

Desconstrucción del marxismo

Política. Ontología

Manuel Navarro

ÍNDICE

Índice.....	1
I. Historia.....	2
II. Figuras de la desconstrucción.....	60
III. Método.....	170
IV. De un cierto espíritu.....	191
V. Una espectralidad generalizada.....	226
VI. Respuestas.....	268
VII. Epílogo.....	300
VIII. Bibliografía.....	313

I. HISTORIA

“Y en relación con el archivo de Artaud, los tratamientos que padeció, los electrochoques, los efectos de la guerra..., toda la historia político-médica tan específica de la época debería ser estudiada, no de manera extrínseca, como parte de la sociología o de la historia de las ideas, sino intrínseca, relacionándola con los textos y la obra gráfica de Artaud. Es un trabajo aún por hacerse”.
(Derrida. 2004)

Los escritos que publicamos bajo el título de *Desconstrucción del marxismo. Política. Ontología*, tienen como antecedente una tesis de doctorado cuyo esquema expositivo se ha preservado a la par que la distribución de los capítulos. Se han introducido modificaciones, particularmente de estilo, donde se imponía abandonar las rigideces de los escritos académicos. Pero los análisis, el tratamiento de los textos de Jacques Derrida y de aquellos escritos que confrontaron con los análisis de *Espectros de Marx*, han sido mantenidos en su formulación inicial. Una tentativa, en suma, de encontrar el pasaje de una forma institucionalizada a otra que se esforzaría más bien en encontrar su ley. De modo inevitable, en la forma inicial de estos escritos se hicieron obligatorias ciertas exigencias cuyo imperiosidad no era meramente formal, sino, por el contrario, proveniente de la índole de lo que se trataba. En el pasaje de una forma a la otra, esos requisitos no han sufrido mengua alguna.

Una primera observación a propósito de tales exigencias a las cuales, como decimos, deberían todavía plegarse estos escritos: dado que se debaten en ellos los interrogantes surgidos de la lectura de lo que llamaremos en estas páginas, *desconstrucción del marxismo*, será prioritario desarrollar un análisis de esta expresión que nos permita delimitar una significación determinada.

Sostendremos, al respecto, la hipótesis de que la expresión *desconstrucción del marxismo* alberga distintos predicados analíticos no simplemente convergentes. Habría, así, una significación conforme a la

cual la desconstrucción del marxismo heredaría las características de una tarea sin edad, infinita, no programable, por tanto, sino más bien urgente, intempestiva, al punto de restar sustraída a todo patrimonio. Pero también la expresión obraría de manera significativa bajo el signo de que sería el marxismo el que, por sí mismo, se desconstruiría, motivo por el cual se ha podido decir, por ejemplo, que la desconstrucción aparece inscrita en el acontecer mismo del pensamiento, o, más radicalmente, que el pensamiento, o la obra, traen implícita la necesidad de su ruina. Sería imposible, según esto, asimilar la desconstrucción del marxismo a las figuras de la crítica, del análisis, del método o de la operación hermenéutica, puesto que ellas se asientan, de una manera u otra, en el supuesto de un sujeto que opera sobre un objeto, en la oposición entre actividad y pasividad, en la idea de un sujeto de la conciencia, en el valor del juicio determinante, en la indivisibilidad de los elementos últimos obtenidos en el análisis, etc. Ante el derribo de tales determinaciones ontológicas, sólo restaría la posibilidad, no de un saber de la desconstrucción, que sería el estatuto que permitirían esas determinaciones, sino de un pensamiento en desconstrucción. La promesa, la deuda, el duelo, la ley, la herencia, el testimonio, la justicia vienen a ser, así, las figuras en las que habrá de detenerse el pensamiento, las que toman, pues, en un nuevo contexto, el relevo de las figuras en desconstrucción de la ontología. Es así, entonces, que la desconstrucción del marxismo no habrá admitido ser confundida con una crítica, un análisis, una operación de hermenéutica o de método, y ello porque “es” acontecimiento, acontece desde el origen en el pensamiento, “es” la ruina originaria sin la cual no habría pensamiento ni habría habido pensamiento marxista.

La desconstrucción, por tanto, se resiste a toda tentativa que ponga en riesgo su condición de acontecimiento, ella no parece ser sino esa resistencia, resultando así poco menos que inevitable la exigencia de encontrar sólo en ella, en sus producciones y en su historia, allí donde la desconstrucción se ha pensado a sí misma, las respuestas acerca de

nuestros interrogantes, uno de los cuales parece imponerse: ¿cómo hablar de la singularidad de la relación que se entabla entre ella y el pensamiento del filósofo de Tréveris? La formulación de la pregunta parece dar por cierto que la desconstrucción del marxismo supone una relación, lo cual podría significar que al acontecimiento del marxismo le sucede el acontecimiento de la desconstrucción, y de esa posibilidad, incluso de la historicidad que ella supone, habría más de un testimonio en *Espectros de Marx*. No obstante, habrá que haber dado también por cierto que el acontecimiento de la desconstrucción estaba obrando ya en el acontecimiento de constitución del marxismo. Como luego veremos en análisis extensos, el acontecimiento que toda desconstrucción supone da lugar a una metamorfosis mediante la cual la desconstrucción interviene acrecentando al límite las transformaciones anunciadas por dicho acontecimiento, aunque a condición, de nuevo, de que ese acontecimiento, que siempre habrá estado supuesto, no sea otro que un acontecimiento ya en desconstrucción.

De conformidad con los motivos del interrogante que hemos formulado, cabría emprender a continuación una explicación con la desconstrucción del marxismo según sus metamorfosis, sirviéndonos para ello de aquellas referencias brindadas, como decíamos, por la misma desconstrucción. De entre ellas es posible elegir, por ejemplo, las que aluden a las reglas que organizan su estrategia:

“Estas reglas ordenan respetar lo otro, la especificidad del idioma, la singularidad de la obra, y deben dar lugar a una reinención en el análisis de cada obra.” (Derrida. 1986)

Se deja percibir con facilidad que estas reglas se enuncian a redropelo de lo que se podría esperar de unas reglas de método que, por definición y tradición, generalmente procuran apropiarse del texto al que se aplican sirviéndose de marcos que pueden provenir de la historia, de la psicología, de la filosofía, de la sociología, etc. Estas distintas matrices de

lectura se enfrentan, con distinta suerte, con las resistencias de la alteridad de los textos, sin las cuales no habría ejercicio de lectura, a la vez que con la dimensión de lo idiomático; en suma, con lo que es decisivo desde el punto de vista de la desconstrucción, esto es, la singularidad de la obra. Es preciso observar, desde ya, como luego habrá que recordarlo, que no se trata de una singularidad en el mero sentido de lo único, lo irremplazable, sino más bien, esencialmente, de una singularidad no indivisa, no individual, sino disyunta.

Tenemos así unas reglas que se formulan en nombre de la desconstrucción bajo el gesto de ir a contrapelo de lo que, por otra parte, sería el valor del método, de su reconocimiento como expresión de lo natural del sentido o del sentido de lo natural; pero habría que decir, además, que la desconstrucción no sólo troncha la naturalidad de ese sentido del método, no se conforma con invertir y abatir con sus reglas el sentido de lo natural, sino que deja abierta la cuestión del método, reconociéndole una dimensión desproporcionada, excesiva. Se trataría, como luego lo consideraremos en forma extensa, de arribar a un pensamiento desconstrutivo del método, habilitando así, por ejemplo, enunciados como los siguientes:

“En general, la desconstrucción se practica con arreglo a dos estilos injertados uno en el otro por aquélla. Uno tiene el aire demostrativo y *aparentemente no-histórico* de las paradojas lógico-formales. El otro, más histórico o anamnésico, parece proceder mediante lecturas de textos, interpretaciones minuciosas y genealogías.” (Derrida. 2002 : 49; las itálicas son nuestras)

Las breves consideraciones que anteceden habían tomando como guía las referencias acerca de las reglas, encontrándonos ahora ante la tarea de considerar lo que se anuncia como la “práctica general de la desconstrucción”. No siendo el fragmento citado la formulación de una regla, está destinado, en todo caso, a señalar los dos estilos que la desconstrucción pone en juego, dejando oscilar entre un plus de

historicidad y una no-historicidad¹ el trabajo de la pareja heterogénea de hilos con la que la desconstrucción teje su trama. La complicación que esto último acarrea —la representación resulta impotente ante la mezcla de lo que se afirma en la distancia— merecería ser atribuida a la doble entrada a la que ella apela para describir su “práctica”, a la condición dúplice de sus movimientos que, sin embargo, no dejan de injerirse y de afirmar su inherencia. El elemento anamnésico y el elemento demostrativo —por la heterogeneidad que los constituye— no darían muestras de dejarse penetrar el uno por el otro y, sin embargo, no habría lugar para el trabajo de uno sino contando con la injerencia del otro. La figura del injerto remite a la inserción sin rechazo de un estilo en el otro, a una fecundación entre ambos.

A título mimético, sin dejar de recordar lo que comporta la “práctica” de la desconstrucción, obraremos como si fuese posible una distribución de los enunciados que Derrida se permitió explicitar acerca de la desconstrucción según aquello que distingue *lo histórico* de un lado, de *lo lógico* o *lo formal*, del otro, procediendo a analizar por separado ambos registros de enunciados. Dicho proceder —que lo encontramos apenas sugerido en el último fragmento citado, dado que lo dicho allí no autoriza lo que intentamos tomar en préstamo de él— ha tenido que pasar por un proceso de adaptación conforme a nuestros propósitos, puesto que según ellos no se trata tanto de lo lógico-formal de las paradojas o aporías, como de la lógica metodológica que, de todos modos, como es sabido, no permanece indemne frente al asedio de lo paradójico, según ha insistido Derrida.

Esa distribución esquemática no tiene otra finalidad que la de hacer posible de una manera independiente la realización del análisis, a condición de que las observaciones de *Fuerza de ley* no sean objeto olvido y que, de modo particular, incluya un análisis del efecto de injerto

¹ La no-historicidad y el plus de historicidad caerían del lado de lo que se parece, hasta confundirse, no obstante lo cual el punto de contacto, la tangencia por la cual se aproximan no puede impedir que los estilos persistan en su heterogeneidad, la que tampoco parece dar lugar a jerarquía alguna entre ellos.

del que habla Derrida en dicho fragmento. Expuestas las salvedades precedentes, se trataría en adelante de señalar cuáles serán aquellos enunciados formulados por Derrida que, primeramente, agrupándolos bajo el rubro de lo histórico, nos deberían facilitar un análisis que, más allá de su especificidad, incluya también el intento de una lectura de lo político tanto como de lo ideológico. Posteriormente, en el próximo capítulo y según el mismo proceder, agruparíamos esas otras frases de Derrida en las que ha discutido la problemática de los vínculos entre la idea de desconstrucción y la idea de método, sin dejar de advertir que en esa discusión la resistencia, que siempre ha significado la desconstrucción ante todo intento de reapropiación ontológica por parte del método, nunca ha visto disminuidas sus fuerzas. Según el orden en que han quedado delimitadas las tareas, procederemos a considerar aquellos enunciados de Derrida en torno a la historia de la desconstrucción.

En el capítulo uno de *Espectros de Marx* podemos encontrar enunciados que por sus connotaciones históricas y biográficas, serían significativos para caracterizar el ‘elemento’ en el seno del cual habría encontrado la desconstrucción del marxismo el medio propicio para anunciarse² —se trataría del contexto que sobrevino luego de la caída del muro de Berlín, es decir, del acontecimiento que Derrida denomina “un cierto fin del comunismo marxista”, pero a condición de comprender que dicho acontecimiento del “fin” estaba prefigurado o anticipado por esos otros acontecimientos que tuvieron lugar desde los procesos de Moscú (1936, 1937, 1938) hasta la represión de la revolución de Hungría (1956), entre otros—; cabría pensar entonces ese “cierto” final del comunismo de *hecho*, como lo nombra Derrida, a la manera de un recomienzo de lo que había empezado entre cuatro o cinco décadas

² Habiendo esbozado con anterioridad la manera en que habría que pensar el acontecer de la desconstrucción como desconstrucción del marxismo, cabe agregar todavía que la lectura que ella realiza habría tenido como pretensión, entre otras, la de dejarlo sujeto al pensamiento de Marx no sólo de otros hilos diferentes de los que se sirvió la tradición marxista, sino incluso de los que el autor de *El capital* consideró que eran los suyos.

antes (1938), o como prefiere decirlo Derrida, según el estilo del injerto, “re-in-surreccional”:

“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—. Reinsurreccional”. (Derrida. 1995 : 49)

Parece ineludible detenerse en la mención de Maurice Blanchot. En primer lugar, por la especial valoración ético-política que de su figura Derrida realiza en un texto leído en la ceremonia de cremación de sus restos, del cual transcribimos un fragmento que nos remite de nuevo a la consideración de las referencias históricas:

“Acabo de señalar la fecha de un primer encuentro, en mayo de 1968. Sin pretender volver a recordar la causa o la ocasión de este encuentro personal, que para nosotros concernía ante todo a un problema de naturaleza ética o política, quiero hacer notar solamente que en aquel momento, en mayo de 1968, Blanchot estaba con todo su ser, cuerpo y alma, en la calle, totalmente comprometido, como lo estuvo siempre, con lo que se anunciaba como una revolución. Porque de todos sus grandes compromisos, sin olvidar los de antes de la guerra, y los de la ocupación, los de la guerra de Argelia y del “Manifiesto de los 121”, todos ellos inolvidables también, y los de Mayo del 68, de todas estas experiencias políticas nadie supo mejor que él, con más rigor, lucidez y responsabilidad, extraer todas sus enseñanzas. Nadie supo mejor que él, ni tan pronto, asumir las interpretaciones y las reinterpretaciones, incluso las reconversiones más difíciles.” (Derrida. 2003)

Por otra parte, porque habría sido también Blanchot quien en el análisis de “todas las experiencias políticas” que Derrida señala, se habría destacado por poseer las mejores claves de lectura para ese análisis. En tercer lugar, y por lo que concierne al autor de *El capital*, en razón de que el capítulo diez de *La risa de los dioses*, titulado *Los tres lenguajes de Marx* fue el que proporcionó algunas de las señales esenciales para

caracterizar no sólo los gestos de la ontología marxista, sino para desprender, al mismo tiempo, cierta economía por la cual habría de conducirse la desconstrucción del marxismo. En cuarto lugar, habría que agregar todavía la presunción de que fueron los textos de Blanchot, aunque sin duda no solamente el capítulo por nosotros mencionado, los que generaron una apertura de los textos de Marx con la cual pudo contar la desconstrucción en vista no, naturalmente, de una clausura sino de acrecentar dicha apertura. Esto último no dejará de remitirnos nuevamente, a algunos de los interrogantes que habíamos introducido al comienzo acerca de la singularidad con que la desconstrucción acontece o se práctica³ en esos textos. Hacíamos mención entonces de la singularidad en nombre de las “reglas” que organizan el respeto al que se debe la desconstrucción para con todo aquello que, cada vez, viene del otro (lo idiomático, lo intrínseco, lo secreto del respeto/el respeto de lo secreto) Tanto se trate del texto como de la relación con el texto, la singularidad con la que se obliga la desconstrucción no significa indivisibilidad.

Así, si bien se trata de un texto en el se discute la cuestión del “quién”, y, por tanto, de un entorno alejado aparentemente de nuestro interés por pensar de otro modo la singularidad no sólo en general sino respecto de las relaciones entre el discurso de la desconstrucción y el discurso de Marx, la precisión de Derrida que extraemos de allí, *mutatis mutandis*, no puede sino tener alcances respecto a estas otras singularidades:

“La singularidad del «quién» no consiste en la individualidad de una cosa idéntica a sí misma, no es un átomo. Ella se disloca o se divide [...]” (Derrida. 2005 : 155)

³ Por lo que respecta a la desconstrucción que acontece o a la que se practica, podemos decir que no nos encontramos ante la necesidad de trazar entre ellas simplemente una diferencia, una distancia. Sería esta otra ocasión para pensar que la diferencia entre la que acontece y la que se práctica, por indefectible que ella sea, no se opone, todo lo contrario, a que entre ambas haya lugar para el movimiento de la *différance*. No habría lugar para suponer una condición noble, no encentada para la primera y una condición plebeya, corroída o cariada para la segunda; incluso cuando la desconstrucción se practica ella no lo hace sino adviniendo como acontecimiento.

La singularidad, de la que tanta promoción cabe hacer según la desconstrucción, podría quedar pensada en la condición simplemente de lo único, de lo meramente insustituible o irremplazable, a la manera de una sustancia primera aristotélica, cerrada sobre sí o sobre la relación a sí. De allí lo forzoso de la precisión de Derrida, según la cual la singularidad de la que se habla en la desconstrucción no es indivisa, por lo que, si hay una relación singular entre la desconstrucción y los textos de Marx, ella se enuncia en la distancia de todo léxico que todavía se conjuga bajo las ideas de reunión o conjunción, como intentaremos mostrar luego sirviéndonos de la lectura de Blanchot que inserta Derrida en el capítulo *Inyunciones de Marx* que estamos comentando.

La resistencia de principio a las tentativas de localizar, de dar un lugar, de fijar límites determinados pareciera reiterarse con arreglo al mandato de eludir la ontologización. Localizar, fijar límites, una tarea implicándola a la otra, ambas parecieran, por su parte, responder a las exigencias del saber, por lo que no puede sino reiterarse la distancia infinita entre el saber y la desconstrucción. El no saber de la desconstrucción observa al respecto que la forma de pensar el límite estaría institucionalizada, es decir, constituiría una suerte de axiomática que la desconstrucción debería interrogar:

“El pasar las fronteras se anuncia siempre según el movimiento de un determinado paso —y del paso que franquea una línea—. Una línea indivisible. Ahora bien, siempre se da por supuesto la institución de semejante indivisibilidad. La aduana, la policía, el visado o el pasaporte, la identidad del pasajero, todo ello se establece a partir de esa institución de lo indivisible. Y, por consiguiente, del paso que tiene que ver con ella, tanto si se la franquea como si no se la franquea. Consecuencia: allí donde la figura del paso no se doblega a la intuición, allí donde se ve comprometida la identidad o la indivisibilidad de una línea (*finis* o *peras*), la identidad consigo mismo y, por lo tanto, la posible identificación de una linde intangible, el pasar la línea se convierte en un *problema*.” (Derrida. 1998 : 27 y 28.)

Se trata, entonces, no sólo de la línea sino especialmente del paso, puesto que la complicación en que entra la intangibilidad de la línea la habrá provocado la resistencia del paso ante la simplicidad (de la intuición) que siempre pretende imponérsele. La institución de la indivisibilidad, de la que se puede suponer que su condición civil ha sido refrendada no únicamente por la lógica filosófica sino a la vez por la de las ciencias, no sería sino otra versión de la axiomática de la identidad, a la que se refiere implícitamente Derrida en el texto. En general, tanto como es posible encontrarla en este escrito y en otros varios, se puede conjeturar que bajo diferentes expresiones ha sido el cuestionamiento de esa axiomática una práctica ampliamente sostenida por la desconstrucción.

Ahora bien, si los dos estilos que caracterizan, según Derrida, a la desconstrucción, supieron revelar su poder de interpretación performativa de la ontología de Marx, ¿cuál sería el motivo para apelar al discurso o a los estilos de Blanchot?

A fuerza de ser discretos, como quizá lo exigiría la desconstrucción, podríamos limitarnos a responder la pregunta señalando que el movimiento que se entabla entre uno y otro discurso, esto es, el de la desconstrucción y el de Blanchot, es el de la intervención, a condición de tener especialmente en cuenta los términos en que la desconstrucción procura eludir el cerco de ciertos discursos:

“[...] una desconstrucción que querría, para ser consecuente con ella misma, no quedarse encerrada en discursos puramente especulativos, teóricos y académicos sino, [...], tener consecuencias, *cambiar* cosas, intervenir de manera eficiente y responsable (aunque siempre mediatizada evidentemente), no sólo en la profesión sino en lo que llamamos la ciudad, la *polis*, y más generalmente el mundo. No cambiarlos en el sentido sin duda un poco ingenuo de realizar una intervención calculada, deliberada y estratégicamente controlada, sino en el sentido de la intensificación máxima de una transformación en curso, a título no simplemente de síntoma o de causa; [...].” (Derrida. 2002 : 23)

Se debería aislar la referencia a la “ingenuidad”, a la vez que esa otra que remite a la “intervención” de la deconstrucción no sólo en la *polis* sino incluso en el *κόσμος*. Ambas alusiones merecen ser examinadas, no tanto porque así lo requiera una presunta novedad —que la deconstrucción piense en una “intervención efectiva” puede ser interpretado a la manera de un gesto de innovación, pero también de resurrección—, sino para hacer reaparecer en el análisis de ambas las determinaciones que ellas suponen. En primer lugar, la “ingenuidad” que denuncia Derrida es la que proviene de la suposición de que el cambio tiene como presupuestos diferenciales el cálculo, la deliberación, el control estratégico. [Podríamos decir que desde el punto de Derrida, estos son los predicados analíticos que permiten pensar la acción política, o incluso, simplemente, la política, en el sentido tradicional; es decir, serían los predicados en deconstrucción o que deberían ser motivos de deconstrucción]. En segundo lugar, la “intervención” en la que piensa la deconstrucción excluye, obviamente, los predicados de la “ingenuidad” para admitir sólo los de la responsabilidad, la mediatización y lo que sería la nota decisiva, a saber, aquello que Derrida denomina “intensificación máxima de una transformación en curso, a título no simplemente de síntoma o de causa”. [¿Podríamos pensar que, en tales términos, la política encuentra sus límites en la forma de la *reforma* política?] La “intervención” deconstructiva tendría necesariamente que contar con la mediatización, sin la cual no podría insertarse en lo que Derrida denomina “una transformación en curso”, poniéndose así en marcha lo que, por otro lado, llama “una intensificación máxima”. La deconstrucción, en tanto que “intensificación máxima”, en tanto que exceso, significa la imposibilidad del cálculo, del límite, de la regulación estratégica. Pero dado que la deconstrucción supone la mediatización de lo que está “en curso”, es preciso preguntarse no tanto respecto de los alcances de esa dependencia, sino en todo caso acerca de si hay tal dependencia del proceso de mutación en el que se implanta. La respuesta no puede ser sino la misma que habíamos esbozado con anterioridad, puesto que las

determinaciones siguen siendo las mismas en la medida en que lo que está en curso de transformación lo está a la manera de la desconstrucción que acontece, en tanto que la intervención en cuanto intensificación máxima lo hace a la manera de la desconstrucción que se practica. Habría desconstrucción tanto en una forma cuanto en la otra, siendo el de la *différance* el movimiento que lleva de la una a la otra, siendo los sucesos del “fin” del marxismo las señales del marxismo en desconstrucción como, a su vez, siendo la práctica de la desconstrucción del marxismo el signo, en principio, diferido, *en différence*, de aquellas señales, a condición, no obstante, de devenir en una práctica sin límites ni parapetos.

Retomando lo que habíamos prometido en relación a los textos de Blanchot, quedó pendiente la tarea de hacer comprensible el papel que ellos tienen en el capítulo *Inyunciones de Marx*. A fin de recordar el contexto en sus términos mínimos, señalemos que la hipótesis que sugeríamos fue la de que el concepto de singularidad, tal como lo habíamos encontrado problematizado en el pensamiento de la desconstrucción, no guardaba sino especiales resonancias con los textos que Derrida había elegido de *La risa de los dioses*:

“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.*” (Blanchot. 1976 : 89)

Los tres lenguajes que distingue Blanchot según la fuerza y la forma, a saber, el del “pensamiento”, el político y el científico, se configuran en una estructura que los hace ser no sólo intrínsecamente necesarios por igual, sino que, por otra parte, los reúne según un principio que los conjuga a partir de *lo* que los separa, no por oposición sino por yuxtaposición. Este es el esquema inicial de Blanchot, el que al

especificarse nos sugiere, en primer lugar, respecto del discurso del “pensamiento” —sería, sin duda, el discurso de la filosofía— que consideremos lo que lo distingue, a saber, la de ser lento a la vez que directo o económico, puesto que se desembaraza de ese intermediario que es la pregunta. Siendo el logos la tradición que en él se reproduce y teniendo a la reflexión como médium esencial, este lenguaje de Marx — prosiguiendo con la descripción anacrónica de Blanchot— adopta como estrategia la de pronunciarse bajo la forma de respuestas sin preguntas y contando para formularlas con la fuerza de la ruptura de la historia. La conjunción de esa forma y esa fuerza, señala Blanchot, ha sido interpretada bajo ciertas figuras dogmáticas, creemos⁴, desde la del humanismo hasta la del nihilismo, pasando por la del historicismo y la del ateísmo. No sería este el contexto que mejor acogería la introducción de consideraciones ampliadas en torno al aspecto dogmático, según creemos, que se pone de manifiesto en la descripción que realiza Blanchot del lenguaje del “pensamiento”, *venido desde Marx*. No obstante, sirviéndonos de un fragmento de Blanchot, señalaremos, luego de la cita, algunos de los rasgos que se desprenden de esa descripción:

“Lento, si toda la historia del logos se reafirma en él, pero directo por doble título, pues no sólo tiene algo que decir, sino que lo que dice es respuesta, se inscribe bajo formas de respuestas, esas respuestas formalmente decisivas, dadas como últimas y en tanto que introducidas por la historia, no pueden tomar valor de verdad más que en el momento de paro, o de ruptura de la historia.” (Blanchot. 1976 : 89)

Por una parte, por su fuerza, dispone de una lentitud que le viene asignada a este lenguaje en tanto y en cuanto el logos encuentra en él la reproducción asegurada de su historia. Por otra parte, por su economía, este lenguaje no sólo se distingue por responder de manera inmediata y terminante respaldándose para ello en la fuerza de interrupción del curso

⁴ Creemos que la insistencia en desplazar las determinaciones del dogmatismo, o de la doxa, cuya condición ineluctable sobreviene bajo las formas regulares de lo axiomático, es uno de los gestos mínimos que la significan a la desconstrucción.

de la historia, sino esencialmente porque lo hace dejando vacío el lugar de las preguntas.

A diferencia del lenguaje del “pensamiento”, el lenguaje político se aparta de las formas de la enunciación de los otros discursos, sus expresiones han abandonado el sentido de la verdad, sus palabras mínimas se recortan en una llamada, en un anuncio, para decir el apremio siempre excedido, dándole cita a la revolución, cuando no al terror. Remitiría así a un concepto de lo político cuyos predicados esenciales serían la urgencia y la inminencia desmesuradas de la violencia revolucionaria, la inquietud ante lo que la retarda⁵.

Por último, el lenguaje de la ciencia, que por su forma es indirecto, es, a la vez, por su fuerza, el más lento: a pesar de estas apariencias inevitables, el discurso científico de Marx se muestra bajo la connotación de la subversión, no únicamente por las consecuencias teóricas de sus análisis del desarrollo del capitalismo (*El capital*), sino porque subvierte las relaciones entre teoría y práctica.

Ahora bien, habíamos sugerido la idea de que la modalidad del análisis de Blanchot del conjunto de los discursos que distingue en Marx, remite a un principio anacrónico. Es posible señalar, por ejemplo, que en su analítica no encontramos indicaciones respecto del movimiento que habría entorno a épocas distintas o de momentos evolutivos en la obra de Marx. Por el contrario, y tomando en cuenta, por ejemplo, el fragmento en el que Blanchot propone la descripción mediante la que hace aparecer el conjunto de las formas y las fuerzas de los tres lenguajes, los términos son los siguientes:

“El lenguaje comunista es siempre *a la vez* tácito y violento, político y sabio, directo, indirecto, total y fragmentario, lento y casi

⁵ Más que oportuno será recordar las diferencias entre el concepto de lo político tal como lo creíamos poder reconstruir en el segundo discurso de Marx, según la caracterización de Blanchot, y el otro concepto de lo político tal como lo habíamos creído posible discernir en el texto en el que Derrida introducía la necesidad de apartar a la desconstrucción del encierro de los discursos especulativos o académicos, devolviéndola a su consecuencia con una intervención responsable en la *polis* cuando no en el *cosmos*. No hay en el texto mencionado de Derrida lugar para lo que cuenta para Blanchot en torno a las notas distintivas del discurso político de Marx. Dejamos esas ausencias como referencia para ser incluidas en futuras posibles consideraciones.

instantáneo. Marx no vive cómodamente con esta pluralidad de lenguajes que siempre tropiezan y se desunen en él. Incluso si esos lenguajes parecen converger hacia el mismo fin, no podrían ser vueltos a traducir uno a otro, y su heterogeneidad, la separación o la distancia que les descentran, les hacen no contemporáneos y tales que, produciendo un efecto de distorsión irreductible, obligan a los que tiene que soportar su lectura (la práctica) a someterse a una modificación incesante.” (Blanchot. 1976 : 90)

El *a la vez* del discurso comunista, destacado en el fragmento citado, es lo que hace que “siempre”, los tres lenguajes presten anacrónicamente sus fuerzas y sus formas heterogéneas al discurso comunista. El *a la vez* torna indecisas las distinciones, tanto respecto a la forma como a la fuerza —“directo e indirecto”, “lento y casi instantáneo”, “total y fragmentario”, “político y sabio”, “tácito y violento”—. Por la forma y la fuerza que los determinan, no sólo se vuelven intraducibles los discursos entre ellos, sino anacrónicos —«lento y casi instantáneo»—, carentes de un tiempo propio si se nos permite decirlo en el léxico de Derrida. Es posible encontrar, entonces, en la exposición analítica de Blanchot de los tres lenguajes *venidos desde Marx* algunas de las cuestiones que habrán motivado a Derrida a afirmarse en ese análisis, para proseguirlo, sin duda, por otras vías y más allá. Sería ésta también la oportunidad para contestar a la pregunta respecto de qué urgencias fueron las que determinaron que Derrida, aun contando con la formalización de los dos estilos de la deconstrucción, o más bien, por eso mismo, se inclinara por poner a los textos de Blanchot bajo la condición de cicerones del capítulo inicial de *Espectros de Marx*. Sería suficiente recordar el especial valor que reviste para ambos la significación de lo heterogéneo, de lo sin centro, de lo no contemporáneo, de lo intraducible; pero será necesario llevar más lejos la evocación a fin de no dejar en el olvido el cuestionamiento explícito de Derrida de la singularidad individual, de la identidad consigo mismo, al mismo tiempo que evitar la omisión del punto de vista de Blanchot, según el cual la heterogeneidad que

yuxtapone a los discursos *venidos desde* Marx, es indisociable de su intraducibilidad y su no contemporaneidad, es decir, su anacronismo radical.

Pero, precisamente, acerca de estas filiaciones ciceronianas, las opciones de Derrida han generado objeciones. Detendremos nuestras consideraciones para hacer lugar al juicio de Antonio Negri al respecto:

“Cuando Derrida llega al término de su análisis de la ontología marciana, desembarazándose de ésta en tanto que ontología ingenua de la presencia, en tanto que, por consiguiente, ésta piensa la posibilidad de disipar la espectralidad a partir de la conciencia representativa del sujeto, Derrida no produce, amén de la corrección del enfoque fenomenológico, un salto ontológico adecuado. Derrida es prisionero de la ontología que critica. *Cuando la fenomenología cambia*, él la utiliza para criticar, justamente, el horizonte de la ontología marxiana, pero se niega a cambiar, de modo inconsecuente, la propia ontología y a reconstruirla a la medida de la mutación fenomenológica. No quiere ver cómo se desarrolla, a partir de las figuras espectrales e híbridas que hoy, en el capitalismo posindustrial, producen riqueza y realidad (y que así y todo Derrida define con tanto desvelo), no quiere ver, pues, un movimiento de constitución ontológica y/o de producción de subjetividad. Elementos *otros* de la génesis de la deconstrucción, otros con respecto al marxismo (y más bien ligados a la teología negativa de Blanchot o al nietzscheanismo paradójico de Bataille), toman aquí la delantera. Alistados en esta milicia los «espectros» de Marx se tornan cada vez más evanescentes.” (Negri. 2002 : 19. Las itálicas son nuestras. M. N.)

Por lo que toca a las objeciones de Negri, no es poco lo que habría que destacar.

- Es digno de nota, por ejemplo, el hecho de que le reclame a la deconstrucción de la ontología de Marx precisamente aquello a lo que ella, por esencia, se ha resistido en todos los casos, a saber, la formulación de una nueva ontología, cuya época de pertenencia correspondería a la de una edad posterior a la de la deconstrucción. Bien visto, este reclamo supone un malentendido o un desconocimiento deliberado: un *misunderstanding* que consistiría en suponer la existencia

de una alternancia de derribo y de relevo entre fenomenología y ontología, suposición que no puede sino pertenecer todavía a la metafísica. Un desconocimiento deliberado en tanto y en cuanto es sabido que si no hay lugar para un relevo de la ontología es porque ha habido ya lugar para la fantología. Todo lo que subsistiría sería, a lo sumo, el riesgo de una reapropiación ontológica de la fantología.

- No de menor relevancia parece ser la suposición de Negri de que la *fenomenología cambia* según dos modalidades, al punto de que podríamos imaginar, por un lado, ese cambio a la manera de un hecho que viene simplemente dado y del cual la deconstrucción se apropia por la utilidad que él le presta para deshacerse de la ontología, particularmente de la de Marx, aunque sin permitirse dar lugar a una nueva ontología; pero, por el otro, estaríamos autorizados a pensar también que el cambio fenomenológico es producido por la deconstrucción, sólo que, aún en este caso, la posibilidad de que la fenomenología renovada le sirva para generar una nueva ontología, le es censurada, a la deconstrucción, por la deconstrucción misma.

- De una no menor significación es el juicio por el cual Negri sostiene que Derrida no consigue desligarse de la ontología que cuestiona, paradoja que provendría de la resistencia que la deconstrucción opone a cualquier intento de “salto” hacia una ontología adecuada a la mutación fenomenológica⁶. En esta suerte de contradicción performativa que Negri le reprocha a la deconstrucción, no parece haber sido de poca monta el papel de la distinción —que éste último presupone como cierta— entre una “ontología ingenua” y una “ontología posdeconstructiva”. Pero lo que parece más temible que esa suposición es la de tener a la “ontología marxiana” en la condición de una “ontología ingenua”.

⁶ Bastaría con releer *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas* para encontrar los argumentos que invalidan tanto la posibilidad del “salto” ontológico, cuanto la prisión que se le decreta a la deconstrucción. La imposibilidad de salir de la sintaxis y de la semántica de la metafísica encuentra otra de sus metamorfosis en la “fantología” de *Espectros de Marx*.

- El encasillamiento producido ya por estas objeciones se liga, a su vez, a un encasillamiento que, como lo señala Derrida, pretende ser determinante respecto de la crítica mayor que, de la desconstrucción, elabora Negri. Se trata nada menos que de cierta milicia que ha reclutado, encasillado a los «espectros» de Marx para tornarlos más y más incorporales. La milicia de Bataille y Blanchot.

- Negri recusa el carácter heterogéneo, cuando no heterodoxo, de las dos fuentes, Bataille y Blanchot, tanto respecto del marxismo cuanto de la gestación marxista que habría tenido la desconstrucción, ligada a *la rue d'Ulm*. Aunque la teología negativa del último remitiría a un registro y lo nietzscheano paradójico del primero supondría otro distinto, la censura parece alcanzarlos sin diferencias a ambos. Sin embargo, ninguno de ellos ha permanecido ajeno al pensamiento de Marx. De allí que no se comprenda por qué sería el marxismo el que se invoque para recusar a la desconstrucción por la naturaleza heteróclita de sus milicias, precisamente en el momento de *Espectros*, en el que la desconstrucción se autoriza una selección de sus filiaciones según el principio que consiste en recusar todo derecho patrimonial. ¿Qué marxismo se podría invocar para tomarlo como principio de selección? Negri no se pronuncia y en suspenso se podría suponer que *el marxismo* al que se refiere significa la censura, más allá de los nombres propios, de los efectos paradójicos y de los movimientos negativos de cierta teología. En la respuesta de Derrida al filósofo italiano no es posible encontrar una defensa de Blanchot y de Bataille, al menos directa.

- Es necesario todavía reiterar que las críticas de Negri, si bien se alzan en principio contra las huestes de Blanchot y Bataille, significarían a la postre un reparo respecto de varios de los motivos de la desconstrucción.

La respuesta de Derrida, por su parte, que está contenida en las páginas de *Marx e hijos*, toma en cuenta, de las observaciones de Negri, lo relativo específicamente a la “teología negativa” de Blanchot. Rechaza

la mención que asocia a la desconstrucción en general con la tradición apofática de la teología. Sobre este aspecto del problema habría que reservar un lugar específico para el análisis de dos de los textos en los cuales Derrida discute la asimilación del discurso de la *différance* al de la teología apofática, a saber, *La Différance* y *Cómo no hablar*.

La respuesta de Derrida se vale de los siguientes términos:

“El desacuerdo, el malentendido o, mejor, la «disyunción», comienza cuando Negri cree poder hacer dos cosas que me parecen cuestionables por igual: 1) cree descubrir en mi gesto un movimiento de «nostalgia», de «melancolía», un «trabajo del duelo» y, sobre todo, cree haber detectado en ello una nota fundamental y determinante (*). 2) En definitiva, cree poder reparar esta triste negatividad a través de una nueva «ontología», que él denomina «posdeconstructiva».” [Nota de pie de página]: “(*) Escribe, por ejemplo: «¿Por qué quiere una aura nostálgica que haga escurridiza, cuando no relativice abiertamente, la consistencia ontológica de lo nuevo fantasmático?» [...] Todo esto y cuanto sigue (hasta «no sabemos dar una respuesta al triste dar largas de Derrida, ni construir una línea recta que corte las angustiadas curvaturas de su proceder» me parece traducir un error de lectura cuya responsabilidad comparto quizá con él, pero con el cual discrepo firmemente. Así como discrepo con los términos de «misticismo» y «teología negativa à la Blanchot»; ya he explicado en otro lugar por qué rechazo este estereotipo, por lo que me abstengo de volver a hacerlo aquí.” (Sprinker. 2002 : 301 y 302)

La inclusión del comentario de la discrepancia de Negri hacia el final del último contexto venía impuesta por el lugar que le habíamos concedido a los textos de Blanchot. Retomaremos, entonces, el esquema expositivo diseñado en páginas anteriores, correspondiendo proceder a la inclusión de aquellas referencias históricas proporcionadas por Derrida en *Espectros de Marx*, mediante las cuales se podrían describir los vínculos entre el discurso de la desconstrucción y el discurso de Marx. De entre esas referencias, trataremos la siguiente en primer lugar:

[...]: *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". (Derrida. 1995 : 28)

Como lo anuncia desde el comienzo de *Espectros de Marx*, en este fragmento Derrida insiste en afirmar la idea de que no toda la herencia marxista estaría comprendida en el *déjà vu*, sino especialmente aquella fracción de la experiencia marxista que comienza a dar señales de naufragio o del "fin", con los acontecimientos de los años 1937/39 y 1956. Ahora bien, parece más o menos evidente que esa fracción de la herencia del marxismo—si es posible, y por lo tanto, necesario, pensar en el fraccionamiento de una herencia— debería ser la fracción que no habría podido sobrevivir no sólo ante el acontecimiento de su desconstrucción, sino particularmente ante las 'perversiones totalitarias' ocasionadas, según 'algunos' otros, por un 'desajuste originario'⁷ que lo habría habitado al marxismo desde el principio. Sería una referencia desviada de esa falla, o una referencia de una falla desviada, lo que, por su parte, Derrida caracteriza como 'el tratamiento *ontológico* de la espectralidad del fantasma', tratamiento que según su lectura habría sido de carácter significativo en la obra de Marx, aunque no excluyente —y en

⁷ El motivo del "desajuste originario" puede ser puesto bajo el signo del estigma, dado que las formas perversas del "marxismo real" habrían sido el devenir necesario de dicho desajuste. Desde el punto de vista de Derrida, y dado que no toda la herencia de Marx podría ser alcanzada por la desconstrucción —hay una cierta indesconstructibilidad del pensamiento de Marx—, no habría lugar para invocar un "desajuste originario" de la totalidad de ese legado, máxime si, por su carácter teleológico, los vicios de origen llevarían a un despliegue ineluctable de la perversión en todos los "espíritus" del marxismo.

consecuencia, tampoco originario— puesto que es posible encontrar, siempre según su interpretación, ciertos contextos de su obra en la que Marx se autoriza pensar el carácter espectral del fantasma sin el recurso a la ontología.

Para no perder de vista la historicidad del contexto que intentamos analizar, no estará de más ensayar una interpretación de las referencias que, de conjunto, le dejan definir a Derrida la posición a partir de la cual su generación se oponía al «marxismo» o al «comunismo» *de hecho*. No provienen de posiciones ‘conservadoras o reaccionarias’, *ni* ‘de derecha moderada o republicana’; quizá sea posible suponer que por distinta que sea la posición de su generación respecto de las posiciones recién citadas, habría entre ellas, no obstante, una referencia común y, precisamente, sería la realidad *de hecho* del «marxismo» o el «comunismo» la que ocasiona esa oposición común, a la vez que la necesidad de diferenciar su oposición de la oposición de derecha. Aun desconociendo los contenidos específicos de esas posiciones de la derecha, reaccionaria o moderada, aun siendo la realidad *de hecho* del marxismo la que tanto ellas como la posición de la generación de Derrida cuestionan, no es difícil admitir que los motivos de la última habrán sido heterogéneos respecto de los de la derecha. Ahora bien, no siendo posible ignorar el carácter crucial de la cuestión de la “realidad *de hecho* del comunismo”, respecto de la cual conocemos la oposición sostenida por Derrida y los de su generación, cabe conocer cuáles fueron las posiciones de otros intelectuales de la década de los años 50, respecto de la misma cuestión:

“En realidad, decir que todo el mundo que saltara a la arena intelectual de la Francia de los 50 tenía que adoptar una posición frente a Sartre [...], quiere decir, en realidad, que todos los debates de aquellos instantes tienen como telón de fondo la ocupación nazi, el compromiso y la guerra de Argelia. No cabe duda de que el nazismo había impuesto la necesidad de una reconstrucción política y moral, reconstrucción que para algunos pasaba por el marxismo comunista y, para otros, por el existencialismo. Y tampoco cabe duda de que más allá de las polémicas entre una y

otra corriente de pensamiento, entre por ejemplo Sartre y Jean Kanapa a propósito de si el existencialismo era o no un humanismo, más allá incluso de que tanto Sartre como Merleau-Ponty fueran conscientes de la existencia de campos de trabajo en la URSS, todos parecían estar de acuerdo hacia 1950 en que «cualquiera que sea la naturaleza de la actual sociedad soviética, la URSS se encuentra *grosso modo* situada en el equilibrio de fuerzas del lado de aquéllas que luchan contra las formas de explotación conocidas por nosotros» (Asensi Pérez. 2006 : 49 y 50)

Estas otras posiciones no figuran en el cuadro que describe Derrida, exclusión comprensible puesto que lo que está en debate es si se cuestiona o no el “hecho” de la sociedad y del Estado soviético. El motivo único que puede gobernar en su descripción, entonces, es el del rechazo de la existencia real, *de hecho*, del “comunismo marxista”, razón por la cual no hay lugar para posiciones como las de Merleau-Ponty-Sartre y por consiguiente, tampoco hay espacio para entrar en debate con ellas. La posición de Derrida y la de su generación han sido implícitamente definidas, entonces, como señala el texto de Asensi Pérez, en contraposición a las de Sartre-Merleau-Ponty, es decir, configuradas alrededor del desconocimiento de las cuestiones de la ocupación nazi, del “compromiso literario” en el estilo de Sartre y de la guerra de Argelia. Precisamente estas cuestiones canónicas de la primera mitad de la década del 50 son las que han estado ausentes de las inquietudes de la desconstrucción, además de que en particular, respecto de la idea de “literatura comprometida”, Derrida ha antepuesto no pocos reparos. Las motivaciones que le conciernen a la desconstrucción desde el momento de su constitución serían las que se reanudan con la desconstrucción del marxismo, a condición de destacar que no hubo una desconstrucción del existencialismo, a pesar de haber impuesto este último, el canon filosófico, literario y político para buena parte de la década de los años 50. Una explicación con semejante asimetría supondría tener en cuenta que la inscripción de la desconstrucción en alguna herencia ha admitido sólo la que ella ha analizado temáticamente, es decir, la inserción en el

marxismo. La desconstrucción habría venido *desde* Marx, y desde tantos otros, pero *desde* Marx. Habiendo mantenido con Marx los debates mayores, en ellos quedaron involucrados Platón, Aristóteles, Shakespeare, Kant, Hegel, Nietzsche, Valery, Heidegger... Por otra parte, la desconstrucción sólo se implica con el marxismo porque éste demanda su radicalización, es decir, su desconstrucción.

Con las referencias históricas mínimas que hemos sugerido es posible hacer legibles los motivos por los que la desconstrucción toma distancia del contexto cultural de *Les Temps Modernes*, se afirma en la experiencia filosófica y política de su generación y hace de los procesos de Moscú y de la represión de la revolución Húngara los acontecimientos suficientes para generar el interrogante *whither marxism?* Derrida parece descontar así que los sucesos de los años 1936/38 y 1956 fueron los antecedentes, aunque en escala reducida, del derrumbe de la Unión Soviética (1991), sustentándose para esto en un doble registro:

“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, indisociablemente*, lo que sabíamos o lo que algunos de nosotros desde hacia 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, para limitarnos a estos mínimos índices).” (Derrida. 1995 : 28 y 29)

Habría que anotar que los hechos que enumera Derrida en el fragmento citado no son juzgados, desde su punto de vista, a la manera de manifestaciones circunstanciales o casuales. Más bien se los señala como índices de una cierta vocación de realización, de presentación, de ontologización de todo aquello que estaba anunciado, prometido en los discursos de Marx, en el programa del *Manifiesto del partido comunista*, en la *Contribución a la crítica de la economía política* como en *El capital*.

La pregunta acerca de *whither marxism?*, que había conocido ya su formulación explícita en la década de los años 50, sería la expresión de un interrogante que se reitera en los años noventa. Resuena aunque repercutiendo de modo diferente, a la manera de un inquietante *déjà vu*, provocando en un momento —circa 1950— la oposición de Derrida y (de algunos de) su generación al “comunismo de *hecho*”, en nombre de un espíritu de Marx que no debería, aunque podría, estar en riesgo de ser arrastrado por el derrumbe de la dimensión histórico-fáctica alcanzada por el marxismo desde la revolución de 1917; y generando en otro momento —circa 1990—, en nombre de ese mismo espíritu, una radicalización del mismo, consistente en la desconstrucción de la ontología marxista, en la cual aparecería dicho espíritu ligado en aporía con el espectro.

Dos observaciones todavía esperan su consideración en este contexto: respecto de la concreción empírico-histórica del comunismo, es decir, respecto del “«marxismo» o el «comunismo» de hecho”, como prefiere mencionarlo Derrida y al que se oponían él y los de su generación, ¿cabría preguntarse qué vínculos o qué presupuestos lo ligan a lo que habría que denominar, en buena lógica, el “marxismo o comunismo *de derecho*”? No parece posible rehusarse a la pregunta, habida cuenta de que la referencia a lo que es *de hecho* remite forzosamente a lo que es *de derecho*. Tampoco cabría desecharla desde el momento en que esta distinción ha sido señalada como uno de los motivos de la desconstrucción. ¿Sería legítimo generar la sospecha de que los enunciados con que Derrida describe su oposición y la de su generación al “«marxismo» o el «comunismo» de hecho” no gozan de la firmeza o consistencia deseable, precisamente en la medida en que el uso que hace de la expresión “de hecho” no va acompañada de una explicación no sólo de la noción *de derecho*, sino tampoco de una reflexión respecto de la pertinencia de la distinción? Sería otro de nuestros interrogantes acerca de la desconstrucción del marxismo. Como luego intentaremos mostrar, la cuestión que habría que analizar no es tanto, aparentemente, la relativa a la expresión “de hecho” tal como la

emplea Derrida, sino aquella otra vinculada con la circunstancia de que «marxismo» y «comunismo» aparecen entrecomillados.

Sirviéndonos de la distinción entre *uso* y *mención* y de su valor meramente formal, una respuesta posible podría consistir en decir que la expresión “de hecho” ha sido objeto sólo de mención y no de uso en el discurso de Derrida, lo cual, aparentemente, lo dispensaría del tratamiento de la noción *de derecho*. Sin embargo, no hay mención pura, por lo que la mención supone el uso. Pero, precisamente, no parece ajustarse al caso esta respuesta, dado que dicha locución hace referencia a los sucesos de 1937/38 y 1954, por lo cual la dimensión que la contendría sería la del uso.

Como es sabido, esta distinción ha sido motivo de reiteradas manifestaciones de sospecha por parte de Derrida, en la medida en que es una distinción que se respalda en la suposición de que se trata de una distinción estricta, es decir, que el límite que separa al uso de la mención es un límite indivisible. Por lo tanto, la respuesta anterior no sería aceptable en la medida en que el uso de la distinción *uso/mención* se torna problemático: ¿hasta dónde la mención no está vinculada inextricablemente con el uso, o viceversa? Pero, por la misma razón, tampoco la respuesta opuesta gozaría de viabilidad, aun considerando que esta última fuese la opción correcta, teniendo en cuenta las referencias históricas que le sirven de contexto. Como de todos modos el interrogante entorno a la ausencia de una explicación no sólo de la noción *de derecho* sino, a la vez, del valor de la distinción, subsiste, cabría elaborar un análisis de la cuestión en otro sentido, habida cuenta, por ejemplo, de que en los enunciados que estamos considerando la expresión “«marxismo» o «comunismo» de hecho incluye las palabras «marxismo» y «comunismo» entre comillas. Desde un punto de vista general, el uso de las comillas remite a fines distintos, correspondiendo, podemos suponer, la finalidad a la que apela Derrida a la de dudar o hacer sospechoso el valor o la referencia de esos nombres, «marxismo» o «comunismo». En otros términos, ese «marxismo» o ese «comunismo»,

nada más y nada menos que por las formas por las que ha llegado a ser *de hecho*, no merecería esos nombres, sería un marxismo o un comunismo *entre comillas*. Serían un «marxismo» o un «comunismo» que han usurpado esos nombres. Derrida usa esta expresión en su respuesta a las críticas de Tom Lewis, contenidas en *La política de la «fantología» en Espectros de Marx de Derrida*:

“Además, contrariamente a lo que también parece presuponer Lewis, no siento ninguna nostalgia, realmente ninguna, ningún duelo personal, por lo que acaba de desaparecer de la faz de la tierra después de haber usurpado la figura del comunismo.” (Derrida. 2002 : 302)

Una resonancia de este mismo punto de vista será de nuevo la que se expresa en el contexto del debate entre Derrida y Negri. Una de las cuestiones que este último formula en especial desacuerdo con *Espectros de Marx* es la siguiente:

“El propio Derrida no parece contar con un resultado útil de la insurrección ética. [...]. Hay algo de cansado en estas páginas, algo así como la sombra de aquel melancólico libertinaje en el cual, a la salida de otra época revolucionaria, hombres todavía libres daban testimonio del rechazo de la Contrarreforma y aguardaban el martirio de la Inquisición. No podemos contentarnos con esto, tal vez porque nuestra herencia ya se ha probado en la práctica; más probablemente porque, practicando los fantasmas, el ojo y los demás sentidos, así como el cerebro, comienzan a discriminar nuevas líneas de realidad. Así pues, ¿es posible ir más allá del ámbito de la protesta moral?” (Negri. 2002 : 16)

Las objeciones de Negri han sido elaboradas bajo supuestos y propósitos ajenos, claro está, a los de la desconstrucción, es decir, según exigencias todavía tributarias de una ontología que pretende hacer valer aun la condición de cosa juzgada. No sería esta la única diferencia pero sí la más gravitante, por lo que no debería quedar en la sombra la posibilidad imaginada por Negri, más allá de la “insurrección moral” de

Derrida, de que los espectros hayan comenzado ya a discernir otra configuración ontológica, una nueva realidad. No es lo que hace precisamente Derrida sino que, por el contrario, de un modo tajante, rechaza tanto el gesto ontologizante de Negri respecto de las heredades del marxismo, como el intento de ensombrecer el trabajo de Derrida situándolo *simplemente* entre “el rechazo de la Contrarreforma” (las posiciones de derecha moderada y/o reaccionaria, podríamos suponer) y “el martirio de la Inquisición” (el dogma de la metafísica y los aparatos ideológicos del marxismo) La respuesta de Derrida hace hincapié en la distinta lectura de la herencia de Marx en la que se respalda el descontento de Negri:

“Tampoco yo puedo contentarme con esto: no porque «nuestra herencia marxista ya se ha ejercitado en la práctica» (no lo creo en absoluto y mi desacuerdo al respecto no puede ser más abrupto), sino sobre todo porque la analogía con un paradigma identificable en otro tiempo forma parte de esos gestos reconfortantes de los que ya he dicho que siempre desconfío, lo mismo que de los «parecidos de familia» que creemos reconocer y de la «familiaridad» en general.” (Derrida. 2002 : 303)

La oposición de Derrida a la opinión de Negri, al menos la que nos interesa especialmente analizar en este contexto, tiene aparentemente como supuesto que la herencia de la que ambos hablan es la misma. Derrida no discute la pertenencia a una herencia distinta, y para probarlo sería suficiente quizá tener presente el conjunto de acuerdos que Derrida señala respecto de los comentarios de Negri a *Espectros de Marx*. Por otra parte, también Negri se ha pronunciado, por su parte, en el marco de un debate diferente al que mantiene con Derrida, respecto de la economía socialista “realizada”:

“En los *Grundrisse*, *el marxismo es una teoría antieconómica*: la crítica no se deja en ningún caso reconducir a la economía política, sino que, por el contrario, la ciencia es ella misma movimiento antagonista. Toda la economía denominada socialista es puesta

radicalmente en tela de juicio por esta conceptualización de la ley del valor. El marxismo no tiene nada en común con la economía socialista, utópicamente considerada o realizada.” (Negri. 2001 : 24)

No deberíamos dejar de señalar oportunamente una cierta inconsecuencia entre una y otra afirmación de Negri, entre la que dice que “el marxismo no tiene nada en común con la economía socialista [...] realizada”, y la anterior que afirmaba que “nuestra herencia ya se ha probado en la práctica; más probablemente porque, practicando los fantasmas, el ojo y los demás sentidos, así como el cerebro, comienzan a discriminar nuevas líneas de realidad”. Si, por un lado, el marxismo —el de los *Grundrisse*— no avala el socialismo real, ¿cómo, por otro, se puede decir de esa misma herencia, que ella cuenta con el aval de haber sido ya probada en la práctica? Parece confusa aquí la referencia a la herencia. Independientemente de los matices que Negri agrega, tanto la idea de la práctica de la herencia del marxismo en el pasado como la de una práctica de los fantasmas en el presente o en el futuro, es lo que, en definitiva, moviliza de inmediato el desacuerdo de Derrida.

El desacuerdo se circunscribe, entonces, alrededor de la pretensión de Negri de inclinar la lectura de la herencia de Marx a favor de sus antecedentes como cosa juzgada. Es también este, por cierto, el motivo de la queja de Negri acerca de la inutilidad de la “insurrección moral” de Derrida.

Ahora bien, el tenor de las intervenciones de Derrida parece remitir, tanto en la respuesta a Lewis, por ejemplo, como en la dirigida a Negri, a *un punto de vista* semejante. Un punto de vista que parece implicar forzosamente *otro*: por el primero deberíamos entender que lo que Derrida, en su lectura, denominaba “«marxismo» o «comunismo» de hecho”, ha sido un acontecimiento que ha conquistado su existencia en nombre de un nombre usurpado, el nombre o la figura del comunismo, por una parte, y ha dejado, por la otra, como fruto de su existencia una voluntad unilateral de efectividad, de realidad, de ontologización. Sería

esta voluntad la que Negri denunciaba como el elemento ausente en la desconstrucción del marxismo, la ausencia en ella del principio de realidad. Es, como lo recuerda Negri, lo que Marx expresaba en la *Introducción a la Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*:

“El arma de la crítica no puede reemplazar, evidentemente, a la crítica de las armas, el poder material ha de ser derrocado por el poder material; pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas.” (Marx. 2008 : 103)

Representaría esta “crítica de las armas” aquél legado de la herencia del marxismo que ha entrado irreversiblemente en desconstrucción, no tanto y no sólo en su dimensión teórico-especulativo sino, fundamentalmente, en sus proyecciones político-institucionales (Estados, Partido, sindicatos, Internacional comunista, etc.) Este legado del marxismo es el que ha predominado, por lo que se impone la doble tarea de mostrar, por una parte, que de los “espíritus” *venidos desde Marx*, es el que por su carácter hegemónicamente ontológico tiene como destinación su desconstrucción, y, por otra, que hay otro espíritu del marxismo que se revela, por el contrario, bajo la condición de la indesconstructibilidad.

En consecuencia, y según *el otro punto de vista* tendríamos que comprender que la lectura de la herencia de Marx supone un tratamiento no hegemónico de parte de la desconstrucción, cuyas premisas Derrida las enunciaba de la manera siguiente:

“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.” (Derrida. 1995 : 30)

Una puntualización y unos interrogantes previos se imponen ante los predicados que propone Derrida para pensar la herencia. Es necesario señalar que entre las varias referencias que encontramos en *Espectros de Marx*, es ésta, la contenida en el fragmento de la página 30, una de las que remite explícitamente a las determinaciones mínimas según las cuales habría que pensar el concepto de herencia. Pero es que no sólo serían los predicados mínimos sin los que no sería concebible ese concepto, sino que ninguno de ellos responde a la lógica filosófica. De entre las no pocas cosas que estas premisas sugieren, se destaca con fuerza propia el cuestionamiento siempre explícito de la identidad consigo, del principio de unidad consigo que de continuo preside y homogeneiza el concepto usual de herencia haciendo de ella un dominio unívocamente originario, cuando no recuperado e indemnizado por la vía dialéctica. Al mismo tiempo, impactan otras determinaciones: la “diferencia sin oposición”, la “cuasi-yuxtaposición sin dialéctica”. Estas determinaciones, de conjunto, configurarían los motivos en nombre de los cuales el concepto de herencia es desplazado de su herencia unívoca. La fuerza de este cuestionamiento la priva a la herencia del goce de esas determinaciones ontológicas de la unidad, y le deja a la unidad la sola posibilidad de ejercerse, desplazándose, en un espacio en el que sólo cabe operar con valor performativo, “la *inyunción de reafirmar eligiendo*”. Puesto que de lo que se trata es, sin duda, en *Espectros de Marx*, de preguntarse cuál es el status de la herencia, cuál es la dimensión a la que pertenece, o si, por el contrario, su condición es más bien la de una cierta no pertenencia incondicional y, por lo tanto, la pregunta sería más bien cómo heredamos, reproducimos un fragmento en el que Derrida avanza en el asunto:

“La herencia no es nunca algo *dado*, es siempre una tarea. Permanece ante nosotros de modo tan indiscutible que, antes mismo de aceptarla o renunciar a ella, somos herederos, y herederos dolientes, como todos los herederos. En particular, de lo que se llama marxismo. *Ser*, esa palabra en la que veíamos más arriba la palabra del espíritu, quiere decir, por la misma razón, *heredar*. Todas las cuestiones a propósito del ser o de lo que hay que ser (o no ser: *or not to be*) son cuestiones de herencia. No hay ningún fervor pasadista⁸ en recordarlo, ningún regusto tradicionalista.” (Derrida. 1995 : 67 y 68)

Decíamos que la herencia, o más bien, su concepto con ella, tras el trabajo de cuestionamiento que reconocíamos en los fragmentos citados de *Espectros de Marx*, tuvo un desplazamiento por el que aparecía bajo la condición de la performatividad, a raíz de la pérdida precisamente, de la supuesta unidad y univocidad de su conceptualización clásica. Es, a partir de entonces, una tarea múltiple por la cual se decide esencialmente el ser de lo que somos.

Hacia el final de la primera parte de estos análisis podemos afirmar que el problema de las relaciones entre la deconstrucción y la ontología de Marx, que habíamos señalado como un problema que se debía especificar, ha sido el objeto temático en los siguientes contextos: en torno a los modos en que se insertó el discurso de Derrida en el discurso de Blanchot, en vista de la inserción que simultáneamente se programaba de la deconstrucción en el discurso de Marx, del discurso del *Manifiesto del partido comunista*, por ejemplo. En nombre de la lectura de Marx, realizada por Blanchot, el motivo temático se circunscribió a los caracteres por medio de los cuales Blanchot describía los tres discursos *venidos desde Marx*, es decir, la manera en que Blanchot concebía lo que luego Derrida llamaría la herencia de Marx. Un tercer contexto temático estuvo protagonizado por la cuestión de las filiaciones ciceronianas que impugnaba Negri, a la vez que la discusión Negri-Derrida y Derrida-Negri respecto de la diferente lectura de la herencia marxista. Se sucedieron

⁸ El texto original dice: «*Il n'y a aucune ferveur passéiste à le rappeler, aucune saveur traditionaliste.*» «*Passéiste*», «*passéisme*», remiten a la fijación excesiva al pasado.

luego la temática representada por la experiencia del *déjà vu* y la pregunta *whither marxismo?*, por un lado, y la descripción del contexto en el que tuvo lugar la elaboración de la posición de Derrida y su generación acerca del “*hecho del comunismo*”, por el otro. A continuación se analizó la temática del “comunismo” entre comillas. Por último, se consideraron las transformaciones a que se vio sometida la noción de herencia según su conceptualización clásica, tales como se generaron específicamente, a partir de las exigencias que imponía la tradición marxista. De este recorrido es posible extraer enseñanzas. Los problemas relacionados con el estatus de la herencia, desde los que analizaran Blanchot y Negri, hasta los examinados por Derrida, son los que habrían impuesto su relevancia por sobre la que alcanzó la discusión de las filiaciones, preferidas por Derrida en *Espectros de Marx* (Blanchot y Bataille), por ejemplo, sin que por eso esas discusiones fuesen ajenas a la temática general de la herencia del legado de Marx. Por el contrario, parecen prestarse ellas mismas a brindarnos precisiones imprescindibles para la lectura que nos propone la desconstrucción del legado de Marx. La necesidad de incluir a estas discusiones sería la misma, por otra parte, que la que nos impide omitir la relevancia que habremos de señalar, en páginas próximas, de un fragmento en el que Derrida sostiene que la desconstrucción no se conforma con afectar el montaje del discurso especulativo del marxismo, sino, a la vez, y fundamentalmente, perturba la articulación de ese discurso con los aparatos de organización política generados en su nombre. Avanzando en el sentido de ese otro contexto, es necesario remarcar, incluso con efecto retroactivo, que la posición asumida por Derrida y los de su generación, más allá o independientemente de su expresa diferenciación de las posiciones de derecha, se formula en nombre de un cierto espíritu *venido desde Marx*. Pero es preciso agregar que también la desconstrucción se reconoce tributaria de ese mismo espíritu:

“Ahora bien, este gesto de fidelidad a cierto espíritu del marxismo es una responsabilidad que incumbe en principio, ciertamente a

cualquiera. Pero, hoy en día, al menos dentro de los límites de un campo intelectual y académico, esta responsabilidad parece incumbir *más imperativamente* y, digámoslo para no excluir a nadie, *prioritariamente, con urgencia*, a aquellos que, durante los últimos decenios, supieron *resistir* a una cierta hegemonía del dogma, incluso de la metafísica marxista, en su forma política o en su forma teórica. Y, más específicamente aun, a aquellos que han insistido en concebir y practicar esa resistencia sin ceder a la complacencia ante tentaciones reaccionarias, conservadoras o neoconservadoras, anticientíficas u oscurantistas; [...] Semejante deconstrucción hubiera sido imposible e impensable en un espacio premarxista. La deconstrucción sólo ha tenido sentido e interés, por lo menos para mí, como una radicalización, es decir, también *en la tradición* de un cierto marxismo, con un cierto *espíritu de marxismo*.” (Derrida. 1995 : 104, 105, 106. El subrayado es nuestro.)

Luego de más de setenta páginas, Derrida retoma la descripción del contexto de posiciones políticas en el que la deconstrucción, entendida como una radicalización del marxismo, se constituye a partir de una doble resistencia. Para servirnos de uno y otro fragmento a la vez, habrá sido preciso tener en cuenta que el segundo de ellos hace referencia a la intransigencia de *aquellos que durante los últimos decenios* se opusieron a la supremacía dogmática de la metafísica marxista. Entendiendo que la referencia es la misma en ambos fragmentos, podemos destacar que se delimita mejor ahora, en el segundo fragmento, cuáles son las trincheras que demarcaron el espacio en el cual fue posible y se hizo necesaria esa resistencia doble. De la resistencia a esas dos fuerzas, a la de la hegemonía del dogma y a la de la complacencia con la derecha, y no sólo la de una sola, habría extraído sus fuerzas la deconstrucción. En nombre de estas precisiones es que, en principio, mantendremos ante dicha descripción la suposición de que se trata de delinear con ella un dominio “académico intelectual”, como lo denomina Derrida, con el que aparentemente él entiende que no sólo se puede contar, en general, sino que se debe poder contar, en lo específico. Expresando la hipótesis de esa manera, aun apartándonos un tanto de los enunciados de *Espectros de Marx*, queremos enfatizar cierto aspecto

significativo puesto de manifiesto en la necesidad, expresada por Derrida, de no excluir a nadie de dicho ámbito “intelectual-académico”. De allí que aparezca cierta reserva de prioridad para aquellos que, al menos, aunque en un número mayor aparentemente, en esa escala general, entendieron “la fidelidad a cierto espíritu del marxismo” como una “responsabilidad” de resistencia ante la supremacía del dogma, ante la metafísica teórica o política del marxismo (deberíamos presumir que esta alusión a la política está referida a los aparatos ideológicos del marxismo, como los identifica Derrida) Otra precisión que es necesario tener en cuenta es la advertencia que alcanza tanto a los incluidos primeros, “prioritariamente”, como a los que, con posterioridad, se incluyen en un espacio de generalidad menor: unos y otros se reconocen alrededor del gesto de haber opuesto resistencia, en nombre de “cierto espíritu del marxismo”, al gesto de supremacía del dogma. Para decirlo en otros términos, se trataría de una comunidad conformada sólo en nombre de esa primera forma de resistencia al imperio del dogma; ese acto de fe por el que se acogieron a un “cierto espíritu del marxismo” les habría dado las fuerzas necesarias para oponerse a ese otro espíritu también *venido desde Marx* que es el de la metafísica marxista dogmática. Pero las resistencias fueron dos y, por lo que ya sabemos, la desconstrucción del marxismo debería responder, por fidelidad y responsabilidad, a esas dos resistencias a la vez, sin permitir que dicha desconstrucción se reduzca a un mero cuestionamiento crítico:

“Pues la desconstrucción de la ontología marxista, digámoslo como lo diría un «buen marxista», no afecta solamente a una capa teórico-especulativa del *corpus* marxista, sino a todo lo que lo articula con la historia más concreta posible de los aparatos y de las estrategias del movimiento obrero mundial⁹. Y esta

⁹ Deberíamos prestar atención al interrogante, inevitable quizá en este contexto, acerca de si la afirmación de Derrida: “[...] *la desconstrucción no afecta solamente a una capa teórico-especulativa del corpus marxista, sino a todo lo que lo articula con la historia más concreta posible de los aparatos y de las estrategias del movimiento obrero mundial*”, tiene como propósito *indirecto*, más allá del contexto de *Espectros de Marx*, el de insistir sobre la idea de que la desconstrucción no es reducible a lo textual, sino que siempre ha excedido esos y otros límites. Si la respuesta fuera afirmativa, nos encontraríamos con la inevitable colisión entre ese propósito y la idea de la imposibilidad de la desconstrucción.

deconstrucción no es, en último análisis, un procedimiento metódico o teórico.” (Derrida. 1995 : 102, 103)

En este fragmento, se diría, Derrida parece sugerir la posibilidad de que el trabajo de la deconstrucción se mimetice, injertándose, entre los efectos histórico-políticos que, por su parte, habría tenido el discurso filosófico-científico del marxismo. Mimetizándose, injertándose en ellos, parasitándolos, interrumpiría sus efectos, destituyéndolos. A la vez, se reitera la hipótesis de que al “tratamiento *ontológico* de la espectralidad del fantasma” se deberían las perversiones totalitarias soviéticas, sólo que en su caso la hipótesis se afirma en un sentido que sería el contrario al que apelaría la deconstrucción en la medida en que ella no se constriña a la “capa teórico-especulativa del *corpus* marxista”. Sin abandonar todavía este fragmento, también parece insinuarse en él la idea de que la deconstrucción, por su alcance, debería poder proseguirse hasta producir el desmantelamiento o la deposición de “los aparatos y de las estrategias del movimiento obrero mundial”. Un equivalente de este retroceso consistiría en imaginar un repliegue de las filas más avanzadas del marxismo a sus posiciones primitivas, y más atrás, quizá. La deconstrucción se revela desbordando los límites que tradicionalmente se le habían asignado, encerrándola en la esfera de los textos. Nada menos que en el terreno menos habilitado para que transite la deconstrucción, en un dominio en el que todavía parece imperar el principio de que “el arma de la crítica no puede reemplazar a la crítica de las armas”, la deconstrucción no sólo pretende “desarmar al profeta” de la onto-escatología, sino devolverle las armas de la fantología de la espectralidad que había extraviado. Trabajo de recuperación por el que la deconstrucción de la ontología de Marx vuelve por unos fueros que

Tanto por el contexto como por los considerandos que deberíamos elaborar específicamente para intentar un análisis de esta cuestión, dejaremos en suspenso su tratamiento para realizarlo en el marco de lo que sería una investigación específica sobre lo que podríamos denominar “problemas especiales” de la deconstrucción.

nunca estuvieron en cuestión, tal como lo testimonia, al menos, la defensa que de su historia realiza Derrida.

Luego de exponer la relevancia del último fragmento citado, retomamos el análisis que había quedado suspendido en las páginas anteriores, de la descripción de una y otra de las resistencias, frente a la materialidad del dogma y contra las tentaciones de derecha. No hay un tratamiento de posiciones de izquierda en el texto de Derrida. No hay de ellas mención alguna como tampoco referencias negativas. La ausencia es tanto más significativa cuanto que las posiciones de derecha son señaladas como tales para marcar la distancia que a ellas las separa de la toma de posiciones de la deconstrucción. La ausencia de estas referencias se podría explicar teniendo en cuenta que, si bien son conocidos los cuestionamientos provenientes de distintas tradiciones de izquierda marxista respecto de los procesos de Moscú, de la represión de la revolución de Hungría y de tantos otros sucesos generados por el estalinismo o el neo-estalinismo, esos cuestionamientos impugnaban esos *hechos* pero no impugnaban la existencia real del *hecho* del «marxismo» o del «comunismo». No constituirían cuestionamientos radicales, tal como Derrida lo entiende y lo exige para lo que denomina la radicalidad de un cuestionamiento. Una referencia que Derrida proporciona en el segmento que comentamos, sería una señal a favor de la explicación que proponemos:

“[...] 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...) [...]” (Derrida. 1995 : 28)

El uso del paréntesis, incluyendo dentro del mismo, de manera inequívoca, las referencias relativas al *hecho* del “comunismo”, no deja en pie demasiadas dudas: de parte de cada una de esas referencias comprendidas en el paréntesis, es decir, de parte de esos marxismos, no es posible esperar un cuestionamiento radical. Es esa, se podría decir,

una puesta entre paréntesis, una suerte de reducción fenomenológica que, si bien es el *abc* de toda radicalidad, no es, no obstante, según Derrida, el alfa y el omega de la desconstrucción. Habrá que esperar, pues, otro marxismo, otros marxistas, otro *scholar*, así como hubo que esperar otra fenomenología, otros fenomenólogos, para que ese cuestionamiento radical sea posible:

“Se tiembla ante la hipótesis de que en virtud de una de esas metamorfosis de las que Marx tanto habló («metamorfosis» fue durante toda su vida una de sus palabras favoritas), un nuevo «marxismo» no tenga ya el aspecto bajo el cual era habitual identificarlo y derrotarlo. Quizá ya no se tenga miedo a los marxistas, pero se teme aún a ciertos no marxistas que no han renunciado a la herencia de Marx, criptomarxistas, seudo o para «marxistas», que estarían dispuestos a tomar el relevo, bajo unos rasgos o entre unas comillas que los angustiados expertos del anticomunismo no están preparados para desenmascarar.” (Derrida. 1995 : 64)

No subsisten dudas acerca de estas metamorfosis o relevos. Subsisten sí aquellas cuestiones relativas a la interpretación que merecería una posición como la que desarrolla Derrida en estos fragmentos de *Espectros de Marx*, respecto de la cual lo menos que se puede señalar es que carece, radicalmente, de toda complacencia para con cualquier compromiso, con el marxismo o con lo que sea ajeno al marxismo:

“¿Qué espíritu marxista, pues? Es fácil imaginarse por qué lo que aquí decimos no será del agrado de los marxistas, ni mucho menos de los demás, al insistir, como lo hacemos, en el *espíritu del marxismo*, sobre todo si damos a entender que pretendemos entender *espíritus* en plural y en el sentido de espectros, de espectros intempestivos, a los que no hay que dar caza sino que hay que expurgar¹⁰, criticar, mantener cerca y dejar (re)aparecer.” (Derrida. 1995 : 101)

¹⁰ El texto original dice : «*de spectres intempestifs qu'il ne faut pas chasser mais trier, critiquer, garder près de soi et laisser revenir*». «Trier», es decir, seleccionar, lo cual se ajusta a la hipótesis que sostiene Derrida. “Expurgar”, por el contrario, remite a una

Tampoco habría dudas ahora acerca de cómo delimita Derrida su cuestionamiento del pensamiento de Marx, a saber, según qué principios de revisión o de queja, es posible esa desconstrucción del marxismo. Pero subsisten preguntas, de las cuales habría que recordar especialmente la que se interroga sobre el tratamiento que cabría concederle a su hipótesis:

“[...] (perversiones de las que algunos dicen, desde hace tiempo, que no son perversiones, justamente, desvíos patológicos y accidentales, sino el despliegue necesario de una lógica esencial y presente desde el nacimiento, de un desajuste originario — digamos por nuestra parte, de manera muy elíptica, y sin contradecir esta hipótesis, el efecto de un tratamiento *ontológico* de la espectralidad del fantasma—), [...]” (Derrida. 1995 : 105)

Su hipótesis, que sin contradecir la otra hipótesis, la del “desajuste originario”, apuesta a interpretar las perversiones totalitarias de la URSS en nombre de los efectos de un “tratamiento *ontológico* de la espectralidad del fantasma”, ¿qué tratamiento debería, a su turno, merecer? Entorno a esta pregunta, cabría sostener la idea de que no sólo hay una política de los espectros que delinea Derrida, sino, ligada a ella, inseparable de ella, antes que ella, una ética de la espectralidad. Esta debería ser tomada como una premisa de lectura en la tarea de interpretar la hipótesis del “tratamiento *ontológico* de la espectralidad del fantasma”. Para decirlo de otra manera, esta hipótesis merece ser considerada en toda su seriedad, según esos términos de la ética y de la política de los espectros, es decir, en sintonía con la radicalidad que ellas

acción de censura, de purificación, de supresión, que es ajena, cuando no contraria, a la orientación puesta de manifiesto por Derrida en el análisis que propone de lo que podríamos llamar una política de los espíritus o de los espectros.

presuponen¹¹. Apostamos a la idea de que ese debería ser el tratamiento de la hipótesis de Derrida no sólo porque creemos que cualquier otro tratamiento carecería de pertinencia, sino porque, sin desentendernos de la relevancia que tiene el punto de vista de la radicalidad, lo cierto es que alrededor de ella giran y definen su suerte no pocos interrogantes políticos. En páginas posteriores retomaremos el análisis de la radicalidad de los cuestionamientos según las exigencias de la deconstrucción, en un contexto en el que contaremos con referencias específicas acerca del asunto.

