

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

JACQUES  
DERRIDA

EDITORIAL TROTTA

Obra publicada con la ayuda del Ministerio de Cultura francés

**COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS**  
Serie **Filosofía**

Primera edición: septiembre, 1995

Segunda edición: noviembre, 1995

Tercera edición: 1998

© Editorial Trotta, S.A., 1995, 1998

Sagasta, 33. 28004 Madrid

Teléfono: 91 593 90 40

Fax: 91 593 91 11

E-mail: [trotta@infornet.es](mailto:trotta@infornet.es)

<http://www.trotta.es>

Título original: Spectres de Marx.

L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale

© Jacques Derrida, 1995

© Traducción, José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, 1995

Diseño

Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-064-6

Depósito Legal: VA-261/98

Impresión

Simancas Ediciones, S.A.

Pol. Ind. San Cristóbal

C/ Estaño, parcela 152

47012 Valladolid

## ÍNDICE

<i>Exordio</i> .....	11
1. Inyunciones de Marx .....	15
2. Conjurar — el marxismo .....	63
3. Desgastes (pintura de un mundo sin edad) .....	91
4. En nombre de la revolución, la doble barricada (impura «impura historia impura de fantasmas») .....	111
5. Aparición de lo inaparente: el «escamoteo» fenomenológico .....	143

El origen de esta obra es una conferencia pronunciada en dos sesiones, los días 22 y 23 de abril de 1993, en la Universidad de California (Riverside). Dicha conferencia abría un coloquio internacional organizado por Bernd Magnus y Stephen Cullenberg bajo un título que juega con la ambigüedad: «*Whither marxism?*»: «¿Adónde va el marxismo?» ciertamente, pero también, bajo mano, «¿Está marchitándose el marxismo (*wither*)?».

Este texto, aunque aumentado y precisado, conserva la estructura argumentativa, el ritmo y la forma oral de la conferencia. Las notas fueron añadidas después, por supuesto. Algunos desarrollos nuevos aparecen entre corchetes.



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\*

\* *Hamlet* [...] Jurad. / *El espectro*, [bajo tierra]: Jurad [Jurar]. / *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 testimoniaros 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.

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\* mi memoria: *el*

\* 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 «embruja-do», «embrujar», «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

*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).

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.*)



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 Nieupoort, 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?!

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»

1. 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 de 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]»).

(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 Appari-*

*tion come, He may approue our eyes and speake to it*: «Si este espectro vuelve, Él podrá hacer justicia a nuestros ojos, y hablarle» (acto I, esc. I).

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 Armour he 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 expongamos 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 nuestra. 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 condicio-

nará 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 está 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 I, 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 ontologización, 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 máscara en el que planteamos aquí la cuestión del espectro, al espectro, ya se trató 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 grave's 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*»<sup>2</sup>.

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

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* o *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 *Mani-*

\* 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.)

fiesto 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! ha's 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. III).

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 interroge, 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 injunción 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—. Éste sería por fin capaz, más allá de la oposición entre presencia y no-presencia, efectividad e ineffectividad, 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 enmarcamiento 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»<sup>3</sup>, a me-

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

dia 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»<sup>4</sup>.

[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-úne, 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*<sup>5</sup>.

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

5. *Ibid.*, p. 89. (El subrayado es mío.)

«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 dis-yunto, 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, desencajado, dislocado, el tiempo está trastocado, acosado y trastornado, *desquiciado*, a la vez desartreglado 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, sacteras

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, irremprochables e interesantes:

1. «*Le temps est hors de ses gonds*» [«El tiempo está fuera quicio»]<sup>6</sup>. 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»]<sup>7</sup>. 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»]<sup>8</sup>: 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»]<sup>9</sup>. 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 sobrepotencia 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.—<sup>10</sup> Hamlet, por

6. *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].

7. *Hamlet*, trad. de J. Malaplate, Corti, 1991.

8. *Hamlet*, trad. de J. Derocquigny, Les Belles Lettres, Paris, 1989.

9. *Hamlet*, trad. de André Gide, Gallimard, Paris, 1959.

10. 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.

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* [reestablecer 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 *presen-*



*tarse* 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. ¿Resultado 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<sup>11</sup>. 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-conigo 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<sup>12</sup>. 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

11. Sobre la manera en que estos valores se reúnen a su vez en los de *título*, cf. «Titre à préciser», en *Parages*, Galilée, París, 1986.

12. E. Lévinas, *Totalidad e infinito* (1961), trad. castellana de D. E. Guillot, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 122.

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<sup>13</sup>.

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*)<sup>14</sup>.

Es importante llamar la atención, aquí, a propósito de la traducción publicada de *je-weilig* («en su transitoria estancia»), que la escritura meditativa de Heidegger pasa, sin duda, por esta determinación del presente (*Anwesend*) como *je-weilig* (del momento, de la época,

13. «*Diké, aus dem Sein als Anwesen gedacht, ist der fugend-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).

14. *Ibid.*, p. 296.

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, <sup>15</sup> 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 Künft zu Gang. Das Anwesende ist das Je-weilige*»)<sup>15</sup>. «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 der Fuge*)?»). 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, contraponen 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»<sup>16</sup>, 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*<sup>17</sup> [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,

15. *Ibid.*, p. 293.

16. *Ibid.*, p. 299.

17. *Ibid.*

aquí, *pensar el fantasma*) es algo que, según Heidegger, la sentencia de Anaximandro «dice y no dice»<sup>18</sup>.

