar en la nueva escena de lo geopolítico (en la retórica política, en el consenso mediático, en la parte más visible y sonora del espacio intelectual o académico), éste es el que diagnostica, en todos los tonos, con una seguridad imperturbable, no solamente el fin de las sociedades construidas conforme a un modelo marxista sino también el fin de toda la tradición marxista, incluso de la referencia a la obra de Marx, por no decir el fin de la historia sin más. Todo ello habría llegado por fin a su término en la euforia de la democracia liberal y de la economía de mercado. Ese discurso dominante resulta relativamente homogéneo, las más de las veces dogmático, en ocasiones políticamente equívoco, y, como los dogmatismos, como todas las conjuraciones, secretamente inquieto y manifiestamente inquietante. El protocolo de nuestra conferencia evoca el ejemplo del libro de Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre* http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [edn3](#). ¿Acaso no se tratará de un nuevo evangelio, el más ruidoso, el más mediático, el más *sucesful* a propósito de la muerte del marxismo como fin de la historia? Esa obra parece a menudo, es verdad, el consternador y tardío subproducto de una «*footnote*»: *Nota bene* para cierto Kojève que merecería algo mejor. Sin embargo, el libro no es tan malo ni tan ingenuo como permitiría creer una explotación desenfrenada que lo exhibe como el más bello escaparate ideológico del capitalismo vencedor en una democracia liberal que, por fin, ha accedido a la plenitud de su ideal, cuando no de su realidad. De hecho, por más que en lo esencial queda, en la tradición de Leo Strauss, retomada por Allan Bloom, como el ejercicio escolar de un joven, aplicado, pero tardío lector de Kojève (y

de algunos más), hay que reconocer que dicho libro resulta en este o aquel punto más que matizado: a veces incluso suspensivo hasta la indecisión. En las cuestiones que elabora a su manera, añade, en ocasiones, ingenuamente, para no ser cogido en falta, lo que llama una «respuesta de izquierdas» a una «respuesta de derechas»http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [_edn4](#). Precisaría, pues, un análisis muy ajustado. Esta tarde debemos atenernos a lo que concierne a la **estructura general** de una tesis que es, justamente en la estructura misma de su lógica, en la fórmula de su fórmula, indispensable para la conjuración antimarxista.

Hace un momento la hemos llamado, por supuesto adrede, un «evangelio».

¿Por qué un evangelio? ¿Por qué la fórmula sería aquí neotestamentaria? El libro pretende aportar una «respuesta positiva» a una cuestión cuya formación y formulación no son cuestionadas nunca por sí mismas. Es la cuestión de saber si una «historia de la humanidad coherente y orientada» «terminará por conducir» a aquello que el autor llama tranquila, enigmáticamente, de forma a la vez púdica e impúdica, «la mayor parte de la humanidad» hacia la «democracia liberal»http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [_edn5](#). Desde luego, aun respondiendo «sí» a la cuestión así formulada, Fukuyama reconoce, en la misma página, no ignorar lo que permite dudar de ello: las dos guerras mundiales, los horrores del totalitarismo —nazi, fascista y estalinista—, las masacres de Pol Pot, etc. Puede suponerse que habría admitido ampliar esta desastrosa lista. No lo hace, y uno se pregunta por qué y si esta limitación es contingente o insignificante. Pero, según un esquema que organiza de principio a fin la argumentación de este extraño alegato, todos esos cataclismos (terror, opresión, represión, exterminación, genocidio, etc.), esos

«acontecimientos» o esos «hechos» pertenecerían a la **empiricidad**, al «flujo empírico de los acontecimientos de esta segunda mitad del siglo»http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [edn6](#); resultarían fenómenos «empíricos» acreditados por «testimonios empíricos»http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [edn7](#). Su acumulación no desmentiría en absoluto la orientación **ideal** de la mayor parte de la humanidad hacia la democracia liberal. Como **tal**, como **telos** de un progreso, dicha orientación tendría la forma de una finalidad ideal. Todo lo que parece contradecirla procedería de la empiricidad histórica, por masiva y catastrófica y mundial y múltiple y recurrente que ésta sea. Incluso si se admitiese la simplicidad de esta distinción sumaria entre la realidad empírica y la finalidad ideal, quedaría aún por saber cómo esta orientación absoluta, este **telos** ahistórico de la historia da lugar, muy precisamente **en nuestros días**, en este tiempo, en **nuestro tiempo**, a un acontecimiento del que Fukuyama habla como de una «buena nueva» y que fecha, muy explícitamente, como la «evolución más notable de este último cuarto del siglo xx»http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [edn8](#). Sin duda, reconoce que lo que describe como el derrumbamiento de las dictaduras mundiales de derecha o de izquierda no siempre ha «abierto la vía a democracias liberales estables». Pero cree poder afirmar que, en esta fecha, y ésta es la «buena nueva», una nueva fechada, «la» democracia liberal resulta la única aspiración política coherente que vincula diferentes regiones y culturas sobre toda la tierra». Esta «evolución hacia la libertad política en el mundo entero» habría estado, según Fukuyama, «siempre acompañada», la frase es suya (según la traducción francesa para «**sometimes followed sometimes preceded**»), por «una revolución liberal en el pensamiento económico»http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [edn9](#). La alianza de la democracia liberal y del «libre mercado»: ésta es —la frase es del autor y no es solamente una buena frase— la «buena nueva»

de este último cuarto de siglo. Esta imagen evangélica es notablemente insistente. Como prevalece o pretende prevalecer a escala geopolítica, merece al menos ser subrayada.

(Vamos, pues, a subrayarla, al igual que la de la Tierra prometida, de la que está a la vez próxima y dissociada por dos razones que aquí sólo podremos indicar entre paréntesis. **Por una parte**, estas imágenes bíblicas desempeñan un papel que parece exceder el simple cliché retórico cuya apariencia tienen. **Por otra parte**, llaman tanto más la atención cuanto que, de manera no fortuita, la mayor concentración sintomática o metonímica de lo que permanece irreductible en la coyuntura mundial en que se inscribe hoy la cuestión «Adónde va el marxismo? (*Whither marxism?*) tiene su lugar, su imagen o la imagen de su lugar, en Oriente Medio: tres escatologías mesiánicas distintas movilizan allí todas las fuerzas del mundo y todo el «orden mundial» en la guerra sin cuartel que mantienen, directa o indirectamente; movilizan simultáneamente, para ponerlos en marcha y a prueba, los viejos conceptos de Estado y de Estado-Nación, del derecho internacional, de las fuerzas tele-tecno-medio-económicas y científico-militares, es decir, las fuerzas espectrales más arcaicas y más modernas. Habría que analizar, en la amplitud sin límites de sus apuestas históricas, desde el final de la Segunda Guerra Mundial, sobre todo desde la fundación del Estado de Israel, las violencias que, por doquier, la han precedido, constituido, acompañado y seguido **a la vez** en conformidad y con desprecio del derecho internacional que, hoy día, parece, pues, **a la vez** más contradictorio, imperfecto y, por tanto, más insuficiente, perfectible y necesario que nunca. Semejante análisis ya no podrá dejar de conceder un papel determinante a esta guerra de las escatologías mesiánicas por aquello que resumiremos, mediante elipse, bajo la expresión «apropiación

de Jerusalén». La guerra por la «apropiación de Jerusalén» es hoy la guerra mundial. Tiene lugar por doquier, es el mundo, es hoy la figura singular de su ser **out of joint**. Ahora bien, siempre de manera muy elíptica, digamos que, con vistas a determinar en sus premisas radicales la violencia medio-oriental como desencadenamiento de las escatologías mesiánicas y como combinatoria infinita de las santas alianzas (hay que poner esta palabra en plural para dar cuenta de lo que hace girar en estas alianzas al triángulo de las tres religiones llamadas del Libro), el marxismo sigue siendo a la vez indispensable y estructuralmente insuficiente: todavía necesario **pero** con tal de que se le transforme y adapte a nuevas condiciones y a otro pensamiento de lo ideológico, con tal de que se le obligue a analizar la nueva articulación de las causalidades tecno-económicas y de los fantasmas religiosos, la dependencia de lo jurídico al servicio de poderes socioeconómicos o de Estados que, a su vez, no son nunca totalmente independientes con respecto al capital (pero ya no hay, no ha habido jamás, capital ni capitalismo **en singular**, solamente capitalismos —de Estado o privados, reales o simbólicos, siempre ligados a fuerzas espectrales—, **capitalizaciones** más bien, cuyos antagonismos son irreductibles.)

Esta transformación y esta apertura del marxismo se conforman a lo que llamábamos, hace un momento, el **espíritu del marxismo**. Por lo tanto, aunque el análisis de tipo marxista siga siendo indispensable, parece radicalmente insuficiente allí donde la ontología marxista, que funda el proyecto de ciencia o de crítica marxista, comporta **también ella misma**, y **debe comportar —es preciso**, a pesar de tantas denegaciones modernas o postmodernas—, una escatología mesiánica. A este título al menos, paradójicamente, y por más que necesariamente participe de ellos, no puede ser **simplemente** clasificada entre los ideologemas o los teologemas cuya crítica o desmistificación reclama. Al decir esto, no vamos a pretender que esta escatología mesiánica común

tanto a las religiones que critica como a la crítica marxista deba simplemente ser deconstruida. Si les es común, aun con la diferencia de contenido (aunque ninguna de ellas puede aceptar, por supuesto, esta **epojé** del contenido, en tanto que aquí la consideramos esencial a lo mesiánico en general, como pensamiento del otro y del acontecimiento por venir), también es porque su estructura formal de promesa las desborda o las precede. Pues bien, lo que sigue siendo tan irreductible a toda deconstrucción, lo que permanece tan indeestructible como la posibilidad misma de la deconstrucción, puede ser cierta experiencia de la promesa emancipatoria; puede ser, incluso, la formalidad de un mesianismo estructural, un mesianismo sin religión, incluso un mesiánico sin mesianismo, una idea de la justicia —que distinguimos siempre del derecho e incluso de los derechos humanos— y una idea de la democracia —que distinguimos de su concepto actual y de sus predicados tal y como hoy en día están determinados—. (Me permito remitir aquí a **Fuerza de ley** y a **El otro cabo**.) Pero puede que lo que ahora sea preciso pensar y pensar de otra manera para preguntarse adónde va, es decir, también adónde **conducir** el marxismo, sea esto: adónde conducirlo interpretándolo, cosa que no puede suceder sin transformación, y no adónde puede el marxismo conducirnos tal como es o tal como habrá sido.

Vuelta a la retórica **evangélica** de Fukuyama:

[...] Contamos hasta tal punto con que el futuro nos traiga noticias catastróficas a propósito de la salud y la seguridad de las políticas democráticas, que a veces nos resulta difícil reconocer las **buenas nuevas** cuando nos llegan. Y, sin embargo, la **buena nueva** ha

llegado http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [_edn10](#).

La insistencia neoevangélica es significativa por más de una razón. Un poco más adelante, esta imagen cristiana atraviesa el anuncio judío de la Tierra prometida. Pero para apartarse enseguida de él. Si el desarrollo de la física moderna no es ajeno al advenimiento de la buena nueva, especialmente, nos dice Fukuyama, en cuanto se vincula a una tecnología que permite «la acumulación infinita de riquezas» y la «homogeneización creciente de todas las sociedades humanas», es «en primer lugar» porque esa «tecnología confiere ventajas militares decisivas a los países que la poseen» http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [_edn11](#). Ahora bien, aunque sea esencial e indispensable para el advenimiento o la «buena nueva» proclamada por Fukuyama, esta circunstancia físico-técnico-militar nos conduce, dice, sólo ante las puertas de esa «Tierra prometida»:

Pues si bien las modernas ciencias físicas nos guían hacia las puertas de esta «Tierra prometida» que parece ser la democracia liberal, no por ello nos llevan a franquearlas, porque no hay ninguna razón económicamente necesaria para que el avance de la industrialización haya de producir la libertad política http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [_edn12](#).

Procuremos no excedernos al interpretar, pero tomemos en serio la insistencia de esa retórica. ¿Qué es lo que parece decirnos? Que el lenguaje de la Tierra prometida y, por tanto, de la Tierra prometida pero aún negada (a Moisés) está, **al menos en sí mismo**, más ajustado al materialismo de la física y del economicismo. Si se tiene en cuenta el hecho de que Fukuyama asocia cierto discurso judío sobre la Tierra prometida a la impotencia del materialismo economicista o del racionalismo de la ciencia física; si se tiene en cuenta el hecho de que en otro lugar Fukuyama trata como excepción irrelevante el hecho de que lo que él llama tranquilamente «el mundo islámico» no tiene cabida en un «consenso general» que, según dice, parece surgir en torno a la «democracia liberal»http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm_-_edn13, puede formularse una hipótesis, al menos, sobre el ángulo que Fukuyama decide privilegiar en el triángulo escatológico. El modelo del Estado liberal que explícitamente reivindica no es solamente el de Hegel, el del Hegel de la lucha por el reconocimiento, es el de un Hegel que privilegia la «visión cristiana». Si la «existencia del Estado es la venida de Dios al mundo», como dice la **Filosofía del Derecho** invocada por Fukuyama, dicha venida tiene el sentido de un acontecimiento cristiano. La Revolución francesa habría sido «el acontecimiento que tomó la visión cristiana de una sociedad libre e igualitaria, y la hizo descender a la tierra»http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm_-_edn14. Ese fin de la Historia es, esencialmente, una escatología cristiana. Está en consonancia con el discurso actual del papa sobre la comunidad europea: destinada a llegar a ser un Estado o un Superestado cristiano, dicha comunidad procedería, pues, también, de alguna Santa Alianza. No carece, pues, de relación con la alianza de la que hablaba, mencionándola con todas sus letras, el **Manifiesto**, en el que se aludía también al papa. Después de haber distinguido entre el modelo anglosajón de Estado liberal (Hobbes, Locke) y el «liberalismo» hegeliano que persigue, en primer lugar, el «reconocimiento racional», Fukuyama

distingue entre dos actitudes de Kojève. Cuando éste describe la perfección del Estado universal y homogéneo, se inspira demasiado en Locke y en un modelo anglo-sajón criticado por Hegel. En contrapartida, tiene razón cuando afirma que la América de la posguerra o la Comunidad Europea constituyen «la realización perfecta del Estado universal y homogéneo, el Estado del reconocimiento universal»http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm_-_edn15.

Es decir, por consiguiente, con toda lógica, un Estado cristiano. Una Santa Alianza.

No se opondrá ninguna evidencia vulgarmente «empírica» a estas predicaciones predictivas y predecibles. Volveremos a encontrarnos con el problema de la empiricidad dentro de un momento. Si se tiene en cuenta hoy, en Europa, la fecha de estas declaraciones, las de Kojève y las de Fukuyama, resulta aún más difícil alegar circunstancias atenuantes para un libro publicado y muy traducido en 1992. Y precisemos también que, justamente, en nombre de una interpretación cristiana de la lucha por el reconocimientohttp://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm_-_edn16 y, por tanto, del Estado universal y, por tanto también, de la ejemplar Comunidad Europea, el autor de ***El fin de la historia y el último hombre*** (el hombre cristiano) critica a Marx y propone corregir su economicismo materialista y «completarlo»: le faltaría ese «pilar» hegeliano-cristiano del reconocimiento o esa componente «timótica» del alma. El Estado universal y homogéneo, el del fin de la Historia, debería sustentarse sobre ese «doble pilar de la economía y del reconocimiento»http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm_-_edn17. Como en los tiempos del ***Manifiesto***, una alianza europea se forma en el asedio de lo que aquélla excluye, combate o reprime. Fin de

este paréntesis. El alcance —pasado o futuro— de ese neo-evangelismo se precisará más adelante.

El materialismo economicista o el materialismo de la física moderna deberían así, en esta lógica, ceder su lugar al lenguaje espiritualista de la «buena nueva». Por consiguiente, Fukuyama estima necesario recurrir a lo que llama «la explicación no materialista que [Hegel] propone de la historia, fundada sobre lo que llamaba la “lucha por el reconocimiento”». Verdaderamente, todo el libro se inscribe en la indiscutida axiomática de este esquema simplificado —y fuertemente cristianizado— de la dialéctica del amo y del esclavo de la **Fenomenología del espíritu**. La dialéctica del deseo y de la conciencia es presentada, sin embargo, con una confianza imperturbable, como la continuación de una teoría platónica del **thymos** que es reemplazada, hasta Hegel y más allá de él, por una tradición que pasaría, a pesar de tantas diferencias y debates entre todos estos pensamientos políticos, por Maquiavelo, Hobbes, Locke, etc. La concepción anglosajona del liberalismo moderno también sería ejemplar al respecto. En efecto, ésta habría intentado excluir toda esa **megalotimia** (propia de Stalin, de Hitler y de Sadam Hussein http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [edn18](#)), incluso aunque «el deseo de reconocimiento continúe estando omnipresente bajo la forma residual de la **isotimia**». Toda contradicción desaparecería desde el momento en que un Estado pudiera conjugar lo que Fukuyama llama los dos «pilares» http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [edn19](#), el de la racionalidad económica y el del **thymos** o del deseo de reconocimiento. Tal sería el caso, y **la cosa habría advenido**, según Kojève, al menos tal y como es interpretado —y aprobado— por Fukuyama. Este hace acreedor a Kojève de una «constatación justa»

(traducción de la traducción francesa de **important truth**) «al afirmar que la América de postguerra o los miembros de la Comunidad Europea constituían la realización perfecta del Estado universal y homogéneo, el Estado del reconocimiento universal» http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - edn20.

Subrayemos estas palabras («constatación justa», **important truth**). Traducen bastante bien la sofisticada ingenuidad o el grosero sofisma que confieren su movimiento, y también su tono, a semejante libro. Y le privan también de toda credibilidad. Porque Fukuyama quiere sacar argumentos de todo: de la «buena nueva» como acontecimiento empírico y presuntamente constatable (la «constatación justa», la «importante verdad» de la «realización perfecta del Estado universal»), y/o de la «buena nueva» como simple anuncio de un ideal regulador **aún inaccesible**, que no podría medirse por ningún acontecimiento histórico ni, sobre todo, por ningún fracaso llamado «empírico».

Por una parte, el evangelio del liberalismo político-económico necesita del **acontecimiento** de la buena nueva que consiste en lo que habría sucedido **efectivamente** (lo que ha sucedido en este fin de siglo, en particular la presunta muerte del marxismo y la presunta realización del Estado de la democracia liberal). No puede prescindir del recurso al acontecimiento pero como, **por otro lado**, la historia efectiva y tantas otras realidades de apariencia empírica contradicen ese advenimiento de la democracia liberal perfecta, es preciso, al mismo tiempo, plantear esta perfección como un simple ideal regulador y transhistórico. Según le beneficie y sirva a su tesis, Fukuyama define la democracia liberal unas veces como una realidad efectiva, otras como un simple ideal. El acontecimiento es, unas veces, la realización, otras, el anuncio de la realización. Tomando, con todo, en serio la idea de que un anuncio o una promesa constituyen acontecimientos irreductibles, debemos, sin

embargo, cuidarnos de no confundir esos dos tipos de acontecimiento. Un pensamiento del acontecimiento es, sin duda, lo que más le falta a semejante discurso.

Si insistimos tanto, desde el principio, en la lógica del fantasma, es porque ésta señala hacia un pensamiento del acontecimiento que excede necesariamente a una lógica binaria o dialéctica, aquella que distingue u o pone **efectividad** (presente, actual, empírica, viva —o no—) e **idealidad** (no-presencia reguladora o absoluta). Esta lógica de la efectividad parece tener una pertinencia limitada. Ciertamente el límite no es nuevo, se marca desde siempre tanto en el idealismo antimarxista como en la tradición del «materialismo dialéctico». Pero dicho límite parece mejor demostrado que nunca por lo que ocurre hoy día de fantástico, fantasmático, «sintético», «protético», virtual, en el orden científico, y por tanto tecnomediático, y por tanto público y político. Y también ha sido puesto aún más de manifiesto por aquello que inscribe la velocidad de una virtualidad irreductible a la oposición del acto y la potencia en el espacio del acontecimiento, en la acontecibilidad del acontecimiento.

Por no reelaborar un pensamiento del acontecimiento, Fukuyama oscila confusamente entre dos discursos irreconciliables. Aunque cree en su realización efectiva (es ésta la «importante verdad»), Fukuyama no tiene inconveniente en oponer la **idealidad de este ideal** democrático-liberal a todos los testimonios que muestran masivamente que ni los Estados Unidos ni la Comunidad Europea han alcanzado la perfección del Estado universal o de la democracia liberal y que apenas, por así decirlo, se han aproximado a ella. (¿Y cómo ignorar, por otra parte, la guerra económica que causa estragos hoy tanto entre estos dos bloques como en el interior de la Comunidad Europea? ¿Cómo minimizar los conflictos del GATT y todo lo que allí se concentra, las complejas estrategias del proteccionismo lo recuerdan cada día, por no hablar de la

guerra económica con Japón ni de todas las contradicciones que agitan el comercio de esos países ricos con el resto del mundo, los fenómenos de pauperización y la ferocidad de la «deuda exterior», los efectos de lo que el **Manifiesto** llamaba también la «epidemia de la sobreproducción» y el «estado de barbarie momentánea» que aquélla puede generar en sociedades llamadas civilizadas, etc.? Para analizar estas guerras y la lógica de estos antagonismos, una problemática de tradición marxiana será indispensable durante mucho tiempo. Durante mucho tiempo. ¿Y por qué no siempre? (Decimos bien una problemática de tradición marxiana, en su apertura y en la constante transformación que habría debido y deberá caracterizarla, no la dogmática marxista ligada a las estasis y a los aparatos de la ortodoxia.)

Como no puede negar, sin caer en el ridículo, todas las violencias, las injusticias, las manifestaciones tiránicas o dictatoriales de lo que denomina la **megalotimia** (la desmesura o la disimetría en el deseo de ser reconocido como el amo), como tiene que admitir que aquéllas causan estragos en el mundo capitalista de una democracia liberal muy imperfecta, como esos «hechos» contradicen la «constatación» que, sin embargo, él había calificado de «justa» (es ésta su «importante verdad»), Fukuyama no vacila en hacer que un discurso se deslice bajo el otro. Al anuncio de la «buena nueva» **de hecho**, su acontecimiento efectivo, fenoménico, histórico y empíricamente constatable lo sustituye por el anuncio de una buena nueva **ideal**, inadecuada a toda empiricidad, la buena nueva teo-escatológica. Desde el momento en que debe, de ese modo, deshistorizarla, reconoce en ella el lenguaje de una «Naturaleza» (es la expresión que utiliza y un concepto fundamental de la obra) y la identifica según «criterios» que califica de «trans-históricos». Ante tantos desastres, ante todos los fracasos **de hecho** en los intentos de establecer la democracia liberal, Fukuyama recuerda que habla solamente «en el plano de los principios». Se contentaría, dice entonces, con definir

solamente **el ideal** de la democracia liberal. Recordando su primer artículo de 1989, «¿El fin de la Historia?», escribe en efecto:

Ciertos países modernos bien podían fracasar en el establecimiento de una democracia liberal y otros bien podían recaer en formas más primitivas de gobierno como la teocracia o la dictadura militar, pero el **ideal** de la democracia liberal no podía ser mejorado en el plano de los principios [http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - edn21](http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm-edn21).

Resultaría demasiado fácil mostrar que, medido por el fracaso en el establecimiento de la democracia liberal, el hiato entre el hecho y la esencia ideal no aparece sólo en las formas llamadas primitivas de gobierno, de teocracia o de dictadura militar (suponiendo incluso, **concesso non dato**, que toda teocracia sea ajena al Estado ideal de la democracia liberal, que sea heterogénea con su mismo concepto). Pero este fracaso y este hiato caracterizan también, **a priori** y por definición, a **todas** las democracias, incluidas las más viejas y estables de las democracias llamadas occidentales. Se trata, aquí, del concepto mismo de democracia como concepto de una promesa que no puede surgir sino en semejante diastema (hiato, fracaso, inadecuación, disyunción, desajuste, estar **out of joint**). Por ello, siempre proponemos hablar de democracia **por venir**, no de democracia **futura**, en presente futuro, ni siquiera de una idea reguladora, en el sentido kantiano, ni de una utopía —al menos en la medida en que su inaccesibilidad conservaría aún la forma temporal de un **presente futuro**, de una modalidad futura del **presente vivo**.