En el párrafo que citamos a continuación sólo por su insistencia se justificaría que subrayemos el gesto de radicalidad con el que Derrida se refiere al acontecimiento por el que se vincularon sin escisión posible, el acontecimiento del discurso de Marx y unas formas planetarias de organización política. Por el mismo tipo de gesto adquiere notoriedad la circunstancia de que ese discurso, por su forma filosófico-científica, tiene la coherencia de conducirse más allá de las determinaciones teológicas y mitológicas y, por lo mismo, de la mística del nacionalismo, procurando su derribo. Si no hay antecedentes es porque tal suceso era, a la vez, singular y universal ya en su contexto de emergencia. La historia que lo alberga no es, sin duda, la historia del espíritu universal, como tampoco es la historia de la práctica material, pero hay una historicidad que, sin venir de la familiaridad de una inexistente tercera «posición», puede dar testimonio de cierta interrupción de la historia, del acontecer del acontecimiento, precisamente porque acontecimientos como éste no son acontecimientos que meramente se sumen a los demás:

“No hay ningún precedente de semejante acontecimiento. En toda la historia de la humanidad, en toda la historia del mundo y de la tierra, en todo lo que puede recibir el nombre de historia en general, un acontecimiento tal (repetámoslo, el de un discurso de forma filosófico-científica que pretende romper con el mito, con la religión y con la «mística» nacionalista) se ha vinculado, por

¹¹ En páginas anteriores ya hemos introducido consideraciones acerca de la diferencia que habría que trazar entre la hipótesis del “desajuste originario” y la de Derrida relativa al “tratamiento ontológico de la espectralidad del fantasma”.

primera vez e inseparablemente, a formas mundiales de organización social (un partido con vocación universal, un movimiento obrero, una confederación estatal, etc.). Y todo esto, proponiendo un nuevo concepto del hombre, de la sociedad, de la economía, de la nación, varios conceptos del Estado y de su desaparición.” (Derrida. 1995 : 105)

Si en su momento de irrupción este acontecimiento no sólo se había manifestado en su singularidad sino, simultáneamente, en su condición de universalidad, en el momento de su gradual desaparición no podía sobrevenir sino para dejar testimonio de esas mismas determinaciones, aunque en retirada. Sólo que en el devenir hacia su extinción su signo parece invertirse respecto del de cierta gloria que lo iluminara en el instante en que irrumpió. El signo ahora es el del trauma y el trabajo el del duelo. El proceso de desasimiento por el que se abandona parte por parte lo que se ha perdido, si bien supone un tiempo real, es, aun así, interminable. Especialmente, sin duda, si el acontecimiento que es la pérdida y que provoca el trauma, es el proceso por el que había entrado en su disolución, en la última década del siglo XX, el “comunismo” o el “marxismo” de *hecho* o “socialismo real”. Tratándose de esa pérdida y según se intente insertarla, como lo insinúa Derrida, en una secuencia cerrada de otras pérdidas como lo es el relato freudiano, la pretensión se revela, por más de un motivo, imposible. Por una parte, porque la historia que narra el psicoanálisis, incluyéndose a sí mismo como si hubiera sido el último y el mayor impacto sobre el narcisismo, supone que las heridas se habrían agotado con la llegada de la última, a saber, la hipótesis del inconsciente, excluyendo por tanto todo lugar y todo tiempo para el advenimiento de nuevos traumas. De allí que Derrida advierta que la teleología del relato freudiano es la que genera la aporía en la que se encuentra el impacto marxista, imposibilitado como está de disponer de un lugar en el campo que se habría cerrado con la herida psicológica:

“Tentación de añadir, aquí, un *post-scriptum* aporético a la fórmula de Freud que encadenó en una misma historia comparativa tres de los traumas infligidos al narcisismo del hombre así des-centrado: el trauma *psicológico* (el poder del inconsciente sobre el yo consciente, descubierto por el psicoanálisis), el trauma *biológico* (la descendencia animal del hombre descubierta por Darwin —al que, por lo demás, alude Engels en el Prefacio del *Manifiesto* de 1888—) y el *cosmológico* (la Tierra copernicana ya no es el centro del universo, y esto es cada vez más cierto, podría decirse para sacar de ello muchas consecuencias respecto de los confines de lo geopolítico). Nuestra aporía proviene, aquí, de que ya no hay nombre ni teleología para determinar el impacto marxista ni su campo. Freud, por su parte, creía saber lo que es el hombre y su narcisismo. [...]. Ésta es, quizá, para el hombre la herida más profunda, en el cuerpo de su historia y en la historia de su concepto, más traumatizante incluso que la lesión (*Kränkung*) «psicológica» producida bajo el impacto del psicoanálisis, la tercera y la más grave según Freud. Pues sabemos que el impacto producido, que lleva enigmáticamente el nombre de Marx, acumula y recopila también los otros tres. Hoy en día los presupone, aun cuando no lo haya hecho en el siglo pasado.” (Derrida. 1995 : 114)

Sucede, a la vez, que ese trauma en particular, a pesar de deber sus determinaciones a esa aporía, o quizá por ello mismo, es el que le infringe el mayor daño a la humanidad, nada más que porque el trauma del marxismo, hoy, da por sentados los otros tres, los totaliza y los excede. Es de notar que el relato clásico del psicoanálisis de las tres heridas narcisistas aparece con su orden invertido en el fragmento de *Espectros de Marx*, sugiriendo quizá que esa misma inversión debería corresponderle, a la vez, a la herida provocada por el impacto marxista, debido a que esta última la habría desplazado a la herida psicológica de su lugar de supremacía, por una parte, y dado que, a diferencia del pasado, el impacto marxista no actúa solo sino al frente de los otros glosados por Freud.

A los dos últimos fragmentos citados habría que agregar sólo algunos otros enunciados si se quisiera hacerle lugar, así, a la idea de que si es cierto de que hay un gesto que los une a ambos, no lo es menos

el que este gesto viene acompañado por otro, que lo acecha, y por el que ambos se refuerzan:

“Se piense lo que se piense de este acontecimiento [Marx y el marxismo] [...], se piense también lo que se piense del trauma que en la memoria del hombre puede seguirse de ello, esta tentativa única ha tenido lugar.” (Derrida. 1995 : 105)

Esos otros enunciados están contenidos en este otro fragmento:

“Se ha dado este intento de radicalización del marxismo que se llama la deconstrucción [...] (Derrida. 1995 : 106)

Así como hubo lugar para que el discurso del marxismo, mediante una de sus metamorfosis, fuera la ocasión propicia de la constitución de estructuras estatales, partidarias, sindicales, etc., así también ese discurso habría sido la ocasión de otra metamorfosis no sólo irreconocible sino, por eso mismo, perturbadora para las formas tradicionales de la herencia del marxismo. Pero pareciera insinuarse, sin embargo, la idea de que estas metamorfosis, más allá de la desigual marcha histórica que las priva de participar de un mismo ritmo, más allá de la teleología de la primera que se mostraría impotente ante la anacronía de la segunda, pareciera que habría que celebrar, al menos en este contexto, contando incluso con las disimetrías que los desavienen, que estos acontecimientos metamórficos hayan tenido lugar.

Retomaremos a continuación, en otro contexto, el análisis de las diferencias entre las cuestiones que suscitaba la posición de Derrida y las que proviniesen de las posiciones de la izquierda marxista. Si el *hecho* del «marxismo» o del «comunismo» es la URSS, la Internacional del PCUS y lo demás partidos alineados a ella, mas todo lo que de ello se sigue, es decir, si la *realización* del «marxismo» o del «comunismo» o, lo que sería lo mismo, si el devenir *real* del «marxismo» o del «comunismo» es la Unión Soviética, la Internacional de los partidos comunistas y todas sus

consecuencias en general, si todo esto es así como lo señalábamos al analizar el contenido del paréntesis de la página 28 de *Espectros de Marx*, tendríamos que pensar entonces que los cuestionamientos de la izquierda marxista en el contexto de los años cincuenta, en las antípodas de los cuestionamientos de Derrida, no podían sino suponer el carácter *ejemplar* de ese *hecho*, por lo que, en consecuencia, no podía ser objeto, en tanto que tal, de un cuestionamiento sino en sus particularidades, en sus perversiones, en sus accidentes o desviaciones, pero sin poder cuestionar su existencia misma, el *hecho* de su existencia, puesto que la izquierda marxista, en general, tiene como *telos* el de asegurar las mejores vías para la *realización* o el devenir *real* del «marxismo» o del «comunismo». En otros términos, el *hacer* de toda izquierda marxista no puede ser otro que el hacer lugar en la existencia, en la historia, a ese acontecimiento decisivo, cuando no irreversible, que habría sido el *hecho* del «marxismo» o del «comunismo». Todo cuestionamiento de ese *hecho* real, o de la existencia real de ese *hecho*, sólo parece poder originarse en aquellas posiciones que impugnan precisa y simplemente la existencia real de ese *hecho*, entre las cuales hay que contar, como lo presupone Derrida, las de derecha. Se podría decir que la diferencia entre la posición de Derrida y las posiciones de derecha consiste en que la primera proviene de una radicalización del marxismo, en tanto que las segundas son simplemente reaccionarias, en tanto sólo procuran la restauración del régimen abolido. Ahora bien, la (o)posición de la generación de Derrida se define como una posición que explícitamente rechaza toda asimilación con posiciones de derecha, e implícitamente excluye que ese *hecho*, el *hecho* de la existencia real del «marxismo» o del «comunismo», hubiese podido ser objeto de un cuestionamiento —serio— de izquierda, sin duda de una izquierda marxista, puesto que esa izquierda estaría comprendida en el *hecho* mismo que pretendería cuestionar. Semejante cuestionamiento *serio* de una izquierda marxista, implicaría la introducción de interrogantes acerca de sus fundamentos o de su *arkhé*, un cuestionamiento radical de su ontología, un cuestionamiento radical

del comunismo de facto; un cuestionamiento que, en su generalidad, según Derrida, ha tenido, en la tradición marxista, una existencia escasa o nula, pero particularmente nula en relación al *hecho* del “comunismo”. Tanto por sus compromisos con su *arkhé* como con su *telos*, el marxismo permanecería bajo el dominio de su ontología.

Una consecuencia de lo anterior sería que el cuestionamiento del *hecho* del «marxismo» o del «comunismo» por parte de la deconstrucción, debería ser pensado al margen de las posiciones esencialistas de la izquierda marxista al respecto. Pero además, y para no limitarnos a ese aspecto, habría que agregar que desde el punto de vista de Derrida, la pertinencia de la oposición izquierda/derecha parece, desde siempre, cada vez más precaria, afectada de deconstrucción. Una muestra de lo que decimos sería el siguiente fragmento de *Espectros de Marx*:

“Hay que hablar *del* fantasma, incluso *al* fantasma y *con* él, desde el momento en que ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parece posible, ni pensable, ni *justa*, si no reconoce como su principio el respeto por esos otros que no son ya o por esos otros que no están todavía *ahí, presentemente vivos*, tanto si han muerto ya, como si todavía no han nacido.” (Derrida. 1995 : 13)

En este fragmento nos encontramos con que Derrida, de una manera casi habitual en el contexto de *Espectros de Marx*, no sólo antepone la ética a la política sino que, además, lo que parece todavía más significativo, cuando necesita hablar de política, o de la política, se ve llevado a mencionar, indistintamente, tanto a la política que sería revolucionaria como a la que no ostentaría ese carácter. No hay alusión alguna a la oposición izquierda/derecha, al hablar de política, como tampoco a un criterio que permita el reconocimiento del carácter revolucionario o no, de una política. Este doble silencio pareciera delatar no tanto una indiferencia, sino más precisamente la necesidad de contar con una distancia insalvable con aquellas posiciones que se sostenían en

el París de la década de los años cincuenta acerca de Marx, el marxismo, el “socialismo real”, la Internacional comunista, los Partidos y organizaciones comunistas, en fin, los aparatos ideológicos del marxismo. Una cerrada y a la vez enmudecida omisión a toda referencia a las generaciones que en el pasado reciente habían contraído compromisos con esos aparatos ideológicos. Naturalmente, sin que este gesto conduzca a asumir posiciones de derecha sino, al contrario, a mostrar que en el “genio” o en el *espíritu* de Marx había lugar para más de una metamorfosis. Una posición semejante sólo sería posible en la medida en que el punto de vista sea el del respeto y el trato con los espectros, es decir, posible según se ajuste a lo que anteriormente habíamos denominado una política de los espectros. Una política de la política, que daría entonces la posibilidad de hablar de política más allá o independientemente de sus particularidades, de que sea o no revolucionaria, de su fenomenología. Para todo lo cual es necesario contar con otro tono para hablar de política. De allí que en el contexto de este análisis acerca del lugar en el que se situaría la desconstrucción en su oposición a la existencia real o de *hecho* del «marxismo» o del «comunismo», en el contexto en que Derrida se permite evocar la experiencia del *déjà vu*, sería necesario subrayar, alrededor de ese *hecho*, que la lectura que la desconstrucción elabora de él no es acerca de un hecho fáctico, tampoco respecto de un hecho aislado, sino, por el contrario, en vista de juzgarlo en un espacio que no es ya el de la ontología marxista, para lo cual habrá sido necesario poder inscribir previamente al pensamiento de Marx en la ontología.

Contando con que es todavía posible encontrar otros enunciados relativos a la historia en la que Derrida inscribe la desconstrucción dentro de una cierta tradición marxista, aprovecharemos las referencias que, en el capítulo tres de *Espectros de Marx*, por ejemplo, es posible encontrar. Analizaremos de dicho capítulo determinados fragmentos en los cuales esos otros enunciados, si bien reiteran las connotaciones histórico-biográficas tanto como las político-ideológicas señaladas anteriormente,

lo hacen no sólo ya para bosquejar de nuevo lo que habría sido la historicidad de una determinada atmósfera de la que se habrá nutrido la deconstrucción, sino, más bien, para mostrar la posibilidad de la inscripción de ciertas filiaciones siempre intrínsecas entre deconstrucción y marxismo. De ese capítulo tres reproducimos un primer fragmento:

“Limitémonos, por falta de tiempo, a ciertos rasgos, por ejemplo, de lo que se llama la deconstrucción, en la que fue inicialmente su forma en el transcurso de los últimos decenios, a saber, la deconstrucción de las metafísicas de lo propio, del logocentrismo, del lingüisticismo, del fonologismo, de la desmistificación o la desedimentación de la hegemonía autonómica del lenguaje (deconstrucción en el transcurso de la cual se elabora otro concepto del texto o de la huella, de su tecnificación originaria, de la iterabilidad, del suplemento protético, aunque también de lo propio y de lo que fue llamado la exapropiación). Semejante deconstrucción hubiera sido imposible e impensable en un espacio premarxista.” (Derrida. 1995 : 106)

Para que se comprenda cómo se llega a poder trazar esta inscripción de la deconstrucción “*en la tradición* de cierto marxismo”, habría que retornar al análisis de lo que significa “radicalizar” para la deconstrucción, no sólo o no tanto porque la deconstrucción se postula, en este contexto, aunque, a la vez, en general, a la manera de una radicalización, sino más bien porque la deconstrucción elabora un concepto distinto del concepto tradicional de radicalización, al punto que con ello consigue, a un tiempo, inscribirse en “un cierto *espíritu de marxismo*”, pero a condición de que sea también esa inscripción la que le señale al marxismo sus compromisos con el concepto tradicional de radicalización, es decir, y esto sería buena parte del problema, con la ontología. Exponiéndolo de otra manera, se podría decir que es alrededor del concepto de radicalización en deconstrucción donde se articulan la imposibilidad de la denegación de la fidelidad a la herencia marxista y la posibilidad de la inscripción de la deconstrucción en dicha herencia. Es

por la desconstrucción del concepto tradicional de radicalización que la desconstrucción consigue intentar esa inscripción a su manera, es decir, bajo esas condiciones que son precisamente las que interrumpen los movimientos de la ontología de Marx. Por una parte:

“Se piense lo que se piense de este acontecimiento [Marx y el marxismo] y de las perversiones totalitarias a que dio lugar (perversiones de las que algunos dicen, desde hace tiempo, que no son perversiones, justamente, desvíos patológicos y accidentales, sino el despliegue necesario de una lógica esencial y presente desde el nacimiento, de un desajuste originario — digamos por nuestra parte, de manera muy elíptica, y sin contradecir esta hipótesis, el efecto de un tratamiento *ontológico* de la espectralidad del fantasma—), se piense también lo que se piense del trauma que en la memoria del hombre puede seguirse de ello, esta tentativa única ha tenido lugar.” (Derrida. 1995 : 105)

La frase “muy elíptica” de Derrida vendría a expresar un diagnóstico político, sólo que, habiendo sido elaborado sobre la base del trabajo de la desconstrucción, ese diagnóstico vendría a ser, a la vez, una señal de que el concepto de lo político debería ser también motivo de desconstrucción. Por otra parte:

“Pero ¿qué quiere decir «radicalizar»? [...] No se trataría de progresar aún más en la profundidad de la radicalidad, de lo fundamental, de lo originario (causa, principio, *arjé*), dando un paso más en la misma dirección. Se intentaría más bien acercarse hasta allí donde, en su unidad *ontológica*, el esquema de lo fundamental, de lo originario, o de lo radical, tal como continúa rigiendo a la crítica marxista, reclama cuestiones, procedimientos de formalización, interpretaciones genealógicas, que *no son o no son suficientemente* puestas en marcha dentro de aquello que domina los discursos que se dicen marxistas.)” (Derrida. 1995 : 107)

Este cuestionamiento no es, por supuesto, nuevo por parte de Derrida:

“La deconstrucción sólo ha tenido sentido e interés, por lo menos para mí, como una radicalización, es decir, también *en la tradición* de un cierto marxismo, con un cierto *espíritu de marxismo*. Se ha dado este intento de radicalización del marxismo que se llama la deconstrucción (y en la cual, como algunos habrán advertido, determinado concepto *económico* de la economía de la *différance*¹² y de la exapropiación, incluso del don, desempeña un papel organizador, así como el concepto de trabajo ligado a la *différance* y al trabajo del duelo en general).” (Derrida. 1995 : 106)

Radicalización es el nombre entonces, de ese gesto único con el que ha contado la desconstrucción para constituirse, sólo que, a la vez, esa constitución *como* radicalización debió seguir siendo también la tarea o el vínculo, o la toma de posición con el marxismo, en el marxismo. Se podría, sin demasiados reparos, preguntar si estos reconocimientos son a la vez la afirmación de cierto vínculo indisociable entre la desconstrucción y lo político, ya que quizá no con la política. Sin embargo, parece a la vez inevitable que se agregue, por ejemplo, otra cuestión, a saber: ¿cuál es el marxismo al que hace referencia Derrida en nombre de ese “espacio marxista”, en tanto y en cuanto parece ser ese ‘espacio’ el que introduce el vínculo con lo político? Pero en relación siempre a lo político, se podría todavía preguntar si no es la desconstrucción la que desde siempre contaba ya con dicho vínculo. Así parece sugerirlo Derrida en el capítulo que comentamos. En ese capítulo son el *Manifiesto (del partido comunista)* y *La ideología alemana* las obras que se mencionan. Se enuncia a continuación aquello que podría ser tomado como una excusa aunque sólo en relación al *Manifiesto*:

“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.” (Derrida. 1995 : 26)

¹² O *différentielle*, como dice el texto original.

La palabra “espectros” del título había sido decidida, observa Derrida, con anterioridad a este reencuentro más reciente con el espectro del comunismo del *Manifiesto*, señalamiento que no puede sino permitirnos pensar que ha sido la relectura de “algunas otras grandes obras de Marx” la que le habría suministrado los motivos y los recursos para una interpretación de su pensamiento en la dirección de los espíritus o, lo que es lo mismo, de los espectros:

“A la inversa, Marcelo [uno de los personajes de la escena de *Hamlet* en la que reaparece el fantasma o el espíritu del padre] 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.” (Derrida. 1995 : 26)

Más allá de lo autobiográfico y de cierto narcisismo, este otro *scholar* no sería *otro* sino en la medida en que pueda ser capaz, por fin, de ponerse al frente de la tarea no sólo de dirigirse a los espectros sino también, y fundamentalmente, de mostrar que semejante encaminarse ha sido siempre la condición de todo caminar. Los gestos o movimientos de la desconstrucción aparecen ya, o habrían aparecido desde siempre, entramándose con los hilos de lo político, a condición de que lo político se deje pensar no bajo las oposiciones binarias “presencia/no-presencia”, “efectividad/inefectividad”, “vida/no-vida”, etc., sino en el derrotero de aquello que no se manifiesta, y que no se manifiesta precisamente porque permanece *entre* una posición y otra posición, haciendo suya la condición de lo no-tético; sustrayéndose, pues, a la *presencia de vida* tanto como a la *no-presencia de vida*. ¿Existiría una lógica o una economía a la que

conduce y por la que se conduce semejante derrotero? Testimonios diferentes habría de que la obra de Marx se brinda a la posibilidad de encontrar en ella los rasgos de semejante economía, pero a condición siempre de que su lectura sea un ejercicio que “desbloquee”, que levante las interdicciones para el trato con los espectros. Para indicar sólo uno de ellos, referido por Derrida:

“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.” (Derrida. 1995 : 27)

En el *Prefacio* que menciona Derrida, Engel dice:

“La aplicación práctica de estos principios, según declara el propio *Manifiesto*, dependerá en todo lugar y tiempo de las circunstancias históricas vigentes, por lo que no se concede ninguna importancia especial a las medidas revolucionarias propuestas al final del capítulo II. [...] Frente al inmenso avance de la gran industria en los últimos veinticinco años, y al de la organización de la clase trabajadora, que progresó junto con aquella; frente a las experiencias prácticas, primero en la revolución de febrero, y mucho más todavía en la comuna de París, donde el proletariado dispuso por primera vez, durante dos meses, del poder político, este programa resulta, en algunos pasajes, anticuado. [...]; también lo es que las observaciones sobre la posición de los comunistas frente a los diversos partidos opositores (capítulo IV), aunque aún correctas en sus rasgos más generales, resultan hoy ya obsoletas en su ejecución, por el hecho de que la situación política se ha transformada totalmente, y la evolución histórica ha suprimido la mayoría de los partidos allí enumerados.” (Marx. Engels. 2008 : 87, 88)

Aunque referidas a problemas diferentes, las observaciones de Engels subrayan bajo aproximadamente un mismo tono, en un mismo tiempo y según un mismo contexto, la caducidad de un programa

revolucionario y una posición de partido. La fuerza de las cosas o, para dar lugar a una expresión de Marx de la *Introducción a la Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, “el poder material de la crítica” habría reducido a ruinas un programa y una posición partidaria.

El rasgo que remarca Derrida remite no sólo al *Manifiesto* y a sus distintos prefacios sino también a “algunas grandes obras”, entre las cuales hay que contar a *La ideología alemana*, la *Contribución a la crítica de la economía política*, *El capital*, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*.

Esos textos, de los cuales dice Derrida que su lección, su *lectura*, sería la más urgente, serán examinados a su turno, según las relaciones que contraigan con la lectura de la desconstrucción.

Al cabo de este último desarrollo se impone una nueva recapitulación. Decíamos al final de la primera parte del análisis que la conceptualización que elabora y propone Derrida en vista de pensar no sólo la herencia en general, sino, lo que era más urgente, la herencia de Marx, reunía ex profeso, con fuerza de mandato, unos enunciados cuyas determinaciones podrían remitir a los textos de Blanchot. Una hipótesis semejante, en verdad, no enfrenta riesgos. No hay dudas de que los textos de Blanchot seleccionados por Derrida obran a la manera de intérpretes anticipados de la herencia de Marx, alrededor de los cuales Derrida genera nuevas aperturas, habiéndose aprovechado anteriormente para ello de textos de Valéry, de Shakespeare; con posterioridad, de Heidegger.

La tarea que se insinúa, reeditada, proviene, más bien, de la demanda por interrogarnos acerca de, por un lado, si los dos fragmentos (páginas 30; 67 y 68 de *Espectros de Marx*) que hemos extractado se pronuncian de manera similar alrededor de la herencia, si remiten a las mismas exigencias y a las mismas constricciones; por otro lado, si esos pronunciamientos, por su entonación, supuestamente coincidente, deberían ser tomados a título de un presunto afán polémico, justificado no por la desconstrucción sino acaso por el contexto en el que ellos insertan sus enunciados. Ciertamente, se nos demanda, a su vez, una hipótesis

anexa acerca de cuál de los dos fragmentos mencionados debería ser el que oficie de medida respecto del otro. Al respecto, la diferencia existente en la formulación de las determinaciones indicaría que el primer fragmento es el que debemos tomar como principio de comparación.

Para responder a estos interrogantes procederemos según un trabajo de lectura similar al que hemos ensayado anteriormente. Analizaremos, en primer lugar, el fragmento ya señalado (página 30 de *Espectros de Marx*), que tendrá como rol el de obrar como principio de comparación del segundo fragmento (páginas 67 y 68 de *Espectros de Marx*) Podríamos decir al respecto que, si nos empeñamos por entender que la heterogeneidad de la herencia es *necesaria y radical*, ese empeño debería comenzar por comprender de qué se trata cuando se trata de *heterogeneidad*:

“Ahora bien, habiendo dicho esto (una vez más, con mucha simplicidad, de una manera que es demasiado simple) creo que no tenemos que elegir entre la unidad y la multiplicidad. Por supuesto, la deconstrucción (y ésta ha sido su estrategia hasta ahora) no insistía en la multiplicidad por sí misma sino en la heterogeneidad, la diferencia, la disociación, que es por completo necesaria para la relación con el otro.” (Derrida. 2009 : 23 y 24)

Heterogeneidad no es simplemente multiplicidad, que remitiría no sólo a una determinación más bien cuantitativa, en su oposición a la unidad, sino también, pero fundamentalmente, a una condición que haría de la herencia una instancia meramente dada, una donación cerrada sobre sí misma. Derrida reitera la observación de que es, más bien, la diferencia, la disociación lo que es *necesario* para pensar la relación con el otro, con ese otro que es todo legado. Esta reiteración es la reafirmación de la *necesaria* heterogeneidad de la herencia. Por igual, en ambos contextos, el carácter necesario de la heterogeneidad constituiría el predicado mínimo, esencial, analítico de la herencia, gracias al cual el concepto de herencia se acoge a los nombres de la disyunción, la desunión, la “diferencia sin oposición”, la no univocidad, la no hegemonía, en fin, la disparidad, etc. Pues son algunos de los desplazamientos a los

que es llevada la heterogeneidad de la mano de la desconstrucción, los que parecen hacer posible el reconocimiento de que esos movimientos que con ella se promueven no enfrentan dificultades, diciendo lo cual habría lugar para recordar la idea de Derrida de que la desconstrucción “está por todas partes”. Pero no se trata de enunciar meramente una generalidad sino de poder decir a continuación, quizá entre signos de admiración y no entre comillas, que la necesaria heterogeneidad de la herencia es precisamente la ocasión de la caída de la univocidad no menos que de las ruinas de la hegemonía. ¿Desde cuándo hubo lugar para que la problemática de la herencia se ofreciera, formulada bajo las mismas determinaciones, a las oscilaciones entre lo que pretendía retenerla todavía en el dominio exclusivo del derecho y lo que la entregaba ya a la apertura de lo político? ¿Hubo fechas? Es posible suponer que esas oscilaciones provinieron de ese acontecimiento plural y sin data, por el que la univocidad se retiró primero del mundo, dejando imaginar luego la posibilidad de otra atmósfera, no sólo para lo político esta vez, sino también para el derecho. La asociación que une a ambos derribos, el de la univocidad y el de la hegemonía, puede ser juzgada como una asociación ilegítima, en razón de que remitirían cada una de ellas a dominios diferentes, la primera al lógico-lingüístico, la segunda al político. Sin embargo, una objeción que se formulara en nombre de esa razón habría pasado por alto la circunstancia de que, por sus predicados mínimos, más allá de que remitan a dominios distintos, tanto la univocidad como la hegemonía constituyen su significación alrededor de la supremacía de lo mismo, de la unidad, de la identidad:

“El lenguaje unívoco sigue siendo *el mismo* porque lo pone todo de manifiesto en una evidencia actual, porque en él nada se oculta o se anuncia en la penumbra de las intenciones en potencia, y porque dominó toda dinámica del sentido. De este modo, preserva su identidad ideal a través de todo el acontecer de la cultura.”
(Derrida. 2000 : 101 y 102)

Es, de nuevo, el cuestionamiento del atributo de la identidad pura, sin encantar, el que proporciona los motivos para que se comprenda que el lazo entre univocidad y hegemonía no sólo es legítimo sino que revela, precisamente en razón de la diferencia de pertenencia de una y de otra, una ligadura que remite más allá de los límites que pretendan separarlas a esas determinaciones. Pero nos resta todavía decir qué significaría que la heterogeneidad de la herencia, a más de necesaria, es radical. Habíamos analizado en páginas anteriores la noción de radicalización en el sentido en el que Derrida la usaba para significar la desconstrucción como una radicalización del marxismo. No se trataba entonces de que la desconstrucción procure y consiga ser más radical que el marxismo, en el sentido de alcanzar una profundidad mayor que la de Marx. Tampoco se trata ahora, con la heterogeneidad radical de la herencia, de una radicalización de los fundamentos, de la profundidad de la excavación, sino de una radicalidad que, en este contexto, significaría más bien la irreductibilidad de la heterogeneidad. En el intento por interpretar la radicalidad en este otro contexto, se nos impone avanzar más allá de la mera asignación del sentido señalado, para lo cual lo que cuenta específicamente es comprender que la irreductibilidad de la heterogeneidad no es otra cosa que la irreductibilidad de la *différance*, condición irreductible de la *différance* que la hace resistente a toda determinación de esencia, de existencia, de concepto, resistente incluso a ser reducida a la condición de palabra. Una tal resistencia de la *différance* a las determinaciones ontológicas implica hacer de la *différance* no sólo la instancia anterior a tales determinaciones, es decir, el origen, sino, a la vez, desbaratar la idea misma de origen. La heterogeneidad de la herencia debería su irreductible radicalidad a la condición originaria de la *différance*. Remitiéndonos a los enunciados de Blanchot que habíamos comentado anteriormente, nada impediría que los transcribamos brevemente para mostrar de nuevo la afinidad entre su interpretación y la que a posteriori ofrecería Derrida:

“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.*” (Derrida. 1995 : 30)

“Tres tipos de discursos”, “los tres necesarios”, “pero separados”, “más que opuestos, yuxtapuestos”: los tres discursos sin paridad posible entre ellos, diferentes por la forma y la fuerza, necesarios en su separación, muestran, yuxtaponiéndose, la necesaria e irreductible disparidad que los reúne. Siendo imposible dejar trunco el comentario del fragmento de *La risa de los dioses*, nada más que porque en estos renglones encontramos sugeridas algunas de las afirmaciones que había anticipado Derrida, observemos que a continuación de la descripción de los tres discursos según sus connotaciones determinantes¹³, Blanchot cierra el párrafo advirtiendo del riesgo que encierra el no responder a las exigencias *venidas desde Marx*. No siendo posible escindir la “fuerza” de la “forma” para referirnos a esta advertencia, correspondería llevar adelante un comentario que permita al menos indicar la forma mediante la cual Blanchot se procura el pasaje **de las** connotaciones determinantes de los tres discursos, **a la** advertencia conminatoria, *so pena...* Semejante pasaje **de la** forma del desajuste y de la separación de los discursos, esas determinaciones cuasi ontológicas, **a la** fuerza que conmina a no prescindir de Marx, para ser justos con Marx, parece anticipar no sólo algunos de los gestos distintivos de *Espectros de Marx*, sino, al mismo tiempo, algunas de las claves mediante las cuales es posible descifrar los malentendidos que originaron las críticas de Antonio Negri, Pierre

¹³ A estas “connotaciones determinantes” se refería Negri cuando denunciaba la teología negativa a lo Blanchot. Por otros motivos, también han realizado denuncias en estos términos, Jean-Luc Marion y Richard Rorty. El tratamiento de sus alegatos quedará reservado para el momento de estudiar, en otra investigación, los “problemas especiales” de la desconstrucción.

Macherey, Warren Montag y otros. Ensayaremos mostrarlo en el capítulo destinado a reseñar, comentar y analizar esas y otras críticas.

Cabe tratar a continuación el interrogante acerca de si los fragmentos seleccionados, el de la página 30 y el de las páginas 67 y 68 de *Espectros de Marx*, al referirse a la herencia y a sus connotaciones cuasi-ontológicas, por un lado, y al pasaje a las cuestiones éticas y políticas, por el otro, al que dichas connotaciones autorizaban, lo hacían ciñéndose a constricciones similares. No es algo *dado*, dice el segundo fragmento, refiriéndose a la herencia, no es algo a la manera de un algo que viniese a agregársenos a lo que ya éramos. Por el contrario, lo que somos lo somos ya como herencia, a saber, con anterioridad al consentimiento o al disentimiento. Es decir, a pesar de que la herencia no es algo simplemente *dado*, nos obstante, se nos impone, no podemos sino heredar. Pero, por su parte, la herencia, por las determinaciones que la connotan, goza de atributos todos ellos reñidos con las exigencias de la unidad, de la univocidad, de la identidad, de la reunión, de la hegemonía, etc. No puede ser entonces la herencia sino una tarea, la de elegir, precisamente, seleccionar, entre aquellas heredades disyuntas, separadas, que habitan en toda herencia y que no proceden sino de la condición, no derivada sino originaria, de su heterogeneidad.

Por último, ¿qué hay del afán polémico que presuntamente distinguiría a los fragmentos relativos a la herencia, y, en general, al discurso de *Espectros de Marx*? Ante esta cuestión, proponemos recordar la respuesta de Derrida a Negri acerca de la ontología:

“Como no tenemos aquí ni el espacio ni el tiempo para una gigantomaquia, al estilo de *El sofista*, sobre la esencia del ser [*l'être de l'étant*] y la ontología en general, propongo a Negri, para concluir con una sonrisa, un armisticio de compromiso: ¿y si ambos aceptáramos considerar de ahora en adelante el término «ontología» como una contraseña, una palabra arbitraria y establecida de manera convencional, un *shibboleth* que únicamente haría como si significara lo que «ontología» siempre ha significado? De este modo, hablaríamos entre nosotros un lenguaje encriptado, como los marranos. En la comunidad de los filósofos haríamos como si continuáramos hablando el lenguaje de la

metafísica o de la ontología, sabiendo, entre nosotros, que no significa nada.” (Derrida. 2002 : 305)

II. Figuras de la desconstrucción

Inscribimos en este capítulo, a la manera de una introducción a las figuras de la desconstrucción, el trabajo analítico de un conjunto de términos cuya relación con el pensamiento de la desconstrucción es estrecha, habida cuenta de que la elaboración de cada uno de ellos ha significado una singular puesta en obra de la desconstrucción. Consideramos esencial el desarrollo de esta sección en vista de poder reconocer en los predicados de esos términos, cierta reincidencia o recurrencia, más allá de la especificidad de su producción. La primera parte del capítulo estará destinada al trabajo de exposición de las palabras o conceptos¹⁴, *différance* y *desconstrucción*, que han caracterizado el discurso de Jacques Derrida a la manera de señales distintivas del mismo. Hemos dado preferencia al análisis de estas construcciones idiomáticas de una manera sólo provisoria, sin desconocer, por lo tanto, que junto a estas ha habido siempre lugar para otras. Si fuera necesario referirnos a ellas, nada más que por razones expositivas, como si conformaran un conjunto, deberíamos hablar siempre de un conjunto sin totalidad posible.

Hemos considerado necesario realizar una lectura del trabajo empeñado por Derrida alrededor de la *différance*, en razón del lugar decisivo que esta 'palabra' o 'concepto' adquiere en la producción derridiana, por el modo de vínculo que entabla con los demás 'conceptos' o 'palabras' en calidad de operador de lectura, por su condición ejemplar en los préstamos e intercambios que mantiene con los 'conceptos' del conjunto.

Estaría asimismo justificado dirigir nuestra atención a ese otro 'concepto' o 'palabra' llamado *desconstrucción*, dado que designa el

¹⁴ Como es sabido, Derrida afirma en *La différance* que la palabra *différance* no es ni una palabra ni un concepto. No obstante, es posible referirnos a la *différance* como palabra o como concepto a condición de tener en cuenta las razones explícitas que argumenta Derrida para negar la posibilidad de una interpretación de la *différance* como palabra o como concepto. Posteriormente se analizarán los motivos de Derrida que justificarían ese doble rechazo.

trabajo realizado por Derrida en sus textos, habiendo sido la matriz siempre excedida de ese trabajo.

Estaría justificada, por último, esa exposición en razón, precisamente, de que esos 'conceptos' o 'palabras' más aquellos otros como *suplemento*, *huella*, *fármakon*, *himen*, etc., pueden ser considerados a la manera de predicados de dicho discurso. Habría que tener en cuenta, para permitirnos esa apreciación, que **cada uno** de los elementos de esa serie abierta de palabras o conceptos (*différance*, *himen*, *huella*, *suplemento*, *fármakon*, etc....*desconstrucción*), es tomado simultáneamente, por Derrida, en el doble sentido de la palabra elemento, a saber, lo que nombra el eslabón de la cadena y lo que nombra la cadena misma, la parte y el todo, el elemento de la estructura y la estructura misma. Una manera de haber abierto el juego de la metonimia.

Una segunda parte tendrá como destino bosquejar un proyecto por medio del cual deberíamos lograr explicarnos ciertos rasgos del pensamiento de la desconstrucción. No pocos son los riesgos que, de modo inevitable, correrá la formulación de nuestros enunciados en semejante intento, en razón de que tanto la palabra como la frase, la relación del léxico con la sintaxis, los códigos como el alfabeto, y tantos otros valores, han sido puestos entre paréntesis, es decir, en desconstrucción. Estas observaciones serían suficientes, creemos, para obligarnos a un tratamiento cuidadoso, como lo sugiere Derrida, de nuestros enunciados, de nuestro compromiso con ellos, es decir, la necesidad de interrogarnos acerca del uso que hagamos de ellos, del uso operativo que le demos, por ejemplo, a ciertos términos en la formulación de esos enunciados.

Para el tiempo de la enunciación, temporalidad de la presencia, instancia privilegiada del habla, no habría respectividad, es decir, relevo, en el espacio de la escritura. La presencia habría estado, desde siempre, diferida en la escritura. Ahora bien, puesto que se puede mostrar que la escritura —signo de otro signo— sería la que mejor expresa o representa el juego del lenguaje, y, por ende, también el del habla, de igual manera

se podría mostrar que los privilegios de la enunciación se habrían tornado, desde entonces, problemáticos. Deberíamos, sin embargo, agregar todavía en la cuenta que, entre escritura y lectura no hay una separación neta, pura, simple, sino que, por el contrario, en la escritura hay, de algún modo, huellas de lectura. Serían estas algunas de las enseñanzas de la deconstrucción, las que, de manera diferenciada, habrán de hacernos posible lo imposible: proseguir tras de sus pasos.

Como un paso inicial en la elaboración del proyecto mencionado, procuraremos orientarnos a partir de dos o tres referencias tomadas de Derrida, que deberían sernos propicias para encontrar algunas premisas. Respecto del conjunto de 'palabras' o 'conceptos', como los hemos denominado por el momento en el párrafo inicial, y que Derrida llama *marcas*, nada hemos adelantado respecto de *ante qué* o *quiénes* se desmarcan. Esta doble cuestión la tomamos según la traducción que hacemos de ciertas precisiones que introduce Derrida en *Tímpano*, que es el texto que hace las veces de introducción o prefacio a *Márgenes de la filosofía*, y que cuenta para nosotros, por lo pronto, de una manera similar. Una primera amenaza nos sale al paso, puesto que si nos pronunciamos en esos términos —¿'ante qué'? y ¿'ante quiénes'?— se podría objetar que estamos comprendidos en el riesgo que esa forma de la interrogación encierra, y que ya había sido objeto de denuncia en el texto mencionado:

“Consecuencia: dislocar el oído filosófico, hacer trabajar el *loxôs* en el *logos*, es evitar la contestación frontal y simétrica, la oposición en todas las formas de la *anti-*, inscribir en todos los casos el *antismo* y el cambio, la denegación doméstica, en una forma completamente distinta de emboscada, de *lokhos*, de maniobra textual.” (Derrida. 1989 : 21)

Semejante sustracción de la simetría viene a recordar que si se trata de modificar la situación a la que nos constriñen ciertos discursos de la filosofía en lo concerniente a la relevancia del límite (margen), la crítica

directa, ortogonal, respetuosa de las proporciones, estaría siempre en riesgo de ser reapropiada por eso mismo que se crítica. ¿Por qué no beneficiarnos de las enseñanzas del tímpano?, por ejemplo:

“Sabemos que la membrana del tímpano, tabique delgado y transparente, que separa el conducto auricular del oído medio (la *caja*), está tendido oblicuamente (*loxós*). Oblicuamente de arriba abajo, de afuera adentro y de adelante atrás.” (Derrida. 1989 : 21)

Las observaciones que correspondería hacer, nada más que para comentar estos fragmentos de *Tímpano*, serían, por un parte, que no se trata de resistirse a la ‘oposición’ en todas sus formas sino, más bien, a aquella que de manera clásica, supone que la crítica o el ejercicio de la oposición debería siempre procurar beneficiarse de la distancia más corta entre las posiciones en pugna, es decir, la que define a la línea recta. Esta primera observación debería comprender, por otra parte, en sus alcances, también al concepto mismo de antítesis, es decir, la noción de *contra-posición*. Sabido es que la desconstrucción ha tenido como gesto insistente el de resistir la exigencia clásica de definirse por posiciones, es decir, por tesis, por lo que, consecuentemente, la oposición o la resistencia que podría permitirse la desconstrucción no podría, en cualquier caso, sino optar por la forma oblicua, desviada de la crítica:

“¿Diremos desde este momento que lo que aquí resiste, es lo impensado, lo reprimido, lo rechazado de la filosofía? Para no agarrarse más, como a menudo se hace hoy, a la equivalencia confusa de estas tres nociones, una elaboración conceptual debe introducir ahí un nuevo juego de la oposición, de la articulación, de la diferencia. Introducción, pues, a la *différance*.” (Derrida. 1989 : 34)

Tendríamos ahora la posibilidad de agregar a los comentarios anteriores la suposición, fundada en ellos, de que la desconstrucción ha elaborado estos distintos gestos de rechazo o de resistencia a las maneras clásicas de pensar la oposición, los límites de la oposición, la

jerarquía que ella involucra, las formas de la crítica, todo ello y lo que con ello forma sistema; en fin, se podría suponer, como decíamos, que esas han sido estrategias elaboradas por la deconstrucción para resistir no sólo en el terreno de la metafísica sino, y de manera indisociable, en el terreno de lo político, todo intento de reapropiación proveniente de aquellos discursos de la filosofía comprometidos particularmente con la cultura del logocentrismo. Sirviéndonos de la connotación de los textos citados, diríamos que la deconstrucción se sirve de una estrategia por la cual abandona la guerra frontal de posiciones, para pasar a relevarla por maniobras de emboscada.

Ahora bien, ¿cómo evitar la aparente incompatibilidad de los interrogantes que habíamos expresado según la forma de ¿‘ante qué?’ y ¿‘ante quiénes?’?, con las observaciones críticas acerca del *antismo*? Al respecto se podría argumentar que la preposición ‘ante’, de las expresiones ¿‘ante qué?’ y ¿‘ante quiénes?’¹⁵, no tiene la misma connotación que la que encontramos en el adjetivo ‘anti’: en el primer caso el significado es ‘en presencia de’, ‘respecto de’, en tanto que en el segundo caso el significado es ‘opuesto’, ‘contrario’. A la vez, ambas expresiones remiten a la acción de ‘desmarcarse’ según el movimiento de evitar una marca o de desplazarse respecto de ella, movimiento que esencialmente incluye la tarea de desmarcarse o desplazarse de toda *posición* de ‘opuesto’ o de ‘contrario’.

Sentado lo anterior, deberíamos examinar las formas por medio de las cuales las ‘marcas’ que se desprenden del trabajo de la deconstrucción, consiguen desmarcarse de las exigencias téticas tradicionales. Esas ‘marcas’ no alcanzarían a desmarcarse, al parecer, sino a condición de resistir a ser inscriptas en el discurso del que se

¹⁵ El juego o el pasaje del “qué” al “quién” es posible señalarlo como una de los recursos a los que apela la deconstrucción en los más diversos contextos, y en las derivas que hacen de los contextos una contextualidad generalizada. Es sabido que a este juego no sólo lo usa la deconstrucción, como también que quienes han dispuesto de él en el siglo XX lo han hecho a partir de ciertos precedentes como Max Stirner, Karl Marx y Friedrich Nietzsche. Entre otras referencias se pueden señalar el juego entre el *ça se déconstruit* y la deconstrucción de firma, como también la articulación entre “autonomía” y “automatismo” como expresión de la contradicción capital. Habrá sido preciso también recordar los análisis de Derrida en *Préjugés*, del “ante” de *Ante la ley* de Kafka.

desmarcan. Arribarían a la condición de ‘marcas’ en tanto y en cuanto hayan opuesto a la fuerza de reapropiación de ese discurso, una estrategia. Si tal es la condición de esas ‘marcas’ con las que, en definitiva, configura su discurso la desconstrucción, es lógico concluir que su discurso tiene, entonces, entre sus propósitos principales, el de resistir la posibilidad de ser objeto de reapropiación por ese discurso.

¿Ante qué se desmarcan, esas *marcas* que son *différance*, *himen*, *huella*, *suplemento*, *fármakon*, etc.? Esta pregunta sería la única que, por ahora, nos formularemos, a pesar de que necesariamente debería haber otras. Preferimos concentrar en ella el punto de partida, en razón de que es el mismo discurso de Derrida el que señala la posibilidad y la necesidad de introducir los problemas del margen, de las ‘marcas’ y del ‘mantenerse al margen’, con la condición de resistir con ese mismo gesto, el gesto de reapropiación que caracteriza a los grandes discursos de la tradición filosófica.

Una señal al respecto sería suficiente, aunque *Tímpano* haga especial referencia a *différance*, y nosotros nos permitamos extender su valor a las demás ‘marcas’:

“Si en apariencia, pues, se mantienen al margen de estos grandes textos de la historia de la filosofía, estos diez escritos¹⁶ plantean *de hecho* la cuestión del margen.” (Derrida. 1989 : 30)

Desmarcarse no sería otra cosa que ‘mantenerse al margen de los grandes textos’ de los respectivos tipos de señorío del discurso filosófico, *jerarquía* y *envoltura* —según la tipología o taxonomía elaborada por Derrida— precisamente porque habrían sido esos textos los que —en la línea de Heidegger o en la de Hegel, respectivamente— trazaron, en complicidad, la frontera de la filosofía a partir de vincular solidariamente la

¹⁶ Se refiere a los diez textos que conforman *Márgenes de la filosofía*, sin incluir a *Tímpano*, que, con otra paginación, hace las veces de prefacio en la edición francesa. Sin esta diferencia, en la edición española son once los textos.

cuestión del *Ser* con la de *lo propio* y la de *lo próximo*. La hipótesis de Derrida respecto de los dos últimos valores es que:

“[...], ésta [la cuestión de lo propio] no se deja separar del valor idealizante de lo *muy próximo* que no recibe sus poderes desconcertantes, sino de la estructura de oírse hablar.” (Derrida. 1989 : 25)

Si los diez textos de *Márgenes de la filosofía* no tienen otro propósito que el de discutir *de hecho* la cuestión del margen, de hecho habría que suponer también, que la discusión de dicha cuestión tendrá como premisa la hipótesis de la solidaridad esencial entre la cuestión del *Ser*, la de *lo propio* y la de la *proximidad*, que ha sido señalada por Derrida como la determinación esencial no sólo en la concepción, sino en el trazado del margen. Concepción y trazado del margen que habrán de constituirse en motivos de meditación reiterada de la desconstrucción. En otros términos, que la tarea de estos textos sería la de denunciar, por ejemplo, el límite a partir del cual le han sido concedidos ciertos privilegios a la sustancia fónica y que, necesariamente, implicaron la subordinación a ella de la sustancia gráfica, cuestión que podemos reconocer entre las que se tratan en *La différance*. En el mismo tenor, el texto de *Firma, acontecimiento, contexto* viene a recordar las cuestiones no resueltas por la teoría de los *speech acts* respecto de la pretensión de saturación de esa otra forma del límite llamado ‘contexto’, a la par que revela las inconsistencias de esa teoría respecto de la pretendida singularidad de la firma, en la medida misma en que sus presupuestos la limitan para comprender que es, precisamente, esa singularidad la que abre el juego de la reiteración, a la par que el de la división y la dislocación.

Al mismo tiempo, en los enunciados de *Tímpano* parece no haber sino referencias coincidentes respecto de que el motivo de la *proximidad* remitiría al de la *presencia*, a saber, la presencia a sí de la conciencia, la de la configuración del oírse hablar. Ahora bien, sería posible anticiparnos

para simplemente decir que las exigencias con que adquiere relevancia, es decir, poder de relevo el filosofema de la *presencia*, parecen remitir a un rasgo similar y consistente, cuya determinación esencial habría sido la de relevar o sublimar —en vista de la *presencia*, en vista de hacerla ‘presente’, en su forma arqueológica o, en su opuesta simétrica, teleológica— toda consideración relativa a la diferencia, la heterogeneidad, la mezcla, la pérdida de la univocidad, la singularidad, la imposibilidad de la unidad y de la totalización, etc. Semejante poder de relevo no habría sido, según la lectura de Derrida, sino el de poner de relieve, exaltándolo, eso mismo que habría de ser relevado. Refiriéndose a la operación dialéctica del relevo en *Glas*, nos propone considerarla según el juego doblemente paradójico al que se presta la *Aufhebung*:

“Una suerte de rejilla o de esclusa histórica que no deja pasar eso que pasa o deja pasar eso que no pasa.” (Derrida. 1981 : 12)

Al declarar, en nombre de la *presencia*, que los rasgos recién mencionados habían sido considerados intratables, *como tales*, por la filosofía, se habría dado cauce, una y otra vez, a lo que Derrida se pregunta en el siguiente fragmento:

[...]: ¿se puede tratar de *la* filosofía (*la* metafísica, incluso *la* onto-teología) sin dejarse ya dictar, con esta pretensión de unidad y unicidad, la totalidad inatacable e imperial de un orden? ¿Si hay márgenes, hay todavía *una* filosofía, *la* filosofía? (Derrida. 1989 : 23)¹⁷

La cuestión es, en este enclave, cómo tratar, y no sólo ya interpretar, un discurso como el de la filosofía, que ostenta, una y otra vez, de modo intratable, la pretensión de ejercer una soberanía absoluta

¹⁷ Una traducción posible sería: ¿se puede tratar **la** filosofía (**la** metafísica, incluso **la** onto-teología) sin dejarse ya dictar, con esta pretensión de unidad y unicidad, la totalidad inatacable e imperial de un orden? ¿Si hay márgenes, hay todavía **una** filosofía, **la** filosofía?

sobre su margen, es decir, no sólo sobre su adentro sino también sobre su afuera. A esa cualidad superlativa, reiterada en su pretensión —unidad y unicidad— es a la que se refiere Derrida en las dos preguntas por igual. A pesar de que Derrida no le concede el crédito suficiente, y no sólo a estas preguntas, sino a la correspondencia de la oposición entre pregunta-respuesta, es posible comprender que el riesgo que entraña el tratar *la* filosofía, *la* metafísica o *la* onto-teología en esos términos que suponen la unidad, es el de aceptar de manera inevitable, no sólo la unidad del discurso *en* el trato mismo con el discurso de la unidad de la filosofía, sino, de la misma manera, aceptar la condición de unidad única del discurso *en* el trato mismo con el discurso de la unidad única de la filosofía. Es decir, el trato con el discurso de la filosofía implicaría reconocer la unidad y la unicidad de ese discurso. La segunda pregunta parece advertirnos respecto del mismo riesgo, sólo que, en este caso, para subrayar que, aun cuando el margen haya dejado de ser único, aun cuando hubiera ‘márgenes’, habría lugar aun para *una* filosofía, a saber, para la ‘unidad’ de *una* filosofía que no sería tal sin ‘unidad’; ‘unidad’ de *una* filosofía, que no podría ser tal sin ser la ‘unidad’ de *la* filosofía. ¿Sería posible impedir esa teleología que conduce de *una* filosofía a *la* filosofía?

Si es posible dejar sentado, como decíamos antes, que el motivo de la *presencia* se delata en la pretensión de *proximidad*, es posible entender que Derrida denuncie la operación de idealización o sublimación, característica de la *proximidad*, sirviéndose, por ejemplo, de la ‘relación consigo mismo’:

“Comer el margen al dislocar el tímpano, la relación consigo misma de la doble membrana.” (Derrida. 1989 : 31)

Podríamos referirnos al tono, o al estilo, para señalar las maneras que adopta la desconstrucción en su trato con los filosofemas, es decir, con los lugares comunes y consolidados del discurso de la filosofía; en tal caso, bien podría servirnos el enunciado de Derrida que hemos citado.

Guiándonos por él, se revelaría que ese tratamiento prefiere estructurarse bajo características que no podrían ser sino juzgadas como intratables desde las *posiciones* de la filosofía y su discurso: sus enunciados promueven análisis cuya conceptualidad es inaccesible para ese discurso, puesto que se formulan según unos tipos, unas formas, unas estrategias y lógicas, si no ajenas a la filosofía, sí señaladas como las que, una y otra vez, la filosofía aconsejaba denostar, cuando no excluir. ‘Comer el margen’ —una expresión desusada, inapropiada, intratable para la filosofía, que no podría ser asimilada por su discurso—; no obstante, ‘comer el margen’ significaría más bien la acción de roer, de debilitar los cimientos, los fundamentos, las raíces, lo cual no la hace más asimilable que la anterior, dado que su gesto es precisamente contrario a lo que serían las expectativas del *logos*. ‘Comer’, no literalmente, sino en el sentido de carcomer los valores de la regularidad, la continuidad, la verticalidad, la indivisibilidad del margen, cualidades supuestamente esenciales, originarias, fundamentales, sin las cuales no habría para ningún límite la posibilidad de mantener con él mismo una relación de pura identidad, es decir, una relación, no ya de máxima, sino de infinita proximidad con él mismo, es decir, con la pura *presencia*. Se trataría de mostrar que esas cualidades ‘originarias’ no se predicán necesariamente de la noción de ‘margen’ o de ‘límite’, a la manera de predicados analíticos, sino que es posible afirmar, respecto de la indivisibilidad, la continuidad y la regularidad, que no son cualidades ‘originarias’: en el origen, se podría decir, y desde el origen, los predicados pertinentes —del margen o del límite— habrían sido, más bien, la división, la discontinuidad, la oblicuidad, la irregularidad. Si no, ¿cómo entender que, en sus enunciados, Derrida se refiera al tímpano como a la ‘doble membrana’? Cualquiera sea la condición bajo la que se la juzgue, la lámina del tímpano une y desune —primera dualidad—, un interior y un exterior —segunda dualidad—, a la vez que, en tanto que lámina, aun siendo de la más extrema delgadez, remite a dos caras —tercera dualidad. Siendo una es, siempre, más bien dos. La filosofía, casi como el

tímpano, que en su búsqueda sempiterna de la unidad empezaba siempre por la división. Semejante divisibilidad es, obviamente, lo contrario de la posibilidad de una relación extrema, infinita de la membrana consigo misma. Pero es también lo otro de los demás valores solidarios de la indivisibilidad: de la continuidad, la verticalidad, la regularidad. Semejante divisibilidad del tímpano de la filosofía significa hipotecar la posibilidad inmediata de la unidad, pero a cambio, por eso mismo, de inscribirla en el programa de la teleología.

Según se puede inferir de estas primeras connotaciones, la relación de la deconstrucción con los filosofemas debería mantenerse dentro de la necesidad de intervenir dislocando ciertas pretensiones clásicas del idealismo, por ejemplo, la de la univocidad de los enunciados, como así también desquiciando los intentos de asegurarle a toda polisemia unos límites y una regularidad estrictos, oponiéndoles, en consecuencia, una polisemia irreductible y generalizada. En una explicación con Aristóteles respecto de lo 'propio', Derrida enumera algunas de las tesis canónicas del estagirita respecto del nombre propio, la univocidad y la polisemia:

“Un nombre es propio cuando no tiene más que un sentido. Mejor, sólo en este caso es propiamente un nombre. La univocidad es la esencia, o mejor, el *telos* del lenguaje. Ninguna filosofía, en tanto que tal, ha renunciado a este ideal aristotélico. Es la filosofía. Aristóteles reconoce que una palabra puede tener varios sentidos. Es un hecho. Pero este hecho no tiene derecho de lenguaje sino en la medida en que la polisemia ha acabado, en que las diferentes significaciones son en un número limitado y sobre todo bastantes distintas, siendo cada una e identificable.” (Derrida. 1989 : 286 y 287)

Otros designios se suman a estos, entre los que se destaca aquel que señala que la filosofía habría perdido el privilegio del presente para pensar la relación de la conciencia con el tiempo, viéndose reducida así a una conciencia *a destiempo*, en cuyo caso también ella habría extraviado ese presunto predicado analítico de la presencia del presente, con el que

había mantenido un vínculo esencial. En fin, la perspectiva por la cual se orienta este tratamiento de la desconstrucción pareciera ser la de conseguir que el enclave de la filosofía quede fuera de sus goznes:

“De hacerla salir en varios golpes de sus casillas. [...] Determinar, completamente en contra del filosofema, lo inflexible¹⁸ que le impide calcular su margen, por una violencia limítrofe impresa según nuevos *tipos*. [...] Que la filosofía ya no pueda estar segura de que siempre ha *mantenido* su tímpano. [...], donde ya no se encuentre, donde no pueda tomar consciencia más que a *destiempo* y sin poder *decirse* girando todavía sobre su propio *gozne*: yo lo habré anticipado, con un saber absoluto.” (Derrida. 1989 : 23, 31 y 32)

Ahora bien, por lo que respecta a los poderes del discurso filosófico, Derrida se había preguntado:

“¿Cuál es la resistencia específica del discurso filosófico a la desconstrucción?” (Derrida. 1989 : 26)

Por las hipótesis iniciales del texto y por la respuesta de Derrida, pero también por otras consideraciones insertas en el transcurso, se puede asegurar que el propósito que se enuncia en la pregunta es el relativo a la especificidad de la resistencia que el discurso filosófico le opone a la desconstrucción. Aun así, y quizá por esa misma seguridad, sería esencial interrogarnos acerca de qué significa ‘desconstrucción’ en este contexto, a qué remite, *específicamente*, su inclusión en este campo de fuerzas en conflicto. Suponemos que una respuesta se hará posible sólo al cabo de haber analizado los contextos concernidos por la pregunta y por la respuesta de Derrida, la cual se pronunciaba en los siguientes términos:

¹⁸ Literalmente: ‘lo intratable’. Pareciera preferible la literalidad, dado el sentido, en general, del contexto, puesto que, de lo que se trata, es de no quedar prisioneros del discurso de la filosofía, en el mismo instante en que intentamos desprendernos de él, de su ‘orden inatacable e imperial’.

“Es el dominio infinito que parece asegurarle la instancia del ser (y de lo)¹⁹ propio; ello le permite interiorizar todo límite como *algo que es como siendo el suyo propio*²⁰. Excederlo al mismo tiempo y así guardarlo en sí.” (Derrida. 1989 : 26)

Preferimos traducir la segunda frase del fragmento de la siguiente manera: ‘la instancia del ser (y de lo) propio le permite interiorizar todo límite como *siendo* tal y como siendo el suyo *propio*.’ El punto de partida del análisis debería ser ‘la instancia del ser (y de lo) propio’, instancia doble —del ‘ser propio’ y ‘de lo propio’—que le confiere al discurso de la filosofía ese poder ilimitado por el cual interioriza todo límite en tanto que tal y en tanto que su propio límite. Ahora bien, para descifrar bajo qué estatuto se enuncia esta referencia a la ‘instancia del ser (y de lo) propio’ en la respuesta de Derrida, debemos retroceder en el texto:

“¿En qué condiciones podríamos desde este momento *señalar*, para un filosofema en general, un límite, señalar un margen que no pueda (el filosofema) reapropiarse al infinito, *concebirlo* como suyo, engendrando e internando antes el proceso de su expropiación (Hegel una vez más, siempre), procediendo desde sí mismo a su inversión?” (Derrida. 1989 : 22)

El problema nunca podría ser, es claro, el de evitar el ‘proceso de expropiación’ por el cual todo filosofema estaría en condiciones de reapropiarse de todo límite que se le haya marcado. Ahora bien, por eso mismo no sería suficiente recurrir a la luxación, a la dislocación del *logos*, a la emboscada textual para trazar un límite, ante un discurso que, como el filosófico, goza de tal infinita capacidad de reapropiación. Aun siendo el tímpano una membrana oblicua, de todos modos sería insuficiente una

¹⁹ La referencia parece arrastrar por igual al ser, al ser propio y a lo propio (Hegel-Heidegger)

²⁰ La traducción española no parece resolver el problema de la reiteración del participio *étant*. Una posibilidad sería: ‘[...] ella [la instancia del ser (y de lo) propio] le permite interiorizar todo límite como *siendo* tal y como siendo el suyo *propio*.’

estrategia sólo respaldada en la conflictividad entre lo oblicuo y lo recto. Es por esto que, ante esa ineluctabilidad, Derrida concluye diciendo:

“Si el ser es, en efecto, proceso de reapropiación, no se podrá percutir la «cuestión del ser» de un nuevo tipo sin medirla con la de lo propio, absolutamente coextensiva.” (Derrida. 1989 : 25)

La observación pone de relieve la necesidad de conmover, de *solicitar* la ‘cuestión del ser’ bajo una ‘nuevo *tipo*’ de interrogación; este ‘nuevo *tipo*’ de cuestionamiento deberá incluir necesariamente la ‘cuestión de lo propio’.

Deberíamos poder explicarnos las estrategias y las decisiones que habrá de oponerle la desconstrucción a ese núcleo de resistencia. Precizando el nivel de la cuestión, y puesto que tratamos de encontrar explicaciones en un campo de fuerzas en pugna, sería necesario señalar que la resistencia que le opone a la desconstrucción el discurso de la filosofía, y que Derrida denuncia como resistencia ontológica en nombre del ‘ser (y de lo) propio’, no es una resistencia que se derive, que sea segunda, respecto de un presunto acecho de la desconstrucción, sino que, por el contrario, esa resistencia es originaria, constitutiva del discurso filosófico, si nos atenemos, al menos, a las siguientes consideraciones: no habría discurso de la filosofía sino a partir de haberse constituido como un sistema de oposiciones filosóficas, estructuradas según relaciones de conflicto y subordinación, sistema que, por su parte, ha exigido para su funcionamiento, la determinación del *centro* como principio de orden, de fundamento, determinación que, por su parte, ha dado lugar a los mas distintos nombres en la historia de la metafísica, todos ellos pensados en el registro de la *presencia*:

“El centro recibe, sucesivamente y de manera regulada, formas o nombres diferentes. La historia de la metafísica, como la historia de Occidente, sería la historia de esas metáforas y de esas metonimias. Su forma matriz sería [...] la determinación del ser como *presencia* en todos los sentidos de esa palabra. Se podría

mostrar que todos los nombres del fundamento, del principio o del centro han designado lo invariante de una presencia (*eidōs*, *arché*, *telos*, *energeia*, *ousia* (esencia, existencia, sustancia, sujeto), *aletheia*, trascendentalidad, consciencia, Dios, hombre, etc.)” (Derrida. 1989 : 385)

El discurso de la filosofía aparece ya constituido en un sistema, decíamos, y nos es reconocible, al menos, ese sistema en las determinaciones que nos propone en sus análisis Derrida. Al decir que reconocemos la condición de sistema del discurso de la filosofía a partir de los análisis de Derrida, podríamos dejar en pie la idea de que nos es suficiente ese reconocimiento, puesto que consideramos a su vez suficientes sus análisis. Pareciera inevitable enfrentarse con tal cuestión precisamente porque el sistema que surge de los análisis de Derrida del discurso de la filosofía, es un sistema que, en alguna proporción, remite a la condición de sistema de las oposiciones filosóficas binarias, precisamente ese sistema al que la deconstrucción le ha dado preferente lugar en sus intervenciones. Se podría decir que los sistemas que los análisis de Derrida construyen, son los mismos que luego él desconstruye. Si hay en esto alguna cuestión que se constituya en una objeción, sólo podría explicarse por una interpretación apresurada de lo que expresamos. No consideramos suficientes sus análisis porque nos hayamos rendido, simplemente, ante una suerte de evidencia, clásicamente filosófica, ni porque nos haya pasado inadvertido el hecho de que sus análisis no dicen simplemente la verdad, sino que en verdad la construyen. No se nos oculta que la condición de sistema del discurso de la filosofía es una condición esencial desde el punto de vista de la deconstrucción. Tampoco ignoramos que la condición de sistema le es también esencial a la deconstrucción más allá de la deconstrucción de la metafísica, particularmente en lo relativo al sistema o al concepto a partir de los cuales se piensa lo político. Consideramos suficientes sus análisis porque ellos le han permitido a la deconstrucción intervenir en esos sistemas que son los de la escritura fonética, emparentado con el

sistema del logocentrismo, como asimismo en el sistema de las oposiciones filosóficas binarias, en el de la ontología de Marx, en el de la semiología de Hegel, en el sistema de la teoría de los *speech acts*, en el concepto de amistad, etc. Insistiendo en la cuestión, deseamos la posibilidad de que entre los análisis de Derrida del carácter de sistema que es posible reconocer, por ejemplo, en distintos casos, desde el discurso de la metafísica al de la axiomática de la arquitectura, pasando por el de las oposiciones binarias y el de la teoría de los *speech acts*; decimos que deseamos la posibilidad de que *entre* esos análisis que reconstruyen esos sistemas y la deconstrucción de esos mismos sistemas, haya una relación especular, sino, en todo caso, una relación de invención, vale decir, espectral:

“Podría decirse que la deconstrucción de Derrida, como toda deconstrucción «con nombre», no hace sino deconstruir una metafísica que ella misma ha inventado para sus propios fines. Y también podría decirse que la «deconstrucción de *ça*», el *ça se déconstruit*, no hace sino denunciar esa falta de cuerpo de la metafísica y, por consiguiente, la «encarnación del fantasma» que haría toda deconstrucción «con nombre».” (Guerrero. 2003 : 147)

Según se entiende en el fragmento, que, a su vez, le hace honor a la invención, la relación entre el *ça se déconstruit* y la deconstrucción «con nombre» remitiría a lo que Derrida denomina en *Espectros de Marx* “proceso espectral”, según el cual hay lugar para el espectro una vez que el pensamiento o la idea se encarna en un cuerpo, a condición de que sea un cuerpo abstracto. Retomando el curso precedente de las cuestiones, sería necesario recordar que con anterioridad habíamos podido reconocer una determinada forma de solidaridad de sistema en el vínculo esencial que subrayaba Derrida, entre la cuestión del *ser*, la de lo *propio* y la de la *proximidad*. Posteriormente, fue posible encontrar otra solidaridad de sistema en la serie de predicados —*verticalidad, regularidad, indivisibilidad, continuidad*—, todos ellos supuestamente analíticos, que el discurso de la filosofía había elaborado para pensar el

margen. Pero pudimos también familiarizarnos con el lazo sistemático que, histórica y estructuralmente, vinculaba la *unidad* y la *unicidad* a la idea de filosofía o metafísica. En el fragmento que citamos de *La escritura y la diferencia*, Derrida nos propone esa otra forma de solidaridad sistemática que, remitiendo en última instancia a la *presencia*, vincula de modo esencial, los nombres de *eidos*, *arché*, *telos*, *energeia*, *ousia* (esencia, existencia, sustancia, sujeto), *aletheia*, trascendentalidad, consciencia, Dios, hombre, etc., a la idea de fundamento, principio, centro.

Respecto a ese sistema conformado por los valores del *ser*, lo *propio* y lo *próximo a sí*, nos restaba decir que el interés de Derrida por el carácter de sistema con el que se inviste la triple cuestión, es el de generar una crítica a Hegel y a Heidegger en razón de la disimetría en la que incurren al privilegiar lo *propio* y lo *próximo* para pensar el *ser*. Esa disimetría del privilegio sería la que da motivos, de una manera que podríamos llamar característica, a la crítica deconstructiva. Si sometiéramos ahora a examen el sistema de los predicados supuestamente analíticos de la noción de límite, que deberían ser los que, necesariamente, presidan su trazado, podríamos suponer un resultado similar al obtenido con anterioridad, puesto que el conjunto de esas determinaciones no puede haber sido obtenido de manera originaria sino por abstracción idealizante, sublimante. Por tanto, bajo el imperio del privilegio y el signo de la disimetría. Podríamos repetir el examen tomando en consideración el sistema conformado por las ideas de *unidad* y *unicidad*, que serían los predicados ‘propios’ de la filosofía. Bastaría recordar, como lo hace Derrida, que no es posible vincular de manera esencial *unidad* y *unicidad*, sin asociar la *unidad* con el predicado, por ejemplo, de la homogeneidad. El reconocimiento no podría ser sino el mismo, en cada caso, puesto que tampoco estos predicados podrían ser originarios sino derivados por un proceso de abstracción, y, en consecuencia, de conflicto con eso mismo que es sometido a abstracción. El proceso de abstracción sería necesariamente, un proceso

protagonizado por fuerzas en conflicto. Hay resistencia, entonces, a lo que se les opone como pluralidad, heterogeneidad, divisibilidad.

Sería oportuno recordar que el cuestionamiento del valor de lo *propio* habrá de mantenerse sin desfallecimientos, en la obra de Derrida, junto con el de los límites oposicionales. Un breve fragmento para recordarlo:

“La única regla que, por el momento, creo que podemos darnos en este seminario es tanto la de no fiarnos de límites oposicionales comúnmente acreditados entre lo que se denomina naturaleza y cultura, naturaleza/ley, *physis/nomos*, Dios, el hombre y el animal, o asimismo en torno a un «propio del hombre», [tanto la de no fiarnos de ciertos límites oposicionales comúnmente acreditados], como, no obstante, <la de> no mezclarlo todo y no precipitarnos, por analogía, hacia una serie de semejanzas o de identidades. Cada vez que se vuelve a poner en cuestión un límite oposicional, lejos de concluir de ahí la identidad, es preciso multiplicar por el contrario la atención para con las diferencias, afinar el análisis dentro de un campo reestructurado.” (Derrida. 2010 : 34 y 35)

En este fragmento, como en el que le sigue, es posible apreciar la insistencia respecto de que el problema del límite o frontera no es un problema más, particular, sino que, por el contrario, para la desconstrucción, es un problema que, por su reiteración, tiene el carácter de ser sistemático.

Sin demora, cabe subrayar la simplicidad con que se procede para producir la ruptura con el dominio del discurso tradicional de la filosofía, que ha hecho del margen un problema particular:

“[...].Carcomiendo la frontera que haría de esta cuestión un caso particular, deberían enturbiar la línea que separa un texto de su margen controlado.” (Derrida. 1972 : 30)

Tan particular incluso en el caso del problema del margen de la filosofía; en eso consistiría el dominio alcanzado, desde el comienzo, por

la filosofía, a saber, en haber limitado la condición de *su* problema, el de *su* margen, a la de un problema particular. Cuestionando esa reducción que ha amortizado el problema del margen a una suerte de problema secundario, el problema del margen pierde su condición de problema específico y adquiere (recupera) el carácter de *problema*. Al punto de oscurecerse, entonces, ‘el límite entre el texto y su margen controlado’, dice Derrida, es decir, ese margen en general del texto, pero también el que la filosofía ha pensado para su texto bajo la condición de darlo por virgen, sin mezcla, sin merma, a cambio de haberlo neutralizado, vaciado. No estará de más recordar el valor decisivo, gravitante, que, para la deconstrucción, ha tenido siempre el ‘texto’, la noción de texto, de ‘escritura’, y que se manifiesta en ese gesto de Derrida por el cual lo primero que se infiere, luego de habersele retirado al problema del margen el carácter de problema particular, es que se ‘debería enturbiar la línea que separa un texto de su margen controlado’.

Respecto de la operación que se expresa en los términos: ‘*carcomiendo la frontera que haría de esta cuestión un caso particular, [los diez textos de *Márgenes de la filosofía*] deberían enturbiar la línea que separa un texto de su margen controlado*’, nos interesa preguntarnos qué estatuto deberíamos reconocerle a esa operación. ¿Es una inversión, y, por lo tanto, una operación de ‘derribo’, como la que se caracteriza en *La diseminación*? Según lo enunciado en el texto, sería una frontera la que hace de la cuestión del margen un caso particular, no siendo, en consecuencia, un caso particular la cuestión del margen, sino a partir de dicha frontera. Es necesario, a más de esto, recordar, dice Derrida, que:

“[...] más allá del texto filosófico, no hay un margen blanco, virgen, vacío, sino otro texto, un tejido de diferencias de fuerzas sin ningún centro de referencia presente [...]” (Derrida. 1972 : 30)

Antes de proseguir con la exégesis ordenada del texto de *Tímpano*, habría que detenerse ante la persistencia de la pregunta, ¿es una mera

inversión la que consigue derribar las resistencias que le opone el discurso filosófico a la desconstrucción?

Recordar, pues, que la inversión es necesaria, puesto que hay que comenzar por ella, pero, a la vez, que no es suficiente por ella misma, puesto que el campo del dominio de la filosofía habrá de reconstituirse, recomponiendo su dominio, según un movimiento que le es esencial e inevitable. Esto muestra los límites de la inversión, por lo que se torna necesario hacer intervenir ciertas marcas —según Derrida, ‘irreversibles’—, por medio de las cuales al *margen* no se le habrá dejado otro margen que el de ser ‘un tejido de diferencias de fuerzas sin ningún centro de referencia presente’, es decir, un margen descontrolado. Esta irreversibilidad de las ‘marcas’ —que no son otras que las que denominábamos en el primer párrafo, ‘palabras’, ‘conceptos’, “categoremas”— sería la que sólo puede venir de la mano de una desconstrucción de carácter radical.

¿Ante quiénes se desmarcan los diez textos de *Márgenes de la filosofía*?

Derrida nos propone el siguiente esquema:

“Ahora bien, en su dominio y su discurso sobre el dominio (pues el dominio es una significación que todavía le debemos), el poder filosófico parece siempre combinar *dos tipos*.”

“Por una parte una *jerarquía*: [...].”

“Por otra parte, una *envoltura*: [...].”

“Estos dos tipos de dominio apropiante, la jerarquía y el envoltorio, se comunican entre sí según unas complicidades que definiremos. Si cada uno de los dos tipos es más poderoso aquí (Aristóteles, Descartes, Kant, Husserl, Heidegger) o allá (Spinoza, Leibnitz, Hegel), obedecen al mismo movimiento de una misma rueda, ya se trate finalmente del círculo hermenéutico de Heidegger o del círculo onto-teológico de Hegel.” (Derrida. 1972 : 26 y 27)

Independientemente de los nombres propios, a la vez que de los criterios de los que se habría servido supuestamente Derrida para agruparlos en un *tipo* u otro de dominio, es posible descifrar en este cuadro —en el que diferentes filósofos europeos parecen remitir, sin

excepción posible, a distintas formas de organización de la circulación del dominio filosófico—, una hipótesis, al menos, según la cual lo que la encamina a la desconstrucción, lo que le ha dado un rumbo en este punto, en esta introducción a *Márgenes de la filosofía* que es *Tímpano*, es la decisión de resistir el movimiento de la rueda o del tímpano, por el cual se reproducen tanto la circularidad de la hermenéutica heideggeriana como la de la onto-teología de Hegel. Resistencia a la reproducción del dominio circular, aunque también a la apropiación edípica triangular, resistencia que pone como condición, para que tenga lugar una transformación de la situación, no sólo la destrucción de ambos tipos de dominación circular, junto con su complicidad originaria, sino que, fundamentalmente, ‘se haya destruido hasta el concepto filosófico de dominio’.

Es claro que no se trataba tanto de nombres propios, sino de discernir, más bien, cuáles habrían sido las formas del poder del discurso filosófico que se habían asociado para intervenir en la resolución de la cuestión de los márgenes, particularizándola, es decir, subsumiéndola. Es claro también, en la tipología que expone Derrida, que el carácter circular que caracteriza a la hermenéutica de Heidegger —como el carácter circular y/o triangular, relativo a la semiología u onto-teología de Hegel— es el que habría determinado que la desconstrucción se afirme en la tarea de producir aquellos movimientos mínimos, pero, por eso mismo, suficientes, que le habrían permitido complicar, a la vez, la filosofía de Hegel y el pensamiento de Heidegger, bajo los mismos cargos: privilegiar los valores de lo propio y la proximidad, en desconocimiento de los derechos de la diferencia.

¿Qué los motiva?

Habría que volver a las últimas páginas para encontrar ya ahí referencias de los motivos, sólo que en estado de ciernes. Inquietarse por el margen, por las formas que el discurso filosófico le ha impuesto al margen —virginidad, vaciedad, negatividad ‘relevada en la dialéctica del Libro’, blancura— es recordar, en definitiva, que no hay margen, que el

margen del texto es otro texto, es decir, precisamente eso que Derrida denomina el 'texto general'. Con todo, el análisis conceptual con el cual ha sido preciso contar para producir la ruptura de la homogeneidad del espacio de la filosofía, habría tenido él mismo que estar en ruptura con el análisis filosófico dominante²¹ por el cual habría sido posible denunciar esas formas características de la noción de margen bajo la hegemonía del discurso filosófico, hegemonía que necesariamente se formula en lo que la deconstrucción ha formalizado en los términos de *logocentrismo* y *falogocentrismo*.

Al parecer, sería necesario interrogarnos acerca de si los *límites* o *fronteras* que la deconstrucción "se traza" son, en efecto, los que supuestamente estaban determinados por ciertos contextos que a ella le estaban reservados, a saber, la deconstrucción del logocentrismo y del sistema de las oposiciones filosóficas binarias. Al respecto, sería necesario explicar que hemos supuesto que las determinaciones de esos límites "existen", como tales 'contextos reservados', con el único propósito de otorgarle cierta contención inicial al tratamiento del problema y, en consecuencia, mantendremos ese supuesto hasta el momento en que él mismo revele ser inconducente: damos por sentado, por un lado, el punto de vista de Derrida acerca de que la deconstrucción no significa la salida fuera de los límites de la metafísica, así como, por otro, juzgamos no sólo como justificado, sino como coherente, su insistente trabajo crítico en torno a los límites o fronteras pretendidamente fijos o indivisibles. Sería ese el punto de partida, entonces, para debatir *con* la deconstrucción *sobre* los límites de la deconstrucción. En el mismo sentido, que nos inquietemos respecto de los límites de la deconstrucción en nada puede hacer temer una merma de su valor, puesto que tratándose de límites cabría preguntarse dónde no los hay y cuál es su estatuto. Por el contrario, esa inquietud encontraba sus motivos en cierto convencimiento intelectual según el cual la deconstrucción no podría ser fácilmente

²¹ Usamos la noción de 'dominante' como equivalente a hegemónico, connotación que en numerosos textos, también en el de *Espectros de Marx*, ha sido motivo de uso preferente.

sorprendida en contradicción, o en alguna suerte de incoherencia, en nombre de las cuales pudiese ser juzgada, de la manera más clásica, sentenciándosela a guardar silencio, a abolir su discurso, a suspender sus intervenciones. Como respuesta prevista ante aquellos argumentos que esgrimieran la caída en la contradicción como situación filosóficamente inaceptable, aun ante el reproche de incurrir en contradicciones performativas, la deconstrucción ha señalado el carácter todavía clásico de semejantes objeciones. Pero se agregaba a lo anterior una confianza diferente, de otro alcance, según el cual, aun en el caso de que los límites de la deconstrucción fuesen, en definitiva, los de la deconstrucción del logocentrismo y de las oposiciones binarias, aun entonces podríamos decir que si esos eran sus límites, esos no son límites, sino, por el contrario, lo que le ha permitido realizar ese vasto recorrido histórico, cuyas fechas aproximadas no pueden sino coincidir, aunque excediéndolas, con las de la vida productiva de Jacques Derrida.