A) Dice, desde luego, «inequívocamente» (*eindeutig*) que el presente (*das Anwesende*), en tanto que presente, está en la *adikia*, es decir, traduce Heidegger<sup>19</sup>, trastornado, desquiciado (*aus der Fuge: ut 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 (*verfügt*), 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 inyuncción.

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 desgarjarlo 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 evo-

18. «*Er sagt es und sagt es nicht*», *ibid.*, p. 297.

19. *Ibid.*, p. 296.

cado en otro lugar<sup>20</sup>, 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?)<sup>21</sup>.

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*<sup>22</sup>.) 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 *propriamente*, 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 fugend-fügende Fug. Adikia, die Un-Fuge, ist der Un-Fug*»).

Y aquí vendría nuestra pregunta: ¿no dismetriza Heidegger —como siempre hace— *en favor* de lo que en efecto interpreta él como la posibilidad del *favor* mismo, del favor acordado, a saber

20. Cf. *Dar (el) tiempo*, p. 12, n. 3 ss. y pp. 156-157, n. 21 y *Sauf le nom*, pp. 83 y 112.

21. M. Heidegger, o. c., p. 298.

22. *Ibid.*

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 indeconstruible justicia, indeconstruible 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, legein*, 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 virtudes 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

\* *L'arriant*, literalmente, es «el que llega», «el que va a llegar», «el recién llegado». Dada la importancia que Derrida concede al *arriant*, 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.)



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<sup>23</sup>.

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

23. M. Blanchot, *La risa de los dioses*, cit., p. 89.

«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 aho-

ra, antes incluso, tal vez, de que una decisión la confirme. Responde, así, sin esperar a la exigencia de justicia. Ésta 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 inyuncción, 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 inyuncción. 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 éste 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 aguzan 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 teorismo 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, volvería 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<sup>24</sup>.

24. *Ibid.*, p. 90.

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 cientificista 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<sup>25</sup>.

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?, preguntáremos, 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

25. *Ibid.*

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*<sup>26</sup>.

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 *prueba*, 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

26. Este punto está desarrollado en *Passions*, Galilée, Paris, 1993.

*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 [...]»<sup>27</sup>.

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—. Resurreccional. 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 [...]»<sup>28</sup>.

27. *Ibid.*, pp. 90-91.

28. *Ibid.*, pp. 292-293. (El subrayado es mío.)

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<sup>29</sup>. Pero yo no tenía, en un principio, en

29. Respecto de una nueva elaboración, en un estilo «deconstructivo», del concepto de *hegemonía*, remito a los trabajos de Ernesto Laclau.



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 asegurada. *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\* o un fantasma. (*«Horatio saies, "tis but our Fantasie", And will not let beleefe take hold of him.»*) Suspiro de alivio todavía inquieto: iactemos 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 encarne. 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 (re)aparezca, 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 fronte-

\* 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.)

ra entre el presente, la realidad actual o presente del presente, y todo lo que 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 *conjuración* [conjuración/conjuro]. 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 *conjuración* 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 *conjuración*?

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

1. *Conjuración* significa, *por una parte*, «conjuración». (Su homónimo inglés, *conjuración*, 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 drama-

tización de fantasmas. Cierta «Conclusión comunista»<sup>30</sup> 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, esc. III). A Marx le gustan

30. K. Marx y Fr. Engels, *La ideología alemana*, trad. castellana de W. Roces, Grijalbo, Barcelona, 1970, pp. 265-266.

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 hate 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!*<sup>31</sup>

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 trama-

31. Citado en *La ideología alemana*, p. 266.

rá y romperá los votos, bendecirá al maldito;»<sup>32</sup>). 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 Alcibíades (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,*

32. W. Shakespeare, *Timón de Atenas* [«*Ce jaune argent tramera et rompra les voeux, bénira le maudit*», trad. francesa, François-Victor Hugo, Gallimard, Paris, t. 2, p. 1223] [trad. castellana, p. 1716].

*I Know, you'll swear, terribly swear Into strong shudders and to heavenly agues The immortal gods that hear you, spare your oath, I'll 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 fío (*I'll trust*) de vuestros instintos. Seguid siendo putas<sup>33</sup>.

Cuando se dirige a la prostitución o al culto al dinero, al fetichismo o a la idolatría, Timón se fía. 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? Ésta 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*

33. *Ibid.*



*economía política*<sup>34</sup> 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*)»<sup>35</sup>. 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*)<sup>36</sup>. *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 cadena<sup>37</sup>. 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], metamorfosear el papel en oro (*scheint jetzt durch die Magie seines Stempels Papier in Gold zu verwandeln*)»<sup>38</sup>. 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 ia

34. *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, 1978, p. 138.

35. *Ibid.*, p. 139.

36. *Ibid.*, p. 161.

37. *Ibid.*, p. 163. Es ésta una cadena semántica que habíamos analizado en *Glas* (en Hegel) y en *De l'esprit. Heidegger et la question*.

38. *Ibid.*, p. 150.

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 (*Hirngespinnst*), 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 *propriadamente* espectral, si esta imagen no nos impidiera hablar aquí *propriadamente* 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»<sup>39</sup>, 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

39. *Ibid.*, p. 165.

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. Él 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* para *exoranzalizar* la espectacularidad del espectro. Y éste es hoy, y quizá será también mañana, nuestro problema.

2. Pues *conjuración* 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 tautología 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.