[Más allá incluso de la idea reguladora en su forma clásica, la idea, si aún sigue habiendo una, de la democracia por venir, su «idea» como acontecimiento de una inyunción pignorada que ordena hacer que venga aquello mismo que no se presentará jamás en la forma de la presencia plena, es la apertura de ese hiato entre una promesa infinita (siempre insostenible porque, al menos, apela al respeto infinito tanto por la singularidad y la alteridad infinita del otro como por la igualdad contable, calculable y subjetual entre las singularidades anónimas) y las formas determinadas, necesarias pero necesariamente inadecuadas de lo que debe medirse por esta promesa. En esa medida, la efectividad de la promesa democrática, como la de la promesa comunista, conservará siempre dentro de sí, y deberá hacerlo, esa esperanza mesiánica absolutamente indeterminada en su corazón, esa relación escatológica con el por-venir de un acontecimiento y de una singularidad, de una alteridad inanticipable. Espera sin horizonte de espera, espera de lo que no se espera aún o de lo que no se espera ya, hospitalidad sin reserva, saludo de bienvenida concedido de antemano a la absoluta sorpresa del **arribante**, a quien no se pedirá ninguna contrapartida, ni comprometerse según los contratos domésticos de ninguna potencia de acogida (familia, Estado, nación, territorio, suelo o sangre, lengua, cultura en general, humanidad misma), **justa** apertura que renuncia a todo derecho de propiedad, a todo derecho en general, apertura mesiánica a lo que viene, es decir, al acontecimiento que no se podría esperar **como tal** ni, por tanto, reconocer por adelantado, al acontecimiento como lo extranjero mismo, a aquella o aquel para quien se debe dejar un lugar vacío, siempre, en memoria de la esperanza —y éste es, precisamente, el lugar de la espectralidad—. Semejante hospitalidad sin reserva, aunque es condición del acontecimiento y, por lo tanto, de la historia (nada ni nadie llegaría de otra manera, hipótesis que no puede nunca excluirse, por supuesto); sería fácil, demasiado fácil, mostrar que es lo imposible mismo, y que dicha **condición de**

posibilidad del acontecimiento es también su **condición de imposibilidad**, como ese extraño concepto del mesianismo sin contenido, de lo mesiánico sin mesianismo, que nos guía aquí como a ciegos. Pero sería igualmente fácil mostrar que, sin esta experiencia de lo imposible, más valdría renunciar tanto a la justicia como al acontecimiento. Sería aún más justo o más honrado. Más valdría renunciar también a todo lo que aún se pretendería salvar en la buena conciencia. Más valdría reconocer el cálculo económico y todas las aduanas que la ética, la hospitalidad o los diversos mesianismos instalarían aún en las fronteras del acontecimiento para filtrar al arribante.

Volvamos a Fukuyama. Lo que resulta más original que indiscutible, en su lógica, es que no plantea ese ideal como un ideal regulador infinito ni como la meta de una tarea o de una aproximación sin fin, aunque a menudo —otra incoherencia— declara que esta «tendencia actual hacia el liberalismo», a pesar de sus «retrocesos», «está destinada a (**promises to**) triunfar a largo plazo»http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [_edn22](#). Fukuyama considera también este ideal como un acontecimiento. Porque **ya** habría **llegado**, porque el ideal ya se habría **presentado** en su forma de ideal, dicho acontecimiento habría marcado desde ahora el fin de una historia llegada a su fin. Ese ideal es a la vez **infinito** y **finito**: es **infinito**, puesto que se distingue de toda realidad empírica determinada o queda como una tendencia «a largo plazo» pero, no obstante, es **finito**, puesto que ha llegado, ya, como ideal, y la historia, desde ese momento, ha acabado. Por eso, dicho libro se define también como hegeliano y marxista, como una especie de ejercicio en la disciplina de esos dos maestros del fin de la historia, Hegel y Marx. Después de haber hecho

comparecer a los dos maestros y de haberlos escuchado a su manera — un poco expeditiva, todo hay que decirlo— el discípulo elige. Escribe:

Tanto Hegel como Marx creían que la evolución de las sociedades humanas no era infinita, sino que se acabaría el día en que la humanidad hubiera perfeccionado una forma de sociedad que satisficiera sus necesidades más profundas y más fundamentales. Ambos pensadores habían establecido un «fin de la Historia»: para Hegel era el Estado liberal; para Marx, la sociedad comunista http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - edn23.

El discípulo elige, pues, entre ambos maestros, al pensador del Estado liberal. Conforme a una tradición cristiana, ya lo hemos visto http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - edn24, pero también, parezca o no consecuente con ese cristianismo esencial, conforme a una tradición naturalista.

Habría que analizar aquí minuciosamente esta o aquella página, pero tendremos que contentarnos con aludir a ellas, aunque no sin citar al menos algunas frases. Por ejemplo éstas:

A fin de cuentas, puede parecer imposible hablar de «Historia», y más aún de «Historia universal», sin referencia a un criterio transhistórico permanente, es decir, sin la referencia a la naturaleza. La «historia» no es un dato, ni simplemente un

catálogo de todo lo que se ha producido en el pasado, sino un esfuerzo deliberado de abstracción mediante el cual separamos lo que es importante de lo que no lo es [...] http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [_edn25](#).

Sólida y duradera tradición de una lógica según la cual naturalismo y teleologismo se fundan el uno en el otro. Fukuyama rechaza lo que serenamente considera como «testimonios “empíricos” que nos ofrece el mundo contemporáneo» http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [_edn26](#). «Debemos, por el contrario —prosigue—, examinar directa y explícitamente la naturaleza de los criterios transhistóricos que permiten evaluar el carácter bueno o malo de todo régimen o sistema social» http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [_edn27](#). La medida de todas las cosas tiene un solo nombre: el criterio **transhistórico** y **natural** por el que, finalmente, Fukuyama propone medirlo todo se llama «el hombre en cuanto Hombre». Es como si nunca se hubiera tropezado con ninguna cuestión inquietante en torno a dicho Hombre, ni hubiera leído a un determinado Marx, ni al Stirner con el que se ensaña **La ideología alemana** en cuanto a la abstracción propiamente fantasmática de semejante concepto de hombre, por no hablar de Nietzsche (constantemente caricaturizado y reducido a algunos miserables estereotipos: por ejemplo ¡el «relativista»! y no el pensador de un («último hombre» al que tan a menudo llamó así), por no hablar de Freud (evocado un sola vez como el que pone en duda la «dignidad humana» al reducir al hombre a «pulsiones sexuales profundamente escondidas» http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [_edn28](#)), ni de Husserl —simplemente pasado por alto— o de Heidegger

(que no sería sino el «sucesor» de Nietzsche el relativista http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - edn29), por no hablar de algunos pensadores aún más cercanos a nosotros y ante todo, sobre todo, por no hablar de Hegel, del que lo menos que se podría decir es que no es un filósofo del hombre natural y transhistórico. Aun cuando la referencia a Hegel domina en ese libro, no resulta en ningún momento turbada por esta evidencia. Para definir esa entidad supuestamente natural, ahistórica y abstracta, ese hombre en cuanto Hombre del que tranquilamente habla, Fukuyama pretende volver a lo que llama «el primer hombre», es decir, «el hombre natural». Sobre el concepto de naturaleza, sobre la genealogía de este concepto, Fukuyama guarda, por lo demás, silencio (casi tanto como Marx, todo hay que decirlo, aunque el tratamiento crítico al que éste somete los conceptos abstractos de Naturaleza y de Hombre no deja de ser rico y fecundo). Y cuando, para hablar de este «hombre natural», Fukuyama pretende recurrir a una dialéctica «enteramente no materialista» surgida de lo que él denomina «un nuevo filósofo de síntesis que se llamaría Hegel-Kojève», el **artefacto** que nos propone parece tan **inconsistente** (tanto en el sentido francés como en el inglés de este término) que renunciaremos a concederle demasiado tiempo esta tarde. Más allá de su ingenuidad filosófica, hay sin duda que tratarlo justamente como un **artefacto**, un montaje sintomático que responde, para tranquilizarla, a una demanda, casi podría decirse que a un encargo. Debe sin duda su éxito a esa confusión apaciguadora y a esa lógica oportunista de la «buena nueva» que oportunamente pasa de contrabando.

A pesar de todo ello, parece que no sería ni justo ni siquiera interesante acusar a Fukuyama de la fortuna alcanzada por su libro. Sería mejor preguntarse por qué el libro, con la «buena nueva» que

pretende aportar, se ha convertido en semejante **gadget** mediático, y por qué hace furor en todos los supermercados ideológicos de un Occidente angustiado, donde se compra ese libro igual que, a los primeros rumores de guerra, la gente se lanza sobre el azúcar y el aceite antes de que se acaben. ¿Por qué esa amplificación mediática? ¿Y cómo es que un discurso de este tipo es buscado por aquellos que, si bien cantan la victoria del capitalismo liberal y su predestinada alianza con la democracia, lo hacen sólo para ocultar —y, sobre todo, ocultárselo a sí mismos— que nunca dicho triunfo ha sido tan crítico, frágil, amenazado, incluso en ciertos aspectos catastrófico y, en el fondo doliente por lo que el espectro de Marx representa todavía hoy y que se intentaría conjurar de manera jubilosa y maniaca (fase necesaria en un trabajo del duelo aún no acabado. según Freud pero también virtualmente doliente por sí mismo. Al ocultar todos estos fracasos y todas estas amenazas, se pretende ocultar el potencial —fuerza y virtualidad— de lo que se llamará el principio, e incluso, siempre recurriendo a la ironía, el **espíritu** de la crítica marxista. Me gustaría distinguir este **espíritu** de la crítica marxista, que parece hoy en día más indispensable que nunca, del marxismo como ontología, sistema filosófico o metafísico, «materialismo dialéctico»http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - edn30; del marxismo como materialismo histórico o como método; y del marxismo incorporado en aparatos de partido, en Estados o en una Internacional obrera. Pero también lo distinguiremos de lo que podríamos llamar, para ir deprisa, una deconstrucción, en los aspectos en que ésta ya no es, en cualquier caso, simplemente una **crítica** y en los que las cuestiones que plantea a toda crítica e incluso a toda cuestión no han estado nunca en posición ni de identificarse ni sobre todo de oponerse simétricamente a algo como el marxismo, como la ontología o la crítica marxistas. Si un discurso del tipo del de Fukuyama desempeña eficazmente el papel de interferencia y de denegación doblemente doliente que se espera de él, es porque, hábilmente para unos,

groseramente para otros, lleva a cabo un juego de manos: por una parte (**con una mano**), acredita una lógica del acontecimiento empírico que necesita cuando se trata de constatar la derrota, por fin, final de los Estados llamados marxistas y de todo lo que bloquea el acceso a la Tierra prometida de los liberalismos económico y político, pero, por otra parte (**con la otra mano**), en nombre del ideal transhistórico y natural, desacredita esa misma lógica del acontecimiento llamado empírico. Debe suspenderla para no atribuir a ese ideal ni a su concepto aquello que, precisamente, los contradice de manera tan cruel: en una palabra, todo **el mal**, todo lo que **no va bien** en los Estados capitalistas y en el liberalismo, en un mundo dominado por fuerzas, estatales o no, cuya hegemonía está ligada a este ideal pretendidamente transhistórico o natural (digamos más bien naturalizado). De las grandes figuras de lo que va tan mal en el mundo hoy en día, diremos algo enseguida. En cuanto al juego de manos entre la historia y la naturaleza, entre la empiricidad histórica y la trascendentalidad teleológica, entre la pretendida realidad empírica del acontecimiento y la idealidad absoluta del **telos** liberal, no se puede hacer fracasar dicho juego de manos más que a partir de un nuevo pensamiento o de una nueva experiencia del acontecimiento, y de otra lógica de su relación con lo fantasmático. Trataremos de ello más adelante. La lógica de esta novedad no se opone necesariamente a la antigüedad de lo más antiguo.

Pero, una vez más, habría que evitar ser injusto con este libro. Si obras de semejante índole siguen resultando fascinantes, su incoherencia misma y a veces su afligente primitivismo desempeñan un papel de señal sintomática que hay que tener muy en cuenta. Al despertar nuestro interés por una geopolítica de las bazas ideológicas del momento, al desplegarlas a la medida del mercado cultural mundial, tienen el mérito de llamar nuestra atención sobre esa complicación anacrónica a la que acabo de hacer alusión hace un momento.

Precisemos. Si todos los temas del fin (fin de la historia, fin del hombre, figura del «último hombre», entrada en un determinado postmarxismo, etc.) formaban parte, desde el principio de los años sesenta, de la cultura elemental de los filósofos de mi generación, no nos limitamos hoy a su simple e inmóvil repetición. Ya que también es verdad que en base a este acontecimiento de fondo no era posible deducir, aun menos fechar, ese otro acontecimiento, esa otra serie de acontecimientos en curso y todavía no analizados que sobrevinieron, tres decenios más tarde, a un **ritmo** que nadie en el mundo podía calcular de antemano, ni siquiera algunos meses antes. (En 1981, cuando estuve encarcelado en Praga por el poder de entonces, me decía a mí mismo con un ingenuo sentimiento de casi certeza: «esta barbarie puede durar siglos...».) Esa acontecibilidad es la que hay que pensar, aunque es la que mejor (se) resiste a lo que se llama el concepto, cuando no el pensamiento. Y no se la pensará mientras confiemos en la simple oposición (ideal, mecánica o dialéctica) de la presencia real del presente real o del presente vivo y de su simulacro fantasmático, en la oposición de lo efectivo (**wirklich**) y lo no efectivo, es decir, también, mientras confiemos en una temporalidad general o en una temporalidad histórica formada por el encadenamiento **sucesivo** de presentes idénticos a sí mismos y de sí mismos contemporáneos.

A la vez jubilosa y angustiada, maniaca y doliente, a menudo obscena en su euforia, esta retórica neoliberal nos obliga, pues, a interrogar a una acontecibilidad que se inscribe en el hiato entre el momento en que lo ineludible de cierto fin se anuncia así como también el derrumbamiento efectivo de los Estados o de las sociedades totalitarias que adoptaban el rostro del marxismo. Este tiempo de latencia, que nadie pudo representarse, menos todavía calcular por adelantado, no es solamente un medio temporal. Ninguna cronología objetiva y homogénea estaría en condiciones de medirlo. Un conjunto de transformaciones de todo orden (en particular, mutaciones tecno-científico-económico-

mediáticas) exceden tanto a las características tradicionales del discurso marxista como a las del discurso liberal que se opone a él. Aunque hayamos heredado algunos recursos esenciales para proyectar su análisis, hay en principio que reconocer que estas mutaciones perturban los sistemas onto-teológicos o las filosofías de la técnica como tales. Incomodan a las filosofías políticas y a los conceptos corrientes de la democracia; obligan a reconsiderar todas las relaciones entre el Estado y la nación, el hombre y el ciudadano, lo privado y lo público, etc.

Ahí es donde otro pensamiento de la historicidad nos llevaría más allá del concepto metafísico de historia y de fin de la historia, ya se derive éste de Hegel o de Marx. Ahí es donde se podrían poner en marcha, de manera más exigente, los dos tiempos del **post-scriptum** kojéviano sobre la posthistoria y sobre los animales posthistóricos. Hay que tener en cuenta, ciertamente, el barroquismo a veces genial, a menudo ingenuamente burlón, de Kojève. Fukuyama no lo hace suficientemente, aunque la ironía de ciertas provocaciones no se le ha escapado del todo. Pero también habría sido preciso analizar con todo rigor las numerosas articulaciones cronológicas y lógicas de esta larga y célebre **footnote**. Kojève -nos lo confía en el **post-scriptum** de esta Nota— viaja en 1959 a Japón. (Hay una tradición, una «especialidad francesa» de diagnósticos perentorios al regreso de un viaje relámpago a un país lejano cuya lengua ni siquiera se habla y del que no se sabe casi nada. Ya Péguy se burlaba de este vicio cuando Lanson se atrevió a hacerlo basándose en un viaje de unas cuantas semanas a Estados Unidos.) Al regreso de aquella visita como alto funcionario de la Comunidad Europea, Kojève llega a la conclusión de que la civilización japonesa «posthistórica» ha emprendido vías diametralmente opuestas a la «vía americana» esto debido a lo que llama —con esa desenvoltura profunda, extravagante y patafísica en la que por cierto resulta genial, pero cuya responsabilidad hay también que atribuirle— el «esnobismo en estado puro» del

formalismo cultural de la sociedad japonesa. Pero no por ello deja de mantener lo que más cuenta para él, a saber, su anterior diagnóstico sobre la posthistoria propiamente americana. Simplemente, habrá tenido que revisar algo en un increíble e indecente cuadro: los Estados Unidos como «estadio final del “comunismo” marxista». Lo único que Kojève cuestiona es la idea de que este fin americano represente, por así decirlo, la última figura de lo último, a saber, del «fin hegeliano-marxista de la Historia» como presente y no como porvenir. Al revisar y discutir su primera hipótesis, Kojève llega a pensar que habría un fin todavía más final de la historia, más escatológico que el **happy end** americano (incluso californiano, lo dice en alguna parte), y éste sería la más que extrema extremidad japonesa (en la competencia entre los dos capitalismoes cuya guerra inauguró, no lo olvidemos, ¡la era de la destrucción atómica!). Según Kojève, el estadio final del comunismo en los Estados Unidos de la postguerra reduce, como debe ser, el hombre a la animalidad. Pero hay algo aún más chic, más **snob**, hay un **nec plus ultra** en el fin de la historia, y es la posthistoricidad japonesa. Esta conseguiría, gracias al esnobismo de su cultura, preservar al hombre posthistórico de su regreso a la naturalidad animal. No obstante, hay que insistir en ello, a pesar del arrepentimiento que le llevó a pensar, tras su viaje de 1959, que Japón va **más lejos**, por así decirlo, en su carrera **tras** el fin de la historia, Kojève no reconsidera su descripción del regreso del hombre a la animalidad en los Estados Unidos de la postguerra. Descripción extravagante no porque compare los hombres a los animales sino, en primer lugar, porque pone un arrogante e imperturbable desconocimiento al servicio de efectos dudosos; y en este punto es donde convendría comparar la impudicia de Kojève con la incantación de quienes, como Fukuyama, cantan (Kojève no canta) «la universalización de la democracia liberal occidental como punto final del gobierno humano» y la victoria de un capitalismo que habría «resuelto con éxito» el «problema de las

clases»http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - _edn31, etc. ¿Por qué y cómo podía pensar Kojève que los Estados Unidos habían alcanzado ya el «estadio final del “comunismo” marxista»? ¿Qué creía, qué quería percibir en ello? La apropiación, en abundancia, de todo lo que puede responder a la necesidad o al deseo: la anulación del hiato entre deseo y necesidad suspende todo exceso, todo desajuste, en particular en el trabajo. Nada hay de sorprendente en que este fin del desajuste (del estar *out of joint*) «prefigure» un «eterno presente». Pero ¿qué hay del hiato entre esta prefiguración y lo que ella representa antes de su presencia misma?

[...] Prácticamente [este «prácticamente» es la firma granguñolesca de este sentencioso veredicto], todos los miembros de una «sociedad sin clases» pueden apropiarse, desde ahora [1946], de todo lo que les plazca, sin por ello trabajar más de lo que les apetezca. Ahora bien, varios viajes comparativos efectuados (entre 1948 y 1958) a los Estados Unidos y a la URSS me dieron la impresión de que si los americanos parecían chino-soviéticos enriquecidos, era porque los rusos y los chinos no eran sino americanos todavía pobres, en vías, por lo demás, de rápido enriquecimiento. Me vi llevado a concluir al respecto que el American *way of life* era el género de vida propio del período posthistórico, ya que la presencia actual de los Estados Unidos en el Mundo prefigura el futuro «eterno presente» de la humanidad entera. Así, el regreso del Hombre a la animalidad ya no aparecía como una posibilidad aún por venir, sino como una certeza ya presente. Ha sido después de un reciente viaje a Japón (1959) cuando he cambiado radicalmente de opinión sobre este

La lectura neomarxista y paraheideggeriana de la **Fenomenología del espíritu** por Kojève es interesante. ¿Quién lo pondrá en duda? Ha desempeñado una papel formador y no desdeñable, en muchos aspectos, para cierta generación de intelectuales franceses, justo antes o justo después de la guerra. Las cosas son, a este respecto, mucho menos simples de lo que en general se dice, pero esto no es aquí asunto nuestro. En contrapartida, si queremos leer con alguna seriedad algo que no es del todo serio, a saber la nota y el **post-scriptum** de Kojève sobre el postmarxismo como posthistoria de la humanidad, hay todavía que subrayar, por lo menos, algunos puntos. Para empezar, la última frase de esta nota, la más enigmática también, sigue siendo un enunciado prescriptivo. Vamos a citarla. ¿Quién la ha leído? Es quizá la apertura más irresistible del **post-scriptum**. Define una tarea y un deber para **el porvenir** del hombre posthistórico, una vez que lo que Kojève denomina la «japonización» de los occidentales (incluidos los rusos) se haya hecho efectiva. «El hombre posthistórico **debe...**», dice Kojève. ¿Qué debe? Debe: ¿es **must** o **should**? **Cualquiera que sea la modalidad o el contenido** de este deber o la necesidad de esta inyunción, incluso si requiere eternidades de interpretación, hay un «es preciso» para el porvenir. Cualquiera que sea su indeterminación, aunque fuese la de un «es preciso el porvenir», hay porvenir e historia, hay, incluso, quizá, el comienzo de la historicidad por el Hombre posthistórico, más allá del hombre y más allá de la historia tal como han sido representados hasta ahora. Debemos insistir en esta precisión, justamente porque indica una imprecisión esencial, una indeterminación que sigue siendo la marca última del porvenir: **cualquiera que sea la modalidad o el contenido**

de este deber, de esta necesidad, de esta prescripción o de esta inyunción, de esta prenda, de esta tarea, también, pues, de esta promesa, de esta promesa necesaria, **es preciso este «es preciso» y ésta es la ley**. Esta indiferencia por el contenido no es indiferencia, no es **una actitud** de indiferencia, al contrario. Al marcar toda apertura al acontecimiento y al porvenir como tales, condiciona el interés y la no-indiferencia por lo que sea, por todo contenido en general. Sin ella no habría ni intención, ni necesidad, ni deseo, etc. El concepto de esta indiferencia singular (la diferencia misma) no lo proyecta nuestra lectura en el texto de Kojève. Este habla de ella, de ella que, en su opinión, caracteriza un **porvenir** que alcanzaría más allá de lo que se ha llamado, hasta ahora, la historia. Aparentemente formalista, esta indiferencia por el contenido tiene, tal vez, el mérito de hacernos pensar la forma necesariamente pura y puramente necesaria del porvenir como tal, en su ser-necesariamente-prometido, prescrito, asignado, ordenado, en la necesidad necesariamente formal de su posibilidad, en una palabra: en su ley. Es ésta la que disloca todo presente fuera de su contemporaneidad consigo. Ya sea la promesa de esto o de aquello, ya sea, o no, cumplida o ya resulte imposible de cumplir, necesariamente hay promesa y, por tanto, historicidad como porvenir. A esto es a lo que concedemos el sobrenombre de lo mesiánico sin mesianismo. Contentémonos aquí, por falta de tiempo, con leer esta frase a la que, en otro contexto y con otro ritmo, habríamos tenido que prestar toda la atención meditativa que reclama:

Lo que quiere decir que, hablando en adelante de manera **adecuada** de todo lo que le es dado, el Hombre posthistórico **debe** continuar [subrayamos este **debe** que reconduce, sin duda, a la condición de posibilidad común a las dos formas de

lo necesario, **must** y **should**] **desligando** [el subrayado es de Kojève] las «formas» de sus «contenidos», haciéndolo no ya para transformar activamente estos últimos, sino para **oponerse** [el subrayado es de Kojève] él mismo como una «forma» pura frente a sí mismo y frente a los otros, tomados como cualesquiera

contenidos http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - edn33.

¿Es posible releer de otra manera este texto de Kojève? ¿Es posible sustraerlo a una grosera manipulación, aquella a la que el propio Fukuyama —que, por otra parte, no está interesado en esta enigmática conclusión— no se aplica tanto como lo hacen aquellos que lo explotan? Leído con un mínimo sentido de los ardides de la comedia, como exige Kojève, por tanto con más cautela filosófica, política o «ideológica», este texto resiste. Sobrevive tal vez a quienes lo traducen y lo exhiben en la semana como un arma de propaganda filosófica o como un objeto de gran consumo mediático. La «lógica» de la proposición citada hace un momento bien podría responder de una ley, la ley de la ley. Esta ley nos significaría lo siguiente: en el mismo lugar, en el mismo límite, ahí donde acaba la historia, ahí donde termina cierto concepto de la historia, ahí precisamente comienza la historicidad de la historia, ahí, por fin, tiene la oportunidad de anunciarse —de prometerse—. Ahí donde acaba el hombre, determinado concepto de hombre, ahí la humanidad pura del hombre, del **otro hombre** y del hombre **como otro** comienza o tiene por fin la oportunidad de anunciarse —de prometerse—. De manera aparentemente inhumana o todavía inhumana. Incluso aunque estas proposiciones sigan reclamando cuestiones críticas o deconstructivas, no se reducen a la vulgata del paraíso capitalista como fin de la historia.

(Me permito unas palabras para recordarlo: cierta andadura deconstructiva, por lo menos aquella que he creído deber emprender, consistía desde el comienzo en poner en cuestión el concepto onto-teo-, pero también arqueo-teleológico de la historia, en Hegel, en Marx o incluso en el pensamiento epocal de Heidegger. No para oponerles un fin de la historia o una ahistoricidad sino, por el contrario, para demostrar que esta onto-teo-arqueo-teleología bloquea, neutraliza y, finalmente, anula la historicidad. Se trataba, entonces, de pensar otra historicidad — no una nueva historia ni menos aún un *new historicism*, sino otra apertura de la acontecibilidad como historicidad que permite no renunciar sino, por el contrario, abrir el acceso a un pensamiento afirmativo de la promesa mesiánica y emancipatoria como promesa: como *promesa* y no como programa o proyecto onto-teológico o teleo-escatológico—. Pues, lejos de que haya que renunciar al deseo emancipatorio, hay que empeñarse en él más que nunca, al parecer, como aquello que, por lo demás, es lo indestructible mismo del «es preciso». Esa es la condición de una repolitización, tal vez de otro concepto de lo político.