Todavía en el mismo sentido, nos quedaría por agregar una hipótesis, siguiendo la cual se podría sospechar que precisamente porque la deconstrucción se ha manifestado competente en los terrenos más heterogéneos, habría sido esa competencia la que dio motivo a que se le señalaran límites, aunque ahora de otro tipo, extrínsecos, según los cuales la deconstrucción habría permanecido, al menos dentro de ciertas fases de su historia, indiferente, ajena, ausente de las problemáticas, por ejemplo, éticas y políticas. No debería extrañar que esta objeción señale aproximadamente en la misma dirección a la que remitía nuestro interrogante: como objeción o como pregunta, se trataría de sugerir que la deconstrucción habría estado constreñida a trabajar en el terreno de la historia de la metafísica. Cabría apostar, sin embargo, a que la diferencia entre nuestra pregunta y la objeción recién comentada podría consistir en que, siguiendo nuestro punto de vista, siempre sería posible argumentar, ante una confirmación, de *hecho*, de la impugnación aludida, que la deconstrucción, de *derecho*, no podía quedar reducida a lo que sólo habría sido su punto de partida o su 'matriz teórica', a saber, la

dislocación de la historia de la metafísica de la presencia y de la polaridad de sus oposiciones filosóficas constitutivas. Sustentamos esa insistencia en la posibilidad de afirmar, todavía, sirviéndonos de lo que Derrida denomina la ‘economía o estrategia general’ de la deconstrucción, que incluso el límite oposicional entre *hecho* y *derecho* es un motivo de la deconstrucción.

No obstante reafirmar esta convicción, nuestro interrogante inicial aguarda aun su momento de confrontación con la deconstrucción. Tomaremos como referencia una conferencia de Derrida del año 1966:

“Ahora bien, todos estos discursos destructores y todos sus análogos están atrapados en una especie de círculo. Este círculo es completamente peculiar y describe la forma de la relación entre la historia de la metafísica y la destrucción de la historia de la metafísica: *no tiene ningún sentido* prescindir de los conceptos de la metafísica para hacer estremecer a la metafísica; no disponemos de ningún lenguaje —de ninguna sintaxis y de ningún léxico— que sea ajeno a esta historia; no podemos enunciar ninguna proposición destructiva que no haya tenido ya que deslizarse en la forma, en la lógica y en los postulados implícitos de aquello mismo que aquélla querría cuestionar.” (Derrida. 1967 : 386)

Tendríamos que preguntarnos, a su vez, si esos límites, impuestos por la deconstrucción misma, eran los límites que la deconstrucción merecía, cuestión que sólo puede gestarse a partir de involucrar al otro capítulo de la deconstrucción ya mencionado, a saber, el del cuestionamiento sistemático de la noción tradicional de límite, que supone su fijeza y/o su indivisibilidad.

Lo que más bien hemos podido apreciar, en la frecuentación de los textos de Derrida, es la reiteración de un conjunto de “operaciones” que acompaña a la deconstrucción desde los trabajos iniciales. Podríamos agregar, en todo caso, que las cuestiones de límites que ha suscitado la deconstrucción han involucrado muy regularmente cuestiones relativas a la filiación, la herencia.

En otros terrenos, supuestamente ajenos a los de las ‘reservas filosóficas’, esta cuestión relativa a los límites de la deconstrucción ha tenido sus expresiones respectivas. Han sido particularmente el derecho, la justicia, la ética y la política, las “disciplinas” que habrían señalado la ausencia de interés de la deconstrucción, al punto que sólo tardíamente, según afirman, se habría registrado alguna apertura en torno a ellas. En otros términos, serían los *political turn* o *ethical turn* a los que Derrida ha contestado, negándolos:

[...], con la sola intención de recordar que jamás hubo, en los años ochenta o noventa, como a veces se pretende, un *political turn* o un *ethical turn* de la «deconstrucción» tal y como, al menos, yo la he experimentado. El pensamiento de lo político siempre ha sido un pensamiento de la *différance*, y el pensamiento de la *différance* siempre ha sido también un pensamiento de lo político, del contorno y de los límites de lo político, especialmente en torno al enigma o al *double bind* auto-inmunitario de lo democrático.” (Derrida. 2005 : 58)

Lo que al respecto deberíamos recordar es que la deconstrucción realiza, desde sus primeros textos, una tarea amplia de revisión crítica de los conceptos tradicionales, habiendo adquirido ella, en su persistencia, el carácter de tarea primera. Como tal ha involucrado siempre, en sus análisis, cuestiones de derecho, y no sólo en el registro de la filosofía; a la par, cuestiones de hegemonía, con especial atención al carácter hegemónico del discurso filosófico. Sumado a ello, cuestiones que conciernen a las problemáticas del *arkhé*, principio, origen, fundamento, dominio, etc. Sería necesario subrayar aquí algunas precisiones que promueve Derrida alrededor de *arkhé* en *Mal de archivo. Una impresión freudiana*:

“*Arkhé*, recordemos, nombra a la vez el *comienzo* y el *mandato*. Este nombre coordina aparentemente dos principios en uno: el principio según la naturaleza o la historia, *allí donde* las cosas *comienzan* —principio físico, histórico u ontológico—, mas también el principio según la ley, *allí donde* los hombres y los dioses

mandan, allí donde se ejerce la autoridad, el orden social, en ese lugar desde el cual el orden es dado —principio nomológico. [...] En cierto modo el vocablo [archivo] remite, razones tenemos para creerlo, al arkhé en el sentido físico, histórico u ontológico, es decir, a lo originario, a lo primero, a lo principal, a lo primitivo, o sea, al comienzo. Pero aun más, y antes aún, «archivo» remite al arkhé en el sentido nomológico, al arkhé del mandato.” (Derrida. 1997 : 9 y 10)

Para detenernos en este texto habría habido más de un motivo. Nos pareció inexcusable subrayar, al menos, el gesto de Derrida respecto de la dualidad de principio que tiene como nombre *arkhé*: tratándose del archivo, Derrida destaca que, si bien hay sobrados motivos para entender la remisión del vocablo ‘archivo’ al *arkhé* ontológico, aun así el envío le habría concedido prioridad al *arkhé* nomológico.

Se podría decir, en general, entonces, que las cuestiones o los motivos, si bien pueden ser señalados como tradicionales, al ser tomados bajo la estrategia o la economía de la desconstrucción, se ven llevados a interrumpir su acogedora pertenencia a la lógica ontológica. Sin tomar en cuenta todavía que tampoco las cuestiones relativas a la justicia le han sido extrañas, siempre que se entienda que lo extraño, a su vez, para la desconstrucción es que los conceptos con que se piensa aun la justicia resultan especialmente poco extraños. Por último, ¿cómo responder a la queja o a la denuncia que señala la condición apolítica de la desconstrucción? De nuevo en esto la desconstrucción podría reivindicar su propio trabajo como argumento, puesto que si en algo ella ha depositado su interés ha sido, precisamente, en descapitalizar los conceptos con los que, de modo tradicional, se ha pensado la política:

“Lo mismo podría decirse de la justicia. Hay sin duda bastantes razones por las cuales la mayoría de los textos apresuradamente identificados como «*desconstruccionistas*» parecen —e, insisto, *parecen*— no plantear el tema de la justicia como tema, justamente, en su centro, ni siquiera el tema de la ética o de la política. Naturalmente esto *no es más que una apariencia*, si consideramos *por ejemplo* (y sólo citaré éstos) los numerosos

textos consagrados a Levinas y a las relaciones entre «violencia y metafísica», a la filosofía del derecho, la de Hegel con toda su posteridad en *Glas*, donde es el motivo principal, o los textos consagrados a la pulsión de poder y a las paradojas del poder en *Specular – sur Freud*, a la ley en *Devant la loi* (sobre *Vor dem Gesetz* de Kafka) o en *Déclarations d'indépendance, dans Admiration de Nelson Mandela ou les lois de la réflexion*, así como en otros tantos textos. No es necesario recordar que los discursos sobre la doble afirmación, sobre el don más allá del intercambio y de la distribución, sobre lo indecible, lo inconmensurable y lo incalculable, sobre la singularidad, la diferencia y la heterogeneidad, son también discursos al menos oblicuos sobre la justicia.” (Derrida. 2002 : 20)

En el texto que tomamos como referencia, *Fuerza de ley*, Derrida apela a sus escritos, más allá de que puedan ser tipificados o identificados bajo la condición de «*desconstruccionistas*», en los cuales su discurso se ocupó de la justicia, el derecho, la ética. Entre las cuestiones que deberíamos analizar, sugeridas por el fragmento citado, aparece la que Derrida denuncia como mera ‘apariencia’: sin que alcance a ser un reconocimiento explícito, no habría dificultad en aceptar que ‘ni siquiera el tema de la ética o de la política’, y no sólo el de la justicia, han ocupado el ‘centro’ temático de dichos textos. Puesto que lo que habría facilitado que se le otorgue algún grado de veracidad a esa ‘apariencia’, no sería sino cierto punto de vista que juzga que lo decisivo en todo discurso es su ‘centro’ temático. Se trataría, entonces, de recordar el trabajo realizado por Derrida alrededor del concepto de estructura y de centro desde el punto de vista estructuralista, tarea que encararemos más adelante, en el momento en el que, sin dilación alguna, analizaremos las articulaciones entre las nociones de ‘centro’ y de ‘presencia’. En polémica con los privilegios del ‘centro’, hacia el final del fragmento Derrida recuerda el valor de lo ‘oblicuo’, e indirectamente, lo afirma. Refiriéndose en otro texto a lo oblicuo, concluía:

“¿Se puede acabar definitivamente con la oblicuidad? Si es que hay secreto, no se oculta en el trazado de un ángulo, no se expone

a una doble visión o a una mirada estrábica. Simplemente no se ve. No más que una palabra. Desde que hay palabra, y esto puede decirse acerca de la huella en general y de la posibilidad [**chance**] que ella es, la intuición directa no tiene ninguna posibilidad [**chance**]. Se puede denunciar (y acabamos de hacerlo) la palabra “oblicua”, pero desde que hay huella, no se puede negar la indirección destinerrante.” (Derrida. 2010)

Derrida viene de preguntarse si, no siendo la más apropiada la forma directa de abordaje de un problema, la que quedaría como única opción sería la forma oblicua. Según esta última no habría lugar para ‘abordarlo de manera directa, frontal, incluso tética o temática’. Los primeros de los predicados de esta serie remiten a los valores que precisamente se definen a partir de lo recto y que difieren, en consecuencia, de lo sesgado u oblicuo. Se vinculan con estos atributos otros que, de modo coherente, siguen hablando de lo que se consigue sin rodeo, sin la vuelta por lo oblicuo, con los favores de la ‘posición’ y del tema. Es claro que si se pretende reconocer en los enunciados relativos a la indecidibilidad, lo inconmensurable, lo incalculable, la diferencia, etc., esos otros predicados que hacen al lenguaje directo, es decir, lo frontal, lo tético y temático, la conclusión no puede ser sino que esos enunciados no hablan de la justicia. Se trata, más bien, de que no se opera con los mismos códigos. En tal sentido, nos podríamos preguntar, ateniéndonos a las reservas que Derrida mantiene respecto de la oblicuidad: ¿qué ‘posición’ puede pretender una posición en el juego de la indecidibilidad? ¿Qué ‘posición’ o tesis podría admitirse en el juego de la diferencia? En fin, ¿habría alguna posibilidad de tematizar la huella, de detenerla en su errancia, en su destino errante? La chance de la huella, su posibilidad, ¿puede ser apropiada por la **chance** de la ‘intuición directa’, que necesariamente remite a la ‘presencia’ de la conciencia eidética? La ‘intuición directa’, por otra parte, no podría sino ser ‘directa’, gobernada por la menor distancia, la de la recta. De allí que quepa interpretar el final del fragmento citado según la hipótesis de que la ‘indirección’ de la que habla Derrida, no podría ser sino la ausencia de rectitud de la dirección,

es decir, no sería sino la oblicuidad. Más allá de que haya que denunciarla, puesto que se constituye simplemente, y sin rodeos, a partir de cierto desvío respecto de la rectitud, la oblicuidad aparece ligada a la destinerancia.

“Hay un secreto. Siempre se puede hablar de él, pero esto no basta para romperlo. Se puede hablar hasta el infinito, contar historias sobre él, proferir todos los discursos que posibilita y todas las historias que desencadena o encadena, porque el secreto muchas veces hace pensar en historias secretas y también proporciona el gusto por ellas. Y el secreto permanecerá secreto, mudo, impasible como la *khora*, como *khora*, extraña a cualquier historia, tanto en el sentido de *Geschichte* o de *res gestae*, como en el de saber y relato histórico (*episteme, historia rerum gestarum*), a cualquier periodización, a cualquier epocalización. Se calla, no para conservar una palabra reservada o retirada, sino porque permanece extraño a la palabra, sin siquiera que se pueda decir -sintagma relevante- “el secreto, es lo que es, en la palabra, extraño a la palabra”. No responde a la palabra, no dice “Yo, el secreto”, no corresponde, no responde: ni de él ni a nadie, ni ante algo o alguien. No-respuesta absoluta a la cual no se le podría siquiera pedir cuentas o dar a cuenta, pactar descargas, excusas o “descuentos”, estrategias siempre para arrastrarlo a un proceso filosófico, ético, político, jurídico, etc. El secreto no da lugar a ningún proceso. Ni siquiera es un “efecto de secreto”. Puede dar lugar o prestarse a ello, en apariencia (y lo hace siempre), pero sin entregarse jamás. La ética de la discusión siempre puede no respetarlo, le debe respeto, incluso si esto parece difícil o contradictorio, porque el secreto es inabordable [*intraitable*], pero jamás lo reducirá. Por otra parte, ninguna discusión se abriría ni se desarrollaría sin él. Ya se lo respete o no, el secreto impasiblemente se mantiene a distancia, allá, fuera de todo alcance. Por lo que, quiérase o no, se lo sepa o no, no se puede no respetarlo.” (Derrida. 1999 : 64)

Los equívocos en la lectura, e incluso las malas lecturas de los textos de Derrida, quizás provengan, según algunas hipótesis, de no percatarse a tiempo de la persistencia con que opera la radicalidad en sus escritos —como se puede apreciar en el fragmento recién citado—, entendiendo esta radicalidad no en el sentido clásico de profundizar o excavar, calar más hondo, sino de poner en cuestión ese gesto mismo de

la radicalidad. Pero no percatarse a tiempo de la persistencia de la operación de radicalidad equivaldría a no advertir que por interminable, y por lo tanto, imposible que sea la tarea, esas determinaciones no eximen de proseguirla. Acerca de la política, capítulo que no está, y no podría estar separado de los otros, las propuestas de Derrida no parecen diferir de las que encontramos en su discurso en relación a las otras temáticas. Para explicarnos alrededor de este punto, tomaríamos como referencia una respuesta de Derrida, la primera de una entrevista realizada en el año 2004, y publicada en la Web en el 2009:

“Necesariamente voy a responder de manera esquemática y telegráfica. Si, durante mucho tiempo, mis textos han estado considerados como políticamente neutros —mientras que mis tomas de partido de izquierda eran conocidas— es porque atento desde siempre a la política, no me reconocía, no reconocía aquello en lo que quería pensar, en los códigos políticos dominantes. Lo que explica que jamás haya, durante mucho tiempo, dicho una palabra contra Marx, pero tampoco por él, quedando muy atento a lo que pasaba de ese lado. Sin embargo, trabajaba para hacer posible una palabra política que tenga en cuenta el trabajo de deconstrucción que había comenzado. Esperaba poder articular mi trabajo de deconstrucción con un concepto renovado de lo político. Esto me pareció posible sólo en el momento en el que los regímenes supuestamente comunistas se hundieron y cuando se afirmaba por todas partes la muerte de Marx. Pensé que era injusto, políticamente nefasto y peligroso. *Espectros de Marx* es un libro complejo, estratificado y deliberadamente contradictorio, no sólo "por" Marx, sino, a su manera, también para Marx. Después, me apegué, en todo tipo de libros, de discursos, de enseñanzas, a reflexionar sobre lo que podría ser una Nueva Internacional, teniendo en cuenta la mundialización, los nuevos problemas de soberanía y de todo lo que, en lo político, está en tren de romper con el campo de la política: el Estado-nación territorializado, ligado de modo esencial a un arraigamiento nacional. Se trata de repensar, no la política, sino lo político, y el derecho internacional, y las relaciones de fuerza, de analizar y comprender la hegemonía americana, la debilidad crítica y paradójica también de USA, los nuevos lugares y los nuevos modos de organizar los movimientos políticos, la heterogeneidad en el movimiento de las fuerzas alter-mundialistas que decidirán, estoy convencido de eso, el futuro del "mundo".”²² (Derrida. 2009)

²² La traducción del fragmento citado nos pertenece.

No pueden ser consideradas sino como problemáticas estas explicaciones de Derrida, en la medida en que, aparentemente, apuestan a una articulación entre dos contextos diferentes. Por una parte, habría que suponer que la expresión “los códigos políticos dominantes” tiene como referencia los encuadres políticos imperantes en las democracias de Europa y EEUU, aunque, por otra, también tendría alcances suficientes en relación a los “regímenes supuestamente comunistas”. La desconstrucción, con su pretensión de contar con un léxico político, no encontraba esa posibilidad ni bajo la democracia ni bajo el comunismo²³, habida cuenta de que esa pretensión no dependía tanto de un “diálogo” con uno u otro, o, quizás, con ambos regímenes, sino de que dicha pretensión se pudiese satisfacer bajo la condición de conformarse según los desarrollos producidos por la desconstrucción. Semejante suposición habilitaría la posibilidad de pensar que el abordaje del marxismo realizado por la desconstrucción debería remitir a la misma condición, significando, entonces, que ese trabajo, también en el caso del marxismo, impondría la puesta en obra de aquellas estrategias que habían sido ensayadas ya por la desconstrucción, lo cual, no obstante, no podía ser óbice para la invención de otras nuevas, habida cuenta de la singularidad que representaba la lectura del texto de Marx. Si lo anterior no fuese erróneo, diríamos que con ello se trasunta, aunque sea sólo en parte, lo que habrá sido hecho en *Espectros de Marx*. Pero lo efectuado en ese texto, dice Derrida, fue posible sólo al cabo del “hundimiento” de los regímenes comunistas, lo cual parece conducir a dos conclusiones diferentes: por una parte, el interés por producir una articulación política de la desconstrucción suponía contar con un concepto “renovado”,

²³ La “democracia” se circunscribe a la existente en Europa y EEUU, en tanto que el “comunismo” se reduce a los estados socialistas del centro europeo y la URSS. La discusión acerca de la desconstrucción y la tradición del marxismo, como se podrá apreciar en el capítulo de las “respuestas” a *Espectro de Marx*, no ha dado lugar a gesto alguno que pretendiese generar una apertura geopolítica respecto de otras experiencias históricas vinculadas con el marxismo.

desconstruido, de lo político. Habría sido el discurso de Marx, precisamente, el que vendría a facilitar la posibilidad de pensar el concepto de lo político en el terreno de la desconstrucción, habida cuenta de que el postulado de la abolición del Estado es, al mismo tiempo, la abolición de lo político, a raíz de lo cual es necesario entender que lo político ha sido, desde siempre, de carácter espectral²⁴. Por otra parte, que el proceso en que se encontraba el marxismo, al cabo de los sucesos de 1989, era el que hacía no sólo propicio, sino necesario el trabajo de la desconstrucción.

A fin de retomar el propósito anterior de vincular de manera recurrente el léxico de *Espectros de Marx*, nos serviremos de una primera pregunta, en la búsqueda de alguna orientación para esa explicación retrospectiva con la desconstrucción, y que tendría como motivo la cuestión de si es posible pensar la *différance*, la iteración, tal como las inscribe en su movimiento la desconstrucción, de la misma manera que a la *huella*, al *fármaco*, en fin, al *suplemento*, etc.,... a la *escritura*; decíamos, si es posible pensar estas categorías según los términos que encontramos, por ejemplo, en cierto pasaje de *Espectros de Marx*, en el que se trata de pensar el *espectro*:

“En ambos conceptos de conjuración (*conjuración* y *conjuro*, *Verschwörung* y *Beschwörung*), debemos tener en cuenta otra significación esencial. La del acto que consiste en jurar, en prestar juramento, por tanto en prometer, en decidir, en adquirir una *responsabilidad*, en suma, en comprometerse de manera performativa. Y de manera más o menos secreta, más o menos pública, pues, allí donde esa frontera entre lo público y lo privado se desplaza constantemente, quedando menos garantizada que nunca, como aquella que permitiría identificar lo político. Y si esta frontera capital se desplaza es porque el *medium* en el que se instituye, a saber, el *medium* mismo de los media [...], ese elemento no está ni vivo ni muerto, ni presente ni ausente: espectraliza. No depende de la ontología, del discurso sobre el ser del ente o sobre la esencia de la vida o de la muerte. Requiere lo que llamamos, por economía más que por inventar una palabra, la

²⁴ Lo señalado no significa que la posibilidad de ese concepto desconstruido de lo político no pueda anunciarse en nombre de la democracia, como, de hecho, lo sugieren algunos títulos de Derrida.

fantología. Categoría que consideraremos irreductible y, en primer lugar, irreductible a todo lo que ella hace posible: la ontología, la teología, la onto-teología positiva o negativa.” (Derrida. 1995 : 64)

Elegimos esta cita, entre otras posibles, en razón de que en ella se traza el vínculo entre el ‘*medium* mismo de los *media*’ y lo espectral. Pero para parafrasearla desde el comienzo, consideremos lo que sería una cierta *responsabilidad*, que da que pensar desde su primera mención, y que encontraría la posibilidad de su asunción sólo a condición de no poder capitalizar una identidad puramente privada o puramente pública, pero que, por esto último, tampoco estaría garantizada para ella una identidad política. Si estas son las condiciones de un posible compromiso performativo —es decir, de aquel que produce una transformación del contexto del compromiso— pareciera que sólo se pueden deber a una transformación inédita del *elemento* donde el espacio público, la *res publica* y la dimensión fenoménica de la política encuentran su posible inserción. Según se puede ver, semejante transformación, no habiendo dejado ninguna posibilidad para que el *medium* en el que se fijan los límites de lo público y lo político no sea sino el ‘*medium* mismo de los *media*’²⁵, dejaría en la indistinción el *medium* y los *media* de los *mass-media*. Se puede percibir lo que señalamos si reproducimos lo que en la cita anterior había quedado entre corchetes:

[...] (la información, la prensa, la telecomunicación, la tecno-tele-discursividad, la tecno-tele- iconicidad, lo que garantiza y determina en general el *espaciamiento* del espacio público, la posibilidad misma de la *res publica* y la fenomenalidad de lo político) [...].” (Derrida. 1995 : 64)

²⁵ Se podría suponer que ese *medium* que es el ‘*medium* mismo de los *media*’, ese espacio que es materia de espaciamento por los *media*, era el espacio o el elemento que ocupaban el sistema de los partidos políticos, el sistema parlamentario, en fin, el Estado, y que hoy debe compartir desigualmente con los *media*.

Ahora bien, la condición de lo espectral es posible examinarla todavía, recurriendo a un contexto anterior al del fragmento recién citado. Sin tomar en consideración todavía la fuerza, por no decir la violencia, con que irrumpe en la cita de la página doce de *Espectros de Marx*, la doble exclusión de la vida y la muerte, doble exclusión que sería—junto con la doble exclusión de la presencia y la ausencia— la condición *sine qua non* para pensar y tener acceso a la dimensión de la espectralidad; sin adelantarnos, entonces, a las consideraciones que nos permitiremos en lo que luego desarrollaremos en nuestra lectura, sería más o menos legible, en el fragmento de la última cita, la idea de que es la tecnología de los *media*, los más tradicionales atravesados por los más sofisticados, la que, en última instancia, habría asegurado, definiéndolos, los espacios de lo político, de la cosa pública, de lo público. La tecno-tele, tanto discursiva como icónica, es lo que, en tanto que virtual, habría vuelto espectral ese *médium* en el que se inscriben los límites que permitirían identificar lo político, lo público, la re-pública. Bajo las condiciones de lo espectral, esos *límites* no pueden gozar ya de las garantías de alguna ontología que les aseguren localizarse, confiriéndole así identidad a lo que ellos delimitan. Es decir, la espectralidad de ese *médium*, que no depende de la ontología, no puede sino requerir lo que Derrida llama *fantología*, que no podría ser otra cosa sino una cierta ciencia incierta de lo espectral. Llegados a este punto, sería todavía preciso agregar, para subrayarlo, y extendiendo aun el esbozo de explicación con el pensamiento de Derrida, que lo que él mismo nos propone es que por fin aprendamos que *hay* eso que espectraliza, lo espectral, el espectro, el fantasma. Eso que no está ni vivo ni muerto, ni presente ni ausente, rehúye por eso mismo las determinaciones ontológicas de la metafísica de la presencia (sustancia, esencia, existencia):

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

habría que saber de espíritus. Incluso y sobre todo si eso, lo espectral, *no es*. Incluso y sobre todo si eso, que no es ni sustancia ni esencia ni existencia, *no está nunca presente como tal.*" (Derrida. 1995 : 12)

Moviéndonos en la *espacialidad* de un texto como el de *Espectros de Marx*, es lógico esperar que la relación entre unas páginas y otras páginas de ese mismo texto sea una relación de explicación, que mantengan entre ellas una explicación en más de un sentido. Sin embargo, y más allá de la lógica, bastaría remitirnos a un pasaje de *La différance* para encontrar a los textos bajo la misma relación de explicación, aunque ahora procediendo del espacio de textos distintos:

"Ya se ha hecho necesario señalar que la *différance* no es, no existe, no es un ser presente (*on*), cualquiera que éste sea; y se nos llevará a señalar también todo *lo que no es*, es decir, *todo*; y en consecuencia que no tiene ni existencia ni esencia. No depende de ninguna categoría de ser alguno presente o ausente." (Derrida. 1989 : 42)

Se trata ahora de la *différance*, es ella la que recibe esos predicados que reconocíamos en los que Derrida le asignaba al *espectro* en la última cita de *Espectros de Marx*. Podríamos imaginar más de una hipótesis al respecto, en relación con lo que parece configurarse a la manera de un plexo sistemático de remisiones. Una hipótesis podría sugerir, a partir de algunos indicios, que si se trata de un sistema, ese sistema desafía la idea misma de sistema, puesto que esta última supone de modo esencial no sólo la condición de la clausura, sino la de la clausura sin resto²⁶. Pero entonces, si eso es así, habría que suponer, a fin de comprender uno de esos indicios, al menos, que esta sistemática *sin* sistema no es sólo *sin* sistema sino que, por la misma lógica, debería ser también *sin* un 'comienzo de derecho'. Si el destierro de la clausura acarrea necesariamente la exclusión del valor de *arkhé*, de 'comienzo de

²⁶ Ese 'resto' que vendrían a ser, entre otras cosas, las marcas indecibles.

derecho' o de 'fundamento', la exclusión de este último implicaría de la misma manera la del de *telos*:

“Por la misma razón, no sabré por dónde comenzar a trazar el haz o el gráfico de la diferencia (*différance*). Puesto que lo que se pone precisamente en tela de juicio, es el requerimiento de un comienzo de derecho, de un punto de partida absoluto, de una responsabilidad de principio. La problemática de la escritura se abre con la puesta en tela de juicio del valor de *arkhé*. [...] Todo en el trazado de la diferencia (*différance*) es estratégico y aventurado. Estratégico porque ninguna verdad trascendente y presente fuera del campo de la escritura puede gobernar teológicamente la totalidad del campo. Aventurado porque esta estrategia no es una simple estrategia en el sentido en que se dice que la estrategia orienta la táctica desde un objetivo final, un *telos* [...]” (Derrida. 1989 : 42)

Nos hemos servido de la hipótesis de que sean los textos mismos de Derrida los que, por haber revelado, de maneras distintas, la posible existencia entre ellos de relaciones de explicación, nos permitieran bosquejar, por nuestra parte, una explicación con su pensamiento, sin fijar los contornos de la misma, y sin pretender decir la última palabra acerca de ella.

Nos resta continuar, entonces, con lo que sería la paráfrasis, apenas iniciada, de esas relaciones entre los textos que hemos citado. De hecho, pareciera imponérsenos la exigencia de retomar la pregunta que dio origen a las citas: ¿sería posible pensar dichos nombres (desde la *différance* hasta el *suplemento*, pasando por la *huella* y el *fármakon*, etc.), según los términos que encontramos, por ejemplo, en cierto pasaje de *Espectros de Marx*, en el que se trata de pensar el *espectro*? En otros términos, ¿los predicados de esas categorías, en lo esencial, serían los mismos que los que se predicán del *espectro*? Y deberíamos preguntarnos si entre los motivos implícitos en la pregunta no habría estado consignado el de poner a prueba la hipótesis mencionada hacia el final, relativa a la existencia, entre los textos, de un plexo “sistemático” de remisiones. Respecto de la pregunta acerca de la hipotética ‘comunidad’

de ciertos predicados esenciales, la posibilidad de la respuesta es la que analizaríamos en primer lugar, luego de lo cual retomaremos la cuestión de la existencia de un plexo “sistemático” de remisiones.

Procediendo a dicho análisis, señalaríamos de nuevo el motivo por el cual habíamos elegido de *Espectros de Marx* la cita en la que Derrida vincula el ‘*medium* mismo de los media’ con lo espectral. Al respecto, deberíamos poder explicarnos por qué ese *medium*, en tanto que es el ‘elemento’ donde se reparten sus espacios lo público y lo privado y, en definitiva, lo político, ‘no está ni vivo ni muerto’. En la cita de la página once, tomada siempre de *Espectros de Marx*, puntualmente del *Exordio*, Derrida viene de introducir un sintagma, conduciéndose por medio del cual consigue arribar a lo que es la primera frase del fragmento citado, ‘*el aprender a vivir, si es queda por hacer, es algo que no puede suceder sino entre la vida y la muerte*’. El sintagma, que enfrenta varios interrogantes que delatan, a su vez, distintas formas de la imposibilidad, dice: *quisiera aprender a vivir por fin*. Entre otras, y para analizar sólo aquellas que harían comprensible la primera frase mencionada, cabe preguntarse, dice Derrida, si no es enteramente imposible el ‘aprender por uno mismo’ o el ‘enseñarse a uno mismo’, a vivir. Pero, además, es eso tan imposible, agrega Derrida, como querer aprender a vivir ‘de la vida, [...] por obra de la vida’. Una primera consecuencia de esta imposibilidad es que aprender a vivir sería posible únicamente, entonces, aprendiendo ‘del otro y por obra de la muerte’. En fin, y sin que sea la última palabra al respecto, si bien ‘aprender a vivir’ se revela ‘a la vez imposible y necesario’ —necesario porque aprender a vivir por uno mismo no sería sino la ética misma, pero imposible porque de uno mismo y sólo por la vida, no se aprende a vivir—, sin embargo, esta conjunción paradójica entre lo necesario y lo imposible, en ‘una explicación con la muerte’ encontraría la posibilidad de tornarse ‘justa’. Entre la vida y la muerte, por tanto, sería ‘justo’ que tenga lugar ese acontecimiento del aprender a vivir; es decir, sólo habría lugar para él habiendo previamente procedido a complicar o desconstruir la *oposición* entre la vida y la muerte. Sin esta

intervención sobre los privilegios de la relación de oposición no sería posible la doble exclusión —ni vivo ni muerto—; no habría podido irrumpir la posibilidad de pensar de otro modo la relación entre la vida y la muerte, ese otro modo por el cual ‘todo lo que sucede’ sólo podría tener lugar emergiendo *entre* la vida y la muerte, y, en general, ‘entre todos los «dos» que se quiera’, como parece desafiar Derrida, reafirmando así de nuevo la posibilidad de extender y hacer valer el valor deconstructivo del *entre* para todas las oposiciones binarias.

El motivo de este primer análisis había sido la aparición del *espectro* en el horizonte discursivo del texto sobre Marx, exhibiendo unos predicados negativos —ni vivo ni muerto, ni presente ni ausente— que, si bien no todos, al menos algunos compartía con las categorías de la *huella*, el *suplemento*, la *différance*, etc. ... el *fármakon*. Ahora bien, uno de los aspectos a tener en cuenta es que estos predicados, no obstante tener por su forma todo el aspecto de la negatividad, pueden adoptar otras características, imprevistas para un análisis formal. Ellos no son simplemente una negación, puesto que *afirman* de esas categorías que su condición es una condición esquiva, por la cual rehúyen tanto la presencia como la ausencia: al negarse a ambos términos de la oposición, es la oposición, a la vez, con toda su cohorte de valores conexos, la que queda en entredicho. Hay *espectros*, *différance*, *huellas*, etc., desde que esas ‘unidades de simulacro’, como las denomina Derrida a esas categorías, se rehúsan no sólo a las determinaciones de la presencia (sustancia, esencia, existencia, etc.), sino, al mismo tiempo, a su simétrico *opuesto*, la ausencia. Refiriéndose a tales ‘unidades de simulacro’, dice Derrida:

“[...] ha habido que analizar, hacer trabajar, *en* el texto de la historia de la filosofía tanto como *en* el texto llamado ‘literario’ (por ejemplo el de Mallarmé), ciertas marcas, digamos (acabo de señalar algunas, hay otras muchas), que he llamado *por analogía*

(lo subrayo) indecibles (indecidibles²⁷), es decir, unidades de simulacro, ‘falsas’ propiedades verbales, nominales o semánticas, que ya no se dejan comprender en la oposición filosófica (binaria) y que no obstante la habitan, la resisten, la desorganizan, pero sin constituir *nunca* un tercer término, sin dar lugar nunca a una solución en la forma de la dialéctica especulativa (el *fármakon* no es ni el remedio, ni el veneno, ni el bien ni el mal, ni el adentro ni el afuera, ni la palabra ni la escritura; el *suplemento* no es ni [...] ni [...]; el *himen* no es ni [...] ni [...]).” (Derrida. 1977 : 56, 57)

Presenta un especial interés el uso del nombre ‘indecidibles’ para vincular analógicamente unas ciertas ‘unidades de simulacro’ que se habrían podido *desprender* del texto literario y del de la historia de la filosofía, según un doble significado, a saber: por un lado, *desglosadas* como partes de esos textos, y, por otro, *separadas* del régimen de esos textos puesto que ya no las comprende, en la medida en que nunca las habría comprendido. Ese interés, dicho en otros términos, por lo que sería el carácter de lo indecible, tendría como motivo el hecho de que dicho carácter se conformaría de manera esencial con la búsqueda de Derrida por mostrar la incompletitud, la imposibilidad de clausura de ese sistema que funciona en toda oposición filosófica binaria. La doble exclusión, tachando por igual a ambos términos de la oposición, da lugar a pensar en un ‘resto’ obtenido no por derivación del sistema de la oposición, sino a la manera de un *tertium datur* originario, es decir, como algo que, habitándolo desde siempre, siempre ha resistido la clausura del sistema.

Una primera referencia que podemos encontrar en la obra de Derrida, de las proposiciones indecibles, es la que aparece en un estudio del año 1962 acerca de *El origen de la geometría*, de Edmund Husserl:

“Se ha puesto de manifiesto suficientemente la vulnerabilidad de semejante confianza, que no se tardó en desmentir,

²⁷ La traducción de *Posiciones* dice ‘indecibles’, ante lo cual suponemos que la palabra que corresponde es ‘indecidibles’. La estructura que describe Derrida del *fármakon*, del *suplemento*, del *himen*, etc., no parece dejar dudas al respecto.

particularmente con el descubrimiento de Gödel, en 1931, de la rica posibilidad de proposiciones *indecidibles*.” (Derrida. 2000 : 44)

De la valoración que hace Derrida, en la nota de referencia, de la ‘posibilidad de proposiciones indecidibles’, demostrada por Kurt Gödel respecto del sistema de los *Principia Matemática* de B. Russell y A. N. Whitehead, es posible conjeturar que —más allá de que esa posibilidad sirviese para confirmar el punto de vista de Husserl acerca de la estructura de la ciencia, a partir de desmentir el punto de vista nomológico sostenido por Russell y Whitehead— el interés otorgado por Derrida provendría de su propia búsqueda orientada en el sentido de desestabilizar el sistema de las ‘oposiciones binarias del idealismo clásico’, entre otros motivos. En el texto de *Posiciones* que hemos citado antes, la condición de indecidibles es de las ‘marcas’, no ya de las proposiciones o sentencias, como lo fuera en el descubrimiento de Gödel. Son esas marcas a las que Derrida las ha denominado ‘indecidibles’ *por analogía*. Respecto a esta ‘analogía’, subrayada por Derrida, no es fácil saber si ella remite a la que supuestamente existiría entre las distintas ‘marcas’, o si se refiere al aprovechamiento, *por analogía*, de la noción de Gödel en un contexto particularmente diferente como es el de la desconstrucción. No obstante, y precisamente por la incertidumbre, podríamos suponer que la referencia es indistintamente válida en los dos sentidos, aunque no del mismo valor. La ‘analogía’ relativa a las ‘marcas’, que es la que aprovecharíamos nosotros, encierra todo el interés destacado por Derrida en el estudio sobre Husserl, puesto que se trata nada menos que de la ‘rica posibilidad’ de la existencia de ‘proposiciones indecidibles’, es decir, de contar no sólo con esas ‘unidades de simulacro’ o ‘«falsas» propiedades verbales, nominales o semánticas’ — simplemente desgajadas de los textos de la filosofía y la literatura—, sino de disponer de ellas habiéndolas ‘separado’ de esos textos para volverlas en su contra, procediendo a la desorganización, desde su interior, de las

‘oposiciones filosóficas binarias’. En otras palabras, tornando indecidibles esas oposiciones.

Por otra parte, se podría decir que comienza a haber lugar para estos ‘unidades de simulacro’ desde el momento en que se pone en cuestión, o entre paréntesis, el valor de las *oposiciones binarias*; si se quiere, desde el momento en que se retira el velo que impedía ver que toda oposición binaria es jerárquica y violenta. Sería el momento que Derrida denomina ‘fase de *inversión*’, operación compleja por la cual es posible, por una parte, hacer manifiesta la condición jerárquica y violenta que involucra toda oposición binaria; pero por otra parte, la inversión de una oposición anterior corre el riesgo, que es el [de] toda inversión, de apresurarse y permitirse de inmediato la inversión de una oposición anterior. Habría debido, sin premura, considerar precisamente ese doble predicado analítico de la jerarquía y la violencia, que toda oposición lleva en sí misma. Ese apresuramiento es el que tiene como efecto lo que Derrida denomina ‘neutralización de las oposiciones binarias’. Este efecto de la neutralización tendría dos manifestaciones: por un lado, el hecho de que se pierden de vista los dos predicados analíticos de toda oposición, con lo cual se los neutraliza y, por el otro, el de que, de esa manera, toda oposición vea aparecer su valor bajo el signo de lo neutro:

“Deconstruir la oposición significa, en un momento dado, invertir la jerarquía. Olvidar esta fase de inversión es olvidar la estructura conflictual y subordinante de la oposición. Significa pasar demasiado aprisa, sin detenerse sobre la oposición anterior, a una *neutralización* que, *prácticamente*, dejaría el campo anterior en su estado y se privaría de todo medio de *intervenir* efectivamente.”
(Derrida. 1977 : 55)

Vamos a suponer que la analogía de la que habla y se sirve Derrida en *Posiciones* pudiese quedar limitada, provisoriamente al menos, a ese significado que permitiría afirmar que las ‘marcas’ extraídas de los textos de la tradición literaria y filosófica por la deconstrucción — *différance*, *suplemento*, *huella*, etc.— serían, *por analogía*, indecidibles.

No habría razón, aparentemente, que no autorice esa lectura. Siempre en el discurso de *Posiciones*, las exclusiones dobles que se predicán de cada una de las 'unidades de simulacro', se encadenan en una serie continua, y diferenciada sólo por la variabilidad con que se enuncian las exclusiones, ocurriendo a veces que las exclusiones se reiteran como predicados de distintas 'unidades de simulacro'. Es cierto, a la vez, que los textos de Derrida, que han puesto en préstamo su 'espaciamiento' para la elaboración de esas 'unidades', han sido involucrados en esa tarea de una manera singular y estratégica. Pero esto último no excluye las referencias a otros textos, especialmente cuando en un texto se hace mención a un concepto que ha sido tomado de alguna manera por el trabajo de la desconstrucción, en otro texto.

A raíz de estas consideraciones, pareciera alcanzar mayor verosimilitud la pregunta que intentaba orientarnos respecto de nuestro deseo de explicación con el pensamiento de Derrida. En nombre de estos considerandos y, a la vez, por la lectura ya iniciada de sus textos, formularemos las premisas a partir de las cuales, creemos, sería posible responder a la pregunta.

Habíamos señalado con anterioridad que la aparición del *espectro*, del *fantasma* en el *Exordio* de *Espectros de Marx* había sido la cuestión que generó la explicación anterior, en particular porque la doble exclusión 'ni en la vida ni en la muerte', o su equivalente 'ni vivo ni muerte', parecía repetir, aunque en otros términos, la doble exclusión restante, 'ni presente ni ausente'. Como luego veremos, puesto que se trata siempre de tomar o marcar el rumbo a la vista de las oposiciones binarias, la tarea que la desconstrucción deja diseñada en su estela, es la de *reiterarse*, subrayando por nuestra parte que la re-iteración no es, según Derrida, simplemente repetición. A la aparición del *fantasma* o *espectro* en el espacio del *Exordio*, le hemos dedicado las páginas de nuestro análisis anterior. Estamos en deuda con el *espíritu*, del cual dice Derrida que debemos saber o aprender. La entrada en conjunto del *espectro* y del *espíritu* dará motivos para otros análisis.

Respecto de las tareas de lectura de los textos de Derrida, nos hemos impuesto una limitación —que ya se habrá advertido— que tiene como propósito el de darle prioridad, respecto de toda otra lectura de esos textos, a la que denominaremos en lo sucesivo ‘nuestras’ lecturas. Esta decisión no ha sido tomada bajo la suposición de que la ‘nuestra’ merecería ese lugar por un privilegio de valor, sino simplemente por haber comprendido esa prioridad como una responsabilidad ineludible. En relación a este mismo aspecto, ‘nuestra’ lectura no podría tener la pretensión de ser ‘completa’, en sí misma, o ‘más completa’, comparativamente, que otras, puesto que ese valor de lo completo, en general, en relación sinonímica con la idea de totalidad, de lo perfecto, es un filosofema —y no simplemente uno más entre otros— que estaría comprendido dentro de los alcances de la deconstrucción y, en consecuencia, inhabilitado para calificar no sólo una u otra lectura de los textos de la deconstrucción, sino toda lectura en general. Tanto más que ese plus que se enuncia en la expresión ‘*más completa*’ parece introducir, a la vez que el valor comparativo, el valor de lo teleológico.

Pero ‘nuestra’ lectura tampoco podría ser completa en otro sentido: de hecho se detendrá, de modo preferente, en aquellos momentos de la deconstrucción de especial relevancia respecto de la doble demanda que ella implica, la del pensamiento y la de lo ético-político. Esta decisión remite a ciertos supuestos, entre otros, al de que habría que seleccionar entre los textos comprometidos con la deconstrucción que habrían dado albergue a esa alianza que reclama tanto del pensamiento como de la responsabilidad.

Pero con anterioridad, deberíamos considerar si cabe suponer que el pensamiento de la deconstrucción puede ser juzgado según la idea que el compromiso del pensamiento es separable del compromiso ético-político, el cual marcharía por otros caminos diferentes de los itinerarios por los que se conducen las respuestas ético-políticas.

Para el análisis de esta suposición es necesario, por responsabilidad, tener en cuenta que al referirnos a los escritos

deconstructivos no es posible hacerlo sirviéndonos de un vocabulario indiferente respecto del trabajo de cuestionamiento, sin intermisión, del lenguaje de la filosofía. Ello explica cierta hesitación inevitable ante la entrada del valor de la ‘conjunción’, por ejemplo, teniendo en cuenta una atmósfera no sólo como la de *Espectros de Marx*, oxigenada más bien por el valor de la disyunción, de lo disyunto, sino, en general, el aire que se respira bajo lo que se llama desconstrucción o *différance*.

Pero retomando la tarea que había empezado por imponerse con anterioridad, la de explicitar y considerar ciertos supuestos, habíamos señalado aquel según el cual no todos los escritos en los que habría intervenido la desconstrucción habrían contado con la participación por igual de esas dos fuerzas, la del pensamiento y la de la responsabilidad.

Consideraremos ahora el punto de vista que, de manera adversa, mantiene Derrida respecto de que un principio de fidelidad, por estricto que sea, sólo por sí, pudiese dar lugar a una apertura de lectura. En *De la gramatología*, refiriéndose a lo que denomina ‘producción crítica’ como ‘cuestión de método’, señala:

“Sin duda, ese momento del comentario duplicante debe tener su sitio dentro de la lectura crítica. A falta de reconocerla y de respetar todas sus exigencias clásicas, cosa que no es fácil y requiere todos los instrumentos de la crítica tradicional, la producción crítica se arriesgaría a efectuarse en cualquier sentido y a autorizarse a decir, poco más o menos, cualquier cosa. Pero ese indispensable parapeto nunca ha hecho más que *proteger*, jamás ha *abierto* una lectura.” (Derrida. 1971 : 202)

Claro está, la posibilidad de la *apertura* se complica:

“Y sin embargo, si la lectura no debe contentarse con duplicar el texto, tampoco puede legítimamente transgredir el texto hacia otra cosa que él, hacia un referente (realidad metafísica, histórica, psico-biográfica, etc.) o hacia un significado fuera de texto cuyo contenido podría tener lugar, habría podido tener lugar fuera de la lengua, es decir, en el sentido que damos aquí a esta palabra, fuera de la escritura en general. Por eso las consideraciones metodológicas que aquí arriesgamos sobre un ejemplo son

estrechamente dependientes de las proposiciones generales que hemos elaborado más arriba, en cuanto a la ausencia del referente o del significado trascendental. *No hay fuera-del-texto.* ” (Derrida. 1971 : 202)

Decidida como está la prioridad de ‘nuestras’ lecturas, también nuestro análisis de lo que Derrida denomina y describe como ‘lectura (o producción) crítica’ debería ajustarse estrictamente a dicho criterio. Entendiendo una vez más, que esa, efectivamente, debe ser la orientación, sólo nos queda precisar que, salvo alguna excepción, que deberá ser debidamente justificada, analizaremos los textos de Derrida sirviéndonos de cada uno de ellos según una cierta estructura de “pertenencia” que los vincula, desigualmente²⁸, con el resto de sus textos. En el trance actual nos limitaremos a aquellos aspectos referidos a lo que Derrida denomina *cuestión de método*, teniendo a la vista los aspectos relativos a la desconstrucción del logocentrismo, es decir, la matriz teórica que emerge en (de) dicha desconstrucción, y de la cual dependen las decisiones metodológicas.

De modo previo a la *cuestión de método* ya anunciada, intentaremos un análisis, por un lado, de los enunciados que están contenidos en la cita que hemos introducido en la cabecera de esta página. Por otro lado, incluiremos una breve pero necesaria consideración de los supuestos inconvenientes que habría acarreado el enunciado final de la cita, por el que Derrida declara la destitución del referente y del significado trascendental.

Respecto de los enunciados de la cita, cabría señalar que la consideración analítica del *referente*, que recibe los nombres de ‘realidad metafísica, histórica, psico-biográfica’, obliga a tomar en cuenta que el término clave es el de ‘realidad’, haciéndose extensivo a las tres dimensiones (metafísica, histórica, psico-biográfica) que lo adjetivan.

²⁸ Suponemos provisionalmente que es posible contar con una *estructura* de inteligibilidad configurada sin clausura posible, que incluiría las marcas de la radicalidad (hipérbole) de pensamiento.

Según esta lectura, 'realidad' debería remitir, por un lado, a la 'realidad metafísica' cuya determinación esencial es la 'presencia'; por otro lado, a la 'realidad histórica', que supone la noción de 'historia' que, según Derrida, ha sido pensada siempre como el desarrollo entre dos 'presencias'; y a la 'realidad psico-biográfica', por último, que sería la remisión a la 'presencia' del sujeto 'real', cuando no a una interpretación psicoanalítica que deporta la lectura hacia un significado psico-biográfico. En el sentido general de la cuestión, deberíamos decir que manteniéndonos en la dirección de esta lectura, la 'realidad' del referente no sería ya la realidad empírica sino la 'realidad metafísica' que remite temáticamente al valor de la 'presencia': de allí que hayamos podido decir que la 'realidad' era el sujeto al que calificaban distintamente los adjetivos 'metafísica', 'histórica', 'psico-biográfica', con la condición, entonces, de que la 'realidad' así connotada sea la 'realidad metafísica', la '(realidad) histórica', la '(realidad) psico-biográfica'. Ante semejante lectura es inevitable preguntarse si no hemos producido con ella, la confusión del 'referente' con el 'significado trascendental'. Puesto que hemos considerado necesario concederle lugar al interés por la distinción entre referente y significado trascendental, acudiremos por dos veces a *De la gramatología* para auxiliarnos en la tarea. Dice Derrida:

“Lo que hemos intentado demostrar siguiendo el hilo conductor del 'suplemento peligroso'²⁹, es que dentro de lo que se llama la vida real de esas existencias 'de carne y hueso', más allá de lo que se cree poder circunscribir como la obra de Rousseau, y detrás de ella, nunca ha habido otra cosa que escritura; nunca ha habido otra cosa que suplementos, significaciones sustitutivas que no han podido surgir sino dentro de una cadena de referencias diferenciales, mientras que lo 'real' no sobreviene, no se añade sino cobrando sentido a partir de una huella y de un reclamo de suplemento, etc. Y así hasta el infinito, pues hemos leído, *en el texto*, que el presente absoluto, la naturaleza, lo que nombran las palabras 'madre real', etc., se han sustraído desde el comienzo, jamás han existido; que lo que abre el sentido y el lenguaje, es esa

²⁹ Derrida parece sugerir que se ha conseguido derivar *de* la lectura del hilo conductor del «suplemento peligroso», la lógica de la huella, del suplemento, o sea, la escritura en clave derridiana.

escritura como desaparición de la presencia natural.” (Derrida. 1971 : 203)

‘Lo real’, ‘la vida real’, la ‘madre real’, estos filosofemas terminan por sólo poder remitir a aquello que de manera radical recuerda que, desde siempre, nunca ‘realmente’ existieron por sí sino a partir de lo que Derrida designa como escritura: ‘suplementos sustitutivos de suplementos’, ‘huellas sustitutivas de huellas’, a partir de las cuales — aunque sin origen— ‘lo real’ y todo un sistema de lugares comunes de la filosofía, sobrevienen sobreañadiéndose. Sería el final para la dinastía de ‘lo real’³⁰.

Podemos apreciar entonces, en el fragmento que textualmente hemos citado, el trabajo realizado inicialmente por la inversión destructiva: ‘lo real’ *subordinado* a la lógica ilimitada de la suplencia, por donde se revela, a su vez, que la inversión ya se ha excedido a sí misma, pues bajo el relevo interminable de la huella se habrá conseguido hacer imposible la doble forma de la separación entre el significado y el significante, o en nombre de un ‘real’ más bien empírico o en nombre de un ‘real’ más bien metafísico:

“Si se nos aparece imposible como principio separar, por interpretación o comentario, al significado del significante, y destruir así [la escritura³¹] por la escritura que todavía es la lectura, creemos nos obstante, que esta imposibilidad se articula históricamente.” (Derrida. 1971 : 204)

Resulta más o menos claro que la clave de la cita está en la ‘imposibilidad de principio’ de separar el significado del significante. Si pudiese afirmarse que ese es el orden por el que ha procedido siempre la separación, no el inverso, bien se comprendería que de lo que se trata es de hacer, por fin, del significado un significante, habiendo pasado

³⁰ Alguna similitud con dicho ‘final’ cabría descubrir en el aforismo cincuenta de las *Investigaciones filosóficas* de Ludwig Wittgenstein.

³¹ Agregamos la doble mención de la ‘escritura’ valiéndonos del texto original francés.

previamente por la inversión de la jerarquía, generada por la separación o deportación del significado.

Señalando dicha clave como tal, como nosotros lo hacemos, destacándola críticamente, podría sospecharse aun que, con semejante forma de señalar, habríamos producido de nuevo la separación, por comentario o por interpretación, entre el significado y el significante, reproduciendo así, una vez más, la separación entre lectura y escritura. El problema que se nos presenta es que el apego por lo que Derrida llama 'lectura *trascendente*' o 'indagación del significado' se revela insistente, espontánea, primera, siendo esos privilegios los que habría que desconstruir, procediendo no por simple inversión o por una inversión en el sentido clásico —que únicamente significaría promover la coronación de los opuestos simétricos, una 'lectura *empirista*³², o una 'indagación por el significante'—, sino por atenuación de la diferencia o del límite entre significado y significante, entre trascendente y empírico. Es decir, hay significado y hay significante, sólo a condición de que el significado no sea sino un significante tomado en una cadena de remisiones ilimitadas.

Por su parte, las expresiones de la cita relativas a un significado trascendental que *podría tener lugar* y *habría podido tener lugar*, parecen hacer mención a las precauciones de Derrida acerca de la intromisión siempre asediante de los valores de *telos* y *arché*, es decir, de la posibilidad de que una arqueología y/o una teleología sean, desde fuera del texto, quienes gobiernen la significación. Pero al mismo tiempo, y por las mismas razones, cabría encontrar en dichas expresiones las características distintivas por las cuales el significado trascendental habría de constituirse, respaldándonos, para realizar semejante atribución, en el valor de lo 'trascendental' al que parecen remitir, por igual, la posibilidad tanto de que un significado *podría tener lugar* (en vista de un *telos*) como de que *habría podido tener lugar* (en vista de un *arché*). Si semejante hipótesis fuese posible debería ser también posible

³² El opuesto simétrico de *trascendente* no sería, en la lógica de la *différance*, *inmanente* sino *empírico*, dado que dicha lógica se moviliza, podemos suponer, dentro de la distinción kantiana y no de la distinción spinoziana.

comprender que la diferencia entre el significado trascendental y el referente se habría reducido, aunque no para desaparecer, sino para aproximarse a lo que tienen en común, es decir, el *fuera de texto*; en otras palabras, la separación del significado del significante.

Correspondería analizar ahora la circunstancia de que la expresión *no hay fuera-del-texto* ha sido motivo de distintas interpretaciones y de que, en algunas de ellas, la expresión ha sido objeto de agregados como *no hay nada fuera-del-texto*, por ejemplo:

“Por desgracia, la expresión « *n’y a pas de hors-texte* », que insiste en la materialidad de los textos, su irreductibilidad a algo « más real » que ellos mismos, la necesidad de intentar otro modo de comprensión de su determinación que no pase por el concepto de representación, fue vertida como « no hay nada fuera del texto »; una expresión que, por más que venga acompañada por el texto francés entre corchetes, indica un idealismo ajeno a *De la gramatología*. De este modo, « no hay nada fuera del texto » se convirtió en el punto crítico de un malentendido de la obra de Derrida que continúa proliferando hoy en día.” (Montag. 2002 : 82)

Nos hemos permitido incluir la referencia de Warren Montag, marginando nuestra decisión de mantener la lectura dentro de los límites de las que hemos llamado ‘nuestras’, en razón de que nos sirve de respaldo en más de un sentido, precisamente, respecto de la posibilidad, cuando no de la necesidad, de proceder dentro de tales límites: *por una parte*, y posiblemente sea la observación de mayor relevancia en torno a ‘nuestra’ decisión de lectura, Montag subraya el hecho de que el enunciado de *De la gramatología* ha sido la fuente de ‘un malentendido de la obra de Derrida que *continúa proliferando hoy en día*’. La actualidad de semejante proliferación podría valorarse entonces, como la ocasión más propicia para retomar directamente la lectura de los enunciados de *De la gramatología*, según las remisiones que ellos mismos propician, ya sea según el texto original francés, ya sea según la correcta traducción del pasaje que hemos utilizado para la cita textual de las páginas respectivas.

Por los mismos motivos, y en la medida en que los desplazamientos que el enunciado en francés permite han sido aprovechados por algunos intérpretes y comentaristas de la obra de Derrida para señalarle ciertos compromisos con alguna forma de idealismo, como lo destaca Montag, o con gestos hiperbólicos exorbitantes, como lo entiende Mauricio Ferraris, o con motivos estético-religiosos, como lo sugiere Michel Foucault, etc., creemos de nuevo justificada la delimitación dada a 'nuestras' lecturas. Sólo a posteriori habría lugar para 'nuestras' lecturas de las lecturas de los comentaristas e intérpretes.

Por otra parte, Montag hace referencia a 'la materialidad de los textos, su irreductibilidad a algo «más real» que ellos mismos', en el entendimiento de que serían esos los términos a partir de los cuales habría que interpretar el *no hay fuera-del-texto*. La lectura 'materialista' de Montag sería enteramente oportuna, no sólo en este contexto inicial en el que intentamos explicarnos respecto de aspectos determinantes del pensamiento de Derrida, sino también en aquellos otros en los que las confrontaciones involucrarán nuevas cuestiones como, por ejemplo, las que habría generado la aparición de la noción de 'espíritu' en *Espectros de Marx*, en el momento preciso en que Derrida, ante la necesidad de contar con 'algún fantasma' (espectro), declara:

"Entonces, habría que saber de espíritus." (Derrida. 1995 : 12)

A fin de no equivocarnos, o, al menos, de reducir en lo posible el error en nuestras operaciones de lectura, es necesario señalar que, de hecho, la intervención de Montag a la que dimos lugar, sólo de una manera lateral podía vincularse con el problema que analizábamos, a saber, los malos entendidos originados en la expresión *no hay fuera-del-texto* (*n'y a pas de hors-texte*). Al hacerle lugar habíamos tenido también en cuenta que nos beneficiábamos de ella en un doble sentido: por una

parte, nos daba motivos para obligarnos a realizar inexcusablemente 'nuestras' lecturas con anterioridad a la consideración o reconsideración de toda otra lectura y, por otra, nos enfrentaba al problema de decidir acerca del valor de la lectura 'materialista' de Montag del *n'y a pas de hors-texte*. Dejaremos para el momento correspondiente el análisis integral de la intervención que Montag ha elaborado en respuesta al acontecimiento que significó la publicación de *Espectros de Marx*, de la cual hemos extractado el fragmento citado en las páginas anteriores. En relación a dicho fragmento cabría tener en cuenta los siguientes aspectos: la apuesta de Montag a favor de que la expresión derridiana no es otra cosa que la afirmación irrestricta de la condición material de los textos, lo cual sería equivalente a decir que no hay nada más real que ellos mismos que los pudiera hacer significar o que los pudiera reducir para otorgarles la significación, parece hacer justicia a lo que sanciona Derrida con dicha expresión, puesto que entiende que de lo que se trata es de evitar el paso por la representación, es decir, por el significado separado y anterior al significante, por el *de hors-texte*. Pero, además, subraya también Montag que no es suficiente que la expresión *no hay nada fuera-del-texto* venga auxiliada por la expresión original en francés (*n'y a pas de hors-texte*), puesto que semejante auxilio sólo habría de venir para confirmar que el auxilio ha sido desbaratado. Semejante desbaratamiento, sirviéndose de un *rien* que no hay en la expresión, le hace decir a la expresión lo que nunca hubiera podido decir.

Las cuestiones generadas alrededor del *n'y a pas de hors-texte* encontraron también especial resonancia en el ámbito de la discusión ocasionada por la publicación del texto de Derrida, *Firma, acontecimiento, contexto*, cuya segunda parte está ocupada con el análisis deconstructivo de la teoría de los actos de habla, de John Langshaw Austin, contenida en *Cómo hacer cosas con palabras*. En el intercambio que significó el debate con John Searle, Derrida habría sustituido la palabra texto por la palabra 'contexto'. Derrida se pronunciaba entonces no sólo en el sentido de una sustitución:

“Una de las definiciones de lo que es llamado deconstrucción sería el esfuerzo para tomar este contexto ilimitado en consideración, para otorgar la atención más aguda y más amplia posible al contexto, y así a un movimiento incesante de recontextualización. La frase que para unos se ha hecho una especie de lema, en general tan mal entendido, de deconstrucción ("no hay nada fuera del texto" [*n'y a pas de hors-texte*]), no quiere decir nada más: no hay nada fuera del contexto. En esta forma, que dice exactamente la misma cosa, la fórmula indudablemente habría sido menos impactante. No estoy seguro de que esto habría proporcionado más para pensar.” (Derrida. 1977 : 136)

Como se puede apreciar en el fragmento citado de Derrida, fragmento que es señalado por Searle por su carácter polémico a la vez que por su condición de respuesta insatisfactoria, las cosas no son tan simples. Se podría argüir al respecto que, en lo relativo a la desconstrucción y a las discusiones que ella ha generado, casi nunca es posible conducir las cosas a la simplificación. Lo que ocurre es, más bien, todo lo contrario. Basta examinar las formas y los alcances que revistió la confrontación con Searle, a raíz de *Firma, acontecimiento, contexto*, o con Foucault, suscitada por la conferencia *Cogito e historia de la locura*. En lo relativo al estado de la cuestión tal como la encontramos en la respuesta de Derrida a Searle (*Limited Inc abc*), la desconstrucción es señalada como la tarea de pensar determinado contexto *ilimitado*, como el pensamiento de un proceso constante de *recontextualización*. Una respuesta a la cuestión del contexto en tales términos no tenía posibilidad alguna de ser satisfactoria para el punto de vista de Searle: un contexto ilimitado no podía sino remitir y de modo esencial, a un proceso permanente de recontextualización, es decir, a la significación en la perspectiva en la que Derrida la diseña en *De la gramatología*.

En torno a este punto nos bastará, por ahora, sostener la hipótesis de que dentro de límites bien circunscriptos, es decir, los del párrafo tres, *Lo exorbitante*, del capítulo segundo de la segunda parte de la *De la gramatología*, es posible y necesaria una lectura ceñida de la cuestión y

concederle, por eso mismo, especial atención a la interpretación de la escritura derridiana.

Teniendo en cuenta las restricciones dadas a nuestra lectura, es de advertir que nuestra adhesión al principio *no hay fuera-del-texto* habrá de tener alguna garantía de coherencia siempre que sea posible lograr para esa lectura una interpretación de los textos derridianos que no sólo haga justicia de su escritura sino que, a la vez, consiga poner de manifiesto aquellas posiciones filosóficas que han dado motivo a la desconstrucción, es decir, aquellas posiciones o *tesis* en las que insinuándose el *fuera-del-texto*, el metalenguaje, la ontologización, entre otros filosofemas, reclamaban la desconstrucción de modo necesario. (Ese es el doble sentido que ha adoptado la frase *no hay fuera-del-texto* en la orientación decidida de 'nuestra' lectura). Dice Derrida de la ontologización:

“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 desconstruir 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.” (Derrida. 1995 : 44)

Entre otras figuras posibles, en la cita anterior la desconstrucción aparece bajo la del 'vaciamiento' —claro está, no por el 'vacío' mismo—, figura que por su alcance permite comprender no sólo la necesidad (de pensamiento) de 'vaciar' o de desconstruir la presencia del referente o del significado trascendental, sino, inseparable de ella, la llamada exigente, ética y política, que aparece explícita en el transcurso de *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*.

Podríamos preguntarnos si el haber puesto en relación testimonial una cita textual del año 1993 con un texto del año 1967 es, en general, una operación de lectura legítima, si el efectuarla no habría supuesto de

modo necesario una discusión acerca de las diferencias de contexto, de la posible transformación del discurso de Derrida de una década a otra, una discusión sobre lo anacrónico de tal lectura. Es decir, los interrogantes clásicos. Estos interrogantes, y algunos otros que se podrían agregar, deberían su inteligibilidad al respaldo que reciben de cierta manera de pensar el tiempo. En ese sentido, la cuestión relativa a la condición anacrónica de la lectura sería la que organizaría la posibilidad de los demás interrogantes. Las diferencias de contexto son diferencias de tiempo, tanto como las diferencias que pudiesen provenir de las transformaciones de los enunciados de Derrida. Pareciera entonces necesario recordar que si se trata de contexto, Derrida prefiere insistir en las remisiones sin comienzo y sin fin, por ende, sin presente rector, a partir de las cuales se constituye —en anacronía, es decir, en contratiempo— la significación. De manera similar, la posibilidad de juzgar acerca de las mutaciones que habrían sufrido, con los cambios de época, los enunciados de Derrida considerados en conjunto, dependería de que pudiésemos establecer entre un conjunto anterior y otro posterior, la presencia o ausencia de los mismos enunciados. Pero, precisamente, es el procedimiento que es imposible dado que las nociones de presencia, y su simétrica opuesta, ausencia, son las que han constituido uno de los motivos permanentes de la desconstrucción. Se podría decir que el problema originado en las preguntas que hemos considerado, es más bien un falso problema.

A los fines de poner en juego algunas de ‘nuestras’ lecturas con las que podemos encontrar en Derrida y en otros, transcribiremos, primero, textos de distintos momentos de su obra. Refiriéndose, por ejemplo, a los escritos de *De la gramatología* y de *La escritura y la diferencia*, dice Derrida:

“No. En lo que usted llama mis libros, lo primero que se plantea es la unidad del libro y la unidad ‘libro’ considerada como una bella totalidad, con todas las implicaciones de tal concepto. (...) Se trata solamente, bajo esos títulos, de una ‘operación’ textual, si se puede decir así, única y diferenciada, cuyo movimiento inacabado

no se asigna ningún comienzo absoluto, y que, enteramente consumida en la lectura de otros textos, no remite no obstante, en cierto modo, más que a su propia escritura.” (Derrida. 1977 (1972) : 9)

Es fácil reconocer en la respuesta de Derrida el rechazo múltiple de los valores de ‘unidad’, de ‘comienzo absoluto’, de ‘bella totalidad’, en el momento mismo en que se presta a juzgar algunas de sus obras. La reiteración de ese rechazo, que involucra de manera rigurosa, sin desfallecimiento alguno, aproximadamente la misma cadena de valores, tiene toda la apariencia de haberse constituido como una reiteración, ella también, sin fin. Sin embargo, ese reconocimiento no sería suficiente, puesto que planteada la desconstrucción de la idea de unidad del libro como bella unidad, los títulos que Derrida menciona sólo pueden caber, según él los concibe, bajo la rúbrica de ‘operaciones textuales’, cada una de ellas absolutamente singular y ‘diferenciada’³³, determinadas esencialmente por una movilidad sin cancelación posible, a la vez que por la imposibilidad de otorgarse un principio o fundamento absoluto. Tales ‘operaciones textuales’³⁴ reiteran, necesariamente, los rasgos hiperbólicos más o menos conocidos de la desconstrucción: obrarían agotándose como lecturas que no tienen como referencia sino otros textos, y que, sin embargo, sólo remiten a ellas mismas, como escritura.

Respecto de las supuestas transformaciones del discurso de Derrida contamos con la opinión de Geoffrey Bennington:

“Lo mismo ocurre con la obra de Derrida que, podemos afirmar sin prejuicios, se repite. Dicha obra, notable por su diversidad y su consistencia, sus poderes de dispersión y de reagrupamiento, su *formación*, no soporta la división en estilos ni periodos: incluso la idea tan extendida según la cual habría, para empezar, textos muy

³³ No contando con el texto original en francés sino con la traducción al español, hemos preferido repetir en el comentario la palabra ‘diferenciada’, ante la dificultad que representa analizar un fragmento en el que la temática de la *différance* es de suponer tiene principal gravitación.

³⁴ No se debería olvidar respecto de estas ‘operaciones textuales’ lo que Derrida refiere en *La différance* acerca de una ‘escritura’ *sobre* la escritura y *en* la escritura.

filosóficos y, después de *Glas* (1974), una tendencia más ‘literaria’ y menos ‘seria’, resulta sospechosa en cuanto a su verdad empírica, y no es pertinente para nuestra comprensión. De un extremo a otro de lo que no se puede denominar sin prejuicio una ‘obra’, esta repetición, de ritmo variado, desde luego, pero sin cortes y sin repudios, nos impide o ahorra una presentación lineal de cualquier ‘itinerario intelectual’, y nos empuja a dar nuestras referencias por orden alfabético de títulos, más que por orden cronológico de publicación.” (Bennington. Derrida. 1994 : 37)

No obstante, no nos conformaremos con nuestras hipótesis acerca de cómo proceder con la lectura de la obra de Derrida. Antes bien, daremos lugar, aunque en su momento, en primer término a los estudiosos de su obra, invirtiendo así el recorrido que habíamos empezado a trazar, articulando a la vez esos puntos de vista con las respuestas de Derrida acerca del itinerario seguido por sus publicaciones y seminarios.

Atentos a la consideraciones anteriores, bastaría entonces realizar un análisis de algunos de los textos en los que Jacques Derrida trata especialmente de ‘*différance*’, ‘desconstrucción’, ‘fármaco’, ‘parergon’, ‘suplemento’, ‘huella’, etc. Sería suficiente ese análisis para configurar una primera aproximación a lo que él mismo señala en *La différance* como un determinado “contexto” —Derrida prefiere hablar, en lugar de contexto, de una cadena de sustituciones posibles³⁵— en el que en particular se organizan y remiten dichas palabras o conceptos.

Con semejante hipótesis nos permitimos pensar en la posibilidad de una exposición mayor del discurso del filósofo argelino, sustentada en una exposición previa de las significaciones con que se carga su léxico. Como es sabido, las palabras mencionadas, más algunas otras, se han constituido en la expresión reconocible de su filosofía, con la

³⁵ Ante la condición tranquilizadora que caracteriza a la idea de ‘contexto’, Derrida destaca que se trata de otra cosa: precisamente, de la remisión sin fin, que hace posible que el conjunto de esas palabras no sea otra cosa que un conjunto de huellas de huellas que, remitiéndose sin origen y sin fin, incluye precisamente por ello la palabra ‘huella’.

particularidad de que cada una de ellas ha surgido a la luz como resultado de un trabajo previo siempre singular, único.

Por ejemplo, '*différance*'.

La **a** de la palabra *différance* se introduce como una imposición, según Derrida, ocasionando una 'gran falta de ortografía':

“Hablaré, pues de la letra *a*, de esta primera letra que ha podido parecer necesario introducir, aquí o allá, en la escritura de la palabra *différance*; y ello en el curso de una escritura sobre la escritura, de una escritura en la escritura y cuyos diferentes trayectos se encuentran, pues, pasando, en ciertos puntos muy determinados, por una suerte de gran falta de ortografía, (...)” (Derrida. 1989 : 39)

Correspondería suponer que la escritura de la palabra *différance* con **a** estuvo destinada a dejar sentada de nuevo la necesidad de discutir la noción de escritura fonética, tal como ya había sido discutida en *De la gramatología*, sólo que en otro 'contexto' o bajo otros motivos. De allí las precisiones que señala Derrida: si su gesto ante la 'falta silenciosa de ortografía' no habrá de ser el de la indiferencia ni el de justificarla ni menos el de excusarla sino el de apostar a agravar la estratagema, es claro que el juego está dirigido a garantizar que la cuestión se muestre, y no como mera apariencia, en vista de discutir desde la autoridad del alfabeto a la de la ortodoxia que gobierna lo escrito.

“(…), siempre podrá hacerse como si esto no señalara ninguna diferencia. Mi propósito de hoy, debo decir desde ahora, se dirigirá menos a pensar en justificar esta falta silenciosa de ortografía, menos todavía a excusarla, que a agravar el juego con una cierta insistencia. (Derrida. 1989 : 39)”

Habiéndose encontrado cierto efecto, es decir, que la diferencia gráfica, la *a* en lugar de la *e* —que en general sería meramente una diferencia vocálica y respetuosa, por ende, de la finalidad de la notación gráfica— sea 'puramente' gráfica, desligada de la finalidad para con la

phoné, se daría entonces el caso de que semejante carácter de lo ‘puramente gráfico’ no remitiría ya a la diferencia simplemente empírica entre la *a* y la *e*, sino precisamente a la diferencia “puramente gráfica” y en esa medida, no sólo rebasaría el orden fonético sino, a la vez, el orden del entendimiento:

“Ahora bien, se da el caso, diría en realidad, de que esta diferencia gráfica (la *a* en lugar de la *e*), esta diferencia señalada entre dos notaciones aparentemente vocales, entre dos vocales, es puramente gráfica; se escribe o se lee, pero no se oye. No se puede oír, y veremos también en qué sentido sobrepasa el orden del entendimiento.” (Derrida. 1989 : 40)

Semejante puesta en silencio de la diferencia gráfica debería poder reconocerse en dos sentidos diferentes según los cuales, por una parte, el silencio en que permanece dicha diferencia sólo puede ser funcional en el seno de una escritura fonética, es decir, siendo adecuado a los fines de esa escritura fonética. Pero, por otra parte, esa misma funcionalidad del silencio de la diferencia puramente gráfica por la cual habría sido reconocida su inclusión en la escritura fonética, sería la que muestra, primero, que no hay escritura fonética y, por último, que no hay *phoné* puramente fonética.

¿A qué se debería esa deuda o esa dependencia de la escritura fonética? Derrida da por fundada la existencia de esa dependencia funcional que hace necesariamente imposible que la diferencia de escritura entre la palabra *différence* (escrita con **e**) y la palabra *différance* (escrita con **a**) no permanezca en silencio, en la mudez, interdicta para la *phoné*. En otros términos, Derrida hace aparecer esa supeditación del silencio gráfico respecto de la escritura fonética como una expresión particular del vínculo teleológico general que habría entre el signo escrito y el signo hablado, desde el momento en que el primero no tiene como justificación sino la de estar al servicio de los fines del segundo. Ahora bien, ese silencio es sólo un primer silencio de un silencio mayor que con

él se delata, un silencio mayor que le preexiste y que, por su parte, y de la misma manera que el primer silencio, sólo puede encontrar su *telos*, su razón teleológica en el seno de ese sistema de escritura que es la escritura fonética. Pero para explicitar un tanto mejor los movimientos de la estrategia de Derrida, faltaría todavía decir que el silencio de la *a* de la *différance* encuentra su razón de ser en el seno del sistema de la escritura fonética porque ese silencio se asimila al silencio mayor que lo acoge, en la medida en que ambos son la prueba de la razón teleológica que los subordina a dicho sistema. Sin embargo, y para concluir, un silencio y el otro, un silencio por el otro, ambos serían el testimonio irrecusable de que no hay escritura fonética en la medida misma en que en tanto que silencios, operan todavía en esa escritura.

Deberíamos considerar a continuación, siempre en el marco de las cuestiones técnico-ontológicas, como las denomina Derrida, algunos interrogantes relativos a la hipótesis de que es posible discernir, en los escritos de Derrida de los quince últimos años del siglo XX, la promoción de nuevos temas, antes que la recurrencia de temáticas anteriores. Podríamos sugerir que una investigación al respecto, atenta a las respuestas ofrecidas por Derrida y a lo que debería ser un relativo conocimiento de sus textos de uno y otro período, tendría que orientarse más bien según la hipótesis de que si hay una “originalidad” en su trayectoria, ella no proviene de las novedades de “última hora” de esa quincena, sino, por el contrario, de una persistencia en el cuestionamiento según el estilo recurrente de la deconstrucción. La figura de una recurrencia siempre inventiva, más que la de una “novedad” de “actualidad”, sería la que se insinuaría al cabo de una investigación semejante, hipótesis de la recurrencia que se encontraría reforzada si, además, tomáramos en cuenta la especial sensibilidad de Derrida respecto de la cuestión del tiempo y de un tiempo de la anacronía y no de la actualidad.

La referencia, claro está, en relación a este debate, son aquellos motivos de la deconstrucción que escasamente le han sido reconocidos

como suyos en su historia pasada, y que hoy, por diferentes circunstancias, sin que ninguna le sea enteramente ajena a ella, no pueden ser, no sólo ignorados, sino señalados como inseparables de cualquiera de las otras inquietudes que conformaron su tradición. Constituirían una cadena a la cabeza de la cual se inscribiría la *justicia*, para darle lugar luego a la *ética* y a la *política*, por último a la *responsabilidad*. Creemos haber encontrado en distintos tramos de la investigación, la recurrencia a una remisión estrecha entre esos términos, una suerte de inseparabilidad alrededor de la cual Derrida deja que el cuestionamiento haga su trabajo, habida cuenta de que cabría suponer que es esa *responsabilidad* de la que habla Derrida, la que se erige como recurso de dicho cuestionamiento. Sería esa una constatación a partir de la cual se podría sostener, luego de haberla sometido a una confrontación con los textos, que esa conexión mutua tan íntima entre la justicia y la responsabilidad para pensar la ética y la política, perseguida y por último formulada por Derrida, remite a unas premisas o a una axiomática que, por lo menos, habría que intentar analizar. Remitiéndonos a un texto posterior a *Espectros de Marx*, cuyo título es *Dar la muerte*, podemos contar con precisiones respecto de dos modalidades de la *responsabilidad*, la *absoluta* y la *responsabilidad en general*:

“Para el sentido común, también para la razón filosófica, la evidencia más compartida es la que vincula la responsabilidad con la publicidad y con el no-secreto, con la posibilidad, es decir, con la necesidad de dar cuenta, justificar o asumir el gesto y la palabra ante los otros. Aquí³⁶, por el contrario, parece de modo igualmente necesario que la responsabilidad absoluta de mis actos, en tanto que debe ser la mía, absolutamente singular, puesto que nadie puede obrar en mi lugar, implica no sólo el secreto, sino que, no hablándole a los otros, no dé cuenta, no responda de nada, y no responda nada a los otros o ante los otros.” (Derrida. 2000 : 63)

³⁶ Se refiere al punto de vista de Søren Kierkegaard en *Temor y temblor*. Tratándose de Kierkegaard, no se trata del sentido común ni de la razón filosófica, sino de la “responsabilidad ante Dios”.

Los rasgos de una y otra *responsabilidad* muestran la aporía o la situación paradójica a la que arribarían uno y otro concepto si se articularan entre sí, la responsabilidad *en general* y la responsabilidad *absoluta*. Analizadas por separado, la primera comprendería, más allá de las diferencias, al sentido común y a la razón filosófica, en la segunda se expresaría la experiencia de Abraham ante la orden de Dios de sacrificar a Isaac. Examinando las características, señaladas en el fragmento, de ambas modalidades de la responsabilidad, sería necesario retener algunas de ellas, para destacar, por ejemplo, que de la distribución a la que procede Derrida resulta que el sentido común comparte con la razón filosófica un mismo plano: sólo por ese motivo, no podría ser este el plano en el que se inscriba la deconstrucción, habida cuenta de que si lo comparten sería debido a que, a juicio de Derrida, no habría diferencias entre ellos, precisamente porque serían ambos tributarios de una fenomenología o de una fenomenalidad, a saber, de modo específico, de esa fenomenología que está representada por la “publicidad” mencionada en el fragmento. Por otra parte, se perfila la responsabilidad *absoluta* que exhibe el *secreto* como rasgo antitético al de la publicidad, tratándose, en consecuencia, de una responsabilidad sin palabra. Por razones diferentes, tampoco debería poder ser este el plano de la deconstrucción; no obstante, sería posible sospechar una mayor afinidad entre el pensamiento de la deconstrucción y esta modalidad denominada *absoluta*, habida cuenta del papel que en ella tiene el secreto. Específicamente, el secreto ha requerido siempre análisis de parte de Derrida, como el siguiente:

“Para que yo comparta algo, para que comunique, objective, tematice, la condición es que exista algo no tematizable, no objetivable, no compartible. Y es un secreto absoluto, es lo *absolutum* mismo en el sentido etimológico del término, esto es, aquello que está escindido del lazo, aquello que está desligado y no puede atarse; es la condición del lazo social, pero no se lo puede atar: si hay absoluto, es secreto.” (Derrida. 2009 : 79)

Semejante estructura topológica según la cual lo que se muestra, para que se muestre, tiene que suponer aquello que no se muestra, debería ser interpretada, según Derrida, como “una resistencia radical a la luz de la fenomenicidad”, a la manifestación de la presencia. A propósito de esa topología, sería por ella que el secreto resguarda a la singularidad de toda exposición a la “publicidad”, a la “generalidad”. Por su parte, la etimología no hace otra cosa que brindarse a la conformación de la topología, lo “absoluto” es lo que hace posible la relación, sin ser parte de la relación. Lo absoluto del secreto y lo absoluto de la responsabilidad se mantendrían dentro de la etimología, motivo por el cual es necesario concluir que si la responsabilidad es absoluta, esa responsabilidad requiere del secreto. En el contexto del último fragmento Derrida se había preguntado cuál sería la suerte del secreto absoluto si no hubiera lugar para él o si pudiese ser objeto de cálculo económico. Hacia el final del texto expone lo que vendría a ser la respuesta, en clave ético-política, a dicha pregunta:

“Tengo el gusto del secreto, y eso indudablemente tiene que ver con la no pertenencia; tengo un impulso de temor o terror ante un espacio político, por ejemplo, ante un espacio público que no dé espacio al secreto. Para mí, exigir que se dé a conocer todo y no haya un fuero interno significa volverse totalitaria la democracia. Puedo transformar en ética política lo que dije: si no se mantiene el derecho al secreto, se entra en un espacio totalitario.” (Derrida. 2009 : 61)

En *Espectros de Marx* la formulación de la responsabilidad parece responder a unas exigencias que, de manera distintiva, estarían determinadas no sólo por la lógica espectral sino, a la vez, por el asedio del espectro. Es posible intentar una aproximación a esa *responsabilidad de Espectros de Marx*, apelando al siguiente fragmento:

“Hay que hablar *del* fantasma, incluso *al* fantasma y *con* él, desde el momento en que ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parece posible, ni pensable, ni *justa*, si no reconoce como su principio el respeto por esos otros que no son ya o por esos otros que no están todavía *ahí, presentemente vivos*, tanto si han muerto ya, como si todavía no han nacido. Ninguna justicia —no digamos ya ninguna ley, y esta vez tampoco hablamos aquí del derecho— parece posible o pensable sin un principio de *responsabilidad*, más allá de todo *presente vivo*, en aquello que desquicia el presente vivo, ante los fantasmas de los que aún no han nacido o de los que han muerto ya, víctimas o no de guerras, de violencias políticas o de otras violencias, de exterminaciones nacionalistas, racistas, colonialistas, sexistas o de otro tipo; de las opresiones del imperialismo capitalista o de cualquier forma de totalitarismo.” (Derrida. 1995 : 13)

Decíamos antes que el habla es, en este otro contexto en donde reaparece la responsabilidad, un requisito esencial en el cumplimiento de una sucesión de imperativos que vienen impuestos por el asedio de los fantasmas: hay que hablar de ellos, a ellos, con ellos. No hay dimensión del habla que parezca escapar a estos imperativos. Ahora bien, esas dimensiones que deben reservarse y asegurarse para la comunicación con los espectros son, a su vez, las que hacen a la justicia de la ética y de la política, habida cuenta de que lo que demandan los imperativos no es sólo el reconocimiento de los fantasmas sino, más allá de ello, el de que el principio de la ética y de la política sea el respeto por aquellos que, anacrónicamente, no participan ya o no participan aún de lo que Derrida denomina *presentemente vivo*. Si lo anterior remitía a la justicia de la ética y de la política, todavía resta darle entrada a la responsabilidad. Pero parece necesario formular antes una reflexión respecto de esos fantasmas que son los que no están todavía o no están ya. Ese principio de respeto parece caer por su propio peso respecto de los que no están ya, los muertos, pero no parece ocurrir lo mismo respecto del respeto por los que todavía no están, habida cuenta de que en este caso la demanda parece revestir un carácter abstracto. Alrededor de este problema cabría tener en cuenta que, tratándose del fantasma, se trata del reaparecido,

motivo por el cual es imperioso reconocer que su venida viene tanto del pasado como del porvenir; para comprenderlo no es necesario relativizar los valores del pasado y del porvenir (no el futuro), sino, por el contrario, absolutizarlos, a fin de que, una vez más, no sea la presencia del presente la que se interponga entre ellos haciendo las veces de principio rector. Y por otra parte, aunque es la misma cuestión, habida cuenta de que se trata del reaparecido, su tiempo está *out of joint*, es un tiempo desajustado o desquiciado, cuyo movimiento es indócil a todo intento por privilegiar alguna localización o en el pasado o en el porvenir. Ahora bien, tratándose de la desconstrucción de la ontología de Marx, no es otra cosa que lo que procura la desconstrucción en nombre del mismo Marx, es decir, lo que Derrida denomina 'cierto espíritu' de Marx y al que deberíamos poder encontrar y reconocer sólo lejos de su ontología, es decir, luego de la desconstrucción de esa ontología.

Retomando el análisis de los aspectos técnico-ontológicos, como los denomina Derrida en *Espectros de Marx*, sería preciso subrayar, al menos una vez más, que de una manera que podemos llamar generalizada, la desconstrucción invierte todos aquellos valores que la filosofía ha consagrado, sin poder evitar que sea esa misma consagración la que los deje ya expuestos a ser objeto del trabajo de inversión de la desconstrucción. Así las cosas, los acontecimientos de desconstrucción que tienen lugar a partir de esa inversión estarán siempre frente al riesgo de reapropiación, motivo por el cual los escritos de Derrida no sólo han advertido acerca de este problema sino, lo que es más decisivo, han tenido la determinación de pasar a la mayoría de los rasgos del discurso filosófico, a la condición de 'temas privilegiados de la desconstrucción', procurando de esta manera, sino una clausura, al menos una limitación de las posibilidades de reapropiación de ese discurso.

A la manera de una constatación se podría decir que se destacan literalmente desde siempre, es decir, sin data, unos 'conceptos filosóficos' que han constituido la más auténtica estirpe de lo que ya tempranamente con Aristóteles habría empezado a llamarse 'filosofemas': entre ellos

habría que incluir ‘identidad’, ‘existencia’, ‘esencia’, ‘sustancia’, ‘idea’, ‘concepto’, ‘presencia’, ‘origen’, ‘fin’, ‘centro’, ‘unidad’, ‘límite’, etc. Lo paradójico es que en el seno de esa misma tradición, en una de sus expresiones filosóficas más acendradamente logocéntrica —el platonismo—, haya tenido lugar ese acontecimiento que le habría permitido a Sócrates hacer de alquimista transformando un veneno (para el cuerpo) en un remedio (para el alma):

“[...], la cicuta, esa poción que no ha tenido nunca en el *Fedón* otro nombre que el de *fármacon*, es presentada a Sócrates como un veneno, pero se transforma, por efecto del *logos* socrático y la demostración filosófica del *Fedón*, en medio de liberación, posibilidad de salvación y virtud catártica. La cicuta tiene un efecto *ontológico*: iniciar a la contemplación del *eidos* y a la inmortalidad del alma. *Sócrates la toma como tal.*” (Derrida. 1975 : 190)

Queríamos destacar así, con la figura de Sócrates enrolada en un papel desusado que, a la par o, más bien, en el seno mismo de la tradición de los filosofemas, hubo lugar no sólo para el ‘buen sentido’ sino también para la aporía. De manera siempre general, nuestra investigación se desenvolverá según esa doble referencia o estilo, siguiendo la cual el análisis de la desconstrucción del marxismo deberá contar con el respaldo de las consideraciones técnico-ontológicas para descifrar los signos de las cuestiones éticas y políticas.

En continuidad con la referencia de Sócrates, retomaremos el texto del que hemos tomado el fragmento anterior, con el propósito de abordar el problema de la escritura, tal como es analizado por Derrida bajo el signo de la desconstrucción. Se trata de *La farmacia de Platón*, inserto en *La diseminación*, editado en 1972, en el que se examina el diálogo *Fedro* en relación al tema de la escritura. En ese diálogo Platón describe la escena en que un rey egipcio, evaluando una serie de ofrendas que le hace un dios, una serie de técnicas descubiertas por este dios, el rey egipcio, en el momento en que tiene que evaluar los valores de la escritura, que es una de las ofrendas del dios, introduce una distinción, sobre la que luego Derrida elabora la noción de “fármacon”: la distinción

entre memoria y rememoración. Este rey egipcio dice que la escritura no está al servicio de la memoria sino al servicio de la rememoración. Habría quedado establecida así la imposibilidad de confundir lo que es memoria con lo que es rememoración.

¿Cuál es la diferencia, en qué consiste la distinción establecida por Platón, al introducir esta escena mítica egipcia? La distinción consistiría en que lo que la memoria guarda se constituye como repetición; es decir, guardándolo, la memoria permite que lo podamos, efectivamente, repetir, lo podamos reproducir; pero lo podemos reproducir porque se ha registrado en la memoria, justamente, como repetición, no como algo originario. La rememoración, por el contrario, si bien es repetición también, porque se trata de rememorar, sin embargo desde el punto de vista de Platón la rememoración es una forma de repetición distinta, una repetición de una condición diferente que la de la memoria. La diferencia es que la rememoración es repetición de repetición, si la memoria es repetición y la rememoración se constituye, se forja en relación con la repetición de esta repetición, la rememoración es una repetición segunda, de segundo grado. Sería este el problema que Platón entiende inaceptable en esta repetición de la rememoración. La objeción de Platón es que la rememoración —aliada de la cual sería la escritura, que tiene la condición de fijar en letras en lugar de guardar en la memoria— es una memoria exterior, en tanto que la memoria (la repetición primera) es una repetición interior. La memoria se constituye en el alma, en tanto que la rememoración (que se vale de la escritura para rememorar), es una repetición exterior; y para que sirva como memoria —dice Platón— la escritura sólo puede servir exteriormente, hay que recurrir a ella y ya no solamente a una memoria interior. Pero precisamente acá, y pasamos con esto a Derrida, está el rasgo maldito, violento que destaca Platón sobre la escritura:

“Se observará sobre todo que aquello de lo que la escritura será acusada más tarde —de repetir sin saber— define aquí el recorrido que lleva al enunciado y a la determinación de su estatuto. Se

comienza por repetir sin saber —por un mito— la definición de la escritura: repetir sin saber.” (Derrida. 1975 : 109)

La escritura, entendida bajo la acusación platónica —repetición sin saber—, bien podría servir para significar la repetición derridiana: una repetición anterior al saber, *sin* saber.

“Ese *fármakon*, esa “medicina”, ese filtro, a la vez remedio y veneno, se introduce ya en el cuerpo del discurso con toda su ambivalencia. Ese encantamiento, esa virtud de fascinación, ese poder de hechizamiento pueden ser —por turno o simultáneamente— benéficos y maléficos. El *fármakon* sería una sustancia, con todo lo que esa palabra puede connotar, en realidad materia de virtudes ocultas, de profundidad criptada que niega su ambivalencia al análisis, preparando ya el espacio de la alquimia, si no debiésemos llegar más adelante a reconocerla como la anti-sustancia misma: lo que resiste a todo filosofema, lo que excede indefinidamente como no-identidad, no-esencia, no-sustancia, y proporcionándole de esa manera la inagotable adversidad de su fondo y de su ausencia de fondo”. (Derrida. 1975 : 102 y 103)

En tanto y en cuanto la escritura —y esta es una objeción de base de Platón—, cumple este doble papel, la escritura es un “simulacro-fantasma”, adoptando los términos de Gilles Deleuze:

“Las *copias* son poseedoras de segunda, pretendientes bien fundados, garantizados por la semejanza; los *simulacros* están, como los falsos pretendientes, contruidos sobre una disimilitud, y poseen una perversión y una desviación esenciales. Es en este sentido que Platón divide en dos el dominio de las imágenes-ídolos: por una parte las *copias-íconos*, por otra los *simulacros-fantasmas* (*El sofista*. 236b, 264c) (Deleuze. 1994 : 258)

En la medida en que no tiene la escritura la posibilidad de desentenderse de esa esencial indecidibilidad, en la medida en que su marcha es impotente ante la necesidad de decidir por uno solo de estos dos sentidos, en esa medida la escritura es simulacro-fantasma. El

simulacro-fantasma es aquello que no admite o no puede ser plenamente determinado por la idea, permanece en un estado, en una condición de indecidibilidad respecto de la idea. No es posible decidir respecto de su condición de remedio o de veneno; esta condición de indecidibilidad es la que a la escritura la retiene en el terreno del simulacro-fantasma, impidiéndole llegar a ser efectivamente una copia-ícono.

Fármacon es la noción a la que reiteradamente vuelve en estos textos Derrida, extrayendo de él algunos de los miembros de una familia; los beneficios de tal extracción son múltiples, permaneciendo el fáрмаcon en esa condición indecidible, no admitiendo simplemente ser reducido a una condición o a la otra, sino sustrayéndose a la determinación de un solo sentido; he ahí la indecidibilidad de lo indecidible; el fáрмаcon de la escritura, en línea con el estatuto del simulacro-fantasma, alcanza esta autonomía respecto a la idea, por lo que el fáрмаcon adopta la condición de nómada. A partir de conquistar esta suerte de autonomía respecto de la determinación de la idea, y en general respecto de los demás filosofemas platónicos, el fáрмаcon deja de admitir un registro tranquilizador en el terreno de esos filosofemas, un registro sin exceso; es desde ese momento que el fáрмаcon, nomadizándose, se torna no asignable, no reducible a la condición propia de todo predicado, que es la de permanecer en una función específica en un determinado orden conceptual; se sustrae a todo orden conceptual, a toda determinación, se torna paradójal, no admite otra forma de ser pensado sino bajo el signo precisamente de la paradoja, o, más o bien, de la aporía:

“Cedí a la palabra aporías, en plural, sin saber demasiado bien a dónde iba, (...); lo que sí recordaba, no obstante, era que este término griego, viejo y gastado de tanto uso, la aporía, esta palabra fatigada de filosofía y de lógica, (...).” (Derrida. 1998 : 31)

Es de destacar en relación con Derrida que en este caso se sirve de la palabra ‘aporías’ que, por sí mismo, constituye un filosofema que, aun ‘fatigado de filosofía y lógica’, sugiere —lo había hecho ya en *Ousia* y

gramme—, la posibilidad de usarlo en el sentido de ‘poner de otro modo a prueba la experiencia de la aporía’; este ‘otro modo’ es el de la experiencia de la aporía ‘como tal’, que no consistiría quizás sino en no pretender ir más allá de la misma aporía: si la aporía no trata de otra cosa que no sea la simple ‘imposibilidad’, la aporía habilitaría la serie de imposibilidades que prohibirían que, en tanto filosofema, pueda la aporía ser resuelta por otros filosofemas: la posibilidad imaginada por Heidegger para superar el concepto exotérico de tiempo; la posibilidad de elaborar un metalenguaje con vistas a objetivar la aporía; la posibilidad —brindada por la propia aporía aristotélica que ‘repite la aporía exotérica sin desconstruirla’, aprovechada por la dialéctica hegeliana.

Lo que los griegos entendían por paradoja, por otra parte — preferida por la tradición lógica, y por las investigaciones lingüísticas modernas— tendría su origen en estos mismos efectos de indecidibilidad, cuya consistencia es la de reunir en una única palabra, o en una única situación, dos sentidos contrapuestos (remedio y veneno, vida y muerte, Alicia crece y empequeñece). Lo paradójal se habría impuesto por vía de esos términos que no admiten un solo sentido. Por tanto todos ellos, por su inasignabilidad de origen, no se plegarían a la lógica del buen sentido:

“Las paradojas (...) se caracterizan por ir en dos sentidos a la vez, y por hacer imposible una identificación, (...) Y es que la paradoja se opone a la *doxa*, (...) buen sentido (...) Ahora bien, el buen sentido se dice de una dirección: es sentido único, expresa la exigencia de un orden según el cual hay que escoger una dirección y mantenerse en ella.” (Deleuze. 1994 : 92 y 93)

Se habrá apreciado, volviendo al trabajo de Derrida, una reiteración: la lectura del texto platónico ofrece, entre otros resultados, tanto la posibilidad cuanto la necesidad de reconocer en su propia trama la generación de un acontecimiento que habría de encontrar su nombre en la palabra ‘desconstrucción’: una pregunta, motivada por las características mismas del trabajo de la desconstrucción, habría de

encaminar el comentario tras el examen de cuestiones que forzosamente, aunque no alcancen a dilucidarse, no pueden ser simplemente diferidas:

“La palabra “destrucción”, al igual que cualquier otra, no posee más valor que el que le confiere su inscripción en una cadena de sustituciones posibles, en lo que tan tranquilamente se suele denominar un “contexto”. Para mí, para lo que yo he tratado o trato todavía escribir, dicha palabra no tiene interés más que dentro de un contexto en donde sustituye a y se deja determinar por tantas otras palabras, por ejemplo: “escritura”, “huella”, “différance”, “suplemento”, “himen”, “fármaco”, “margen”, “enclavamiento”, “parergon”, etc. (Derrida. 1989 : 88)

Hiperbolismo: ¿cuál es el problema? Extraído de entre los gestos de radicalización de la retórica, esta figura pareciera haber merecido estimaciones no uniformes en los escritos de Derrida. En *Cogito e historia de la locura*, el hiperbolismo es —entre otras cosas— en lo que se apoya Derrida en la polémica con Foucault, y dentro de unos límites especialmente amplios, el valor del hiperbolismo es apenas limitado por la necesidad de contar con su contrapartida, es decir, las totalidades históricas de hecho. Claramente, en este caso, Derrida ubica el hiperbolismo en el punto de vista de la filosofía cuando ella se propone ir más allá de la distinción entre las cuestiones de hecho y las cuestiones de derecho. Eso sí, parece haber una distinta valoración del ejercicio del hiperbolismo en un contexto y en el otro, ante las cuestiones de Foucault y ante las cuestiones de Lacoue-Labarthe. Dado que Derrida vincula la desistencia con el hiperbolismo, especialmente por las exigencias en ambos dominios —el pensamiento y el discurso—, sería posible suponer que las reservas al respecto estarían motivadas por las consecuencias de lo que denomina ‘sobredeterminación mimetológica’.

Pero cabría interrogarse: la ‘radicalización’ clásica, ¿habría sido, o no, un pensamiento de la raíz, del origen simple e ineludible, del centro fijo y fuera de juego? Sin duda que sí, sólo que precisamente el hiperbolismo es el que puede permitirse, más allá de una filosofía del

sentido —y habría que repetir: más allá de ‘un pensamiento de la raíz, del origen simple e inencentado, del centro fijo y fuera de juego’—, abrirse a la experiencia del sin sentido. ‘Radicalización’ no sería equivalente a hiperbolismo; no simplemente:

“Pero una radicalización está siempre endeudada con aquello mismo que radicaliza. Por ello, he hablado de la memoria y de la tradición marxistas de la desconstrucción, de su ‘espíritu’ marxista. No es el único espíritu marxista ni, por supuesto, uno cualquiera.” (Derrida. 1995 : 107)

Sobre el mismo terreno, aunque complicando las cosas hasta sus límites, Derrida agregaba en una nota:

“Pero ¿qué quiere decir “radicalizar”? No es ésta, ni con mucho, la mejor palabra. Habla, ciertamente, de un movimiento para ir más lejos y para no detenerse. Pero a esto se limita su pertinencia. Se trataría de hacer más o menos que ‘radicalizar’, más bien otra cosa, ya que la apuesta es justamente la de la raíz y su presunta unidad. No se trataría de progresar aún más en la profundidad de la radicalidad, de lo fundamental o de lo originario (causa, principio, *arjé*), dando un paso más en la misma dirección. Se intentaría más bien acercarse hasta allí donde, en su unidad *ontológica*, el esquema de lo fundamental, de lo originario o de lo radical, tal como continúa rigiendo a la crítica marxista, reclama cuestiones, procedimientos de formalización, interpretaciones genealógicas que *no son o no son suficientemente* puestas en marcha dentro de aquello que domina los discursos que se dicen marxistas. No suficientemente, ni en la temática ni en la consecuencia. Pues el despliegue cuestionante de dichas formalizaciones y genealogías afecta a casi todo el discurso, y de manera no solamente ‘teórica’, como se suele decir. La apuesta que nos sirve aquí de hilo conductor, a saber, el concepto o el esquema de fantasma, se anunciaba desde hacía tiempo, y con su nombre, a través de las problemáticas del trabajo, del duelo, de la idealización, del simulacro, de la *mímesis*, de la iterabilidad, de la doble injunción, del *double bind* y de la indecidibilidad como condición de la decisión responsable, etc.” (Derrida. 1995 : 107)³⁷

³⁷ Nos servimos en este contexto de esta nota de pie de página de *Espectros de Marx*, dejando abierta la posibilidad de apelar a su uso de nuevo, o al menos a su mención, en otros contextos, precisamente por la precisión que aporta para la comprensión del punto de vista de la desconstrucción al respecto.

No hay 'radicalización', o más bien, ella no debería interpretarse simplemente como un 'progreso' en el sentido de la raíz, sino en el de introducir en ese mismo dominio de la radicalización las cuestiones que han sabido generar la *différance*, los 'espectros' (fantasmas), o alguna de las otras 'marcas' de las que se vale la desconstrucción y que ella precisamente ha sabido elaborar en sus relaciones con los textos y con las instituciones de la tradición.

Tratándose de Derrida, de sus escritos puestos sobre la mesa, un paso a dar antes que otros consistiría en observar que si bien no son pocos los pronunciamientos explícitos de Derrida acerca de la *imposibilidad del metalenguaje*, quizás sea ello lo que menos cuente al valorar la consistencia de sus 'posiciones'. Entre otras cosas, porque sería en uno de sus pronunciamientos más secretos en donde dicha imposibilidad tiene su cumplimiento más calladamente resonante. Es lo que bajo la pluma de Derrida se ha dado a conocer como la imposición de un neografismo, la *différance*, una grieta ortográfica introducida deliberadamente, pero ¡en silencio! Una falla cuyos efectos se proseguirán no sin transmutarse, y en secreto: hablar de la *différance* — hacerla hablar, puesto que ella no habla— habrá servido para denunciar las jerarquías clásicas que legislan las oposiciones de la lengua filosófica, para referirse a la condición de disimetría violenta que es característica de esas jerarquías, para acometer la necesaria inversión de las mismas. Pero, cumpliendo con ello desde el comienzo, los efectos de la *différance* habrán ocasionado no sólo el descrédito de una jerarquía determinada, sino dado motivo para interrogarse acerca del valor de *arché*, de toda *archía*.

Dejándole el debido lugar a los escritos, retomamos en este otro contexto las consideraciones acerca de la *différance*:

“Hablaré, pues, de una letra. [...] Hablaré, pues de la letra *a*, de esta primera letra que ha podido parecer necesario introducir, aquí

o allá, en la escritura de la palabra *différance*. [...] Ahora bien, se da el caso, diría en realidad, de que esta diferencia gráfica (la *a* en el lugar de la *e*), esta diferencia señalada entre dos notaciones aparentemente vocales, entre dos vocales, es puramente gráfica; se escribe o se lee, pero no se oye.” (Derrida. 1989 : 39 y 40)

‘Se escribe o se lee, pero no se oye’: he ahí toda la cuestión, podría decirse. Es todo con lo que habría que contar para encaminar en adelante la reflexión según la declaración de la *imposibilidad del metalenguaje*. Habría, pues, algo que la escritura hospeda en silencio, en reserva para sí, una diferencia meramente gráfica que la voz, al no poder pronunciarla, no puede darle presencia. Una evidencia muda, *sin* que vocablo alguno la pueda proferir.

Esta operación textual en su estrategia, habría tenido, entre otros propósitos, el de poner en entredicho los privilegios otorgados a la *phoné* tal cual ellos se expresan en la ‘interpretación dominante de la lengua’. ¿Qué se seguiría de esa puesta en descrédito de tales privilegios? Nada que se represente en la forma de una *simple* acción de derrocamiento, o de desenmascaramiento. Habría que recoger los frutos de tal operación en un dominio alejado y desviado de un curso normal, simétrico, no meramente a los pies de una jerarquía despeñada que habría dejado de estar, sedente, caminando sobre su cabeza, para posarse ahora sobre sus pies; aunque tampoco al cabo de un movimiento aislado, local. Así lo requiere la *estrategia general de la desconstrucción (différance)*.

Se podrán apreciar los riesgos, el asedio sostenido que el error mantiene hacia la *différance*, hacia la práctica de la desconstrucción. Habiéndose precisado ya que la *différance* pone en jaque, ejerciendo su propio asedio, no sólo a tal o cual jerarquía de la conceptualidad filosófica, sino más radicalmente el valor de *arché*, de comienzo fundado del orden conceptual, y esto según una variedad de motivos, se impone extraer de semejante radicalización las enseñanzas que la desconstrucción, puesta en obra por la *différance*, hacen suyas.

Las reservas de la *différance*, con no ser pocas aquí, habrían sido especialmente graves ante toda empresa que promoviera sin más las pretensiones clásicas de la ‘radicalización’. Pero precisamente por ese motivo sería propicio acaso poner en juego la posibilidad de pensar el gesto de la radicalización en algún contexto en los que la *différance* ha intervenido de la mano de la desconstrucción derridiana.

En *La doble sesión*, al tratar del *Filebo* y de *Mimique* de Mallarmé, la escena se presta a la disquisición, o mejor, a lo que con una expresión inusitada se denomina allí, *des(arr)ollar el oído* —una forma de significar en español dos cosas diferentes a la vez, sirviéndose de la escritura de una única palabra, ejercicio posible quizás en la escritura de más de una lengua—:

“(…) lo que está en efecto destinado a des(arr)ollar, si se quiere, el oído, es un desplazamiento de la escritura, la transformación y la generalización sistemáticas de su “concepto”. La antigua oposición entre habla y escritura no tiene ya ninguna pertinencia para controlar el texto que deliberadamente la desconstruye. Semejante texto no es más “hablado” que “escrito”, no va más *contra* el habla que *a favor* de la escritura, en el sentido metafísico de esas palabras, no más a favor de alguna tercer fuerza, sobre todo no a favor de un radicalismo del origen o del centro.” (Derrida. 1975 : 274)

Se trata de otros textos, sin duda, de la *Mimique* de Mallarmé, del *Filebo* de Platón, de la literatura y de la filosofía. Pero cabe hacer la pregunta: ¿es que no se trata aun de lo mismo? En un caso, de una palabra, *différance*, cuya grafía ha sido modificada para mostrar que la diferencia entre las grafías permanece inaudible, sustraída al habla, que el habla no consigue decir todo lo que en la escritura se inscribe, que el habla no es la totalización de la escritura, que eso de la escritura que el habla no alcanza a decir es posiblemente de la mayor significación. Es precisamente lo que recibe el nombre de “resto”, pero un “resto que no resulta”, que no es resultado, sino, todo lo contrario, originario.

Siempre el error se habrá adelantado, pero sólo para retroceder ante el espectro de la *différance*: para no cometerlo no habría que dejar de acometer, precisamente, el trabajo de la *différance*. Se establecería, como se deja apreciar, una relación metonímica entre la escritura y el habla: en la escritura se escribe de modo diferente lo que en el habla se pronuncia bajo un símil. Una relación que evoca otra:

“La vida y la muerte (la vida-muerte), a partir de lo que pensamos lo demás sin que sean todo, el todo, tampoco son opuestos: “Guardémonos de decir que la muerte se opone a la vida. Lo viviente sólo es una especie de lo muerto y una especie muy rara”. Al mismo tiempo cae por tierra todo lo que rige una concepción o una mera anticipación de la totalidad, especialmente la relación “género / especie”. Nos encontramos con una singular inclusión, sin totalización posible, del “todo” en la “parte”, con una metonimización desatada, sin lindes ni parapetos.” (Derrida. 1998)

La *différance* habría realizado por vía de la escritura y a pesar del habla una inclusión paradójica que sólo puede alojarse bajo la figura de la metonimia, o de una inversión de la subsunción.

Todo aquello que en las relaciones entre habla y escritura pone de manifiesto esta disimetría, servirá para mostrar que no hay escritura fonética, que no habiendo entre un sistema y otro una relación de correspondencia biunívoca, isomórfica, sin resto o sin *différance*, el lenguaje por sí —en esos tres ‘títulos’, o en otros, en esa lengua o en otra— obliga a pensar la escritura de otro modo que la escritura fonética, puesto que la escritura habrá pasado a conformarse de otra manera: no es ya una mera técnica al servicio de la *phoné*, no es meramente un signo de otro signo. ¿Por qué no pensar, entonces, que la escritura es la que, metonímicamente, describiría de la manera más extendida el funcionamiento del lenguaje? En su extensión más dilatada, el lenguaje habría devenido escritura. En esto, y no en otra cosa, habrá consistido la ‘radicalización’ de la desconstrucción de la *différance*. Una ‘radicalización’ que habrá dejado de ser *simplemente* una radicalización.

Querer mostrar que esta diferencia recorre quizás la extensión general de las relaciones entre habla y escritura. Quiere rescindir, en fin, el contrato por el cual la escritura habría sido reducida al servilismo por el habla. Se muestra en ella que el habla no sería ya el modelo a partir del cual, sin abismo, la escritura 'se escribe'. Pone las cosas en su lugar, en particular el equívoco de las pretensiones de la objeción, que es acertada, pero que se equivoca al formularse como objeción. Significa, de otro modo del esperado: no habría más jerarquía entre escritura y habla, habría desaparecido; o dicho de otro modo, «*semejante texto* [el de la *différance*] *no es más “hablado” que “escrito”, no va más contra el habla que a favor de la escritura.*» Se diría que se ha derruido así la jerarquía, la dinastía. He aquí de qué modo habría que interpretar la 'radicalización' de la *différance*, en qué sentido aun podría concebirse la *différance* y la desconstrucción en el estilo de la 'radicalización'.

Pero habría que retomar las cosas desde el comienzo: en el texto *La différence*, nada se dice de la *imposibilidad del metalenguaje*. Se suceden sí unas consecuencias en serie que afectan al concepto de escritura fonética, a la idea de *phoné* inencentadamente fonética, a aquello que por la gramática y la lengua se constituye en una determinación de la cultura. ¿Qué justifica, entonces, sin escapar del contexto de ese texto, invocar la *imposibilidad del metalenguaje*? Lo que ha movilizó en lo anterior la consideración de esta declaración, lo que le ha dado aplomo a la pretensión de expresar en esos términos una cuestión o un problema que obliga a revisar el estatuto de no pocos de los filosofemas clásicos, incluido el régimen de lo que se reconoce como 'cuestión' o como 'problema'; lo que habrá justificado, en fin, la apertura que se propone a continuación, sería la apreciación elaborada desde el principio respecto de que el neografismo *différance* —al que obviamente no se le pudo llamar 'neologismo', pues no es hijo del dominio del *logos* sino de la escritura, de una que se pretende ajena a esa tradición— arrastra tras de sí la necesaria declaración de la *imposibilidad del metalenguaje*.

“Semejante texto no es más “hablado” que “escrito”, no va más *contra* el habla que *a favor* de la escritura, en el sentido metafísico de esas palabras, no más a favor de alguna tercer fuerza, sobre todo no a favor de un radicalismo del origen o del centro.” (Derrida. 1975 : 273)

Si no hay, si al parecer todo indica que nada hay a favor de la lengua y contra la escritura, del exacto modo en que sería simétricamente imposible la valoración inversa, o aun una tercera, que derivara en alguna de las figuras de la *Aufhebung*, o en la reiteración de un ‘radicalismo del origen o del centro’; si tal fuese el caso, sería que el lugar para la querella dinástica se habría tornado superfluo, que una herencia, la reiteración de un legado, se habrá interrumpido. De aquí el ‘no más metalenguaje’.

Declarar la *imposibilidad del metalenguaje*, no obstante, podría interpretarse también como la delación de una voluntad nihilista, de un deseo de derruir, podría tomar incluso la forma de un filosofema clásico. Se enunciarían así, en principio, una serie de reservas, de objeciones clásicas.

Esa declaración daría cabida, empero, a otras significaciones. En vista de que la metáfora concierne sólo al ente, la diferencia ontológica, sirviéndose de esta delimitación, determina que las posibilidades de la metáfora no habrán de ser establecidas por una retórica —que siempre será una meta-retórica— trayendo así a escena la ineluctabilidad de que sea el lenguaje por sí, *Behausung des Menschenwessens* [morada de la esencia del hombre], quien las establezca, sin atender por tanto a la literalidad de la metáfora para su establecimiento, literalidad que supondría la restauración del metalenguaje:

“Al enunciar no literalmente la condición de la metaforicidad, libera tanto la extensión ilimitada como la retirada de aquélla. (...) Como se dice al comienzo de ***das Wesen der Sprache***, no más metalenguaje, no más metalingüística, así, pues, no más metarretórica, no más metafísica. Siempre una metáfora más en el

momento en que la metáfora se retira ensanchando sus límites.”
(Derrida. 1987 : 85)

La declaración de *imposibilidad del metalenguaje* no revestiría aquí ninguno de los rasgos que podrían complicarla con las reservas clásicas: no más metalenguaje es correlativa de no más metafísica, y ello porque lo que determina esta imposibilidad es la cuestión del olvido de la diferencia ontológica. El metalenguaje sería la metafísica puesto que en ambos operan las determinaciones del ente, el olvido de la diferencia entre el ser y el ente:

“No a la retirada de la metáfora sino a lo que podría en principio parecer la metáfora de la retirada. ¿No habría en última instancia, detrás de todo este discurso, sosteniéndolo más o menos discretamente, retiradamente, una metáfora de la retirada que autorizaría a hablar de la diferencia ontológica y, a partir de ésta, de la retirada de la metáfora? A esta cuestión aparentemente un poco formal y artificial se podrá responder, también muy rápidamente, que cuando menos eso confirmaría la de-limitación de lo metafórico (no hay meta-metafórico porque no hay más que metáforas de metáforas, etc.) y confirmaría además lo que dice Heidegger del proyecto metalingüístico como metafísica, y de sus límites, o de su imposibilidad.” (Derrida. 1987 : 87)

Por otra parte:

“Si esta otología fuera una monología, sería en el sentido en el que Heidegger escribe, al final de *El camino al habla*, ‘Aber die Sprache ist Monolog’ (“Pero el habla es monólogo”), no en el sentido idealista que atribuye al *Monólogo* de Novalis, citado al comienzo de la meditación, sino en el que el habla habla sola. O más bien: el habla es *la única que habla*, no se puede hablar de ella sin que ella hable ya, no hay metalenguaje, es la única que habla en una soledad que sólo hace posible la entre-pertenencia de un *Zueinandergehören*, la entre-pertenencia del uno al otro que hace de esta monología singular una auto-heterología. ¿En qué se distingue ésta de la proposición especulativa del idealismo absoluto cuya síntesis es asimismo hetero-tautológica? Cuestión muy temible que dejaremos abierta.” (Derrida. 1994 : 404)

Bajo la impronta de la deconstrucción derridiana, por otra parte, la declaración de la *imposibilidad del metalenguaje*, aun reiterándose, no ha obviado la necesidad de señalar los riesgos de su recuperación por la onto-teología:

“Y si es necesario recordar que no hay, en efecto, metalenguaje (diré más bien que no hay *fuera de -texto*, que no hay nada fuera de cierto ángulo de la remarca, *De la gramatología*, p. 227, *passim*), no hay que olvidar que la metafísica y la onto-teología más clásicas pueden muy bien acomodarse ahí, sobre todo cuando esta proposición toma la forma de “Yo, la verdad, hablo” o “Es lo mismo por lo que el inconsciente que dice la verdad sobre la verdad, está estructurado como un lenguaje...” (Derrida. 1977 : 114)

No son, por cierto, los únicos pronunciamientos en reserva que habrá recibido esta *imposibilidad* en los escritos derridianos. Eso sí, en su condición de filosofema no parece haber merecido los mismos análisis:

“Para hablar de la imposibilidad de una objetivación absoluta, vamos a ir desde el laberinto hasta la torre de Babel. También ahí debe conquistarse el cielo en un acto de *eponimia*, acto que permanece aún indisolublemente ligado a la lengua materna. Una estirpe, los semitas, cuyo nombre significa un *nombre* -una estirpe, pues, que se llama un nombre [Sem, su epónimo]-, quiere construir una torre para alcanzar el cielo, para -así está escrito- «lograr un nombre». Esta conquista del cielo, ese logro de un punto de observación [*rosh*: cabeza, jefe, inicio] significa darse un nombre; y con esta grandeza, la grandeza del nombre, de la superioridad de una metalengua, pretende dominar a las restantes estirpes, a las otras lenguas: colonizarlas. Pero Dios desciende del cielo y desbarata esta empresa pronunciando una palabra: Babel. Y dicha palabra es un nombre propio similar a una voz que significa confusión [de *balal*, confundir]; y con ella condena a los hombres a la multiplicidad de lenguas. Ellos deben renunciar a un proyecto de dominio mediante una lengua universal.” (Derrida. 1999 : 138)

Pero volviendo a una cuestión anterior, con los elementos obtenidos a posteriori, ¿qué hace a la diferencia entre la 'radicalización' clásica y esta otra forma de la radicalidad? Una respuesta garantida a esta pregunta no puede ser ofrecida, en particular si se supone poder dar cuenta exhaustivamente de la cuestión. El riesgo de valorar en exceso algún progreso al respecto parece ser parte inseparable de suponer un progreso. Habría que circunscribir las responsabilidades de la exposición, por tanto, a la necesidad de suministrar aquellas precisiones relativas a la exigencia de 'radicalización' clásica, incluyendo la problemática que le es inherente, de una parte, y a la descripción de los contrastes que la radicalidad de la desconstrucción mantiene con lo que finalmente se habrá mostrado que 'tiende a reproducirse mediante la sucesión de los desenmascaramientos', por la otra. Semejante limitación, inevitable desde cierto punto de vista que cree posible hacer una exposición restringida de la serie de derivaciones que genera la desconstrucción, no podrá silenciar en adelante las menciones de aquello que en cada momento demande por su gravedad una exposición de los detalles, deteniéndose necesariamente en las consideraciones que los compromisos de estos escritos habrán obligado a configurar un marco que permita confrontar desconstrucción y marxismo. De hecho, semejante configuración debería haber empezado a constituirse desde las primeras páginas, y de alguna manera, por la fuerza de las cuestiones que ya se han examinado, eso es lo que ha ocurrido. El tratamiento en principio de la limitación de la posibilidad del metalenguaje según las expresiones que ella ha tenido en Derrida, por apartado que semejante filosofema hubiera sido juzgado, ha permitido entrever su implicación con la serie de motivos que la desconstrucción derridiana desarrolla.

“(...) la «filosofía concebida como género de escritura» y, por ende, como invención, significa en la perspectiva de Derrida la instauración de una relación de *double bind* con la tradición filosófica: por una parte, se renuncia a la esperanza de superar, con un desenmascaramiento radical, la «metafísica»; por otra, el juego y las transformaciones terminológicas introducidos en esa

misma tradición permiten eliminar el carácter perentorio de dicha metafísica (carácter que, por el contrario, tiende a reproducirse mediante la sucesión de los desenmascaramientos.)” (Ferraris. 2000)

Lo señalado habrá sido suficiente para cerrar esta página: desde el punto de vista de Derrida sería imposible asimilar la desconstrucción con los dictados de la ‘escuela de la sospecha’, precisamente porque el desenmascaramiento que la alimenta, por su voluntad de radicalidad, no habría podido sortear el gesto clásico de la metafísica, que hace de la búsqueda del origen inencentado su movimiento fundador.

Pero habría preguntas acerca del uso de una expresión como ‘una filosofía *sin* filosofemas’. ¿Sería posible expresarse así, para hablar de la filosofía?

Los filosofemas habrían sido la repetición de la filosofía —la reiteración de una serie metonímica milenaria trazada y extendida entre el *eidos* platónico y la ‘intuición’ husserliana—, confiriéndole cada vez una particularidad inédita, una diferencia en el filosofema inscrita en la configuración de lo mismo. Esos mismos filosofemas que, habiendo servido para dar testimonio del cumplimiento de la ley nietzscheana del eterno retorno de lo mismo, lo habrían hecho bajo el imperio de la convergencia, de la confirmación de un destino recaído en lo mismo:

“El sentido manifiesto del eterno retorno puede ser determinado con arreglo al platonismo en general; representa entonces la manera como el caos se organiza bajo la acción del demiurgo y sobre el modelo de la Idea que le impone lo mismo y lo semejante. El eterno retorno en este sentido es el devenir-loco dominado, monocentrado, determinado a copiar lo eterno. (...) Hay que dar razón a Nietzsche cuando trata el eterno retorno como su idea personal vertiginosa, que no se alimenta sino de fuentes dionisiacas esotéricas, ignoradas o rechazadas por el platonismo. Ciertamente, las raras exposiciones que Nietzsche hace de ella se quedan en el contenido manifiesto: el eterno retorno como lo Mismo que hace volver lo Semejante.” (Deleuze. 1994 : 264 y 265)

Esa traza milenaria de la metonimia, bajo la figura precisamente de la metonimia, ¿habría constituido quizás el cumplimiento de la más remota y cerrada subsunción? La historia de la filosofía —si se confirmara tal sospecha— habría mantenido con la filosofía una relación imposible, tal cual es la que sostendría una serie metonímica cualquiera con el contenido inextinguible al que encadenada cada nueva figura pretendería extinguir, expresar por fin.

Una locución tal, no obstante, que formalizara el carácter de una filosofía, podría reconocerse de modo paralelo en otras fórmulas: «un mito *sin* mitemas», «una semántica *sin* semantemas (o lexemas)», «una teoría *sin* teoremas» En todas ellas, *sin* significaría la ausencia completa, la privación sin límites de aquello que —eliminado sin distinción—, en el mito, en la semántica, o en la teoría habría sido, no obstante, cada vez el motivo propio de la constitución de cada continente discursivo. No se trataría de cualquier ausencia o privación, sustracción, sino de aquella concerniente a lo que en general, de conjunto, cada nombre nombra: es por lo que *sin* adquiriría otra connotación —justificando así las itálicas—, habiendo abandonado toda posible referencia a la mera privación de un predicado particular para dirigirse a suprimir aquello mismo que, por ser general, daría razón de ser a los nombres que incluye el conjunto, desde el mito hasta la teoría, y más allá, puesto que sería la supresión —del seno de la filosofía— del conjunto de sus filosofemas, tanto como la supresión conjunta —del dominio de la semántica— de la totalidad de sus semantemas. ¿Una supresión que tendría por objeto todos los contenidos particulares, toda determinación proveniente de la particularidad? ¿O, por el contrario, una locución apofántica, a pesar de su signo apofático, que encierra el claro propósito de obtener para la filosofía la posibilidad de una escala inhumana, o, tal vez, an-antropomórfica?

Una filosofía, sólo aludida por el enunciado del título, habría sido en este contexto, y en otros, la que se aplicó a encontrar las huellas de semejante posibilidad:

“En el movimiento del mismo párrafo, una cita de San Agustín recuerda ese valor a la vez negativo e hiperafirmativo del *sin*: «San Agustín dice: Dios es sabio sin sabiduría (*wîse âne wîsheit*), bueno sin bondad (*gout âne güete*), potente sin potencia (*gewaltic âne guevalt*)». El *sin* no disocia solamente la atribución singular de la generalidad esencial: la sabiduría como *ser-sabio* en general, la bondad como el *ser-bueno* en general, la potencia como *ser-potente* en general. No evita sólo la abstracción ligada a todo nombre común y al ser implicado en toda generalidad esencial: transmuta también en afirmación, en la misma palabra y en la misma sintaxis, su negatividad puramente fenomenal, aquella que el lenguaje ordinario, clavado a la finitud, da a entender en una palabra como *sin* o en otras palabras análogas. Desconstruye el antropomorfismo gramatical”. (Derrida. 1989 : 5)

Reiterándose, *sin* tendría, en el contexto de la cita, otras aplicaciones. Manteniéndose, claro está, en la línea del *double bind*, uso por el cual se reproduciría asimismo la oscilación entre la apofántica y la apofática, sirviendo la palabra a un tiempo para afirmar cuanto para negar, sin importar el orden en que ocurra lo uno y lo otro, todo de una vez, sin escisión o disyunción posible. Sin permitirse —simplemente— negar o afirmar, la palabra *sin* en este empleo introduce el vértigo, dislocando la posibilidad de la experiencia única, la del sentido unívoco. Abriéndose a la imposibilidad de discernir, de volver discreto los momentos de la negación o de la afirmación, *sin* ha debido ya decir cada vez los dos sentidos, provocando abatimiento, haciendo imposible que al significar uno, el otro no se insinúe, tomando la delantera para sólo retornarla de inmediato a su contrario.

Vuelto sobre lo que lo motivó, el análisis advierte que se habría tratado, en el contexto de la mención agustiniana, de reproducir el efecto de oscilación —o de indecidibilidad—, implicando para ello la posibilidad de mostrar la diferencia sistematizada por el platonismo entre ‘esencia’ y ‘cualidad’ bajo otras oscilaciones, no ajenas al sistema:

“El pretendiente sólo se conforma al objeto en tanto que se modela (interior y espiritualmente) sobre la Idea. No merece la *cualidad*

(por ejemplo, la cualidad de justo) sino en tanto se funda sobre la *esencia* (la justicia)” (Deleuze. 1994 : 258)

Reconociendo las formas bajo las que se habría instaurado la distinción entre ‘esencia’ y ‘cualidad’, ese vacío de la distinción introducido por los textos platónicos con insistencia y siguiendo las vías más diversas, merecerían a continuación ser interrogados la distinción y ese vacío, acerca de si deberían ser puestos bajo la óptica de lo serio del platonismo, o si, por el contrario, deberían ser acogidos en la condición de juego. ¿Qué justificaría semejante opción? La sospecha, ese sería el motivo, de que al incurrir el propio Platón en cierta incontinencia lúdica, en cierta preferencia por introducir una distancia con las cuestiones que se tratan —aunque al final, sólo luego de haber puesto a prueba un dispositivo, un modelo, un paradigma—, daría suficientes motivos para pensar que el platonismo deja caer aun lo serio del lado del juego, o mejor, bajo el juego.

Cuanto menos, tal diferencia habría constituido todo un modelo de filosofema. En tanto diferencia, en su condición de *constructum*, únicamente habría sido posible, a la manera en que la diferencia o las oposiciones filosóficas en general lo han sido, por el paso dado por la filosofía —el discurso del platonismo ostentaría un valor ejemplar, habiendo organizado extensamente las primeras formulaciones binarias de pensamiento—, en el sentido de intervenir en el juego o en el movimiento de la diferencia —juego o movimiento cuyo nombre habrá sido, en adelante, *différance*—, a fin de retener el movimiento y el juego, de obstruir el desplazamiento incesante entre los contrarios, de convertir, por la vía regia de la filosofía, el mal en bien, el veneno en remedio. Suceso eminentemente filosófico, sería del seno de esa *différance* que los filosofemas se habrían gestado, instituyendo un orden estable, sin ambigüedad, apartándose con ellos la filosofía de su ‘otro’, ese ‘otro’ desustancializado denunciado ya por Platón por su calidad de ‘fantasma’, ‘simulacro’, paso incesante, velocidad vertiginosa por la que la ‘esencia’

pudo ser señalada sólo como desaparición, escamoteo detrás de la 'cualidad'. Derivada, en fin, a sus 'suplementos', a cierta lógica desconcertante de la 'suplencia':

“La invisibilidad absoluta del origen de lo visible, del bien-sol-padre-capital, el hurtamiento a la forma de la presencia o de la sereidad, todos esos excesos que Platón designa como *epekeina tes usias* (más allá de la sereidad o de la presencia) da lugar, si se puede decir aún, a una estructura de suplencia tal que todas las presencias serán los suplementos sustituidos al origen ausente y que todas las diferencias serán, en el sistema de las presencias, el efecto irreductible de lo que queda *epekeina tes usias*”(Derrida. 1975 : 254).

Esa estructura del relevo, del 'relevo' del 'relevo', de la repetición sin origen, de la 'huella' de 'huellas', habría anidado a la sombra, reprimida, en la propia conceptualidad platónica, bajo la forma informe del 'fármakon':

“El *fármakon* no tiene ninguna identidad ideal, es aneidético, y en primer lugar porque no es monoeidético (en el sentido en que el *Fedón* habla del *eidos* como de un simple: monoeides.” (Derrida. 1975 : 189)

Sería así posible decir que 'Dios es bueno *sin* bondad'; se dispondría, de tal manera, de una locución según la cual estaría permitido pronunciarse en el sentido de que la 'esencia' poseería la 'cualidad' *sin* la 'esencia',... pero sólo se podría hablar así de quien, disponiendo de primera mano, sin salir de sí, sin la mediación de la participación, habría usufructuado de la 'esencia', y en consecuencia podría proclamar — apropiándose del discurso, a su vez— que para sí la diferencia no existe; poseyendo la 'esencia' de suyo, se habría abolido la diferencia con la 'cualidad', y con ella, la secundariedad y la derivación habrían abandonado la escena. Según la ley platónica de lo imparticipable, tal desconocimiento del imperativo de la 'esencia' sería impensable, al

menos mientras sólo se entendiese el platonismo en el sentido de una sola de sus vías, es decir, aquella que operaría en el terreno de las 'imágenes', a fin de distinguir las 'copias-iconos' de los 'simulacros-fantasmas'; semejante denegación sólo podría practicarla, así, la 'esencia' misma, la Idea que posee de primera mano, que es quien dicta la ley. Sería ésta la vía que se insinúa en la frase de Agustín, por la que la 'esencia' se reapropiaría, en soledad, de su condición única, imparticipable, aboliendo la diferencia y la derivación entre 'esencia' y 'cualidad'. Diciéndolo de otra manera: de ese sujeto, Dios, que Agustín introduce, y que habría tenido un símil en el platonismo, en el 'padre del logos', se podría decir que es 'bueno' sin bondad; podría atribuírsele este predicado, pero sólo porque la distinción platónica se funda en la pretensión de otorgarle a la 'esencia' un modo de existencia diferente de la existencia de las que son sus 'copias', modo que se enuncia en la expresión 'cosa en sí'; expresándolo aun de otro modo, la locución agustiniana no habría tenido otra ambición que la de híper-afirmar la imparticipabilidad de la 'esencia'; o, todavía en otros términos, que la 'esencia' es la que posee en primer lugar la 'cualidad':

“El modelo platónico es lo Mismo, en el sentido en que Platón dice que la Justicia no es otra cosa que justa, la Valentía, valiente, etc.: la determinación abstracta del fundamento como lo que posee en primer lugar.” (Deleuze. 1994 : 260)

No obstante, bien podría haberse conducido el razonamiento en otro sentido, gestando unos efectos por completo diferentes, afirmando que el desconocimiento de la diferencia entre 'esencia' y 'cualidad' podría provenir, tanto mejor, de aquello que la desconoce sustentándose en la disimilitud:

“El simulacro se construye sobre una disparidad, sobre una diferencia; interioriza una disimilitud. Es por lo que, incluso, no podemos definirlo en relación con el modelo que se impone a las copias, modelo de lo Mismo del que deriva la semejanza de las

copias. Si el simulacro tiene aún un modelo, es un modelo diferente, un modelo de lo Otro, del que deriva una semejanza interiorizada. [3: Lo Otro, en efecto, no es sólo un defecto que afecta a las imágenes; él mismo aparece como un modelo posible que se opone al buen modelo de lo Mismo: véase *Teeteto*, 176e, *Timeo*, 28b]. (Deleuze. 1994 : 258)

Ante todo, y a fin de una posible explicación con el ‘simulacro’, cabría sospechar que en *tanto que tal* —si se pudiera aun hablar así del ‘fantasma’— el ‘simulacro’ estaría de lleno comprendido en la estructura misma del sistema platónico:

“Es que no existe el *como tal* de la escritura y del juego. No teniendo esencia, introduciendo la diferencia como condición de la presencia de la esencia, abriendo la posibilidad del doble, de la copia, de la imitación, del simulacro, el juego y la grafía van *desapareciendo* incesantemente. No pueden, por afirmación clásica, ser afirmados sin ser negados.” (Derrida. 1975 : 238)

¿Sería posible imaginarlo al margen de los efectos de constitución de ese sistema? ¿Podría haber sido otra cosa que el resultado de identificar las ‘copias-íconos’, de excluir toda confusión de ellas con las imitaciones meramente sensibles o icónicas? La sospecha, ciertamente, no estaría motivada (sólo) por, ni limitada a, las cuestiones de filosofía interna del platonismo; no habría sido originada tal reserva en la gravedad presunta de alguna clase de problemas que afectaría a los filosofemas del platonismo.

En un contexto distinto, y sin embargo propicio para conseguir de nuevo un derrocamiento de la exigencia de unidad de la experiencia —o del supuesto de ‘la contemporaneidad a sí del presente’—, habría sido posible encontrar alrededor de la lógica con que se acomete la noción de ‘invención’ —lógica ‘siempre desconcertante’— las enseñanzas acerca de lo que se persigue en cada caso:

“«Por la palabra POR comienza pues este texto». (...) Cuesta discernir —en verdad es indecible— la faz relatada y la faz relatante de esta frase que relata y refleja precisamente ese evento”. (Derrida. 1975 : 43)

En la huella todavía de lo que habría conseguido *sin*, esta vez es la frase la que procura el efecto de *double bind* dehiscente. Por tratarse de una frase, el juego entraña otras cuestiones, en particular, la cuestión del juego. Cierta análisis válido en apariencia en el terreno de los términos, se presta de la manera más franca al descrédito cuando es sometida a las pruebas en el orden de la locución.

Remitiendo a aquello *sin* lo cual no habría mito, ni teoría, pero tampoco semántica, y por último, tampoco filosofía, la fórmula se erige rodeada de una dificultad a la que no habría que dejar en la sombra si se quisiera avanzar con ella. Significativamente, porque no se trata de una dificultad que pueda ser tomada, según lo señalado, como una más: al implicar la supresión de lo propio y lo esencial en cada caso, necesariamente toma la forma de la aporía, abonando en esa condición la apertura de un dominio en el que los motivos habrían dejado de ser filosofemas para postularse en la condición de aporemas.

La posibilidad de ‘una filosofía *sin* filosofemas’ debería derivar forzosamente hacia las aporías de la desconstrucción, aquellas que ella misma promueve.

Sin interrumpir las cuestiones todavía: ¿de dónde se extraerían los recursos, qué discurso prestaría su léxico, de modo tal que ni ese léxico ni esos recursos generaran una reiteración de lo que se pretendía abandonar? ¿Cómo evitar que la posibilidad del ensayo estuviese todavía expuesta a que en su realización la supremacía cayera del lado del relativismo, o de los motivos del mero empirismo? Efectivamente, no parece realizable una supresión semejante sin una lógica que atestigüe de la necesidad de una herencia cuyos códigos, si bien marcharían a su clausura, no lo hacen sin ley, esa ley por la que se abolirían a la vez los riesgos del relativismo y el empirismo, dos términos por cierto intercambiables.

Si la pregunta inquiere por una posibilidad de hecho, la cuestión tiene un tenor, diferente del que tendría si la pregunta interroga por una posibilidad de derecho.

La dificultad aparece, sin manifestar apariencias de abreviarse, con la simple puesta en marcha de la reflexión, con sólo que se pretenda enunciar alguna vía para encaminarla: los filosofemas ya se ofrecen constituidos para conducir a la reflexión por caminos seguros —‘¿es una cuestión de hecho?’, ‘¿es una cuestión de derecho?’—, una alternativa, en este caso, que a la reflexión se le impone con toda la autoridad de que gozan los imperativos. A cada paso que se dé para no dejar en la sombra la dificultad, nuevos y nuevos filosofemas se suman: ‘alternativa’, también ‘caso’, tanto ‘autoridad’, cuanto ‘imperativo’ tienen ese estatuto, son filosofemas. ¿Es que, podría preguntarse, el discurso de la filosofía se ha apoderado de todo el discurso, se ha quedado con la totalidad del discurso, precisamente porque ‘totalidad’ es, de nuevo, otro filosofema con la autoridad suficiente para que la filosofía, valiéndose de un filosofema más, ‘subsuma’ bajo sí cualquier enunciado? ¿O se trata más bien de un acontecimiento que está en vías de producirse, que sólo se ha cumplido en parte? Sobre el particular habría que tener en cuenta la atención preponderante otorgada por esta «‘filosofía’ *sin* filosofemas», a las funciones del discurso desvinculadas de la semántica, en particular a los términos sincategoremáticos. Para señalar provisoriamente algunos: *sin*; *ja* (*ungeheure unbegrenzte ja*, el ‘sí prodigioso y sin límites’, que ‘dejaría en la estacada al *double bind*); *entre* (*entre* la vida y la muerte es que sería posible ‘aprender a vivir por fin’ con los espectros); o a términos que no responden a la condición de palabra pero tampoco a la de concepto, como el neografismo *différance*; a un tiempo verbal —el ‘*futuro anterior*’— que conjuga la acción con una referencia simultánea al futuro y al pasado, es decir, ‘esquivando el presente’ (Deleuze), lo que, por otra parte, sin descuidar el carácter paradójico que se deriva del efecto de conjugar dos sentidos temporales a la vez, no debería dejar en la oscuridad cierto sentido de destino cumplido, sentido que si bien es

ajustado a las pretensiones de la *Aufhebung* hegeliana, desde el punto de vista de la *différance* o de los 'espectros' sólo podría retenerse a los fines de poner el futuro y el pasado lejos de los alcances del presente, de tornar posible *otra* experiencia:

“Experiencia’ del pasado como por venir, ambos absolutamente absolutos, más allá de toda modificación de cualquier presente”.
(Derrida. 1995 : 13)

Sea cual sea el estado de la cuestión, es claro que la fórmula elegida «una ‘filosofía’ *sin* filosofemas» no puede ser simplemente objeto de una explicación —al tropezar una y otra vez con la necesidad de desechar cada nuevo filosofema que le salga al paso para ayudarla en su explicación: por definición, por lo que definen sus propios términos, no puede haber filosofemas en su explicación, o para encaminar su explicación— salvo que esa explicación se deje contaminar con la posibilidad de la muerte de la filosofía. Precisamente, la fórmula encerraría la posibilidad de la muerte de la filosofía, si se recogiera en ella sólo aquello que el *sin* tiene de negativo: el *corpus* íntegro de filosofemas de la filosofía estaría sometido a ese proceso de desintegración acelerado, en tanto se introduce en la nueva atmósfera de «una ‘filosofía’ *sin* filosofemas». No obstante, el *sin*, por remitir a una estructura según la cual en un mismo predicado se afirma la posibilidad de lo imposible, exige sin excusa una apertura a una clase de afirmación que tendría por forma la del *double bind*, una afirmación que afirma la contradicción, conservándola, sin apelación a la superación. Un tratamiento de la contradicción lejos de la *Aufhebung* hegeliana, no obstante lo cual mantiene con ésta una proximidad extrema, nacida de un desplazamiento mínimo:

“La **différance** debe señalar (en un punto de proximidad casi absoluta con Hegel, como lo he subrayado, creo, en esta exposición y fuera de ella: todo se juega aquí, hasta lo más

decisivo, en lo que Husserl llamaba ‘matices sutiles’ o Marx ‘micrología’) el punto de ruptura con el sistema de la **Aufhebung** y de la dialéctica especulativa”. (Derrida. 1977 : 58)

La fórmula «una ‘filosofía’ *sin* filosofemas» pretendería, pues, dejar sentadas por escrito dos cosas diferentes: que es una afirmación y que hay que tomarla como tal, como la afirmación del carácter de un conjunto de obras que ha encontrado en la remoción del carácter perentorio de los filosofemas una posibilidad para la filosofía. A la vez, que esa remoción no procura simplemente la exclusión, la supresión de los filosofemas. No es su propósito dejar a la filosofía *sin* filosofemas. Se trata más bien de trastornar la autoridad, el valor otorgado de suyo, en general, a los filosofemas,... conservándolos, no obstante.

Para poder pensar en esos términos semejante predicado, no habría, en particular, que abandonarlo a un discurso que intente elucidarlo desde el punto de vista ‘temático’, centrado en el ‘tema’: entre otras cosas, porque esa lectura hace del ‘tema’ la sustancia del texto, a la vez que considera al texto bajo la condición de ‘texto-objeto’, es decir, desde el punto de vista del meta-lenguaje.

Cabe analizar el valor de las paradojas ahora, sirviéndonos de textos actualizados respecto de esta problemática:

“Las paradojas (...), se caracterizan por ir en dos sentidos a la vez, y por hacer imposible una identificación, poniendo el acento unas veces sobre uno y otras sobre otro de estos efectos (...) el buen sentido se dice de una dirección: es sentido único, expresa la exigencia de un orden según el cual hay que escoger una dirección y mantenerse en ella”. (Deleuze. 1994 : 92, 93)

“Cuando digo ‘Alicia crece’ quiero decir que se vuelve mayor de lo que era. Pero por ello también, se vuelve más pequeña de lo que es ahora. Por supuesto no es a la vez más grande y más pequeña. Pero es a la vez que ella lo deviene. Ella es mayor ahora, era más pequeña antes. Pero a la vez, al mismo tiempo, que se vuelve mayor de lo que era, y que se hace más pequeña de lo que se vuelve. Tal es la simultaneidad de un devenir cuya propiedad es esquivar el presente. En la medida en que esquiva el presente, el

devenir no soporta la separación ni la distinción entre el antes y el después, entre el pasado y el futuro. Pertenece a la esencia del devenir avanzar, tirar en los dos sentidos a la vez: Alicia no crece sin empequeñecer, y a la inversa. (...) El buen sentido es la afirmación de que, en todas las cosas, hay un sentido determinable; pero la paradoja es la afirmación de los dos sentidos a la vez.” (Deleuze. 1994 : 25)

Habría, por el contrario, terreno fértil en el de la paradoja. Las razones para tal destino no serían injustificadas, ya que por cierto ha sido en ese terreno donde todo un conjunto de gestos de tal ‘filosofía’ se ha desplegado: escritura insistentemente inestable de la gramática en general; de la gramática de la palabra *sans* (*without*), por ejemplo; celebración del uso paradójico de *sans* en el Maestro Eckart, en Levinas, en Marion; inserción en la escritura, en *Espectros de Marx*, de una ‘inyección sentenciosa’ para la apertura de una lógica espectral; inclusión de una disyunción, ahora, en *Políticas de la amistad*, en la que se disloca un vocativo, ‘¡Oh, amigos!’, al agregar: ‘no hay amigos’.

Pero habría que tomar nota de las maneras diferentes de asumir la paradoja, de celebrarla, acaso.

Se agregan nuevos motivos, nuevos rasgos de esta «‘filosofía’ *sin* filosofemas»: a aquél ampliamente mencionado del uso desconcertante de la preposición *sin* —nuevos matices incluidos en su explicación. Si el concepto puede ser asumido en calidad de generalidad hipostasiada vinculada al nombre común, a un semantema en general, sería lógico decir, con Derrida, que *sin*, valiéndose de sus solos poderes sintácticos, efectivamente ‘desconstruye el antropomorfismo gramatical’: es decir, disgrega la predicación singular de la generalidad sustancializada, con el efecto de no reducir —y tampoco reconducir— la expresión a la mera singularidad, en cuyo caso el fruto indeseado hubiera podido ser o su banalización o el uso dominante de la lengua. Semejante desconstrucción tiene por motivo el antropomorfismo, deja ver que el ‘buen sentido’

asociado despóticamente a la lengua puede ser interrogado, solicitado³⁸, desalojado de su sitial imparticipable de arconte: ese trono es participado ahora con una lengua que no sólo deja hablar del hombre, del *anthropos*, sino también, a la vez —aunque de *otro modo*— de *theo*.

Pero deberíamos añadir: a la par de esa desconstrucción, habrá habido, por obra de un efecto de sintaxis, una desemantización de la lengua filosófica, desemantización que habrá consistido en retirarles las prerrogativas otorgada a la semántica, reconociéndole a la par poderes ciertos a lo que la sintaxis puede hacer sobre la semántica.

Una «'filosofía' *sin* filosofemas»: habría que dejarla avanzar, entonces:

“(…) entre las palabras o la sintaxis cuya seriatura todavía no he esbozado, está el futuro anterior, del que sin embargo me habré servido mucho, sin otro recurso posible. Por ejemplo, en la pequeña frase: «Él habrá obligado», o «La obra de E. L. habrá obligado». (...) El futuro anterior podría ser —y esta semejanza es irreductible— el tiempo de la teleología hegeliana. Así es como se administra casi siempre su inteligencia propiamente filosófica, de acuerdo con lo que he llamado más arriba la interpretación dominante de la lengua —en lo que consiste precisamente la filosofía—. Pero *aquí mismo*, en *esta* seriatura que arrastra el «él habrá obligado», (...), el futuro anterior habrá designado, «en» la lengua, lo que queda de más irreductible a la economía de la teleología hegeliana y a la interpretación dominante de la lengua”. (Derrida. 1989 : 56)

Trasladando las pretensiones de encontrar por vía de la sintaxis, por ejemplo, del uso paradójico del futuro anterior, la posibilidad de pensar no sólo la diferencia sino a la vez la repetición en los márgenes de la ‘teleología hegeliana’, habría que considerar esa otra estrategia que consistiría en abandonar la preeminencia de la ‘imagen’ para pensar el pensamiento, estrategia que hace posibles la repetición junto con la diferencia:

³⁸ Conmover en su totalidad: de *sollus*, todo, y *ciere*, mover.

“(...) en una lucha rigurosa contra la imagen denunciada como *no-filosófica*. Con ello, encontraría su repetición auténtica en un pensamiento sin Imagen, aunque fuera al precio de las mayores destrucciones, de las más grandes desmoralizaciones, y de una obcecación de la filosofía que no le dejaría otro aliado que la paradoja, (...)”. (Deleuze. 1988 : 225)

Con sólo mencionarla en esos términos —«una ‘filosofía’ *sin* filosofemas»—, el discurso hace lugar a un uso de la preposición que ya no alberga, *simplemente*, las connotaciones de privación, ausencia, negación señaladas por el código: reúne, por el contrario, en una única frase la negatividad, la ausencia o la privación, por una parte, y la afirmación de aquello que de todos modos habrá subsistido luego del efecto significativo del *sin*, por otra.

Cuestión de escritura: el texto filosófico no es sólo ni principalmente un recipiente de filosofemas. Es un texto, y por tanto, despliegue de efectos de fuerzas de escritura que reenvían unos a otros *sin* telos rector, *sin* arkhé inencentado.

El error habrá consistido en pasar por alto la circunstancia de que los escritos de Derrida no consisten en un elenco de filosofemas, o para decirlo de otro modo, en olvidar que su escritura no está gobernada por filosofema alguno, en primer lugar, no por el filosofema del concepto corriente de escritura, de escritura fonética. Se habrá visto que con esto se reabre la página en la que se consignó la declaración de la *imposibilidad del metalenguaje*.

Su escritura no está gobernada por filosofema alguno: esto se expresa en la idea de que ‘no hay fuera de texto’, no hay instancia cual significado o significante trascendental que presida, desde fuera de la escritura, la escritura de la escritura. No habría tampoco recuperación del sentido por un *telos* ajeno a la escritura. No se trata de la escritura servil de la voz, ni de un sentido de la voz que se reserva y es recuperado luego de su caída en la escritura, elevándose de semejante desplome en la

exterioridad, para recuperar el aplomo en la interioridad plena, inencentada del *logos* y del *legein* del *logos*.

No habría así, un interior a la escritura, una interioridad inencentada, pura, que tutelaría el movimiento del sentido en su salida fuera de sí del sentido en sí. Esa otra escritura se habría desencadenado del devenir dialéctico de la *Aufhebung*, incumpliendo así el destino prefijado por el logocentrismo: momento de la negatividad del espíritu, de su alineación.

Habría lugar en este contexto para considerar los motivos por los cuales esta exposición habría sido también, conducida al terreno del denominado 'problema del comienzo'; tales motivos no habrán sido fruto de la casualidad: para desmentir la presunción contraria bastaría considerar los fecundos textos que Derrida destinó a exponer el valor concedido por la desconstrucción al 'problema del comienzo'—a su carácter de 'problema'— que, en su clasicismo, habría demandado los mayores esfuerzos del pensamiento moderno en su compromiso reiterado con la unidad de un destino —y con el destino de la unidad—, por lo que constituiría un signo del particular imperio alcanzado por las exigencias de iure de semejante cuestión.

Pero, por otra parte, si se tratara de analizar el punto de vista de sólo algunos de aquellos otros que —por distintos motivos y según diferentes maneras— a la vez lo han retomado todavía como objeto de sus investigaciones, más de un matiz pondría de manifiesto la diversidad de consideraciones que ha merecido en ellos este problema. Se ha enfatizado la limitación, por ejemplo, que invalidaría el intento cartesiano —referente, al parecer, inexcusable en la materia, y no sólo por no ser un ejemplo entre otros, pero tampoco únicamente por razones de época—, que al haberse propuesto eliminar sólo los presupuestos objetivos, habría dejado en la sombra los presupuestos subjetivos. En una línea divergente con ésta, retomando a la vez como motivo el atajo elegido por el Cartesio —atajo que habría quedado comprendido en una historia de la 'pregunta [aristotélica] por el ser del ente en general', y consiguientemente sin

deuda alguna con ningún relativismo— la interpretación en este caso propone que a propósito del *cogito* se habría instaurado un fundamento del *comienzo* metafísico en el sentido de una ‘radicalización de lo matemático y lo axiomático’, todo lo contrario de la exégesis que ha hecho del fundador de la modernidad un escéptico y un subjetivista. El interés puesto en evidencia por esta interpretación sería el de hacer prevalecer el compromiso con ‘lo impensado’ en la ‘historia del pensamiento’, es decir, el momento cartesiano de fundación de la modernidad no sería sino precisamente eso, un momento en la historia de ‘lo pensado’:

“(…) nosotros no buscamos la fuerza en lo ya pensado, sino en un impensado del que lo pensado recibe su espacio esencial. Pero lo ya pensado sólo es *la preparación* de lo todavía impensado, que en su sobreabundancia, retorna siempre de nuevo. La medida de lo impensado no conduce a integrar lo pensado con anterioridad dentro de un desarrollo y una sistematización todavía más altos y que lo superan, sino que exige la puesta en libertad del pensamiento transmitido para que pueda entrar en su ser anterior todavía conservado. Esto es lo que rige en la tradición desde el principio, lo que está siempre por delante de ella, y con todo, sin ser pensado expresamente como lo que inicia.” (Heidegger. 1988 : 111. El subrayado es nuestro. M. N.)

Entre lo ‘impensado’ y ‘lo pensado’ no habría, según estos términos, una relación de simetría. Por el contrario, a esa relación habría que concederle una particular desproporción: bastaría pensar en la singular incongruencia que se desprendería de la doble condición de ‘*sobreabundancia*’ y de ‘*un nuevo retorno, siempre*’, que caracterizaría a lo ‘impensado’, y la suerte reservada a lo ‘pensado’ que sería meramente ‘*la preparación*’ de lo impensado. Por lo que al Cartesio respecta, y de un modo semejante luego con Kant, se trataría de la ‘controversia con la metafísica tradicional [*prima philosophia*]’: un matiz, sin embargo, sería inocultable para esta interpretación, dado que el proyecto cartesiano habría consistido en obtener con la formulación del *cogito* un fundamento

cierto, constituyéndose el mismo por vía de la sustancialización del 'yo'; en tanto que la 'fundamentación' de Kant habría derivado en el sentido de la delimitación interna del plano de la razón. Así, la *Crítica de la razón pura* en verdad habría vuelto a poner en escena no propiamente un presunto problema del conocimiento —reeditando de ese modo, aunque con otras armas, otro proyecto, el cartesiano, que supuestamente a su turno habría antepuesto ya la duda acerca de la verdad de los conocimientos de los entes, en lugar de pasar simplemente a la formulación de esos conocimientos— sino el problema de la fundamentación de la metafísica según los principios de la razón pura.

Si hubiera necesidad de preguntar por la constitución de 'lo pensado' —y de su relación con 'lo impensado'— en la interpretación de Heidegger de esta secuencia decisiva que habría estado constituida por las filosofías de Descartes y de Kant, no parecen quedar dudas acerca de la respuesta: lo señalado respecto de ambos, tiene el sentido de reponer la verdad de 'lo pensado' por ellos, consiguiendo de esa manera eliminar de escena lo que Heidegger denomina 'una mala novela'. Consiguientemente, habría que añadir que 'lo pensado' por uno y otro efectivamente habría sido de nuevo una 'preparación' para 'lo impensado', el que una vez más habría quedado pendiente, en un estado de 'reserva' inexhausta, al menos en los términos de la repetición de 'lo pensado'. Así, pareciera emerger forzosamente la figura de la metonimia regulando las relaciones entre 'lo pensado' y 'lo impensado'. Esa serie metonímica ordenaría la historia de la metafísica, la que no habría sido sino la historia de la serie de intentos frustrados por llevar el pensar a pensar el ser, habiéndose sólo logrado pensar el ser del ente. Tanto la metonimia cuanto la metáfora habrían estado precisamente al servicio de la posibilidad de pensar el ente, sin autoridad alguna, por lo tanto, para acceder al pensamiento del ser; cuanto menos para pensar la 'diferencia ontológica' heideggeriana entre ser y ente, o la *différance* derridiana, o la diferencia irreductible en forma de elipsis que se habría trazado entre los 'juegos de lenguaje' wittgensteinianos. Es evidente, entonces, que no

cabría concederle simplemente a la metonimia el poder de despejar el carácter de lo que Heidegger pone en juego en torno a la relación entre 'lo pensado' y 'lo impensado'. Respecto a la cuestión del sentido de la pregunta por el ser, estas figuras carecerían de la autoridad necesaria, si con ellas se quisiera acometerla. En todo caso, sólo estaría a salvo su autoridad si se tratara con ellas de revelar —metafóricamente y/o metonímicamente— las manifestaciones sucesivas de 'lo pensado', meramente:

“(…), toda la historia del concepto de estructura, (…), debe pensarse como una serie de sustituciones de centro a centro, un encadenamiento de determinaciones del centro. El centro recibe, sucesivamente y de una manera regulada, formas o nombres diferentes. La historia de la metafísica, como la historia de Occidente, sería la historia de esas metáforas y de esas metonimias.” (Derrida. 1989 : 385)

Sería justo introducir aquellas observaciones que vendrían todavía a explicitar el beneficio conseguido en torno al 'problema del comienzo', prosiguiendo luego con las consideraciones relativas a la interpretación deleuziana. La configuración heideggeriana de 'lo pensado' y 'lo impensado' —elaborada a la luz de un diálogo con la dialéctica especulativa para a la postre volverla competente incluso en la tarea de comprender, 'comprendiéndola', es decir, subsumiéndola, a la misma dialéctica especulativa—, es la que se ha puesto en escena en torno a la necesidad de comprender al cartesianismo y el kantismo. De este procedimiento se extraería la idea de que el 'comienzo' ha sido indefinidamente diferido por el predominio de 'lo pensado', quedando diferido el genuino 'comienzo' a ese acontecimiento que habrá sido la libertad del pensar para 'lo impensado'.

Las figuras de la metáfora y la metonimia estarían afectadas — ante la *différance*— por las mismas limitaciones que las inhabilitan ante la diferencia ontológica; a su vez, padecerían similares efectos de invalidez en razón de la lógica introducida por los 'juegos de lenguaje', según la

cual no habría metáforas ni metonimias sino sólo heterogéneos ‘juegos de lenguaje’.

Pero la operación de la desconstrucción —no sólo al disponerse a tratar el ‘problema del comienzo’, puesto que no es el único del que la desconstrucción ha rendido cuentas, y siempre desde ‘posiciones’ desajustadas con la lógica filosófica dominante, si en relación con aquélla se pudiese todavía hablar en esos términos— habrá podido encontrar su posibilidad únicamente en un terreno singular: no estando al servicio de la negatividad hegeliana, puesto que uno de los filosofemas que le han brindado motivos decisivos a la desconstrucción es precisamente el de la dialéctica negativa —negatividad que invariablemente se habría asociado aquí a la idealidad, la idealidad de la idealización—, sin que nada de esto signifique, no obstante, desconocer que Hegel habría sido el ‘primer pensador de la escritura’. No adhiriendo tampoco a la negatividad de la ‘teología negativa’, cuya tradición se podría hacer remontar al platonismo, siempre que se incluya luego en ella al neo-platonismo, las obras de Dionisio Areopagita (Pseudo Dionisio), del Meister Eckhart y del denominado ‘primer’ Wittgenstein.

Razones bien diferentes, ciertamente, habrían llevado a la desconstrucción a declarar también la independencia de lo que ella hace respecto de lo que por su parte habría intentado la ‘teología negativa’.