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

huella, de la iterabilidad, de la síntesis protética, de la suplementariedad, etc., va más allá de esta oposición, más allá de la ontología que esta oposición supone. Inscribiendo la posibilidad del reenvío al otro, por tanto de la alteridad y de la heterogeneidad radicales, de la **différance**, de la tecnicidad y de la idealidad en el acontecimiento mismo de la presencia, en la presencia del presente que ella desjunta **a priori** para hacerlo posible [por lo tanto, imposible en su identidad o en su contemporaneidad a sí], el pensamiento deconstructivo no se priva de los medios de tener en cuenta —o de rendir cuentas de— los efectos de fantasma, de simulacro, de «imagen sintética», incluso —para hablar en clave marxista— e «ideologemas», aunque sea en las formas inéditas que la técnica moderna habrá hecho surgir. Por ello, semejante deconstrucción no ha sido nunca marxista, como tampoco no-marxista, aunque fiel a cierto espíritu del marxismo, al menos a uno de ellos, ya que —nunca se repetirá lo bastante— hay **más de uno** y son heterogéneos.)

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [ednref1](#) Este esbozo fragmentario de Hölderlin (1800) es citado por Heidegger en «Hölderlin y la esencia de la poesía», en **Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin**, trad. castellana de J. M.^a Valverde, Ariel, Barcelona, 1983, p. 57.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [ednref2](#) Benjamin lo hace en un texto que nos interesa aquí, entre tantas y tantas cosas, por lo que dice, en su comienzo, sobre el autómeta. Nos referiremos más de una vez a la figura del autómeta, especialmente cuando lleguemos a lo que **El Capital** describe de cierta **mesa**: figura del valor de mercado,

espectro autónomo y autómatas a la vez, el origen irreductible de las capitalizaciones, si no **del** capital. Aquí, Benjamin comienza por evocar «la leyenda del autómatas capaz de responder, en una partida de ajedrez, a cada jugada de su contrincante y de asegurarse el éxito en la partida». Dicho autómatas reposa también sobre una «mesa» que un sistema de espejos produce la ilusión de atravesar. Luego, busca «una réplica» (**Gegenstück**) filosófica de este «dispositivo» (**Apparatur**). Es «la muñeca llamada “materialismo histórico”»: «Osadamente puede desafiar a quien sea si toma a su servicio a la teología, hoy en día, sabido es, pequeña y fea y que, después de todo, ya no se atreve a exhibirse». El párrafo siguiente llama al mesianismo o, más precisamente, a lo mesiánico sin mesianismo, «una **débil** fuerza mesiánica» (**eine schwache messianische Kraft**, subraya Benjamin). Citemos este pasaje por lo que en él hay de consonancia, a pesar de las muchas diferencias y respetando todas las proporciones, con lo que intentaremos decir aquí a propósito de una cierta indigencia mesiánica, dentro de una lógica espectral de la herencia y de las generaciones, pero una lógica vuelta, en un tiempo heterogéneo y disyunto hacia el porvenir no menos que hacia el pasado. Lo que Benjamin llama **Anspruch** (pretensión, llamada, interpelación) no está lejos de lo que nosotros sugerimos con el nombre de **inyunción**: «El pasado comporta un índice secreto (**heimlichen Index**) que lo remite a la liberación [**Erlösung**]]. [...] Existe un acuerdo secreto (**geheime Verabredung**) entre las generaciones pasadas y la nuestra. Habíamos sido esperados en la tierra. A nosotros, como a cada generación precedente, nos fue concedida una **débil** fuerza mesiánica sobre la que el pasado hace valer una pretensión (**Anspruch**). Justo es no descuidar esta pretensión en lo más mínimo. Cualquiera que profese el materialismo histórico sabe por qué razones [sabe algo de ello: **Der historische Materialist weiss darum**], [Tesis de filosofía de la historia], en **Discursos interrumpidos** I, trad. castellana de J. Aguirre,

Taurus, Madrid, 1987, p. 178]. Habría que citar y releer, aquí, todas esas páginas —densas, enigmáticas, ardientes— hasta la alusión final a la astilla (la triza, la esquirla: **Splitter**) que lo mesiánico inscribe en el cuerpo del en-el-presente (**Jetztzeit**) y hasta la «puerta estrecha» para el paso del Mesías, a saber, cada «segundo». Pues «para los judíos el porvenir no resultó sin embargo un tiempo homogéneo y vacío» (p. 191).

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - ednref3 Trad.

castellana de P. Elias, Planeta, Barcelona, 1992.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - ednref4 **Ibid.**, p. 23.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - ednref5 **Ibid.**, p. 13.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - ednref6 **Ibid.**, p. 96.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - ednref7 **Ibid.**, pp. 22, 203, 388 y **passim**.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - ednref8 **Ibid.**, p. 14.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - ednref9 **Ibid.**, p. 14.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - ednref10 **Ibid.**, p. 14. El subrayado es mío.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - ednref11 **Ibid.**, p. 15.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [_ednref12](#)**Ibid.**, p. 16.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [_ednref13](#)**Ibid.**, p. 289: «Pero hoy en día, fuera del mundo islámico, parece surgir un consenso general que acepta la legitimidad de las pretensiones de la democracia liberal en cuanto a ser la forma mas racional de gobierno...». Al zanjar así, por preterición y como de pasada, hoy, el problema de una excepción islámica, una observación tan sumaria y negligente nos dice muchas cosas. Se reconoce en ella el agua en la que ese discurso temple su aleación de intolerancia y confusión.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [_ednref14](#)**Ibid.**, p. 276 y **passim**.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [_ednref15](#)**Ibid.**, p. 281. Volveremos enseguida sobre ello.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [_ednref16](#)**Ibid.**, pp. 276-277.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [_ednref17](#)**Ibid.**, pp. 281-282.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [_ednref18](#)**Ibid.**, p. 265.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [_ednref19](#)**Ibid.**, p. 282.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [_ednref20](#)**Ibid.**, p. 281.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [ednref21](#) *Ibid.*, p. 11. El subrayado es de Fukuyama.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [ednref22](#) *Ibid.*, p. 290.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [ednref23](#) *Ibid.*, pp. 12-13.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [ednref24](#) *Ibid.*, p. 295.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [ednref25](#) *Ibid.*, p. 202.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [ednref26](#) *Ibid.*, p. 203. Las comillas de «empíricos» desaparecen cuando se trata de «testimonios empíricos de desafíos a la democracia», p. 388.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [ednref27](#) *Ibid.*, p. 203. Literalmente repetido en p. 324.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [ednref28](#) *Ibid.*, p. 399.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [ednref29](#) *Ibid.*, p. 441.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [ednref30](#) En una obra notable en muchos aspectos, y de la que he tenido conocimiento, desgraciadamente, después de haber escrito este texto, Etienne Balibar recuerda que la fórmula «materialismo dialéctico» no fue utilizada literalmente ni por Marx ni por Engels (*La Philosophie de Marx*, La Découverte, Paris, 1993, p. 4). De entre todas las preciosas aportaciones

de un libro que interpreta también y desplaza de manera muy densa toda una historia del marxismo (y especialmente del marxismo francés de los últimos decenios), escogeré esquemáticamente las que me interesan aquí más de cerca. 1. La necesidad de hacerse cargo del motivo de la «inyunción» de Marx (la palabra reaparece regularmente, pp. 19, 20, 24, etc.). 2. El tema del mundo «encantado» como mundo de los valores mercantiles (pp. 59 y ss.) en torno a lo «sensible suprasensible» (de que hablaremos más adelante). 3. La categoría de la inminencia —mesiánica o no, pero a-utópica— (pp. 38, 39, 69, 118), y sobre todo la de «transición», categoría «vislumbrada por Marx» como «figura política de la “no-contemporaneidad” a sí del tiempo histórico pero que se halla inscrita por él en lo **provisional**» (p. 104). (Sobre la «transición» y la no-contemporaneidad, cf. **supra**, pp. 50-51). Por supuesto, no es en una nota de última hora donde puede emprenderse una discusión o precisar un acuerdo. Para comenzar a hacerlo, habría que ajustar lo que intento decir aquí, con estas palabras, de la **filosofía** o de la **ontología** de Marx (aquello que sigue resultando deconstructible en sus filosofemas) a lo que expone Balibar en **La filosofía de Marx**: «No hay ni habrá nunca filosofía marxista» (p. 3), lo que no debe impedir el «buscar [...] **las filosofías** de Marx» (p. 7). Como lo que yo llamo aquí la filosofía o la ontología de Marx no pertenece exactamente al espacio o al nivel de enunciados analizados por Balibar, los protocolos de una discusión, dondequiera que lleve, requerirían una larga y minuciosa elaboración. Pero espero que tales protocolos sean legibles, al menos en estado implícito, en un ensayo tan esquemático y preliminar como éste.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [ednref31](#) Citado por Michel Surya en «La puissance, les riches et la charité»: **Lignes** 18 (1993), pp. 21 y 29, «Logiques du capitalisme».

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [ednref32](#)Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit*, Gallimard, Paris, 1947, pp. 436-437.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm - [ednref33](#)*Ibid.*, p. 437

Capítulo 3

DESGASTEShttp://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_desgastes.htm - [edn1](#)
(PINTURA DE UN MUNDO SIN EDAD)

The time is out of joint. El mundo va mal. Está desgastado pero su desgaste ya no cuenta. Vejez o juventud — ya no se cuenta con él. El mundo tiene más de una edad. La medida de su medida nos falta. Ya no damos cuenta del desgaste, ya no nos damos cuenta de él como de una única edad en el progreso de una historia. Ni maduración, ni crisis, ni siquiera agonía. Otra cosa. Lo que ocurre le ocurre a la edad misma, para asestar un golpe al orden teleológico de la historia. Lo que viene, donde aparece lo intempestivo, le ocurre al tiempo, pero no ocurre a tiempo. Contra-tiempo. *The time is out of joint.* Habla teatral, habla de Hamlet ante el teatro del mundo, de la historia y de la política. La época está fuera de quicio. Todo, empezando por el tiempo, parece desarreglado, injusto o desajustado. El mundo va muy mal, se desgasta a medida que envejece, como dice también el Pintor en la apertura de *Timón de Atenas* (tan del gusto de Marx, por cierto). Ya que se trata del discurso de un pintor, como si hablara de un espectáculo o ante una pintura: «*How goes the world? — It wears, sir, as it grows*». En la traducción francesa de François-Victor Hugo: «El Poeta. — Hace mucho tiempo que no os veo. ¿Cómo va el mundo? El Pintor. — Se gasta, señor, a medida que envejece».

Este desgaste en la expansión, en el crecimiento mismo, es decir, en la mundialización del mundo, no es el desenvolvimiento de un proceso normal, normativo o normado. No es una fase de desarrollo, una crisis más, una crisis de crecimiento, ya que el crecimiento es el mal (***It wears, sir, as it grows***), no es ya un fin-de-las-ideologías, una última crisis-del-marxismo, o una nueva crisis-del-capitalismo.

El mundo va mal, la pintura es sombría, se diría que casi negra. Formulemos una hipótesis. Supongamos que, por falta de tiempo (el espectáculo o la pintura están siempre «faltos de tiempo»), se proyecta solamente pintar, como el Pintor de ***Timón de Atenas***. Un pintura negra sobre una pintura negra.

Taxonomía o detención de la imagen. Título: ***The time is out of joint*** o: «Lo que hoy va tan mal en el mundo». A este título banal habría que tolerarle su forma neutra, para evitar hablar de crisis, concepto muy insuficiente, y para evitar decidir entre el mal como sufrimiento y el mal como entuerto o como crimen.

A este título para una posible pintura negra se le podrían añadir simplemente algunos subtítulos. ¿Cuáles?

La pintura kojéviana del estado del mundo y de los Estados Unidos de la postguerra podía ya entonces chocar. El optimismo se teñía allí de cinismo. Era ***ya*** entonces insolente decir que «todos los miembros de una sociedad sin clases pueden apropiarse, desde ahora, de todo lo que les plazca, sin por ello trabajar más de lo que les apetezca». Pero ¿qué pensar hoy de la imperturbable ligereza que consiste en cantar el triunfo del capitalismo o del liberalismo económico y político, «la universalización de la democracia liberal occidental como punto final del gobierno humano», el «fin del problema de las clases sociales»? ¿qué cinismo de la buena conciencia, qué denegación maniaca puede hacer escribir, cuando

no creer, que «todo lo que obstaculizaba el reconocimiento recíproco de la dignidad de los hombres, siempre y en todas partes, ha sido refutado y enterrado por la historia»[http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_desgastes.htm - _edn2?](http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_desgastes.htm_-_edn2?)

Provisionalmente y por comodidad, atengámonos para empezar a la caduca oposición entre guerra civil y guerra internacional. Con respecto a la guerra civil, ¿hay que recordar otra vez que nunca la democracia liberal de forma parlamentaria ha sido tan minoritaria ni ha estado tan aislada en el mundo? ¿Que nunca estuvo en semejante estado de disfuncionamiento en lo que se llaman las democracias occidentales? La representatividad electoral o la vía parlamentaria no sólo está falseada, como fue siempre el caso, por un gran número de mecanismos socio-económicos, sino que se ejerce cada vez peor en un espacio público profundamente trastornado por los aparatos tecno-tele-mediáticos y por los nuevos ritmos de la información y de la comunicación, por los dispositivos y la velocidad de las fuerzas que representan, e igualmente, y como consecuencia, por los nuevos modos de apropiación que aquéllas ponen en marcha, por la nueva estructura del acontecimiento y de su espectralidad que **producen** (que inventan y ponen al día, inauguran y revelan, hacen suceder y sacan a la luz **a la vez, ahí donde aquéllas estaban ya ahí sin estar ahí**: de lo que aquí se trata es del concepto de **producción** en su relación con el fantasma). Esta transformación no afecta sólo a los hechos, sino al concepto de tales «hechos». Al concepto mismo del acontecimiento. La relación entre la deliberación y la decisión, el mismo funcionamiento del gobierno ha cambiado, no solamente en sus condiciones técnicas, su tiempo, su espacio y su velocidad, sino también, sin que nos hayamos realmente dado cuenta, en su concepto. Acordémonos de las transformaciones técnicas, científicas y económicas que, en Europa, después de la Primera Guerra Mundial, habían ya trastornado la estructura topológica de la **res publica**, del espacio

público y de la opinión pública. No afectaban solamente a esta **estructura** topológica, sino que comenzaban incluso a hacer problemática la presuposición de lo topográfico y que hubiera un **lugar** y, por tanto, un cuerpo identificable y estabilizable para el habla, la cosa o la causa pública, poniendo en crisis, como se dice a menudo, a la democracia liberal, parlamentaria y capitalista, abriendo así el camino a tres formas de totalitarismo que después se aliaron, se combatieron o se combinaron de mil maneras. Ahora bien, estas transformaciones se amplifican hoy desmesuradamente. Por otra parte, este proceso no responde ya siquiera a una ampliación, si por esta palabra se entiende un crecimiento homogéneo y continuo. Lo que ya no se mide es el salto que nos aleja **ya** de aquellos poderes mediáticos que, en los años veinte, antes de la televisión, transformaban profundamente el espacio público, debilitaban peligrosamente la autoridad y la representatividad de los electos y reducían el campo de las discusiones, deliberaciones y discusiones parlamentarias. Podría incluso decirse que **ya** ponían en cuestión a la democracia electoral y a la representación política, **al menos tal y como las conocemos hasta ahora**. Pues si, en todas las democracias occidentales, se tiende a no respetar ya al político profesional, ni siquiera al hombre de partido como tal, no es ya solamente a causa de tal o cual insuficiencia personal, de tal o cual fallo o de tal o cual incompetencia, de tal o cual escándalo —que en lo sucesivo son cada vez mejor conocidos, amplificados, de hecho con frecuencia producidos, si no premeditados, por un poder mediático—. Y es que el político se convierte cada vez más, casi de manera exclusiva, en un personaje de representación mediática en el momento mismo en que la transformación del espacio público, precisamente por los media, le hace perder lo esencial del poder e incluso de la competencia que ostentaba anteriormente y que recibía de las estructuras de la representación parlamentaria, de los aparatos de partido vinculados a ella, etc. Cualquiera que sea su competencia personal, el político

profesional conforme al antiguo modelo tiende hoy a resultar **estructuralmente** incompetente. El mismo poder mediático acusa, produce y amplifica **a la vez** esta incompetencia del político tradicional: por una parte, le sustrae el poder legítimo que recibía del antiguo espacio político (partido, parlamento, etc.), pero, por otra parte, le obliga a convertirse en una simple silueta, si no en una marioneta en el teatro de la retórica televisiva. Antes se le consideraba actor de la política, ahora corre a menudo el riesgo, como es bien sabido, de no ser más que actor de televisión http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_desgastes.htm - edn3.

Respecto de la guerra internacional o civil-internacional, ¿es necesario aún recordar las guerras económicas, las guerras nacionales, las guerras de las minorías, el desencadenamiento de los racismos y de las xenofobias, los enfrentamientos étnicos, los conflictos culturales y religiosos que hoy en día desgarran la Europa llamada democrática y el mundo? Regimientos de fantasmas han reaparecido, ejércitos de todas las épocas, camuflados bajo los síntomas arcaicos de lo para-militar y del super-armamento postmoderno (informática, vigilancia panóptica por satélite, amenaza nuclear, etc.). Aceleremos. Más allá de estos dos tipos de guerra (civil e internacional) cuya frontera ya apenas se distingue, ennegrezcamos aún más el cuadro de este desgaste más allá del desgaste. Señalemos de un plumazo lo que amenazaría con hacer que la euforia del capitalismo demócrata-liberal o socialdemócrata pareciese la más ciega y delirante de las alucinaciones, o incluso una hipocresía cada vez más chillona con su retórica formal o jurídicista sobre los derechos humanos. No se tratará solamente de acumular los «testimonios empíricos», como diría Fukuyama, no bastará con señalar con el dedo la masa de hechos irrecusables que este cuadro podría describir o denunciar. La cuestión, muy brevemente expuesta, no sería ni siquiera la del análisis al que habría que proceder entonces en todas estas direcciones, sino la de la **dobles interpretación**, la de las lecturas rivales que este cuadro parece reclamar y obligarnos a asociar. Si se nos

permitiera indicar estas plagas del «nuevo orden mundial» en un telegrama de diez frases, tal vez escogeríamos las siguientes:

1. El paro, esta desregulación mejor o peor calculada de un nuevo mercado, de unas nuevas tecnologías, de una nueva competitividad mundial, merecería hoy día, sin duda, otro nombre, al igual que el trabajo o la producción. Tanto más cuanto que el tele-trabajo introduce un nuevo reparto que perturba tanto los métodos del cálculo tradicional como la oposición conceptual entre el trabajo y el no-trabajo, la actividad, el empleo, y su contrario. Esta desregulación regular está a la vez dominada, calculada, «socializada», es decir, muy a menudo denegada —y es irreductible a la previsión, como el sufrimiento mismo, un sufrimiento que sufre aún más, y más oscuramente, de haber perdido sus modelos y su lenguaje habituales, desde el momento en que no es reconocible ya con el viejo nombre de paro ni en la escena a la que ha dado nombre durante mucho tiempo—. La función de la inactividad social, del no-trabajo o del subempleo entra en una nueva era. Reclama otra política. Y otro concepto. El «nuevo paro» se parece tan poco al paro, en las formas mismas de su experiencia y de su cálculo, como aquello que, en Francia, se denomina la «nueva pobreza» pueda parecerse a la pobreza.

2. La exclusión masiva de ciudadanos sin techo (***homeless***) de toda participación en la vida democrática de los Estados, la expulsión o deportación de tantos exiliados, apátridas e inmigrados fuera de un territorio llamado nacional anuncian ya una nueva experiencia de las fronteras y de la identidad: nacional o civil.

3. La guerra económica sin cuartel entre los países de la Comunidad Europea mismos, entre ellos y los países europeos del Este, entre Europa y Estados Unidos, entre Europa, Estados Unidos y Japón. Esta guerra preside todo, empezando por las otras guerras, puesto que preside la interpretación práctica y la aplicación inconsecuente y desigual del derecho internacional. Hay demasiados ejemplos de ello desde hace más de un decenio.

4. La incapacidad para dominar las contradicciones en el concepto, las normas y la realidad del mercado liberal (las barreras de un proteccionismo y la sobrepuja intervencionista de los Estados capitalistas para proteger a los suyos, incluso a los occidentales o los europeos en general, contra la mano de obra barata, a menudo sin protección social comparable). ¿Cómo salvaguardar sus propios intereses en el mercado mundial al tiempo que se pretende proteger sus «conquistas sociales», etc.?

5. La agravación de la deuda externa y otros mecanismos conexos conducen al hambre o a la desesperación a una gran parte de la humanidad. Tienden así a excluirla simultáneamente del mercado que, no obstante, esta lógica procuraría extender. Este tipo de contradicciones agita muchas fluctuaciones geopolíticas, por más que parezcan dictadas por el discurso de la democratización o de los derechos humanos.

6. La industria y el comercio de armamentos (tanto los «convencionales» como los de máxima sofisticación tele-tecnológica) están inscritos en la regulación normal de la investigación científica, de la economía y de la socialización del trabajo en las democracias occidentales. A no ser que se produjese una inimaginable revolución, no se los puede suspender, ni siquiera reducir, sin correr riesgos mayores, empezando por la agravación del aludido paro. En cuanto al tráfico de armas, en la medida (limitada) en que se le podría todavía distinguir del comercio «normal», sigue siendo el primero en el mundo, por delante del narcotráfico, al que no siempre es ajeno.

7. La extensión (la «diseminación») del armanento atómico, que sostienen los mismos países que dicen querer protegerse de ella, no es ya ni siquiera controlable, como lo fue durante mucho tiempo, por estructuras estatales. No desborda solamente el control estatal, sino todo mercado declarado.

8. Las guerras interétnicas (hubo alguna vez otras?) se multiplican, guiadas por un fantasma y un concepto **arcaicos**, por un **fantasma conceptual** primitivo de la comunidad, del Estado-nación, de la soberanía, de las fronteras, del suelo y de la sangre. El arcaísmo no es un mal en sí, conserva sin duda un recurso irreductible. Pero ¿cómo negar que este fantasma conceptual esté más caduco, por así decirlo, que nunca, en la **ontopología** misma que él supone, por la dislocación teletécnica? Entendemos por **ontopología** una axiomática que vincula indisociablemente el valor ontológico del ser-presente (**on**) a su **situación**, a la determinación estable y presentable de una localidad (el **topos** del territorio, del suelo, de la ciudad, del cuerpo en general). No

por extenderse de manera insólita, cada vez más diferenciada y más acelerada (es la aceleración misma, más allá de las normas de velocidad que han informado hasta aquí la cultura humana), es este proceso de dislocación menos archi-originario, es decir, tan «arcaico» como el arcaísmo al que aquélla desaloja desde siempre. En todo caso, es la condición positiva de la estabilización que sigue siempre reactivando. Siendo toda estabilidad en un lugar una estabilización o una sedentarización, habrá sido preciso que la *différance* local, el espaciamiento de un desplazamiento dé el movimiento. Y deje sitio y dé lugar. Todo arraigamiento nacional, por ejemplo, arraiga en primer lugar en la memoria o en la angustia de una población desplazada —o desplazable—. **Out of joint** no lo está solamente el tiempo, sino también el espacio, el espacio en el tiempo, el espaciamiento.

9. ¿Cómo ignorar el poder creciente e in-delimitable, es decir, mundial, de esos Estados-fantasma, supereficaces y propiamente capitalistas, que son la mafia y el consorcio de la droga en todos los continentes, incluidos los antes llamados Estados socialistas del Este europeo? Estos Estados-fantasma se han infiltrado y hecho comunes en todas partes, hasta el punto de no poder ser ya identificados con todo rigor. Ni de poder siquiera a veces ser claramente disociados de algunos procesos de democratización (pensemos, por ejemplo, en una secuencia cuyo esquema, aquí telegráficamente simplificado, asociaría la historia de una mafia-siciliana-acosada-por-el-fascismo-del-Estado-musoliniano-intimamente-y-simbióticamente-aliada-así-a-los-aliados-tanto-en-el-campo-demócrata-de-ambos-lados-del-Atlántico-como-en-la-reconstrucción-del-Estado-demócrata-cristiano-italiano-entrado-hoy-en-una-configuración-nueva-del-capital, de la que lo menos que podría decirse es que no se entenderá nada de ella sin tener en cuenta su

genealogía). Todas estas infiltraciones atraviesan una fase «crítica», como suele decirse, lo que nos permite sin duda hablar de ello o acometer su análisis. Estos Estados-fantasma invaden no solamente el tejido socio-económico, la circulación general de los capitales, sino también las instituciones estatales e interestatales.