Si la dialéctica negativa encontraba su sustento mayor en la figura de la *Aufhebung* por la que la negatividad de la contradicción —negatividad o contradicción que en ningún caso habría sido un accidente o un acontecimiento ajeno, que no haya estado previsto por el ‘principio de la evolución’— era necesariamente relevada por la positividad del retorno a sí del espíritu al cabo de su exteriorización en la naturaleza y en la historia; si la escritura por su condición vicaria, al servicio del alfabeto, no puede sino ‘significar voces que son ya, a su vez, signos’, no siendo otra cosa, por tanto, que ‘signo de signos’, el destino de la escritura habría sido el de someterse a fortiori a los designios de la *Aufhebung* idealizante: desde que, en general, ella tiene en el espacio su dimensión

más propia, en tanto el tiempo está reservado para el habla, en la 'escritura con letras' la ley queda del lado de lo que se mediatiza por el atajo de lo 'menos sensible', por el rodeo de lo que 'inmediata e incondicionadamente' le sirve a la inteligencia para 'exteriorizar' (*aüssern*), 'enajenar' (*entaüssern*) 'su propiedad', la de producir signos.

¿Qué entraña la negatividad, pues, qué riesgo se asocia forzosamente con ella que obligue a la desconstrucción a erigir sus 'fueros' en ese otro terreno de extramuros donde ella traza su *différance* con el señorío servil del esclavo devenido amo? Es que habría en esta 'negatividad dialéctica' una negatividad que no tiene por fin sino el de la negación de una 'negatividad abstracta', como la denomina Hegel: una forma, esta última de la negatividad, que no trabaja, que se niega a ser recuperada en, por y para el trabajo de la dialéctica, que no sirve para servicio servil alguno, que no se reserva para sí ningún sentido, deviniendo así el sin-sentido que siempre habría sido. Una 'negatividad abstracta' que le debe su abstracción al hecho de permanecer abstraída ante la serie de las determinaciones finitas que le cabrían y que sólo en su totalización conseguirían para ella un más allá de la simple representación, es decir, el paso más allá de la mera representación (*einfache Vorstellung*). La tragedia escenificada de la dialéctica se reproduce en ese movimiento por el que se hacen manifiestas a la vez la posibilidad y la imposibilidad de la *Aufhebung*, según el cual toda realización efectiva (*Wirklichkeit*) de la *Aufhebung* deviene ineluctablemente sólo representación, pura comedia. Habría querido así la desconstrucción encontrar de nuevo un lugar para sí en la más estrecha vecindad con el movimiento imperceptible de separación de la *Aufhebung* propiciado por Georges Bataille en su 'operación soberana', en una nueva separación. Ese movimiento inaparente se habría realizado en cada caso en la forma del desplazamiento, promoviendo de ese modo un evento que sólo se insinuaría como *différance*: caducarían así las figuras del señorío y del siervo, a condición simplemente de que la diferencia se haya emancipado de las premisas —no solo kantianas sino

también hegelianas—del entendimiento; o, dicho de otro modo, que la diferencia se haya disociado de la contradicción, se haya desamarrado de las cadenas con que Hegel quiso interiorizar su destino; requisito decisivo para que haya dejado la contradicción de detentar el poder de interiorizar la diferencia, comprendiéndola, operación de subsunción que sólo puede evitarse asediando ese lugar común de la filosofía que habría consistido en tomar en serio la contradicción. La *différance*, tanto como la ‘operación de soberanía’ de Bataille, escoge para sí la cancelación de esa seriedad hegeliana que no habría consistido en otra cosa que en cegarse al descubrimiento de la *Fenomenología del espíritu*: la muerte, el gasto sin retorno, sin contabilidad y sin culpa, y su subterfugio, el sacrificio, no admiten otra lógica que la que apueste al juego sin garantías, una puesta en juego sin oportunidad para el fuera de juego, sea que esa pretensión de estar fuera de juego [*fuera del texto*] (conforme a la denuncia derridiana) o de ser anterior al juego (de acuerdo con el reparo wittgensteiniano), se ampare bajo el nombre de centro, de principio o de *comienzo*:

“Se podría mostrar que todos los nombres del fundamento, del principio o del centro han designado siempre lo invariante de una presencia (eidos, arché, telos, energeia, ousía [esencia, existencia, sustancia, sujeto], aletheia, trascendentalidad, consciencia, Dios, hombre, etc.)” (Derrida. 1989 : 385)

Esto, claro está, si la posibilidad de releer ilimitadamente la desconstrucción derridiana en otras tantas desconstrucciones no fuese un espejismo; posibilidad como la que fehacientemente y de hecho pareciera tener lugar, si fuera el caso, en el ensayo de Bataille por llevar a escena los rasgos de cierta desconstrucción del discurso hegeliano: se despliegan en ella unas oposiciones que no admiten ser ya recuperadas por el trabajo de la dialéctica —o por la dialéctica del trabajo—, por lo que al absoluto del Saber Absoluto se le opone otro absoluto, el de la ingenuidad del sacrificio y el del sin-sentido de la muerte; pero también, y

por iguales motivos, una figura de la ‘negatividad’ que se niega a ser recuperada por la ‘positividad’, que no tiene en reserva esa ‘positividad’ que —superándola— la habría reintegrado en el ‘proceso’ (de la dialéctica) y en el ‘sistema’ (de la totalidad).

¿Qué cabría decir de la ‘negatividad abstracta’, según las consideraciones de Bataille, y de la negatividad de la ‘teología negativa’, sin desatender las reservas formuladas por Derrida? ¿Constituyen *dos* tradiciones de la negatividad?

Por otra parte, habría que decir, acometiendo la cuestión por otras vías, que las exigencias relativas a un comienzo de derecho del pensamiento sólo habrían tenido sentido en el seno de una clausura de la historia requerida por la idea de que sólo habría sentido para la historia si esa historia fuese una historia del sentido. Esta idea, expresada de otra manera, es la ya encontrada en Descartes al proponer la realización de una reflexión circular —la cual supone un devenir, al menos, si no una historia— que no ha de encontrar a su término otra cosa que lo que estuvo siempre ya desde el comienzo: ¿no es una manera de decir que si hay lugar para la historia esa historia debe tener no sólo un comienzo de derecho, sino que ese comienzo debe a la vez fundar de derecho la clausura de la historia?

“Pues si se trata de hallar al final lo que estaba al principio, si se trata de reconocer, de poner en claro, de explicitar o conceptualizar lo que era simplemente conocido sin concepto y de manera implícita —sea cual sea la complejidad de la tarea, sean cuales sean las diferencias entre los procedimientos de los diversos autores—, hay que decir que todo eso resulta aun demasiado simple, y que el círculo en verdad no es aún lo suficientemente tortuoso. La imagen del círculo daría fe más bien de una cierta impotencia, por parte de la filosofía, para adquirir un verdadero comienzo, pero también para repetir de manera auténtica”. (Deleuze. 1988 : 222)

Como puede apreciarse, tal caracterización hace recaer la cuestión, la incapacidad de la filosofía para eludir el retorno convergente e

intacto —‘inocentado’ e ‘indiferente’, para decirlo en el léxico de Derrida— del problema del comienzo, no sólo en Descartes sino también en Heidegger, una suerte corrida también por la escuela de la sospecha (Marx, Nietzsche, Freud), imposibilitada de evitar que cada nuevo desenmascaramiento reproduzca un nuevo enmascaramiento. [No habrá sido un gesto intrascendente el que Derrida haya tratado el discurso de las ciencias humanas tomando como referencias, no las de Marx y Freud, sino las de Lévy-Strauss y Nietzsche: ambos habrían promovido el motivo de la ‘estructuralidad de la estructura’, o del juego sin centro y sin origen.

Por otro lado, quien habría logrado llevar la operación a la mayor proximidad y a la máxima separación con la dialéctica negativa, Bataille, antepone a la seriedad la ‘risa angustiada’:

“Efectivamente, si la actitud de Hegel opone a la ingenuidad del sacrificio la conciencia científica, y la disposición sin fin de un pensamiento discursivo, esta conciencia, esta disposición siguen teniendo un punto oscuro: no se puede decir que Hegel ignore el «momento» del sacrificio: ese «momento» está incluido, implicado en todo el movimiento de la *Fenomenología*, en donde es la Negatividad de la muerte, en la medida en que el hombre la asume, lo que hace del animal humano un hombre. Pero como no vio que el sacrificio por sí solo daba testimonio de *todo* el movimiento de la muerte, la experiencia final -y propia del Sabio- descrita en el Prefacio de la *Fenomenología* fue ante todo *inicial* y *universal*; no sabía hasta qué punto tenía razón, con qué exactitud describió el movimiento de la Negatividad”. (Derrida. 1989 : 357)

Se tendría así que Hegel habría suscripto el mismo compromiso, contrayendo de tal modo una deuda inextinguible con la reserva del sentido —y lo que es aun más decisivo, con el sentido de la reserva—. Un movimiento análogo luego, en la filosofía hegeliana de la ‘historia de la filosofía’, bajo la figura de la metáfora:

“La estructura de la evolución es que algo, antes oculto, se despliega, ulteriormente. Así, por ejemplo, en la semilla está contenido todo el árbol con su diferenciación en ramas, hojas, flores, etc. Lo simple, que contiene en sí esta multiplicidad, la

dynamis en germen aún no se ha desarrollado, aún no ha salido de la forma de la posibilidad a la forma de existencia”. (Hegel. 1973 : 31)

Pero además, como lo señala Bataille refiriéndose a la ‘operación de soberanía’:

“No es menos decisiva la crítica que le dirigía Hegel a Schelling (en el prefacio de la *Fenomenología*). Los trabajos preliminares de la operación no están al alcance de una inteligencia no preparada (como dice Hegel: sería igualmente insensato, si no es uno zapatero, fabricar unos zapatos). Sin embargo, estos trabajos, por el modo de aplicación que les corresponde, inhiben la operación soberana (el ser que va lo más lejos que puede). Precisamente el carácter soberano exige el rechazo de someter la operación a la condición de los preliminares. La operación sólo tiene lugar si surge su urgencia: si ésta surge, ya no hay tiempo para proceder a trabajos cuya esencia es estar subordinados a fines exteriores a ellos, no ser fines ellos mismos”. (Derrida. 1989 : 370)

Habría que justificar la inclusión de ciertas referencias en una exposición de la desconstrucción: se podría decir que confrontan ya —en el momento que se intentan realizar los exordios a la desconstrucción— el ‘discurso significativo’:

«Pero la inteligencia, el *pensamiento discursivo* del Hombre se han desarrollado en función del trabajo servil. Únicamente la palabra sagrada, poética, limitada al plano de la belleza impotente, conservaba el poder de manifestar la plena soberanía. El sacrificio no es, pues, una manera de ser *soberana, autónoma*, más que en la medida en que no lo conforme el discurso significativo». (Bataille. 1989 : 18)

Emparejado lo anterior con la noción batailliana de ‘economía restringida’, por una parte, y lo que Deleuze ha denominado ‘lucha rigurosa contra la imagen *no-filosófica*’:

“(…) aparecen mucho más claras las condiciones de una filosofía sin presupuestos de ninguna clase: en lugar de apoyarse en la Imagen moral del pensamiento, dicha filosofía tomaría como punto de partida una crítica radical de la Imagen y sus ‘postulados’ implícitos. Encontraría su diferencia o su verdadero comienzo, no en una entente con la Imagen *pre-filosófica*, sino en una lucha rigurosa contra la imagen denunciada como *no-filosofía*”. (Deleuze. 1988 : 225)

En tales términos —a los que habría que añadir la serie propuesta por Derrida: ‘hegelianismo sin reserva’, ‘una especie de potlatch de los signos’—, estarían enunciados los extremos de un espacio en el que se inscriben en declive las posibilidades de pensar el ‘problema del comienzo’ con unos valores diferentes a los que tan férreamente había adherido buena parte de la modernidad:

“Si la deconstrucción se hallase ante objetos, o ante un objeto (dejo, por el momento, la cuestión de dicha palabra y de dicho concepto, aunque no estoy seguro de que la deconstrucción tenga que ver con algo así como un o unos objetos), no sería sólo un constructo o una estructura lo que habría que deshacer para poner de relieve, por fin, su suelo arqueológico, su fundamento originario o, como se ha escrito recientemente con una ingenuidad triunfante y apenas fingida, un comienzo radical. Por el contrario, desde el principio ha estado claro que la puesta en cuestión deconstruccionista se dirige insistentemente a y contra semejante mito-radicalología fundamental. Por las mismas razones, la cuestión recae sobre el proyecto filosófico, en la medida en que este exige el fundamento y la arquitectónica, lo sistémico y, por consiguiente, también la *universitas onto-enciclopédica*, lo que Kant considera con todo derecho como el interés de la razón. ¿Se presenta el marxismo (en tanto que comporta un sistema llamado materialismo dialéctico) como una filosofía elaborada o por elaborar, como una práctica filosófica con fundamento, como una “construcción”?, (...). — No conozco ningún discurso marxista —considerado como tal o que se pretenda tal —que responda negativamente a dicha pregunta. Ni siquiera —añadiría yo— que la plantee o la reconozca”. (Derrida. 1971 : 121)

No habrá sido azaroso, entonces, que se juzgara indispensable mantener el problema con que se inician estos últimos análisis, y desde su propia apertura, en un cauce —estrecho o generoso, según lo exijan el asunto y el apremio de las cuestiones— que remitiera con cierta regularidad a un linaje de pensadores —Hegel, Husserl, Heidegger—, que sin constituir una configuración textual, conformara, no obstante, un conjunto de referencias insustituibles ante cualquier intento por acometer el problema referido, honrado por la filosofía moderna con el nombre de ‘problema del comienzo’. Sus formulaciones habrían permitido, por una parte, determinar un terreno para la discusión del problema, y por otra, establecer su rango de prioridad; o mejor, anticipar las determinaciones que habrían obligado a expresiones de la filosofía actual a una reformulación del problema, de sus condiciones, de sus implicancias, de sus compromisos,... hasta el punto de haber promovido, en algunos casos, su rechazo; en fin, que los alegatos de los pensadores alemanes en torno al problema hicieron reconocer en él, por último, el fruto exigido por un conjunto de premisas de la filosofía de valor estructural, y sólo así, histórico.

¿Qué encierra el ‘problema del comienzo’, que justifique el haberle otorgado un papel relevante en una indagación relativa a los enunciados de la textualidad derridiana? ¿Se trata de un problema ‘mayor’, ‘supremo’? ¿Es que sirviéndose de este problema esta indagación ‘quiere decir’ algo, todavía, en el terreno hollado durante milenios por la filosofía,... y que le concierna a los enunciados de la *différance*? Bajo otra óptica, para escapar a la de Hegel, pero sólo para adoptar la de Husserl, ¿es que el ‘problema del fundamento’, no es el ‘problema del comienzo’? ¿Es posible llevar adelante una exploración relativa a la filosofía de un pensador, o al menos a alguno de sus aspectos —lo cual no parece ofrecer demasiadas posibilidades de quedar exento de un compromiso con el conjunto de sus proposiciones—, sustentándola en premisas, conceptos, problemas, exigencias, en toda una plataforma de decisiones institucionalizadas,... que esa misma filosofía intenta dislocar, entre otros,

por caso, el ‘problema del comienzo’? La pregunta no parece sino remitir a la respuesta dada de antemano por la desconstrucción, desde el momento en que dejó sentada la imposibilidad de encontrar una salida del discurso de la metafísica. En todo caso, cabría agregar que en este asunto la argumentación de Derrida —asunto al que no se debería juzgar secundario en ningún caso— merece ser considerada de manera particular: al no dejar sin incluir ningún filosofema entre sus motivos, la desconstrucción no puede permitirse que algún filosofema se le asocie, simplemente,... sometiéndose de esa manera, a la serie metonímica de los filosofemas heredados. Así, la desconstrucción habrá generado los términos de su propia serie metonímica, su *Seriatúra*, ajena —¿sería ésta la mejor expresión para significar la condición de las ‘posiciones’ ganadas por la desconstrucción, y desde las cuales realiza sus intervenciones textuales?—; ajenas, pues, obviamente a los de la serie metonímica filosófica, y por más de un motivo. De otra manera, podría decirse, la desconstrucción no habría conseguido uno de sus objetivos más anhelados: que se inscribiera su propio léxico en los ‘márgenes’ del léxico que alberga los enunciados de la metafísica.

Sin abandonar las cuestiones relativas al léxico, observemos todavía que el gesto de Heidegger, sin ser el único de los que habría generado, pero tampoco el menos importante, parece haber dejado su huella. Los pasos que Derrida señalara en el camino seguido por Heidegger, ¿no serían los que luego habrían de aparecer en la senda de la desconstrucción, bajo uno de sus rostros mejor conocidos? Es decir, y según el análisis expuesto en *Psyché*, habría sido un *quasi-archi-léxico* lo que se le impuso a Heidegger, específicamente, desde *El origen de la obra de arte*. Este *quasi-archi-léxico* nombraría, quizás, según la fuerza con que acuña Derrida la expresión, la existencia —conforme al *es gibt* de la lengua alemana— de un léxico originario, con la condición de entenderlo bajo la determinación del *quasi*, es decir: un léxico cuyo *arkhé* no sería propiamente originario, pleno, simple,... pura presencia. Por el

contrario, en el origen, el origen habría sido... la inscripción dejada por la diferencia ontológica:

“Su inscripción, como he intentado por mi parte articular con la huella y con la *différance*, no llega más que a borrarse”. (Derrida. 1987 : 89)

Sin embargo, retomando la cuestión, “*El gesto de Heidegger, (...) parece haber dejado su huella*”: ¿diremos que nos encontramos con procedimientos paralelos, con una similitud en el tratamiento de la lengua, y que en todo caso de ello es que se derivan unas estrategias similares, como es posible ver en particular en relación al rechazo de la salida por el metalenguaje?

Es dable apreciar que, en este y en otros contextos, la desconstrucción se expone a lo que ella misma denomina un ‘aplomo’ bajo un ‘desplome generalizado’. Tomando como referencia, por ejemplo, la distinta posibilidad que ofrece la pregunta «¿qué hacer?» en los términos propuestos por Derrida, y que serían los que responden, por una parte, a un discurso amarrado en la constitución onto-teológica de la metafísica, y por la otra, los que enuncian la pregunta siguiendo la desconstrucción de ese mismo discurso, la cuestión ya planteada de si *debemos* extraer pautas de lectura de la desconstrucción —y en particular acerca de la lectura que en este momento intentamos ‘aplomar’— es inevitable aun, aunque en otro sentido. ¿Es que abordar la desconstrucción, exponerla, dar cuenta de sus trayectos, de su deriva, sólo es posible siguiendo unos *imperativos* que de ella resultan? O de otra manera, ¿es que el gesto que mejor responde a las exigencias que la desconstrucción habría impuesto a una exposición suya, es el que ella misma se propone articular para sí: a la vez, la más completa vecindad y la mayor distancia?

“Puesto que en adelante ninguna lógica domina el sentido de la interpretación, puesto que la lógica es una interpretación, se

puede, en consecuencia, reinterpretar -contra Hegel- su propia interpretación. Es eso lo que hace Bataille. La reinterpretación es una repetición simulada del discurso hegeliano". (Derrida. 1989 : 357)

Será necesario ahora reproducir lo que ha dejado sentado Derrida en el fragmento siguiente:

"Pero, a la inversa, y es éste todo el problema de lo que hoy se nos viene y de lo que distingue la especificidad aguda de nuestro tiempo, la pregunta «¿qué hacer?» ya no puede desplegarse en toda su potencia, es decir sin horizonte, mientras un horizonte o unos atrevimientos teleológicos o onto-teleológicos siguen bordeándola, como es todavía el caso para Kant y Lenin, quienes todavía tenían o presumían una cierta idea del hombre o de la revolución, de la finalidad, del estadio final, de la adecuación final, del *telos* o de una idea reguladora sobre cuyo fondo se levantaba la pregunta «¿qué hacer?», la que entonces en efecto se hacía posible, pero por eso mismo no vertiginosa, no abismal, arrestada en sus límites, es decir en su horizonte." (Derrida. 1994 : 36)

Previamente, claro está, Derrida había observado:

"(...), tan sólo anoto que, respecto del horizonte de esta antropología y del derecho internacional que debía ordenar este pensamiento de lo cosmopolítico, de las relaciones entre naciones y de la soberanía de los Estados, etc., Kant podía entonces arreglárselas a partir de unas Ideas, Ideas reguladoras que seguían siendo también onto-teológicas. De ahí que las preguntas del hacer y de la esperanza podían formularse, cómo no, pero en el mismo lance se encontraban como neutralizadas, cerradas de antemano por una suerte de respuesta anticipada. De un solo lance formadas y cerradas. La condición de posibilidad de su formación sella de inmediato su cerrazón. Se creía saber qué hacer desde el momento en que la pregunta podía ser planteada." (Derrida. 1994 : 35)

Habría en las respuestas de Derrida una doble consideración, una relativa a la pérdida de potencia de la pregunta ¿qué hacer?, y otra, implícita en la anterior, que nos obliga a pensar que tampoco podemos

contar con ella para pensar lo político. Dejamos señalada esta observación bajo el propósito de retomarla en nombre de la confrontación a la que la desconstrucción se presta, siempre que, de una alguna manera, soterrada o no, lo político debe medirse con lo ontológico.

III. Método

El momento no-metodológico de la desconstrucción, si se puede hablar así, a riesgo de seguir refiriéndonos a ella con una terminología que le es inadecuada, vendría a ser aquel en el cual ella excede los alcances del método o las pretensiones del metalenguaje. *Mutatis mutandis*, el fragmento que reproducimos a continuación liga el método a la instancia del metalenguaje y en esa medida amplía el espectro para el tratamiento de los problemas generados alrededor de las relaciones entre la desconstrucción y el método:

“(Vuelvo a referirme a Heidegger, quien señala que *ódos*, el camino, no es el *méthodos*; que existe una senda que no se puede reducir a la definición de método. La definición del camino como método fue interpretada por Heidegger como una época en la historia de la filosofía que tuvo su inicio en Descartes, Leibniz y Hegel, y que oculta el ‘ser camino’ del camino, sumiéndolo en el olvido, mientras que, de hecho, tal ‘ser camino’ indica la infinitud del pensamiento: el pensamiento es siempre un camino. Por tanto, si el pensamiento no se eleva sobre el camino o si el lenguaje del pensamiento o el sistema lingüístico pensante no se entienden como un metalenguaje sobre el camino, ello significa que el lenguaje es un camino y que, por lo tanto, siempre ha tenido una cierta conexión con la habitabilidad.[...] Este constante *estar en camino*, esta habitabilidad del camino que no nos ofrece salida alguna, nos atrapa en un laberinto sin escapatoria; o, de un modo más preciso, en una trampa, en un artificio deliberado como el laberinto de Dédalo del que habla Joyce.” (Derrida. 1999 : 135)

La habitabilidad de la que habla este fragmento parece remitir a la habitación, es decir, a la acción de habitar, de estar siempre en camino, sin la posibilidad de elevarnos, de poner el camino en el olvido. Pero esta misma pretensión, a saber, la de intentar salir del laberinto, supone sin duda motivos de no difícil identificación:

“[...], vamos a ir desde el laberinto hasta la torre de Babel. También ahí debe conquistarse el cielo en un acto de *eponimia*, acto que permanece aun indisociablemente ligado a la lengua materna. Una

estirpe, los semitas, cuyo nombre significa un *nombre* —una estirpe, pues, que se llama un nombre [Sem, su epónimo]— quiere construir una torre para alcanzar el cielo, para —así está escrito— «lograr un nombre». Esta conquista del cielo, ese logro de un punto de observación [*rosh*: cabeza, jefe, inicio] significa darse un nombre; y con esta grandeza, la grandeza del nombre, de la superioridad de una metalengua, pretender dominar a las restantes estirpes, a las otras lenguas: colonizarlas. Pero Dios desciende del cielo y desbarata esta empresa pronunciando una palabra: Babel. Y dicha palabra es un nombre propio similar a una voz que significa confusión [de *balal*, confundir]; y con ella condena a los hombres a la multiplicidad de lenguas. Ellos deben renunciar a un proyecto de dominio mediante una lengua universal.” (Derrida. 1999 : 138)

Sería posible adelantar que si el método se asocia forzosamente al recurso del metalenguaje, si no hay otra figura lógica que lo pueda albergar, la desconstrucción vendría a ser no sólo lo más alejado de semejante asociación, sino que ella tendría entre sus tareas esenciales la de desmontar la autoridad de la oposición entre lenguaje-objeto y metalenguaje. Por otra parte, si el laberinto no consiste sino en la imposibilidad de que el pensamiento pueda no estar en camino, siempre, infinitamente, la desconstrucción no sería sino otra experiencia de ese laberinto según la cual toda inscripción en el discurso se realiza sin comienzo ni fin. Por el contrario, el gesto epónimo de darse un nombre supone la conquista de un punto de comienzo y de mando, “jefe, inicio”, de dominio metalingüístico, de metalengua en dominancia.

Podría parecer, sin embargo, que en nombre de una y otra parte, de Babel y de Sem, de la experiencia del laberinto y de las pretensiones del metalenguaje; podría suponerse que en nombre de unos y otros, decíamos, habría lugar para que se configure un espacio de transacción. Como más adelante intentaremos mostrar, la estrategia de la desconstrucción, si bien se orienta en el sentido de imposibilitar semejantes transacciones, a la vez, aunque no siempre al mismo tiempo, hace lugar a que Babel y la estirpe de Sem compartan un espacio de confrontación. En vista de avanzar en esa dirección, tomaremos como

referencia la delimitación, no necesariamente negativa, de la significación del término tal como ella ha sido formulada por Derrida, en *Carta a un amigo japonés*:

“No basta con decir que la desconstrucción no puede reducirse a una mera instrumentalidad metodológica, a un conjunto de reglas y de procedimientos transportables. No basta con decir que cada “acontecimiento” de desconstrucción resulta singular o, en todo caso, lo más cercano posible de algo así como un idioma y una firma. Es preciso, asimismo, señalar que la desconstrucción no es siquiera un *acto* o una *operación*. No sólo porque, en ese caso, habría en ella algo “pasivo” o algo “paciente” (más pasivo que la pasividad, diría Blanchot, que la pasividad tal como es contrapuesta a la actividad). No sólo porque no corresponde a un *sujeto* (individual o colectivo) que tomaría la iniciativa de ella y la aplicaría a un objeto, un texto, un tema, etc. La desconstrucción tiene lugar; es un acontecimiento que no espera la deliberación, la conciencia o la organización del sujeto, ni siquiera de la modernidad. *Ello se desconstruye*. El *ello* no es, aquí, una cosa impersonal que se contrapondría a alguna subjetividad egológica. *Está en desconstrucción* (Littré decía: “desconstruirse... perder su construcción”) Y el “se” de “desconstruirse”, que no es la reflexividad de un yo o de una conciencia, plantea todo el enigma.” (Derrida. 1989 : 87, 88)

Del macizo y masivo conjunto de referencias contenido en el fragmento citado, aislaremos aquellas cuya dificultad es de carácter mínimo, de aquellas otras cuya comprensibilidad exige una familiaridad cierta con las premisas de la desconstrucción. Según las precisiones de la delimitación del término “desconstrucción”, la desconstrucción que cabría encontrar obrando en *Espectros de Marx* no debería poder reconocerse, en primer lugar, —por lo que respecta al método—según el criterio de que sería una más de las puestas en ejecución o transposiciones de ciertos *procedimientos* regulares y predeterminados. Subrayamos *procedimientos* que, por lo concerniente a la caracterización del método será el término o la connotación que, sin ser general, habrá de mostrarse con un especial carácter repetitivo.

Por otra parte, están los señalamientos que Derrida formulara acerca, por ejemplo, de la cualidad pasiva que habría que reconocer como un predicado esencial de la desconstrucción. Retomamos este señalamiento en particular porque en la mención de la pasividad *más* pasiva que la pasividad que se contrapone a la actividad, según la oposición clásica, pareciera haber lugar para pensar esa pasividad según una relación de *anterioridad* a la oposición tradicional. Si nos inclináramos por esa interpretación, habríamos entendido que la referencia de Derrida tiene por sentido el de señalar que si hay una pasividad en la desconstrucción, no podría ser sino esa pasividad *anterior* a la oposición habitual, y, con ella, a la partición originaria entre sujeto y objeto. Pero cabría la otra interpretación, a partir de la cual deberíamos entender que la pasividad, *anterior* a la oposición de la metafísica, estaría referida al objeto, tema, texto, etc., sobre los cuales un sujeto haría recaer la desconstrucción. La pasividad sería un predicado atribuido al tema, al texto, al objeto de la desconstrucción. Pero esta segunda interpretación parece encerrar una dificultad, dado que la *anterioridad* a la oposición entra en conflicto con la oposición entre el sujeto activo y el objeto pasivo, que supuestamente había sido postergada a un lugar secundario, cuando ha regresado, ocupando, en realidad, el primer plano de la escena. Suponemos que la interpretación que debe seguirse es la que describíamos en primer lugar, puesto que la idea que persigue Derrida en el fragmento que hemos citado es la de poner a salvo a la desconstrucción de las determinaciones provenientes de las oposiciones de la metafísica, muy especialmente, de la que opone el sujeto al objeto. Si la suposición es correcta, también escaparía la desconstrucción a las determinaciones de la actividad y la pasividad. Siendo esta la problemática esencial, su resolución en los términos indicados conduce a concluir que la desconstrucción es acontecimiento, sucede, desde siempre. *Ello está en desconstrucción*. Pero además, Derrida tampoco deja demasiadas dudas acerca de que no es suficiente haber discutido con el método para mostrar que la desconstrucción no puede ser reducida

a una mera formalización metodológica. Más allá de la discusión que se entable con el método, se habrán antepuesto desde siempre las cuestiones relativas al acontecimiento de la desconstrucción.

Cabría eslabonar esta búsqueda por esquivar el esquema de la oposición activo-pasivo, con esa otra búsqueda que tiene, podríamos decir, el propósito semejante de permanecer en ese terreno indeciso (indecible) que le permite sortear, a la desconstrucción y a la *différance*, la caída en las determinaciones oposicionales o téticas. Refiriéndose a la *différance*, dice Derrida:

“Y veremos por qué lo que se deja designar como *différance* no es simplemente activo ni simplemente pasivo y anuncia o recuerda más bien algo como la voz media, dice una operación que no es una operación, que no se deja pensar ni como pasión ni como acción de un sujeto sobre un objeto, ni a partir de un agente ni a partir de un paciente, ni a partir ni a la vista de cualquiera de estos términos. Ahora bien, la voz media, una cierta intransitividad, es quizás lo que la filosofía, constituyéndose en esta represión, ha comenzado por distribuir en voz activa y voz pasiva.” (Derrida. 1989 : 44)

El exilio que parece caberles a las oposiciones y a la lógica que las sustenta, a la de activo-pasivo entre otras tantas, debería ser lo que dé lugar a refirmar la coherencia que se insinúa sin mayores disimulos en estas reiteraciones. Es sabido que Derrida encadena en una serie metonímica la *différance*, el suplemento, la huella, el fármaco, la ceniza, el himen, el fantasma, el espectro, etc., esos simulacros de significación que son los que protagonizan la desconstrucción. Solo que ahora es ella misma la que se pliega al mismo gesto esquivo que analizábamos, y que es el que la pone a salvo, también a ella, de toda reapropiación exhaustiva no sólo metodológica, crítica, analítica, etc., sino en definitiva onto-teológica. Pero al mismo tiempo cabría señalar que tratándose por último, de la desconstrucción, a diferencia de las demás ficciones o simulacros de significación, sería ella la que estaría más expuesta a esa reapropiación. Esto sería lo que faltaría considerar.

Estaríamos así, frente a una doble posibilidad: la de ceñirnos a una lectura de ese plegamiento protagonizado por la desconstrucción, que obtendría su respaldo sustentándose en el supuesto de que la desconstrucción del pensamiento de Marx, como presuntamente toda desconstrucción en general, se habría producido según las determinaciones del acontecimiento. El beneficio de esta hipótesis es que la desconstrucción quedaría libre de toda exposición a ser reapropiada por la lógica del método. Esta posibilidad, sin embargo, se encuentra con más de una dificultad, de entre las cuales es forzoso señalar la que proviene de la formulación misma de la conjetura, en particular si tenemos en cuenta que, expresamente, en *Espectros de Marx*, la desconstrucción no sólo pretende afectar al discurso de Marx sino, a la vez, a las articulaciones de dicho discurso con las instituciones y organizaciones políticas, cuya constitución tuvo lugar de manera inseparable y hasta irreversible.

La otra posibilidad consistiría, a diferencia de la anterior, en una apertura que incluiría, a la vez, el respeto por la condición de acontecimiento de la desconstrucción, por una parte, y el reconocimiento de la posibilidad de contar con reglas, aunque con un valor no sólo limitado sino bajo un concepto de regla reñido con el concepto tradicional, por la otra.

Refiriéndose a la desconstrucción en su condición de acontecimiento, aunque en el contexto de otro estilo de desconstrucción —se trata de lo que Paul de Man denomina *deconstrucción-diseminación*³⁹—, Derrida observa:

“Aunque De Man no lo diga, al menos de esta manera, la adventicidad del acontecimiento exige pues, si se la quiere pensar, esa insistencia en lo arbitrario, lo fortuito, lo contingente, lo

³⁹ En el contexto de *Papel máquina*, particularmente en el capítulo *Materia y memoria*, es claro que Derrida suscribe los términos con que Paul de Man caracteriza su *deconstrucción-diseminación*, pudiéndose destacar entre tales términos el de *materialidad*, acerca de la cual dice Derrida que sería una materialidad *sin* materia. Es preciso aclarar que al mencionar la *deconstrucción-diseminación* demaniana, hemos respetado la grafía de la palabra sin la *s*, según el uso preferido por los traductores del texto, no obstante lo cual mantendremos en nuestro escrito la grafía *deconstrucción*.

aleatorio, lo imprevisible. Un acontecimiento que fuese considerado necesario y, por consiguiente, programado, previsible, etc., ¿sería un acontecimiento?” (Derrida. 2003 : 126)

El carácter adventicio, así como los otros rasgos que Derrida incluye en la cadena de determinaciones serían válidos no sólo en relación a la deconstrucción demaniana en tanto que acontecimiento, sino también respecto de la desconstrucción derridiana, como luego habremos de destacarlo. El interés puesto en la condición del acontecimiento proviene, en nuestro caso, de la suposición de que si la tematización desarrollada por Derrida respecto de lo que la desconstrucción *no* es tenía como propósito el de mostrarla fuera de los alcances de todo intento de reapropiación filosófica o metafísica, el trabajo de destitución de los valores de sujeto, de conciencia, de deliberación, etc., que dicho propósito suponía, no sólo debía despojarlos de sus privilegios (sería la faz que ofrece la inversión), sino, de modo especial, hacer surgir la cuestión (sería la faz de la afirmación) de cómo pensar, a partir de tal destitución, *un acontecimiento sin sujeto*, qué nombre darle, qué condición asignarle, etc.

Pero al mismo tiempo y con la misma insistencia, desde el punto de vista del doble valor de la preposición *de* en la expresión desconstrucción *de la* ontología de Marx, ¿cabría preguntarse si la destitución del valor subjetivo de la preposición es la condición de posibilidad de la desconstrucción y, por lo tanto, también la desconstrucción de la filosofía de Marx?⁴⁰ ¿Es posible dejar en suspenso el sentido subjetivo manteniendo sólo el objetivo, habida cuenta de que es precisamente el subjetivo el que se manifiesta e impone de manera regular, en tanto que el objetivo es el que se mantiene en las sombras?

Ahora bien, un acontecimiento sin sujeto debería evocar, por una parte, un acontecimiento cuyo suceso transitaría por entero del lado de lo

⁴⁰ Intentamos este otro análisis de la expresión “deconstrucción del marxismo”, diferente del que habíamos ensayado en el primer capítulo, con el propósito de aprovechar el punto de vista de Paul de Man.

objetivo, habría lugar para él sólo del lado de la objetividad. La dificultad está, en tal caso, en que el predicado de la objetividad no sería asignable a la deconstrucción, tanto por la carga de realismo como por la connotación de neutralidad que dicho predicado encierra. Por otra parte, un acontecimiento independiente de toda acción u operación evoca también las condiciones de cierta materialidad

Ahora bien, esa cierta materialidad remite, por exclusión, a otras determinaciones, siendo posible entonces proseguir tras el análisis de la explicación que lleva adelante Derrida con el punto de vista de De Man:

“De Man quiere, pues, describir lo que, en la deconstrucción-diseminación, [...], opera entonces independientemente y más allá del deseo. La deconstrucción, dice, es un «proceso que se realiza independientemente de todo deseo». La materialidad de dicho acontecimiento como acontecimiento textual es aquello mismo que es —o se torna— independiente de todo deseo.” (Derrida. 2003 : 127)

La connotación de la materialidad parece remover aquellos predicados destinados a jerarquizar el lado del sujeto. Vendría a significar una descalificación generalizada de aquello que cae del lado de la subjetividad, del deseo, de la voluntad, etc., no obstante lo cual no es posible descuidar el hecho de que De Man pone en juego la noción de materialidad para sustituir lo que se piensa en Kant bajo la noción de forma, es decir, según la oposición kantiana materia-forma:

“Por parodiar el procedimiento estilístico de Kant en sus procesos de definición a la manera del diccionario: el formalismo radical que anima el juicio estético en la dinámica de lo sublime, es *lo que es denominado* materialismo (what is called materialism).” (Derrida. 2003 : 118)

En estos análisis de Derrida de las posiciones de Paul de Man, es posible encontrar la persistencia de los interrogantes relativos al status de

la desconstrucción (de maniana y/o derridiana), la insistencia en torno a aquello que haría de la desconstrucción un acontecimiento sin compromisos con la oposición entre sujeto y objeto. Dice Derrida hacia el final de esos análisis:

“[...] debido a esa imprevisibilidad, a esa exterioridad irreductible e inapropiable para el sujeto de la experiencia, todo acontecimiento como tal es *traumático*. Incluso un acontecimiento que se experimenta como «dichoso». Lo cual —se lo concedo a ustedes— otorga a la palabra trauma una generalidad tan temible como extenuante. [...] Entendido en este sentido, el trauma es lo que torna precaria la distinción entre el punto de vista del sujeto y lo que se produce independientemente del deseo.” (Derrida. 2003 : 127)

Retomamos a continuación el análisis del problema del método según los habíamos iniciado y proseguido en los textos anteriores de Derrida. En particular, respecto del valor de los filosofemas, es forzoso observar que no sólo los filosofemas clásicos del ‘análisis’ y la ‘crítica’ han sido rechazados por Derrida por carecer de pertinencia para traducir el trabajo que se realiza en la desconstrucción, sino que el de ‘método’, en particular, ha sido el que ha merecido especiales depreciaciones. Cabría suponer que existe más de un motivo —no sólo en común sino conforme, más bien, a una lógica singular— para que, en nombre de la desconstrucción, se genere esa vigilancia y esa resistencia ante la posibilidad de que algunas de esas instituciones clásicas de la filosofía se insinúen bajo el gesto de la apropiación hegemónica. Habrá sido precisamente alrededor del motivo del ‘método’ que habría de germinar la necesidad de contar con todas las cautelas para impedir que la *instrumentalidad* se apropie, simplemente, sin resto, de la desconstrucción.

Se podría decir que la desconstrucción no ha podido ni menos debido, por definición o por esencia, permitirse ser presa fácil de un proceso de apropiación. Es así que no son suficientes esas dos negativas

explícitas de las páginas 87 y 88 de la *Carta a un amigo japonés*, ni siquiera la que recuerda la absoluta singularidad de no sólo un idioma sino, a la vez, de una firma de la desconstrucción. Ni siquiera esta última salvedad, esta salvedad que bien podría expresar el gesto en alto de la desconstrucción, *salvo la desconstrucción*, que vendría a contestar, por otra parte, a la cuestión de si el acontecimiento de la desconstrucción habría generado una diferencia con esa otra desconstrucción que, mediante un acto de escritura, ostenta una firma; ni siquiera, decíamos, esta última salvedad sería suficiente. No habría sido suficiente oponer la singularidad del acontecimiento a la instrumentalidad del método. Bien podría ser posible, no obstante, la hipótesis de que el *acontecimiento* y la *firma* no remiten sino a una misma singularidad.

Porque el rechazo a los filosofemas tradicionales no es suficiente, es necesario insistir y dejar sentado que la desconstrucción es también la resistencia a todas las oposiciones clásicas de la filosofía (activo/pasivo; sujeto/objeto; empírico/trascendental; etc.) No es tampoco un *acto*, por tanto; no hay *acto* ni *sujeto* que puedan tomar la iniciativa de la desconstrucción. Es por todo ello que es acontecimiento, dice Derrida.

En buena lógica, una indagación acerca de la desconstrucción del marxismo podría plegarse, en consecuencia, a esa filiación del término: encontraría esa justificación que consistiría en dar crédito a la suposición de que la desconstrucción es un acontecimiento plural que ha tenido lugar, también, en el seno mismo de la ontología marxista. Siguiendo, pues, un punto de vista característico de los escritos de Derrida, se podría afirmar que la expresión 'desconstrucción *del* marxismo' hace mención a esos acontecimientos inscritos en el corpus mismo del texto filosófico, más precisamente, de la obra de Marx, antes que a una iniciativa, una actividad, una decisión tomada por un sujeto. Sería, pues, la preeminencia de la determinación del acontecimiento la que puede reconocérsele al *del* de la expresión 'desconstrucción *del* marxismo', sería ella la que permitiría decir que es el propio marxismo el que está en desconstrucción.

Ahora bien, si la desconstrucción acontece por todas partes, si ha alcanzado una extensión que torna ilusoria la idea de sujetarla a una iniciativa o a una decisión individual, esta investigación se justificaría, de modo suplementario, al reconocerse concernida por los interrogantes que tal acontecimiento hoy plantea, en particular, en relación con el marxismo. Es decir, al reconocerse excedida, sobrepasada por ese acontecimiento:

“Si la desconstrucción tiene lugar en todas partes donde ello tiene lugar, donde hay algo (y eso no se limita, por lo tanto, al sentido o al texto, en el sentido corriente y libresco de esa última palabra), queda por pensar lo que ocurre hoy, en nuestro mundo y en la “modernidad”, en el momento en que la desconstrucción se convierte en un motivo, con su palabra, sus temas privilegiados, su estrategia móvil, etc.” (Derrida. 1989 : 88)

Por otra parte, es destacable en tal sentido que en el *Exordio de Espectros de Marx* haya habido lugar para una expresión que no hace sino insistir en el carácter “estratégico y aventurado” del camino que se apresta a recorrer un texto que habrá de tratar del reaparecido, de los espectros en plural. Esta expresión debería recordarnos la experiencia del estar en camino sin comienzo y sin fin del pensamiento:

“Lo que sigue se plantea como un ensayo en la noche —en el desconocimiento de lo que queda por venir—, una simple tentativa, pues, de analizar con alguna consecuencia un exordio como el siguiente: «Quisiera aprender a vivir. Por fin». [...]” (Derrida. 1995 : 12)

En atención a lo que ha indicado Derrida siguiendo a Heidegger, a saber, que no resulta lo mismo hablar de método —en griego μέθοδος, camino o dirección predeterminados, reglados— que hablar de camino en el sentido de vía, viaje, incursión— lo que, entre otras cosas, en griego significa ὁδός—, se comprende, como lo señalábamos anteriormente, que sea imposible esperar que la desconstrucción de la filosofía de Marx se

exponga según enunciados que se hayan obtenido en correspondencia simplemente con esa lógica regular y ordenada del discurso del método. Muy por el contrario, fácilmente se puede percibir en la lectura de la trama textual de *Espectros de Marx* no sólo que ella mantiene escasas deudas con la lógica metodológica sino que, contorneándola, esa trama hace posible el pensamiento y la enunciación de una lógica que la excede desde el origen.

Derrida, por otra parte, al referirse a este aspecto en el fragmento citado de la *Carta a un amigo japonés*, lo hace agudizando la observación, puesto que la advertencia hace alusión a la imposibilidad de que la desconstrucción termine confinada en la condición de *mero* instrumento. Esta alusión agravante podría evocar la suerte que, de todos modos, no ha podido evitar la desconstrucción desde el momento en que fue apropiada por algunas instituciones académicas. Al respecto, Derrida hace mención de la discusión que se generó en esas mismas instituciones (en USA, precisamente), a partir justamente del momento en que la desconstrucción adquirió, en el seno de ellas, valor de uso. Los interrogantes intentan encontrar una respuesta a la cuestión de si no se habría procedido, de hecho, a una adopción-apropiación ilegítima, que no podría estar avalada, de derecho, por la filiación de la desconstrucción:

“(…) : ¿puede convertirse la desconstrucción en una metodología de la lectura y de la interpretación? ¿Puede, de este modo, dejarse reapropiar y domesticar por las instituciones académicas?”
(Derrida. 1989 : 87)

Pero la agudeza con que se expresa Derrida en su advertencia podría recibir todavía otras precisiones, puesto que vuelve de nuevo sobre el método, para destacar en la misma *Carta a un amigo japonés*:

“La desconstrucción no es un método y no puede ser transformada en método. Sobre todo si se acentúa, en aquella palabra, la significación sumarial o técnica”. (Derrida. 1989 : 87)

Una nueva observación en torno a la gravedad de la cuestión — “sobre todo...”, dice Derrida—, aunque esta vez para enfatizar un aspecto del carácter instrumental del método, precisamente aquel que no es llanamente compatible con el acontecimiento de la desconstrucción, es decir, el técnico o mecánico, o “sumarial”, como lo llama Derrida, sirviéndose sin duda de las connotaciones del procedimiento judicial. En continuidad con el análisis de las indicaciones elaboradas por Derrida respecto de la manera de significar lo que puede y no puede ser la desconstrucción, correspondería prestarle atención a la argumentación en general, sin dejar de lado el criterio por el que distinguíamos entre aquellos predicados que demandan una comprensión efectiva de las premisas de la desconstrucción de aquellos otros cuyas exigencias son menores.

No obstante, podríamos permitirnos todavía un paréntesis antes de reanudar ese camino tras las observaciones de Derrida. Y precisamente para no dejar en el olvido aquellas indicaciones que hemos destacado, dado que cabría suponer, en cierta medida, que con ellas quedó abierta una exigencia de especial consideración, puesto que parecían dar señales inequívocas en el sentido de que habría que concluir que esas advertencias serían la confirmación de la improcedencia de toda estimación o análisis respecto de los matices con que podría presentarse el método. En otros términos, eso mismo que se destacaba en esas observaciones era aquello precisamente de lo que no puede prescindir ningún método. Podemos entonces suponer que como de lo que se trata es de poder pensar la desconstrucción como acontecimiento, la diferencia con el método viene impuesta y no sólo como necesaria, sino bajo la exigencia de ser pensada radicalmente, sin lugar para examen alguno de los matices del método. Pero esto sólo en el marco que se configura en la *Carta a un amigo japonés*, que es el que habilitaría la lectura que hasta aquí hemos intentado. Semejante lectura sería la que se ajusta a la serie de gestos por los que Derrida habría procurado despejar cualquier duda

acerca de la condición de la desconstrucción, en tanto y en cuanto ellos delimitan eso con lo que la desconstrucción no puede contaminarse. Podríamos decir que se trata del momento de la prueba del acontecimiento.

No obstante, recurriendo a otras referencias, los gestos tan inequívocos de la *Carta a un amigo japonés* pueden merecer ser juzgados bajo otras consideraciones. Derrida menciona nuevamente, por ejemplo, en *La filosofía como institución*, un texto de Martín Heidegger, *La falta de nombres sagrados*, en el que éste traza la diferencia entre el método y el camino (del pensar), en vista del pensar (del camino), que mencionábamos al comienzo de este apartado:

“Sólo que... ¿método y camino del pensar son lo mismo? Justamente en la era tecnológica ¿no es tiempo de meditar sobre la peculiaridad del camino a diferencia del método? En efecto, conviene examinar este estado de cosas. En griego puede denominárselo con la mayor claridad, aunque la proposición siguiente no se encuentra por ninguna parte en el pensar de los griegos:

El camino jamás (es) un procedimiento.

Procedimiento quiere decir el dispositivo del pensante proceder contra..., ir tras una cosa en tanto objeto, perseguirla, acecharla con el fin de volverla disponible para la intervención del concepto. Cosas por el estilo son extrañas al camino: [...]” (Heidegger. 1982)

Aun no habiéndose nunca pronunciado el pensamiento griego según ese enunciado —“el camino jamás (es) un procedimiento”—, según la pretensión de Heidegger, sólo en esa lengua existiría la posibilidad de trazar la diferencia inequívoca entre el camino como método y el carácter-camino del pensar. La condición procedimental sería la que separa de raíz a una y otra experiencia del camino. No serían sino estos los términos que podrían permitirnos retomar lo que hemos analizado de las precauciones de Derrida.

A pesar de las diferencias —Derrida parece aludir a los caracteres cartesianos del método, Heidegger a la claridad presuntamente griega de

la hipotética proposición—, sería la incompatibilidad con la cualidad persecutoria y ejecutoria del método la que, a su manera, hace que la deconstrucción no sea ni pueda hacerse de ella un método. A su manera, decíamos, porque como en seguida lo intentaremos mostrar, el análisis y la delimitación que Derrida efectúa de la cuestión del método no sólo se encamina por derroteros distintos a los de Heidegger, sino que lo hace bajo una economía a la que podríamos denominar economía de lo intrínseco y que sería reconocible bajo la firma de Derrida. Habría que subrayar esta hipótesis a fin de no perder de vista un aspecto que se deriva de la lectura que, a continuación de transcribirlo, realiza Derrida del texto de Heidegger; semejante deriva no pudo sino complicar el estado al que había llegado nuestro análisis, señalado en páginas anteriores. En unos breves renglones, no obstante las aproximaciones, o precisamente por ellas, Derrida muestra el carácter problemático del punto de vista de Heidegger:

“¿Hay o no, como lo piensa Heidegger, una esencia propia del hodos [ὁδός], del camino, del caminar, que hubiesen sido víctimas de una *Verstellung*, de un desplazamiento, de un simulacro, de una desfiguración, de una perversión por la *Vorstellung*, la representación, el sujeto de la representación, la relación de dominio tecnológico con el objeto, etc.? ¿O más bien esta perversión estaría ya presente en el camino y desde el primer paso?” (Derrida. 1984 : 164)

La inquietud introducida por Derrida no tiene como propósito único desbaratar la distinción heideggeriana por la que se intenta poner a salvo el caminar del camino del caminar del método; se reiteran a la vez otras cuestiones que es necesario explicitar. La distancia con Heidegger que se genera con las preguntas nos servirá no sólo como referencia para reanudar el análisis inconcluso de las observaciones iniciales de Derrida. Habremos de insistir en ella como en la figura de cierto movimiento de la *différance* en la repetición. Entre otras cosas, porque la segunda pregunta no parece hacer otra cosa que cosechar lo que la primera había ya

sembrado, dejando al descubierto que la estrategia consistía en poner a trabajar ambas preguntas para mostrar que si la perversión no solamente no era ajena al “camino” sino que estaba en él desde el comienzo, inversamente, tampoco había lugar para hablar de una “esencia propia del hodos [ὁδός]”. Ahora bien, si la perversión que se habría introducido por vía del método es originaria o, para decirlo en otras palabras, si su carácter secundario o derivado —como parece entenderlo Heidegger— no es propio de la perversión, tanto como no hay una “esencia propia” del “camino del pensar”, ¿podría implicar esa “inversión”, que se enuncia en las preguntas de Derrida, un cambio de perspectiva de parte de este último, un abandono de sus formulaciones más conocidas —como las que hemos analizado, tomándolas de la *Carta a un amigo japonés*— respecto de la cuestión general del método? Más bien habría que suponer que las preguntas de Derrida encuentran sus motivos en la necesidad de evitar los riesgos de una adhesión a un rechazo del principio de método, como el de Heidegger, en tanto y en cuanto ese rechazo se funda en el presupuesto de que hay una esencia (del “camino del pensar”), indemne, no encantada. Por una parte. Pero por otra, y teniendo en cuenta el texto de donde hemos extractado las preguntas de Derrida, *Descartes: lengua e institución filosófica. 1. La lengua y el Discurso del Método*, parece más o menos seguro que, en ese contexto, lo que prima, por un lado, es la necesidad de señalar las torsiones a las que recurre Heidegger en sus argumentos respecto del método tanto en relación a la antigüedad como a la modernidad y, por el otro y en nombre de la necesidad de cuestionar esas torsiones, la de ensayar una interpretación de la lógica del método que remite a otra estrategia, próxima a la vez que alejada de aquella a la que implícitamente Heidegger parece adherir. En relación a esta última hipótesis habría que analizar, si no toda la exposición de *La lengua y el Discurso del Método*, sí al menos aquello que delimita la formulación de Derrida. Reproducimos dos fragmentos concernientes a dicha formulación, tomados de ese texto, aunque podríamos incluir otros con la misma legitimidad:

“Por lo tanto, si todo método, todo comportamiento, toda operación, toda regla metódica implica historicidad, no se trata de cualquier historicidad; y como tendremos que insistir en ello, todo camino, todo caminar, e incluso todo caminar histórico no es forzosamente de tipo metódico, toda caminata no es método, metódica. “[...]; quería tan sólo anunciar la dificultad que podía haber al intentar regular una investigación histórica sobre la paradójica historicidad del método (historia y no-historia, repetición y no-repetición), etc.” (Derrida. 1984 : 150)

Se trataría, entonces, de hacer compatible la idea de que hay historicidad en el método con la de que la repetición necesariamente se hace historia; la historia se precipita en la repetición para darse su historicidad; la repetición se abisma en la reiteración para dar lugar a la historia. No sólo no hay incompatibilidad, es lo que señala Derrida en *Papel máquina*, sino que la noción de repetición es esencial para pensar la remisión de la significación en la serie (metonímica) de la *différance*.

En este contexto en el que consideramos las apuestas de Heidegger a la par de las Derrida, no estará de más recordar que la lectura de este último es particularmente eso, una lectura, sobre un texto, el de Descartes. Se destacaría entonces esa diferencia que proviene de la modalidad del trabajo de la desconstrucción:

“[...], porque la casi totalidad de lo que ha escrito Derrida consiste en “lecturas” (en un sentido que hay que precisar) de los textos filosóficos y literarios de la tradición, más que en un sistema de tesis propias.” (Bennington. 1994 : 30)

Por el contrario, el texto de Heidegger se escribe según unos enunciados que en algunos casos tomarán la forma de tesis, ocasionando con ello la sospecha respecto de que necesariamente debería respaldarse en un concepto diferente de lectura. Sería por tanto conducente, además, y por esta misma diferencia, que Derrida considere de manera decisiva la necesidad de complejizar la cuestión del método, o

más bien según su fórmula, “la cuestión de la relación [de la desconstrucción] con el método”:

“Así pues, la necesidad de la desconstrucción se me ha hecho patente en el interior de unos textos clásicos, desde cierto punto de vista. Esto no ha ocurrido de golpe ni me ha sucedido a mí como individuo, sino que se ha manifestado como una cierta **necesidad** que ya estaba operando y que era legible no solamente en el campo filosófico, sino en un campo global, económico, político, histórico.” (Derrida. 1986)

Se reiteran en esta cita, en este testimonio, enunciados que ya hemos subrayado con anterioridad, tanto los que se refieren al carácter intrínseco de la relación de la desconstrucción con los textos, cuanto los referidos a que ella no es un suceso que le haya acaecido a Derrida **en tanto que individuo**. Ambas referencias seguirán dando el tono todavía, en tanto y en cuanto se trate de la liza en la que se debate la posibilidad de pensar la desconstrucción en su emergencia como acontecimiento. Referencias que no se hacen sino una, puesto que en nombre de ambas sólo se procura pensar en la *necesidad* de inscribir la desconstrucción en el suelo mismo de los comienzos de la tradición europea: la del texto de la on-teo-logía, de la metafísica, del discurso político, del discurso de la historia, etc. Simultáneamente, se impone la necesidad de delimitar la desconstrucción según la naturaleza del acontecimiento (sin individuo, sin sujeto, sin yo, sin la conciencia, sin el inconsciente, etc.), conforme a un tiempo sin actualidad. Se podría reconocer así, el trabajo de llevar el “concepto” de desconstrucción al límite. Pero no sería suficiente recordar estas últimas referencias. Se agregarían necesariamente otras:

“Existe un momento en que se ve que la desconstrucción no puede dar lugar a lo que se denomina un método, un **corpus** de reglas y de técnicas que se puedan deducir según operaciones aplicables mecánicamente.” (Derrida. 1986)

Ese “momento” al que alude Derrida sería aquel por el cual la desconstrucción interrumpe la posibilidad de proseguirse bajo el tenor de un sistema de preceptos que ordenen la consecución lógica; sería el “momento” en el que la desconstrucción excede las posibilidades del método. Refiriéndose al método de la fenomenología, señalando su deuda con la fenomenología, escribía Derrida:

“[...] o en esa *reducción fenomenológica* que puede someterse a cuestiones destructivas, ciertamente, hasta un cierto punto, pero sin la disciplina de la cual no podría empezar ninguna desconstrucción. Como tampoco ningún volver a poner en cuestión un orden dado por natural [...]. Esta disciplina de la reducción fenomenológica, esta puesta entre paréntesis o entre corchetes del realismo ingenuo o de la actitud natural, es, por el contrario, el *abc* de la desconstrucción. Pero no su *alfa* y su *omega*, su primera o su última palabra, pues aquella cuestiona también la axiomática de las reducciones fenomenológicas, de camino —y el camino cuenta, nada actúa en una desconstrucción sin la toma en consideración de un trabajo o de un trayecto, de una ruta que hay que distinguir, sin embargo del *hodos* de un método.” (Derrida. 1999 : 13)

La reducción fenomenológica, la puesta en suspenso de la actitud natural, todo ello, y tanto más, son, sin duda, de la desconstrucción, el *abc*; los presupuestos de la desconstrucción. Pero ese *abc* nunca puede ser el alfa y el omega de la desconstrucción, puesto que el camino del método es rebasado por el de la desconstrucción. La desconstrucción como acontecimiento se altera, se permite la alteridad, sin pretender indemnizarse de lo que la lastra y la hace a la vez posible, es decir, de la repetición, del método. Sería el “momento” que, atravesándolo, evoca el movimiento de la *différance*, según el cual la singularidad del acontecimiento no sería otra cosa que la repetición diferida. Aunque, reconocido por el propio Derrida, lo más difícil de pensar es pensar a la vez la *différance* y la repetición. Pero analicemos todavía otras precisiones:

“Esto no quiere decir que la desconstrucción sea simplemente una especie de empirismo fiado a la subjetividad de cada uno. Existen

reglas, hay reglas generales que yo he tratado de enunciar, de las cuales algunas se toman para crear procedimientos; pero son reglas que, en primer lugar, no se pueden reunir en un sistema. No hay un sistema de reglas.” (Derrida. 1986)

Desde otro punto de vista, en atención a otra determinación, si hay que reconocer la necesidad de reglas en la “práctica” de la desconstrucción, ellas no pueden conformar, de todos modos, una totalidad, un sistema. Por esta imposibilidad de constituir un sistema cerrado es que la desconstrucción está también imposibilitada de ser exhaustiva, es decir, lo que sería lo mismo, que está siempre obligada a contar con un resto o un excedente, determinada a decir *et cetera*. Por motivos similares, se comprende bien que esas reglas se enuncien procurando, por un lado, honrar la singularidad y lo idiomático de la alteridad del texto, y, por otro, exigiendo que el análisis textual se exima del presupuesto de la unidad sincrónica del discurso.

“Estas reglas ordenan respetar lo otro, la especificidad del idioma, la singularidad de la obra, y deben dar lugar a una reinención en el análisis de cada obra. No solamente una reinención que se ajuste a la unicidad de la obra, considerada como si fuera un objeto sincrónico (por ejemplo, si uno se interesa en tal o tal texto de Mallarmé como un objeto que es un objeto definido); la regla es sobre todo describir un texto **ligado al idioma de forma singular y única**. No hay instrumentalización posible, una instrumentalización total. Siempre la hay hasta cierto punto, claro está, pero no es una formalización total de nuestra propia relación con la lengua y la escritura. Para esto es preciso inventar cada vez nuestra **firma**. No puede ser un método que se enseñe simplemente en las escuelas.” (Derrida. 1986)

La ligadura que estas reglas demandan con el elemento del idioma o del estilo particular de los textos, se asocia, a su vez, con el requerimiento de una reinención ilimitada en la interpretación. No habría lugar, de nuevo, en tales términos, para formalizaciones exhaustivas. En los párrafos que siguen, Derrida insiste en precisiones que hemos

examinado en páginas precedentes, subrayando las posibilidades sólo limitadas respecto de que la deconstrucción pueda ser reducida a los límites y a la lógica del método, en razón de que “algo” de la deconstrucción se resiste a ser reconducida a o a ser reapropiada por la lógica metodológica. Entre un extremo y el otro, entre la imposibilidad absoluta de ser subsumida bajo la condición de método y la posibilidad limitada de traducirse en reglas de procedimiento, la deconstrucción parece terminar ocupando ese lugar indeciso o indecible del *entre*, según el cual no le cabe ser ni una cosa ni la otra, a la vez que admite ser una cosa y la otra:

“Creo, por otra parte, que algo de la deconstrucción se puede enseñar, formalizar hasta cierto punto. Y he tratado de hacerlo, de formalizar tipos de análisis: por ejemplo, que es necesario invertir las jerarquías, luego reelaborar el concepto... Bueno, puede decirse que eso son recetas generales y típicas; y aún hay otras que, en efecto, pueden dar lugar a una enseñanza del método. Pero existe un punto en el que algo de la deconstrucción no es metodologizable. Yo he dedicado un seminario a la idea de método, a lo que ha constituido en la historia de la filosofía el valor de método, siguiendo hasta cierto punto a Heidegger -que distingue entre *ódos* y *méthodos*, el camino y el método-; he seguido a Heidegger y en un momento dado he vuelto problemático lo que él afirma. La cuestión de qué sea el método es una cuestión enorme... No creo que la deconstrucción sea metódica, metodologizable, pero menos todavía que constituya simplemente un empirismo, un subjetivismo sin método. *La deconstrucción no es algo sin método, y no es un método.*” (Derrida. 1986. Las bastardillas son nuestras)

IV. De un cierto espíritu

Habría que comenzar, para ser respetuosos incluso con la idea de libro y no sólo con los cánones de la lectura, por aquello con que se abren las referencias a “cierto espíritu del marxismo”. Habría que decir entonces que en *Espectros de Marx* hubo ya lugar para hablar de “espíritu” en el *Exordio*, a condición, siempre, pero en primer lugar, de entender o escuchar “espíritus”. Sin prescindir de la forma como tampoco de la fuerza, el argumento se sostiene en un relevo:

“Ser justo, más allá del presente vivo en general —y de su simple reverso negativo—. [...] Parece un axioma, más precisamente un axioma a propósito de la *axiomática* misma: es decir, a propósito de alguna evidencia supuestamente indemostrable sobre lo que tiene precio, valor, calidad (*axia*). E incluso, y sobre todo, dignidad (*por ejemplo* sobre el hombre como *ejemplo* de un ser finito y razonable), esa dignidad incondicional (*Würdigkeit*) que Kant elevaba justamente por encima de toda economía, de todo valor comparado o comparable, de todo precio de mercado (*Marktpreis*). Este axioma puede resultar chocante. Y la objeción no se hace esperar: ¿con respecto a quién, se dirá, comprometería al fin y al cabo un deber de justicia, aunque fuera más allá del derecho y de la norma, con respecto a quién y a qué, sino a la vida de un ser vivo?, ¿hay acaso justicia, compromiso de justicia o responsabilidad en general, que haya de responder de sí (de sí vivo) ante otra cosa que, en última instancia, no sea la vida de alguien que está vivo, se la entienda como vida natural o como vida del espíritu?” (Derrida. 1995 : 14)

El axioma se formula recurriendo a un estilo en el que lo justo se determina remitiéndose a un tiempo que no cuenta con el presente, no cuenta en el presente, a la manera de como tampoco los espíritus o los espectros se han prestado a ser encadenados dócilmente a ese tiempo del presente. No sería sino éste el estatus que hace de él un axioma acerca de la axiomática —en tanto y en cuanto la axiomática se deje determinar por los valores de la presencia—, al punto que obligaría a pensar que toda “evidencia indemostrable”, en tanto que axioma, debería

someterse a este otro valor que prescinde absolutamente de toda demostración. Pero sería de nuevo esa la condición que lo llevaría a ser rechazado y objetado. Las objeciones contenidas en el fragmento citado, precisamente porque se repiten, lo hacen para agregar considerandos diferentes a lo que podríamos llamar los motivos de la impugnación. “La vida de *un ser vivo*”, en un caso, “la vida de *alguien que está vivo*”, en el otro, es en nombre de lo cual se cuestiona el axioma de “ser justo, más allá del presente vivo en general”. Tanto “un ser vivo” cuanto “alguien que está vivo”, remiten a la determinación del presente, que no es otra que la que, a su vez, cuestiona el axioma. Ahora bien, la expresión completa, reiterada en ambos casos, es “*la vida de un ser vivo*”, “*la vida de alguien que está vivo*”, consideración que pareciera modificar el estatus de los dos enunciados, puesto que “la vida” no parece remitir a una determinación del presente. Teniendo en cuenta este último aspecto es que podemos continuar leyendo el final del *Exordio*:

“Cierto. La objeción parece irrefutable. Pero lo irrefutable mismo supone que esa justicia conduce a la vida más allá de la vida presente o de su ser-ahí-efectivo, de su efectividad empírica u ontológica: no hacia la muerte sino hacia un sobre-vivir, a saber, una huella cuya vida y cuya muerte no serían ellas mismas sino huellas y huellas de huellas, un sobre-vivir cuya posibilidad viene de antemano a desquiciar o desajustar la identidad consigo del presente vivo así como de toda efectividad. Por tanto, hay *espíritu*. Espíritus. Y es preciso contar con ellos. No se puede no deber, no se debe no poder contar con ellos, que son más de uno: el *más de uno*.” (Derrida. 1995 : 14)

¿Qué habría habido en los términos de la refutación para que, aun siendo cierta e irrefutable, sus mismos enunciados dieran lugar a la posibilidad de rebasar las determinaciones del “presente vivo”? Lo habíamos indicado ya, la fuerza de las objeciones parece provenir de la mención reiterada de “*la vida de un ser vivo*” o “de alguien que está vivo”, pero señalábamos también que “la vida” no parece plegarse a las determinaciones de la presencia, no habla del “ser vivo” o del “estar vivo”

sino de “*la vida*” “de un ser vivo” o “de alguien que está vivo”; no puede ser reducida dócilmente a tales determinaciones. La posibilidad de exceder el encierro de la presencia no es otra que la que se expresa en esa “vida”, en ese movimiento por el cual la “vida” se releva de la presencia. Pero, sin descuido posible, puesto que lo decíamos en vista de proseguirlo siguiendo su lógica, la articulación entre la vida y lo justo tiene como premisa esencial que la vida o lo vivo se hayan resistido a la determinación del presente. En conformidad con esa resistencia, lo justo de la justicia podrá contar con esa vida sin raíces en el presente, no con el propósito de aproximarla a un desarraigo absoluto, a la muerte, sino a un estatus por el cual ambas, no sólo la vida sino también ahora la muerte habrían visto revocado el lastre de las determinaciones de la presencia, a más de sólo contar entonces con un tiempo que remite únicamente a un pasado como pasado —absoluto, y no relativo al presente—y a un porvenir como porvenir —de nuevo absoluto, y no pensado en relación al presente—, es decir, con un tiempo vaciado del anclaje rector del presente. Un tiempo que habilita, así, una experiencia paradójica del tiempo, siguiendo la cual, por ejemplo, la pregunta *whither marxism?* da señales en el sentido de que si bien proviene del porvenir, puesto que se interroga no sólo por el “dónde” sino por el “a dónde vamos”, ese porvenir por el que se interroga y del cual proviene, por ser precisamente su proveniencia, es, a la vez, pasado:

“«Experiencia» del pasado como por venir, ambos absolutamente absolutos, más allá de toda modificación de cualquier presente.”
(Derrida. 1995 : 13)

Semejante “«experiencia» del pasado como por venir”, es, sin duda, una experiencia entre comillas, por lo que es forzoso suponer que habría que tomar como referencia, para hablar de ella, no una en el sentido habitual o corriente, no una experiencia posible sino una experiencia imposible, a saber, esa que no se puede «presenciar», que

no cuenta con el presente, que no se hace presente. Una «experiencia» semejante, a la manera de lo que Derrida denomina “sobre-vivir”, todo lo que puede es hacer lugar a que el **pasado** se experimente como **por venir**, aun en el porvenir. El movimiento de esta «experiencia», inasimilable a las formas según las cuales se piensa el orden del movimiento, es el movimiento del que goza la movilidad de la huella, que, a su vez, ella no la extrae sino de su condición misma de huella, es decir, de ser huella de huella, huellas de huellas. Es, a la vez, el movimiento por el que se desquicia “la identidad consigo del presente vivo así como de toda efectividad”.

Contando con la suposición de que los considerandos anteriores habrían sido suficientes para dar arribo al espíritu y, con él, a los espíritus, el *Exordio* enuncia las últimas proposiciones de su página final.

Entre tanto, habría que dejar consignado que los espíritus de los que se habla en esa última página introductoria, habrían sido anunciados en su aparición, por la necesidad de contar con el fantasma. A su vez, la necesidad del fantasma venía determinada por lo que pasa, en general, *entre* dos, como en el caso del *entre* la vida y la muerte. Sólo un fantasma con sus determinaciones, o un espectro, podrían ser los habitantes de ese espacio o receptáculo, que es el *entre* dos. El *entre* dos compartiría, así, necesariamente, con el fantasma o espectro al que remite, unas determinaciones que, de modo característico, son incompatibles con los términos constitutivos de aquellos que, como la vida y la muerte, se organizan a partir de una distinción o límite oposicional que los mantiene separados. Puesto que siempre es posible cuestionar el principio conforme al cual el límite tiene como predicado esencial el de la indivisibilidad o la identidad consigo, semejante cuestionamiento es suficiente para que el concepto de límite se entregue a una apertura irreductible e incalculable, que no sería otra que la del *entre* dos. Se diría, entonces, que el cuestionamiento de aquellas oposiciones que se constituyen en el discurso filosófico es el paso sugerido por aquello que no se deja ya cercar dócilmente dentro de tales límites:

“El aprender a vivir, si es que queda por hacer, es algo que no puede suceder sino entre vida y muerte. Ni en la vida ni en la muerte *solas*. Lo que sucede entre dos, entre todos los «dos» que se quiera, como entre vida y muerte, siempre precisa, para mantenerse, de la *intervención*⁴¹ de algún fantasma. Entonces, habría que saber de espíritus. Incluso y sobre todo si eso, lo espectral, *no es*. Incluso y sobre todo si eso, que no es ni sustancia ni esencia ni existencia, *no está nunca presente como tal.*” (Derrida. 1995 : 12)

Dado que ni la vida ni la muerte, cada una por sí misma, son suficientes “para dejar aprender a vivir, por fin”, es preciso, entonces, que *entre* ambas, sin oposición que las separe ni las contradiga, se presten a ese aprendizaje, “por fin”. Expresándose de esa manera, sirviéndose de un ejemplo, se reduciría a ser una constatación. Derrida, sin embargo, más allá del ejemplo, hace valer el *entre* para todos los «dos» que hayan destituido el límite oposicional que les había dado constitución. De allí que una destitución semejante reclame ese otro estatus que sólo puede venir dotado con los atributos del fantasma o del espectro. Es la destitución que ha dejado subir a los espectros a la superficie, por la abertura del *entre*⁴². Sería, así, el acontecimiento al que también estaban convocados los espíritus:

“Entonces, habría que saber de espíritus. Incluso y sobre todo si eso, lo espectral, *no es*. Incluso y sobre todo si eso, que no es ni sustancia ni esencia ni existencia, *no está nunca presente como tal.*” (Derrida. 1995 : 12)

⁴¹ El texto original es el siguiente: *Cela ne peut se passer, si cela reste à faire, apprendre à vivre, qu'entre vie et mort. Ni dans la vie ni dans la mort seules. Ce qui se passe entre deux, et entre tous les «deux» qu'on voudra, comme entre vie et mort, cela ne peut que s'entretenir de quelque fantôme. Il faudrait alors apprendre les esprits. Même et surtout si cela, le spectral, n'est pas. Même et surtout si cela, ni substance ni essence ni existence, n'est jamais présent comme tel.* La palabra *intervención* aparece agregada en la traducción.

⁴² Es necesario hacer notar que en la lectura que proponemos del *entre*, la palabra no se comporta de manera regular, como preposición, sino más bien como nombre, para designar aquello que, como el fantasma que en él puede alojarse, nunca está presente de resultas de no ser, de no ser ni una sustancia, ni una esencia ni una existencia.

“(…) saber de espíritus. Incluso y sobre todo (…):” en este párrafo se trazan aparentemente, a la vez, la semejanza y la diferencia entre los espectros y los espíritus. Lo espectral, precisamente por resistirse a las determinaciones de la ontología, no puede sino sustraerse al tiempo de la presencia. La venida de los espíritus, requerida, a su vez, por la figuración de los espectros, cuestiona así, la contemporaneidad consigo del presente, la adecuación a sí de la presencia, no menos que esos mismos valores pero refiriéndolos a la efectividad. Sería éste otro nombre que remite, por igual, a la presencia puesto que, a la par que esta última, recurre a las mismas formas de lo empírico o de lo ontológico. Por sus determinaciones, la contemporaneidad consigo tanto de la presencia cuanto de la efectividad, estaría corroída por el trabajo de asedio de los espectros en sociedad con los espíritus.

Cierto axioma había sellado un vínculo entre el ser justo y el más allá de la presencia de lo vivo. Habíamos elegido ese axioma, e insistido en esa elección, en razón de haber encontrado en los distintos momentos por los que él mismo atraviesa y en algunos pormenores que el análisis pudo aislar, la posibilidad de elaborar un esquema de lectura del *Exordio* que incluyera algunas de sus páginas más significativas. A la vez, en esas páginas, independientemente de su carácter introductorio, es posible contar ya con la experiencia de la complejidad con que está tramado el texto de *Espectros de Marx*, que no espera a los capítulos “temáticos” para mostrar la heterogeneidad de sus registros.

Luego de la puesta en exergo del diálogo de Hamlet con el espectro, las referencias del primer capítulo no hacen sino insistir en la inevitable pluralidad a la que hay que recurrir para hablar de lo espectral en Marx. El tratamiento de la cuestión remite a unas premisas que, por un lado, promueven y mantienen una contienda con el axioma de la unidad o de lo uno; por el otro, retoman el vínculo, ya sugerido en el *Exordio*, entre espectros y espíritus:

“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.” (Derrida. 1995 : 17)

La segunda es una pregunta retórica, al menos desde el punto de vista del cuestionamiento, sin claudicaciones, que la desconstrucción sostiene respecto del axioma o del valor de lo uno y de la unidad. No sería retórica, por el contrario, respecto de Marx. Ahora bien, el *más de uno* de la pluralidad de espectros, antes de ser pensado en referencia exclusiva al marxismo, aparece referido a una heterogeneidad de vínculos, incluso al *menos de uno*, todo ello sin reunión posible. Y sin familiaridad aparente con dicha tradición.

A continuación, pero sólo a continuación, es posible considerar la cuestión en referencia al marxismo. Por el *Exordio*, y ahora, por la primera parte del fragmento citado, es posible reconocer la exigencia de hablar en plural, tanto de los espíritus como de los espectros. En la segunda parte del fragmento se señala la necesidad de tener en cuenta que el espectro encuentra siempre su respaldo en un espíritu. Se abre así, con la articulación de estos considerandos, la posibilidad no sólo de contar con el recurso de apelar a la pluralidad de los espíritus de Marx, sino de hacer valer su heterogeneidad.

A la referencia contenida en el exergo, relativa al diálogo entre Hamlet y el espectro, le sucede luego la que está a la cabeza del *Manifiesto del partido comunista*:

“Un fantasma recorre⁴³ Europa: el fantasma del comunismo.”
(Marx- Engels. 2009 : 19)

El espectro aparece, en este otro contexto, bajo el signo del asedio, no tanto del aparecido sino del reaparecido. Se trata más bien del asedio del que viene sin cesar de volver a venir, sin cejar de repetirse, y no simplemente del que viene:

“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*.” (Derrida. 1995 : 18)

Con la consecuencia que el caso exige, Derrida, que no se conforma con un asedio del espectro que comienza con su aparición, afirma, por el contrario, que el asedio es el de un espectro que re-aparece sin dejar de volver a reaparecer (salvo en *Hamlet*, en donde el espíritu del padre reaparece “por primera vez”) Por otra parte, como tampoco es posible conformarse con un asedio meramente localizable en el tiempo histórico, se trata entonces de recordar que el asedio no sólo tolera mal el tiempo instituido, sino que excluye toda comparecencia ante dicha autoridad —sin que esto signifique negarle su historicidad—, por lo que Derrida deja sentada la condición del asedio como la de lo intempestivo. Ahora bien, haría falta agregar, a continuación, que el asedio sólo puede figurar, entonces, como acontecimiento, dado que es imprevisible y no cuenta con un tiempo que le sea apropiado. No hay tiempo para el acontecimiento. Pero si el asedio ha devenido acontecimiento también es forzoso que su acontecer se despliegue más allá del límite oposicional que separa el adentro del afuera:

⁴³ El texto del *Manifiesto del partido comunista*, en la versión que cita Derrida, dice: *Ein Gespenst geht um in Europa —das Gespenst des Kommunismus*. («Un espectro asedia Europa: el espectro del comunismo») El verbo *umgehen*, entre sus primeras acepciones, remite al andar del fantasma. De allí que la traducción de Akal, que no menciona traductor, al traducirlo como “recorre”, neutraliza el efecto del asedio que, por otra parte, es el que se expresa en el *hanter* francés.