10. Pues, sobre todo, sobre todo, habría que analizar el estado presente del derecho internacional y de sus instituciones: a pesar de ser, afortunadamente, perfectibles, a pesar de un innegable progreso, estas instituciones internacionales adolecen al menos de dos límites. El primero y más radical de los dos se debe al hecho de que sus normas, su Carta, la definición de su misión dependen de determinada cultura histórica. No se las puede disociar de determinados conceptos filosóficos europeos, y especialmente de un concepto de soberanía estatal o nacional cuya clausura genealógica se manifiesta cada vez mejor, de manera no solamente teórico-jurídica o especulativa sino concreta, práctica, y prácticamente cotidiana. Otro límite se vincula estrechamente al primero: ese derecho internacional y pretendidamente universal sigue estando ampliamente dominado, en su aplicación, por Estados-nación particulares. Casi siempre su potencia tecno-económica y militar prepara y aplica, dicho de otra forma, **se sale con la suya** en la decisión. Como se dice en inglés, **hace la decisión**. Múltiples ejemplos, recientes o menos recientes, lo demostrarían ampliamente, ya se trate de deliberaciones y de resoluciones de las Naciones Unidas o de su puesta en marcha (**enforcement**): la incoherencia, la discontinuidad, la desigualdad de los Estados ante la ley, la hegemonía de ciertos Estados en base a la potencia militar al servicio del derecho internacional, esto es lo que es preciso constatar año tras año, día tras día http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_desgastes.htm - edn4.

Estos hechos no son suficientes para descalificar a las instituciones internacionales. La justicia exige, por el contrario, que se rinda homenaje a algunos de los que, en aquéllas, operan en una línea de perfectibilidad y con vistas a emancipar instituciones a las que no habrá que renunciar jamás. Por insuficientes, confusos o equívocos que sean aún semejantes signos, demos la bienvenida a lo que se anuncia hoy con la reflexión sobre el derecho de injerencia o la intervención de carácter **humanitario** (como se dice de manera oscura y a veces hipócrita), limitando así la soberanía del Estado en ciertas condiciones. Demos la bienvenida a estos signos sin dejar, con todo, de desconfiar cautelosamente de las manipulaciones o de las apropiaciones de las que estas novedades pueden ser objeto.

Volvamos ahora mucho más cerca del asunto de nuestra conferencia. Mi subtítulo «la nueva Internacional» se refiere a una transformación profunda, proyectada sobre un largo período, del derecho internacional, de sus conceptos y de su campo de intervención. Al igual que el concepto de los derechos humanos se ha determinado lentamente en el transcurso de los siglos a través de múltiples seísmos sociopolíticos (ya se trate del derecho al trabajo o de los derechos económicos, de los derechos de la mujer y del niño, etc.), el derecho internacional debería extender y diversificar su campo hasta incluir en él, si al menos ha de ser consecuente con la idea de la democracia y de los derechos humanos que proclama, el campo económico y social **mundial**, más allá de la soberanía de los Estados y de los Estados-fantasma de que hablábamos hace un momento. En contra de la apariencia, lo que decimos aquí no es mero antiestatalismo: en condiciones dadas y limitadas, el super-Estado que podría ser una institución internacional podrá siempre limitar las apropiaciones y las violencias de ciertas fuerzas socioeconómicas privadas. Pero, sin suscribir necesariamente en su totalidad el discurso (por otra parte, complejo, evolutivo, heterogéneo) de la tradición marxista

respecto del Estado y su apropiación por una clase dominante, respecto de la distinción entre poder de Estado y aparato de Estado, respecto del fin de lo político, el «fin de la política» o el debilitamiento del Estado http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_desgastes.htm - _edn5 y, por otra parte, sin recelar de la idea de lo jurídico en sí misma, aún es posible inspirarse en el «espíritu» marxista para criticar la pretendida autonomía de lo jurídico y denunciar sin descanso el apresamiento de hecho de las autoridades, internacionales por potentes Estados-nación, por concentraciones de capital tecno-científico, de capital simbólico y de capital financiero, de capitales de estado y de capitales privados. Una «nueva Internacional» se busca a través de estas crisis del derecho internacional, denuncia ya los límites de un discurso sobre los derechos humanos que seguirá siendo inadecuados a veces hipócrita, en todo caso formal e inconsecuente consigo mismo mientras la ley del mercado, la «deuda exterior», la desigualdad del desarrollo tecno-científico, militar y económico mantengan una desigualdad efectiva tan monstruosa como la que prevalece hoy, más que nunca, en la historia de la humanidad. Pues, hay que decirlo a gritos, en el momento en que algunos se atreven a neoevangélizar en nombre del ideal de una democracia liberal que, por fin, ha culminado en sí misma como en el ideal de la historia humana: jamás la violencia, la desigualdad, la exclusión, la hambruna y, por tanto, la opresión económica han afectado a tantos seres humanos, en la historia de la tierra y de la humanidad. En lugar de ensalzar el advenimiento del ideal de la democracia liberal y del mercado capitalista en la euforia del fin de la historia, en lugar de celebrar el «fin de las ideologías» y el fin de los grandes discursos emancipatorios, no despreciemos nunca esta evidencia macroscópica, hecha de innumerables sufrimientos singulares: ningún progreso permite ignorar que nunca, en términos, absolutos, nunca en la tierra tantos hombres, mujeres y niños han sido sojuzgados, conducidos al hambre o exterminados. (Y, provisionalmente pero a disgusto, tendremos que dejar

aquí de lado la cuestión, sin embargo indisociable, de lo que está sucediendo con la vida llamada «animal», la vida y la existencia de los «animales» en esta historia. Esta cuestión ha sido siempre seria, pero se volverá masivamente ineluctable.)

La «nueva Internacional» no es solamente aquello que busca un nuevo derecho internacional a través de estos crímenes. Es un lazo de afinidad, de sufrimiento y de esperanza, un lazo todavía discreto, casi secreto, como hacia 1848, pero cada vez más visible —hay más de una señal de ello—. Es un lazo intempestivo y sin estatuto, sin título y sin nombre, apenas público aunque sin ser clandestino, sin contrato, **out of joint**, sin coordinación, sin partido, sin patria, sin comunidad nacional (Internacional antes, a través de y más allá de toda determinación nacional), sin co-ciudadanía, sin pertenencia común a una clase. Lo que se denomina, aquí, con el nombre de nueva Internacional es lo que llama a la amistad de una alianza sin institución entre aquellos que, aunque, en lo sucesivo, ya no crean, o aunque no hayan creído nunca en la Internacional socialista-marxista, en la dictadura del proletariado, en el papel mesiánico-escatológico de la unión universal de los proletarios de todos los países, continúan inspirándose en uno, al menos, de los espíritus de Marx o del marxismo (saben, de aquí en adelante, que hay **más de uno**) y para aliarse, de un modo nuevo, concreto, real, aunque esta alianza no revista ya la forma del partido o de la internacional obrera sino la de una especie de contra-conjuración, en la crítica (teórica y práctica) del estado del derecho internacional, de los conceptos de Estado y de nación, etc.: para renovar esta crítica y, sobre todo, para radicalizarla.

Hay, al menos, **dos maneras de interpretar** lo que acabamos de llamar la «pintura negra», las diez plagas, el duelo y la promesa de que da noticia fingiendo exponer o contar. Entre estas dos interpretaciones a la

vez concurrentes e incompatibles cómo elegir?, por qué no podemos elegir?, ¿por qué no debemos elegir? En ambos casos, se trata de la fidelidad a **un** cierto espíritu del marxismo: uno, éste, y no el otro.

1. La **primera interpretación**, la más clásica y a la vez la más paradójica, seguiría aún dentro de la lógica **idealista** de Fukuyama. Pero para sacar de ella consecuencias completamente diferentes. Aceptemos, provisionalmente, la hipótesis de que todo lo que **va mal** en el mundo hoy en día no mide más que el hiato entre una realidad empírica y un ideal regulador, ya se defina este último como lo hace Fukuyama, ya se afine y transforme el concepto de dicho ideal regulador. El valor y la evidencia del ideal no quedarían comprometidos, intrínsecamente, por la inadecuación histórica de las realidades empíricas. Pues bien, incluso en esta hipótesis idealista, el recurso a determinado **espíritu** de la crítica marxista sigue siendo urgente y deberá seguir siendo indefinidamente necesario para denunciar y reducir **lo más posible** el hiato, para ajustar la «realidad» al «ideal» en el transcurso de un proceso necesariamente infinito. La crítica marxista puede seguir siendo fecunda, si sabemos adaptarla a condiciones nuevas, se trate, por ejemplo, de nuevos modos de producción, de la apropiación de poderes y saberes económicos y tecnocientíficos, de la formalidad jurídica en el discurso y en las prácticas del derecho nacional o internacional, de los nuevos problemas de la ciudadanía y de la nacionalidad, etc.

2. La **segunda interpretación** de la pintura negra obedecería a una lógica distinta. Más allá de los «hechos», más allá de los presuntos «testimonios empíricos», más allá de todo lo que resulta inadecuado al ideal, se trataría de volver a poner en cuestión, respecto de algunos de sus predicados esenciales, el concepto mismo de dicho ideal. Esto se extendería, por ejemplo, al análisis económico del mercado, de las leyes

del capital, de los tipos de capital (financiero o simbólico y, por tanto, espectral), de la democracia parlamentaria liberal, de los modos de representación y de sufragio, del contenido que determina los derechos humanos, los derechos de la mujer, del niño, de los conceptos corrientes de la igualdad, de la libertad, sobre todo de la fraternidad (el más problemático de todos), de la dignidad, de las relaciones entre el hombre y el ciudadano. Se extendería, también, en la casi totalidad de sus conceptos, hasta el concepto de hombre (por tanto de lo divino y de lo animal) y a un **determinado** concepto de lo democrático que lo presupone (no digamos de **toda** democracia ni, justamente, de la democracia **por venir**). Entonces, incluso en esta última hipótesis, la fidelidad a la herencia de determinado **espíritu** marxista seguiría siendo un deber.

Estas son, pues, dos razones diferentes para ser fiel a un espíritu del marxismo. Razones que no deben yuxtaponerse sino entrelazarse. Deben inter-implicarse en el desarrollo de una estrategia compleja y que hay que reevaluar continuamente. De no ser así, no habrá re-politización, ya no habrá más política. Sin esta estrategia, cada una de las dos razones podría conducir de nuevo a lo peor, a algo peor que el mal, por así decirlo, a saber, a una especie de idealismo fatalista o de escatología abstracta y dogmática ante el mal del mundo.

¿Qué espíritu marxista, pues? Es fácil imaginarse por qué lo que aquí decimos no será del agrado de los marxistas, ni mucho menos de los demás, al insistir, como lo hacemos, en el **espíritu del marxismo**, sobre todo si damos a entender que pretendemos entender **espíritus** en plural y en el sentido de espectros, de espectros intempestivos a los que no hay que dar caza sino que hay que expurgar, criticar, mantener cerca y dejar (re)aparecer. Y, por supuesto, el principio de selectividad que deberá guiar y jerarquizar a los espíritus, tendremos siempre que evitar

ocultarnos que, a su vez, fatalmente, excluirá. Incluso aniquilará, velando más por (encima de) estos ancestros que por (encima de) estos otros. Más en este momento que en este otro. Por olvido (culpable o inocente, poco importa eso aquí), por exclusión o por asesinato, esa misma vigilia generará nuevos fantasmas. Lo hará eligiendo ya entre fantasmas, los suyos entre los suyos, matando, por ello, muertos: ley de la finitud, ley de la decisión y de la responsabilidad para existencias finitas, los únicos vivos-mortales para los que una decisión, una elección, una responsabilidad tienen un sentido, y un sentido que tendrá que pasar por la prueba de lo indecible. Por ello, lo que decimos aquí no será del agrado de nadie. Pero ¿quién ha dicho que se deba hablar, pensar o escribir para agradar a nadie? Y habría que haber comprendido muy mal para ver en el gesto que arriesgamos aquí una especie de adhesión-tardía-al-marxismo. Es verdad que hoy, aquí, ahora, yo sería menos insensible que nunca a la llamada del contra-tiempo o del contra-pie, como al estilo de una intemperividad más manifiesta y más urgente que nunca. «¡Ha llegado el momento de dar la bienvenida a Marx!», oigo ya decir. O también: «¡Ya era hora!», «¿Por qué tan tarde?». Creo en la virtud política del contra-tiempo. Y si un contra-tiempo no tiene la suerte, más o menos calculada, de venir **justo a tiempo**, entonces lo importuno de una estrategia (política o de otro tipo) todavía puede **testimoniar**, justamente, la justicia, dar testimonio, al menos, de la justicia exigida, de la que decíamos más arriba que debe estar/ser desajustada, irreductible a la justeza y al derecho. Pero éste no es, aquí, el motivo decisivo, y habría que romper, de una vez por todas, con el simplismo de esos eslóganes. Lo que es seguro es que yo no soy marxista. Como lo había dicho, recordémoslo, hace ya mucho, alguien, con una aguda frase de la que nos informó Engels. Hay que apelar todavía a la autoridad de Marx para decir «yo no soy marxista»? ¿En qué se reconoce un enunciado marxista? ¿Y quién puede, todavía, decir: «yo soy marxista»?

Seguir inspirándose en determinado espíritu del marxismo sería seguir siendo fiel a lo que ha hecho siempre del marxismo, en principio y en primer lugar, una crítica **radical**, es decir, un procedimiento capaz de autocrítica. Esta crítica **pretende**, en principio y explícitamente, estar abierta a su propia transformación, a su reevaluación y a su auto-reinterpretación. Semejante «pretensión» arraiga necesariamente, está enraizada en un suelo que no es todavía crítico, aunque tampoco es, todavía no, precrítico. Este espíritu es más que un estilo, aunque también sea un estilo. Es heredero de un espíritu de la Ilustración al que no hay que renunciar. Distinguiremos este espíritu de otros espíritus del marxismo, que lo anclan al cuerpo de una doctrina marxista, de su supuesta totalidad sistémica, metafísica u ontológica (especialmente al «método dialéctico», o a la «dialéctica materialista»), a sus conceptos fundamentales de trabajo, de modo de producción, de clase social y, por consiguiente, a toda la historia de sus aparatos (proyectados o reales: las Internacionales del movimiento obrero, la dictadura del proletariado, el partido único, el Estado y, finalmente, la monstruosidad totalitaria). Pues la deconstrucción de la ontología marxista, digámoslo como lo diría un «buen marxista», no afecta solamente a una capa teórico-especulativa del **corpus** marxista, sino a todo lo que lo articula con la historia más concreta posible de los aparatos y de las estrategias del movimiento obrero mundial. Y esta deconstrucción no es, en último análisis, un procedimiento metódico o teórico. Tanto en su posibilidad como en la experiencia de lo imposible que siempre la habrá constituido, no es nunca ajena al acontecimiento o, sencillamente, a la venida de lo que llega. Algunos filósofos soviéticos me decían, en Moscú, hace unos años: la mejor traducción para **perestroika** sigue siendo «deconstrucción».

Nuestro hilo conductor para este análisis de apariencia química que aislará, en suma, el espíritu del marxismo al que convendría permanecer fiel, disociándolo de todos sus otros espíritus que, como se constatará quizá con una sonrisa, recopilan **casi todo**, sería, justamente, esta tarde, la cuestión del fantasma. ¿Cómo trató el propio Marx el fantasma, el concepto de fantasma, de espectro o de (re)aparecido? ¿Cómo lo determinó? ¿Cómo lo **ligó**, finalmente, a través de tantas vacilaciones, tensiones, contradicciones, a una ontología? ¿Qué ligadura es esa del fantasma? ¿Cuál es el lazo de ese lazo, de esa ontología con el materialismo, el partido, el Estado, el devenir-totalitario del Estado?

Criticar, recurrir a la autocrítica interminable, también es distinguir entre todo y casi todo. Ahora bien, 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 (una deconstrucción consecuente debe hacer hincapié en ello, por más que también sabe que la cuestión no es ni la primera ni la última palabra). 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**. Y una promesa debe prometer ser cumplida, es decir, no limitarse sólo a ser «espiritual» o «abstracta», sino producir acontecimientos, nuevas formas de acción, de práctica, de organización, etc. Romper con la «forma de partido» o con esta o aquella forma de Estado o de Internacional no significa renunciar a toda forma de organización práctica o eficaz. Es precisamente lo contrario lo que nos importa aquí.

Decir esto es oponerse a dos tendencias dominantes: **por una parte** a las reinterpretaciones más vigilantes y más modernas del marxismo por ciertos marxistas (especialmente franceses, y del entorno de Althusser) que han creído más bien que debían intentar disociar el

marxismo de toda teleología o de toda escatología mesiánica (pero lo que yo intento es, precisamente, distinguir ésta de aquélla), **por otra parte** se opone a interpretaciones antimarxistas que determinan su propia escatología emancipatoria dándole contenidos onto-teológicos siempre deconstructibles. Cierta pensamiento deconstructivo, el que me interesa aquí, ha recurrido siempre a la irreductibilidad de la afirmación y, por tanto, de la promesa, como indeconstructibilidad de cierta idea de la justicia (aquí disociada del derecho http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_desgastes.htm - edn6). Semejante pensamiento no puede funcionar sin justificar el principio de una crítica radical e interminable, infinita (teórica y práctica, como se decía). Esta crítica pertenece al movimiento de una experiencia abierta al porvenir absoluto de lo que viene, es decir, de una experiencia necesariamente indeterminada, abstracta, desértica, ofrecida, expuesta, brindada a su espera del otro y del acontecimiento. En su pura formalidad, en la indeterminación que requiere, todavía se le puede hallar alguna afinidad esencial con cierto espíritu mesiánico. Lo que decimos aquí o en otra parte de la **exapropiación** (radical contradicción de todo «capital», de toda propiedad o apropiación, así como de todos los conceptos que dependen de ello, empezando por el de libre subjetividad y, por tanto, de la emancipación que se regula en base a dichos conceptos) no justifica cadena alguna. Es, por así decirlo, precisamente lo contrario. La esclavitud (se) liga a la apropiación.

Ahora bien, este gesto de fidelidad a cierto espíritu del marxismo es una responsabilidad que incumbe en principio, ciertamente, a cualquiera. La nueva Internacional, que apenas merece el nombre de comunidad, pertenece sólo al anonimato. Pero, hoy día, al menos dentro de los límites de un campo intelectual y académico, esta responsabilidad

parece incumbir **más imperativamente** y, digámoslo para no excluir a nadie, **prioritariamente, con urgencia**, a aquellos que, durante los últimos decenios, supieron **resistir** a una cierta hegemonía del dogma, incluso de la metafísica marxista, en su forma política o en su forma teórica. Y, más específicamente aún, a aquellos que han insistido en concebir y practicar esa resistencia sin ceder a la complacencia ante tentaciones reaccionarias, conservadoras o neo-conservadoras, anticientíficas u obscurantistas; a aquellos que, por el contrario, no han dejado de proceder de manera hipercrítica —me atrevería a decir deconstructiva— en nombre de unas nuevas Luces para el siglo por venir. Y sin renunciar a un ideal de democracia y de emancipación, intentando, más bien, pensarlo y ponerlo en marcha de otra manera.

La responsabilidad, una vez más, sería, aquí, la de un heredero. Lo quieran o no, lo sepan o no, todos los hombres, en toda la tierra, son hoy, en cierta medida, herederos de Marx y del marxismo. Es decir —lo decíamos hace un momento—, de la singularidad absoluta de un proyecto —o de una promesa— de forma filosófica y científica. Esta forma no es, en principio, religiosa, en el sentido de la religión positiva; no es mitológica; no es, pues, nacional, ya que, más allá incluso de la alianza con un pueblo elegido, no hay nacionalidad, ni nacionalismo, que no sea religioso o mitológico, digamos, en un sentido amplio, «místico». La forma de esta promesa o de este proyecto resulta absolutamente única. Su acontecimiento es a la vez singular, total e imborrable —imborrable de otra forma que por una denegación y en el transcurso de un trabajo del duelo que tan sólo puede desplazar, sin borrarlo, el efecto de un trauma.

No hay ningún precedente de semejante acontecimiento. En toda la historia de la humanidad, en toda la historia del mundo y de la tierra, en todo lo que puede recibir el nombre de historia en general, un

acontecimiento tal (repitámoslo, el de un discurso de forma filosófico-científica que pretende romper con el mito, con la religión y con la «mística» nacionalista) se ha vinculado, por primera vez e inseparablemente, a formas mundiales de organización social (un partido con vocación universal, un movimiento obrero, una confederación estatal, etc.). Y todo esto, proponiendo un nuevo concepto del hombre, de la sociedad, de la economía, de la nación, varios conceptos del Estado y de su desaparición. Se piense lo que se piense de este acontecimiento, del fracaso a veces aterrador de lo que así se emprendió, de los desastres tecno-económicos o ecológicos y de las perversiones totalitarias a que dio lugar (perversiones de las que algunos dicen, desde hace tiempo, que no son perversiones, justamente, desvíos patológicos y accidentales, sino el despliegue necesario de una lógica esencial y presente desde el nacimiento, de un desajuste originario —digamos por nuestra parte, de manera muy elíptica, y sin contradecir esta hipótesis, el efecto de un tratamiento **ontológico** de la espectralidad del fantasma—), se piense también lo que se piense del trauma que en la memoria del hombre puede seguirse de ello, esta tentativa única ha tenido lugar. Aunque no se haya mantenido, al menos en la forma de su enunciación, aunque se haya precipitado hacia el presente de un contenido ontológico, una promesa mesiánica de un tipo nuevo habrá dejado impresa en la historia una marca inaugural y única. Y, lo queramos o no, por escasa conciencia que tengamos de ello, no podemos no ser sus herederos. No hay herencia sin llamada a la responsabilidad. Una herencia es siempre la reafirmación de una deuda, pero es una reafirmación crítica, selectiva y filtrante; por ello, hemos distinguido varios espíritus. Al inscribir en nuestro subtítulo una expresión tan equívoca, el «Estado de la deuda», queríamos anunciar, ciertamente, cierto número de temas ineludibles, pero, antes que nada, el de una deuda imborrable e impagable para con uno de los espíritus que se han inscrito en la memoria histórica con los nombres propios de Marx y del marxismo. Incluso allí donde no es

reconocida, incluso allí donde permanece inconsciente o denegada, dicha deuda sigue en marcha, sobre todo en la filosofía política que estructura implícitamente toda filosofía o todo pensamiento en torno a la filosofía.

Limitémonos, por falta de tiempo, a ciertos rasgos, por ejemplo, de lo que se llama la deconstrucción, en la que fue inicialmente su forma en el transcurso de los últimos decenios, a saber, la deconstrucción de las metafísicas de lo propio, del logocentrismo, del lingüisticismo, del fonologismo, de la desmistificación o la desedimentación de la hegemonía autonómica del lenguaje (deconstrucción en el transcurso de la cual se elabora otro concepto del texto o de la huella, de su tecnificación originaria, de la iterabilidad, del suplemento protético, aunque también de lo propio y de lo que fue llamado la exapropiación). Semejante deconstrucción hubiera sido imposible e impensable en un espacio premarxista. La deconstrucción sólo ha tenido sentido e interés, por lo menos para mí, como una radicalización, es decir, también **en la tradición** de un cierto marxismo, con un cierto **espíritu de marxismo**. Se ha dado este intento de radicalización del marxismo que se llama la deconstrucción (y en la cual, como algunos habrán advertido, determinado concepto **económico** de la economía de la **différance** y de la exapropiación, incluso del don, desempeña un papel organizador, así como el concepto de trabajo ligado a la **différance** y al trabajo del duelo en general). Si esta tentativa fue prudente y parsimoniosa, pero rara vez negativa en la estrategia de sus referencias a Marx, fue porque la ontología marxista, la apelación a Marx, la legitimación en base a Marx estaban en cierto modo demasiado sólidamente **confiscadas**. Parecían soldadas a una ortodoxia, a unos aparatos y a unas estrategias cuyo menor defecto no era solamente que estuviesen, en cuanto tales, privadas de porvenir, privadas del porvenir mismo. Puede entenderse por soldadura una adherencia artefactual pero sólida, y cuyo acontecimiento

mismo ha constituido toda la historia del mundo desde hace un siglo y medio y, por tanto, toda la historia de mi generación.

Pero una radicalización está siempre endeudada con aquello mismo que radicaliza http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_desgastes.htm - edn7. Por ello, he hablado de la memoria y de la tradición marxistas de la deconstrucción, de su «espíritu» marxista. No es el único espíritu marxista ni, por supuesto, uno cualquiera. Habría que multiplicar y refinar estos ejemplos, pero falta tiempo.

Si mi subtítulo señalaba el ***Estado de la deuda***, era también con vistas a problematizar el concepto de Estado o de estado, con o sin mayúscula, y de ***tres maneras***.

En primer lugar, hemos insistido bastante en ello, no se redacta el ***estado*** de una deuda, por ejemplo con respecto a Marx y el marxismo, como ***se establecería*** un balance o un inventario exhaustivo, de forma ***estática y estadística***. A estas cuentas no se las puede presentar en un cuadro. Uno rinde cuentas en virtud de un compromiso que selecciona, interpreta y orienta. De manera práctica y performativa. Y por una decisión que comienza por tomarse, como una responsabilidad, en las redes de una inyunción ya múltiple, heterogénea, contradictoria, dividida—por tanto, de una herencia que guardará siempre su secreto—. Y el secreto de un crimen. El secreto de su propio autor. El secreto de quien dice a Hamlet:

Ghost. ***I am thy Fathers Spirit,***

Doom'd for a certaine terme to walke the night;

And for the day confin'd to fast in Fiers,
Till the foule crimes done in my dayes of Nature
Arc burnt and purg'd away: But that I am forbid
To tell the secrets of my Prison-House;

I could a Tale vnfold...

Soy el espíritu de tu padre
Condenado por un tiempo a vagar, en la noche,
Y a ayunar por el día en la prisión de las llamas
Hasta que las negras culpas de mi vida
Sean purgadas. Si no me estuviera prohibido
El desvelar los secretos de mi prisión,

Podría hacerte un
relato http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_desgastes.htm - edn8.

Aquí, todo (re)aparecido parece venir y reaparecer ***desde la tierra***, venir de ella como de una clandestinidad soterrada (el humus y el mantillo, la tumba y la prisión subterránea), para volver allí, como a lo más bajo, hacia lo humilde, lo húmedo, lo humillado. También nosotros tenemos que pasar aquí, pasar por alto, en silencio, pegados a la tierra, el retorno de un animal: no la imagen del viejo topo (***Well said, old***

Mole), ni la de cierto erizo, sino más precisamente la de un «inquieto puercoespín» (**fretfull Porpentine**) que el espíritu del Padre se dispone entonces a conjurar, sustrayendo un «eterno blasón» con «orejas de carne y sangre»http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_desgastes.htm - edn9.

En segundo lugar —otra deuda— todas las cuestiones de la democracia, del discurso universal sobre los derechos humanos, del porvenir de la humanidad, etc., no darán lugar sino a coartadas formales, bienpensantes e hipócritas, mientras la «Deuda exterior» no sea tratada frontalmente, de manera responsable, consecuente y lo más sistemática posible. Bajo este nombre, o bajo esta figura emblemática, se trata del **interés** y, ante todo, del interés del capital en general, de un interés que, en el orden del mundo hoy, a saber, del mercado mundial, tiene bajo su yugo y en una nueva forma de esclavitud a una gran parte de la humanidad. Esto sucede y se autoriza siempre dentro de las formas estatales o interestatales de alguna organización. Ahora bien, no se tratarán estos problemas de la Deuda exterior —y de todo lo que este concepto metonimiza— sin, al menos, el espíritu de la crítica marxista, de la crítica del mercado, de las múltiples lógicas del capital y de lo que vincula al Estado y al derecho internacional con este mercado.

En tercer lugar, por fin, y por consiguiente, a una fase de mutación decisiva debe corresponderle una reelaboración profunda y crítica del concepto de Estado, de Estado-nación, de soberanía nacional y de ciudadanía, que no sería posible sin la referencia vigilante y sistemática a una problemática marxista, cuando no a conclusiones marxistas sobre el Estado, el poder del Estado y el aparato de Estado, sobre las ilusiones de su autonomía de derecho con respecto a fuerzas socio-económicas, pero también sobre las nuevas formas de una decadencia o, más bien, de una nueva inscripción, de una nueva delimitación del Estado en un

espacio que ya no domina y que, por otra parte, no ha dominado nunca enteramente.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_desgastes.htm - [_ednref1](#) Traducimos **usure** por «desgaste», en lugar de por «usura», porque, en castellano, la palabra «usura» carece de una de las acepciones del término francés, que resulta especialmente importante en este texto: el uso y el desgaste, producido por dicho uso, de una prenda u otro objeto. (**N. de los T.**)

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_desgastes.htm - [_ednref2](#) Allan Bloom, citado en **Lignes** (cit., p. 30) por Michel Surya, que recuerda justamente que Bloom fue «maestro y ensalzador» de Fukuyama.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_desgastes.htm - [_ednref3](#) Veamos dos ejemplos recientes, cogidos al vuelo de la «información», cuando releía estas páginas. Se trata de dos «pasos en falso» más o menos calculados cuya posibilidad hubiera sido inimaginable sin el medio y los ritmos actuales de la prensa. 1. Dos ministros intentan influir en una decisión gubernamental en trámite (por iniciativa de uno de sus colegas), explicándose en la prensa (esencialmente televisiva) a propósito de una carta supuestamente «privada» (secreta, «personal» o no oficial) que dirigieron al jefe del gobierno y que «lamentan» que haya sido divulgada en contra de su intención. En cualquier caso, y sin ocultar su mal humor, el jefe del gobierno, a pesar de todo ello, les sigue, seguido por el gobierno, seguido por el Parlamento. 2. «Improvisando» lo que parece una pifia durante una entrevista radiofónica a la hora del desayuno, otro ministro del mismo gobierno provoca en un país vecino una viva reacción del banco emisor y todo un proceso político-diplomático. Se debería analizar también el papel que desempeñan la velocidad y la potencia mediáticas en el poder de cierto especulador—individual e internacional— que, todos los días, ataca o sostiene tal o cual moneda. Sus llamadas telefónicas y sus frasecitas televisadas pesan más que

todos los parlamentos del mundo sobre lo que se llama la **decisión** política de los gobiernos.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_desgastes.htm - [ednref4](#)A lo que hay que añadir la no-independencia económica de la ONU, ya se trate de sus grandes intervenciones (políticas, socio-educativas, culturales o militares) o simplemente de su gestión administrativa. Ahora bien, hay que saber también que la ONU atraviesa una grave crisis financiera. Los grandes Estados no pagan todo lo que deben. Solución: campaña para atraer el apoyo de capitales privados, constitución de **councils** (asociaciones de grandes jefes de la industria, del comercio y de las finanzas) destinados a sostener, bajo ciertas condiciones, expresas o no, una política de la ONU que puede ir (a menudo, aquí o allá, aquí más bien que allá, justamente) en el sentido de los intereses del mercado. A menudo, hay que subrayarlo y reflexionar sobre ello, los principios que guían hoy las instituciones internacionales concuerdan con tales intereses. ¿Por qué, cómo y dentro de qué límites lo hacen? ¿Qué significan esos límites? Esta es la única cuestión que podemos plantear aquí por el momento.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_desgastes.htm - [ednref5](#)Cf. sobre estos puntos Etienne Balibar, **Cinco estudios de materialismo histórico**, trad. castellana de Gabriel Albiac, Laia, Barcelona, 1976, pp. 85 ss. (particularmente el capítulo sobre «La rectificación del **Manifiesto Comunista**» y lo que allí concierne a «“El fin de la política”», «La nueva definición del Estado» y «Una nueva práctica política»).

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_desgastes.htm - [ednref6](#)Respecto de esta diferencia entre justicia y derecho, me permito remitirles de nuevo a **Fuerza de ley** (más arriba, nota 1 del cap. 1). La necesidad de esta distinción no comporta la menor descalificación de lo jurídico, de su especificidad ni de los nuevos enfoques que reclama hoy día. Dicha

distinción parece, por el contrario, indispensable y previa a cualquier reelaboración. En particular, en todas partes en donde se constata lo que se llama hoy, más o menos tranquilamente, como si se tratase de colmar sin refundar de arriba abajo, «vacíos jurídicos». No hay nada sorprendente en que se trate, la mayoría de las veces, de la **propiedad de la vida**, de su herencia y de las generaciones (problemas científicos, jurídicos, económicos, políticos del llamado genoma humano, de la terapia génica, de los trasplantes de órganos, de las madres portadoras, de los embriones congelados, etc.).

Crear que se trata de colmar tranquilamente un «vacío jurídico», allí donde se trata de pensar la ley, la ley de la ley, el derecho y la justicia, creer que basta con producir nuevos «artículos de ley» para , «regular un problema», sería como si se confiara el pensamiento ético a un comité de ética.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_desgastes.htm - ednref7 Pero ¿qué quiere decir «radicalizar»? No es ésta, ni con mucho, la mejor palabra. Habla, ciertamente, de un movimiento para ir más lejos y para no detenerse. Pero a esto se limita su pertinencia. Se trataría de hacer más o menos que «radicalizar», más bien otra cosa, ya que la apuesta es justamente la de la raíz y su presunta unidad. No se trataría de progresar aún más en la profundidad de la radicalidad, de lo fundamental o de lo originario (causa, principio, **arjé**, dando un paso más en la misma dirección. Se intentaría más bien acercarse hasta allí donde, en su unidad **ontológica**, el esquema de lo fundamental, de lo originario o de lo radical, tal como continúa rigiendo a la crítica marxista, reclama cuestiones, procedimientos de formalización, interpretaciones genealógicas que **no** son o **no son suficientemente** puestas en marcha dentro de aquello que domina los discursos que se dicen marxistas. No suficientemente, ni en la temática ni en la consecuencia. Pues el

despliegue cuestionante de dichas formalizaciones *y* genealogías afecta a casi todo el discurso, y de manera no solamente «teórica», como se suele decir. La apuesta que nos sirve aquí de hilo conductor, a saber, el concepto o el esquema de fantasma, se anunciaba desde hacía tiempo, y con su nombre, a través de las problemáticas del trabajo, del duelo, de la idealización, del simulacro, de la *mimesis*, de la iterabilidad, de la doble inyunción, del *double bind* y de la indecidibilidad como condición de la decisión responsable, etc.

Este es, quizás, el lugar para subrayarlo: las relaciones entre el marxismo y la deconstrucción han reclamado, desde el inicio de los años setenta, enfoques diversos en todos los aspectos, a menudo opuestos o irreductibles los unos a los otros pero, en todo caso, numerosos. Demasiado numerosos para que pueda yo hacerles aquí justicia y reconocerles lo que les debo. Además de las obras que hacen de ello su objeto propio (como la de Michael Ryan, *Marxism and Deconstruction. A Critical Articulation*, John Hopkins University Press, New York, 1982, o el *Marx est mort* de Jean-Marie Benoist, Gallimard, Paris, 1970, cuya última parte, a pesar del título, acoge favorablemente a Marx, pretende ser deliberadamente «deconstructiva» y menos negativa de lo que el certificado de defunción permitiría pensar. El título de nuestro texto puede ser leído como una respuesta al de J. M. Benoist, por más que se haya tomado algún tiempo o dejado algún tiempo al tiempo, al contra-tiempo —es decir, al (re)aparecido—, habría que recordar un gran número de ensayos que no es posible aquí recensar (en particular, los de J.-J. Goux, Th. Keenan, Th. Lewis, C. Malabou, B. Martin, A. Parker, G. Spivak, M. Sprinker, A. Warminski, S. Weber).

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_desgastes.htm - ednref8 *Hamlet*, acto I, esc. V [*Je suis l'esprit de ton père / Condamné pour un temps a errer, de nuit, / Et à jeûner le jour dans la prison des flammes /*

Tant que les noires fautes de ma vie / Ne seront pas consumées. Si je n'étais astreint / A ne pas dévoiler les secrets de ma geôle, / Je pourrais te faire un récit. Trad. francesa de Y. Bonnefoy, **o. c.**, p. 60.]

No se sabe si las «negras culpas» (***foule crimes***) que ocurrieron en su vida (***in my dayes of Nature***) fueron o no las suyas. Y éste es, quizás, el secreto de esos ***secrets of my Prison-House*** que le está , «prohibido» al rey desvelar (***I am forbid to tell the secrets***). Performativos en abismo. Los juramentos, las llamadas a jurar, las inyunciones y las conjuraciones que se multiplican entonces —al igual que en todo el teatro de Shakespeare, que fue un gran pensador y un gran poeta del juramento— suponen un secreto, ciertamente, algún testimonio imposible y que no puede ni debe sobre todo exponerse en una confesión, aún menos en una prueba, en una pieza de convicción o un enunciado constativo del tipo S es P. Pero este secreto también guarda el secreto respecto de alguna contradicción absoluta entre dos experiencias del secreto: te digo que no puedo decirte, lo juro, ése es mi primer crimen y mi primera confesión, una confesión sin confesión. No excluyen ninguna otra, créeme.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_desgastes.htm - [ednref9](#)***Ibid.***

Capítulo 4

EN NOMBRE DE LA REVOLUCIÓN, LA DOBLE BARRICADA (IMPURA «IMPURA HISTORIA IMPURA DE FANTASMAS»)

El mes de junio de 1848, apresurémonos a decirlo, fue un hecho aparte, y casi imposible de clasificar en la filosofía de la historia. [...] Pero, en el fondo, ¿qué fue el mes de junio de 1848? Una rebelión del pueblo contra sí mismo. [...] Que se nos permita, pues, detener un momento la atención del lector en las

dos barricadas absolutamente únicas de las que acabamos de hablar [...] esas dos espantosas obras maestras de la guerra civil. [...] La barricada Saint-Antoine era monstruosa [...] la ruina. Se podía decir: ¿quién ha construido esto? Se podía decir también: ¿quién ha destruido esto? Era algo grande y algo pequeño. Era el abismo parodiado **in situ** por el barullo. [...] Dicha barricada era frenética [...] desmedida y estaba viva; y, como del lomo de un animal eléctrico, salía de ella un chisporroteo de rayos. El espíritu de la revolución cubría con su nube aquella cima en la que rugía esa voz del pueblo que recuerda a la voz de Dios; una extraña majestuosidad se desprendía de aquel titánico cuévano de escombros. Era un montón de basura y era el Sinaí.

Tal como hemos dicho antes, la barricada atacaba en nombre de la Revolución, ¿el qué? La Revolución.

[...] Al fondo se alzaba esa barrera que convertía la calle en un callejón sin salida; inmóvil y tranquilo muro; allí no se veía a nadie, no se oía nada, ni un grito, ni un ruido, ni un soplo. Un sepulcro.

[...] El jefe de esa barricada era un geómetra o un espectro.

[...] La barricada de Saint-Antoine era el tumulto de los truenos; la barricada del Temple era el silencio. Entre ambos reductos existía la diferencia de lo formidable y de lo siniestro. Una semejaba unas fauces, la otra, una máscara.

Admitiendo que la gigantesca y tenebrosa insurrección de junio hubiese estado compuesta de una cólera y de un enigma, se notaba al dragón en la primera barricada y, detrás de la segunda, a la esfinge.

¿QUÉ HACER EN EL ABISMO SALVO CHARLAR?

Dieciséis años cuentan en la soterrada educación del motín, y el mes de junio de 1848 sabía mucho más de eso que el mes de junio de 1832.

[...] Ya no había hombres en esa lucha ahora infernal. Ya no eran gigantes contra colosos. Aquello se parecía más a Milton o a Dante que a Homero. Unos demonios atacaban, unos espectros resistían.

[...] Desde el más oscuro fondo de los grupos, una voz gritó [...] Ciudadanos, levantemos acta de los cadáveres. [...] Nunca se supo el nombre del hombre que habló así [...] ese gran anónimo siempre mezclado a las crisis humanas y a las génesis sociales [...] Después de que ese hombre cualquiera, que decretaba «levantar acta de los cadáveres», hablase y diese la fórmula del alma común, de todas las bocas salió un grito extrañamente satisfecho y terrible, fúnebre por el sentido y triunfal por el acento:

— ¡Viva la muerte! Permanezcamos todos aquí.

— ¿Por qué todos? —dijo Enjolras.

— ¡Todos! ¡Todos!

Victor Hugo, *Los miserables*.

Espectros de Marx: el título de esta comunicación obligaría, en primer lugar, a hablar de Marx. Del propio Marx. De su testamento o de su herencia. Y de un espectro, la sombra de Marx, el (re)aparecido, para conjurar el retorno del cual tantas voces se alzan hoy día. Pues esto se parece a una conjuración. En virtud del acuerdo o del contrato establecido entre tantos sujetos políticos que suscriben cláusulas más o menos claras y más o menos secretas (se trata siempre de conquistar o de conservar las llaves de un poder) pero, ante todo, porque semejante conjuración está destinada a conjurar. Es preciso, de forma mágica, ahuyentar a un espectro, exorcizar el posible retorno de un poder considerado, en sí, maléfico y cuya demoníaca amenaza seguiría asediando el siglo.

Pero, desde el momento en que semejante conjuración insiste hoy día, a modo de ensordecedor consenso, para que lo que está, según dice ella, bien muerto permanezca bien muerto, despierta nuestra sospecha. Nos despierta allí donde querría adormecernos. Vigilancia, pues: el cadáver quizá no esté tan muerto, tan simplemente muerto como la conjuración trata de hacernos creer. El desaparecido aparece siempre ***ahí***, y su aparición dista de no ser nada. Dista de no hacer nada. Suponiendo que los restos mortales sean identificables, hoy se sabe mejor que nunca que un muerto debe poder trabajar. Y hacer que se trabaje, quizá más que nunca. Hay también un modo de producción del fantasma que, a su vez, es un modo de producción fantasmático. Como en el trabajo del duelo, después de un trauma, la conjuración debería asegurarse de que el muerto no volverá: de prisa, hacer todo lo necesario para que su cadáver permanezca localizado, en lugar seguro, en descomposición allí mismo donde ha sido inhumado, incluso embalsamado como gustaba de hacerse en Moscú. ¡De prisa, un panteón cuyas llaves se guarden! Esas llaves no serían sino las del poder que la conjuración querría reconstituir de ese modo al morir Marx. Hablábamos

antes de **descorrer el cerrojo**. La lógica de la llave hacia la que deseaba orientar esa **keynote address** era la de una polito-lógica del trauma y la de una topología del duelo. De un duelo, de hecho y de derecho, interminable, sin normalidad posible, sin límite fiable, en la realidad o en el concepto, entre la introyección y la incorporación. Pero esa misma lógica, como sugerimos, responde a la inyunción de una justicia que, más allá del derecho, surge en el respeto mismo de aquel que **no está**, no está ya o no está aún vivo, **presentemente vivo**.

El duelo va siempre después de un trauma. He tratado de mostrar en otros lugares que el trabajo de duelo no es un trabajo como otro cualquiera. Es el trabajo mismo, el trabajo en general, rasgo por el cual habría que reconsiderar, quizás, el concepto mismo de producción —en lo que lo vincula con el trauma, con el duelo, con la iterabilidad idealizante de la exapropiación y, por consiguiente, con la espiritualización espectral que obra en toda **techné**—. Tentación de añadir, aquí, un **post-scriptum** aporético a la fórmula de Freud que encadenó en una misma historia comparativa tres de los traumas infligidos al narcisismo del hombre así des-centrado: el trauma **psicológico** (el poder del inconsciente sobre el yo consciente, descubierto por el psicoanálisis), el trauma **biológico** (la descendencia animal del hombre descubierta por Darwin —al que, por lo demás, alude Engels en el Prefacio del **Manifiesto** de 1888—) y el **cosmológico** (la Tierra copernicana ya no es el centro del universo, y esto es cada vez más cierto, podría decirse para sacar de ello muchas consecuencias respecto a los confines de lo geopolítico). Nuestra aporía proviene, aquí, de que ya no hay nombre ni teleología para determinar el **impacto** marxista ni su campo. Freud, por su parte, creía saber lo que es el hombre y su narcisismo. El impacto marxista es tanto la proyectada unidad, en una forma a veces mesiánica o escatológica, de un pensamiento y de un movimiento obrero, como también la historia del mundo totalitario

(nazismo y fascismo incluidos, inseparables adversarios del totalitarismo estaliniano). Esta es, quizá, para el hombre la herida más profunda, en el cuerpo de su historia y en la historia de su concepto, más traumatizante incluso que la lesión (**Kränkung**) «psicológica» producida bajo el impacto del psicoanálisis, la tercera y más grave según Freud http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - [edn1](#). Pues sabemos que el impacto producido, que lleva enigmáticamente el nombre de Marx, acumula y recopila también los otros tres. Hoy en día lo presupone, aun cuando no lo haya hecho en el siglo pasado. Lleva más allá de esos tres impactos al efectuarlos, igual que lleva el nombre de Marx desbordándolo infinitamente: el siglo del «marxismo» habrá sido el del descentramiento tecnocientífico y efectivo de la Tierra, de lo geopolítico, del **anthropos** con su identidad ontoteológica o con sus propiedades genéticas, del **ego cogito** —y del concepto mismo de narcisismo cuyas aporías son, digámoslo por ir de prisa y ahorrar muchas referencias, tema explícito de la deconstrucción—. Dicho trauma es continuamente denegado por el movimiento mismo que trata de amortiguarlo, de asimilarlo, de interiorizarlo y de incorporarlo. En ese trabajo del duelo en marcha, en esa tarea interminable, el fantasma sigue siendo lo que más da que pensar —y que hacer—. Insistamos y precisemos: que hacer y hacer llegar tanto como dejar llegar.

Pero los espectros **de** Marx entran en escena por el otro lado. Se nombran según la otra vía del genitivo —y esa otra gramática dice más que la gramática—. Los espectros **de** Marx son también los suyos. Quizá son, en primer lugar, los fantasmas que lo han habitado, los (re)aparecidos por los que el propio Marx habrá sido ocupado y que, de antemano, habrá querido convertir en cosa suya; esto no significa que haya dispuesto de sus secretos; ni siquiera que haya tematizado, a su vez, la obsesionante recurrencia de lo que sería un tema si se pudiese decir del (re)aparecido que se deja **poner ahí, ex-poner ante sí**, como

deberían hacerlo un tema o un sistema, una tesis o una síntesis. Pero todos esos valores son los que descalifica el espectro, si lo hay.

Los espectros de Marx: desde ahora nombraremos con esas palabras ciertas figuras cuya venida Marx habrá sido el primero en aprehender, temer y, a veces, describir. Aquellos que anuncian lo mejor y cuyo acontecer habrá acogido favorablemente, aquellos que revelan o amenazan con lo peor y cuyo testimonio habrá recusado. Hay varios tiempos del espectro. Lo propio del espectro, si lo hay, es que no se sabe si, (re)apareciendo, da testimonio de un ser vivo pasado o de un ser vivo futuro, pues el (re)aparecido ya puede marcar el retorno del espectro de un ser vivo prometido. Intempestividad, de nuevo, y desajuste de lo contemporáneo. Respecto a esto, el comunismo siempre ha sido y permanecerá espectral: siempre está por venir y se distingue, como la democracia misma, de todo presente vivo como plenitud de la presencia a sí, como totalidad de una presencia efectivamente idéntica a sí misma. Las sociedades capitalistas siempre pueden dar un suspiro de alivio y decirse a sí mismas: el comunismo está acabado desde el desmoronamiento de los totalitarismos del siglo XX, y no sólo está acabado sino que no ha tenido lugar, no fue más que un fantasma. No pueden sino denegarlo, denegar lo innegable mismo: un fantasma no muere jamás, siempre está por aparecer y por (re)aparecer.

Recordemos que, en el **Manifiesto del partido comunista**, un primer nombre vuelve tres veces en esa misma primera página, y es el «espectro» (***Gespenst***): «Un espectro asedia Europa —dice Marx en 1847— : el espectro del comunismo» (***Ein Gespenst geht um in Europa - das Gespenst des Kommunismus***). Marx, a menos que sea el otro, Engels, escenifica entonces, a lo largo de unos cuantos párrafos, el terror que ese espectro inspira a todas las potencias de la vieja Europa. Sólo se habla de él. Todos los fantasmas se proyectan en la pantalla de ese fantasma

(es decir, en un ausente, pues la pantalla misma es fantasmática, como en la televisión del mañana que prescindirá de soporte «pantallesco» y proyectará sus imágenes —a veces imágenes de síntesis— directamente en el ojo, como el sonido del teléfono en el fondo del oído). Se acechan los signos, las mesas que se mueven, la vajilla que se desplaza. ¿Va a responder? Como en el espacio de un salón durante una reunión espiritista, pero a veces es lo que se denomina la calle, se vigilan los bienes, los muebles http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - [_edn2](#), se intenta ajustar toda la política a la espantosa hipótesis de una «visitación». Los políticos son videntes o visionarios. Se desea y se teme una aparición de la que se sabe que no presentará a nadie en persona pero dará una serie de golpes que habrá que descifrar. Se forjan entonces todas las alianzas posibles a fin de conjurar a ese adversario común, «el espectro del comunismo». La alianza significa: muerte al espectro. Se le convoca para revocarlo, se está tan pendiente de él que hasta se jura por él, aunque sólo para conjurarlo. Sólo se habla de él. Pero ¿qué otra cosa puede hacerse, puesto que ese fantasma no está ahí, como no lo está ningún fantasma digno de ese nombre? E, incluso cuando está ahí, es decir, ahí sin estar ahí, se nota que el fantasma mira, por cierto, a través del yelmo; acecha, observa, mira fijamente a los espectadores y a los videntes ciegos, pero no se le ve ver, permanece invulnerable bajo su armadura con visera. Entonces sólo se habla de él pero para ahuyentarlo, para excluirlo, para exorcizarlo. El salón es, entonces, la vieja Europa que recopila todas sus fuerzas (***alle Mächte des alten Europas***). Si se intenta exorcizar o conjurar al espectro es sin saber en el fondo de quién, de qué se habla entre conjurados. Comunismo es un nombre para los conjurados, la santa alianza es una cacería sagrada: «Todas las potencias de la vieja Europa se han aliado (***verbündet***) en una santa montería (***zu einer heiligen Hetzjagd***) contra ese espectro (***gegen dies Gespenst***)».

¿Quién podría negarlo? Si está en curso de formación una alianza contra el comunismo, una alianza de la vieja o de la nueva Europa, ésta sigue siendo una **santa** alianza. La paternal figura del Santo Padre el papa, entonces citado por Marx, ocupa allí, todavía hoy, un lugar de honor en la persona de un obispo polaco que se jacta, y esto mismo lo confirma Gorbachov, de no haber jugado un papel insignificante en el desmoronamiento del totalitarismo comunista en Europa y en el advenimiento de una Europa que, en adelante, será lo que siempre debió haber sido según él, una Europa cristiana. Como en la Santa Alianza del siglo XIX, Rusia podría de nuevo formar parte de ella. Por eso hemos insistido en el neoevangelismo —neoevangelismo hegeliano— de una retórica de tipo «Fukuyama». Lo que Marx denunció con tanta locuacidad y vehemencia en la teoría stirneriana de los fantasmas era un neoevangelismo hegeliano. Más adelante llegaremos a esto pero, desde ahora, hay que indicar este cruce. Lo consideramos significativo.