Primera sugerencia: el asedio es histórico, cierto, pero no *data*, no se fecha dócilmente en lo 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 vista 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.” (Derrida. 1995 : 18)

La serie de desplazamientos que es posible reconocer en este fragmento, apela a un doble movimiento según el cual, si bien conserva algunas de las connotaciones del asedio, las conserva sólo a cuenta de transformarlas. No obstante, esas transformaciones no se detienen, por el contrario, prosiguen más allá de la tentación de conformarse con una mera alternativa al asedio, puesto que de lo que se trata es de alcanzar un concepto de asedio irreconocible según las connotaciones habituales. El huésped, que es el asedio, a la vez que es el espectro, que no ha sabido de fechas para hacerse familiar, se reconoce, por otra parte, extranjero a cambio de que se le conceda que ha estado desde el comienzo en la constitución de *esa cosa* que él asedia. Si es posible hallar señales de una transmutación en este vaciamiento-rebasamiento de las connotaciones instituidas por la tradición, sería posible también decir que una transmutación similar estaría en curso tras el propósito de Derrida de filtrar o seleccionar lo que ha dado en llamar “un cierto espíritu del marxismo”. Ese “espíritu” tendría así, como apuesta, la de hacerse hostil a los reconocimientos canónicos de la tradición marxista, sin duda porque el sólo propósito de Derrida de inscribir su lectura de la filosofía de Marx en el contexto de la relación espíritus-espectros, no puede ser sino alérgico a dichos cánones. Esa lectura tiene, por lo demás, por sus

características, el designio de ser inapropiable por esos cánones. Ahora bien, como es sabido, semejante estrategia precisa contar, para desplegarse, de una inserción en los textos de la tradición marxista, para encontrar en ellos los motivos para ir más allá, rebasándolos.

A la par, esa estrategia es tributaria de razones de una índole esencialmente distinta:

“Además de por las razones que acabamos de dar, tendremos aún que privilegiar esa figura de la conjuración por otras razones que ya se han anunciado. En ambos conceptos de conjuración (*conjuración* y *conjuro*, *Verschwörung* y *Beschwörung*), debemos tener en cuenta otra significación esencial. La del acto que consiste en jurar, en prestar juramento, por tanto en prometer, en decidir, en adquirir una *responsabilidad*, en suma, en comprometerse de manera performativa.” (Derrida. 1995 : 64)

Por lo que dicen ciertos términos del fragmento, podríamos imaginar una primera traducción para ellos, por la cual interpretaríamos que “jurar”, “prometer”, “decidir”, “adquirir una *responsabilidad*”, remiten a actos de una ética, sin duda, aunque sin que, al parecer, se puedan extraer más precisiones. Sin embargo, por los términos del final del fragmento, los cuatro actos citados reciben una traducción diferente, por la cual se los interpreta como manifestaciones de un compromiso performativo. Ésta última traducción les confiere una especial connotación a los actos referidos, precisamente porque sin excepción remiten a un compromiso con el *porvenir*. Respecto de este particular aspecto de *Espectros de Marx*, dice Werner Hamacher:

“Escribe [Derrida] acerca del porvenir discutido en el *Manifiesto comunista* como «la presencia real del espectro» del comunismo: «Este porvenir no es descrito, no es previsto de modo constativo; es anunciado, prometido, llamado de modo performativo».” (Hamacher. 2002 : 224)

La observación de Derrida, que Hamacher emplea en su lectura de la performatividad, podría interpretarse bajo el supuesto de que tendría como destino poner de relieve el esencial vínculo existente entre el *porvenir* que se anuncia en el *Manifiesto del partido comunista*, y el carácter de *promesa* que tiene ese anuncio. Para poder proseguir en el sentido de dicha interpretación, sería necesario no olvidar que la condición diferencial del performativo respecto del constativo sería la que, en una primera instancia, da lugar a un gesto por el cual, de manera inequívoca, se hace vacilar la supuesta diferencia estricta entre el lenguaje de la constatación y ese otro lenguaje cuya nota característica es la imposibilidad de ser juzgado según el criterio de la verdad en los términos de la correspondencia. El lenguaje del *Manifiesto del partido comunista* es el lenguaje de la promesa y Derrida, se podría decir, lo celebra antes que lo destaca. Hamacher lo recuerda oportunamente:

“La promesa, una vez más, no puede ser una declaración, una descripción o una aserción. Debe llevarse a cabo en un modo del decir que no se corresponde a nada dado, a nada presente, a nada existente y, por lo tanto, no puede adscribirse en modo alguno a la lógica de la representación, de la imitación o de la mimesis.” (Hamacher. 2002 : 222 y 223)

Pero, en una segunda instancia, y en nombre de las mismas premisas del carácter diferencial, hay ya lugar para una inversión capital, de un tono especialmente explícito:

“Por lo tanto, la correspondencia no es el horizonte de la promesa; la promesa es el horizonte de la correspondencia. Habida cuenta de que este horizonte sólo puede ser infinito, todos los conceptos de verdad relativos a la adecuación y al consenso no logran ofrecer una determinación suficiente de la promesa y de todas las demás formas de discurso orientadas al porvenir y reveladoras del porvenir.” (Hamacher. 2002 : 223)

En una tercera instancia, por fin, es posible todavía encontrar una ampliación en curso de la inversión anterior:

“Pero no sólo de éstas [“de la promesa y de todas las demás formas de discurso orientadas al porvenir y reveladoras del porvenir”]. Si el lenguaje y la cognición en él posible son siempre una transmisión, entonces sus afirmaciones deben sin excepción tener el carácter de garantías o pretensiones de verdad cuya verificación sólo puede provenir en principio de futuras correspondencias. El lenguaje es cabalmente lenguaje sólo desde la perspectiva de un lenguaje por venir. Por más que no se expresen única y explícitamente en forma de promesa, todas las declaraciones, incluidas aquellas que se suelen denominar téticas o constativas, son estructuralmente aseveraciones o anuncios cuyas condiciones de verificación quedan, en principio, insatisfechas.” (Hamacher. 2002 : 223)

Este último comentario nos indica que ni siquiera en el terreno mismo de los enunciados téticos, el lenguaje de la constatación y de la verdad como adecuación se revela competente en la tarea de proporcionar las garantías suficientes a los fines de la verificación de esos enunciados en los términos de una correspondencia en el presente, independiente de toda remisión al porvenir.

El análisis por medio del cual Hamacher ha sugerido distinguir los tres momentos que, por nuestra parte, hemos señalado como las tres instancias, a saber, la de la puesta en hesitación, la de la inversión y la de la extensión de la inversión más allá de la distinción entre constativo y performativo, nos ha dado la ocasión de exponernos a una experiencia similar a la que analizábamos antes en torno a los espectros y el asedio. Puesto que una observación como ésta tiene las características suficientes para ser juzgada como una constatación, sería imprescindible agregar que, si existiera la pretensión de hallar para ella una verificación, esa pretensión debería quedar —siguiendo las enseñanzas del tercer momento de Hamacher— pendiente de la posibilidad de encontrar las “correspondencias” respectivas en el porvenir. Respecto a las experiencias, entonces, del espectro, del asedio y, últimamente, de la

promesa, si bien no cabría pretender una verificación de su presunta analogía, correspondería, sin embargo, formular algunos interrogantes acerca de los aspectos que se hallarían comprendidos en esa relación de correspondencia. Una de las preguntas sería la de si el cuestionamiento del valor del presente, en tanto que uno de los elementos de la analogía, responde en los tres entornos —el del espectro, el del asedio y el de la promesa—, a motivos semejantes. Es decir, si la emergencia de la cuestión en el ámbito de la performatividad, traída a colación por los valores del porvenir y de la promesa, permite asociarla, por ejemplo, al modo en que sobreviene dicho cuestionamiento respecto del asedio de Europa por el comunismo. A la vez, si el cuestionamiento del presente, que tiene lugar en la esfera del espectro o fantasma, bajo la exigencia de ir, más allá del “presente vivo”, al reencuentro de un pasado y un porvenir absolutos, admitiría girar en una órbita aproximada —no sin diferencias o resistencias, no sin deslizamientos y transformaciones— a las órbitas de la promesa y del asedio. Éste sería sólo uno de los interrogantes que se podrían formular, habida cuenta de que también sería posible reconocer la posibilidad de otros interrogantes en la espectralidad del fantasma o en la condición originaria del asedio o en el carácter indócil de la performatividad ante el convencionalismo bajo cualquiera de sus formas. En cualquier caso, ninguno de los interrogantes formulados, o que se pudieran formular en el mismo tenor, pretende alcanzar otra cosa sino la posibilidad de articular los tres aspectos considerados, apelando a esquemas cuyo imperativo único sea la no desatención de la axiomática en que se sustenta, en general, el cuestionamiento del presente como principio rector, de la condición derivada del asedio, de la diferencia completa entre el lenguaje constativo y el lenguaje performativo. Pero más allá de esa axiomática habría lugar para considerar otra dimensión, sin que, de todos modos, sea posible separarlas a la una de la otra:

“[...] no hay ningún gusto por el vacío o por la destrucción en quien satisface⁴⁴ 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.” (Derrida. 1995 : 44)

Por una parte, tenemos el cuestionamiento de la desconstrucción, que encuentra en las respuestas ontológicas de Marx la exigencia de “vaciar” aquello que esas respuestas habían intentado colmar, a saber, la espectralidad del fantasma. Podría decirse lo mismo, incluso, llegado el caso, del carácter originario de la performatividad y/o del asedio. Por otra parte, la necesaria advertencia de que la desconstrucción nunca puede significar la destrucción, sino, al contrario, la respuesta a una interpelación siempre categórica, ética a la vez que política, sin escisión posible de la incondicionalidad del pensamiento. Axiomática e inyunción ético-política, axiomática y performatividad originaria, esta alquimia podría ser la traducción por la que se tornaría reconocible el cuestionamiento de la desconstrucción, del cual hemos intentado recordar sus efectos en los dominios circunscriptos del asedio, del fantasma y de la performatividad.

La mención, en último término, del lenguaje que la *speech act theory* ha dado en denominar “lenguaje realizativo”, habilita la posibilidad de volver sobre aspectos todavía no analizados de dicha dimensión lingüística, tal como se exponen en *Espectros de Marx*:

“Esta dimensión de la interpretación performativa, es decir, de una interpretación que transforma aquello mismo que interpreta, desempeñará un papel indispensable en lo que me gustaría decir esta tarde. Una interpretación que transforma lo que interpreta es

⁴⁴ El texto original dice: «[...] il n'y a aucun goût pour le vide ou pour la destruction chez quiconque **fait droit** à cette nécessité d' «évider» toujours davantage et de déconstruire des réponses philosophiques qui consistent à totaliser, à combler l'espace de la question ou à en dénier la possibilité, à fuir cela même qu'elle aura permis d'entrevoir.» La expresión «*fait droit*», traducida por «hace justicia», daría mejor el tono de todo el fragmento.

una definición del performativo que es tan poco ortodoxa desde el punto de vista de la *speech act theory* como desde el de la undécima de las Tesis sobre Feuerbach («Los filósofos no han hecho sino interpretar el mundo de diferentes formas, lo que importa es transformarlo». «*Die Philosophers haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber drauf an, sie zu verändern*».)” (Derrida. 1995 : 64 y 65)

Una primera connotación a señalar en este fragmento, remitiría al cuestionamiento de las premisas de la axiomática de la *speech act theory*, habida cuenta de la formulación de ese cuestionamiento tal como está expuesta en *Firma, acontecimiento, contexto*:

“Ningún resto, ni en la definición de las convenciones exigidas ni en el contexto interno y lingüístico, ni en la forma gramatical ni en la determinación semántica de las palabras empleadas; ninguna polisemia irreductible, es decir, ninguna «diseminación» que escape al horizonte de la unidad del sentido.” (Derrida. 1989 : 364)

Sólo para recordar lo que había señalado Derrida respecto de Marx, se trataría también, en el caso de la teoría de los actos de habla, de apostar a un gesto reiterado en la tradición filosófica, consistente en establecer las condiciones a partir de las cuales es posible controlar exhaustivamente, el advenimiento o el producirse de un acontecimiento, sea ese acontecimiento tanto el de un enunciado performativo (juramento o promesa), cuanto el anuncio de ese porvenir que sería el Partido comunista. Tales condiciones, en general, consisten en velar aquello mismo que se había desvelado —lo espectral del comunismo, lo espectral del performativo—, conjurando los parásitos, expulsando el “afuera” del “adentro”, negándose a la iterabilidad a la vez que a la *différance* que le es constitutiva. He allí la extrema dificultad, poder reunir a la vez, en un mismo acto, la repetición que está implícita, por ejemplo, en la convención que es indisociable de todo *speech act*, y el acontecimiento, singular en su unicidad, que no podrá sino prestarse a la dehiscencia de la repetición

por la que el acontecimiento pierde inevitablemente su pureza. Puesto que no habría en estos contextos, como no la hubo en otros, la posibilidad de una singularidad pura.

“Ningún resto, ni en la definición de las convenciones exigidas”, decía Derrida, aludiendo, sin duda, a la interdicción relativa a la posibilidad de vincular unas convenciones con otras convenciones, más allá de las presentes, y juzgando, por lo tanto, que las “convenciones exigidas” respondían a exigencias meramente extrínsecas, con lo que se privaba de la posibilidad de considerar todo lo contrario, es decir, que la convención no es otra cosa que la expresión de la necesidad intrínseca que todo acto de locución supone en razón de la estructura de iteración que lo gobierna. Ante la posibilidad de adoptar este último punto de vista, habría que decir, entonces, que la “definición de las convenciones exigidas” debería tomar como principio aquel que recuerda que si hay necesidad de contar con convenciones en el momento de emergencia de un acto de locución, y, en particular, de un acto de habla performativo, esa necesidad es estructural, razón por la cual la *definición* de las “convenciones exigidas” nunca puede ser exhaustiva, saturada, totalizada. Siempre ha de arrojar un resto, precisamente ese resto que inevitablemente no controla, ese resto que es inextinguible porque estaba desde el comienzo, porque no es otro que el que proviene de la condición iterable de toda locución. En general, la regla es la de garantizar la saturación en aquellos capítulos que la teoría señala como esenciales en la tarea de garantizar para todo enunciado performativo, unas condiciones que fueran “ordinarias”, criterio por el cual se procede a excluir todo aquello que pueda ser señalado como “extraordinario” o excepcional, rubro en el cual concluyen incluidos los comportamientos parasitarios del lenguaje, la no permanencia contextual, el “fracaso” de los enunciados, la “citationalidad” o iterabilidad, etc.

Sería así comprensible, entonces, que la interpretación performativa de la que habla Derrida en *Espectros de Marx*, sea particularmente inadmisibles desde el punto de vista de la ortodoxia de la

speech act theory, habida cuenta de que una interpretación que transforma lo que interpreta no transige, de hecho, con ninguna de las inhibiciones que la teoría de Austin ha elaborado acerca de los valores de lo convencional, lo contextual, lo gramatical, lo semántico, lo unívoco. Al transformar lo que interpreta, son retirados los cerrojos que aseguraban la totalización de los contextos, la permanencia de las convenciones, la univocidad de la semántica, la “corrección” de la gramática. En referencia a esa axiomática de la interpretación performativa, en relación ahora a la pregunta *whither marxismo?*, Derrida reitera, aquí y en otros lugares, la necesidad de la transformación:

“Pero puede que lo que ahora sea preciso pensar y pensar de otra manera para preguntarse adónde va, es decir, también adónde *conducir* el marxismo, sea esto: adónde conducirlo interpretándolo, cosa que no puede suceder sin transformación, y no adónde puede el marxismo conducirnos tal como es o tal como habrá sido.”
(Derrida. 1995 : 73)

Habida cuenta de que las transformaciones producidas en el siglo XX por las tecno-ciencias han trastrocado, por último, las más diferentes áreas de la cultura, habiendo sido los *media* de la comunicación y la información el medio en el seno del cual se reprodujeron y profundizaron dichas transformaciones, a la vez que el medio gracias al cual ellas impactaron de la misma manera en los otros dominios, cabría destacar el de la economía a la vez que el de la política como aquellos ámbitos de interés, en relación a los cuales el marxismo continuaría siendo una herramienta imprescindible de análisis y de crítica de esas transformaciones. No obstante, respecto de esos mismos terrenos no son pocas las limitaciones e insuficiencias que se le señalan al marxismo. Por esas insuficiencias, precisamente, pareciera ser el marxismo mismo el que demanda la tarea de ser radicalmente transformado, mediante una interpretación de estilo performativo, a fin de evitar que sea él el que conserve la decisión acerca de su porvenir, habida cuenta de que en tal

caso no habría lugar para una transformación, sino sólo para un marxismo “tal como es o tal como habrá sido”. No existe la posibilidad, no obstante, de confundir una lectura que se postula para transformar lo que interpreta, precisamente, el marxismo —contando para ello con un cierto “espíritu” del marxismo—, con otro discurso que meramente celebra su derrumbe, en nombre de las posiciones reaccionarias del neo-liberalismo, insinuándose con los poderes de una “hegemonía mundial” de una cierta “dogmática”. Se abre con esto último, en consecuencia, la necesidad de una resistencia y una denuncia ante el carácter dominante de semejante discurso:

“Nadie, me parece, puede *discutirlo*: una dogmática intenta instalar su hegemonía mundial bajo unas condiciones paradójicas y sospechosas. Hay, hoy en día, en el mundo, un discurso *dominante*, o más bien en trance de hacerse dominante, respecto a la obra y al pensamiento de Marx, respecto al marxismo (que es, quizás, otra cosa), respecto a todos los rostros pasados de la Internacional socialista y de la revolución universal, respecto a la destrucción más o menos lenta del modelo revolucionario de inspiración marxista, respecto al derrumbamiento rápido, precipitado, reciente, de las sociedades que han intentado ponerlo en marcha, al menos en lo que llamaremos de momento, citando otra vez al *Manifiesto*, la «vieja Europa», etc.” (Derrida. 1995 : 65)

El “discurso *dominante*” que Derrida denuncia, parece involucrarse *respecto* de los mismos valores e instituciones que, por su parte, la deconstrucción ha mencionado como motivos suyos. Desde el “pensamiento” y la “obra” de Marx hasta las “sociedades que han intentado ponerlo [al marxismo] en marcha”, las referencias no difieren o lo hacen de manera irrelevante, circunstancia que habilitaría la suposición de que tanto la deconstrucción del marxismo como la dogmática triunfalista del neoliberalismo comparten un campo al cual concurren, sin duda, aunque con intereses no sólo, obviamente, incompatibles, sino, además, habiendo arribado a dicho terreno valiéndose de lógicas y vías radicalmente heterogéneas. Una circunstancia por la otra, de nuevo en

este asunto la desconstrucción ratifica la herencia en el seno de la cual para ella todo comenzó. La tradición marxista, sin duda, aunque no la de la Stasi o la de la Cheka, sino la de uno de los “espíritus” de Marx cuya reaparición se insinúa en coalición con lo espectral del fantasma.

Luego de las digresiones anteriores, corresponde retomar la problemática abierta por lo que Derrida había dejado consignado con la denominación de “dimensión de la interpretación performativa”. El intento por hacerla comprensible a esa formulación en el marco de la discusión con la teoría de Austin, había mostrado, hasta cierto punto, la posibilidad de articularla con los enunciados de *Firma, contexto, acontecimiento*. Al respecto, habría que observar que ese propósito no debería dejar en el olvido que la referida “dimensión” parece remitir también, en tanto que dimensión, a consideraciones diferentes. En efecto, en la misma página 64 de *Espectros de Marx* que anteriormente habíamos citado, Derrida había introducido la necesidad de valorar de modo primordial un “acto”, al que lo describía en los términos siguientes:

“[...], debemos tener en cuenta otra significación esencial. La del acto que consiste en jurar, en prestar juramento, por tanto en prometer, en decidir, en adquirir una *responsabilidad*, en suma, en comprometerse de manera performativa.” (Derrida. 1995 : 64)

Acerca de los términos con que se enuncian los considerandos, cabe observar, al menos, que, luego de una primera secuencia, “jurar, prestar juramento”, se organiza una segunda, “prometer, decidir, adquirir una *responsabilidad*”, para, por último, dando por cerrado la sucesión, se postula la forma performativa evocando con ella la condición originaria de la promesa:

“Lo que resuena también en «Los tres discursos de Marx»⁴⁵ es la *llamada* o la inyunción política, el compromiso o la promesa (el juramento, si se quiere: «¡jurad!», *swear!*), esa performatividad

⁴⁵ Se refiere a uno de los textos de Blanchot incluido en el libro «La risa de los dioses».

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.” (Derrida. 1995 : 44)

En este fragmento es posible observar la reiteración, por un lado, de los nombres que, desde Shakespeare y Blanchot, hacían mención de los gestos que remitirían a una performatividad originaria y, por ello, forzosamente, no convencional o a-convencional. Por el otro, la reiteración de esos mismos nombres que, por su parte, hacían referencia a cierta “dimensión” performativa de la *responsabilidad*. Tal sucesión de remisiones y referencias no podían sino proseguirse hasta tornar, entonces, comprensible, sólo que de una manera desplazada, esa otra “dimensión” que es la de la “interpretación performativa”, cuya performatividad no proviene de la que define, erróneamente, la *speech acts theory*, lastrada de convención, presencia, univocidad semántica, corrección gramatical, sino de una instancia anterior a la institución, la constitución, la convención. La interpretación performativa no sería, así, sino la que responde a la inyunción, a la llamada originaria. Sería ese el signo de su *responsabilidad*. Sentado esto habría que recordar que la hipótesis había consistido, para este desarrollo, en la idea de que el “acto de responsabilidad” al que remite el fragmento de las páginas 64 y 65 de *Espectros de Marx*, por su performatividad, precisamente, debería ver transformados sus predicados tradicionales, como lo habíamos sugerido con anterioridad. Tanto por el cuestionamiento de Derrida de la *speech acts theory*, cuanto por el conjunto de remisiones recurrentes que proporciona en *Espectros de Marx* acerca de la performatividad originaria, tal como se los ha intentado comentar en las páginas anteriores, es posible reconocer que, efectivamente, esa “responsabilidad” no se nutre de las connotaciones tradicionales, aunque, a la vez, tampoco sus predicados son simplemente los opuestos a los habituales, sino que sus

determinaciones están más bien desplazadas y sustraídas a los cánones de la determinación.

En la página final del segundo capítulo de *Espectros de Marx*, Derrida retoma el análisis de la “responsabilidad”, aunque modificando el ángulo del abordaje:

“Pero, hasta cierto punto, la promesa y la decisión, es decir, la responsabilidad, deben su posibilidad a la prueba de la indecidibilidad que seguirá siendo siempre su condición.” (Derrida. 1995 : 89)

Lo que cuenta de manera particular ahora es la indecidibilidad, y no sólo en relación a la “decisión” sino, en general, puesto que involucra también a la “promesa” y, por último, a la “responsabilidad”. Con independencia de su carácter de observación aislada, o precisamente por ese carácter, al introducir la necesidad de contar también con los efectos de la indecidibilidad, este fragmento recuerda muy precisamente que la “responsabilidad”, que comprende de suyo a la “promesa” y a la “decisión”, por la deuda que mantiene con la “indecidibilidad” está determinada a despojarse por anticipado de todo contenido, constituyéndose como apertura pura al porvenir:

“Lo indecible no es sólo la oscilación o la tensión entre dos decisiones. Indecible es la experiencia de lo que siendo extranjero, heterogéneo con respecto al orden de lo calculable y de la regla, *debe* sin embargo —es de un *deber* de lo que hay que hablar— entregarse a la decisión imposible, teniendo en cuenta el derecho y la regla.” (Derrida. 2002 : 55)

Es posible suponer que “lo heterogéneo respecto al orden de lo calculable y de la regla” sólo puede remitir a la singularidad y la alteridad, a lo *otro* más allá de toda mera alternativa, hipótesis que, a su vez, abriría la posibilidad de reconocer, en los términos del fragmento, la enunciación de la aporía, no consistiendo esta última sino en esa “experiencia” en la

cual lo imposible no se resuelve en lo posible. De allí que lo *otro*, la heterogeneidad, si bien, en efecto, está imperativamente determinado a ceder ante la regla y el cálculo, a la vez, sin embargo, por la misma determinación está llamado a atravesar esa “experiencia” según la cual es imposible, por esencia, presenciar algún presente, alguna presencia,... a lo sumo, la posibilidad de la fantasmagoría de algún fantasma. Excepción tras excepción, la excepcionalidad es la regla de esta “experiencia”:

“¿Qué sería una *experiencia* semejante? La palabra también significa pasar, travesía, aguante, prueba del franqueamiento, pero tal vez una travesía sin línea ni frontera indivisible. ¿Puede acaso tratarse en algún momento, justamente (en todos los ámbitos en donde se plantean cuestiones de decisión y de responsabilidad respecto de la frontera: ética, derecho, política, etc.), de traspasar una aporía, de franquear una línea de oposición o *bien* de aprehender, de aguantar, de poner de otro modo a prueba la experiencia de la aporía?” (Derrida. 1998 : 33 y 34)

Sabiendo, como es el caso, que la “travesía”, en general, puede contar con la posibilidad de que se haya levantado la interdicción que hace que la frontera o la linde sean indivisibles, la trayectoria de lo heterogéneo, de lo *otro*, de aquello que permanece irreductible a la regla, toma la forma de una “experiencia” por la cual lo *otro* es transportado a la regla misma, al cálculo y al derecho, a condición, sin embargo, de que se resista a la *Aufhebung* o al relevo de la imposibilidad por la posibilidad, de la justicia por el derecho, de lo incalculable por lo calculable. Se trataría, más bien, precisamente, de resistir, de “aguantar” la “experiencia” o la prueba de lo indecible, de no sortear la aporía:

“Por ello, la prueba de lo indecible, que acabo de decir que debe ser atravesada por toda decisión digna de ese nombre, no se pasa o se deja atrás nunca, no es un momento sobrepasado o superado (*aufgehoben*) en la decisión. En toda decisión, en todo acontecimiento de decisión, lo indecible queda prendido, alojado, al menos como un fantasma, aunque se trate de un fantasma esencial.” (Derrida. 2002 : 57)

La imposibilidad de que lo *otro* sea reducible a cálculo, la justicia al derecho, es la que hace lugar, entonces, a ese resto irreducible y originario, que es el fantasma. Sentado lo cual, habría que añadir a las complicaciones anteriores, todavía una observación:

“En cierto modo, se podría incluso decir, con riesgo de escándalo, que un sujeto no puede nunca decidir nada: un sujeto es precisamente aquello a lo *que* una decisión sólo puede llegar como accidente periférico que no afecta ni a la identidad esencial ni a la presencia a sí sustancial que hacen del sujeto un sujeto; todo esto asumiendo que la elección de la palabra «sujeto» no sea arbitraria, al menos, y se confíe en lo que en efecto siempre se exige, en nuestra cultura, de un «sujeto».” (Derrida. 2002 : 56)

También la indecidibilidad parece ser el nombre de lo que viene a decretar la no relación de la decisión con el «sujeto», en la medida misma en que es alrededor de ese «sujeto» que se concentran la conciencia, la intencionalidad, la responsabilidad, en el sentido del concepto tradicional. No habría que dejar de recordar que es en torno a ese mismo «sujeto» centrado que se organizan las distintas figuras del cálculo, sin que esto sea un obstáculo sino, por el contrario, un refuerzo por el cual el «sujeto» conserva su esencia idéntica a la vez que su contemporaneidad a sí según su condición sustancial.

Luego de haber comentado las complicaciones que se sucedieron en la comprensión de la inyunción o performatividad originarias, de las que se habla en la página 44 de *Espectros de Marx*, correspondería hacer lugar a los comentarios relativos a la complicación, no ya en relación a la falta de ortodoxia de parte de la “interpretación performativa” respecto de la *speech acts theory*, sino respecto de la Tesis 11 de las *Tesis sobre Feuerbach*. La falta de ortodoxia es relativa a la última de las tesis del texto de Marx, así lo dice el texto de *Espectros de Marx*. La falta de ortodoxia, sin embargo, ¿es con Marx o con el marxismo? Habida cuenta del lugar que las *Tesis sobre Feuerbach* han ocupado en el pensamiento

de Marx y en la tradición del marxismo, no parece haber lugar para distinguir entre una y otra falta. Lo que parece seguro es que, desde el punto de vista de Derrida, la Tesis 11, al hacer manifiesto su compromiso con la efectividad, con la transformación, con la realización, no sólo debería ser, el aludido compromiso, un motivo de la desconstrucción respecto del contenido sino, a la vez, de modo inseparable, en relación a la forma. *Espectros de Marx* deja sentado en la página 64, que no hay interpretación sin transformación de lo que se interpreta, por lo que sin hablar de lo mismo o sin hablar en la clave de la ortodoxia marxiana o marxista⁴⁶, la interpretación performativa sería, a la vez, una señal de la posibilidad de la ruptura con la axiomática de la efectividad, y una señal de apertura de la tarea de seleccionar y filtrar entre los múltiples “espíritus” de la herencia de Marx. El dejar así expuesta la posibilidad de que la interpretación y la transformación marchen hacia la indistinción, a la contaminación y la indecisión de sus fronteras, sería, entonces, la muestra de que por la forma es posible complicar no sólo la forma sino, a la vez, complicar y cuestionar la pretensión de la distinción de Marx y del marxismo respecto de los contenidos ontológicos de la Tesis:

“Los acontecimientos y, sobre todo, el acontecimiento de la promesa, interpretan/ejecutan [*perform*] y sin lugar a dudas espectralizan en este interpretar/ejecutar; son, antes que nada, parusias fantasmáticas porque se mueven en el *medium* del lenguaje y por ende de la presentación de lo que nunca está inmediatamente presente.” (Hamacher. 2002 : 225)

El efecto de espectralidad al que alude Hamacher, refiriéndose a *Espectros de Marx*, es el que señalábamos a tenor de la situación de indecidibilidad a la que era conducida la frontera entre interpretar/transformar, interpretar/ejecutar. Ese acontecimiento espectral que es interpretar/ejecutar es, como lo recuerda Hamacher, el de la promesa del porvenir puesta de manifiesto en el *Manifiesto*.

⁴⁶ Se podría pensar que “marxiano” remite a Marx y “marxista” a la tradición del marxismo.

Con respecto a las *Tesis sobre Feuerbach*, habida cuenta de la potencia hermenéutica que se les ha reconocido regularmente, en particular a la undécima de ellas, dentro y fuera de la teoría y la práctica de la tradición marxista, sería posible recordar las respuestas de Martín Heidegger en una entrevista, por un lado, del año 1969, con Frederic de Towarnicki, y en otra, por otro lado, mantenida con Richard Wisser, difundida en el mismo año. En ambas entrevistas el interés de las preguntas está centrado en la última de las Tesis. En la primera de ellas, la respuesta de Heidegger da lugar a distinguir varios aspectos. La acción, aparentemente, podría transformar el mundo, parece decir Heidegger, sólo que no por ella sola, sino a condición de haber interpretado a ese mismo mundo, previamente. Por otra parte, se limita a elaborar una constatación mediante la cual se podría hacer manifiesta la insuficiencia de la onceava de las Tesis de Marx en el momento histórico actual. La pregunta de de Towarnicki, por su parte, parece suponer la constitución de una doble tradición que se habría establecido y conservado, luego de la escisión así ocasionada por dicha Tesis, por el privilegio y la urgencia reconocidos en ella, a la *transformación* frente a la *interpretación*:

“P. En particular, esa oposición radical que, después de Marx, separa una visión teórica del mundo de una visión práctica que quiere transformarlo.”

“Heidegger: ¿La onceava tesis sobre Feuerbach? Hoy en día, la acción sola no cambiará el estado del mundo sin primero interpretarlo.” (de Towarnicki. 1969)

En la entrevista con Wisser, Heidegger se detiene en aquellos aspectos de la misma Tesis once, cuya característica común es la de no contar con respuestas a determinadas cuestiones,... a pesar de lo cual la misma queda sentada. No obstante no ser del mismo tenor que el de la respuesta de la primera entrevista, el tono de la segunda es reincidente en el sentido de mostrar que las mismas exigencias que Marx intenta

dejar de lado son las que reaparecen tras el imperativo de la transformación del mundo. En esta respuesta, como en la anterior, no parece pesar una condena sobre la posibilidad de hablar de una transformación de la sociedad. Más bien, vendría a decir Heidegger, lo que ha sucedido es que lo que Marx ha pensado y formulado es la necesidad de cambiar el mundo, y lo ha hecho de una manera y en unos términos que, en lugar de eliminar la dependencia de la transformación respecto de la interpretación, ha mostrado que tal eliminación es imposible, con lo que la interpretación retorna por la espalda y con mayores exigencias:

“En cuanto a saber hasta qué punto podemos hablar verdaderamente de una **transformación** de la sociedad, eso es otro tema. La pregunta sobre la exigencia de la transformación del mundo nos lleva a una frase muy citada de las **Tesis sobre Feuerbach** de Karl Marx. Quisiera citarla exactamente y leerla: «Los filósofos se han limitado a **interpretar** el mundo de distintas maneras; de lo que se trata es de **transformarlo**.» Al citar esta frase **y** al aplicarla, se pierde de vista que una transformación del mundo presupone un cambio de la **representación del mundo** y que una representación del mundo no puede ser obtenida más que por medio de una **interpretación** suficiente del mundo. Esto significa que Marx se basa en una interpretación bien determinada del mundo para exigir su «transformación» y esto demuestra que esta frase es una frase no fundada. Da la impresión de ser pronunciada resueltamente contra la filosofía, cuando en la segunda parte de la frase la exigencia de una filosofía está incluso, tácitamente, presupuesta.” (Wisser. 1969)

Puesto que no cabe perder de vista la observación formulada por Heidegger acerca de la necesidad de contar, de modo previo, con una “representación del mundo” modificada, para que sea posible una modificación de ese mundo, es preciso concederle lugar preferente a la exigencia suplementaria, aunque esencial, según la cual esa “representación” no puede ser cualquier representación sino, por el contrario, sólo aquella que provenga de una “interpretación suficiente” del mundo. La cuestión sufre así un desplazamiento mínimo pero decisivo,

puesto que la gravedad del problema no sólo cae, ahora, lejos de la “transformación”, del lado de la “interpretación”, sino de la suficiencia de la interpretación.

Para pulsar otras tonalidades acerca de la pérdida de impacto de la Tesis once, el comentario de Leszek Kolakowski —citado por Dominique Janicaud en un escrito sobre Heidegger y algunos problemas del marxismo—, es ilustrativo al respecto, con la particularidad de que su diagnóstico no sólo declara la impotencia del marxismo para transformar el mundo sino también para interpretarlo, tarea a la que la mencionada Tesis había pretendido abandonar, pero sólo para mostrar que, para hacerlo, debía, de todos modos, suponerla:

“En el presente, el marxismo ni interpreta ni cambia el mundo: es simplemente un repertorio de slogans que sirven para organizar intereses variados, la mayor parte completamente alejados de aquellos con los cuales el materialismo se identificó en el origen.” (Janicaud. 1983)

Le cabría el lugar ahora, a las interpretaciones de las *Tesis sobre Feuerbach* que se asientan todavía en la tradición del marxismo, aunque cuestionándola tanto en el terreno de la teoría como en el de la práctica. Por una parte, por su representatividad en el seno del marxismo francés, correspondería tener en cuenta los análisis elaborados por Louis Althusser en, al menos, dos de sus textos. En el *Prefacio a La revolución teórica de Marx*, se puede leer:

“5) Las *Obras de la ruptura* plantean problemas de interpretación delicados en función misma de su situación en la formación teórica del pensamiento de Marx. Los breves rayos de luz que se encuentran en las *Tesis sobre Feuerbach* encandilan a todos los filósofos que se le acercan, pero todos sabemos que un rayo enceguece en lugar de iluminar, y que nada es más difícil de situar en el espacio de la noche que un estallido de luz que la rompe. Será, sin duda, necesario hacer visible, algún día, lo enigmático de esas once tesis falsamente transparentes.” (Althusser. 1983 : 27)

Es de apreciar la premisa que opera en la observación de Althusser acerca de las *Tesis...*: como es sabido, la noción de “ruptura epistemológica” es la que orienta la distribución de los textos de Marx que propone en *La revolución teórica de Marx*. Las obras de ruptura —las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*—, son las que, a la vez, abren el proceso en el que se inscriben las obras de maduración y, luego, las obras de la madurez. Semejante momento de ruptura toma aliento con las *Tesis...*, sólo que, por los problemas hermenéuticos que ellas presentan, su impulso, si bien necesario, no es todavía suficiente. Posteriormente, en *Lenin y la filosofía*, el análisis althusseriano comienza por señalar lo siguiente:

“La «Tesis XI sobre Feuerbach» proclamaba: «Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo, se trata de transformarlo». Esta simple frase parecía prometer una filosofía nueva, que no sería ya *interpretación* sino *transformación* del mundo. Así es, por otra parte, como ha sido leída, más de medio siglo después, por Labriola, y después por Gramsci, que han definido el marxismo esencialmente como una filosofía nueva, una «filosofía de la praxis». Sin embargo, es preciso ponerlo en evidencia, esta frase profética no ha producido de modo inmediato una filosofía nueva, y en todo caso ningún discurso filosófico nuevo, todo lo contrario, ella ha abierto únicamente un largo silencio filosófico.” (Althusser. 2008 : 123)

Una observación parece necesaria, acerca de la traducción española de la página citada, habida cuenta de que la traducción inglesa del mismo texto de Althusser es la siguiente:

“The XIth Thesis on Feuerbach proclaimed: 'The philosophers have only interpreted the world in various ways; the point is to change it.'” (Althusser. 1971 : 36)

La omisión de la referencia, en la traducción española, a los “varios modos” de las interpretaciones del mundo no parece justificable, habida cuenta, por una parte, de que la traducción que Heidegger cita en la entrevista con Wisser, señalada por él mismo como “exacta”, contiene dicha referencia; y, por otra, de que el original francés de *Spectres de Marx* incluye la versión siguiente, respaldada en el texto original alemán:

“(«Les philosophes n'ont fait *qu'interpréter* le monde de différentes manières, ce qui importe, c'est de le *transformer*.» *Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber drauf an, sie zu verändern*.)” (Derrida. 1993 : 89)

Como luego se intentará mostrar, ha sido precisamente la referencia a que las interpretaciones filosóficas fueron diversas la que dio lugar a una lectura aun distinta de la Tesis XI. La traducción española de *Lenin y la filosofía* se habría permitido suprimir dicha referencia por la sola razón, quizás, de que la interpretación de Althusser de la tesis no precisaba de ella, a tal punto que en páginas posteriores afirma:

“[...] no debemos leer la «Tesis XI sobre Feuerbach» como el anuncio de una nueva filosofía, sino como esta declaración necesaria de ruptura con la filosofía que despeja el horizonte para la fundación de una ciencia nueva.” (Althusser. 2008 : 126)

Otro de los autores de la tradición marxista francesa que ha analizado la Tesis once es Étienne Balibar⁴⁷ en su libro *La filosofía de Marx*. En el mismo propone un análisis de la Tesis en dos momentos distintos del texto. Refiriéndose a la Tesis en cuestión, elabora un primer análisis en el párrafo titulado *Revolución contra filosofía*. Viene determinado dicho análisis, por los considerandos elaborados en los

⁴⁷ Derrida le concede una nota, en *Spectros de Marx*, en la que se detiene en otros aspectos del libro de Balibar, pero no en aquellos relativos a la Tesis 11, limitándose, por la brevedad del espacio de que dispone, a recordar aquellos motivos de la obra de Balibar que, más allá de la diferencia de premisas, muestran intereses similares a los tematizados por Derrida.

parágrafos precedentes, en los que es abordada la relación crítica que mantuvo Marx respecto de las limitaciones del punto de vista de Feuerbach, sin dejar de recordar aquellos momentos en los que todavía el autor de las Tesis intentaba obtener algún provecho de los esquemas del autor de *La esencia del cristianismo*. Precisamente, es en este aprovechamiento de los esquemas feuerbachianos que Marx encuentra la necesidad de elaborar esquemas diferentes, en ruptura con las explicaciones de estilo individualista para hacerles lugar a las de carácter social.

El análisis tiene como propósito el de mostrar, según el esquema de Balibar, las dificultades en que incurre la formulación de la Tesis, lo que representa una reiteración aproximada del enfoque de Heidegger acerca de los postulados de la Tesis. Se trata, precisamente, de juzgar el carácter imperioso de los enunciados de Marx en la medida misma en que ellos expresan la demanda de que la transformación se constituya, por fin, en el relevo de la interpretación, o, lo que en términos de Balibar vendría a ser equivalente, la supresión de la filosofía por la revolución. La dirección en la que se mueve la argumentación de uno y otro no es la misma. Heidegger se beneficia de la referencia al “mundo” de la que se sirve la Tesis, puesto que hablar de mundo no es equivalente a hablar de sociedad, habida cuenta de que la sociedad actual, por ejemplo, desde su punto de vista, se deriva de una bien determinada “representación (interpretación) del mundo”. Hay una retracción de la cuestión social, que no tendría valor en sí misma, orientándose dicha retracción por el valor de superioridad de la cuestión de mundo (la “representación del mundo” o el mundo como representación) No es similar este movimiento de la argumentación heideggeriana al que es posible reconocer en la discusión balibariana de la forma y de los contenidos de la Tesis. Similar en su lectura a la elaborada por Althusser, Balibar entiende que el más allá de la interpretación impuesto por la transformación es irreversible, siendo este un primer sentido de la expresión, pero al que sin demora se agregan otros sentidos, de entre los cuales se puede identificar tanto

aquel que la reconoce bajo la forma de la performatividad, como aquel otro que, precisamente por cierta violencia de ese carácter performativo, pone de manifiesto que la forma de expresión elegida por Marx para su Tesis ha dado lugar, paradójicamente, a que el sentido de lo dicho en ella pueda ser llevado, sin remedio, más allá de ese sentido. Habría oportunidad entonces para que se develen dos aspectos más, al menos. Por una parte, los filósofos con sus interpretaciones siempre diversas, no han hecho otra cosa que mostrar la impotencia de la filosofía para lograr que su discurso se reúna por fin con las cosas. Ésta sería la denuncia de la primera parte de la Tesis, que recae en apariencia en los filósofos pero para terminar, por último, siguiendo las lecturas de Althusser y Balibar, en la filosofía y con ella. Por otra parte, el corolario, pues ese sería el carácter de la segunda parte de la Tesis, empieza por manifestar el carácter adverso que reviste la impotencia de la filosofía con sus interpretaciones del mundo abiertas siempre a lo diverso, respecto de la tarea de la cual verdaderamente se trata, a saber, la de transformarlo, es decir, abrirlo al futuro. Balibar subraya, efectivamente, la oposición en que entran las interpretaciones, siempre abiertas a la diversidad, y la transformación que, según una necesidad implícita, admitiría una única forma, un único destino, un único telos. Univocidad y ambigüedad serían los nombres, también posibles, para transformación e interpretación, para denuncia y corolario, para revolución y filosofía, respectivamente. Lo paradójico de este sentido, supuestamente unívoco de la Tesis once, es que tras el propósito de encontrar sustentación, sólo puede hacerlo concediéndole lugar a una interpretación que se silencia como *tal*, habida cuenta de que en este caso, en la transformación del mundo, esa interpretación no sería interpretación, debería desaparecer como interpretación, puesto que debería poder ser unívoca. Balibar procede, pues, no sólo a denunciar el rumbo teleológico que habría presidido, entonces, el momento de la formulación de esta Tesis, sino, a la vez, esa otra paradoja que tiene expresión en el prestigio filosófico alcanzado por ella:

“Ahora bien, el enunciado en cuestión es bastante paradójico. En cierto sentido, es absolutamente coherente consigo mismo. *Hace* en el acto lo que exige (nos tentaría decir, en una terminología ulterior, que tiene algo de performativo). Escribir: “Los filósofos no hicieron sino interpretar de distintas maneras el mundo; lo que importa es cambiarlo” es plantear que hay un punto sin retorno para cualquier pensamiento que pretenda ser eficaz, terrestre o “mundano”. [...]. Pero la brutalidad de esta alternativa nos descubre la otra cara: si “decir es hacer”, por otro lado, “hacer es decir”, y las palabras nunca son inocentes. Por ejemplo, no es inocente plantear que las interpretaciones del mundo son *diversas*, mientras que la transformación revolucionaria es, implícitamente, *una o unívoca*. Puesto que eso significa que no existe más que una sola manera de cambiar el mundo: la que suprime el orden existente, la revolución, que no podría ser reaccionaria o antipopular.” (Balibar. 2006 : 24 y 25)

En páginas posteriores, en el parágrafo *Las dos caras del idealismo*, Balibar retoma la consideración de la Tesis once de una manera diferente:

“En la filosofía *moderna* (la que encuentra su verdadero lenguaje con Kant), ya se hable de conciencia, espíritu o razón, estas categorías que expresan lo universal tienen siempre una doble cara, y las formulaciones de Marx en las *Tesis*... no dejan de aludir a ellas. Ambas caras combinan íntimamente dos ideas: la *representación* y la *subjetividad*. La originalidad y el vigor del gran idealismo (alemán) consisten justamente en haber pensado de manera sistemática esa combinación.” (Balibar. 2006 : 30)

El análisis elaborado en el fragmento recién citado tiene ahora como propósito reconstruir un contexto de la terminología moderna de la filosofía, en primer lugar, para hacer posible, luego, en segundo lugar, una interpretación de la Tesis undécima que podría incluir, además, en la misma lectura, a alguna de las Tesis restantes. Los predicados mínimos de lo que se denomina “espíritu” o “conciencia” en dicha terminología, se expresan en las ideas de *representación* y *subjetividad*, las cuales son

traducibles a otras unidades binarias ya comentadas por Balibar, a saber, interpretación y transformación, filosofía y revolución, ambigüedad y univocidad, idealismo y materialismo. Bajo la axiomática de dicha terminología, ambos predicados conforman, en cada caso, una unidad sistemática, y no meramente un conjunto. La lectura que desarrolla Balibar, acompañándose de tales considerandos, hace comprensible la enunciación de la Tesis once en el sentido de que el propósito de Marx es el de poner en entredicho el punto de vista dominante del idealismo, que postula que tales enunciados constituyen una unidad. En otros términos, se trata de poner en evidencia el conflicto que, de manera irreductible, opone la transformación a la interpretación:

“Sin duda, la noción de “interpretación” a la que se refiere Marx es una variante de la idea de representación.” (Balibar. 2006 : 30)

Por lo demás, como lo habíamos señalado anteriormente, Derrida no se conforma con mostrar, en su lectura de la Tesis décimo primera, la carencia de ortodoxia de la “interpretación performativa” respecto de la teoría de Austin-Searle de los actos de habla, sino que, al mismo tiempo, señala que en relación con la Tesis misma se reitera la misma falta. No parece haber diferencia entre una y otra falta. Por el contrario, habría solidaridad entre ellas. De una parte, se podría pensar que la ruptura con la teoría Austin-Searle es la que habilita una interpretación sin ataduras con las convenciones, con la presencia del presente, la corrección gramatical, en fin, con la univocidad semántica; en pocas palabras, sin las determinaciones de la ontología y del logocentrismo. De otra parte, la ruptura con la ortodoxia de la Tesis XI tendría como efecto el reconocimiento de que la interpretación no puede sino ser, ella misma, (la) transformación (de lo que interpreta). No habiendo ya lugar, de esta manera, para la oposición que Marx avistaba como el medio adecuado para derribar los privilegios de los que gozaba la representación por sobre la subjetividad, la frontera oposicional tan estricta entre interpretación y

transformación ha dado paso a otra estructura según la cual la transformación es co-originaria respecto de la interpretación. Según esa misma estructura, el estatus de la transformación está en transformación, a tal punto que ella no recae del lado del mundo sino del lado de aquello que es ya interpretación del mundo. El movimiento en el que giran, desde entonces, interpretación y transformación no puede tener fin por lo que tampoco puede tener origen, en el sentido en que Nietzsche había radicalizado el concepto de interpretación al punto de decir: “no hay texto, hay interpretación”. Ahora bien, el “acto” de “comprometerse de manera performativa” del que habla Derrida, podría tener el papel de hacer de referencia —no única, sin duda— de la “dimensión performativa de la interpretación”, de la que habla luego: precisamente porque sólo puede hallar su inscripción en ese dominio indeciso entre lo público y lo privado, quedando así, entonces, emparejado con la condición espectral de la “interpretación performativa” que, a su turno, torna indecisa la distinción marxiana entre interpretación y transformación. Si es posible trazar así este vínculo, la razón que hace posible trazarlo es que performatividad significaría, en ambos respectos, la apertura incondicional al porvenir.

La reflexión que merecería la hipótesis sugerida en el párrafo anterior acerca de que la transformación deja de tener por destino el mundo, limitándose en consecuencia a dejar recaer sus efectos en lo que ya es interpretación del mundo, las consideraciones que ella sin duda demandaría, serán motivo de exposición en el momento destinado a la evaluación de las hipótesis.

Correspondería recordar, en nombre del título de este capítulo, aquellos trayectos que, articulando determinados interrogantes, intentaron dejar sentado un trabajo de interpretación.

En tal recorrido fueron incluidos entre los análisis, además de algunos otros, los concernientes a los motivos por los cuales los espectros, en nombre de su condición fantasmal, no pueden sino asociarse a los espíritus que, por otra parte, no pueden ser sino *más de uno*. En esa analítica se generó el interés, que quedó pendiente de

tratamiento, de examinar la emergencia del *espíritu* y su inmediata derivación en el *más de uno*.

La axiomática de la espectralidad y la inyunción fue otra de las asociaciones cuyo funcionamiento se intentó circunscribir. Resultó incompleta, en este caso, la consideración de las formas mediante las cuales se podría explicar no la asociación sino el pasaje de la primera a la segunda dimensión.

Por último, el interrogante *¿whither marxismo?*, a la manera de apertura, es la oportunidad de nuevas inquietudes: ¿nos conduce el marxismo, o lo conducimos? Sin haber llegado a intentarlo, es imprescindible preguntarse si las cuestiones que la deconstrucción ha elaborado tan estrictamente respecto de la ontología del pensamiento de Marx, podrían postularse como las que contarían con las respuestas acerca de a dónde conducir mañana al marxismo. Obviamente, se trata de investigar si la deconstrucción del marxismo no encerraría así la posibilidad, inevitable, a pesar de todas las precauciones, de erigirse en un metalenguaje del lenguaje del marxismo. En otros términos, si el discurso de la fantología respecto del discurso de la ontología marxista consigue esquivar y, por lo tanto, no reproducir el gesto epistemológico clásico de corregir, supletoriamente, el discurso que desconstruye. Citaríamos, como referencia general del capítulo, un fragmento del final del capítulo dos de *Espectros de Marx*:

“Por ello, semejante deconstrucción no ha sido nunca marxista, como tampoco no-marxista, aunque fiel a cierto espíritu del marxismo, al menos a uno de ellos, ya que —nunca se repetirá lo bastante— hay *más de uno* y son heterogéneos.” (Derrida. 1995: 89)

V. UNA ESPECTRALIDAD GENERALIZADA

En la segunda parte del capítulo final de *Espectros de Marx*, las cuestiones se mueven en torno al “fetichismo de la mercancía y su secreto”, es decir, alrededor del título del párrafo cuarto del capítulo uno del primer tomo de *El capital*. Este giro encuentra su comienzo en el momento en el que el análisis de Derrida, al tiempo que se despide de Stirner y se circunscribe a la sola discusión con Marx, señala que tanto uno como el otro son tributarios de cierta tradición platónica:

“En su denuncia común, en lo que tiene de más crítica y a la vez de más ontológica, Marx y san Max son también herederos de la tradición platónica, para mayor precisión, de aquella que asocia estrechamente la imagen con el espectro, y el ídolo con la fantasía, con el *phantasma* en su dimensión fantasmal o errante de muerto viviente.” (1995 : 166)

Es preciso entender, sin ningún equívoco, que la circunstancia de que una crítica más crítica (del fantasma) —formulada y desarrollada en los términos de Stirner y Marx—, pareciera poder serlo sólo en la medida en que sea, a la vez, más ontológica, no es una circunstancia fortuita. No lo es teniendo en cuenta, simplemente, la axiomática que esa crítica supone, según la cual todo cuestionamiento tiene como propósito darle sitio, situarlo al fantasma, luego de haberlo identificado:

“Y si hay conciliábulo es porque una baza común suscita la polémica: se llama el espectro. Y Marx y Stirner quieren por fin acabar con él. Éste es el axioma común. Está fuera de discusión. Hay que cargarse al fantasma y, para eso, hay que engañarle. Para engañarle, hay que verlo, situarlo, identificarlo.” (Derrida. 1995 : 149)

Traduciéndolo a la terminología ontológica, deberíamos hablar de localizar al espectro, de darle un lugar fijo a eso que, errante, tampoco

puede ser identificado. Pero, por otro lado, esa correlación de la crítica con la ontología es estructural, a su vez, por el vínculo que a Stirner y a Marx los liga, como precisamente lo recuerda Derrida, con esa tradición platónica cuya interpretación del fantasma lo asocia al ídolo con su lastre de muerte.

No obstante, si bien es la apropiación del espectro el axioma que comunica a Marx con Stirner y da pie al conciliábulo del que habla Derrida, el “Concilio de Leipzig” supone, a la vez, un entredicho, una diferencia, cuando no una “crítica crítica”. Sería, precisamente, el motivo de la persecución implacable que despliega Marx tras “el único” de Stirner:

“Pues toda esta historia sigue regida por las paradojas del narcisismo y del trabajo del duelo. Todo empieza, todo debería empezar y volver a empezar, en la axiomática stirneriana, por el amor del propio cuerpo («*wenn man sich leibhaftig liebgewonnen*»: «cuando *uno* se ha puesto a amar el *propio cuerpo*, a amarse a sí mismo *en la carne*») Comienza entonces el duelo por los fantasmas en los cuales uno ya se había expropiado (las ideas, los pensamientos objetivados, etc.), en los cuales uno ya había perdido su cuerpo y su vida. A ese trabajo del duelo *inmediato*, a ese duelo del trabajo, a ese trabajo del duelo sin trabajo, a esa conversión inmediatamente narcisista, Marx opone un trabajo sobre ese trabajo del duelo que nos libera de esa hiperfantasmalidad: el *ego* del cuerpo stirneriano. Dicha crítica no elimina la muerte ni la expropiación en el corazón del ser vivo, pero llama la atención sobre aquello que siempre difiere el trabajo del duelo, el duelo mismo y el narcisismo. Marx determina sólo la *différance* como práctica y retraso en la reapropiación.” (Derrida. 1995 : 149)

Al traducir el “comienzo” stirneriano —descrito por Derrida en éste y en otros párrafos bajo la figura del narcisismo— a ese otro espacio conexo que es el del trabajo del duelo, la mutua condición paradójica debería ser de provecho en todo intento por hacer avanzar no sólo la lectura del capítulo final de *Espectros de Marx*, sino la del movimiento, en general, del texto. Es decir, si tanto el trabajo del duelo como el

narcisismo comparecen por los efectos paradójicos que los alcanzan, por igual, se podría suponer, aunque sin pretender con ello una generalización, que la axiomática con la que se gobiernan esos efectos es la que, reiterándose, procede a la lectura de los textos de las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*, a la par que *El único y su propiedad*, y es la que se reitera en la interpretación del *Manifiesto del partido comunista*, por lo que habrá sido la que se reitere ante la tarea aún pendiente de analizar, de desconstruir los textos de *El capital* y algunos otros firmados por Marx. Sería de esperar, entonces, que la paradoja, en uno y otro caso, produzca efectos similares: el “comienzo” del narcisismo stirneriano no podía ser sino el comienzo del trabajo del duelo por todo aquello que en el pasado significó una alienación de la propiedad del cuerpo propio. Ese duelo por el que hay que pasar, cada vez, para que la reapropiación de lo que, del cuerpo, había sido expropiado sea posible, ese duelo y ese paso es, en Stirner, sin mediaciones, es decir, sin trabajo. De allí la diferencia con Marx, que no sólo no se conforma con la reapropiación sublimada de san Max, sino que la somete a una crítica cuyo propósito es hacer pasar ese duelo sin trabajo por otro trabajo, afirmando así la necesidad de una reapropiación por otras vías, distintas de las que habrían llevado al fracaso la reapropiación protagonizada por el *cogito* stirneriano. De esas otras vías de la crítica, privilegiadas por Marx, dice Derrida que siguen, en lo esencial, comprendidas dentro de los mismos límites que le objetaban a Stirner. De allí que no consigan extirpar de la vida, la muerte, al tiempo que son impotentes para desterrar de ella la herida de la expropiación. Esas otras vías que se oponen a las volatilizaciones del *cogito* del *Único*, recuerdan, no obstante, que por ellas es posible el retraso del duelo y del trabajo del duelo, junto con el del narcisismo, del cual sostiene Derrida que no abdica ni siquiera ante la experiencia de la muerte. Pero, en fin, sólo retrasan, dejando intactas la expropiación y la muerte. Esta discrepancia ha reconocido otras exposiciones en las páginas de *Espectros de Marx*:

“Con toda evidencia, Marx parafrasea aquí a Stirner en su descripción del descubrimiento de sí por el adolescente que se convierte en hombre. Pero sólo hasta el punto en que Marx, y no Stirner, determina como fantasma el momento último, el cuerpo propio del yo, el mío, mi propiedad (*als die Meinige, als Mein Eigentum*). Allí donde Stirner ve una reapropiación carnal y viva, (*no*) *más vida* (allí donde ya *no* habría *más* muerte), Marx denuncia un exceso hiperbólico de espectralidad, (*no*) *más muerte* (*allí donde ya no habría más vida*): puesto que el cuerpo vivo, el mío, el único, no es más que el lugar común, el espacio en el cual se recopilan pensamientos o entidades ideales autonomizadas, ¿acaso no es él mismo el «cuerpo de los fantasmas» (*Leib der Gespenster*)?” (Derrida. 1995 : 146)

No habría motivo para no reconocer que, más allá de que Marx se permita parafrasear a Stirner, la paráfrasis sólo puede significar un recurso provechoso si su extensión se limita y se interrumpe, precisamente, en función de marcar la diferencia. La ruptura de la mimesis no se conformaría con hacer manifiesta la no continuidad de una axiomática respecto de la otra. Más allá de ello, haría explícitos los motivos en razón de los cuales los procedimientos empleados en la caza de fantasmas por Stirner, merecen ser juzgados críticamente. (Derrida observa, en páginas posteriores, que esta diferencia sería, en principio y sólo en apariencia, metodológica, puesto que sin retraso se transforma en ontológica, ética y política.) La crítica o la diferencia encuentran su formulación en el ámbito de los valores de la vida y de la muerte, específicamente, en relación a la presunta exclusión que supondría el exceso de vida respecto del defecto de muerte, e inversamente, el exceso de muerte respecto del defecto de vida. La cuestión gira en torno a un asunto único, a saber, si la apuesta a la reapropiación de la vida, es decir, a la expulsión de los espectros, tal como está estructurada por Stirner, no obtiene, estrictamente, lo contrario de lo que se propone, en la medida en que su misma obsesión por “hacer palpable el espectro” y, así, rendirlo, se constituye, por último, en la figuración extrema del fantasma. Dice Stirner en los últimos párrafos de *El único y su propiedad*:

“Yo soy el propietario de mi poder, y lo soy cuando me sé Único. En el Único, el poseedor vuelve a la nada creadora de la que ha salido. Todo ser superior a Mí, sea Dios o sea el Hombre, se debilita ante el sentimiento de mi unicidad, y palidece al sol de esa conciencia. Si yo baso mi causa en Mí, el Único, mi causa reposa sobre su creador efímero y perecedero que se consume a sí mismo, y Yo puedo decir: *Yo he basado mi causa en Nada.*” (Stirner. 2007 : 371)

La obsesión por “hacer palpable el espectro” la había mencionado Stirner al comienzo del tratamiento del *fantasma*, tratamiento que habría culminado y encontrado su expresión final en el párrafo recién citado. Conocemos cuál es la perspectiva que ha preferido Marx en la elaboración de la crítica del tratamiento elaborado por Stirner para la caza del fantasma. La inversión —en la versión derridiana, *(no) más muerte (allí donde ya no habría más vida)*, en lugar del propósito de Stirner *(no) más vida (allí donde ya no habría más muerte)*— en la que se apoya Marx en esa crítica, expresa bien que es la reproducción del efecto espectral (muerte) y no su supresión (vida), lo que se enuncia en el fragmento final del texto de Stirner. La unicidad del Yo-Mi, más aún cuando esa unicidad se expresa como el Único, no puede evitar, cuando de lo que se trataba precisamente era de evitar, constituirse en un nuevo espectro. Hasta aquí la crítica de Marx al discurso de Stirner no parece entrañar otras cuestiones, aun cuando sólo se consideren aquellas que se desprenden de la confrontación entre una y otra axiomática. Dentro de los límites de esa confrontación, toda parecería indicar que Marx no alcanza a distinguir nuevos motivos para proseguir con ella. En relación a este problema, y haciendo referencia al libro de Jean-Michel Rabaté, *La pénultième est morte. Spectrographies de la modernité*, Derrida menciona la observación formulada por este autor según el cual “Marx y Engels fingen no comprender el alcance crítico de los análisis de Stirner”. Señales de tal fingimiento serían las que mencionábamos en el párrafo anterior, habida cuenta de que con *La ideología alemana* se habrían extinguido aparentemente las cuestiones que se suscitaban alrededor de no sólo los

desarrollos del discurso de Stirner respecto del Espíritu, del espectro y del Único, sino también aquellas otras concernientes a B. Bauer y L. Feuerbach. Estos aspectos problemáticos de la controversia serán retomados en páginas posteriores, en el momento en el que habrá lugar para el análisis de los puntos de vista de otros pensadores.

Habría que considerar, todavía, otra lectura de la diferencia entre Marx y Stirner, en la cual es posible percibir la reiteración del punto de vista de Marx, según el cual es preciso elaborar la crítica a Stirner a partir del valor de la efectividad:

“Esa magia de la inmediatez que devolvería la vida a los espectros por mera transición desde el cuerpo exterior al cuerpo interior, de lo objetivo a lo subjetivo, en la simple auto-afección del «Yo-Me», «creador y poseedor» de sus pensamientos: eso es lo que parece recomendar Stirner. En la absoluta certeza del puro contacto consigo mismo, la inmediatez de un «Yo-Me» habría exorcizado al fantasma privándole, de ahí en adelante, de cualquier intersticio, de cualquier habitáculo, de cualquier espaciamento propicio para el asedio. Esto parece una *epojé*, una reducción fenomenológica *del* fantasma, pero Marx la critica como una reducción fenomenológica *al* fantasma (a la fenomenalidad o a la fantasía de un fantasma). La reducción como subjetivación de la forma corporal del fantasma externo no es más que una sobreidealización y una espectralización suplementaria.” (Derrida. 1995 : 147)

Un movimiento doble sería necesario tener en cuenta, en la descripción que propone Derrida del tratamiento por el cual se conduce la estrategia de Stirner en la caza del fantasma. Por una parte, el retorno a la vida de los espectros, conseguida a costas de la presunta contemporaneidad del Yo y del Me, sólo implica el acto de conversión mediante el cual el espectro, de su condición exotérica, objetivada o alienada, es traducido en su versión subjetiva, esotérica, “egoísta”, a partir de la cual es el Yo el que (Me) produce y posee el espectro. Por otra parte, es también la contemporaneidad del Yo y del Me la que, según

otro movimiento, esta vez de clausura y no de captura, transforma al *ego stirneriano* en una suerte de mónada indivisible, sin puertas ni ventanas.

Al tiempo de ese doble movimiento, estaría en juego una historia con dos momentos distinguibles, atribuibles por igual a Stirner y a Marx, salvo que para el primero sólo el momento inicial de la producción del espectro sería fantasmal, mientras que para el segundo los dos responderían a la condición del espectro —aunque no es seguro, dice Derrida, que Marx conceda que en el primer momento la producción sea ya espectral—, significando para Marx, en consecuencia, que Stirner no consiga producir con el Único, en el segundo momento, más que otro espectro. De allí que si es posible imaginar en el proceso de producción del espectro la posibilidad de una *epojé*, de una reducción fenomenológica que lo gobierne, semejante posibilidad no puede dejar de enfrentarse al riesgo de que la misma fracase y no arribe a una efectiva reducción *del* fantasma, librándose entonces los fantasmas a la proliferación gobernándolo todo, con lo que la reducción se reduce a una reducción *a/* fantasma.

Una observación general cabría formular en el transcurso de estos análisis, en vista de examinar los límites dentro de los cuales tendrían cabida aquellas consideraciones que mejor permitan una revisión de las posiciones de Marx, con el propósito de destacar la especificidad de las mismas. Por una parte, *La ideología alemana* recuerda, en diferentes momentos, aunque sin nombrarla, y no sólo en relación a Stirner, el enunciado de la Tesis once de las *Tesis sobre Feuerbach*:

“En vista de que, según su fantasía [la de los “jóvenes hegelianos”], las relaciones entre los hombres, todos sus actos y su modo de conducirse, sus trabas y sus barreras, son otros tantos productos de su conciencia, los jóvenes hegelianos formulan consecuentemente ante ellos el postulado moral de que deben trocar su conciencia actual por la conciencia humana, crítica o egoísta [Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer y Max Stirner], derribando con ello sus barreras. Este postulado de cambiar de conciencia viene a ser lo mismo que el de interpretar de otro modo lo existente, es decir, de reconocerlo por medio de otra interpretación.” (Marx. 2004 : 10 y 11)

Los “jóvenes hegelianos” no serían otra cosa que los filósofos de los que precisamente hablaba la Tesis XI. En razón de ello, no habrían hecho otra cosa que interpretar de maneras distintas el mundo, en prueba de lo cual Marx [y Engels] escribieron, sin publicar, *La ideología alemana*, nada más que para poder juzgarlos, a continuación, “desde un punto de vista situado fuera de los ámbitos de Alemania”, significando así que sus posiciones están sentadas de manera irreversible. En el fragmento citado es Marx el que establece las premisas de la cuestión: se trata de saber si se ha decidido que las “barreras” que aprisionan a los hombres han de ser derribadas mediante luchas cuyo escenario involucra sólo a la conciencia, lo cual supone una decisión previa, sin duda, mediante la que se haya establecido que todas esas “barreras” son creaciones sólo de la conciencia, es decir, fantasmas. Stirner se pronuncia en el sentido de asumir ambas decisiones:

“La plebe sólo puede ser ayudada por el egoísmo: esta ayuda debe prestársela a sí misma, y eso es lo que hará. La plebe es un poder, siempre que no se deje domar por el miedo. Las gentes perderían todo respeto de no haberles enseñado a tener miedo, decía el espantapájaros del Gato con Botas.— Por consiguiente, la propiedad no puede ni debe abolirse; de lo que se trata es de arrebátársela a los fantasmas para convertirla en mi propiedad. Entonces se desvanecerá esa ilusión de que Yo no pueda tomar todo cuanto necesite.” (Stirner. 2007 : 263)

La posición de Stirner no parece poder exceder la determinación de estar comprendida dentro de los términos de la Tesis XI, en razón de que lo que afirma es que la propiedad sólo puede ser objeto de reapropiación mediante las luchas contra las ilusiones y los fantasmas que pueblan la conciencia e hipotecan “mi” propiedad, es decir, la propiedad del poder de “mi” conciencia. Ahora bien, la Tesis XI se había formulado siguiendo dos tipos de enunciados diferentes, recurriendo a la

forma de la constatación en el primero, en tanto que el segundo enunciado cobraba el carácter de una expresión performativa, cuya pretensión habría consistido no tanto en corregir el rumbo siempre errante de las interpretaciones del mundo, sino en dejar sentado el mandato de transformar el rumbo del mundo, dejando al margen toda consideración relativa al discurso especulativo de la filosofía para pasar sólo a ocuparse de la realidad material a la que únicamente un poder material puede transformar. El imperativo de la Tesis XI de las *Tesis sobre Feuerbach* se hallaría cumplido en *La ideología alemana*, dado que, por última vez, Marx y Engels habrían cerrado filas empeñándose en la tarea de liquidar lo que llaman “nuestra conciencia filosófica anterior”:

“Y cuando, en la primavera de 1845, vino, también él [Engels], a domiciliarse en Bruselas, acordamos contrastar conjuntamente nuestro punto de vista con el ideológico de la filosofía alemana; en realidad, liquidar con nuestra conciencia filosófica anterior. El manuscrito, dos gruesos volúmenes en octavo, hacía largo tiempo que se encontraba en poder del editor, en Westfalia, cuando nos advirtieron que un cambio de circunstancias ponía un obstáculo a la impresión. Abandonamos el manuscrito a la roedora crítica de los ratones tanto más a gusto cuanto que habíamos alcanzado nuestro principal fin, aclarar nuestras propias ideas.” (Marx. 1970 : 39)

Salvo por algunos matices, los términos de los que se valen Marx⁴⁸, y luego Engels⁴⁹ para referirse a *La ideología alemana* no se diferencian de la terminología de Stirner. La mención de “nuestro punto de vista” no parece disponer, en tanto que “punto de vista”, de un plano de referencia que sea diferente —más allá de la caracterización de “ideológico”— del que dispone la mención “de la filosofía alemana”. Por otra parte, la salvedad de que la tarea era “en realidad, liquidar con nuestra conciencia filosófica anterior”, tampoco resuelve los interrogantes puesto que la liquidación sólo comprendería a la conciencia en tanto que

⁴⁸ En el Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*, en 1859.

⁴⁹ En la *Nota preliminar para la edición de 1888 de Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Engels parafrasea el Prefacio de Marx de 1859.

“anterior”, por lo que habría lugar para pensar en una posible conciencia “posterior”. Pero, además, tampoco parecen distinguirse de manera esencial los procedimientos mediante los cuales Marx-Engels se proponen “*contrastar*” [su] *punto de vista con el ideológico de la filosofía alemana*”, de los procedimientos que emplea Stirner, por ejemplo, cuando refiriéndose a la “propiedad”, y empleando un giro similar a la Tesis once, en una confrontación con el comunismo, dice que “de lo que se trata es de arrebatarla a los fantasmas”. Sería similar, precisamente, a lo que Marx-Engels se disponen a hacer cuando, al comienzo de *La ideología alemana* describen, en primer lugar, las características de la “ideología en general, y la ideología alemana en particular”, para luego, en segundo lugar, y con una extensión especialmente mayor, exponen las “premisas de las que arranca la concepción materialista de la historia”. Habría que suponer que en esta distribución por separado de la “ideología alemana”, de una parte, y la “concepción materialista de la historia”, de la otra, es la voluntad de trazar un límite infranqueable, una frontera neta la que se ha impuesto, no sólo en vista de “liquidar” cualquier confusión entre esa vertiente de la “ideología” y dicha “concepción”, sino, en general, de mantener en su pureza incontaminada la diferencia entre el “punto de vista” de Marx-Engels y el de la “filosofía alemana”; en fin, entre la interpretación y la transformación, entre la muerte y la vida. Sería posible reconocer en esa voluntad el intento de dejar sentada una posición cuya especificidad remita, inequívocamente, a un criterio único, unívoco: hacer manifiesta la inevitabilidad con que se ha impuesto, por último, la eficacia sobre la ineficacia en la lucha por la reapropiación de las múltiples expropiaciones que, en número creciente, hipotecan al hombre moderno. Sentado lo anterior, por más de un motivo no es posible evitar la sospecha de que lo que se dice —haberse descontaminado de la “conciencia filosófica anterior” en el curso de una catarsis⁵⁰— no se corresponde con lo que se hace —oponer unas “premisas” de una “concepción de la historia”, en el curso de una “confrontación” con la

⁵⁰ Althusser hablaba de “abreacción” para referirse a la “liquidación” de la “conciencia filosófica pasada.”

ideología de la “filosofía alemana”—. ¿Quién o qué cosa podría impedir que se asocie ese momento de descontaminación con una experiencia contaminada todavía con el espectro? Respecto a estos estados de confusión, Derrida expone una lectura en la que recoge ya algunos resultados respecto de las hipótesis de *Espectros de Marx*:

“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?” (Derrida. 1995 : 60)

En torno a lo que “cree” Marx respecto a lo que separa a la “realidad efectiva” de los meros efectos espectrales o de simulacro, sería menester no confundir esa “creencia” con una mera actitud ingenua, dado que de esa manera no sólo equivocaríamos el lugar del problema, sino, a la par, los motivos de la desconstrucción. Bastaría recordar que, si se redujera la “creencia” de Marx a la que se refiere Derrida a una manifestación de ingenuidad en el acto de conocimiento, se asistiría a una escena anacrónica, en el sentido habitual de lo anacrónico, en el seno de la cual la “creencia” en cuestión habría pasado a depender de los actos de un sujeto que se constituye correlativamente a un objeto. Es decir, habríamos retrotraído la “realidad efectiva”, la “creencia” en lo que la separa de los espectros y los espectros, a un contexto pre-fichteano. La “creencia” tendría, por el contrario, como acto de fe aquel que supone, como lo hace Marx, que de modo efectivo hay una separación, un límite fronterizo, que deja de un lado la “realidad efectiva” y del otro las fantasmagorías. “Cree” en ello a la manera de un guardia de frontera que detiene y expulsa a todo aquel o a todo aquello que no ostente las

credenciales de la *Wirklichkeit*. La “creencia” describe un arco que articula lo ontológico y lo político. En nombre de la “efectividad” eleva sus críticas debiendo tener por criterios aquellos que se correspondan con la naturaleza de su misión. Le es imposible, por lo tanto, tomar prestados recursos de aquello que carezca de “realidad efectiva”, a pesar de lo cual no puede evitar, como lo señala Derrida, que sus “críticas” confundan sus “criterios” con los del arte fantasmagórico de los espectros.

Cabría introducir, ahora, en el curso de las cuestiones analizadas, aquellas observaciones que faciliten la tarea de diferenciar, específicamente, la interpretación expuesta en *Espectros de Marx*, tanto de las posiciones contrapuestas de Marx y Stirner, como de la crítica permanente del primero a las ineficacias de las estrategias del segundo. Sería posible reconocer, así, determinadas referencias que serían ajenas a las axiomáticas tanto de Stirner como a la de Marx. Teniendo en cuenta que sólo podrían remitir a la axiomática elaborada por Derrida, habría que modificar, no obstante, la manera de referirse a ella, no ya sólo en su nombre, sino en el de la deconstrucción, contando con que ha sido ella la que en su historia, siempre discontinua, ha elaborado, renovándolos, cada vez, sus recursos. Refiriéndonos a su axiomática, anteriormente habíamos reconocido en la paradoja uno de tales recursos. No obstante, los efectos paradójales no son los únicos, dado que la axiomática de la deconstrucción se nutre, al mismo tiempo, como es sabido, de los efectos aporéticos, de la indecidibilidad, de la prótesis originaria, de la performatividad de origen, etc., debiendo tener, además, por nuestra cuenta y a la vista, otras estrategias, como aquellas por las que ha cuestionado, por ejemplo, el principio de simplicidad, ligado a las nociones de límite y de singularidad, a la vez que esas otras por medio de las cuales ha mostrado la necesidad del “desvío” o el desplazamiento, de la “ofrenda” oblicua, etc. Refiriéndose a *Thomás el oscuro*, uno de los textos de “ficción” de Blanchot, dice Derrida en *Parages*, aludiendo al “desvío” y a la suerte que corre la palabra *pas* en el texto de Blanchot:

“Toda transgresión obra desde entonces contra o más allá de la transgresión, en tanto que ella sería el hecho de un paso, ella transgrede el paso mismo, atraviesa un paso más allá del paso, y lo que llamábamos la digresión del alejamiento *desvía* toda lógica del límite, de la oposición, de la identidad, de la contradicción, pero también libera, bajo la normalidad aparente de su lengua (léxico y sintaxis), la contaminación del nombre (paso) y del adverbio (no); lo que altera al mismo tiempo, en el simulacro de la "misma" "palabra", subterráneamente, la identidad respectiva de los significantes y de los significados, las propiedades y las impropiiedades semánticas.” (Derrida. 1986 : 47. La traducción nos pertenece.)

Recurrir a la “digresión”, a la separación o al “alejamiento”, tendría como efecto de procuración el *desvío* de esa lógica que ha hecho del límite, de la identidad, de la oposición, de la contradicción axiomas inmovibles. Ahora bien, semejante “desvío” no se conforma con alejar por digresión la axiomática de esa lógica sino que, bajo los efectos de ese “alejamiento”, cuestiona ya, en cadena, los valores del límite y de la identidad: la lengua extravía su “normalidad” por la cual su léxico mantenía con la sintaxis respectiva una delimitación inequívoca, extravió suficiente para que ese límite encuentre su condición de indivisible en estado de corrupción, abriéndose la lengua, entonces, a la contaminación del nombre (léxico) y del adverbio (sintaxis) No mucho más allá de esto, en el transcurso todavía de estas perturbaciones, la figura del “simulacro” se insinúa para poner entre comillas la expresión que habla, todavía, del prejuicio de que la “palabra” es la “misma”. Con tales entre comillas es, de nuevo, la identidad la que desiste de reconocerse en los significantes y en los significados, desistimiento que deja abierta la ambigüedad y el intercambio entre unos y otros. Deberíamos decir, entonces, que si hay un rasgo en el trabajo de la desconstrucción del marxismo, tal como lo hemos podido comentar y analizar, cuya condición tuviésemos que destacar, nos inclinaríamos por aquel que, en el contexto de *Parages*, nos recuerda que la desconstrucción es economía y discreción:

Es a través de la ley —esta travesía será nuestra cuestión— a través de la normalidad indemne y asegurada del lenguaje que se provoca irresistiblemente, la catástrofe general del alejamiento. La lógica, la sintaxis, el léxico, la retórica parecen impasibles cuando se los fuerza a enunciar lo que por anticipado los habrá arruinado de arriba abajo o, más bien que arruinado, expropiado y sometido. (Derrida. 1986 : 47)

En el lenguaje, sólo en el estado de “normalidad” de la sintaxis y del léxico, es donde es posible el desarreglo, sin lugar alguno para el sobrevuelo o el metalenguaje. Es en los dominios supuestamente mejor garantidos donde se manifiesta, desde siempre, la imposibilidad de toda garantía. El desarreglo sería, por lo tanto, intrínseco a la regla y a la ley, tanto como la imposible posibilidad de la garantía.