El espectro del que hablaba Marx estaba ahí sin estar ahí. Todavía no estaba ahí. No estará nunca ahí. No hay **Dasein** del espectro, pero tampoco hay **Dasein** sin la inquietante extrañeza, sin la extraña familiaridad (**Unheimlichkeit**) de algún espectro. ¿Qué es un espectro? ¿Cuál es su historia y cuál es su tiempo?

El espectro, como su nombre indica, es la **frecuencia** de cierta visibilidad. Pero la visibilidad de lo invisible. Y la visibilidad, por esencia, no se ve, por eso permanece **epekeina tes ousias**, más allá del fenómeno o del ente. El espectro también es, entre otras cosas, aquello que uno imagina, aquello que uno cree ver y que proyecta: en una pantalla imaginaria, allí donde no hay nada que ver. Ni siquiera la pantalla, a veces; y una pantalla siempre tiene, en el fondo, en el fondo que ella es, una estructura de aparición desapareciente. Pero ya no se puede pegar ojo acechando el retorno. De ahí la teatralización del habla

misma y la espectacularizante especulación sobre el tiempo. Una vez más, hay que invertir la perspectiva: fantasma o (re)aparecido, sensible insensible, visible invisible, el espectro primero **nos** ve. Del otro lado del ojo, cual **efecto visera**, nos mira antes incluso de que **le** veamos o de que veamos sin más. Nos sentimos observados, a veces vigilados, por él, incluso antes de cualquier aparición. Sobre todo —y éste es el acontecimiento—, porque el espectro es acontecimiento, nos ve durante una **visita**. Nos hace visitas. Visita tras visita, puesto que vuelve a vernos y que **visitare**, frequentativo de **visere** (ver, examinar, contemplar), traduce perfectamente la recurrencia o la (re)aparición, la frecuencia de una «visitación». Esta no marca siempre el momento de una aparición generosa o de una visión amigable, puede significar la inspección severa o el violento registro domiciliario. La persecución consecuente, la implacable **concatenación**. Teniendo en cuenta esta repetición, también podríamos utilizar, para el modo social del asedio, para su estilo original, el nombre de **frecuentación**. Marx vivía más que otros —lo vamos a precisar— en la frecuentación de los espectros.

Un espectro **parece** presentarse, durante una «visitación». Nos lo representamos, pero él, por su parte, no está presente, en carne y hueso. Esta no-presencia del espectro exige que se tome en consideración su tiempo y su historia, la singularidad de su temporalidad o de su historicidad. Cuando, en 1847-1848, Marx nombra el espectro del comunismo, lo inscribe en una perspectiva histórica que es exactamente la inversa de aquella en la que yo pensé, al principio, al proponer un título como «los espectros de Marx». Allí donde a mí me tentaba nombrar de ese modo la persistencia de un presente pasado, el retorno de un muerto, una fantasmal reaparición de la que no consigue deshacerse el trabajo del duelo mundial, de cuyo encuentro ella huye hacia delante, encuentro al que **da caza** (excluye, rechaza y a la vez persigue), Marx, por su parte, anuncia y requiere la presencia por venir. Parece predecir y

prescribir: lo que de momento no parece más que un espectro en la representación ideológica de la vieja Europa debería convertirse, en el futuro, en una realidad presente, es decir, viva. El *Manifiesto* llama, requiere, esa presentación de la realidad viva: hay que proceder de forma que en el futuro, ese espectro —y, en primer lugar, una asociación de trabajadores forzada al secreto hasta cerca de 1848— se convierta en una **realidad**, y en una realidad **viva**. Es preciso que esa vida real se muestre y se manifieste, que **se presente** más allá de Europa, de la vieja o de la nueva Europa, en la dimensión universal de una Internacional.

Pero, asimismo, es preciso que se manifieste en la forma de un manifiesto que sea el **Manifiesto** de un partido. Porque Marx otorga ya la forma de partido a la estructura propiamente política de la fuerza que deberá ser, según el **Manifiesto**, el motor de la revolución, de la transformación, de la apropiación y, finalmente, de la destrucción del Estado, y el fin de lo político como tal. (Dado que ese fin singular de lo político corresponde a la presentación de una realidad absolutamente viva, existe ahí una razón más para pensar que la esencia de lo político siempre tendrá la figura inesencial, la no-esencia misma de un fantasma.)

Ahora bien, tal vez sea éste uno de los insólitos motivos de los que deberíamos hablar esta tarde: aquello que tiende quizás a desaparecer en el mundo político que se anuncia, y quizás en una nueva época de la democracia, es la dominación de esa forma de organización que se denomina el partido, la relación partido-Estado, que, en suma, no habrá durado, con todo rigor, más que dos siglos, apenas más, en un tiempo al que pertenecen también determinados tipos de la democracia parlamentaria y liberal, las monarquías constitucionales, los totalitarismos nazi, fascista o soviético. **Ninguno** de estos regímenes ha sido posible sin lo que podría denominarse la axiomática del partido.

Ahora bien, como, al parecer, podemos comprobar que se anuncia por doquier en el mundo de hoy en día, la estructura del partido se torna no sólo cada vez más sospechosa (y por razones que ya no son siempre, ya no necesariamente, «reaccionarias», las de la reacción individualista clásica) sino radicalmente inadaptada a las nuevas condiciones —tele-tecno-mediáticas— del espacio público, de la vida política, de la democracia y de los **nuevos** modos de representación (parlamentaria y no parlamentaria) que requiere. Una reflexión acerca de lo que ocurrirá mañana con el marxismo, con su herencia o con su testamento, debería referirse, entre otras muchas cosas, a la finitud de un determinado concepto o de una determinada realidad del partido. Y, por supuesto, de su correlato estatal. Está en marcha un movimiento que describiríamos como una deconstrucción de los conceptos tradicionales de Estado y, por consiguiente, de partido y de sindicato. Aunque no signifiquen el debilitamiento del Estado, en sentido marxista o gramsciano, tampoco se puede analizar su singularidad histórica fuera de la herencia marxista — allí donde la herencia es más que nunca un filtro crítico y transformador, es decir, allí donde no cabe estar simplemente a favor o en contra del Estado en general, de su vida o de su muerte **en general**—. Hubo un momento, en la historia de la política europea (y, por supuesto, americana), en que tanto apelar al fin del partido como analizar la inadecuación, con la propia democracia, de las estructuras parlamentarias existentes era un gesto reaccionario. Adelantemos aquí, con muchas precauciones teóricas y prácticas, la hipótesis de que ya no es así, **ya no siempre** así (pues las viejas formas de la lucha contra el Estado podrán sobrevivir mucho tiempo): hay que despejar ese equívoco para que ya no sea así. La hipótesis es que esa mutación ya ha comenzado y que es irreversible.

El partido comunista universal, la Internacional comunista será — decía el ***Manifiesto***— la encarnación final, la presencia real del espectro, por tanto, el final de lo espectral. Ese futuro no es descrito, no está previsto de modo constativo; es anunciado, prometido, llamado de modo performativo. Del síntoma Marx extrae un diagnóstico y un pronóstico. El síntoma sobre cuya autoridad se basa el diagnóstico es que el miedo al fantasma comunista ***existe***. Al observar la Santa Alianza europea se tienen signos de ello. Estos deben significar algo, a saber, que las potencias europeas reconocen, a través del espectro, el poder del comunismo («El comunismo ya es reconocido como un poder [***als eine Macht***] por todas las potencias europeas»). En cuanto al pronóstico, éste no consiste sólo en prever (gesto de tipo constativo) sino en reclamar el advenimiento, en el porvenir, de un manifiesto del partido comunista, que transformará, precisamente en la forma performativa de la llamada, la leyenda del espectro, todavía no en la realidad de la sociedad comunista, sino en esa otra forma de acontecimiento real (a medio camino entre el espectro legendario y su encarnación absoluta) que es un Manifiesto del partido comunista. Parusía de la manifestación de lo manifiesto. Como partido. No como un partido que sería además, en este caso, comunista. Del que el comunismo sería un predicado. Sino como partido que realizaría la esencia del partido como partido comunista. Esta es la llamada, a saber, el Manifiesto con vistas al Manifiesto, la automanifestación de lo manifiesto, que es en lo que consiste la esencia de cualquier manifiesto que se reclama a si mismo diciendo «ya es tiempo», el tiempo se junta y se conjunta aquí, ahora, un ahora que adviene a si mismo en el acto y en el cuerpo de esa manifestación, «ya va siendo tiempo» de que me torne manifiesto, de que se torne manifiesto el manifiesto que no es otro que éste, aquí, ahora, yo, el presente llega, testigo y consorte a su vez, éste es precisamente el manifiesto que soy o que opero, en la operación de esta obra, en acto, no soy yo mismo más que en esta manifestación, en este momento mismo, en este libro, heme

aquí: «Ya va siendo tiempo (**Es ist hohe Zeit**) de que los comunistas expongan ante el mundo entero sus concepciones, sus metas, sus tendencias y opongan (**entgegen-stellen**) a las leyendas del espectro comunista (**den Märchen vom Gespenst des Kommunismus**) un manifiesto del partido mismo». ¿De qué da testimonio ese manifiesto? ¿Y quién da testimonio de qué? ¿En qué lenguas? La frase siguiente habla de la multiplicidad de las lenguas: no de todas las lenguas sino de algunas, y de los comunistas de diferentes nacionalidades reunidos en Londres. **El Manifiesto**, que los alemanes llaman **Le Manifeste**, será publicado en inglés, en francés, en alemán, en italiano, en flamenco y en danés. Los fantasmas hablan también distintas lenguas, lenguas nacionales, lo mismo que el dinero del que, como veremos, son inseparables. En cuanto moneda, el dinero tiene caracteres locales y políticos, «habla lenguas diferentes y viste diversos uniformes nacionales»http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - [_edn3](#). Repitamos la cuestión del manifiesto como habla o lengua del testimonio. ¿Quién da testimonio de qué? ¿En qué determina el «qué» al «quién», dado que uno no precede jamás al otro? ¿Por qué esa manifestación absoluta de sí no **se atestigua** a sí misma, al tomar partido por el partido, más que al criticar y detestar al fantasma? A partir de ahí, ¿qué hay del fantasma en esa lucha?, ¿y quién es requerido ahí como parte implicada y también como testigo, con efecto yelmo y efecto visera?

La estructura del acontecimiento así llamado resulta difícil de analizar. La leyenda del espectro, el relato, la fábula (**Märchen**) se aboliría en el **Manifiesto**, como si el espectro mismo, sin tornarse realidad (el propio comunismo, la sociedad comunista), tras haber dado cuerpo a una espectralidad de leyenda, saliese de sí mismo, reclamase salir de la leyenda sin entrar en la realidad cuyo espectro es. Por no ser ni real ni legendario, algo, alguna «Cosa» habrá dado miedo y sigue dando miedo en el equívoco de ese acontecimiento, lo mismo que en la

espectralidad singular de ese enunciado performativo, es decir, del propio marxismo. (Y la pregunta de esta tarde podría resumirse de este modo: ¿qué es un enunciado marxista?, ¿supuestamente marxista? O, con más precisión: ¿qué **será de ahora en adelante** un enunciado semejante?, ¿y quién podría decir «soy marxista» o «no soy marxista»?)

Dar miedo, darse miedo. Miedo a los enemigos del **Manifiesto**, pero quizás a Marx y a los propios marxistas. Pues se podría caer en la tentación de explicar toda la herencia totalitaria del pensamiento de Marx, aunque también los demás totalitarismos que no fueron contemporáneos de éste por azar o por yuxtaposición mecánica, como una reacción de terror pánico ante el fantasma en general. Al fantasma que el comunismo representaba para los Estados capitalistas (monárquicos, imperiales o republicanos) de la vieja Europa en general le ha respondido una guerra amedrentada y sin cuartel, solamente en el transcurso de la cual han podido constituirse, endurecidos hasta la monstruosidad de un rigor cadavérico, el leninismo y, luego, el totalitarismo estalinista. Pero, dado que la ontología marxista luchaba **asimismo** contra el fantasma en general en nombre de la presencia viva como efectividad material, todo el desarrollo «marxista» de la sociedad totalitaria respondía también al mismo pánico. Me parece que hay que tomar en serio semejante hipótesis. Más tarde, entre Stirner y Marx, llegaremos a esa fatalidad esencial del reflejo reflexivo del asustarse [«darse miedo»] en la experiencia del fantasma. Es como si Marx y el marxismo hubiesen huido, huido de sí mismos, como si se hubiesen dado miedo a sí mismos. En el transcurso de esa misma **cacería**, de esa misma persecución, de ese mismo acoso infernal. Revolución contra la revolución, tal y como lo sugiere la imagen de **Los miserables**. Para mayor precisión, teniendo en cuenta el número y la **frecuencia**, es como si hubiesen tenido miedo de **alguien** dentro de sí mismos. Se considerará, un tanto apresuradamente, que no tenían por qué. Los

totalitarismos nazi y fascista se encontraron, en esa guerra de fantasmas, tan pronto de un lado, tan pronto del otro, pero siempre en el curso de una sola y misma historia. Y hay tantos fantasmas en esa tragedia, en los osarios de todos los campos, que nadie estará seguro jamás de estar de un solo y mismo lado. Más vale saberlo. En una palabra, toda la historia de la política europea al menos, y al menos desde Marx, sería la de una guerra despiadada entre campos solidarios e igualmente aterrorizados por el fantasma, el fantasma del otro y su propio fantasma como fantasma del otro. La Santa Alianza está aterrorizada por el fantasma del comunismo y emprende contra él una guerra que todavía dura, pero una guerra contra un campo que, a su vez, está organizado en base al terror del fantasma, aquel que está frente a él y aquel que lleva dentro de sí.

Nada de «revisionista» http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - [_edn4](#) hay en interpretar la génesis de los totalitarismos como reacciones recíprocas al miedo al fantasma que el comunismo inspiró desde el siglo pasado, al terror que inspiró a sus adversarios pero que dio la vuelta y experimentó dentro de sí lo suficiente como para precipitar la realización monstruosa, la efectuación mágica, la incorporación animista de una escatología emancipatoria que debiera haber respetado la promesa, el ser-promesa de una promesa —y que no podía ser un simple fantasma ideológico, puesto que, a su vez, la crítica de la ideología no poseía ninguna otra inspiración.

Porque, al final, hay que llegar a ello, el (re)aparecido fue la persecución **de** Marx. **Como** la **de** Stirner. **Ninguno de los dos** ha dejado de perseguir —cosa muy comprensible— a su perseguidor, a su propio perseguidor, a su más íntimo extraño. A Marx le gustaba la figura del fantasma, la detestaba, la tomaba por testigo de su protesta, estaba

asediado por ella, acosado, sitiado, obsesionado. Dentro de él pero, sin duda, para desterrarla, fuera de él. Dentro de él fuera de él: éste es el lugar fuera de lugar de los fantasmas en todas partes en donde fingen fijar domicilio. Marx, quizá más que otros, tenía (re)aparecidos en la cabeza y sabía sin saber de lo que estaba hablando (**«Mensch, es spukt in Deinem Kopfe!»**), podría decirsele parodiando a Stirner). Pero, por esa misma razón, tampoco quería a los espectros que le gustaban. Que le querían —y le observaban tras la visera—. Sin duda estaba **obsesionado** con ellos (esa palabra era suya, enseguida llegaremos a eso) pero, lo mismo que contra los adversarios del comunismo, libraba contra ellos un combate sin cuartel.

Al igual que todos los obsesos, hostigaba a la obsesión. Tenemos mil indicios de ello, a cual más explícito. Por no citar más que dos ejemplos muy diferentes en esta rica espectrología, se podría, en primer lugar, evocar de pasada la **Disertación** de 1841 (**Diferencia entre las filosofías de la naturaleza de Demócrito y Epicuro**). El jovencísimo Marx firma ahí una dedicatoria **filial** (pues siempre es al padre, al secreto de un padre al que una criatura asustada pide socorro contra el espectro: **«I am thy Fathers Spirit [...] I am forbid To tell the secrets of my Prison-House»**). En esa dedicatoria, él mismo se dirige como un hijo a Ludwig von Westphalen, «consejero íntimo del gobierno en Tréveris», ese «muy querido amigo paternal» (**seinen theuren väterlichen Freund**). Habla, entonces, de un signo de amor filial (**diese Zeilen als erste Zeichen kindlicher Liebe**) hacia alguien ante quien «comparecen todos los espíritus del mundo» (**vor dem alle Geister der Welt erscheinen**) y que jamás retrocedió espantado ante las sombras de los fantasmas retrógrados (**Schlagschatten der retrograden Gespenster**) ni ante el cielo de ese tiempo a menudo cubierto de oscuras nubes. Las últimas palabras de la dedicatoria nombran al espíritu (**Der Geist**) como el «gran médico mágico» (**der grosse zauberkundige Arzt**) a

quien se ha confiado ese padre espiritual y de quien saca toda su fuerza para luchar contra el mal del fantasma. Es el espíritu contra el espectro. En ese padre de adopción, en ese héroe de la lucha contra los fantasmas retrógrados (que Marx parece distinguir implícitamente del fantasma del progreso que, por ejemplo, será el comunismo), Marx ve la prueba viva y visible (*argumentum ad oculos*) de que «el idealismo no es una ficción sino una verdad».

¿Dedicatoria de juventud? ¿Costumbre convencional? Ciertamente. Pero las palabras son poco comunes, parecen calculadas y la contabilidad estadística puede empezar. La frecuencia cuenta. La experiencia, la aprehensión del fantasma se armoniza con la **frecuencia**: el número (más de uno), la insistencia, el ritmo (de las ondas, de los ciclos y de los períodos). Ahora bien, la dedicatoria de juventud sigue hablando y multiplicándose, parece más significativa y menos convencional cuando se observa, en los años siguientes, la obstinación en denunciar, es decir, en conjurar, ¡y con qué locuacidad, pero también con qué fascinación!, lo que **La ideología alemana** llamará la historia de los fantasmas (*Gespensstergeschichte*). Enseguida volvemos a ello, es un hervidero, un tropel de fantasmas nos espera ahí: sudarios, almas errantes, ruidos de cadenas en la noche, gemidos, carcajadas chirriantes, y todas esas cabezas, muchas cabezas que nos miran invisibles, la mayor concentración de todos los espectros en la historia de la humanidad. Marx (y Engels) intentan poner orden ahí, tratan de identificar, fingen contar. Les cuesta trabajo.

Un poco después, en efecto, ***El 18 Brumario de Luis Bonaparte*** se despliega a su vez, en la misma frecuencia, como una espectro-política y una genealogía de los fantasmas o, para mayor precisión, como una lógica **patrimonial** de las **generaciones de fantasmas**. Marx no deja, ahí, de conjurar y de exorcizar. Expurga entre los buenos y los malos

«fantasmas». A veces en la misma frase, intenta desesperadamente oponer (pero ¡qué difícil y qué arriesgado resulta!) el «espíritu de la revolución» (**Geist der Revolution**) a su espectro (**Gespenst**). Sí, resulta difícil y arriesgado. En primer lugar, debido al léxico: como **esprit** [espíritu] y **spirit, Geist** puede significar también «espectro» y Marx cree poder explotar, sin dejar de controlarlos, los efectos de esta retórica. La semántica del **Gespenst** asedia a su vez la semántica del **Geist**. Si hay fantasma es, precisamente, cuando, entre ambos, titubea la referencia, indecidiblemente, o bien cuando ya no titubea allí donde debiera hacerlo. Pero si resulta difícil y arriesgado, más allá de todo posible dominio, si ambos permanecen indiscernibles, y finalmente sinónimos, es porque, a ojos del propio Marx, en un primer momento el espectro habrá sido necesario, incluso vital para el despliegue histórico del espíritu. Pues, en primer lugar, Marx **hereda**, a su vez, la observación hegeliana acerca de la repetición en historia, ya se trate de los grandes acontecimientos, de las revoluciones o de los héroes (como se sabe: primero la tragedia, luego la farsa). Victor Hugo también estaba muy atento, como se ha visto, a la repetición revolucionaria. Una revolución se repite, e incluso repite la revolución contra la revolución. **El 18 Brumario...** saca de ahí la conclusión de que si los hombres hacen su **propia** historia es a condición de la **herencia**. La apropiación en general, diríamos, reside **en la condición del otro** y del otro **muerto**, de más de un muerto, de una generación de muertos. Lo que se dice de la apropiación vale también para la libertad, para la liberación o para la emancipación:

Los hombres hacen su propia historia (**ihre eigene Geschichte**), pero no la hacen por su propio movimiento (**aus freien Stücken**), ni en las condiciones elegidas por ellos solos, sino en las condiciones que encuentran, aquellas que se les dan

y se les transmiten (**überlieferten Umständen**). La tradición de todas las generaciones muertas (**aller toten Geschlechter**) pesa (**lastet**) con un peso muy pesado sobre el cerebro de los vivos [Marx dice **lastet wie ein Alp**, es decir, «pesa como un fantasma», uno de esos seres espectrales que producen pesadillas. Tal y como ocurre tan a menudo en las traducciones, el fantasma cae en las olvidadas mazmorras o, en el mejor de los casos, se disuelve en figuras aproximativas, por ejemplo la fantasmagoría, palabra a la que, además, se despoja en general del sentido literal que la liga con el habla y con el habla pública]. Pero incluso cuando parecen ocupados en transformarse a sí mismos y a las cosas, en crear algo totalmente nuevo (**noch nicht Dagewesenes zu schaffen**), precisamente, en esas épocas de crisis revolucionaria es cuando evocan [conjurán, justamente, **beschwören**] timoratamente a los espíritus del pasado (**beschwören sie ängstlich die Geister der Vergangenheit zu ihrem Dienste herauf**), cuando **toman prestados (entleihen) sus nombres**, sus consignas (**Schlachtparole**), sus trajes, a fin de aparecer en la nueva escena de la historia bajo ese respetable disfraz y con ese **lenguaje de prestado (mit dieser erborgten Sprache)**http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - edn5.

Se trata, en efecto, de convocar (**beschwören**) espíritus como espectros con el gesto de una conjura positiva, aquella que jura para reclamar y no para reprimir. Pero ¿se puede depender de esta distinción? Pues aunque semejante conjuración resulta acogedora y hospitalaria, puesto que reclama, deja o hace venir al muerto, ésta va siempre unida a la angustia. Y, por consiguiente, a un movimiento de repulsión o de restricción. La conjuración no sólo está caracterizada, determinada **por**

añadidura, por una cierta angustia (como indicaría el adverbio **ängstlich**), sino que está condenada a la angustia **que ella** misma **es**. La conjuración es angustia desde el momento en que reclama la muerte para inventar lo vivo y hacer que viva lo nuevo, para hacer que venga a la presencia lo que todavía no ha sido/ estado ahí (**noch nicht Dagewesenes**). Esta angustia ante el fantasma es propiamente revolucionaria. Si la muerte pesa sobre el cerebro vivo de los vivos, y más aún sobre el cerebro de los revolucionarios, es que debe tener cierta densidad espectral. Pesar (**lasten**) es, asimismo, cargar, gravar, imponer, endeudar, acusar, asignar, prescribir. Y cuanto más vida hay, tanto más se agrava el espectro del otro, tanto más gravosa es su imposición. Y tanto más debe el vivo responder de ella. **Responder del muerto, responder al muerto**. Corresponder y explicarse, sin seguridad ni simetría, con el asedio. Nada es más serio ni más verdadero, nada es más justo que esta fantasmagoría. El espectro pesa, piensa, se intensifica, se condensa en el interior mismo de la vida, dentro de la vida más viva, de la vida más singular (o, si se prefiere, individual). Desde ese momento, ésta ya no tiene, ni debe ya tener, precisamente porque vive, ni pura identidad consigo misma ni adentro asegurado: esto es lo que todas las filosofías de la vida, e incluso del individuo vivo o real, deberían sopesar http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - _edn6.

Hay que agudizar la paradoja: cuanto más irrupción haga lo nuevo en la crisis revolucionaria, tanto más en crisis está la época, tanto más **out of joint** está y tanto más necesario es convocar a y «tomar prestado» de lo antiguo. La herencia de los «espíritus del pasado» consiste, como siempre, en tomar prestado. Figuras de préstamo, figuras de prestado, figuralidad como figura del préstamo. Y el préstamo **habla**: lenguaje de prestado, nombres prestados, dice Marx.

Cuestión de crédito, pues, o de fe. Pero una inestable y apenas visible frontera atraviesa esa ley de lo fiduciario. Pasa entre una parodia y una verdad, pero una verdad como encarnación o repetición viva del otro, una reviviscencia regeneradora del pasado, del espíritu, del espíritu del pasado que se hereda. La frontera pasa entre una reproducción mecánica del espectro y una apropiación tan viva, tan interiorizadora, tan asimiladora de la herencia y de los «espíritus del pasado», que no es otra que la vida del olvido, la vida como olvido mismo. Y el olvido de lo materno para hacer que el espíritu viva en sí mismo. Son las palabras de Marx. Es su lengua, y el ejemplo de la lengua no carece de importancia. Designa el elemento mismo de esos derechos de sucesión.

Así es como Lutero adoptó la máscara del apóstol Pablo, como la Revolución de 1789 a 1814 revistió sucesivamente el atuendo de la República romana, luego el del imperio romano, y como la revolución de 1848 no supo hacer nada mejor que parodiar (**parodieren**) tan pronto 1789, tan pronto la tradición revolucionaria de 1793 a 1795. Así es como el principiante que aprende una nueva lengua la retraduce siempre a su lengua materna, pero no logra asimilarse [apropiarse: **hat er sich nur angeeignet**] el espíritu de esa nueva lengua y utilizarla [producir en ella: **in ihr produzieren**] libremente más que cuando consigue moverse en ella sin acordarse de su lengua materna y cuando llega incluso a olvidarse de esta última http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - edn7

De una herencia a la otra. La apropiación viva del espíritu, la asimilación de una nueva lengua, ya es una herencia. Y la apropiación

de otra lengua, aquí, figura como la revolución. Esta herencia revolucionaria supone, ciertamente, que se termine por olvidar el espectro, el de la lengua primitiva o materna. No para olvidar lo que se hereda, sino la pre-herencia a partir de la cual se hereda. Este olvido no es sino un olvido. Pues lo que se ha de olvidar habrá resultado indispensable. Es preciso pasar por la pre-herencia, aunque sea parodiándola, para apropiarse de la vida de una nueva lengua o para hacer la revolución. Y aunque el olvido corresponde al momento de la apropiación viva, Marx, sin embargo, no lo valora tan simplemente como pudiera creerse. Las cosas son muy complicadas. Hay que olvidar el espectro y la parodia, parece decir Marx, para que la historia continúe. Pero si nos contentamos con olvidarlo, topamos con la simpleza burguesa, o sea, con la vida. Por consiguiente, no hay que olvidarlo, hay que recordarlo aunque olvidándolo, en esa memoria misma, lo suficiente como para «recuperar *el espíritu* de la revolución sin hacer volver su *espectro*» (*den Geist der Revolution wiederzufinden, nicht ihr Gespenst wieder umgehen machen*. El subrayado es mío).

Ahí está el pliegue de «una estrepitosa diferencia» (*ein springender Unterschied*), dice Marx, entre dos modalidades o dos temporalidades en el conjuro del muerto (*Totenbeschwörung*), en la evocación o la convocación del espectro. Y hay que decir que se parecen entre sí. Ambas se contaminan a veces de forma tan inquietante (pues el simulacro consiste precisamente en remedar al fantasma o en simular la fantasmal ilusión del otro) que la «estrepitosa» diferencia explota, justamente, desde el origen y no salta a la vista más que para saltar a ojos vistas. Para desaparecer, al aparecer, en el fenómeno de su fantasía. Sin embargo, Marx tiene apego a esta diferencia, igual que a la vida; lo ilustra en una de esas elocuentes epopeyas revolucionarias a la que no se puede hacer justicia más que en voz alta, alta hasta perder el aliento. Empieza así,

con el **conjuro** (*Beschwörung*) de los muertos a escala de la historia mundial (*weltgeschichtliche Totenbeschwörung*):

El examen de esta evocación de los muertos de la Historia revela de inmediato una estrepitosa diferencia. Tanto Camille Desmoulins, Danton, Robespierre, Saint-just, Napoleón, los héroes, como los partidos y la masa, durante la antigua Revolución francesa, cumplieron, en atuendo romano y con la fraseología romana, la tarea de su época (**die Aufgabe ihrer Zeit**), a saber, la liberación y la instauración de la sociedad **burguesa** moderna. Los unos hicieron añicos las instituciones feudales y cortaron las cabezas feudales que habían brotado de dichas instituciones. La otra creó, dentro de Francia, las condiciones gracias a las cuales se pudo, desde entonces, desarrollar la libre competencia, explotar la propiedad parcelaria del suelo [...] mientras que fuera de las fronteras francesas [...] http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - edn8.

Aunque la sincronía no tiene oportunidad alguna, ningún tiempo es contemporáneo de sí mismo, ni el de la Revolución, que en resumidas cuentas no ha tenido nunca lugar en el presente, ni los tiempos que le siguen o que de ella se siguen. ¿Qué pasa? Nada, al menos nada salvo el olvido. Primero esa tarea que, sin embargo, fue la de su tiempo (**die Aufgabe ihrer Zeit**) aparece en un tiempo ya dislocado, desencajado, fuera de quicio (**out of joint** o **aus den Fugen**): no puede **presentarse más que** con la obsesión romana, con la anacronía del atuendo y de la frase antiguos. Luego, una vez cumplida la tarea revolucionaria, sobreviene entonces necesariamente la amnesia. Ya estaba en el

programa de la anacronía, en la «tarea de su tiempo». La anacronía practica y promete el olvido. La sociedad burguesa olvida, con su sobria simpleza, «que los espectros de los tiempos romanos habían velado junto a su cuna» (***dass die Gespenster der Römerzeit ihre Wiege gehütet hatten***). Cuestión de cabeza, como siempre según Marx, cuestión de cabecera y de espíritu: en el orden amnésico de la burguesía capitalista (la que vive, como un animal, del olvido de los fantasmas), los hocicos sustituyen a la cabeza en la cumbre, la gordinflona jeta de un rey burgués, cebado, sedentario sustituye a la política y nerviosa cabeza de los revolucionarios en marcha. La traducción francesa pierde a menudo dichos rasgos:

[...] sus verdaderos capitanes (***ihre wirklichen Heerführer***) estaban asentados detrás de los mostradores, y la adiposa cabeza [literalmente la cabeza de tocino: ***Speckkopf***] de Luis XVIII era su cabeza política (***ihr politisches Haupt***). Totalmente absorta en la producción de riqueza y en la pacífica lucha de la competencia, no comprendía ya que los espectros de la época romana habían velado junto a su cuna. Pero por poco heroica que fuese la sociedad burguesa, el heroísmo, la abnegación, el terror, la guerra civil y la guerra de las naciones habían sido no menos necesarias para traerla al mundo http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - edn9.

Marx multiplica, entonces, los ejemplos de esa ***anacronía*** sometida a ritmo. Analiza sus pulsiones e impulsos. Y obtiene de ello placer, el placer de la repetición, y al verle tan sensible a esas ondas compulsivas, da la impresión de que no sólo señala con el dedo: toma el pulso de la

historia. Y escucha una **frecuencia** revolucionaria. A sacudidas regulares, ésta alterna la conjuración y la abjuración de los espectros. Se convoca (es la conjura positiva) al gran espectro de la tradición clásica (Roma) para ponerse a la altura de la tragedia histórica, pero ya para ocultarse a sí mismos, en su ilusión, el mediocre contenido de la ambición burguesa. Luego, hecho esto, se revoca al fantasma [**fantasme**] (es la abjuración), se olvida al fantasma como si se despertase de una alucinación. Cromwell ya habló la lengua de los profetas hebreos. Una vez cumplida la revolución burguesa, el pueblo inglés prefiere Locke a Habacuc. Sobreviene el 18 Brumario y la repetición se repite. Entonces es cuando Marx considera que hay que distinguir entre el espíritu (**Geist**) de la revolución y su espectro (**Gespenst**), como si aquél, ya, no llamase a éste, como si todo eso no pasase (él mismo lo reconoce sin embargo) por unas diferencias **en el interior de una «fantástica» tan general como irreductible**. Lejos de organizar los esquemas de una constitución del tiempo, esa otra imaginación trascendental otorga su ley a una invencible **anacronía**. Intempestivo, **out of joint**, incluso y sobre todo si parece llegar a su hora, el espíritu de la revolución es **fantástico y anacrónico departe a parte**. Ha de serlo —y entre todas las cuestiones que nos asigna ese discurso, una de las más necesarias concierne, sin duda, a la articulación entre esos conceptos indisociables y que deben, si no identificarse, al menos pasar de uno a otro sin atravesar ninguna frontera conceptual rigurosa: espíritu de la revolución, realidad efectiva, imaginación (productora o reproductora), espectro (**Geist der Revolution, Wirklichkeit, Phantasie, Gespenst**):

La resurrección de los muertos (**Die Totenerweckung**), en esas revoluciones, sirvió, por consiguiente, para magnificar (**verherrlichen**) las nuevas luchas, no para parodiar

(parodieren) las antiguas, para exagerar en la imaginación (*in der Phantasie*) la tarea que había de llevarse a cabo, no para huir de su solución en la realidad, para recuperar el espíritu de la revolución y no para hacer que volviese su espectro. El período entre 1848 y 1851 fue atravesado por el espectro (*Gespentst*) de la vieja revolución, desde Marrast, el **republicano de guantes amarillos** que se hizo cargo de los despojos del viejo Badly, hasta el aventurero que disimula sus rasgos de una trivialidad repelente bajo la férrea máscara mortuoria de Napoleón. http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - [_edn10](#)

Marx apunta a menudo a la cabeza y al cabecilla. Las figuras del fantasma son, en primer lugar, rostros. Se trata, pues, de máscaras, si no, esta vez, de yelmo y de visera. Pero entre el espíritu y el espectro, entre la tragedia y la comedia, entre la revolución en marcha y lo que la instala en la parodia, no existe más que la diferencia de un tiempo entre dos máscaras. Del espíritu se trata cuando Lutero se pone la máscara (*maskierte sich*) del apóstol Pablo, se trata del espectro, de «parodia» y de «caricatura» con la jeta de Luis XVIII o con la máscara mortuoria (*Totenlarve*) de Napoleón el grande sobre el rostro de Napoleón el pequeño.

Hay que dar un paso más. Hay que pensar el porvenir, es decir, la vida. Es decir, la muerte. Marx reconoce, ciertamente, la ley de esa fatídica anacronía y, finalmente, quizás es tan sensible como nosotros a la esencial contaminación del espíritu (*Geist*) por el espectro (*Gespentst*). Pero quiere acabar con ella, estima que se puede, declara que se debe. Cree en el porvenir y quiere afirmarlo, lo afirma, prescribe la revolución. Detesta a todos los fantasmas, a los buenos y a los malos, piensa que se

puede terminar con esa frecuentación. Es como si nos dijera, a nosotros que no nos lo creemos: lo que creéis denominar sutilmente la ley de la anacronía es, justamente, anacrónico. Esa fatalidad pesaba sobre las revoluciones del pasado. Las que vienen, **en el presente y en el porvenir** (a saber: lo que Marx prefiere siempre, como todo el mundo, como la vida misma, y ésta es la tautología de la preferencia), las que se anuncian desde el siglo XIX, han de apartar la vista del pasado, tanto de su **Geist** como de su **Gespenst**. En resumidas cuentas, deben dejar de heredar. Ni siquiera deben llevar ya a cabo ese trabajo de duelo en el transcurso del cual los vivos entretienen a los muertos, juegan a los muertos, se ocupan de los muertos, se dejan entretener y ocupar y **engañar** por los muertos, **les** y **los** hablan, llevan su nombre y emplean su lenguaje. No, no más memoria revolucionaria, abajo el monumento, que caiga el telón sobre el teatro de sombras y sobre la elocuencia funeraria, destruyamos el mausoleo para muchedumbres populares, destrocemos las máscaras mortuorias en ataúdes de cristal. Todo eso es la revolución del pasado. Ya, todavía en el siglo XIX. Ya en el siglo XIX hay que dejar de heredar de ese modo, hay que olvidar esa forma de olvido en la frecuencia de lo que se denomina el trabajo del duelo, tanto el asedio del espíritu como el del espectro:

La revolución **social** del siglo XIX no puede extraer su poesía (**ihre Poesie**) del pasado, sino sólo del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de haberse deshecho de cualquier superstición con respecto al pasado. Las revoluciones anteriores necesitaban reminiscencias históricas para ocultarse a sí mismas su propio contenido (**um sich über ihren eigenen Inhalt zu betäuben**). La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos para realizar su propio

objeto [su propio contenido, de nuevo: **um hei ihrem eignen Inhalt anzukommen**]. Antes la fraseología rebasaba al contenido, ahora es el contenido el que rebasa a la fraseología (**Dort ging die Phrase über den Inhalt, hier geht der Inhalt über die Phrase hinaus**)http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - edn11.

Las cosas están muy lejos de ser sencillas. Hay que aguzar el oído y leer muy de cerca, contar con cada palabra de la lengua, y todavía estamos en el cementerio, los sepultureros están trabajando mucho, se desentierran cráneos, se intenta identificarlos, uno por uno, Hamlet recuerda que éste «tenía una lengua» y que cantaba. ¿Qué quiere decir Marx? También él ha muerto, no lo olvidemos, y más de una vez, justamente, deberíamos saberlo, no es tan fácil, desde el momento en que ocurre demasiado a menudo, y heredamos de él a nuestra manera, al menos heredamos cada uno de sus vocablos supervivientes, aquellos que nunca le hubiera gustado que se olvidasen sin prestarles por lo menos cierta atención respetuosa, sin haber atendido al menos a la inyunción revolucionaria de dejar que los muertos entierren a los muertos, el imperativo de un «olvido activo», como no tardará en decir un tal Nietzsche. ¿Qué quiere decir Marx, Marx el muerto? Sabía muy bien que los muertos jamás han enterrado a nadie. Ni los vivos que no fuesen también **mortales**, es decir, apropiados para llevar en sí mismos, es decir, fuera de sí, y ante sí [propres à porter en eux, c'est-à-dire hors d'eux, et devant eux], la imposible posibilidad de su muerte. Siempre será preciso que mortales aún vivos entierren a vivos ya muertos. Los muertos jamás han enterrado a nadie, pero los vivos tampoco, los vivos que sólo fuesen vivos los vivos inmortales. Los dioses jamás entierran a nadie. Ni los muertos en cuanto tales, ni los vivos en cuanto tales, han

dado jamás sepultura a nadie. Como Marx no puede no saberlo, ¿qué quiere decir entonces? ¿Qué quiere exactamente? ¿Qué quería **entonces**, él, que está muerto y enterrado? En primer lugar, parece que quería recordarnos el **darse-miedo** de ese miedo de uno mismo: durante las revoluciones pasadas, las muertas, la conjuración convocaba a los grandes espíritus (los profetas judíos, Roma, etc.), pero sólo para olvidar, para reprimir, por miedo, para anesthesiarse a sí misma (**sich betäuben**) ante la violencia del golpe que asestaba. El espíritu del pasado la protegía contra su «propio contenido», aquél estaba ahí para protegerla contra sí misma. Todo se concentra, entonces, en la cuestión de ese «contenido» y de ese «contenido propio» al que Marx se refiere tan a menudo, y tres veces en esas pocas líneas célebres. Toda la dislocación anacrónica interviene en la inadecuación entre la frase y el contenido — el contenido **propio**, el contenido apropiado—. Marx cree en ello.

Sin duda, dicho desajuste no cesará nunca. Se invertirá, sin duda, y será la revolución en la revolución, la revolución futura que, sin duelo, se impondría sobre la revolución pasada: será, por fin, el acontecimiento, el advenimiento del acontecimiento, la venida del porvenir, la victoria de un «contenido propio» que terminará prevaleciendo sobre la «frase». No obstante, en la revolución pasada, cuando los sepultureros estaban vivos, en suma, la frase desbordaba al contenido. De ahí la anacronía de un presente revolucionario asediado por sus modelos antiguos. Pero, en el porvenir, y ya en la revolución **social** del siglo XIX todavía por venir a los ojos de Marx (toda la novedad de lo nuevo habitaría esa dimensión **social**, más allá de la revolución política o económica), la anacronía o la intempestividad no se borrarán tras ninguna plenitud de la parusía ni de la presencia a sí del presente. El tiempo todavía estará **out of joint**. Pero esta vez la inadecuación se deberá al **exceso** del «contenido propio» en relación con la «frase». El «contenido propio» ya no dará miedo, ya no se ocultará, reprimido bajo una retórica que lleva luto por los modelos

antiguos y bajo la mueca de las máscaras mortuorias. Desbordará a la forma, hará estallar los atuendos, ganará por la mano a los signos, a los modelos, a la elocuencia, al duelo. Ya no habrá ahí nada afectado, **aprestado**: no más crédito ni más figura de préstamo. Pero, por paradójico que parezca, en este desbordamiento, en el momento en que cedan todas las juntas entre la forma y el contenido, es cuando este último será propiamente «propio» y propiamente revolucionario. En buena lógica, no habría que reconocerlo más que por la desmesura de esa desidentificación intempestiva, por lo tanto, por nada que sea. Por nada que sea identificable en el presente. Desde el momento en que se identifica una revolución, ésta comienza a imitar, empieza su agonía. Ésta es la diferencia poética, puesto que Marx nos dice de dónde deberá tomar su poesía la revolución **social**. Esta es la diferencia de la poesía misma entre el **allí** de la revolución política de ayer y el **aquí** de la revolución social de hoy día, más precisamente de ese inminente hoy día del que por desgracia sabemos, ahora, hoy, que, en el mañana, desde hace un siglo y medio, habrá tenido que exponerse indefinida, imperturbablemente, a veces para bien, más a menudo para mal, aquí más que allí, a una de las más inagotables fraseologías de la humanidad moderna: «**Dort ging die Phrase über den Inhalt, hier geht der Inhalt über die Phrase hinaus**». Sí y no, por desgracia.

Por supuesto, habría que haber multiplicado los ejemplos de esa implacable anacronía en **El 18 Brumario de Luis Bonaparte** (y ese título, y la fecha, proporcionan ya el primer ejemplo de enlutada parodia de duelo: en lo que es una familia, los Bonaparte, y Francia, en la junta genealógica de lo público y de lo privado).

No retengamos más que un solo ejemplo, el más cercano a la literalidad, es decir, aquí, al cuerpo espectral que hace las veces de la misma. En resumidas cuentas, esta vez se trata de una parodia del

espectro mismo. Una revolución se pone a caricaturizar, a su vez, al «espectro rojo» que los contra-revolucionarios habían intentado conjurar por todos los medios. El «espectro rojo» también fue el nombre de un grupo revolucionario http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - [edn12](#). El pliegue suplementario que aquí nos importa es el que asegura con regularidad el trastrueque reflexivo de una conjuración: los que dan miedo se dan miedo a sí mismos, conjuran al espectro mismo que representan. La conjuración está en duelo **por sí misma** y se vuelve contra su propia fuerza.

Esta es nuestra hipótesis: mucho más allá de un «18 Brumario», esto nunca ha dejado de ocurrirle a lo que se denomina el marxismo. Lejos de protegerlo contra lo peor, ese trueque de la conjuración, esa contra-conjuración lo habrá precipitado hacia ello de un modo más seguro. En el capítulo 3 de **El 18 Brumario**, Marx opone de nuevo la revolución de 1848 a la primera Revolución francesa. Una retórica segura y eficaz multiplica los rasgos de una oposición dominada por una figura de peso: 1789 es la línea ascendente, la audacia vence, se va cada vez más lejos (constitucionales, girondinos, jacobinos), mientras que en 1848 se sigue la línea descendente: mientras los constitucionales conspiran contra la Constitución, los revolucionarios se consideran constitucionales y la Asamblea nacional ahoga su omnipotencia en el parlamentarismo. La frase prevalece decididamente sobre el contenido:

[...] en nombre del orden, una agitación salvaje y vacía de contenido (**inhaltslose Agitation**); en nombre de la revolución, la más solemne prédica a favor del orden, pasiones sin verdad, verdades sin pasión, héroes sin heroísmo, historia sin acontecimientos **(Geschichte ohne**

Ahora bien, ¿en qué consiste aquí esa ausencia de acontecimientos y, finalmente, esa ahistoricidad?, ¿a qué se parece? Respuesta: a una ausencia de cuerpo, por supuesto. Pero ¿quién ha perdido su cuerpo? Pues bien, no un individuo vivo, no un sujeto —como se dice— real, sino un espectro, el espectro rojo que conjuraban los contra-revolucionarios (en verdad, Europa entera: el **Manifiesto** fue ayer). Por eso, es preciso «trastocar» las cosas, invertir el cuento de Chamisso, **La maravillosa historia de Peter Schlemihl**, el hombre que perdió su sombra. Aquí, nos dice Marx, «cual un Schlemihl al revés» (**als umgekehrte Schlemihle**), la sombra perdió su cuerpo en el momento en que apareció la revolución con el uniforme del orden. El propio espectro, el espectro rojo, en resumidas cuentas, se desencarnó. Como si eso fuese posible. Pero ¿no es también la posibilidad, justamente, la virtualidad misma? Y para comprender la historia, es decir, la acontecibilidad del acontecimiento, ¿acaso no hay que contar con esa virtualización? ¿Acaso no hay que pensar que la pérdida del cuerpo puede afectar al propio espectro?, ¿hasta el punto de que resulte imposible discernir entre el espectro y el espectro del espectro, el espectro a la búsqueda del contenido propio y de la efectividad viva? No ya la noche en que todos los gatos son pardos, sino gris sobre gris porque rojo sobre rojo. Pues no olvidemos nunca que, cuando describe estos trastrueques, inversiones, conversiones sin borde, lo que Marx pretende es denunciar unas apariencias. Su **crítica** consiste también en decir: esos hombres y esos acontecimientos que se descarnan como un Schlemihl al revés cuyo cuerpo ha desaparecido (**abhanden gekommen ist**), así es como aparecen, ciertamente, pero ésa no es más que una aparición, por

consiguiente, también una apariencia y **finalmente una imagen**, en el sentido del **fenómeno** y en el sentido de la **figura** retórica. Lo que queda, pues, es que lo que finalmente parece ser una imagen es asimismo, provisionalmente, la imagen final, lo que «aparece al final» (**endlich erscheint**), gris sobre gris y rojo sobre rojo, en la parusía de esa revolución abortada:

Si alguna vez se pintó grisáceamente (**grau in grau**) un período histórico, fue justamente éste. Hombres y acontecimientos semejan Schlemihles al revés (**erscheinen als umgekehrte Schlemihle**), como sombras que han perdido sus cuerpos. La revolución misma paraliza a sus propios promotores y no provee más que a sus adversarios de vehemencia y de pasión. Cuando el «espectro rojo» (**das «rote Gespenst»**), continuamente evocado y conjurado (**heraufbeschworen und gebannt**) por los contra-revolucionarios, aparece por fin (**endlich erscheint**), no aparece tocado con el gorro frigio anarquista, sino vestido con el uniforme del orden, con **pantalón rojo (in roten Plumphosen)**http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - [_edn14](#).

En ambos lados, entre la revolución y la contra-revolución, entre los demócratas y Bonaparte, la guerra no sólo opone espectros y conjuraciones, brujerías anímicas e incantaciones mágicas, sino también los simulacros de dichos simulacros. En ambos lados, una reflexión especular no deja de reenviar el simulacro, es decir, de diferir hasta el abismo el encuentro con el cuerpo vivo, con el acontecimiento real, vivo, efectivo, la revolución misma, la revolución propiamente dicha, en

persona. Eso no le impide a Marx dar una fecha. Ciertamente indica, siempre entre corchetes, que se trata de un domingo. Ahora bien, en su misma singularidad, una fecha repite, resucita siempre el fantasma de otra por la cual está en duelo. Además, un domingo no es un día cualquiera para una revolución. Hegel ya había nombrado cierto viernes santo especulativo, Marx hace ver lo que se ve el día del Señor, la esperada aparición, el retorno del muerto, la resurrección como reaparición:

[...] efecto de gracia del 2.º [domingo de, **Sonntag des Monats**] mayo de 1852. El 2.º [domingo del mayo de 1852 se había convertido para ellos [los señores demócratas] en una idea fija, en un dogma, igual que para los quiliastas el día en que Cristo debía resucitar (*wiedererscheinen sollte*) e instaurar en la tierra el reino milenar. La debilidad había encontrado, como siempre, su salvación en la creencia en los milagros, imaginó haber vencido al enemigo porque lo había exorcizado en la imaginación (*in der Phantasie weghexte*) [...]

y, un poco más tarde —es también un domingo, el mismo día, otro domingo—, tienen la palabra los fantasmas, la fantasmagoría, el anatema como fórmula de exorcismo (*Bannformel*), la brujería; la supervivencia no habrá durado más que un abrir y cerrar de ojos, he ahí el testamento de un pueblo. Con su propia voz, con su propia mano, un pueblo inmediatamente cegado se da la muerte con un decreto mefistofélico:

[...] los relámpagos de la prensa cotidiana, toda la literatura, las celebridades políticas y los renombres espirituales (*die geistigen Renommeen*), el Código civil y el Código penal, la *libertad, igualdad, fraternidad* y el 2.º [domingo de] mayo de 1852, todo ello desapareció como por encanto (*wie eine Phantasmagorie*) ante el exorcismo (*Bannformel*) de un hombre que sus mismos enemigos no consideran como un brujo (*Hexenmeister*). El sufragio universal parece no haber sobrevivido (*überlebt*) durante un abrir y cerrar de ojos más que para escribir de su puño y letra su testamento ante los ojos del mundo y proclamar en el nombre del pueblo mismo: «todo lo que existe merece perecer»http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - edn15.