Ahora bien, en torno a Stirner habría que volver a él para todavía mostrar lo que ha representado para otros pensadores, sin que esto signifique dejar de recordar, todo lo contrario, los singulares análisis que Derrida realiza en *Espectros de Marx*, sirviendo, entonces, este retorno a Stirner para propiciar una confrontación entre la axiomática de la desconstrucción y los análisis que desarrollan Étienne Balibar, por una parte, y Gilles Deleuze, por la otra, acerca de las distintas estrategias elaboradas por Stirner (pseudónimo, como es sabido, de Johann Kaspar Schmidt) y por Marx, alrededor del problema de la alienación y la reapropiación. Balibar recuerda el principio de economía al que apela Stirner respecto de las premisas, principio mediante el cual son reducidas todas las abstracciones a meros elementos nominalistas:

“Stirner no necesita ninguna creencia, ninguna Idea, ningún “gran relato”: ni el de Dios ni el del Hombre, ni el de la Iglesia ni el del Estado, pero tampoco el de la Revolución. En efecto, para él no hay diferencia lógica entre *la cristiandad, la humanidad, el pueblo, la sociedad, la nación o el proletariado*, así como no la hay entre *los derechos del hombre y el comunismo*: todas estas nociones universales son efectivamente abstracciones, lo cual, desde el punto de vista de Stirner, quiere decir ficciones.” (Balibar. 2006 : 40)

Marx se había referido a esta ilimitada e indiferenciada inclusión de las nociones universales en la calidad de “ficciones”, cuestionándola por conducir a un exceso proliferante de espectros. En otras palabras, que la búsqueda de una reapropiación exhaustiva de los fantasmas, tal como la emprendida por Stirner, no había podido conseguir, y en caso alguno se podría conseguir, cazar los espectros que todavía asediaban y clausurar la aparición de otros nuevos. Pero el problema es más bien otro, que podría quedar enmascarado tras la crítica de Marx en nombre de la efectividad, motivo este último que desvía la exigencia de la reapropiación al terreno inapelable de la revolución. No obstante, este desvío no puede evitar que Stirner renueve todavía su crítica, puesto que “la revolución” sería, desde su punto de vista, una nueva expropiación o alienación. De todos modos, *La ideología alemana* habría servido para que hubiese lugar a un paso más allá de las críticas formuladas en nombre del *Único*. Es lo que analiza Balibar:

“He aquí por que yo hablaba de presuposición recíproca. Pero al mismo tiempo la objeción de Stirner puede rechazarse: puesto que ya no se trata de *denunciar* la abstracción de los “universales”, las “generalidades”, las “idealidades” y mostrar que sustituyen a los individuos reales; resulta posible, en cambio, *estudiar* su génesis, su producción por esos individuos, en función de las condiciones colectivas o sociales en las que piensan y se relacionan unos con otros.” (Balibar. 2006 : 42)

Es de rigor tener particularmente en cuenta que el contexto del que extraemos el fragmento recién citado, es aquel en el cual Balibar intenta no sólo señalar la amplitud que adquieren ciertas categorías, en el trayecto que va de las *Tesis sobre Feuerbach* a *La ideología alemana* — como la de la división del trabajo, bajo la cual se podría pensar no sólo la constitución de nuevas fuerzas productivas, sino, como “contrapartida”, dice Balibar, la conformación de nuevas formas de relaciones sociales—, sino mostrar, a la vez, la extensión que puede requerir una confrontación,

sin límites dogmáticos, entre Stirner y Marx. Precisamente, la primera frase del fragmento se refiere a la “presuposición recíproca”, que no es otra que la que se desprende del hecho de que la ideología, si bien es una “estructura autónoma de producción”, recíproca e irrecusablemente es, a su vez, producida. Es el punto de vista que Marx elabora para conseguir ir más allá de la *denuncia* stirneriana del papel alienante de los ideologemas, en razón de que si es posible explicar su gestación en base al análisis de las relaciones materiales del intercambio en las que necesariamente deben inscribirse los individuos, en uno u otro modo de producción; si es posible explicar su gestación a partir de tal análisis, decíamos, desaparecería de inmediato la privilegiada condición de autonomía de la que gozan tales ideologemas desde el punto de vista de Stirner. Ahora bien, habíamos abrigado el propósito de devolverle la posibilidad a Stirner de que sus posiciones, a pesar de que Balibar las identifica como nihilistas, o precisamente por esa condición, todavía fuesen motivo de su atención en vista de comprender las nuevas apuestas que elabora Marx. Valiéndose de la referencia al “poder de las ideas”, potestad que no les viene de ellas mismas sino de las fuerzas de las que ellas se apoderan, por un lado, y de la referencia relativa al poder de las “abstracciones” de la filosofía, por el otro, Balibar recuerda cierto apresuramiento de Stirner:

“Quien apresura la combinación de estos dos temas es Stirner, en razón de su insistencia en la función de dominación que cumplen las ideas generales. Stirner lleva al extremo la tesis del idealismo: la de la omnipotencia de las ideas, que “dirigen el mundo”. Pero invierte el juicio de valor que implicaba. En cuanto representaciones de lo *sagrado*, las ideas no liberan, oprimen a los individuos. Así, Stirner lleva al colmo la negación de las potestades reales (políticas, sociales), pero obliga a analizar por sí mismo el nudo de las ideas y el poder.” (Balibar. 2006 : 51 y 52)

Antes de analizar el “apresuramiento” de Stirner al que se refiere el fragmento citado, es forzoso tener en cuenta que, en relación al primero

de los “temas” mencionados por Balibar, lo que éste propone no es tanto una interpretación de la diferencia de las fuerzas existente entre el “arma de la crítica” y la “crítica de las armas”, diferencia que había sido formulada por Marx en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, sino más bien una explicación del hecho de que la “crítica teórica” pueda ser apropiada por las masas, transformándola en una “crítica material”. Dicha interpretación, si bien busca ilustrar el modo, en general, en que ciertas fuerzas se apropian del “poder de las ideas”, parece sugerir la necesidad, no obstante, de un desvío respecto de las interpretaciones que, en consonancia con la Tesis once, se han encolumnado, de manera exclusiva, detrás de la supremacía, siempre paradójica, de la “crítica de las armas”. La interpretación de Balibar se torna comprensible, en tanto y en cuanto responde a su hipótesis de que se habría producido una transición entre las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*, transición consistente en la sustitución de una “ontología de la praxis” por una “ontología de la producción”. Ahora bien, esa supremacía, de la que aparentemente se aparta Balibar, ha sido la que ha servido para señalar, por ejemplo, como lo hace Antonio Negri, los límites de la desconstrucción ante las exigencias de la “crítica de las armas”. Cabría traducir la descripción de esa transición histórica en los términos de una representación del pasaje de una estructura a otra estructura ontológica, proceso que no podría sino tener efectos en el dominio mismo donde se gestan esas transformaciones, a saber, en el de la determinación de la acción y el discurso políticos. La opción preferida por Negri tiene como referencia la Tesis once, motivo por el cual se podría suponer que, adoptando su punto de vista, la “ontología de la producción”, que se habría puesto en marcha a partir de *La ideología alemana*, habría perdido pertinencia al cabo de las transformaciones tecno-económicas que han tenido lugar en el capitalismo multinacional. Si esta suposición fuese llevada a vincularse con la valoración que realiza Negri de las adquisiciones de la desconstrucción en la tarea de reformular, más allá de la ontología de Marx, una “fenomenología” que

acoja, sin procurar disiparlo, el carácter espectral de dichas transformaciones, se podría apreciar la conjunción que obra entre esta valoración y el cuestionamiento mencionado anteriormente: la valoración torna imperioso el cuestionamiento, desde el momento en que, en vez de plegarse a la inyunción excluyente de la Tesis XI: ¡la transformación, antes que la interpretación!, la desconstrucción, más allá de invertir semejante prelación, procura mostrar que la interpretación no es una instancia cadente o fallida, como pretende en su primera parte dicha Tesis, sino, por el contrario, una instancia de transformación radical, siempre que se comprenda que de tal manera se habrá conseguido ir más allá de una mera inversión. Pero, a la vez, el esquema analítico de Balibar sería propicio para hacer reconocibles las diferencias existentes entre las axiomáticas de Derrida y de Negri, apelando para ello a la hipótesis crucial ya comentada, según la cual se habría registrado un movimiento de transición en la ontología de Marx, de modo tal que el lugar de privilegio otorgado primeramente a la praxis, habría sido ocupado posteriormente por la producción. Más allá del sentido que podría reconocérsele a este movimiento de sustitución, y manteniendo siempre el punto de vista de Negri, cabría decir que sólo la “ontología de la praxis” habría sobrevivido, en tanto que la de la “producción” terminaría revelándose insuficiente ante los desafíos de interpretación que se le imponían tras los cambios del capitalismo multinacional. Se podría reconocer esa reafirmación de la “praxis” en el siguiente fragmento, en el que ella aparece ligada, no casualmente, a un rechazo y a un fin de la dialéctica, en nombre de una ausencia de soberanía de la “idea” ante la “praxis colectiva”. Dicho de otra manera, sería una rearticulación de los enunciados de la Tesis onceava, sólo que al cabo de un trabajo de investigación tendiente a exhumar los *Grundrisse* de 1857/58. Se podría proceder a realizar, entonces, ese reconocimiento, a condición de no olvidar que dicho fragmento ha sido extractado de la publicación de dicha investigación, aparecida en el año 1978, en la que Negri desestabiliza algunas de las tesis dominantes del marxismo, como la que otorgaba los

privilegios a la “revolución desde arriba”, en desmedro de la “revolución desde abajo”, o como esa otra según la cual la mistificación resulta mejor descripta apelando al protagonismo exclusivo de la forma-mercancía⁵¹:

“Reencontramos aquí, en fin, el carácter práctico del pensamiento marxista. ¿Fin de la dialéctica? Sí, porque el acto de pensamiento no tiene aquí ninguna autonomía respecto de la fuerza colectiva, a la praxis colectiva que constituye el sujeto como dinamismo hacia el comunismo. El adversario debe ser destruido. Únicamente la práctica comunista puede destruirlo y debe, de este modo, en el desarrollo de sí misma, liberar la rica multilateralidad independiente del comunismo.” (Negri. 2001 : 210)

Si la rearticulación de la Tesis once es la modalidad mediante la cual se hizo reconocible cierta axiomática de Negri, deberíamos interrogarnos respecto de cuál sería, entonces, siempre en referencia al esquema analítico de Balibar, la forma mediante la cual la axiomática de Derrida habrá trazado sus delimitaciones. Una primera respuesta a esos interrogantes consistiría en apostar que para cada una de las respectivas ontologías la desconstrucción habría elaborado diferentes estrategias de abordaje, deteniéndose brevemente, por ejemplo, en los enunciados mediante los cuales formula Marx el imperativo que dictamina que el mundo habrá de ser, por fin, dejado de interpretar, para pasar definitivamente a ser transformado. Esta “ontología de la praxis”, que, según Balibar, se desprende de las *Tesis sobre Feuerbach*, ¿sería una ontología desde el punto de vista de la desconstrucción, y por lo tanto, un motivo para ella? La inversión a la que se presta o a la que es conducida la Tesis XI, parece no dejar dudas respecto de que con ella se pone en marcha un movimiento característico de la desconstrucción. Ahora bien, ante una inversión como la que la afecta a la Tesis XI, se podría suponer que, desde el punto de vista del marxismo, ella no podría sino levantar

⁵¹ “Protagonismo de la forma-mercancía” que tiene, a su vez, un particular protagonismo en *Espectros de Marx*, aunque en una dimensión que carece de todo parentesco posible con el “protagonismo de la forma-mercancía” sobre el cual recae el cuestionamiento de Negri.

severas objeciones, particularmente porque resultaba ser la traducción, en clave no marxista, de una de las tesis de vanguardia del pensamiento de Marx. Es decir, un gesto heterodoxo, como lo recuerda Derrida, cuya impronta tiene como efecto exportar lo que quiere decir la tesis a un terreno en el que se invierte la secuencia de sus enunciados, haciendo volver el primero, que había sido desterrado, al primer plano. Semejante inversión, por otra parte, no deja sobrevivir el segundo enunciado sino a condición de que, habiendo renunciado a toda incompatibilidad con el primero, se constituya en su aliado. Se da lugar así a una proposición que, si bien conserva las dos ideas de la tesis, orienta la fuerza de la “transformación” de modo tal que ella recaerá no ya sobre el mundo sino sobre la sola “interpretación”. Sin más demora, habiendo tomado nota de que los movimientos de la desconstrucción alrededor de la Tesis once no podían terminar sino conduciendo la instancia de la “transformación” a una vía muerta, el cuestionamiento marxista denunciaría, tras la apariencia de unos movimientos hermenéuticos o críticos, la existencia de motivaciones políticas. ¡Transformación significa revolución, renunciar a una es renunciar a la otra! Pero habría también denuncias ideológicas, habida cuenta de que reconducir todo a o hacer recaer todo en la interpretación, significaría un desvío o una recaída en el idealismo, una tesis adversa al ideario materialista de la obra de Marx. Falta de ortodoxia, sin duda. La falta en que se reconoce incursa la inversión. Y sería precisamente este, el orden cerrado de la ortodoxia, uno de esos motivos ante los cuales la desconstrucción no se detiene, sino que, por el contrario, se moviliza de manera incontenible. No sería posible esperar de ella otro gesto, teniendo en cuenta que la lógica del pensamiento de la desconstrucción reconoce como principios aquellos que son indóciles a todo lo que reconduciría a una reapropiación por el discurso de la ortodoxia. El dogmatismo, la pretensión de totalización, los regímenes totalitarios, la efectividad, la voluntad de realización. Estos motivos, sin embargo, no movilizan el embargo liso y llano de aquello que intenta embargar la desconstrucción. De allí que se trate siempre de una

responsabilidad contradictoria, de responder, a la vez, a la inyunción de “cierto” espíritu de la emancipación de la tradición marxista, y a la necesidad de cuestionar radicalmente sus compromisos con la ontología a la que somete a los fantasmas propios y ajenos:

“¿Cómo responder? Y sobre todo, ¿cómo asumir aquí una responsabilidad que se anuncia como contradictoria, puesto que nos inscribe de entrada en una especie de obligación necesariamente doble, de *double bind*? La orden nos divide, en efecto, nos pone siempre en falta o en defecto, puesto que desdobra el *hay que*: hay que convertirse en guardianes de una idea de Europa, *pero* de una Europa que consiste precisamente en no cerrarse en su propia identidad y en avanzar ejemplarmente hacia lo que no es ella, [...]” (Derrida. 1992 : 30)

Con las precauciones correspondientes, la referencia de un texto como el recién citado, alejado temporalmente de *Espectros de Marx*, proporcionaría el doble beneficio de hacernos percibir la reiteración de una estructura, reconocible, por ejemplo, en el caso en el que la desconstrucción se encuentra en la tarea de descifrar una lectura intrínseca, a la vez que no dogmática, de la Tesis once; pero reconocible, a su vez, cuando el propósito tiene como motivo el de configurar una salvaguardia de “una idea [de la identidad cultural y/o política] de Europa”, pero bajo la condición de prohibirse la posibilidad de la clausura sobre sí de su identidad. Se trata ante Marx de responder también, como ante Europa, *por un lado*, a la demanda de inserción en su tradición, sólo que, como en el requerimiento anterior, la responsabilidad, *por el otro*, habida cuenta de su bifurcación originaria, se traduce en la exigencia de elaborar una lectura de la Tesis XI que le cierre el camino a la posibilidad de cerrarse sobre su identidad dogmática. Ahora bien, hay a la vez una apertura, si se tiene en cuenta que la lectura de Derrida de la Tesis XI es la que habría permitido volverse a otros textos de Marx, más allá de las *Tesis sobre Feuerbach*, contando para su interpretación con esa matriz que será la de la “interpretación performativa”, la interpretación que transforma lo que interpreta. Luego del análisis de las aproximaciones

que el discurso de la desconstrucción realizara entorno a los enunciados de la Tesis onceava, habrán quedado pendiente los análisis relativos a la los recursos que moviliza la desconstrucción alrededor de la “ontología de la producción”, según la denominación de Balibar. En páginas posteriores abordaremos dicha tarea. Corresponde retomar las consideraciones relativas a los análisis de Balibar en los que éste había puesto de relieve los momentos en los que Stirner, adelantándose a Marx, por ejemplo, al vincular las “abstracciones” y el “poder de las ideas”, había generado en aquél nuevos desarrollos axiomáticos. Al respecto, Balibar destaca dos aspectos: por una parte, si bien Stirner extrema el principio idealista del poder absoluto de las ideas sobre el mundo, lo hace al tiempo que invierte el valor de esta tesis, por lo que el resto de la incidencia de Stirner consiste, por otra parte, más allá de mostrar el carácter opresor de las ideas, en apresurar a Marx a encontrar una teoría que explique el modo en el que se producen, por lo hombres mismos, esas ideas. Sin reducirse a ello, el rumbo impuesto por Stirner a su dialéctica alcanza, así, una de sus expresiones esenciales en la negativa a reconocer otro poder que no sea el de las ideas. Pero es sólo una de sus expresiones decisivas, habría todavía que retomar el rumbo y haciendo pie en ella, llevar la dialéctica a que muestre, por inversión, que el poder de las ideas es un poder opresor. Más allá todavía, dado que las ideas oprimen los pensamientos de los individuos, incluidas todas ellas sin excepción, dado que nada las exime de su condición de obrar como alienaciones, expropiándolo al individuo de su mismidad, todavía resta volverse hacia ellas con el fin de finalizar con su opresión. Se trata de un movimiento de expropiación y reapropiación por el que el Yo del *Único* —no habiendo encontrado la reconciliación en ninguna de las figuras, ni en la de la “conciencia”, ni en la del “Hombre”, ni en la de “Dios”, ni en la del “espíritu”, ni en la de la “revolución”, etc., por lo que tampoco habrá podido encontrar en ellas la efectiva reapropiación—, avanza un paso más aun, retrotrayendo hacia sí todo lo que no es su Yo, reapropiándose así de todo lo que, cada vez, lo había expropiado. Avanzar retrocediendo

sería la movilidad que adquiere la dialéctica en Stirner, de la cual Deleuze ha dicho lo siguiente, refiriéndose a la “instancia de reapropiación”:

“En Hegel, se trataba de una reconciliación: la dialéctica estaba dispuesta a reconciliarse con la religión, con el Estado, con la Iglesia, con todas las fuerzas que alimentaban la suya. Sabemos lo que significan las famosas transformaciones hegelianas: no olvidan conservar piadosamente. La trascendencia permanece como trascendencia en el seno de lo inmanente. Con Feuerbach, el sentido de «reapropiar» cambia: menos reconciliación que recuperación, recuperación humana de las propiedades trascendentes. Nada se conserva, excepto lo humano «como ser absoluto y divino». Pero esta conservación, esta última alienación, desaparece con Stirner: el Estado y la religión, pero también la esencia humana, se niegan en el YO, que no se reconcilia con nada porque lo aniquila todo, por su propio «poder», por su propio «comercio», por su propio «placer».” (Deleuze. 1998 : 226)

El tránsito por el que habría atravesado la reapropiación parece orientarse en el sentido de haber hecho prevalecer simplemente, en Hegel, por ejemplo, la reconciliación, es decir, la vuelta a sí de los contrarios en la unidad de la *Aufhebung*. De los dos movimientos, el de la reconciliación y el de la reapropiación, el predominio del primero de ellos se explica porque la restauración, al haber sido plena, implica la eliminación de la oposición, es decir, su inoperancia. Sin embargo, cuando no es la reconciliación lisa y llana, sino la reapropiación la que sienta algún mejor índice en beneficio de la recuperación, es que se impone un criterio de selección para lo que ha de ser objeto de conservación, de modo tal que lo que se constituya como reserva no sea únicamente lo que provenga de una reconciliación sin reparos, sino más bien de una reapropiación selectiva. Dado que sigue habiendo todavía lugar para la reconciliación y la conservación, Stirner no se conforma, como tampoco lo hacía Marx, con la apuesta de Feuerbach, proponiéndose alcanzar, entonces, aquella forma de reapropiación que, no dejando lugar a ninguna nueva alienación, sea definitiva, puesto que:

“Las reappropriaciones relativas siguen siendo alienaciones absolutas.” (Deleuze. 1998 : 226)

Habida cuenta de que lo que está en juego es la reappropriación absoluta, única a la que puede aspirar el *Único*, ninguna de las hipotecas que se puedan saldar a plazo puede servir para esta causa, ya que, por el contrario, sólo reproducirían eso mismo que se pretende aniquilar. Pero el retroceso por el que se obliga avanzar esta dialéctica pareciera, por último, consumirse, aniquilándose:

“Si yo baso mi causa en Mí, el Único, mi causa reposa sobre su creador efímero y perecedero que se consume a sí mismo, y Yo puedo decir:

Yo he basado mi causa en Nada.” (Stirner. 2007 : 371)

La aniquilación pareciera ser el signo y la acción predominantes en este final, a pesar de que *poseedor* y *creador* hayan conseguido reunirse, a pesar de que el Yo haya podido, por fin, “basar su causa en Nada”, habiendo anonadado todo lo que no sea el Yo. El nihilismo sería la figura inevitable en el cortejo de esta ceremonia final, aunque no parece que lo haya sido de la misma manera en el transcurso del texto, de los distintos capítulos, de las diferentes apuestas que en ellos arriesga Stirner. La nihilización sería, entonces, la lógica misma de esta dialéctica, la dialéctica de esta lógica del final:

“Stirner es demasiado dialéctico para pensar en términos que no sean de propiedad, de alienación y de reappropriación. Pero demasiado exigente para no ver a dónde conduce este pensamiento: al yo que no es nada, al nihilismo. Entonces el problema de Marx, en la *Ideología alemana*, halla uno de sus sentidos más importantes: para Marx se trata de detener este fatal deslizamiento. Acepta el descubrimiento de Stirner, la dialéctica como teoría del yo. En un punto, da la razón a Stirner: la especie humana de Feuerbach sigue siendo una alienación. Pero el yo de Stirner, a su vez, es una abstracción, una proyección del egoísmo burgués. Marx elabora su famosa doctrina del yo condicionado: la

especie y el individuo, el ser genérico y el particular, lo social y el egoísmo, se reconcilian en el yo condicionado según las relaciones históricas y sociales.” (Deleuze. 1998 : 227)

Como no se trataba sólo de Stirner ni tampoco sólo de Marx, así es como es posible interpretarlo en los análisis de Balibar, Derrida y Deleuze, sería de interés señalar las diferencias existentes entre esas exposiciones, tanto en lo relativo a la caracterización de cada uno de los pensadores como a lo concerniente a las formas que eligieron para describir la polémica mantenida por Marx tanto con el “Primero” como con el “Segundo Testamento” del “Libro”, *El único y su propiedad*. Hay afinidades ciertas entre los análisis de Deleuze y Balibar, el libro del primero es de 1967, el del segundo de 1993. En el texto de Balibar hay un explícito reconocimiento de las precisiones elaboradas por Deleuze en el párrafo 5. *Los avatares de la dialéctica*. En este mismo texto, Balibar incluye en la “Guía bibliográfica”, la mención de *Espectros de Marx*, aunque, a diferencia de Derrida, no se detiene en los detalles de sus análisis. Con un mayor énfasis en los rasgos nihilistas de la dialéctica de Stirner, el análisis de Deleuze distribuye esos rasgos según los distintos exponentes de la dialéctica (Hegel, Feuerbach, Stirner). En su exposición, Marx es identificado como el protagonista de la “reconciliación”, el artífice de la teoría del “sujeto condicionado”, siendo todo ello el resultado de la sobrepuja a la que es obligado por el “Libro” de Stirner, mediante la cual Marx intenta impedir la consolidación “superestructural” de esa ideología.

Balibar, por su parte, si bien juzga necesario, como Deleuze, enfatizar el aspecto nihilista de la dialéctica de Stirner, comienza más bien por resaltar su condición de anarquista, enfrentado al Estado, sin olvidar el relieve que reviste su carácter de nominalista extremo. Analiza, por último, sus gestos idealistas, en conflicto con el materialismo de Marx. Por lo que respecta a la exposición del pensamiento de Marx, Balibar propone la hipótesis de que alrededor de las *Tesis sobre Feuerbach* se constituyó una “ontología de la praxis”, en tanto que en *La ideología alemana* se configuró una “ontología de la producción”. Esta hipótesis es la que

desarrolla Balibar con el propósito de hacer inteligible las transformaciones que produce Marx en su axiomática. En cuanto a la descripción de la polémica con Stirner, la misma se despliega siguiendo el registro de las reformulaciones de la axiomática marxiana, entre las cuales correspondería colocar en primer plano aquella mediante la cual, según Balibar, Marx genera la metamorfosis del valor simbólico de la noción de *praxis* en el valor histórico-sociológico de la noción de *producción*. Esta reelaboración de la ontología abría así la posibilidad a una respuesta a Stirner, quien había llevado el cuestionamiento de las ficciones hasta incluir entre ellas a la de la Revolución o “práctica revolucionaria”, idea anunciada por Marx en la Tesis once. Ante la posibilidad de que esa idea efectivamente quede al alcance de la crítica de Stirner, se le habría impuesto a Marx la tarea de elaborar una ontología de relevo cuya categoría operativa fuese la de *producción*, habida cuenta de que con esa nueva categoría debería ser posible explicar no sólo los procesos materiales, sino también el proceso de gestación de aquellas “ficciones” o “fantasmas” respecto de las cuales Stirner contaba sólo con el arma de la crítica y la denuncia.

Por último, son las páginas de *Espectros de Marx* a las que se debería volver para esbozar el punto de vista del pensamiento de la deconstrucción acerca de Stirner, Marx y el debate mantenido por este con el primero. En relación a dicha polémica, Derrida sostiene que, más allá de la condición de concilio de la que habla Marx para referirse a las discusiones entre L. Feuerbach, B. Bauer y M. Stirner, el debate de Marx con Stirner tiene más bien las características de un “conciliábulo”: se trata de que ambos comparten en secreto un motivo alrededor del cual giran las diferencias, sin que entre ellas puedan dejar de incluirse, además de las ontológicas y metodológicas, a las que involucran a la ética y a la política. El espectro, el carácter espectral del fantasma, tal es el motivo que los une nada más que para oponerlos. Es a ese carácter del espectro al que anhelan darle término. Ahora bien, las diferencias con los análisis de Balibar y Deleuze no parecen generar cuestiones en torno a las

opciones preferidas por Derrida en sus esquemas analíticos. Una de esas diferencias proviene del hecho de que en su exposición, este último entiende que, alrededor de las cuestiones del espectro, la relación entre Marx y Stirner es extremadamente estrecha, una condición que no ha sido juzgada así, por ningún motivo, en los otros dos casos: en Deleuze el interés recae en el rol desempeñado por Stirner en la historia de la dialéctica en tanto exponente del nihilismo extremo, en torno de cuya historia Marx aparece en escena con el propósito de equilibrar la dialéctica. Balibar, por su parte, analiza la figura de Stirner a partir de la objeción que éste representara para el pensamiento de Marx, habida cuenta de que el nominalismo extremo de aquel permitía cuestionar, sin límites, el valor de todas las categorías. La estrecha unión que Derrida inscribe en la relación entre Marx y Stirner es parte inseparable de su esquema de análisis, pues más allá de la oposición irreversible de Marx al nominalismo y de Stirner al comunismo y al socialismo, lo que le interesa mostrar es la complicidad que supone y en la que se sostiene esa rivalidad. Este punto de vista merece ser analizado cada vez pues traza, por un lado, la distancia o la diferencia que lo separa de las oposiciones tradicionales de las tesis filosóficas, y, por el otro, dibuja la figura o la silueta de un estilo de pensamiento. Por otra parte, lo que de nuevo es otra diferencia, Derrida también entiende que las paradojas del narcisismo y del trabajo del duelo son las que gobiernan, por igual, las posiciones de Stirner y de Marx en torno a la condición espectral del fantasma, habida cuenta de que, mientras el primero apela al expediente de suprimir el trabajo del duelo mediante una “conversión” instantánea de los fantasmas de la objetividad en afecciones de la subjetividad, es decir, un esfuerzo, en clave de Narciso, por ligar bajo el dominio del yo los fantasmas y su asedio, el segundo elige como recurso el de posponer el trabajo del duelo anteponiéndole la necesidad de una “práctica”.

La figura de Stirner, que ha sido preciso cotejarla a través de los análisis de los tres pensadores franceses, merecería una consideración cuya extensión excedería, sin duda, los límites de este trabajo. Las tres

exposiciones han abordado el pensamiento de Stirner en relación a diferentes contextos, a saber, la historia de la dialéctica a partir de Hegel, la condición desafiante de sus tesis ante las *Tesis sobre Feuerbach*, su inserción en la tradición de la temática del fantasma, en la que se destacan no sólo sus ideas sino particularmente su axiomática. Sin excepción, todas ellas han puesto de relieve la originalidad de su obra, su estrecha relación con algunas ideas de Nietzsche, la necesidad, en fin, de valorar la fuerza de su pensamiento.

Retomando lo que se había anunciado en el comienzo del capítulo, iniciaremos el tratamiento de los considerandos relativos al análisis que propicia Derrida de lo que Marx había denominado el “fetichismo de la mercancía”. Es posible tomar como referencia el siguiente fragmento:

“Gran momento al comienzo de *El Capital*, como se recordará: Marx se pregunta, en resumidas cuentas, cómo describir en su surgimiento el carácter *místico* de la mercancía, la mistificación de la cosa misma —y de la forma dinero cuyo «germen» es la forma simple de la mercancía—. Quiere analizar la equivalencia cuyo *enigma* y cuyo carácter místico no impresionan al economista burgués más que en la forma acabada de la moneda, del oro o del dinero. Es el momento en que Marx piensa demostrar que ese carácter místico no le debe nada a un valor de uso.” (Derrida. 1995 : 168)

Es el momento, se podría decir, en el que Derrida deja abierta la cuestión, habida cuenta de que para demostrar lo que enuncia la última frase es preciso que Marx cuente con un límite estricto entre valor de uso y valor de cambio. Un momento antes se había insinuado ya un problema ligado al anterior, puesto que si se trata de “describir en su surgimiento el carácter *místico* de la mercancía”, esta otra pretensión supone, por su parte, contar con un origen que se pueda identificar. Los problemas del límite y del origen, así ligados, serán los que organicen el trabajo de la desconstrucción respecto de esas dos determinaciones. Recurriendo al texto de Marx, lo consideraremos en alianza con las lecturas de Derrida.

“A primera vista, parece como si las *mercancías* fuesen objetos evidentes y triviales.” (Marx. 1966 : 36)

Este primer enunciado se refiere a la *mercancía* de conformidad con el punto de vista que supone que no es una mercancía, es decir, que es y seguirá siendo un mero valor de uso, sin que pueda verse alterada su naturaleza por insertarse en el intercambio con otras mercancías. Sería el punto de vista que reduce las determinaciones de la cosa a las que remiten, por su *origen* o por su *fin*, sólo a la escala humana. Más allá de estas determinaciones, el análisis de Marx muestra que la mercancía se inscribe, propiamente, en un dominio que es ajeno a lo que serían las propiedades del hombre. La observación de Derrida se refiere a la escasez de juicio que representa quien, como el “economista burgués”, ante la cuestión de la mercancía, permanece en lo fenomenológico, sin acceder a lo que le es irreductible:

“El defecto, el fallo de la primera vista es ver pero no percibir lo invisible. Si no se reconoce dicha invisibilidad, entonces la *mesa-mercancía*, inmediatamente percibida, sigue siendo lo que no es, una simple cosa que se juzga trivial y demasiado evidente.” (Derrida. 1995 : 168)

Ante este obstáculo que se constituye alrededor del “a primera vista”, Marx introduce la necesidad del análisis, instancia que descubre que lo propio de las mercancías —en tanto que valores de cambio— son las determinaciones metafísicas y teológicas, habida cuenta de que las primeras remiten a la condición “físicamente-metafísica” con que circulan las mercancías, en tanto que las segundas remiten al mundo religioso conformado por los “productos” de la mente humana que, comportándose *análogamente* a las mercancías, se manifiestan con “vida propia”, con “existencia independiente”, “relacionados entre sí y con los hombres”. Se tendría trazado así el vínculo entre el carácter fetiche de la forma-mercancía y lo que Marx había tendido a elaborar en las obras de la

segunda mitad de los años 1840, particularmente en *La ideología alemana*, a saber, la noción de “ideología” según las determinaciones del modelo de la religión:

“Pero, analizándolas, vemos que son objetos muy intrincados, llenos de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos.” (Marx. 1966 : 36)

Una apreciación de Balibar al respecto reúne los dos aspectos de la siguiente manera:

“Eso es lo que Marx tiene en vista cuando describe la percepción del mundo de las mercancías como la de realidades “sensibles suprasensibles” en las que coexisten extrañamente los aspectos de lo natural y lo sobrenatural, y cuando declara que la mercancía es un objeto “místico” lleno de “sutilezas teológicas” (con lo que sugiere directamente la comparación del lenguaje económico con el discurso religioso).” (Balibar. 2006 : 68)

Ahora bien, de ese doble carácter, “sensible” y “suprasensible”, cada uno de ellos remite, por separado, a la “cosa” en tanto que valor de uso y a la misma como valor de cambio:

“En primer lugar, a partir del “doble carácter” del trabajo humano [...] *trabajo concreto* y *trabajo abstracto* [...], se trata de mostrar cómo las mismas mercancías producidas se convierten en objetos “dobles”, dotados de *utilidad* (correspondiente a ciertas necesidades) y de *valor* (cuya “sustancia” está constituida por el trabajo socialmente necesario para su producción).” (Balibar. 2006 : 71)

Retomaremos en páginas posteriores los considerandos que, de modo preliminar, hemos introducido en relación a la instancia del “análisis” a la que apela Marx en su propósito no sólo de mostrar la compleja trama

de determinaciones que configuran la “verdad” de la mercancía, sino de despejar el acceso a la realidad social configurada alrededor del modo de producción de mercancías. En la dimensión del valor de uso, a la que retornamos para analizar, en primer lugar, los enunciados de Marx al respecto, cabe aislar un aspecto que habíamos observado anteriormente, habida cuenta de que en el pasaje que citamos a continuación, las dos determinaciones que han sido juzgadas suficientes para eliminar todo efecto enigmático de la dimensión del valor de uso, a saber, el origen (ἀρχή) y el fin (τέλος), tienen la particularidad de remitir a un mismo ente, de modo que la mercancía viene del hombre y va al hombre, en un puro movimiento garantido de intercambio. Pero tampoco por las determinaciones materiales el valor de uso estaría expuesto a alteraciones, puesto que la madera de una mesa, por múltiples que hayan sido sus cambios de forma, permanecerá siendo madera, y, por consiguiente, también la mesa.

“Considerada como *valor de uso*, la mercancía no encierra nada de misterioso, dando lo mismo que la contemplemos desde el punto de vista de un objeto apto para satisfacer necesidades del hombre o que enfoquemos esta propiedad suya como *producto* del trabajo humano. Es evidente que la actividad del hombre hace cambiar a las materias naturales de forma, para servirse de ellas. La forma de la madera, por ejemplo, cambia al convertirla en una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, sigue siendo un objeto físico vulgar y corriente.” (Marx. 1966 : 36)

De la instancia del análisis sugiere Derrida, a su vez, un análisis. Más bien, de los movimientos previos al análisis, entre los cuales parece distinguirse la “construcción del buen sentido fenomenológico de la cosa misma,...”. En otros términos, Derrida supone que el “buen sentido fenomenológico” es una “construcción” en vista de guardarse de lo que habrá de ser el “analizar lo metafísico y lo teológico”. Si esto es así, quedaría abierta la posibilidad no sólo de limitar el “buen sentido

fenomenológico” a la dimensión del valor de uso, sino, simultáneamente, de contar con el acceso, rebasando lo fenomenológico, a aquello que sería la “verdad” de la mercancía. Habría sido así que quedó, para ello, en reserva la asociación de la idea de mercancía con los predicados de la aporía y de lo indecible, esos predicados que no pueden ser sino los que asedian el cumplido “buen sentido fenomenológico”:

“La mercancía es algo, incluso, muy complicado, algo que está enredado, que es embarazoso, paralizante, aporético, quizá indecible (ein sehr vertracktes Ding). Una cosa-mercancía es tan despistante que hay que acercarse a ella con una especie de trapacería «metafísica» y con coqueterías «teológicas». Precisamente para analizar lo metafísico y lo teológico que construían el buen sentido fenomenológico de la cosa misma, de la mercancía inmediatamente visible, en carne y hueso (*auf den ersten Blick*)”. (Derrida. 1995 : 169)

Antes de algún comentario sobre la interpretación de Derrida del fragmento citado, una observación relativa a la referencia de los términos. A los sustantivos que preceden a los adjetivos “metafísica” y “teología”, la traducción española del texto de Marx los vierte como “sutilezas” y “resabios”, con la particularidad de que tales “sutilezas” y “resabios” son los que constituyen el “lleno” de esos objetos intrincados que son las mercancías. El texto original alemán dice así: «Eine Ware scheint auf den ersten Blick ein selbstverständliches, triviales Ding. Ihre Analyse ergibt, daß sie ein sehr vertracktes Ding ist, voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken». Hay posibilidades de equívocos respecto de “Mucken”, que tanto significa “resabio” como “engaño”, con el agregado de que el “engaño” tanto puede venir del objeto como del sujeto, y “resabio” está asociado al sabor desagradable y al vicio. Hay también equivocidad de parte de “Spitzfindigkeit”, que significa, a la vez, sutileza y argucia, además de sofisma, sofistería, mordacidad.⁵². Es decir, serían determinaciones objetivas, según la

⁵² No hemos podido consultar la traducción francesa que usa Derrida.

traducción española, en tanto que en el texto de Derrida las “sutilezas” y los “resabios” son sustituidos por “trapacerías” y “coqueterías”, es decir, por una significación que remite a estratagemas, a aproximaciones engañosas y afectadas. No pocas cosas parecen concederle crédito a la versión que hace de la relación con las mercancías un comercio (*sin comercio*, agregaría Derrida) entre espectros, sin lugar para una exégesis en los términos de la partición originaria entre sujeto y objeto. En lo relativo a la interpretación que Derrida avanza en el último fragmento citado, de ella podríamos decir que lo que propone alrededor del vínculo entre el valor de uso y el “buen sentido fenomenológico”, procura extender su alcance adelantando con ello conclusiones que sólo se podrían enunciar posteriormente. Nos referimos a que si la “verdad” del valor de uso es la que se expresa en el “buen sentido fenomenológico”, habría que suponer forzosamente, por adelantado, que el valor de cambio tendrá, a su vez, su “verdad”. Por tanto habrá que entender también, que la expresión el “buen sentido fenomenológico” alude a aquello que liga lo “fenomenológico” al “buen sentido”, con lo cual podríamos conjeturar, a su vez, que lo “fenomenológico” encuentra su “verdad” en el “buen sentido”, es el “buen sentido”. Siendo así, la relación entre el valor de uso y el “buen sentido fenomenológico” no podría ser meramente una relación, sino, todo lo contrario, una correlación, es decir, una afinidad mutua, una co-implicación, una “función” incluso, función de discurso (del valor de uso), por el cual la fenomenología procura indemnizarse de tener que pensar el valor de cambio. De allí que en Marx, dice Derrida, se pueda suponer que el discurso del valor de uso, habida cuenta de que en él ese valor queda reducido a los valores de lo *puro* y lo *simple*, no sea otra cosa que una denegación del valor de cambio:

“Ese buen sentido fenomenológico vale, quizás, para el valor de uso. Quizás esté destinado, incluso, a valer sólo para el valor de uso, como si la correlación de esos conceptos respondiese a esa función: la fenomenología como discurso del valor de uso *para no* pensar el mercado o con vistas a cegarse para el valor de cambio.

Puede ser. Y por esta razón, el buen sentido fenomenológico o la fenomenología de la percepción (que obra también en Marx cuando cree poder hablar de un *puro y simple* valor de uso) pretenden estar al servicio de las Luces, puesto que el valor de uso, en sí mismo, no tiene nada de «misterioso» (*nichts Mysteriöses an ihr*).” (Derrida. 1995 : 169)

En Marx y más allá de Marx, el discurso del valor de uso se inscribiría en la tradición de las Luces, en la lucha por exorcizar el “misterio”, por la explicación, por la razón, del “secreto” del fetichismo de la mercancía:

“El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, *pura y simplemente*, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores.” (Marx. 1966 : 37. Las itálicas son nuestras, M. N.)

La expropiación de la que son objeto los productores en este *quid pro quo* que describe Marx, proviene *pura y simplemente* de la forma-mercancía, habida cuenta de que, según Marx, el “secreto”, el misterio, la condición mística, en fin, el fetichismo, tienen su origen en esa inversión por la cual las relaciones sociales de los productores se transmutan en las relaciones sociales de sus productos y, a su vez, las relaciones materiales de sus productos en las relaciones materiales de los productores. Esto reforzaría, ¿indirectamente?, los argumentos de Marx acerca de que este “*pura y simplemente*”, en la figura de otro *quid pro quo*, viene a cambio de de la condición *pura y simple* del valor de uso. Ahora bien, más allá de los límites dentro de los cuales se contiene el valor de uso, aparece el valor de cambio:

“Pero en cuanto empieza a comportarse *como mercancía*, la mesa se convierte en un objeto físicamente metafísico. No sólo se incorpora sobre sus patas encima del suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías, y de su cabeza de madera empiezan a salir antojos mucho más peregrinos y extraños que si de pronto la mesa rompiese a bailar por su propio impulso.” (Marx. 1977 : 37)

Marx insiste en la efectividad del límite que separa a la mesa en su pasaje de un valor a otro, al punto de que esa efectividad se traduce necesariamente en una determinación del tiempo que gozando, a su vez, de esa misma efectividad, produce la “conversión” por la cual la naturaleza “física” de la mesa desaparece para, inmediatamente, reaparecer transmutada en una “cosa” “físicamente metafísica”, siendo la conjunción-contradicción de esta cualidad “metafísica” con la naturaleza “física” de la “cosa” la que constituye el “secreto” a explicar. En la perspectiva de la desconstrucción, se podría anticipar que esa serie de determinaciones que se derivan de la “efectividad” del límite entre valor de uso y valor de cambio, dócilmente se prestaría, en su totalidad, a ser removida con sólo haber logrado cuestionar el valor de la indivisibilidad de ese límite. Luego de haber parafraseado, según dice, la más reciente traducción francesa del texto de Marx, Derrida apunta:

“Para quien sepa griego y entienda de filosofía, podría decirse que esa genealogía que transfigura lo leñoso en no leñoso pone también en el tablero un devenir-inmaterial de la materia. *Hylé*, la materia, se sabe que, en primer lugar, es de madera. Y, desde el momento en que ese devenir-inmaterial de la materia parece no ocupar tiempo alguno y operar su transmutación en la magia de un instante, con una sola ojeada, por la omnipotencia de un pensamiento, podríamos caer en la tentación de describirlo como la proyección de un animismo o de un espiritismo. La madera se anima y se llena de espíritus: credulidad, ocultismo, oscurantismo, inmadurez de antes de las Luces, humanidad pueril o primitiva. Pero ¿qué serían las Luces sin el mercado?, ¿y quién progresaría alguna vez sin valor de cambio?” (Derrida. 1995 : 171, 172)

Considerando lo que había realizado en los análisis de las páginas anteriores, lo que, a su vez, nos había servido para extractarlo articulándolo con el texto de Marx, diríamos que Derrida, así como había hecho comparecer a las Luces para confrontarlas con el valor de uso, ahora reproduce la comparecencia con al valor de cambio, con la diferencia obvia de que si el valor de uso se correspondía con el espíritu crítico, el valor de cambio parecería manifestarse con el espíritu pre-crítico de la “inmadurez de antes de las Luces”. No obstante esa “inmadurez”, la mercancía “se emancipa por iniciativa propia”, sin esperar el auxilio de las Luces para hacerlo, contando con fuerzas que tampoco provienen de ellas. Las dos preguntas del final del fragmento hacen comparecer de nuevo a las Luces y en ambos casos, ante la mercancía. La conjunción de una tal madurez de las Luces y una semejante “inmadurez de antes de las luces” sería otra forma de expresar, aunque sólo en parte, lo que Derrida describe como la “contradicción *capital*”:

“La contradicción capital no se debe sólo a la increíble conjunción de lo sensible y de lo suprasensible en la misma Cosa: es la de la *autonomía automática*, de la libertad mecánica, de la vida técnica. Igual que todas las demás cosas, desde el instante en que entra en la escena de un mercado, la mesa semeja una prótesis de sí misma. Autonomía y automatismo, autonomía *pero* automatismo de esa mesa de madera que se da espontáneamente su movimiento, ciertamente, y de ese modo parece animarse, animalizarse, espiritualizarse, *espiritizarse* pero, al mismo tiempo, sigue siendo un cuerpo artefactual, una especie de autómeta, una figurante, una muñeca mecánica y rígida cuya danza obedece a la rigidez técnica de un programa.” (Derrida. 1995 : 173)

Se diría, entonces, teniendo en cuenta el desplazamiento del que ha sido objeto la contradicción “principal”, que ese desplazamiento se ha realizado traduciendo los términos de *El Capital*, “sensiblemente suprasensible”, en estos otros términos, de Derrida, que dicen “libertad mecánica”, “vida técnica”, en fin, “autonomía automática”, que si bien ostentan no menos que los de Marx, la condición de jeroglíficos, no

responderían a una lógica exorcista. La amalgama que reúne la “libertad” con la condición de la “mecánica” o la que conjuga la “vida” con la cualidad de la “técnica”, serían coaliciones entre contrarios, tales como serían las que ligasen a la “cultura” con la “naturaleza”, a lo “animado” con lo “inanimado”, a la “norma” con la “espontaneidad”, al “azar” con la “necesidad”, etc. Semejante lógica no se reduce a la doble exclusión, “no está ni muerta ni viva”, también se expresa con la doble inclusión, “está muerta y viva a la vez”, circunstancia que debería hacer recordar la correlatividad existente entre una y otra fórmula, puesto que la expresión “no está ni muerta ni viva” significa que la muerte por sí sola y la vida por sí sola no son sino formas unilaterales o disimétricas que no sólo vuelven intratable todo trato con la mercancía, sino todo trato en general. En consecuencia, “la vida y la muerte a la vez.” Pero habría que recordar todavía que tanto sea la doble exclusión o como la doble inclusión, ambas figuras se configuran necesariamente alrededor del *entre dos*, esa estructura que reclama, para todo lo que en ella acontezca, de un fantasma. Habríamos vuelto con estas evocaciones al *Exordio de Espectros de Marx*. En este contexto abierto alrededor de la cuestión de la disimetría, es posible retomar el análisis del secreto del fetichismo de la mercancía:

“Porque si ningún valor de uso puede, *por sí solo*, producir ese carácter místico o ese efecto espectral de la mercancía, y si ese secreto es a la vez profundo y superficial, opaco y transparente, secreto, tanto más secreto cuanto que no oculta detrás de sí esencia sustancial alguna, es porque nace de una *relación* (ferencia, diferencia, referencia, *différance*), como doble conexión, habría que decir como doble vínculo social.” (Derrida. 1995 : 173)

El análisis repone la cuestión de la unilateralidad de una manera que no parece respetar los esquemas de Marx, habida cuenta de que, si bien pareciera sólo señalar que el secreto de la mercancía no puede tener origen en *un* valor de uso *solo*, a la vez sugiere la hipótesis de que el fetichismo provendría de la concurrencia múltiple de los valores de uso,

puesto que no de *uno solo*, multiplicidad cuya necesidad habría que reconocer y que habría de conducir, no menos necesariamente, a la relación de intercambio entre los valores uso, relación que sería inadmisibles en la axiomática de Marx. El análisis hace uso, por otra parte, de una terminología que remite a los pares de predicados antitéticos que, en conjunción, conforman figuras contradictorias las cuales parecieran recordar, al mismo tiempo, a ciertos análisis de Marx y a los efectos de la desconstrucción: el carácter de la mercancía sería “a la vez profundo y superficial, opaco y transparente”. Por lo que concierne a su crítica a la economía política burguesa, como si se tratara de una consecuencia que estuviese contenida, de un modo implícito a la vez que necesario, en su caracterización de la mercancía como forma-mercancía, Marx dice lo siguiente:

“Los economistas tienen una manera de obrar muy extraña. Las instituciones, según ellos, pertenecen únicamente a dos clases: las del arte y las de la naturaleza. Las instituciones del feudalismo son instituciones artificiales, y las de la burguesía son instituciones naturales. En esto se parecen a los teólogos, que establecen también dos clases de religiones: toda religión que no es la de ellos es una invención de los hombres, mientras que su propia religión es una emanación de Dios. [...] Es decir, que ha existido historia, pero ya no la hay.” (Marx. 2005 : 115)⁵³

Como ha sido característico en los análisis de *El Capital*, también en este fragmento el punto de comparación que Marx toma para elaborar la denuncia de la naturalización del capitalismo, es esa otra “naturalización” que comienza por apropiarse, por hacer apropiada aquella religión que propiamente viene de Dios. El arte de la invención de los hombres es el que separa a los hombres de Dios al mismo tiempo que de la naturaleza, es el arte que inscribiendo en la historia sus obras, las aleja de lo eterno y de lo natural. De allí que Marx, a la vez que

⁵³ Citamos el fragmento extractado de modo directo del texto *Miseria de la filosofía*, que es al que apela Marx en *El Capital*, en el contexto en el que rebate el intento de naturalización del capitalismo.

caracteriza el “mundo de las mercancías” como el que se constituye a partir de la pura forma-mercancía, también señala la necesidad de concluir de ello que la forma del valor que adopta el producto del trabajo, es una modalidad más de la “producción social”, por lo que no puede atribuírsele la cualidad de ser única, mucho menos eterna, sino, por el contrario, la de ser histórica en toda su especificidad:

“La forma de valor que reviste el producto del trabajo es la forma más abstracta y, al mismo tiempo, la más general del régimen burgués de producción caracterizado así como una modalidad específica de producción social y a la par, y por ello mismo, como una modalidad histórica. Por tanto, quien vea en ella la forma natural eterna de la producción social, pasará por alto necesariamente lo que hay de específico en la forma del valor y, por consiguiente, en la forma mercancía, que, al desarrollarse, conduce a la forma dinero, a la forma capital, etc.” (Marx. 1977 : 45)

En cuanto a los pares antitéticos, si bien es con la desconstrucción que ellos se configuran alrededor de la acumulación de los efectos de la indecidibilidad, de la inyunción, del *entre*, de la *différance*, etc., de parte de Marx la condición del par antitético de la mercancía, por ejemplo, recibe un tratamiento clásico, si es posible decirlo así, habida cuenta de que su axiomática tolera la mercancía, en su status espectral “sensiblemente- suprasensible”, sólo a cambio de disolver la conjunción de esos dos géneros contrapuestos, con vistas a eliminar las determinaciones “suprasensibles”, es decir, aquellas que en conjunción con las “sensibles” se manifiestan en el instante del paso del valor de uso al valor de cambio.

Ahora bien, la cuestión de la naturalización es abordada por Derrida bajo la exigencia de analizarla como un proceso en el cual y al cabo del cual, los productores son expropiados de las “relaciones sociales” que los ligaban entre sí, al extremo de no reconocerse ya en sus productos, en tanto que son estos últimos los propietarios de tales “relaciones sociales”, sólo que transmutadas en “relaciones naturales”:

“Esos fantasmas que son las mercancías transforman a los productores humanos en fantasmas. Y todo ese proceso teatral (visual, teórico, pero asimismo óptico, *óptico*) introduce el efecto de un espejo misterioso: si éste no refleja el reflejo bueno, si, por lo tanto, fantasmaliza, es, en primer lugar, porque naturaliza. Lo «misterioso» de la forma-mercancía como presunto reflejo de la forma social es la increíble manera en que dicho espejo refleja la imagen (*zurückspiegelt*), cuando se cree que refleja para los hombres la imagen de los «caracteres sociales de su propio trabajo»: una «imagen» semejante objetiva naturalizando.” (Derrida. 1995 : 175)

Derrida liga en este fragmento la analítica de la naturalización con el elemento fantasmagórico. Naturalizar, como lo señalábamos antes, es el efecto que Marx denunciaba en los economistas burgueses, cuya pretensión consistía en clausurar la historia y eternizar, naturalizándolo, el capitalismo. Así como ellos se servían de la naturaleza contra la historia, Marx se servía de la religión contra la naturaleza. Derrida, decíamos, sostiene que es el proceso fantasmagórico es el que aparece con la naturalización. Pero todavía está pendiente el análisis de la cuestión capital, la de si hay un origen, un momento de comienzo para la aparición del fantasma:

[...]: decir que la misma cosa, la mesa de madera por ejemplo, *entra en escena* como mercancía, *tras* no haber sido más que una cosa ordinaria en su valor de uso, es conceder un origen al momento fantasmal. El valor de uso quedaba intacto, parece sobreentender Marx. Era lo que era, valor de uso, idéntico a sí mismo. La fantasmagoría, igual que el capital, comenzaría con el valor de cambio y con la forma mercancía. Sólo entonces «entra en escena» el espectro. Antes, según Marx, no estaba ahí. Ni siquiera para asediar el valor de uso. Pero ¿de dónde procede la certeza concerniente al estado previo, el del presunto valor de uso, justamente, un valor de uso puro y libre de todo lo que compone el valor de cambio y la forma mercancía?, ¿qué seguridad tenemos de esa distinción? Aquí no se trata de negar la existencia de un valor de uso o la necesidad de referirse a él, sino de dudar de su rigurosa pureza. Si ésta no está asegurada, entonces habría que decir que la fantasmagoría ha comenzado antes del mencionado

valor de cambio, en el umbral del valor de valor en general, o que la forma mercancía ha empezado antes de la forma mercancía, ella misma antes de sí misma.” (Derrida. 1995 : 179)

Derrida apela a la literalidad del discurso de Marx para el desarrollo de su análisis. Este recurso a la literalidad lo habíamos encontrado en uso en páginas anteriores, con resultados similares a los que encontramos en la página recién citada, sólo que en las anteriores se limitaba a sugerir lo que ahora parece anunciarse bajo el perfil conocido de los efectos de la desconstrucción. Reaparece la cuestión de la inmediatez, que había sido anteriormente asociada con un efecto de espiritismo, y ahora tiene como secuela la de involucrar al discurso de Marx en la cuestión metafísica del origen. Como estas cuestiones guardan entre sí lazos de solidaridad, es decir, para decirlo con Derrida, habida cuenta de que ellas no son átomos, esos lazos son los que explican que la cuestión de la inmediatez haya remitido necesariamente a la del origen, y ésta, a su vez, a la de la identidad del valor de uso, significando semejante identidad que el valor de uso se encuentra indemne, a salvo de toda posible contaminación con el valor de cambio. Un estado de cosas en el que habría sólo lugar para los valores de uso.

Se podría pensar, más allá de otras urgencias, que si Derrida reclama todavía para la “fantasmagoría” un comienzo anterior al que habría sido el valor de cambio, específicamente, ese “umbral del valor de valor en general”, tendríamos con ello un gesto que sería similar a los gestos de Marx. Sin embargo, por mucho que pudiésemos recurrir a la literalidad para analizar el discurso de Derrida, nos enfrentaríamos con la dificultad de no poder establecer su condición literal y aun menos, hacerla progresar. Sería preferible, en lugar de retener la interpretación alrededor del “umbral”, considerar más bien que, si se trata de la forma mercancía de la que habla Marx, deberíamos dejarla entre comillas para significar así que la fantasmagoría no había comenzado con ella, como lo habría

querido su ontología, sino más bien con el *fuera-de-uso* que, fuera de su literalidad, sugiere Derrida:

“Igual que no hay uso puro, tampoco hay *valor de uso* que la posibilidad del intercambio y del comercio (cualquiera que sea el nombre que se le dé, el sentido mismo, el valor, la cultura, el espíritu [¡!], la significación, el mundo, la relación con el otro, y, ante todo, la simple forma y la huella del otro) no inscriba de antemano en un *fuera-de-uso* —desbordante significación que no se reduce a lo inútil—. Una cultura ha comenzado antes de la cultura —y de la humanidad—. La capitalización también. Es tanto como decir que, por eso mismo, está destinada a sobrevivirles.”
(Derrida. 1995 : 180)

VI. RESPUESTAS

Como era previsible, *Espectros de Marx* no podía dejar de provocar respuestas, de todos, en principio, si nos fiamos de lo que Derrida conjeturaba, cuando recordaba que su ensayo no podía conformar a nadie. De hecho, no han sido pocos los que se encolumnaron, solos o en pareja, contando o no con la cita del tercero, para dejar por escrito, en pocas hojas o en varios folios, sus respuestas a las cuestiones y a los cuestionamientos que este “ensayo en la noche” se propuso seguir “con alguna consecuencia”. Intentaremos glosarlas en este capítulo, seleccionando aquellas que, por sus discrepancias pero también por sus convergencias, consideremos que se han hecho merecedoras de una lectura rigurosa no sólo respecto de sus hipótesis, sino, a la vez, de lo que esas hipótesis entrañan para los tiempos por venir.

Fredric Jameson⁵⁴ se extiende al comienzo de su estudio *La carta robada de Marx*, introduciendo consideraciones acerca de los caracteres que habría tenido la desconstrucción en los momentos de su constitución, vinculada, como se sabe, al círculo de Louis Althusser, como asimismo, al grupo *Tel Quel*. Precisamente, se trataría de lo siguiente:

“Pero si todas las proposiciones son ideológicas, quizá sea posible limitar el uso del lenguaje a la denuncia del error y renunciar a su impulso estructural a expresar ante todo la verdad. Que esta estrategia entrega el lenguaje a cierto terrorismo puede atestiguarlo históricamente la práctica de los althusserianos y del grupo *Tel Quel*: el derridianismo, que tuvo sus relaciones de familia con ambos, no estuvo tampoco exento de la impresión de que cuando estaba meramente determinando la posición de algún otro, este último estaba también en trance de ser duramente censurado [...]” (Jameson. 2002 : 39, 40)

⁵⁴ Profesor en la cátedra William A. Lane, de literatura comparada y estudios romances, de la Universidad de Duke.

La deconstrucción, a la cual Jameson había dedicado las páginas iniciales con el propósito de analizar sus cambios temáticos, es objeto luego de esta observación según la cual la práctica de cierto terrorismo no le habría sido ajena, habida cuenta de que se habría nutrido de ella a través de esa doble herencia filosófica y literaria señalada en el fragmento. El punto de partida de esta sospecha, es la conclusión de que todos los enunciados son ideológicos. Esta conclusión se obtiene luego de identificar y analizar los antecedentes del discurso de la deconstrucción, el más remoto de los cuales habría sido la crisis de la filosofía ocurrida luego de la disolución del sistema hegeliano, al que habría que añadir la crítica nietzscheana a los “deseos” de la filosofía, y por último, la afirmación heideggeriana de que toda concepción del mundo es metafísica. Como no hay enunciado alguno, ni siquiera los del sentido común, que pueda permanecer fuera de los alcances de una u otra concepción, el lenguaje proposicional habrá extraviado necesariamente su motivo esencial, a saber, el de decir la verdad. A este final del discurso afirmativo (apofántico: ἀποφαντικός) sería también, según Jameson, al que habría asistido la deconstrucción, a partir de lo cual se acogió a un discurso emparentado de alguna manera con el discurso de las dialécticas apofáticas (ἀποφατικώς) negativas:

“Quizá no haya una decepción correspondiente ni cambio de rumbo en Derrida, puesto que desde el principio la forma misma suponía que la filosofía en cuanto sistema y en cuanto vocación de innovación conceptual había tocado a su fin. Pero suponía esto por medio de un principio-de-forma que vadeaba el problema de una aceptación cansada del *statu quo* tradicional a través de una solución simple: la elusión de la oración afirmativa en cuanto tal, de la proposición filosófica. La deconstrucción, por lo tanto, «ni afirma ni niega»: no emite proposiciones en absoluto en este sentido [...]” (Jameson. 2002 : 41, 42)

Se obtendrían así dos percepciones de la deconstrucción, en una de las cuales aparecería complicada con la práctica del terror y/o la censura, y en la otra, con la recusación de la lógica apofántica del

discurso filosófico. No obstante, el principio de esa práctica y el de esa tal recusación sería el mismo, según Jameson, habida cuenta de que no tienen otro motivo que ese acontecimiento en el seno del cual el “lenguaje invade el campo problemático universal”. Ahora bien, respecto de estas dos percepciones se hace inevitable una pregunta: si la desconstrucción «ni afirma ni niega», ¿qué enunciados o qué discursos podrían servirle todavía, para hacer posible esa práctica del terror y/o censura? ¿Los de la dialéctica (apofática) negativa? ¿Habría estado su discurso negativo, asociado al terror o a la censura? Derrida, por otra parte, ha discutido y rechazado en distintos textos, la posible afiliación del discurso de la *différance* al de algunas de las vertientes de la dialéctica negativa. Podríamos suponer, entonces, que estas dos percepciones que obtenemos del texto de Jameson revelan una ambigüedad, al menos, cuando no una indecisión en la caracterización de la desconstrucción.

Subsiste el interés, no obstante, por algunas de las observaciones de Jameson, aunque no en el sentido general en que fueron formuladas. Habida cuenta de que los enunciados, sin excepción, son ideológicos, decía Jameson, habría que resignar, en consecuencia, la pretensión de que el lenguaje diga la verdad. Ahora bien, esto no significaría resignar el uso del lenguaje sino, por el contrario, ponerlo al servicio, precisamente, de una vigilancia de los errores de los enunciados, entre los cuales no sería el menor el de comprometer todavía a la enunciación con la pretensión de verdad. Esta vigilancia ha caracterizado, y todavía lo hace, a numerosas líneas del pensamiento europeo, es una figura familiar a las ciencias en general, a la filosofía, a la política, etc., con mayor o menor compromiso con la transformación de la tradición. Ahora bien, suponiendo que en algún momento la desconstrucción haya estado determinada por esta “verdad” del carácter ideológico de todos los enunciados, se podría suponer, asimismo, apoyándonos simplemente en ese principio formal que nos recordaba Jameson, a saber, la desconstrucción «ni afirma ni niega»; se podría suponer, decíamos, la imposibilidad de una desconstrucción involucrada en prácticas de terror. Ese principio no ha

sido recibido, meramente, a través de la familiaridad que mantuviera la desconstrucción con la enseñanza de Althusser o con las búsquedas teórico-literarias del grupo *Tel Quel*. Por el contrario, sería más bien el fruto de una insistente búsqueda de una especificidad para la desconstrucción, como lo podríamos atestiguar, en algún sentido, recurriendo a la siguiente observación:

“Gasché, sin decirlo, sin advertirlo [...], señala dos líneas deconstructivas diferentes en la obra de Derrida. Una proviene de su interés y de su trabajo en y sobre Husserl. La otra la toma de Sollers. En éste se encuentra expuesta la práctica totalidad de la teoría de la escritura de Derrida a través de lo que él mismo denomina “Lógicas” [...] Ello no supone quitarle ningún mérito a Derrida, en absoluto, no lo vamos a descubrir ahora, sino dárselo también a un telquelista que, por su posición literaria, nunca ha entrado en el canon de los productores de teoría: Ph. Sollers.” (Asensi. 2006 : 295)

Como es sabido, Derrida ha participado del grupo *Tel Quel*, especialmente en actividades y publicaciones junto a Phillippe Sollers. Antes de él, estuvieron vinculados al grupo Louis Althusser y Michel Foucault. Por el fragmento que hemos reproducido del texto de Asensi, y en general, por sus hipótesis acerca de la deuda de Derrida con Ph. Sollers y Julia Kristeva, podemos inferir que de lo que se trata es, más allá de Derrida, de probar el papel decisivo que desempeñó el grupo en la gestación de lo que se conoce como “postestructuralismo francés”. Específicamente, en torno a Derrida, habría que decir, siguiendo el estudio de Asensi, que ha habido un trabajo compartido con Phillippe Sollers, en particular respecto de dos textos de Derrida, *La diseminación* y *De la gramatología*. Por otra parte, la distinción tematizada por Julia Kristeva entre geno-texto y feno-texto, habría servido para una determinada comprensión del concepto derridiano de “escritura general”.

Retomando las cuestiones introducidas por Jameson, valiéndonos del fragmento siguiente es posible asistir a la asimilación entre el trabajo de Althusser alrededor de la necesidad de distinguir entre el discurso

ideológico y el discurso científico, y el trabajo de Heidegger y Derrida acerca de, es de suponer, la *Destruktion* del primero y la desconstrucción del segundo. Semejante asimilación enfrenta como problema el hecho de que el trabajo de Althusser tiene entre sus presupuestos los de la preceptiva de la epistemología de Gastón Bachelard que, independientemente de su validez, son heterogéneos respecto de los presupuestos desde los cuales Heidegger define la tarea de la “destrucción de la historia de la ontología”. Por su parte, Derrida ha declarado su escepticismo respecto del crucial principio bachelardiano, según el cual para que haya conocimiento científico, es necesario producir una ruptura epistemológica con el punto de vista del sentido común. Althusser, por el contrario, supone la existencia “inequívoca” de una ruptura epistemológica alrededor de los textos de 1845-46 de Marx. Jameson propone, a continuación, las siguientes articulaciones, mediante las cuales es posible seguir el movimiento que va de la determinación de la posición ideológica o metafísica del otro, a la imposibilidad de hacerlo en nombre de la verdad, es decir, a la imposibilidad de la posición, en general:

“Determinar la otra posición significaba determinarla como ideología (Althusser) o como metafísica (Heidegger, Derrida): identificaciones que, lógicamente, llevaban al lector no prevenido a suponer que se estaba a punto de poner la verdad en su sitio, cuando Althusser nos enseñó que nunca estaríamos fuera de la ideología y Derrida demostró sistemáticamente la imposibilidad de eludir lo metafísico.” (Jameson. 2002 : 40)

En consideración de lo que señalábamos, es posible decir que esa asimilación entre el problema de la ideología y el de la metafísica no parece contar con las garantías ilimitadas que parece suponer Jameson, habida cuenta de que el trabajo desarrollado por Althusser alrededor de la ruptura entre ideología y ciencia en el pensamiento de Marx, por su deuda con la epistemológica bachelardiana, no es comparable, como decíamos, al desarrollado por Heidegger en torno a la “destrucción” de la historia de

la metafísica. Esquematizando, diríamos que en un caso lo que está en juego es el problema del conocer, en tanto que en el otro se trata del problema del sentido del Ser, con el agravante de que, desde el punto de vista de Heidegger, el segundo problema es determinante respecto del primero. Por otra parte, es necesario considerar específicamente lo realizado por Derrida que, más allá de su inspiración en y su deuda con ambos pensadores, no puede ser juzgado como un mero apéndice de uno o de otro, o de los dos. Respecto a la desconstrucción específicamente, Jameson elabora una figura a la que denomina “estética de la desconstrucción” y cuyos componentes serían la ya mencionada decisión por la que la desconstrucción «ni afirma ni niega», más el recurso a la “narrativa” heideggeriana, siendo indispensable éste último componente, habida cuenta de que el primero de ellos, por sí solo, según Jameson, por su condición meramente formal, no puede sino conducir o a resultados momentáneos o a la reificación de algunos de sus términos clave, como *écriture* o *différance*, final éste último que significaría la reapropiación de la desconstrucción por el discurso onto-teológico. Cabría preguntarse cuál sería el caso en aquellos momentos en que la tematización misma de la *différance*, por ejemplo, hace necesario llevarla más allá de la diferencia óntico-ontológico de Heidegger, hasta sugerirla incluso como más antigua. De la misma manera, la tematización heideggeriana de la cuestión del método es proseguida por Derrida, nada más que hasta el instante en que el análisis de Heidegger introduce el presupuesto de que el “camino” gozaría de una esencia propia, que habría sido pervertida por el método. Serían los momentos en los que la desconstrucción intenta desprenderse de la “narrativa” de Heidegger, de la que habla Jameson, movimiento que podría significar o el riesgo de la reificación y la reapropiación o el pasaje, no sin riesgos, a otras “narrativas”, como las de Walter Benjamin o de Marx. Ahora bien, a los rasgos ya señalados de la “estética” de la desconstrucción —la sintaxis atética del «ni afirma ni niega» y la “narrativa” heideggeriana— se agregan el «the time is out of the joint» y la crítica derridiana de lo “sin

mezcla”. Esta otra conformación, a pesar de sus apariencias⁵⁵, sería, según Jameson la que le brinda otra movilidad a la desconstrucción:

“Una vez más, sin embargo, la forma de la polémica que estos fenómenos⁵⁶ han conocido en Europa resulta confusa cuando se traduce a la polémica y al debate público estadounidense; y, por consiguiente, en especial en el caso actual, resulta crucial comprender hasta qué punto los propios movimientos de Derrida deben entenderse como tácticas ideológicas o, para ser más exactos, antiideológicas, y no únicamente como las abstractas discusiones filosóficas bajo cuya forma estos cruzan el océano y se traducen en Estados Unidos.” (Jameson. 2002 : 60)

Se reanuda en el contexto de este fragmento, la discusión inicial acerca de cuál es el estatuto que es posible asignarle, “en el caso actual”, a la desconstrucción, es decir, a la que se puede leer en *Espectros de Marx*, si el de “abstractas discusiones filosóficas” o el de “tácticas ideológicas”, entendiendo esta disyunción unas veces como incluyente, otras veces como excluyente. Sería posible recordar al respecto, los recaudos formulados por Derrida en *Posiciones*, acerca del concepto “materia”, luego de fijar unas condiciones para el “materialismo”:

“Por supuesto que sí, y en la medida en que, en esta economía general, *materia* designa, como decía, la alteridad radical (precisaré: por relación a la oposición filosófica), lo que yo escribo podría ser considerado como “materialista”.— Como imaginan, las cosas no son tan simples. No siempre es en *el* texto materialista (¿existe algo así, *el* texto materialista?), ni en *todo* texto materialista, donde el concepto de materia se ha definido como exterioridad absoluta o heterogeneidad radical. Ni siquiera estoy seguro de poder encontrar en él un “concepto” de la exterioridad absoluta. Si me he servido poco de la palabra “materia”, no es, como usted sabe, por una desconfianza de tipo idealista o espiritualista. El motivo es que, en la lógica o en la fase de

⁵⁵ “A pesar de sus apariencias”, porque tanto el fuera de quicio del tiempo como el cuestionamiento de lo “sin mezcla” han sido considerados ajenos a la esfera ideológica y, por ende, inhabilitados para toda querrela de esa naturaleza.

⁵⁶ Se refiere al modo diferente de apropiación de la «espectralidad» por parte de la fenomenología y por parte de la ideología. Alta cultura e “idealismo público”, según los términos de Jameson.

inversión, se ha visto demasiado este concepto reinvestido de valores “logocéntricos”, asociados a los de cosa, de realidad, de presencia en general, presencia sensible por ejemplo, de plenitud substancial, de contenido, de referente, etc.” (Derrida. 1977 : 84, 85)

“Materia”: alteridad radical, heterogeneidad absoluta. “Materia” podría admitir a uno u otro valor sólo en una economía general, una economía sin economía, sin cálculo, sin reserva. Por otra parte, la “materia” como “alteridad radical” sólo es concebible en un más allá de la “oposición filosófica”, habida cuenta de que en el dominio de la oposición, “materia” no es otra cosa que el opuesto de “espíritu”, y de lo que se trata es de la “materia” más allá de la determinación de la oposición, “más allá” que es precisamente el que hace lugar a la “materia” como alteridad absoluta. Todo lo cual no sería sino otra forma de decir que la “oposición filosófica” opera en el terreno de la economía restringida, cuyo beneficio típico es la reserva que le garantiza la *Aufhebung*. Bajo estas premisas, dice Derrida, “lo que hago sería materialista”. Ahora bien, bajo estas mismas premisas, ¿hubo algún texto materialista que definiera el concepto de “materia” mediante los predicados de “exterioridad absoluta”? Esta última cuestión viene a interpelar al “materialismo dialéctico”, interpelación que demanda del marxismo una definición de la “materia” no simplemente, de la manera habitual, en términos de “exterioridad”, sino de “exterioridad absoluta”, es decir, “heterogeneidad radical”. Esta interpelación al marxismo en nombre de la radicalidad se reitera en otros textos de Derrida, reapareciendo en *Espectros de Marx* para mostrar que es la ausencia de este gesto de autocrítica radical la que le ha impedido reflexionar sobre la cuestión de los fundamentos, es decir, acerca de sus compromisos ontológicos. A estos considerandos se le agregan, en el fragmento citado, los referidos a los motivos del uso poco frecuente del término “materia”, los cuales no remiten, dice Derrida, a una “desconfianza” de cuño “idealista o espiritualista”: si ese hubiera sido el caso, los motivos habrían quedado comprendidos en los términos

de la lógica de la oposición filosófica. Por el contrario, los motivos se deben a que en la “fase de inversión”, es decir, en el primer movimiento del trabajo deconstructivo, el término “materia” se manifestó bajo determinaciones logocéntricas. En todo caso, lo que cabe, por esos motivos, es un uso del término “materia” entre comillas. Acerca de estas cuestiones, dice Jameson:

“Entretanto, se podría también sostener, creo, que la suscripción más abierta que aparece en los escritos de Paul de Man del materialismo propiamente dicho⁵⁷ tendía, para bien o para mal, a plantear enmarañantes cuestiones ligadas a una filosofía u ontología materialista del tipo que Derrida siempre ha tenido el cuidado de evitar (tanto aquí, en *Espectros*, como en las anteriores entrevistas sobre el marxismo incluidas en *Posiciones*).” (Jameson. 2002 : 63)

Ha habido, sin duda, ese trabajo de elusión en los textos de Derrida, pero no tanto de “una filosofía u ontología materialista”, sino del uso de los términos y de los esquemas que, por su sintaxis, remitían a esas ontologías. Ahora bien, a éstas últimas no cabe eludir las, por cierto, sino, al contrario, abordarlas con la axiomática de la deconstrucción. Respecto de las explicaciones de Derrida del escaso uso del término “materia”, Jameson apunta, a renglón seguido, lo siguiente:

“El polémico gesto de poner en primer término el «espíritu» y la espiritualidad (alta cultura y tradición, *esprit* y *Geist*), sin embargo, responde ahora con retraso a los anteriores miedos que precisamente, como reconocíamos, esta palpable renuencia a suscribir el materialismo como posición filosófica no podía dejar de suscitar. No es probable que el distanciamiento del materialismo filosófico (no digamos ya del materialismo «dialéctico» de Stalin) conduzca a un recrudescimiento del espiritualismo bajo la bandera del concepto de espectralidad, precisa y justamente porque un concepto como éste está concebido para socavar la ideología misma del espíritu. Los fantasmas son, pues, en este sentido, materiales; los fantasmas resisten, muy en particular, a las

⁵⁷ Jameson parece referirse con la expresión “materialismo propiamente dicho”, a un materialismo sin entrecorillado.

estrategias de sublimación, no digamos ya a las de idealización.”
(Jameson. 2002 : 63)

En la lectura del “gesto polémico”, Jameson prefiere suponer que la “renuencia” a adherir al materialismo filosófico es la que explica los nuevos “miedos”⁵⁸ que se reeditan en *Espectros de Marx*. Podríamos comentar, por nuestra parte, que si se trata de un “gesto polémico”, no sería suficiente una explicación que remita a una reedición de unos “miedos” motivados por una repugnancia al materialismo filosófico. Creemos, por el contrario, que el “gesto polémico”, si tiene alguna deuda con una “renuencia” con esa versión del materialismo, la tiene con lo que habíamos analizado de los recaudos que Derrida había expuesto en torno a los riesgos que entrañaba el uso del término “materia”. Luego de estas consideraciones, particularmente acerca de lo ineluctable de los “miedos”, Jameson parece decir que, tratándose de la desconstrucción, el “gesto polémico” no entraña el riesgo de que la “renuencia” al materialismo propiamente dicho, conduzca a que se sobredimensione el espiritualismo. La desconstrucción vendría a escapar, así, a la oposición “materialismo” versus “espiritualismo”, precisamente porque la apuesta en su caso pone en juego la indocilidad del espectro a las oposiciones. Semejante indocilidad hablaría de la “materialidad” del fantasma. Acerca de dicha “materialidad”, y del uso de los términos de esta familia de términos, dice Derrida, tomando como referencia *La ideología estética* de Paul De Man:

“La materialidad en cuestión⁵⁹ —hay que calibrar la medida de esa paradoja o de esa ironía— no es una cosa, no es *alguna cosa* sensible o inteligible, ni siquiera es la materia de un cuerpo. Como no es alguna cosa, como no es nada, pero *obra*, esa nada, a partir de entonces, *opera*, *fuerza*, pero como una fuerza de resistencia. Resiste tanto a la forma bella como a la materia como totalidad sustancial y orgánica. Ésta es una de las razones por las cuales De

⁵⁸ ¿Se podría pensar un «gesto polémico» determinado por el miedo? Sí, pero a partir de un esquema más complejo.

⁵⁹ Esa «materialidad» viene determinada, para Paul De Man, por la literalidad, aunque no porque esa “materialidad” sea una sustancia física, una materia, sino porque es la resistencia a toda totalización y a toda reapropiación.