¿Qué ha ocurrido en un santiamén? ¿Cómo describir ese juego de manos? Un falso brujo, tan inconsistente como una especie de *fantasma de segunda*, un espectro auxiliar, un (re)aparecido de servicio (Luis Bonaparte), a su vez asediado por la figura casi paterna de un gran espectro (Napoleón Bonaparte y la Revolución de 1789), de pronto, aprovechando un día de guardia, hace desaparecer la revolución, como una fantasmagoría, por medio de un exorcismo perverso, diabólico e inaparente. Pues, aunque su conjuro hace desaparecer al pueblo, de hecho firma al mismo tiempo su propia desaparición, la firma de su puño y letra: alienación absoluta y en adelante sin cuerpo, alienación de sí que no se apropia de ese modo más que de su muerte y no lega más que el patrimonio de su expropiación.

¿Responden estas paradojas a una lógica consistente e irreductible?, ¿o bien hay que ir por partes? ¿Acaso una parte sería la parte de una retórica? ¿Se trata sólo de los efectos buscados en lo que se ha creído a

veces incluir (por ejemplo con Michel Henry http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - edn16 entre los textos «políticos» o «históricos» de Marx, en contraposición a sus textos «filosóficos»? Nuestra hipótesis es otra distinta. Sin duda hay que tomar la medida de la polémica, del talento oratorio, de un arsenal de lenguaje poco común: una panoplia de argumentos, y también de imágenes, una **panoplia fantástica** en unos tiempos en que se tenía gran afición por los (re)aparecidos (por un **determinado** teatro de (re)aparecidos, de acuerdo con una escenografía históricamente determinada —pues toda época posee su escenografía, todos tenemos nuestros fantasmas—). Ciertamente, también es preciso tener en cuenta el compromiso singular en la movilidad de unos contextos históricos, tácticos y estratégicos muy diferenciados. Pero, más allá de estos límites, eso no debe impedir que se reconozcan algunas invariantes. Hay ahí constancia, consecuencia y coherencia. Hay ahí capas discursivas cuya estratificación permite que largas secuencias permanezcan subyacentes a algunas formaciones efímeras. Incluso aunque cierta heterogeneidad siga siendo estructural, tal y como no dejamos de sugerir aquí, ésta no separa los tipos de discurso; obra dentro de cada uno de ellos. En su forma filosófica, la paradojía [**paradoxie**] del espectro ya estaba incluida en el programa de **La ideología alemana**, permanecerá también incluida en **El Capital**. Y si la fantástica panoplia proporciona a la retórica o a la polémica imágenes o fantasmas, quizás eso hace pensar que la figura del fantasma no es ahí una figura más entre otras muchas. Es, tal vez, la figura oculta de todas las figuras. En calidad de tal, quizá no figurase ya como un arma trópica, como una más entre otras. No habría metarretórica del fantasma.

Ante estas paradojas, ¿cuál sería aquí la tarea? Una de las tareas, al menos, sería, por ejemplo, reconstituir un plan de batalla, el mapa espectralógico de lo que fue, en **La ideología alemana**, la más

gigantesca fantomaquia de toda la historia de la filosofía. Habría que seguirlo con todo detalle, en los insólitos juegos y en los recíprocos desbordamientos de lo que Marx denominaba, en los párrafos que acabamos de citar, un «contenido propio» y una «frase». El goce no debería ya perder ni un solo destello del espíritu, del espíritu de Marx (y de Engels), a través y más allá del *mot d'esprit*, no sólo de la economía del *Witz*, de sus agudezas y flechas, sino a través y más allá de la transustanciación entre *Gas* y *Geist* http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - edn17.

Nosotros sólo podremos privilegiar algunos rasgos ingeniosos en una larga y espiritual diatriba. De nuevo se trata de una *cacería*. No se repara en medios. Se hostiga siempre sin piedad, a menudo sin fe ni ley, es decir, sin demasiada buena fe, a alguien a quien se acusa de pertenecer a ese linaje del neoevangelismo del que hablábamos antes. San Max (Stirner), si creemos a Marx (y a Engels), habría hecho que el Apocalipsis de san Juan mintiese. Allí donde éste anunciaba a la mujer de Babilonia, ese otro foco de nuestra elipse de Oriente Medio, aún hoy en día, el neoevangelista Stirner proclama al hombre, al secreto (*das Geheimnis*), al único (*den Einzigen*). Y ahí está, en el desierto del espíritu (*die Wüste des Geistes*), toda la historia de los espíritus, de los fantasmas o de los (re)aparecidos: primero, la pura historia de los espíritus (*reine Geistergeschichte*), luego la historia de los posesos (*die Besessenen*) como historia impura de los fantasmas (*unreine Geistergeschichte*), después la impura historia impura de los espíritus (*unreine unreine Geistergeschichte*). El propio Stirner lo proclama: «Desde que el verbo se hizo carne, desde que el mundo se espiritualizó (*vergeistigt*) y fue encantado (*verzaubert*), es un fantasma (*ein Spuk*)» http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - edn18. Marx ironiza acerca del caso «Stirner» [nombre propio entre comillas: es, como se sabe, un seudónimo]: «“Stirner” ve espíritus (*sieht Geister*)». Pues,

cual guía turístico o profesor, Stirner pretendería enseñarnos las reglas del método para una buena introducción a los fantasmas. Después de haber determinado el espíritu como algo otro que (el) yo (***Der Geist ist etwas Andres als Ich***), definición (atrevámonos a subrayarlo) que no carece de profundidad, Stirner plantea aún una pregunta excelente («Pero ese otro ¿qué es?» ***Dieses Andre aber, was ist's?***), una gran pregunta de la que, al parecer, demasiado pronto se mofa Marx, y que hace todo lo posible por exorcizar a su vez. Tanto más cuanto que (el propio Marx lo señala para burlarse más fácilmente) dicha cuestión se contenta con modificar, mediante una «metamorfosis» (***Wandlung***) suplementaria, la pregunta originaria (***die ursprüngliche Frage***), la cuestión abismal que se refería, en resumidas cuentas, a la no-identidad consigo mismo, a la inadecuación y, por consiguiente, a la no-presencia a sí, la intempestividad desajustada de aquello que se denomina ***espíritu***. Marx no debiera haberse burlado, pero lo hace, con malicia, con una ingenuidad que quisiera parecer fingida. Tal vez lo es menos de lo que parece (no tratemos, pues, de ocultar aquí, incluso aunque no sea del todo el momento, que tomamos en serio la originalidad, la audacia y, precisamente, la seriedad filosófico-política de Stirner, al que habría que leer también sin Marx o contra él; pero éste no es aquí nuestro propósito). Marx:

La cuestión está, pues, ahora planteada de este modo: ¿Qué es el espíritu sino yo? Mientras que la cuestión primitiva era: ¿Por su creación a partir de la nada, qué es el espíritu sino él mismo? (***Was ist der Geist durch seine Schopfung aus Nichts anderes als er selbst?***). Y esto es lo que le permite a san Max saltar a la «metamorfosis»

siguiente http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm -
[_edn19](#).

En su primera y simple «impureza», la historia de los fantasmas se despliega en varios tiempos. Lo que interesa subrayar, antes de asistir, bien arrellanado en la cátedra, a lo que debe denominarse la teoría de los espectros, la procesión de los fantasmas de conceptos que serían esos conceptos de fantasmas (sus meros nombres, piensa Marx), es que dicha teoría **traiciona** su origen, a saber, al «tío» Hegel. Traiciona y traiciona. Deja que se vea su ascendiente y es indigna de él. Lo denuncia. La genealogía hegeliana de Stirner también sería una decadencia del hijo. Stirner desciende de Hegel, está asediado por el autor de la **Fenomenología del espíritu** y no puede soportarle. Escupe sus fantasmas vivos como una ballena que sufre de indigestión. Dicho de otro modo, no **comprende** a Hegel no tan bien como aquel otro de sus descendientes, ¡adivínad cuál! Y he ahí que este último igualmente acosado por la sombra de ese ancestro que retorna todas las noches dispuesto también a traicionarle o a vengarle (a veces es lo mismo), se dedica a darle una lección de hegelianismo al hermanito Stirner. Este se desliza siempre en la frase hegeliana, cuele sus palabras en la «bien conocida fraseología de la ortodoxia hegeliana» http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - [_edn20](#). Pero este indigno heredero no ha comprendido lo esencial del testamento, no ha leído como es debido la **Fenomenología del espíritu** en la que se inspira y de la que querría darnos una versión cristiana («San Max se propone ofrecernos una fenomenología del espíritu cristiano»). ¿Qué es lo que no ha comprendido? ¿Qué es lo esencial? Tratándose del devenir-espectro del espíritu, no vio que, para Hegel, el mundo no sólo se había espiritualizado (**vergeistigt**) sino des-espiritualizado (**entgeistigt**), tesis

que el autor de **La ideología alemana** parece, pues, aprobar: dicha desespiritualización es perfectamente (***ganz richtig***) reconocida por Hegel, puede leerse ahí. Hegel supo relacionar ambos movimientos, pero nuestro «santo dialéctico», que ignora el «método histórico», no supo aprender a hacerlo. Además, si hubiese sido mejor historiador, hubiera terminado por romper con Hegel. Pues se le reprocha a Stirner no comprender a Hegel y, lo cual no es forzosamente contradictorio, ser demasiado hegeliano en su genealogía del fantasma. Ese mal hermano http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - edn21 se ve acusado de ser a la vez el hijo demasiado filial y un mal hijo de Hegel. Un hijo dócil escucha a su padre, lo imita pero no se entera de nada, da a entender Marx —que no habría querido hacer lo contrario, es decir, convertirse también en un mal hijo, sino otra cosa: interrumpir la filiación—. Es más fácil de decir que de hacer. En cualquier caso, la obra de Stirner resulta nula y sin valor. «Aunque nos hubiese brindado esa fenomenología (por lo demás superflua después de Hegel), no nos hubiese dado nada en absoluto» http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - edn22.

Mal hijo y mal historiador, Stirner sería incapaz de romper con el ascendente y con el precedente de la **Fenomenología** (¿y qué es una **fenomenología** sino una lógica del **faineszai** y del **phantasma**, por consiguiente, del fantasma?, a menos de agotarse desesperadamente, como el propio Marx, finalmente, tratando de distinguir el espíritu del espectro). El autor de **El único y su propiedad** no ve que conceptos tan abstractos como la Conciencia de sí o el Hombre son de naturaleza religiosa. Convierte la religión en una **causa sui**, como si los espectros pudiesen moverse por sí mismos. No ve que «el cristianismo no tiene historia alguna», historia alguna que le sea propia. No supo explicar, como tendría que haber hecho, las «autodeterminaciones» y los «desarrollos» del «espíritu religioso» a partir de «causas empíricas», de

«condiciones empíricas», de «formas estatales determinadas», de «relaciones de intercambio y de relaciones industriales determinadas». Se le pasó por alto a la vez el ser-determinado, por consiguiente necesario, la **determinación** (palabra clave de la acusación) y, más precisamente, la empiricidad de dicha determinación. Desconoció, de ese modo, lo que determina esa determinación del espíritu como hetero-determinación. El empirismo aparentemente declarado que inspira dicha crítica reconduce siempre, de hecho, a una ley de la alteridad. Como siempre, el empirismo tiene vocación de heterología. Se reconoce la experiencia efectiva en que encuentra algo (del) otro. Ahora bien, dada su ignorancia de esa hetero-determinación del espíritu cristiano, Stirner está subyugado; alucinado, fantasmaliza, se diría que enfantasma el espíritu. En verdad, está asediado por la frecuencia hegeliana. No está habitado más que por ella. La única alteridad de la que es capaz es el «ser-otro» de una cátedra, «el ser-otro de los pensamientos del profesor berlinés». Las «metamorfosis» del hombre y del mundo stirnerianos son la historia universal encarnada en la sombra de Hegel, incorporada a la «carne de la filosofía hegeliana» (*in den Leib der Hegelschen Philosophie*), metamorfoseada e incorporada en «espectros que sólo son, de acuerdo con la apariencia, un «ser-otro» de los pensamientos del profesor berlinés». No son más que eso y lo son en apariencia. En la **Fenomenología del espíritu**, en esa Biblia o en ese Libro, Hegel transfigura al individuo en «conciencia» y al mundo en «objeto». La vida y la historia son transfiguradas, así, dentro de su propia diversidad, en **relaciones de la conciencia con el objeto**. De lo que se trata siempre es de la verdad y es una fenomenologización de la verdad como verdad **de la conciencia** lo que se pone aquí en cuestión. La historia del fantasma sigue siendo una historia de la fantasmalización y ésta será una historia de la verdad. Del devenir-verdadero de una fábula, a menos que sea lo contrario, una fabulación de la verdad, en cualquier caso una historia de fantasmas. La fenomenología (del espíritu) describe: 1) la relación de la conciencia con el objeto **como verdad** o

como relación **con la verdad** en tanto en cuanto mero objeto; 2) la relación de la conciencia, en tanto en cuanto es lo **verdadero**, con el objeto; 3) la **relación verdadera** de la conciencia con la verdad (**wahres Verhalten des Bewusstseins zur Wahrheit**).

Esta triplicidad refleja la Trinidad: Dios Padre, Cristo y el Espíritu Santo. El espíritu asegura la mediación, por consiguiente, el paso y la unidad. Da lugar, por eso mismo, a la metamorfosis de lo espiritual en espectral: es, precisamente, el fallo de san Max. Por tanto, se tiene la sensación de que, al menos en la crítica de Stirner, Marx arremete ante todo contra el espectro y no contra el espíritu, como si creyese aún en alguna purificación descontaminante al respecto, como si el fantasma no acechase al espíritu, como si no lo asediase, precisamente, desde el umbral de la espiritualización, como si la iterabilidad misma, que condiciona tanto la idealización como la espiritualización de la «idea», no acabase con cualquier seguridad crítica en lo que respecta al discernimiento entre ambos conceptos. Pero lo que quiere Marx es discernir. El **krinein** de la crítica tiene ese precio.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - [_ednref1](#) Sigmund Freud, **Una dificultad de psicoanálisis** [trad. castellana de L. López-Ballesteros, **Obras Completas**, tomo VII, Biblioteca Nueva, Madrid, 1974, p. 2435].

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - [_ednref2](#) Abordaremos esta escena más adelante, en torno a cierta **mesa**, a propósito de la fetichización como espectralización del valor de cambio. Es la apertura misma, la primera escena, si no la escena primitiva, de **El Capital**.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - [_ednref3](#) **Contribución a la crítica de la economía política** (1859), trad. castellana de J. Merino, Alberto Corazón, Madrid, ²1978, p. 137.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - [_ednref4](#) Lógica perversa, perversidad abismal de todos los «revisionismos» que marcan este fin de siglo y que seguramente no terminarán con él. Por supuesto, habrá que combatir sin descanso los peores de esos revisionismos o negacionismos, aquellos cuyos rasgos e intereses ya están bastante bien determinados, aun cuando sus manifestaciones se multipliquen y se renueven constantemente. La tarea será, pues, siempre urgente, siempre habrá que reafirmarla. Pero, aquí y allá, se perciben los signos precursores de una perversidad simétrica y no menos amenazadora. Pertrechados de una buena conciencia imperturbable, pues a menudo arropada de ignorancia o de oscurantismo, se mantiene a salvo, en los medios de comunicación, de cualquier derecho de réplica efectivo (pienso en el reciente artículo de Michiko Kakutani, «When History and Memory Are Casualties: Holocaust Denial», en **New York Times** del 30 de abril de 1993), algunos no se contentan con sacar provecho de los fantasmas que asedian nuestra memoria más dolorosa. Se consideran autorizados también, por las mismas, a **manipular** impunemente, sin ningún escrúpulo, la palabra misma de «revisionismo». Están dispuestos a convertirlo en una acusación contra cualquiera que plantee cuestiones críticas, metodológicas, epistemológicas, filosóficas sobre la historia, sobre la manera en que es pensada, escrita o en que está establecida, sobre el estatuto de la verdad, etc. Cualquiera que reclame la cautela en la lectura de la historia, cualquiera que complique un poco los esquemas acreditados en la **doxa** o que exija que se reconsideren los conceptos, los procedimientos y las producciones de la verdad histórica o las presuposiciones de la historiografía, etc., corre el riesgo de verse acusado hoy en día, de este modo, por amalgama, contagio o confusión, de

«revisionismo» o, al menos, de servir a los propósitos de algún «revisionismo». En adelante, la acusación está a la disposición del primero que venga que no entienda nada de esa necesidad crítica, que desee protegerse de ella y quiera, ante todo, que no se toquen su cultura o su incultura, sus certezas o sus creencias. Situación histórica muy inquietante que corre el riesgo de golpear *a priori* con la censura la investigación histórica o la reflexión sobre la historia allí donde toquen zonas sensibles de nuestra existencia presente. Resulta urgente recordarlo: parcelas enteras de la historia, sobre todo la de este siglo, en Europa y fuera de Europa, habrán *todavía* de ser interrogadas y desocultadas, cuestiones radicales habrán de ser planteadas y refundidas sin que haya ahí ningún tipo de «revisionismo». Digamos incluso: al contrario.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - [ednref5](#)K. Marx, ***El 18 Brumario de Luis Bonaparte*** (1852), Progreso, Moscú, p. 9. El subrayado es mío.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - [ednref6](#)Por supuesto, aquí estamos pensando en el trabajo de Michel Henry (*Marx*, vols. I y II, Gallimard, Paris, 1976), que clasifica tanto ***El 18 Brumario***... como ***El Manifiesto del partido comunista***, así como algunas otras obras, entre los «textos políticos. o «histórico-políticos». Serían menos filosóficos, si es que lo son, porque no «contienen su principio de inteligibilidad en sí mismos» (vol. I, p. 10). ¿Qué quiere decir para un texto, con todo rigor, ***comportar un principio de inteligibilidad en sí mismo?*** [Patrice Loraux consagra unas páginas muy lúcidas de su libro, ***Les Sous-Main de Marx***, Hachette, Paris, 1986, pp. 34-36, a esa estrategia de Michel Henry, en su capítulo de advertencia, «La teoría de los textos. Nos recuerda sobre todo la tradición de dicha teoría.] ¿Y ha habido alguna vez un ejemplo de ello? No es éste el lugar de discutir acerca de esto (y

eso que la extraña y confiada creencia en semejante inmanencia de la inteligibilidad no es ajena al concepto de vida que sustenta todo ese libro). Esta dimensión «histórico-política» (poco o nada filosófica) sería manifiesta, según M. Henry, en «el caso sobre todo de ***El 18 Brumario de Luis Bonaparte***, redactado para un periódico americano» (vol. 1, p. 11). Ahora bien, este último trabajo no parece en modo alguno estar encerrado en el cerco de los textos «políticos» o «histórico-políticos», suponiendo que se acepte una distinción tan problemática, sobre todo en el caso de una obra como la de Marx. Se halla en particular su paradoxología espectral, aquella que aquí nos interesa, en los textos más «filosóficos» y más significativos en opinión del propio M. Henry, por ejemplo —enseguida lo comprobaremos—, en ***La ideología alemana***. Al pesar y pensar esta espectrología, no nos oponemos frontalmente a la filosofía de la vida o de la «subjetividad radical de la que es excluida cualquier objetividad» (vol. I, p. 326) ni a su interpretación por M. Henry (con el que compartimos aquí al menos algunas inquietudes, pero sin duda desde un punto de vista totalmente distinto, con respecto a lo que ha sido hasta ahora la lectura de Marx). Pero se intenta reconocer la necesidad de complicarla de forma abismal, allí donde el suplemento de un pliegue interno-externo prohíbe oponer simplemente lo vivo a lo no-vivo. Cualquiera que suscriba, tal y como tendríamos la tentación de hacer, las últimas palabras de la conclusión final del ***Marx*** de M. Henry («El pensamiento de Marx nos sitúa ante la cuestión abismal: ¿qué es la vida?») debe remitir a dicho abismo, es decir, re-problematizar todas las proposiciones anteriores de ese libro tan entero acerca de lo **vivo**, del individuo **vivo**, de la subjetividad **viva**, del trabajo real como trabajo **vivo**, etc, es decir, todo el arsenal crítico de un trabajo profundamente polémico. Pues es, finalmente, en nombre de esa referencia unívoca a lo vivo como trata, con gran violencia, de desacreditar más o menos todas las lecturas anteriores de Marx y, sobre todo, en su dimensión política. Uno se pregunta: ¿por qué la cuestión de la vida habría de ser «abismal»,

precisamente? Dicho de otro modo, ¿por qué esa cuestión? ¿Acaso no se abre sobre la no-identidad a sí mismo impensada del concepto o del ser denominados «vida»? ¿sobre la oscuridad esencial, tanto para la ciencia como para la filosofía, de lo que se llama vida? ¿Acaso todo eso no habría de marcar los límites, internos o externos, la clausura o el principio de la ruina de una filosofía de la vida?, ¿y de la subjetividad, por nueva que sea su presentación conceptual, desde el momento en que es determinada como esencialmente viva? Si se integrase a la vida de dicha subjetividad viva el trabajo de la negatividad o de la objetividad, los fenómenos o, mejor, los no-fenómenos de la muerte, etc., ¿por qué obstinarse todavía en llamar a eso vida? En cambio, a esa interpretación del ser o de la producción como manifestación —o inmanencia radical— de una subjetividad viva y monádica (cf., por ejemplo, vol. II, pp. 41-42), interpretación que puede ampliamente justificarse, en efecto, ateniéndose a la literalidad de numerosos textos de Marx, no pensamos que deba oponérsele ninguna filosofía de la muerte (que podría alegar otros tantos títulos y referencias en los mismos textos leídos de otro modo). Nuestro intento es otro distinto. Para tratar de acceder a la posibilidad de esa alternativa misma (la vida y/o la muerte), dirigimos nuestra atención hacia los efectos o las instancias de una super-vivencia [sur-vie] o de un retorno de muerte (ni la vida ni la muerte) desde los cuales, y desde ellos solos, puede hablarse de «subjetividad viva, (por oposición a su muerte): hablar de ella pero, asimismo, comprender que ella pueda hablar, y hablar de sí misma, dejar huellas o herencias más allá del presente vivo de su vida, plantear(se) cuestiones respecto de sí misma, en resumen, dirigirse también al otro o, si se prefiere, a otros individuos vivos, a otras «mónadas». Para todas estas cuestiones, y ésta es nuestra hipótesis de lectura, el trabajo del espectro teje aquí, en la sombra de un laberinto cubierto de espejos, un hilo conductor tenue pero indispensable.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - [ednref7](#)**El 18**

Brumario..., pp. 9-10.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - [ednref8](#)**Ibid.**, p. 10.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - [ednref9](#)**Ibid.**, p. 10.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - [ednref10](#)**Ibid.**, p. 11.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - [ednref11](#)**Ibid.** p. 12. El subrayado es mío.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - [ednref12](#)Antes de que yo volviese a localizar esa alusión al «espectro rojo» en **El 18 Brumario**, Etienne Balibar me señaló la existencia de un periódico titulado **El espectro rojo** («durante la revolución del 48 [...] aparentemente después de las matanzas de junio [...] es decir el espectro de los revolucionarios-proletarios muertos»). «¡Anuncio el motín!, escribe Romieu en **El espectro rojo**. Los proletarios están dispuestos, emboscados hasta en el último pueblo, lleno el corazón de odio y de ganas [...]» (citado por J. Bruhat, **El socialismo francés de 1848 a 1871**, en Droz, **Historia general del socialismo**, trad. castellana de E. Méndez, revisada por M. Sacristán, Destino, Barcelona, 1976, t. I, p. 510). «Se piensa también, añade Balibar, en el “Espectro de la muerte roja” de Villiers de l’Isle-Adam, escrito si no me equivoco— después de la Comuna, incluso aunque la “muerte roja” no sea en apariencia lo mismo que la “muerte de los rojo”...».

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - [ednref13](#)K. Marx, **El 18 Brumario**, p. 32.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - [ednref14](#)**Ibid.**, p. 13.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - [_ednref15](#)**Ibid.**, p. 14.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - [_ednref16](#)Cf., más arriba, nota 6.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - [_ednref17](#)«[...] Stirner descubre que al final del mundo antiguo “el espíritu desbordó, como una espuma irresistible, porque los **gases** (espíritus) (**Gase/Geister**) se desarrollaban en su seno”. Marx analiza después los «asombrosos juegos» que de ese modo describe san Max (**La ideología alemana**, p. 214). Hegel ya estuvo atento a la afinidad **Gas-Geist**: el trabajo de la muerte, la fermentación del cadáver en descomposición marcan el paso de una filosofía de la naturaleza a una filosofía del espíritu .Me permito remitir para esos temas a **Glas**, Galilée, Paris, 1974, pp. 70, 106, 263 sobre todo, y a **Del espíritu**, p. 169.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - [_ednref18](#)**La ideología alemana**, p. 172. Marx, como se sabe, entreteje constantemente sus polémicas palabras con largas citas de **El único y su propiedad** (1845).

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - [_ednref19](#)**Ibid.**, p. 171. Otra lectura equivalente: el espíritu no se crea a partir de otra cosa que no sea él mismo.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - [_ednref20](#)**Ibid.**, p. 167.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - [_ednref21](#)A propósito de la enmarañada y sobredeterminada historia de las relaciones con Stirner y a propósito del contexto histórico-político de dicha polémica, cf. Henry Arvon, **Aux sources de l'existentialisme, Max Stirner**, PUF, Paris, 1954, pp. 128 ss.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_stirner.htm - ednref22**La ideología alemana**, p. 173.