Man no dice nunca —me parece— *materia*, sino *materialidad*. Asumiendo, sin que él mismo lo haga, el riesgo de dicha formulación, diré que se trata de una *materialidad sin materia*.” (Derrida. 2003 : 117)

La “materialidad”, según la denominación de De Man, es asumida por Derrida como “materialidad sin materia”: luego de tematizada la cuestión en el terreno de la doble exclusión —no es *alguna cosa* sensible o inteligible—, la “materialidad” se revela no ya como un referente sino a la manera de una “resistencia” a la “forma bella”, es decir, a ese axioma por el cual se regula la idea de una totalidad armónica; a la vez, la “materialidad” opera resistiéndose a la totalidad como materia, o, como había dicho en la entrevista de *Posiciones*, a la “plenitud sustancial”. Habiendo recurrido a este otro contexto en el que la cuestión de la materia —como la prefiere referir Jameson, es decir, sin el entrecomillado— ha sido expuesta por Derrida sirviéndose de la tematización desarrollada por De Man, no es posible dejar de observar que entre los términos y las cuestiones que son las que caracterizan a la entrevista son las que se reeditan en el escrito sobre De Man. Retomando las consideraciones de Jameson, en el siguiente fragmento nos propone un esquema que pareciera vacilar y, al mismo tiempo, insistir en una demanda acerca de los plenos derechos de una posición filosófica como la del materialismo:

“Desde esta perspectiva⁶⁰, el problema central de la constelación llamada espectralidad es el de la materia misma o, mejor aún, el del materialismo propiamente dicho, es decir, como filosofía o como posición filosófica de pleno derecho. (Casualmente, ésta fue la cuestión central que Derrida discutió con “los marxistas” en las entrevistas de 1972 llamadas *Posiciones*) O es posible, quizá, que fuera mejor decir que es la ausencia del problema del materialismo, su ocultamiento o represión, la imposibilidad de postularlo como

⁶⁰ Esta «perspectiva» sería, según Jameson, la que se habría constituido para la deconstrucción desde el momento en que en Derrida hicieron entrada las narrativas benjaminianas, desplazando de hecho a las heideggerianas, circunstancia que habría generado necesariamente otras exégesis.

problema propiamente dicho y por derecho propio, lo que genera la figura del espectro.” (Jameson. 2002 : 44)

Aludiendo a la espectralidad como a una “constelación”, tal cual es la categoría elegida por Jameson, en el fragmento citado parece sugerir, entre paréntesis, que el de la materia y del materialismo había sido ya el problema central en la discusión con “los marxistas”, a comienzos de la década de 1970. Pero a la vez dice que sólo desde cierta otra “perspectiva”, y al cabo de veinte años, habría acontecido que ese problema ocupara el lugar central en las inquietudes de la constelación de la espectralidad. El problema no es tanto la materia, sino más bien el materialismo en tanto que “posición filosófica de pleno derecho”. En relación a estos “derechos”, la demanda de Jameson es similar a la de Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpeta en *Posiciones*. Ahora bien, ante la posibilidad de que esa demanda no sea suficiente, Jameson parece transformarla en una crítica según la cual, de parte de la desconstrucción, habría un “ocultamiento”, una “ausencia”, una “represión”, incluso, del problema del materialismo, todo lo cual habría conducido a la “imposibilidad” de reconocerle la condición de problema por sus propios méritos. Esta “crítica” podría iluminar cuál habría sido el motivo por el cual la desconstrucción tuvo que dejar germinar los espectros, que hasta podrían representar el relevo de la materia, sin entrecomillado. Sería así también que las “respuestas sin preguntas”, que Blanchot había caracterizado según la función de colmar “un vacío que debería antes y siempre estar más vaciado”, no tienen la misma valía en Jameson, habida cuenta de que, según su punto de vista, sirven más bien para testimoniar que no hay una filosofía en Marx, en la medida en que no hay lugar para la pregunta y, por tanto, para una ontología.

En un terreno diferente de intereses, las cuestiones que ha elaborado **Aijaz Ahmad**⁶¹ en su escrito *Reconciliar Derrida: Espectros de Marx y política deconstructiva*, deberían ser analizadas según dos

⁶¹ Profesor invitado de Ciencia Política en la Universidad de York, Toronto.

direcciones distintas, la primera de las cuales sería la de la articulación entre la apertura que formula en el título con la expresión “reconciliar Derrida”, y la inversión que elabora en las páginas finales. A continuación, en ese mismo recorrido, el rechazo explícito de la pretensión de la desconstrucción de constituirse como radicalización del marxismo, reclama también un examen específico, aunque, a la vez, aparece vinculado con otros problemas, algunos de ellos expuestos por Ahmad y que remitirían al problema general de cierta asimetría existente entre desconstrucción y marxismo. En el orden propuesto, habría que remitirse a los enunciados de las primeras páginas para encontrar las explicaciones del título:

“Antes que nada, fíjense, por favor, en el sentido activo de mi título de hoy: *Reconciliar Derrida*. [...] A lo que me refiero, por el contrario, es al sentido activo de un proceso y de un tema: un *modo* de reconciliación; Derrida inmerso en un proceso de reconciliación; y nosotros, por consiguiente, en respuesta al proceso que Derrida ha iniciado, participando de una *identificación*; una identificación también en el sentido positivo de identificarse *con* el propósito de esta reconciliación, así como en el sentido de identificar aquello con lo que Derrida se ha propuesto aquí reconciliarse. En este doble movimiento de identificación es donde residen los placeres y problemas del texto de Derrida para nosotros, lectores del texto.” (Ahmad. 2002 : 106, 107)

Ahmad sugiere diferenciar la expresión “reconciliar Derrida” de otras dos que equivocarían el sentido que pretende conservar para su título, a saber, “Reconciliación con Derrida” y “Derrida reconciliado”. En general, independientemente del sentido del título y de los equívocos a los que estaría expuesto, lo que parece problemático es pensar a Derrida incurso en una reconciliación con el marxismo, entendiendo que “Derrida” significa, obviamente, desconstrucción. La desconstrucción, atendiendo incluso a las observaciones de Ahmad al respecto, es decir, reduciéndola a sus enclaves académicos, no parece albergar entre sus movimientos posibles el de una reconciliación. Sería suficiente recordar la persistente

búsqueda de recursos que le han garantizado, siempre, desplazarse más allá de aquellos espacios que la habrían podido reapropiar, a saber, la ontología, la teología, la semántica, el psicoanálisis, la semiología, la *speech acts theory*, el marxismo, también el marxismo, etc. No resulta accesible la idea de que la desconstrucción se encuentre incursa, en *Espectros de Marx*, en una tentativa de reconciliación... con el marxismo. Toda su historia desmentiría la posibilidad de un intento semejante, al menos sería costosa una búsqueda de antecedentes cuyos rasgos anticipen los de esta otra supuesta reconciliación. No obstante, Ahmad entiende, desde el título de su escrito, que tal reconciliación se ha iniciado ya; que *ellos*, por su parte, participan de ella mediante una identificación primera, y una doble identificación, segunda: con el propósito y con el objeto de la reconciliación. Por otra parte, la explicación elaborada por Ahmad del título dado a su artículo, se apoya en un léxico que incluye términos como “identificación”, “participación”, “positivo”, a más del de “reconciliación”, que, en conjunto, no pueden sino remitir al léxico de la ontología, configurando así una tentativa más de reapropiación. De hecho, Ahmad entiende, además, que entre desconstrucción y marxismo no hay lugar para una relación de simetría:

“Derrida está en cierto modo ocultando, de alguna manera reescribiendo, la historia de la desconstrucción cuando afirma que «la desconstrucción no ha tenido nunca ningún sentido o interés» en romper con el marxismo o cuando no deja de insistir en que la desconstrucción ha sido siempre un pariente cercano del marxismo, sólo que más radical. No haremos comentarios sobre el tipo de paridad que Derrida busca establecer aquí (y en otros lugares) entre la desconstrucción, que, a lo largo de más de un cuarto de siglo, ha constituido, en esencia, una hermenéutica textual en algunos círculos académicos restringidos, y el marxismo, que ha tenido, para bien o para mal (en la mayoría de los casos, para bien, debería decir), un papel realmente importante en la historia del mundo del siglo XX, incluso si ignoramos sus orígenes en el siglo XIX.” (Ahmad. 2002 : 120)

A pesar de la promesa de Ahmad de que no introduciría comentarios en relación a las tentativas de paridad iniciadas por Derrida, suponemos, como lo decíamos antes, que hay una presunción de su parte en el sentido de que la asimetría entre deconstrucción y marxismo significa que la estatura del segundo ha excedido, desde siempre, a la talla del primero. Las razones para mantener la hipótesis provienen, por un lado, de la circunstancia de que en el mismo párrafo en que dice abstenerse de los comentarios, está ya sugerida la diferencia de proporciones. Por otro lado, en la explicación del enunciado del título, Ahmad da por sentado que es la deconstrucción la que se encuentra en un proceso de reconciliación con el marxismo, en una suerte de reinserción en los dominios fundados por Marx. A pesar de que ese proceso no podría tener las características de una reabsorción, esa reconciliación no parece poder evitar la exigencia de que la deconstrucción se someta al reconocimiento de que el “error y el mal” también han caído de su lado:

“En un plano más general, algo extraordinario de la propia consideración de Derrida es que todo el error y el mal parezcan estar del lado de una multitud de espíritus del marxismo, mientras que la historia de la deconstrucción sale totalmente ilesa. Para un filósofo tan justamente famoso por deconstruir toda retórica de la inocencia, esta consideración libre de problemas de la posición específica de la deconstrucción en la historia intelectual reciente resulta, cuando menos, sorprendente.” (Ahmad. 2002 : 120)

La exigencia de paridad tiene ahora otro motivo, enteramente comprensible si recordamos las observaciones de Ahmad acerca de los ocultamientos que Derrida se habría permitido al trazar la historia de la deconstrucción en *Espectros de Marx*. Si la querrela por la simetría se resolviese con una revisión de la historia de la deconstrucción, habida cuenta de que existiese la posibilidad de cuestionar algunos aspectos de la historia escrita en *Espectros de Marx*, tal como lo hace Ahmad al recordar, por ejemplo, que, en general, los colaboradores de Derrida de

EEUU eran intolerantes con el marxismo; si esa querrela adquiriese la característica de una discusión semejante, como parece ser el propósito de Ahmad, es posible suponer que carecería de interés desde el punto de vista de la deconstrucción. ¿En qué podría haber consistido el “error y el mal” en que habría incurrido la deconstrucción en su historia?

¿En no haber mantenido de manera permanente la condición de “pariente cercano” del marxismo?

Por lo demás, la supuesta reconciliación estaría supeditada a condiciones similares a las exigidas por *Espectros de Marx*, habida cuenta de que así como Derrida promueve un trabajo de cribado riguroso de los “espíritus” de Marx, Ahmad suscita el gesto inverso de acuerdo al cual lo que cabe es una solidaridad con “cierto espíritu” de Derrida. En tanto este gesto de inversión, por su simplicidad, no parece requerir otras consideraciones, el problema de la radicalidad, por el contrario, sólo mencionado en el fragmento anterior, se erige, a continuación, en el motivo por el cual Ahmad no acepta la postulación de que la deconstrucción sea “un pariente cercano del marxismo, sólo que más radical”:

“No aceptaré que la deconstrucción ha constituido una radicalización del marxismo, pero Derrida tiene la libertad de pensar lo que quiera; y lo que quiere decir con radicalización quedará claro en el siguiente pasaje que citaré en unos instantes de su texto.” (Ahmad. 2002 : 120)

Dado que en este contexto, en el cual Ahmad declara que es inadmisibile la deconstrucción como radicalización del marxismo, el término “radicalización” no es usado, aparentemente, para referirse a una única forma de practicar el gesto de radicalizar, sería necesario referirnos a las distintas entradas que registra dicho término en el texto:

“Dejando esto de lado, es sin duda cierto que el propio Derrida ha guardado por lo general las distancias con los tipos más atroces de radicalismos antimarxistas.” (Ahmad. 2002 : 120)

Esta referencia, por ejemplo, “a los más atroces radicalismos antimarxistas” parece contar con la posibilidad de señalar esos antecedentes que, a diferencia del “radicalismo” de la desconstrucción, serían “antimarxistas”. Si esta suposición fuese correcta, cabría preguntarse entonces qué haría que una radicalización del marxismo se torne antimarxista, o que la de la desconstrucción no tome ese carácter. ¿Se trataría de la misma radicalización que conduciría a uno u otro destino? En general, en la expresión “radicalismos antimarxistas” parece prevalecer, más bien, la idea de que la radicalización del marxismo, aunque no sea así en todos los casos, debería conducir a posiciones cerradamente adversas al pensamiento de Marx. Se podría suponer, por otra parte, que la observación de Ahmad, si bien no remite a “tipos” identificables, tiene como referencia las precisiones dadas por Derrida en *Espectros de Marx*, acerca de las posiciones de su generación respecto del “comunismo marxista”. Quedaría por reconocer, entonces, en qué consiste la “radicalización” de la desconstrucción. Ahmad cree poder identificarla en el cuestionamiento de Derrida de la “onto-teo-arqueo-teleología” de la historia en Hegel, Marx y Heidegger. Si bien ese cuestionamiento no tiene sino los rasgos de la radicalidad, habida cuenta de que tiene como propósito el de hacer posible la apertura de un pensamiento de la historicidad, más allá de las determinaciones de la metafísica, ese cuestionamiento no lo comprende sólo a Marx. ¿Por qué hacer de este cuestionamiento la radicalización de la desconstrucción del marxismo, cuando la radicalización del marxismo a la que remite Derrida en *Espectros de Marx* no es relativa a la cuestión de la historicidad, por una parte, y sólo lo involucra a Marx, por la otra? Independientemente de lo que Ahmad derive de este desvío de la cuestión, el desvío no sería sino otro gesto por el cual se intenta desconocer la ausencia de una reflexión suficiente del marxismo, acerca del estado y del estatuto de sus fundamentos. En todo caso, la que Ahmad cree identificar como la

radicalización derridiana del marxismo podría ser parte, sin duda, de la que, por su parte, señala Derrida en el fragmento que analizaremos a continuación. Se trata de un fragmento que ya hemos citado en otras páginas, siendo decisivo en este contexto, según intentaremos mostrar:

“Pero ¿qué quiere decir “radicalizar”? No es ésta, ni con mucho, la mejor palabra. Habla, ciertamente, de un movimiento para ir más lejos y para no detenerse. Pero a esto se limita su pertinencia. Se trataría de hacer más o menos que ‘radicalizar’, más bien otra cosa, ya que la apuesta es justamente la de la raíz y su presunta unidad. No se trataría de progresar aún más en la profundidad de la radicalidad, de lo fundamental o de lo originario (causa, principio, *arjé*), dando un paso más en la misma dirección.” (Derrida. 1995 : 107)

En principio, hablar de “radicalizar” remitiría al gesto de calar siempre más hondo en pos de descubrir la causa, el principio, el origen, la raíz que, por definición, no sólo debe ser una sino, a la vez, indivisible, a la manera de una mónada. Teniendo en cuenta que no se dispone de otra palabra mejor, Derrida señala sus límites respecto de lo que se trata de hacer cuando se habla de “radicalizar”: nos equivocaríamos si entendiéramos que con aminorar o incrementar la radicalización se resolvería la cuestión de qué es lo que se trata de hacer. No se evitaría así la posibilidad de quedar todavía comprendidos dentro de los límites de la palabra. Se trataría, más bien, de otra cosa, de otra tentativa, no comprometida ya con el gesto clásico de la radicalización sino con el de poner en suspenso, entre paréntesis, su ejecución, *justamente*, habida cuenta de que sería esa la única manera de atender la demanda de múltiples cuestionamientos provenientes de la esquemática o de la axiomática marxista. Ahora bien, esa otra tentativa que, en definitiva, consiste en prestarle atención a dicha exigencia emanada de las premisas ontológicas mismas del marxismo, es la que, según Derrida, el discurso marxista no asume o, cuando lo hace, su asunción es deficitaria, a pesar de que son esas las premisas que lo respaldan. Si es así que la

desconstrucción como radicalización del marxismo se constituye alrededor de esa otra forma de entender la radicalización, de suyo que no se trata de suplir, simplemente, ese presunto déficit, sino, por el contrario, de responder a esos requerimientos de la única manera que la desconstrucción concebiría dar esa respuesta, a saber, mostrando no sólo que esos requerimientos sólo se pudieron originar en la axiomática ontológica misma del marxismo, sino, además, y fundamentalmente, que los requerimientos no han esperado una u otra ocasión para manifestarse sino que han estado operando desde el momento mismo de la formulación de esa axiomática marxista. Dicho de otra manera, que esa ontología ha entrado en desconstrucción desde el instante de su constitución. Sería otra forma de decir que la desconstrucción no ha podido sino inscribirse en la tradición marxista como uno de sus “espíritus”:

“Se intentaría más bien acercarse hasta allí donde, en su unidad *ontológica*, el esquema de lo fundamental, de lo originario o de lo radical, tal como continúa rigiendo a la crítica marxista, reclama cuestiones, procedimientos de formalización, interpretaciones genealógicas que *no son o no son suficientemente* puestas en marcha dentro de aquello que domina los discursos que se dicen marxistas. No suficientemente, ni en la temática ni en la consecuencia. Pues el despliegue cuestionante de dichas formalizaciones y genealogías afecta a casi todo el discurso, y de manera no solamente ‘teórica’, como se suele decir.” (Derrida. 1995 : 107)

Ahora bien, más allá de las cuestiones de Ahmad con la radicalización del marxismo, el problema del discurso marxista, dice Derrida, es que se rehúsa en todo o en parte a someter su “unidad ontológica” a interrogantes y cuestionamientos. Este déficit se encontraría, a su vez, frente al riesgo de reeditarse si se limitaran las cuestiones al dominio de la “teoría”. Por último, Derrida suministra, en el mismo fragmento, las precisiones necesarias respecto de cuál será la

“nueva” figura de la desconstrucción que, en el terreno de la herencia de Marx, habrá de hacer prosperar la radicalización de dicha heredad:

“La apuesta que nos sirve aquí de hilo conductor, a saber, el concepto o el esquema de fantasma, se anunciaba desde hacía tiempo, y con su nombre, a través de las problemáticas del trabajo, del duelo, de la idealización, del simulacro, de la *mímesis*, de la iterabilidad, de la doble inyunción, del *double bind* y de la indecidibilidad como condición de la decisión responsable, etc.” (Derrida. 1995 : 107)

Esa “nueva” figura a la que nos referimos, el “fantasma”, remite a otras que, bajo otros nombres, ya la anticipaban, por lo que la novedad se reduce, aparentemente, a la del nombre en la cadena metonímica. No obstante, el efecto de la metonimia se recoge de otra manera todavía, habida cuenta de que significa, a la vez, que las problemáticas que aventajaron a la del fantasma, harán valer sus determinaciones en el nuevo contexto.

Retomaríamos, a continuación, para darle término al análisis de las cuestiones sugeridas por Ahmad, la idea de “reconciliar Derrida”, respecto de la cual habíamos elaborado ya algunas consideraciones. En el contexto de esas consideraciones no habíamos hecho mención a las connotaciones onto-teológicas de la idea de reconciliación, prefiriendo evocarlas apelando a una lectura realizada por Ernesto Laclau del *the time is out of joint* que, cuestionándola, es citada por Tom Lewis⁶²:

“Dado que el tiempo esta «fuera de quicio» y dado que la dislocación corrompe la identidad consigo mismo de todo presente, tenemos un anacronismo constitutivo que está en la raíz de toda identidad [...]. Marx [...] intentó la crítica de lo fantológico desde la perspectiva de una ontología. Si el espectro habita la raíz del lazo social en la sociedad burguesa, la trascendencia de ésta última, la llegada a un tiempo que ya no esté «fuera de quicio», la realización de una sociedad plenamente reconciliada consigo misma, abrirá el camino hacia el «fin de la ideología» —es decir, hacia una

⁶² Director ejecutivo del Departamento de español y portugués, Universidad de Iowa, EEUU.

sociedad puramente «ontológica» que, tras la consumación del milenio proletario, mirará a la fantología como a su pasado [...]. Si, sin embargo, tal como revela la lectura destructiva, la «ontología» —la plena reconciliación— es imposible de alcanzar, el tiempo está constitutivamente «fuera de quicio.» (Lewis. 2002 : 193)

Habíamos indicado en nuestro análisis las dificultades de la idea de “reconciliar Derrida”, en razón de su condición de inadmisibile por el léxico de la desconstrucción. Ahora bien, es suficiente asociar, como lo hace Laclau, a la idea de reconciliación la idea de *presencia* para entrar de lleno en los dominios de la ontología, siendo compartido ese dominio con la teología si esa reconciliación —o la expulsión de los espectros, que sería su equivalente—, se pretendiese plena. En consecuencia, no podríamos dejar de percibir la sugerencia de Ahmad sino como una elaboración sustentada en las mismas determinaciones que, desde el momento de su formulación, habrían entrado en desconstrucción. Cabe observar, más allá de lo que hemos podido sugerir respecto de Ahmad valiéndonos de la cita de Lewis del fragmento de Laclau, que éste último tampoco admite, sin cuestionamientos, la lectura de la desconstrucción según la cual habría un anacronismo originario irreductible, que arruina la pretensión de contemporaneidad a sí de todo presente.

Otra de las respuestas que es necesario analizar es la de **Pierre Macherey**⁶³. El escrito con el que responde a *Espectros de Marx* tiene como título *Marx desmaterializado o el espíritu de Derrida*. Los análisis de Macherey aparecen vinculados con distintos aspectos del texto de Derrida. Podríamos empezar por considerar uno de esos análisis:

“¿En qué transforma el espíritu del marxismo la interpretación que Derrida propone de los «espectros de Marx»? Al fijar el terreno en el que se desarrollan las fantomaquias como lugar de las actuales «apariciones» de Marx, y al conducir de este modo el pensamiento de Marx en el momento en que él mismo se transforma en lo que nos vuelve, en una herencia por lo tanto, a una historia de

⁶³ Profesor de filosofía de la Universidad de Lille.

fantasmas, es obvio que Derrida, apoyándose en la hipercrítica que denomina deconstrucción, rompe con las interpretaciones de este pensamiento que irían en el sentido de una solidificación y procede, por lo tanto, a lo que podría denominarse una «des-desrealización» de su contenido: esta ruptura se opera en provecho de una nueva interpretación —que permite, por el contrario, desontologizar el mensaje— en relación con la figura de un Marx tan desmaterializado como sea posible y, de este modo, estrechamente identificado con su o sus espectros.” (Macherey. 2002 : 26 y 27)

El problema de adónde lleva la interpretación “hipercrítica” de Marx, producida por la desconstrucción, es el que vendría a interponerse a la posibilidad de que la respuesta de Derrida a la cuestión de *whither marxism?* sea interpretada meramente como una exégesis, cuando más bien debería ser juzgada como una “operación”, habida cuenta de que no sólo deberíamos preguntarnos por cuál es la transformación que ha tenido lugar con esa interpretación, sino que pareciera ser especialmente determinante que investigáramos cuáles fueron los presupuestos con los que contó para poder proceder a esa interpretación. El interrogante de Macherey es en torno a la incógnita de en qué se transmutó el “espíritu” de Marx luego de la venida de esos re-aparecidos que son los espectros. En otros términos, ¿habría podido la “hipercrítica” de la desconstrucción arribar, a través de su interpretación característica, a otro Marx que no fuese un Marx desmaterializado? Macherey parece dar por sentado que el arribo sólo podía contar con esa modalidad, habida cuenta de que al suponer que el trabajo de la desconstrucción no es otra cosa que una doble «desrealización» del contenido del pensamiento de Marx, se concedía por anticipado que el Marx producido por ese trabajo no podía ser sino un Marx “tan desmaterializado como sea posible”. Habría sido esto, diría Macherey, lo que han hecho los espectros con el espíritu de Marx. Ahora bien, aunque no parece necesario subrayarlo, habría al menos que recordar que Macherey no parece compartir la idea de que hay más de un espíritu en Marx, sino que, por el contrario, se inclinaría a sostener que, si se puede seguir hablando de espíritu en torno del

pensamiento de Marx, sólo habría lugar para uno único, que, a priori, debería ser el del materialismo. Esta disimetría a favor de la materialidad del espíritu marxiano, contrasta con lo que Macherey denomina la “nueva ciencia del espíritu” de Derrida:

“La nueva ciencia del espíritu que Derrida trata de promover, oponiendo a las certezas de la ontología las ficciones de su «fantología», desemboca pues en la afirmación de una comunicación recíproca de lo material y de lo ideal: hay una materialidad de la idea, en tanto que ésta es un fantasma en el que el aparecer se mezcla con el desaparecer; y hay una idealidad de la materia, en tanto que ésta no es únicamente lo que «es» en el sentido de un dato cuya simple presencia sería fijada de una vez por todas.” (Macherey. 2002 : 27)

No habría que pasar por alto que esta simetría entre el valor de lo ideal y lo material, procurada por dicha “nueva ciencia del espíritu”, es proseguida en sus análisis por Macherey hasta el momento en el que cree encontrar en Étienne Balibar un gesto similar al de Derrida, sólo que “en sentido inverso”. No menos necesario será que observemos que la simetría que Macherey constata en “la nueva ciencia del espíritu” derridiana concluye, no obstante, en la disimetría de la desmaterialización de Marx, así como que el gesto inverso de Balibar, a pesar de ser similar al de Derrida, habida cuenta de que también se inscribe en la simetría, conduce, sin embargo, a otra disimetría, a saber, la de la rematerialización de Marx. Por último, en el final de su escrito Macherey introduce una pregunta en la que inserta una cuestión, alrededor de la cual sugeriremos la necesidad de tener en cuenta una distinción elaborada por Derrida:

“Sin embargo, uno no puede evitar plantearse esta pregunta: ¿esta posición de un indeconstructible —que a su manera recuerda al *cogito* cartesiano— no sería en sí misma un fantasma, el fantasma o el «espíritu» de Derrida?” (Macherey. 2002 : 32)

El “indeconstructible” en cuestión es el de la “indeconstructibilidad de cierta idea de justicia” a la que Derrida menciona en el capítulo *Desgastes de Espectros de Marx*. Este gesto por el cual se le reconoce a la idea de justicia la condición de ser indesconstructible evoca, según Macherey, la estructura del *cogito* cartesiano. Por nuestra parte, creemos que apelando a la distinción contenida en el fragmento que citamos a continuación, sería posible evitar la confusión entre el carácter indesconstructible de la idea derridiana de justicia y la condición de principio fundante del *cogito* de Descartes:

“Una *teoría* de la excepción, sobre todo una teoría jurídica o política de la excepción, es imposible como *teoría filosófica*, aunque el *pensamiento* de la excepción sea necesario. Es quizás el lugar de una diferencia entre lo teórico, la ciencia, la filosofía, incluso el concepto por un lado y lo que se puede denominar, a falta de algo mejor, el pensamiento por otro lado. Pero es evidente que allí precisamente donde trata de pensar la excepción, Schmitt, por su parte, no aceptaría la distinción que acabo de proponer y pretendería mantenerse en el orden de la filosofía política, de la teoría e incluso del concepto, de la generalidad o de la universalidad conceptual. Que no se pueda convertir la excepción en una norma general, en una regla, una ley o un teorema: ésa es la cuestión. Pero justamente la soberanía, como la excepción, como la decisión, *hace la ley exceptuándose de la ley*, suspendiendo la norma y el derecho que impone, con su propia fuerza, en el momento mismo en que marca su suspensión en el acto de plantear la ley o el derecho. La posición o la fundación de la ley o del derecho son excepcionales y no son en sí mismas ni legales, ni propiamente jurídicas.” (Derrida. 2010 : 74)

Lo que Derrida afirma en el comienzo del fragmento se explica con lo que dice en el final. Para expresarlo de una manera sólo en parte ajena al esquema del fragmento, diríamos que por la misma razón que la excepción, la decisión, la soberanía no son teoremas, tampoco pueden ser filosofemas⁶⁴. Pero sería lo que cabe afirmar también de la justicia,

⁶⁴ En la última frase del fragmento que Macherey cita de Derrida, éste observa lo siguiente: “Cierta pensamiento deconstructivo, el que me interesa aquí, ha recurrido siempre a la irreductibilidad de la afirmación y, por tanto, de la promesa, como

puesto que si ella es necesaria como idea es, precisamente por ello, imposible “convertirla” en concepto. Semejante imposibilidad provendría de la distinción que Derrida, en un texto anterior, procura establecer entre justicia y derecho:

“No tomaremos más que algunos ejemplos que supondrán —aquí—, explicitarán o producirán —allá—, una distinción entre la justicia y el derecho, una distinción difícil e inestable entre de un lado la justicia (infinita, incalculable, rebelde a la regla, extraña a la simetría, heterogénea y heterótropa), y de otro, el ejercicio de la justicia como derecho, legitimidad o legalidad, dispositivo estabilizante, estatutorio y calculable, sistema de prescripciones reguladas y codificadas.” (Derrida. 2002 : 50)

Es, sin duda, una distinción difícil, dado que salvo uno o dos predicados de los que distinguen la justicia y el derecho, son mutuamente excluyentes. No obstante, los atributos que caracterizan a la justicia son suficientes, incluso más allá de la diferencia con el derecho, como, por ejemplo, para pensar la irreductibilidad de la idea al concepto, o del pensamiento a la teoría. Al retomar, ahora, la cuestión cartesiana que había sugerido Macherey, podríamos decir que la idea de una justicia indeconstructible no podría evocar la condición de principio del *cogito*, en la medida en que este último reviste el carácter de teorema o filosofema. Por otra parte, si recordamos la insistencia de Derrida respecto de que los problemas de la decisión, de la justicia, de la ética, del derecho, de la política, de la soberanía, etc., remiten a una economía generalizada de lo incalculable, deberíamos agregar, a continuación, que semejante economía supone también el descrédito del saber como instancia de fundamento, circunstancia ésta última que alejaría, también, a esa economía de la posibilidad de despertar ecos provenientes de la figura del

indeconstructibilidad de cierta idea de la justicia (aquí dissociada del derecho).” Explícitamente dice Derrida “pensamiento deconstructivo”, con lo cual excluiría que la deconstrucción sea una teoría, una regla, un concepto, etc., manteniéndose en la condición de “pensamiento”.

cogito. Este último, en tanto que sujeto, debería quedar determinado por el “cálculo del sujeto”.

Examinaremos a continuación *Espíritus armados y desarmados: los Espectros de Marx de Derrida*, de **Warren Montag**⁶⁵. Analizaríamos, en primer lugar, aunque corramos el riesgo de repetir en algún aspecto el análisis relativo a Macherey, la manera en que Montag vincula cierto pasaje de *De la gramatología* con cierta discusión desarrollada en *Espectros de Marx* relativa a los excesos presuntamente cometidos por la crítica de Althusser a la teleología y la escatología mesiánica de la obra de Marx. El fragmento de Montag observa lo siguiente:

“Pero resulta que, so pretexto de una crítica de «el entorno de Althusser», de hecho Derrida ha cambiado completamente de posiciones. Después de todo, fue Derrida el que, hace casi treinta años, escribió que la deconstrucción «cae víctima de su propia obra» (*Of Grammatology*, p. 35).” (Montag. 2002 : 86)

Más allá de la cuestión sugerida por Macherey al final de su escrito, Montag cree constatar un “cambio completo de posiciones” en *Espectros de Marx*. La traducción española del fragmento citado de *De la gramatología* lo vierte así:

“Obrando necesariamente desde el interior, extrayendo de la antigua estructura todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión, extrayéndoselos estructuralmente, vale decir sin poder aislar en ellos elementos y átomos, la empresa de desconstrucción siempre es en cierto modo arrastrada por su propio trabajo. Es esto lo que, sin pérdida del tiempo, señala quien ha comenzado el mismo trabajo en otro lugar de la misma habitación. Ningún ejercicio está hoy más extendido, y tendrían que poderse formalizar sus reglas.”⁶⁶ (Derrida.1971 : 33)

⁶⁵ Profesor de Literatura inglesa y Comparada, en el Colegio Occidental, Los Ángeles, California.

⁶⁶ El texto original es el siguiente: «Opérant nécessairement de l'intérieur, empruntant à la structure ancienne toutes les ressources stratégiques et économiques de la subversion, les lui empruntant structurellement, c'est-à-dire sans pouvoir en isoler des éléments et des atomes, l'entreprise de déconstruction est toujours d'une certaine manière emportée par son propre travail. C'est ce que ne manque pas de signaler avec

Es indudable que Montag entiende que la afirmación de *De la gramatología* expresa no sólo la posibilidad intrínseca, estructural, de que la desconstrucción sea desconstruible, sino, más bien, la inevitabilidad anticipada de ser “víctima de su propia obra”. No obstante, si consideramos el fragmento de tal modo que incluya las dos frases que siguen a la expresión “la empresa de desconstrucción siempre es en cierto modo arrastrada por su propio trabajo”, es posible observar que dicha expresión no está referida sólo, de modo autorreferencial, a la desconstrucción derridiana, sino también a la de esos otros —Nietzsche y Heidegger— que han “comenzado el mismo trabajo en otro lugar de la misma habitación”. De allí que, a continuación, diga Derrida que el ejercicio más extendido es el de promover la desconstrucción del “mismo trabajo” de desconstrucción que desarrollan esos otros “en otro lugar de la misma habitación”, vale decir, en otros dominios de la misma metafísica. Esta advertencia la encontramos, también, en *La différance*, sólo que en ese texto Derrida caracteriza ese ejercicio como un círculo en el que se encuentran encerrados aquellos que, como Nietzsche y Heidegger, han radicalizado la crítica de la metafísica. Considerando lo que hemos señalado, sería posible decir que si Montag tomara en cuenta que lo que dice Derrida de la desconstrucción —“siempre es en cierto modo arrastrada por su propio trabajo”—, está dicho en relación especialmente con el discurso de esos “otros” que son los que, “sin pérdida del tiempo, señalan” eso que sucede con la desconstrucción; si Montag, decíamos, incluyera estos otros aspectos en el empleo de la referencia de *De la gramatología*, creemos que debería matizar el valor de la misma. No sería posible dejar de señalar esos aspectos precisamente porque el “círculo” en el interior del cual Derrida pensaba la desconstrucción en *De la gramatología* y *La différance*, estaba determinado por la obra de Nietzsche y Heidegger, en tanto que en

empressement celui qui a commencé le même travail en un autre lieu de la même habitation. Aucun exercice n'est plus répandu aujourd'hui et l'on devrait pouvoir en formaliser les règles.»

Espectros de Marx la desconstrucción está pensada, más bien, en relación a Marx. De todas maneras, el punto de partida de Montag habría sido el siguiente:

“El caso es que (y esto sorprenderá a aquellos que conocen las primeras obras de Derrida) debajo, detrás o con anterioridad a las manifestaciones del marxismo yace una «idea de justicia (aquí disociada del derecho) indeconstructible». Así pues, la desconstrucción que, según Derrida, siempre «ha procedido de manera hipercrítica» y ha exigido una «autocrítica interminable»: ha de «distinguir entre todo y casi todo». Derrida «no estaría nunca dispuesto a renunciar» al resto que queda cuando uno sustrae casi todo de todo: «cierta afirmación emancipatoria y *mesiánica*», así como «cierta idea de justicia».” (Montag. 2002 : 85 y 86)

Como la hipercrítica con la que “ha procedido” siempre la desconstrucción no remite, aparentemente, sino, en general, a su carácter de radicalidad, lo que quedaría por investigar es el estatuto de la “autocrítica interminable”, que, entre otras cosas, Montag toma como referencia en su cuestionamiento del “cambio de posiciones” de la desconstrucción. Con el propósito de tener un contexto para el análisis de ese estatuto, citamos el siguiente fragmento de Derrida:

“Nuestro hilo conductor para este análisis de apariencia química que aislará, en suma, el espíritu del marxismo al que convendría permanecer fiel, disociándolo de todos sus otros espíritus que, como se constatará quizá con una sonrisa, recopilan *casi todo*, sería, justamente, esta tarde, la cuestión del fantasma. ¿Cómo trató el propio Marx el fantasma, el concepto de fantasma, de espectro o de (re)aparecido? ¿Cómo lo determinó? ¿Cómo lo *ligó*, finalmente, a través de tantas vacilaciones, tensiones, contradicciones, a una ontología? ¿Qué ligadura es esa del fantasma? ¿Cuál es el lazo de ese lazo, de esa ontología con el materialismo, el partido, el Estado, el devenir-totalitario del Estado?— Criticar, recurrir a la autocrítica interminable, también es distinguir entre todo y casi todo.” (Derrida. 1995 : 103)

Las preguntas enunciadas en el fragmento serían las que le propondría la deconstrucción a los textos de Marx, desde las que indagan por su trato dado al fantasma, hasta las que interrogan por la ligadura del fantasma a una ontología y, en fin, las que inquietan por el lazo de esa ontología con el devenir partido, Estado, Estado-totalitario. Pero también se podría argumentar que esas preguntas serían, más bien, las que conformarían la autocrítica interminable, en tanto que radical. Ahora bien, si fuesen las de la autocrítica serían las de, precisamente, esa autocrítica que, dice Derrida, es inexistente o insuficiente, por no ser radical. Sin embargo, todavía habría otra hipótesis. En razón de que Derrida ha manifestado su adhesión a la idea de que la deconstrucción sólo ha tenido sentido a partir de cierto espíritu de la tradición marxista, se podría decir que las preguntas son enunciadas por la deconstrucción, a título de autocrítica, en nombre del espíritu que, obtenido como “resto”, ha sido aislado del *casi todo* de los demás espíritus. Sería, así, la deconstrucción la verdad de la autocrítica rehusada, cuando no la verdad de la autocrítica conservadora del marxismo. Luego de estas hipótesis, habría que analizar la argumentación que Montag ha elaborado respecto de las resonancias cartesianas, detectadas por Macherey. En el siguiente fragmento se encuentran reunidos los siguientes argumentos:

“La noción de un espíritu indeconstructible de Marx recuerda al *cogito* cartesiano, como sostiene Pierre Macherey en su reseña de *Spectres de Marx*, en la medida en que éste constituye aquello de lo que no cabe dudar o «renunciar», un origen colocado fuera del campo de juego, «un *abri du hors-jeu*», un refugio cuya «destrucción», según Derrida, estuvo marcada por el «advenimiento de la escritura» en tanto que subversión permanente de un logos trascendental o de una instancia superior por encima de la batalla (como escribe Althusser).” (Montag. 2002 : 86)

Repetimos lo que habíamos dicho respecto de la sospecha introducida por Macherey acerca de la asociación que, supuestamente, se podía hacer entre “la idea de una justicia indeconstructible” y el principio

del *cogito* cartesiano. En lo fundamental, se trataba de recordar una observación que Derrida formula en *La bestia y el soberano*, como así también en otros textos, acerca de que, de la excepción, a diferencia de la pretensión de Carl Schmitt, no podía haber “una teoría jurídica o política, como teoría filosófica”. Excepción, soberanía, decisión no eran teoremas, señalaba Derrida, a lo que, nosotros, le agregábamos que tampoco eran filosofemas. Esta observación, que es la que nos permitió encaminar el análisis de la sugerencia de Macherey, nos habrá de nuevo orientar respecto del escrito de Montag, que pasamos a examinar.

Montag, a partir de adherir a la objeción de que es inadmisibles una instancia indesconstructible, como sería la de la idea de justicia que postula Derrida, señala, en particular, que suponer una instancia semejante, sustraída a la desconstrucción, sería equivalente al gesto cartesiano que hace del *cogito* un punto arquimediano, exento absolutamente de toda duda. Si bien esta objeción puede ser considerada válida en la medida en que la introducción de una posición incontrovertible, indubitable —una especie de hipóstasis—, sería inaceptable desde el punto de la desconstrucción, punto de vista que es el que explícitamente hace valer Montag, creemos que, así y todo, es necesario hacer valer, también, lo que habíamos señalado respecto de Macherey. Reiterando lo que habíamos observado respecto de este último, entendemos que no es posible soslayar la insistencia de Derrida acerca de que lo que hay, en torno a la idea de justicia, es un “pensamiento desconstrutivo” —y no una filosofía o una teoría—, habida cuenta de que esta insistencia se inscribe en esa otra que afirma que el *pensamiento* excede lo pensado por los filosofemas de la filosofía. En consecuencia, se podría decir, esa idea de justicia no admitiría ser reducida a la condición de filosofema, como tampoco a la de teorema, es decir, a la condición del *cogito*. Puesto que la objeción tanto de Macherey como de Montag, tiene como referencia única la del *cogito*, habría lugar para señalar que la impugnación pierde su fuerza. Ahora bien, la objeción de Macherey como la de Montag, no parece tener otra pretensión que la

de destacar un fallo de carácter formal, lógico, producido por la desconstrucción al cabo de sus desarrollos. Pero, entonces, la objeción no proviene sino de los dominios de la filosofía, su formulación misma no sería más que otro filosofema que se enuncia en nombre del principio de contradicción. Quedaría por considerar, entonces, el interrogante de cuál es el motivo que hace que la idea de justicia permanezca irreductible a la desconstrucción, respecto de lo cual podríamos suponer que no contamos ya con la filosofía para procurarnos una respuesta. Puesto que Macherey tanto como Montag parecen limitarse a señalar como problema el de la contradicción, es posible suponer que dan, así, por concluida la cuestión, no revistiendo ninguna relevancia el interrogante mencionado. Sin embargo, es posible suponer que contando con una respuesta a dicha cuestión, sea posible mostrar que la contradicción es sólo aparente. Este rodeo podría consistir en apelar a un análisis de la procedencia de la indestructibilidad de la idea de justicia. Ante la necesidad de contar con un texto de referencia, elegimos el siguiente fragmento:

“En la estructura que describo de esta manera, el derecho es esencialmente *desconstruible*, ya sea porque está fundado, construido sobre capas textuales interpretables y transformables (y esto es la historia del derecho, la posible y necesaria transformación, o en ocasiones la mejora del derecho), ya sea porque su último fundamento por definición no está fundado. [...]. Pero la paradoja que me gustaría someter a discusión es la siguiente: es esta estructura desconstruible del derecho o, si ustedes prefieren, de la justicia como derecho, la que también asegura la posibilidad de la desconstrucción. La justicia en sí misma, si algo así existe fuera o más allá del derecho, no es desconstruible. Como no lo es la desconstrucción, si algo así existe.” (Derrida. 2002 : 35)

A fin de dar a entender el motivo por el cual la idea de justicia es indestructible, el fragmento comienza por indicar por qué el derecho, “esencialmente”, está determinado a desconstruirse, a saber, por su condición de construcción textual y por carecer de fundamento último, que, por otra parte, son las dos condiciones necesarias para el ejercicio

de la desconstrucción. Por las enseñanzas de Pascal y Montaigne, la justicia como derecho no es justicia. La justicia, en consecuencia, para existir, debe existir “fuera o más allá del derecho”. Ahora bien, existir “fuera o más allá del derecho”, ¿en qué consistiría? Como lo diría *Espectros de Marx*, la justicia debería “llevar más allá de la vida presente”, vale decir, de las determinaciones ontológicas. De allí que de ella, la justicia, “esencialmente”, no pueda haber desconstrucción. Este breve rodeo permitiría suponer dos cosas: de una parte, que la idea de justicia no es comparable a la idea de *cogito*, habida cuenta de que la determinación esencial de este último es, no sólo la de la presencia de la conciencia, sino la del presente de indicativo del enunciado del *cogito*; de otra parte, y en razón de lo anterior, que no habría contradicción entre la desconstrucción que afirma(ba) la imposibilidad de una instancia trascendental o fuera de juego, que gobierne el juego, y la desconstrucción que afirma la indesconstructibilidad de la idea de justicia. Para recordar un esquema del cual nos hemos servido en otros contextos, la imposibilidad de una posición fuera de juego, que organice el juego, es una imposibilidad que afecta a la pretensión metafísica de un centro que garantice la totalización del sistema, en tanto que la imposibilidad de la desconstrucción de la idea de justicia es lo que vincula el pensamiento a la ética y a la política.

VII. EPÍLOGO

En el recorrido expositivo realizado en los capítulos precedentes, nuestros intereses estuvieron repartidos entre una atención orientada, casi exclusivamente, a la desconstrucción, de una parte, y una consideración del trabajo de la desconstrucción alrededor del pensamiento de Marx, de la otra. Esa distribución estuvo determinada por la necesidad de exponer, de manera comentada y analítica, la lectura que habíamos realizado de un conjunto de textos de Derrida en el capítulo titulado “Figuras de la desconstrucción”. La inclusión de esos escritos en dicha exposición la creímos insoslayable, a fin de contar con un marco conceptual de referencia que sirviera para orientar el tratamiento de los demás capítulos.

Desde el comienzo de la indagación, lo que nos determinó fue la inquietud por descifrar las características intrínsecas que adoptaría lo que se ha dado en llamar “desconstrucción del marxismo”. De las diferencias existentes entre ambas tradiciones teníamos el conocimiento suficiente como para no abrigar expectativas tranquilizadoras. Conocíamos la obra que había desarrollado Derrida en la prosecución de los motivos de la desconstrucción pero, no obstante, no nos era suficiente ese conocimiento para llegar a anticipar cuáles habrían sido sus propósitos para acometer la escritura de *Espectros de Marx*. La lectura del texto nos confirmó en la idea de que se trataba de una escritura desconstruccionista del marxismo. ¿Podía tratarse de otra cosa? Ahora bien, ¿qué motivos podría tener la desconstrucción para desplegar sus estrategias en los dominios del pensamiento de Marx? Un pensamiento de la *différance*, del suplemento, de la huella, de lo indecible, de la no contemporaneidad a sí del presente, ¿qué secreto interés albergaría por un pensamiento de la materia, de la dialéctica, de la determinación en última instancia, de la abolición del espectro de la política? Una hipótesis elaborada al efecto hubiera podido afirmar que lo que alimentaba a *Espectros de Marx* en más de uno de sus momentos, era la posibilidad de mostrar que la

desconstrucción, como radicalización del marxismo, obraba sólo en el ámbito del *pensamiento*, dominio en el que no habría ya lugar para el saber de la teoría o la filosofía, un dominio más allá del saber de la teoría, filosófica o científica. Esta hipótesis se nos había insinuado, entre otras cosas, a partir de las observaciones insistentes de Derrida respecto de la irrelevancia del saber ante las tareas del pensamiento:

“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.” (1995 : 20)

Con precisión está señalada la imposibilidad de un saber acerca de lo que de común habría entre el espíritu y el espectro, vale decir, de esa semejanza de la que no se sabe si es, si existe, si responde a un nombre o a una esencia. Ninguna de las determinaciones ontológicas, a partir de las cuales habría lugar para un saber, es constitutiva de tal semejanza. Ahora bien, no es posible detenerse, simplemente, en la imposibilidad señalada. Puesto que al tratarse de la diferencia y de la semejanza, es decir, de estos dos valores que el pensamiento clásico ha considerado no sólo posibles objetos de una articulación, sino que de ellos ha sido siempre la semejanza la que dicho pensamiento ha elegido para conferirle el carácter determinante; habida cuenta de ello, habría que destacar que la exposición que propone el fragmento no hace posible una articulación y tampoco le concede a la semejanza la prelación habitual.

Si lo así señalado es válido, se harían comprensibles los errores de lectura de los críticos, acerca de, por ejemplo, y no sería el único ejemplo, la irreductibilidad o indesconstructibilidad de la idea de justicia, en general, y en Marx, en particular.

Pero, a la vez, al cabo de los seis capítulos, las mismas consideraciones anteriores nos han permitido señalar algunos problemas, inherentes e intrínsecos a lo que ha sido la desconstrucción del marxismo. Uno de ellos es concerniente a la hipótesis de Derrida de que a partir de Marx, la historia europea, se configuró en “una guerra despiadada entre campos solidarios”:

“En una palabra, toda la historia de la política europea al menos, y al menos desde **Marx**, sería la de una guerra despiadada entre campos solidarios e igualmente aterrorizados por el fantasma, el fantasma del otro y su propio fantasma como fantasma del otro.” (Derrida. 1995 : 121. El subrayado es nuestro.)

Lo que percibimos, en principio, como problema, es que la hipótesis que propone Derrida, no sólo en el fragmento seleccionado, sino a lo largo de toda la página que lo contiene, se aleja del así llamado “pensamiento de la desconstrucción”, para acercarse más bien al “saber” del teorema o del filosofema. Se podría decir que Derrida *Cree saber, Cree poder determinar* que ha sido con Marx o con el comunismo, que ha comenzado esa historia de los totalitarismos europeos. Sería nuestra hipótesis. En razón de que es posible que el fragmento citado sea juzgado insuficiente, a pesar de que ha sido enunciado, aparentemente, para decir lo que haya que decir, “en una palabra”, habremos de considerar otros dos fragmentos del mismo capítulo:

“La leyenda del espectro, el relato, la fábula (*Märchen*) se aboliría en el *Manifiesto*, como si el espectro mismo, sin tornarse realidad (**el propio comunismo, la sociedad comunista**), tras haber dado cuerpo a una espectralidad de leyenda, saliese de sí mismo, reclamase salir de la leyenda sin entrar en la realidad cuyo espectro es. Por no ser ni real ni legendario, algo, alguna «Cosa» habrá dado miedo y sigue dando miedo en el equívoco de ese acontecimiento, lo mismo que en la espectralidad singular de ese enunciado performativo, es decir, del propio marxismo” (Derrida. 1995 : 120 y 121. El subrayado es nuestro)

Este proceso que protagoniza el espectro es reconocible en sus distintos momentos, teniendo en cuenta que el fantasma del comunismo inicia su asedio con esa leyenda de la que habrían comenzado a hablar las viejas potencias europeas, para corporizarse luego en el *Manifiesto*, pero dejando en suspenso el paso a la realidad efectiva del comunismo. El análisis de Derrida parece retomar la figura del “entre dos” para pensar ese acontecimiento de haber “salido de la leyenda sin entrar en la realidad”. “Ni real ni legendario” sería el estatuto en que ha quedado suspendido el espectro, tal como se manifiesta en el *Manifiesto*. Ese estatuto equívoco o indecible, en el que habría permanecido el fantasma del comunismo, es el que, “dando miedo”, habría originado los totalitarismos del siglo XX. Como señaláramos, analizaremos a continuación un tercer fragmento del cuarto capítulo de *Espectros de Marx*:

“Nada de «revisionista» hay en interpretar la génesis de los totalitarismos como reacciones recíprocas al miedo al fantasma que **el comunismo** inspiró desde el siglo pasado, al terror que inspiró a sus adversarios pero que dio la vuelta y experimentó dentro de sí lo suficiente como para precipitar la realización monstruosa, la efectuación mágica, la incorporación animista de una escatología emancipatoria que debiera haber respetado la promesa, el ser-promesa de una promesa —y que no podía ser un simple fantasma ideológico, puesto que, a su vez, la crítica de la ideología no poseía ninguna otra inspiración.” (Derrida. 1995 : 122. El subrayado es nuestro.)

En este otro fragmento el análisis de Derrida se complejiza, pero, a la vez, permite comprender la hipótesis de conjunto. Sin demora, queremos señalar que la única referencia, tal como lo hemos subrayado en los tres fragmentos, ha sido, invariablemente, **Marx** y el **comunismo**. A partir del rechazo de todo compromiso con cualquier versión del “revisionismo”, la lectura de Derrida propone entrar en una explicación con la génesis de los totalitarismos que supone comprender que el fantasma del comunismo, habiendo permanecido irreductiblemente en

esa condición, ha provocado miedo en la barricada de las potencias europeas, sin duda, pero también en la barricada del propio comunismo. En la trinchera de este último, el miedo al fantasma, en razón de su resistencia a “entrar en la realidad”, ha generado una “escatología emancipatoria” que no ha sabido respetar la promesa. En suma, la hipótesis de Derrida supone que la condición de indecisión o de indecidibilidad en la que ha permanecido el espectro del comunismo, debió haber sido respetada como tal. En otros términos, se trataba de “aprender a vivir —sin miedo— con los espectros”. Al mismo tiempo, esta hipótesis nos recuerda las diferencias entre el comunismo y el “comunismo” entrecomillado, entre el espectro del comunismo y su irreductibilidad a las determinaciones ontológicas y el “comunismo” real derivado de la ontología.

Sin más consideraciones, corresponde que exponamos el problema al que hacíamos mención, consistente en que la referencia permanente y única de la que se sirve Derrida en su hipótesis acerca del surgimiento de los totalitarismos es, como lo subrayábamos, **Marx** y el **comunismo**. Que el nombre propio o el nombre común sean esa referencia única constituiría un problema en la medida en que no hay lugar, de esa manera, para pensar la diferencia. Tal sería nuestra hipótesis en este contexto. Ahora bien, Marx o el comunismo, o al revés, no podrían ser considerados sino como fuerzas y la hipótesis de Derrida así parece suponerlo. Si eso es así, habría que recordar el punto de vista de Derrida en torno a la palabra «fuerza»:

“Frecuentemente he pedido que se esté atento —yo mismo me incluyo entre los destinatarios de esta petición— ante los riesgos que hace correr esta palabra: el riesgo de un concepto oscuro, sustancialista, oculto-místico; pero también el riesgo de una autorización dada a una fuerza violenta, injusta, sin regla, arbitraria. [...] Una primera precaución contra los riesgos sustancialistas o irracionales que acabo de evocar alude precisamente al carácter diferencial de la fuerza. En los textos que acabo de evocar se trata siempre de la fuerza diferencial, de la diferencia como diferencia de fuerza, de la fuerza como diferencia

o fuerza de diferencia (la diferencia es una fuerza diferida-difiriente); [...].” (Derrida. 2002 : 18 y 19)

La ausencia de toda referencia al “carácter diferencial de la fuerza” significaría exponerse al riesgo de sustancializar la fuerza. Es claro que Derrida entiende la sustancialización como equivalente a irracionalismo, término bajo el cual deberíamos incluir el vocabulario y la sintaxis de la onto-teología. Antes de preguntarnos si la hipótesis de Derrida pudiese implicar el riesgo de prestarse a una reapropiación por la metafísica, reproduciremos otro fragmento relativo a la «fuerza»:

“Ahora bien, la fuerza misma nunca está presente: no es más que un juego de diferencias y de cantidades. No habría fuerza en general sin la diferencia entre las fuerzas, y aquí la diferencia de cantidad cuenta más que el contenido de la cantidad, que la grandeza absoluta misma: «La cantidad misma no es, pues, separable de la diferencia de cantidad. La diferencia de cantidad es la esencia de la fuerza, la relación de la fuerza con la fuerza. Soñar con dos fuerzas iguales, incluso si se les concede una oposición de sentido, es un sueño aproximativo y grosero, sueño estadístico donde lo viviente se sumerge, pero que disipa la química» (G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, pág.49).” (Derrida. 1989 : 52)

Ambos textos son coincidentes, se trata de contar con las estrategias necesarias nada más que para evitar hacer, por ejemplo, de la fuerza una *presencia*; para no olvidar que la diferencia es la relación de la fuerza con la fuerza; para recordar que la fuerza es la *différance*. Pues bien, en los tres fragmentos que hemos citado de *Espectros de Marx* hemos podido señalar ya la reiteración de esa única referencia que es Marx o el comunismo, entendiendo, sin duda, que en el primer caso se trata del espectro de Marx y en el segundo, del espectro del comunismo. Esta salvedad lleva a otras, puesto que es también cierto que en los tres fragmentos el fantasma o el espectro ocupan, de forma destacada, la escena, significando, en consecuencia, que el escenario en donde pretende desenvolverse este drama, cuando no esta comedia, se debió

haber montado siguiendo una topología paradójica. No parece haber dudas de que esas han sido las estrategias. Sin embargo, en ese cuadro, tanto sea el espectro de Marx, tanto sea, a su turno, el espectro del comunismo, parecen abandonar la dimensión de la espectralidad nada menos que para hacerse presentes. Todo lo que justifica esta suposición es la soledad con que estas dos fuerzas, Marx o el comunismo, protagonizan la obra. Si Marx es *una* fuerza, si el comunismo, por su lado, es *una* fuerza, esa fuerza no es la fuerza diferencial. La fuerza del nombre propio ha sido, así, descuidada tanto como la fuerza del nombre común, al punto de no haber contado, aparentemente, con las estrategias del pensamiento de la deconstrucción, quedando expuestas, ambas, a una reapropiación por la metafísica, a una reinscripción en la lógica de las determinaciones ontológicas. A partir de estas últimas se *puede creer saber* que la “historia de la política europea” ha sido “desde Marx una guerra despiadada entre campos solidarios e igualmente aterrorizados por el fantasma”. Revisando todavía la hipótesis derridiana, cabría recordar que la figura de los “campos solidarios” ha sido motivo de análisis en distintos textos, con la característica de que, invariablemente, una vez que eran identificados esos campos, la deconstrucción alertaba sobre la imposibilidad de tomar partido por uno u otro de ellos. Se podría decir, por último, que si el nombre propio de Marx y el nombre común del comunismo se inscriben, aparentemente, en una economía distinta de aquella en la que la deconstrucción inscribe sus signos, la hipótesis de Derrida cobra un carácter extraño, teniendo en cuenta que el pensamiento de la deconstrucción incluye en su discurso unos nombres acerca de los cuales la hipótesis pretende detentar un saber. Este problema que acabamos de señalar parece adquirir, de modo inevitable, el aspecto de un problema típicamente filosófico, vale decir, de uno de esos filosofemas a los que la deconstrucción reconoce como sus motivos.

Otro problema que, creemos, merece ser analizado es el relativo a aquellos índices que, en la elaboración misma de la hipótesis

derridiana de un “cierto espíritu” del marxismo, escindido o escindible de su ontología constitutiva, señalarían en la dirección de un desplazamiento que la dejaría expuesta —a la desconstrucción—, a la posibilidad de abandonar el dominio del pensamiento y a reintegrarse al dominio del saber. Refiriéndose a lo que sería ese “espíritu”, dice Derrida:

“Al ocultar todos estos fracasos y todas estas amenazas, se pretende ocultar el potencial —fuerza y virtualidad— de lo que se llamará el principio, e incluso, siempre recurriendo a la ironía, el *espíritu* de la crítica marxista. Me gustaría distinguir este *espíritu* de la crítica marxista, que parece hoy en día más indispensable que nunca, del marxismo como ontología, sistema filosófico o metafísico, «materialismo dialéctico»; del marxismo como materialismo histórico o como método; y del marxismo incorporado en aparatos de partido, en Estado o en una Internacional obrera. Pero también lo distinguiremos de lo que podríamos llamar, para ir de prisa, una desconstrucción, en los aspectos en que ésta ya no es, en cualquier caso, simplemente una *crítica* y en los que las cuestiones que plantea a toda crítica e incluso a toda cuestión no han estado nunca en posición ni de identificarse ni sobre todo de oponerse simétricamente a algo como el marxismo, como la ontología o la crítica marxista.” (Derrida. 1995 : 83)

Hemos seleccionado el extenso fragmento citado dado que en él se exponen con cierta exhaustividad, en nombre incluso de un espíritu irónico, los rasgos de lo que Derrida, insistentemente, denomina “espíritu marxista”. Conforme a la descripción, este “espíritu crítico marxista” mantiene una diferencia esencial con la ontología del materialismo dialéctico e histórico, e incluso con el marxismo como método, a la vez que sostiene una diferencia no menos esencial con la desconstrucción, con la salvedad de que esa diferencia no reviste un carácter simétrico respecto de la identificación con o de la oposición al marxismo. Es preciso señalar que las características de este “espíritu” se encuentran en correspondencia con los capítulos anteriores, como con los que luego

tendrán como motivo, de una parte, la desconstrucción de la teleología marxista y, de la otra, la distinción entre valor de uso y valor de cambio.

Ahora bien, las diferencias trazadas por Derrida en el fragmento anterior, habilitarían a la desconstrucción, aparentemente, a asumir una tarea de conducción respecto del marxismo:

“Pero puede que lo que ahora sea preciso pensar y pensar de otra manera para preguntarse adónde va, es decir, también adónde conducir el marxismo, sea esto: adónde conducirlo interpretándolo, cosa que no puede suceder sin transformación, y no adónde puede el marxismo conducirnos tal como es o tal como habrá sido.” (Derrida. 1995 : 73)

Este último *paso* dado por la desconstrucción es el que habíamos indicado como problemático, habida cuenta de que supone, aparentemente, *poder conocer*, más bien que pensar, la diferencia entre la interpretación llamada a transformar el marxismo y el marxismo “como es o tal como habrá sido”. Como en la hipótesis de los “campos solidarios”, en esta otra se insinúa también la posibilidad de que dos mundos, mutuamente inhabitables entre ellos, abandonen esa condición para tornarse indiscernibles. Debemos repetir en relación a este segundo problema que, como en el anterior, no podemos evitar el reconocimiento de que, en tanto que tal problema, es un problema característicamente filosófico desde el punto de vista de la desconstrucción. Vale decir, un filosofema.

Por lo que hemos podido encontrar en las cuestiones suscitadas por las dos hipótesis de Derrida, podríamos decir que, al menos en sus respectivos contextos, ambas se permiten la formulación de unos enunciados acerca de Marx y el comunismo, de un lado, y de *whither marxism?*, del otro, que suponen, aparentemente, un alejamiento de la axiomática de la desconstrucción.

Nos hemos querido limitar a lo que hemos percibido de problemático en las dos hipótesis de Derrida, en razón de dos motivos distintos. Por un lado, porque a estos problemas no los hemos

encontrado señalados en aquellos autores que participaron del debate posterior a la publicación de *Espectros de Marx*. Por otro lado, porque si bien las hipótesis de Derrida son distintas, los problemas que hemos señalado respecto de ambas guardan, aparentemente, alguna proximidad. Es necesario puntualizar todavía que el análisis que hemos efectuado de las respuestas de los autores mencionados, nos ha permitido reconocer en sus escritos la relevancia de las cuestiones por ellos expuestas. Al mismo tiempo, ese análisis nos ha brindado, también, la posibilidad de destacar el hecho de que, en relación a otras cuestiones, esos mismos escritos incurrieran, aparentemente, en el error de no prestarle la suficiente atención a determinados aspectos decisivos de lo que Derrida, sin desfallecimientos, denomina “pensamiento de la desconstrucción”.

Luego de los problemas analizados que, según lo destacáramos, podían ser considerados, por su proveniencia, como problemas inherentes al trabajo de la desconstrucción del marxismo, expondremos a continuación los motivos por lo cuales el texto de Derrida —a la par que, de manera semejante, los demás escritos que hemos examinado— transmite la impresión de que la pregunta *whither marxism?*, o cualquier otra, incluso, relativa al marxismo, sólo podría tener resonancia dentro de los límites de ese dominio que incluye, únicamente, a Europa y EEUU. Las referencias a Europa, y a Francia, en particular, son predominantes en *Espectros de Marx*. En entrevistas posteriores a este libro, Derrida ha extendido sus expectativas, no más allá de EEUU, respecto de la configuración de una izquierda académica. La desconstrucción del marxismo, por otra parte, se ha reconocida posible a partir del derrumbe de los “aparatos ideológicos” asociados al marxismo, de los estados socialistas centro-europeos y de la URSS. Asimismo, la mención que hace Derrida de la deuda externa de los países, en el tercer capítulo de su libro, ha sido formulada tomando como preocupación los efectos que ella tiene sobre “una gran parte de la humanidad”. No parece posible que esta mención incluya a

la humanidad europea. Esta clausura de las fronteras para pensar el marxismo y la desconstrucción del marxismo, no admite, aparentemente, hipótesis tranquilizadoras. Proviendo de un “pensamiento de la desconstrucción” que quiere ser la afirmación de la heterogeneidad, de la divisibilidad de las fronteras, que cuestiona no sólo el logocentrismo y el etnocentrismo que le está asociado, sino también varias otras formas de centrismos, este gesto, en definitiva, nos recuerda, si nos fijamos de quienes se han ocupado del problema desde Latinoamérica, otros gestos similares que se les habían señalado a Marx y Engels en su momento:

“En síntesis, lo que nos preocupa es indagar las razones que pudieron conducir a Marx a no prestar atención o a mantener una cierta actitud de indiferencia frente a la naturaleza específica, propia, de las sociedades latinoamericanas *en el mismo momento* en que emprendía la compleja tarea de determinar la especificidad del mundo asiático. O más en general, de las formaciones no capitalistas típicas.” (Aricó. 2010 : 84)

Observemos que la cuestión de la “indiferencia” hacia Latinoamérica es señalada con el agravante de haber sido contemporánea de la apertura producida por Marx respecto del estudio del modo de producción asiático. Ahora bien, aun en el caso de que se tornase comprensible la “indiferencia” que ha sido denunciada respecto de Marx y Engels —en nombre de las limitaciones de su tiempo, el siglo XIX—, una comprensibilidad semejante parece problemática tratándose de una tradición como la de la desconstrucción. Respecto de Marx y del fundador del marxismo, Aricó observa lo siguiente:

“Si es cierto que, para la conciencia europea del siglo XIX, América era una forma de designar a Estados Unidos, o cuanto más una *terra incognita* a la que sólo algunos acontecimientos contribuían de vez en cuando a revelar, ¿por qué reclamar a Marx lo que la época no podía dar? Aunque Marx, y también Engels, fueron pensadores verdaderamente excepcionales y con intereses casi

enciclopédicos, no habría razón alguna para exigirles que escaparan a su tiempo histórico.” (Aricó. 2010 : 85)

Por lo que respecta a la desconstrucción, gestos de “indiferencia” de su parte, para lo que está más allá de las lindes de la UE y los EEUU, no serían explicables, como dijimos, salvo que se invoque para ello el carácter reiterativo que tiene, en Derrida, el recurso al esquema de los “campos solidarios”, siendo precisamente ese esquema el que lo faculta a declarar que el totalitarismo soviético y el totalitarismo nazi se asocian en reciprocidad, se realimentan y mutuamente se sustituyen. El esquema de los “campos solidarios” obraría, en el capítulo cuarto de *Espectros de Marx*, a la manera de principio de indiscernibilidad. Y Derrida habría dicho, como en pocas ocasiones lo ha hecho, *esa es toda la historia*.

Pero, al mismo tiempo, habría que considerar, en torno a este problema al que intentamos aproximarnos, algunas particularidades que deberían examinarse dejando al margen ciertos esquemas inadecuados:

“Ahora bien, así como advertimos de los riesgos del esquema torpemente racionalista según el cual el marxismo sería una teoría definitiva y universal, disponible para todos aquellos pueblos que quisieran simplemente “aprenderla” y “aplicarla, tampoco pretendemos reiterar aquí la perspectiva inversa, según la cual la matriz eurocéntrica del socialismo (y/o del marxismo) lo convertirían inevitablemente en una “flor exótica” en el suelo latinoamericano, congénitamente incapaz de pensar la especificidad de nuestra realidad (la “anomalía” latinoamericana respecto de Europa) y de ofrecer una solución práctica a nuestra emancipación.” (Tarcus. 2007 : 42)

De una y otra manera, el marxismo se ve reducido, se preste al racionalismo o al irracionalismo, a desempeñar un rol equívoco. De allí que sea necesario reconsiderar las cuestiones:

“Es que «su suerte [la del marxismo] fue en buena parte la suerte corrida por todo el pensamiento latinoamericano, por lo que hablar, como hoy aún se hace, de su insuperable limitación ‘europeista’,

pretendiendo de tal modo contraponerlo a otras corrientes de pensamiento no sabemos por qué razones exentas de tal estigma, no es sino una forma extravagante y caprichosa de desconocer que el pensamiento europeo fue en América latina el presupuesto universal por todos reconocido para sistematizar de manera racional cualquier tipo de reflexión sobre su naturaleza y sus características definitorias». (Aricó. 1999 : 22).” (Tarcus. 2007 : 43)

Con la mejor precisión, Aricó desnuda la falacia de lo exótico y lo autóctono. Podría ser éste el punto de partida de una investigación en torno a la cuestión de *whither marxism?*, sin las “indiferencias” ya casi bicentenarias.

VIII. BIBLIOGRAFÍA

1. AHMAD, Aijaz. 2002 (1999) *Reconciliar Derrida: Espectros de Marx y política deconstructiva*. Madrid. Ediciones Akal S. A.
2. ALTHUSSER, Louis. 1983 (1965) *La revolución teórica de Marx*. México. Siglo XXI editores, s. a. de c. v.
3. ALTHUSSER, Louis. 1971. *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York and London. Monthly Review Press. Copyright ©1971 by NLB. Prepared © for the Internet by David J. Romagnolo, djr@marx2mao.org (May 2002).
4. ALTHUSSER, Louis. 2008 (1998) *La soledad de Maquiavelo. Marx, Maquiavelo, Spinoza, Lenin*. Madrid. Ediciones Akal, S. A.
5. ARICÓ, José M. 2010. *Marx y América Latina*. Bs. As. FCE.
6. ASENSI PÉREZ, Manuel. 2006. *Los años salvajes de la teoría: Ph. Sollers, **Tel Quel**, y la génesis del pensamiento post-estructural francés*. Valencia. Titant lo Blanche.
7. ASENSI PÉREZ, Manuel. 2009. *De los usos del canon: el canon por venir y el Lazarillo desfigurado*. Valencia. UNED. Revista Signa 18 (2009). Págs. 45-68.
8. BALIBAR, Étienne. 2006 (2001) *La filosofía de Marx*. Bs. As. Ediciones Nueva Visión SAIC.
9. BENNINGTON, Geoffrey. DERRIDA, Jacques, 1994, *Jacques Derrida*, Madrid, Ediciones Cátedra S. A.
10. BLANCHOT, Maurice. 1976 (1971) *La risa de los dioses*. Madrid. Taurus.
11. DELEUZE, Gilles. 1988. *Diferencia y repetición*. Ediciones Jucar. Madrid.
12. DELEUZE, Gilles, 1994 (1969), *Lógica del sentido*, Barcelona, Editorial Paidós.
13. DELEUZE, Gilles. 1998 (1967) *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona. Editorial Anagrama S. A.
14. DERRIDA, Jacques, 1971 (1967), *De la gramatología*, Buenos Aires: Siglo XXI S. A.

15. DERRIDA, Jacques, 1975 (1972), *La diseminación*, Madrid, Editorial Fundamentos.
16. DERRIDA, Jacques, 1977 (1972), *Posiciones*. Valencia, Editorial Pre-Textos.
17. DERRIDA, Jacques, 1981, *Glas*, 1., París, Éditions Denoël/Gonthier.
18. DERRIDA, Jacques. 1984. *La filosofía como institución*. Ediciones Granica S. A.
19. DERRIDA, Jacques. 1986a. *Pas*, en *Parages*. París. Éditions Galilée.
20. DERRIDA, Jacques. 1986b. *Leer lo ilegible*. Revista de Occidente. 62-63. Páginas 160-182. Entrevista con Carmen González-Marín. Hay edición digital en [Derrida en castellano](#).
21. DERRIDA, Jacques. 1987. *Le retrait de la métaphore*, en *Psyché*. París. Éditions Galilée.
22. DERRIDA, Jacques. 1989a. *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas*, en *La escritura y la diferencia*. Barcelona. Editorial Anthropos.
23. DERRIDA, Jacques, 1989b (1967), *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Editorial Anthropos.
24. DERRIDA, Jacques. 1989c. *Ja, o en la estacada...* Barcelona. Editorial Anthropos. Suplementos. Nº 13.
25. DERRIDA, Jacques. 1989d. *De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva*, en *La escritura y la diferencia*. Barcelona. Editorial Anthropos.
26. DERRIDA, Jacques, 1989e (1972), *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Ediciones Cátedra S. A.
27. DERRIDA, Jacques, 1989f (1972), *La différance*, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Ediciones Cátedra S. A.
28. DERRIDA, Jacques. 1989g. *De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva*, en *La escritura y la diferencia*. Barcelona. Editorial Anthropos.
29. DERRIDA, Jacques, 1989h (1987), *Carta a un amigo japonés*, Barcelona, Anthropos, Nº 93.

30. DERRIDA, Jacques, 1989i. *Cómo no hablar*, Barcelona, *Anthropos*, Nº 93.
31. DERRIDA, Jacques. 1989j (1971) *Firma, contexto, acontecimiento*, en *Márgenes de la filosofía*. Madrid. Cátedra.
32. DERRIDA, Jacques. 1992. *El otro cabo. La democracia, para otro día*. Barcelona. Ediciones del Serbal.
33. DERRIDA, Jacques, 1994a. *El oído de Heidegger*, en *Políticas de la amistad*. Valladolid, Editorial Trotta.
34. DERRIDA, Jacques. 1994b. *¿Qué hacer de la pregunta qué hacer?* París. «Penser ce qui vient», *Le Nouveau Monde*, pp. 91-110.
35. DERRIDA, Jacques, 1995 (1993), *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Valladolid, Editorial Trotta.
36. DERRIDA, Jacques, 1997a (1995) *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Madrid, Editorial Trotta S. A.
37. DERRIDA, Jacques. 1997b. *El tiempo de una tesis. Desconstrucción e implicaciones conceptuales*. Barcelona. Proyecto A Ediciones.
38. DERRIDA, Jacques, 1998a. *Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger) Dos preguntas*, Cuaderno Gris. Nº 3.
39. DERRIDA, Jacques. 1998b. *Aporías. Morir – esperarse (en) «los límites de la verdad»*. Barcelona. Ediciones Paidós Ibérica S. A.
40. DERRIDA, Jacques, 1999a, *La metáfora arquitectónica*, en *No escribo sin luz artificial*. Valladolid, cuatro. ediciones.
41. DERRIDA, Jacques. 1999b. *Et cetera...Δαίμων*. Revista de Filosofía, nº 19. Páginas 9 – 25.
42. DERRIDA, Jacques, 2000a (1962), *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*, Buenos Aries, Ediciones Manantial S. R. L.
43. DERRIDA, Jacques. 2000b (1999) *Dar la muerte*. Barcelona. Paidós.
44. DERRIDA, Jacques, 2002a (1994), *Fuerza de ley*, Madrid, Tecnos.

45. DERRIDA, Jacques. 2002b (1999) *Marx e hijos*, en SPRINKER, Michael (ed.) *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*, Madrid. Ediciones Akal S. A.
46. DERRIDA, Jacques. 2003a (2001) *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Madrid. Editorial Trotta.
47. DERRIDA, Jacques. 2003b. A Maurice Blanchot. Edición digital: [Derrida en castellano](#)
48. DERRIDA, Jacques, 2004, *Las voces de Artaud*. Entrevista con Èvelyne Grossman, *Magazine littéraire* núm. 434, traducción de Dulce María López Vega. Hay edición digital ene [Derrida en castellano](#).
49. DERRIDA, Jacques. 2005 (1989) “*Hay que comer*” o el cálculo del sujeto, en *El pensamiento de los confines*. Bs. As. F. C. E.
50. DERRIDA, Jacques. 2009a (1997) *Mesa redonda*, en *La deconstrucción en una cáscara de nuez*. Bs. As. Prometeo Libros.
51. DERRIDA, Jacques. 2009b (1997) *El gusto del secreto*. Avellaneda, Pcia. de Bs. As. Amorrortu
52. DERRIDA, Jacques. 2009c. *Pensar el acontecimiento*. Entrevista con Jacques Derrida. Fecha de publicación electrónica: 03/02/2009. Fecha de la última actualización disponible: 04/03/2009. Fecha de acceso al sitio Web: 07/07/2009. <<http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/frances.htm>>
53. DERRIDA, Jacques, 2010 (2008), *Seminario La bestia y el soberano*, Volumen I (2001-2002), Volumen II (2002-2003) Bs. As., Editorial Manantial S. R. L.
54. DERRIDA, Jacques. 2011 (1993). *Pasiones*. Bs. As. Amorrortu/editores.
55. de Towarnicki, Frederic y Palnier, Jean-Michel. *Conversación con Heidegger*. **L'Express**, nº 954, 20-26 octubre de 1969. Traducido por Julio Díaz Báez. Revista Palos de la Crítica, nº 4 ½; abril septiembre de 1981 (México).
56. FERRARIS, Mauricio, 2000, *Envejecimiento de la “escuela de la sospecha”*, en G. Vattimo – Rovatti, P. A. (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra.
57. GUERRERO, Julián Santos. 2003. *La anunciación. Escena de Espectros (de Marx)*. Madrid. Editorial Trotta.

58. HAMACHER, Werner. 2002 (1999) «*Lingua amissa*»: el mesianismo del lenguaje de la mercancía y los Espectros de Marx de Derrida, en SPRINKER, Michael (ed.) *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*, Madrid: Ediciones Akal S. A.
59. HEGEL, G. W. F. 1973. *Introducción a la historia de la filosofía*. Bs. As. Editorial Aguilar.
60. HEGEL, G. W. F. 1999. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid. Alianza Editorial.
61. HEIDEGGER, Martín. 1982. *La falta de nombres sagrados*. Bs. As. Acento. Año 1, número 2. Traducción de Adolfo P. Carpio.
62. HEIDEGGER, Martín. 1988. *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*, en *Identidad y diferencia*. Barcelona. Editorial Anthropos.
63. JANICAUD, Dominique. 1983 *Frente a la dominación. Heidegger, el marxismo y la ecología*. París. Cahier de l'Herne, nº 45, "Heidegger". Traducción de Diego Tatián.
64. LOSURDO, Domenico. 2000. *¿Vivimos en la época del nihilismo?* Conferencia. UNSAM.
65. MACHEREY, Pierre. 2002. *Marx desmaterializado o el espíritu de Derrida*. Madrid. Editorial Akal S. A.
66. MARX, Karl. 1966. *El Capital*. (Tres tomos) México. F. C. E.
67. MARX, Karl. 1970. *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid. Alberto Corazón Editor.
68. MARX, Karl. 1971. *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Barcelona. Ariel.
69. MARX, Karl. 2004. *La ideología alemana*. Bs. As. Editorial Nuestra América.
70. MARX, Karl. 2005. *Miseria de la filosofía*. Bs. As. Gradifco S. R. L.
71. MARX, Karl. 2008. *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Barcelona. Anthropos Editorial.
72. MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. 2009. *Manifiesto comunista*. Madrid. Ediciones Akal S. A.

73. MONTAG, Warren, 2002, *Espíritus armados y desarmados: los Espectros de Marx de Derrida*, en SPRINKER, Michael (ed.) *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*, Madrid: Ediciones Akal S. A.
74. NEGRI, Antonio. 2001 (1998) *Marx más allá de Marx*. Madrid. Ediciones Akal S. A.
75. SPRINKER, Michael, 2002 (1999), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx*, de Jacques Derrida, Madrid, Ediciones Akal S. A.
76. STIRNER, Max. 2007. *El único y su propiedad*. Bs. As. Editorial Reconstruir.
77. TARCUS, Horacio. 2007. *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*. Bs. As. Siglo XXI Editores Argentina S. A.
78. WISSER, Richard. *Martín Heidegger en conversación con Richard Wisser*. La lámpara de Diógenes. Revista de filosofía. N° 14 y 15. 2007; pp. 45 – 49.