

«UNA PROMESA MESIÁNICA DE NUEVO CUÑO»

Fin de la historia y espíritu del marxismo

MASSIMO ADINOLFI

En mi aportación seguiré, sin demasiada originalidad, un esquema muy sencillo y, espero, bastante lineal. En un primer momento, me limitaré a indicar de qué manera pretendo referirme al concepto de teología política, que se encuentra en el centro del presente volumen. En un segundo momento, intentaré confrontarme con el significado del fin, esto es, con lo que significa pensar el final del conjunto filosófico-teológico que se encuentra recogido bajo el título precisamente de teología política.

Seguirá un tercer momento, en el que me gustaría intentar mostrar en qué dificultades se *puede* incurrir con este recorrido temático y conceptual. En este tercer momento se justificará mejor la elección del título de mi contribución. Éste se refiere, de hecho, explícitamente, a Jacques Derrida y a su relación con Marx y el marxismo, presente sobre todo en *Espectros de Marx* (1993). Debido a las limitaciones de espacio, me ha parecido conveniente circunscribir rigurosamente los límites de mi aportación, y es por esta razón que *Espectros de Marx* constituirá el manual de traducción casi exclusivo de las cuestiones expuestas (limitando a unas pocas notas mis referencias a otros textos derridianos). Esto es, será justamente en Derrida y en su relación con el marxismo, con los espíritus del marxismo (*ya que hay más de uno*, repite insistentemente Derrida) donde esas cuestiones serán brevemente individuadas y consideradas.

Sin embargo, también hay razones más serias y meditadas, de carácter histórico-político, además de otras de tipo teórico-especulativo, para llevar a cabo esta elección. La prudencia y casi el pudor con los que digo que se trata de razones histórico-políticas *además de* otras teórico-especulativas, el mínimo carácter enigmático de esta fórmula, con la que se pretende decir –por reconducirnos a un estilo hegeliano– que aquellas razones son *no [sólo]* teórico-especulativas, *sino también* histórico-políticas, este carácter enigmático *es ya*, en cierto modo, la cuestión, y se podría incluso decir que no pretendo plantear otra.

Pero traicionaría el carácter circunscrito de mi propósito si intentase tematizar directamente dicha cuestión. Por ello, simplemente indicaré, a modo de prólogo no en el cielo sino en la tierra, a qué razones más serias estoy aludiendo.

Lo hago con la ayuda de algunas consideraciones que encuentro en el último libro de Carlo Galli, *Perché ancora destra e sinistra*¹. Sus consideraciones se centran en la colocación de los «autores deconstruccionistas» como Derrida en el espacio político moderno. Para Galli, el espacio y el horizonte de sentido de la política está todavía hoy determinado por la modernidad y por el par conceptual derecha/izquierda, «a pesar de que las distinciones categoriales políticamente centrales de la modernidad» (p. ej.: interno/externo, privado/público, norma/excepción, paz/guerra) se hayan vuelto fuertemente problemáticas.

¹ Galli, C., *Perché ancora destra e sinistra*, Bolonia, 2010.

Esta tenaz supervivencia de lo moderno en la postmodernidad (o también: esta supervivencia de lo moderno más allá de su final) explica por qué incluso aquellos autores (entre ellos Derrida) que han querido pensar más allá de las distinciones políticas de la modernidad han sido engullidos nuevamente en el interior del *clivaje* político moderno que enfrenta una derecha y una izquierda – que enfrenta por lo tanto, por decirlo brevemente, por un lado (la derecha) la idea del desorden como un dato no superable sino a través de un fundamento no humano (Dios, p. ej., o la Naturaleza), y por otra parte (la izquierda) la idea del orden como una exigencia irrenunciable reservada a la construcción del hombre–.

La tesis de Galli es que también aquéllos que han tomado como blanco las «creencias más o menos ingenuas de la derecha o la izquierda» no han podido sustraerse del todo a ellas.

En particular, los deconstruccionistas de izquierdas:

«Aun habiendo denunciado la obsolescencia del concepto de subjetividad que ha de ser liberada, aun dándose cuenta de la trampa de la ‘liberación’ (la disciplina, la coacción, la continua construcción de dispositivos de verdad), se han comportado, en el escenario político, como si el sujeto por ellos deconstruido y de-sustancializado (una silueta en la arena, que borran las olas del mar...) gozara de una suerte de supervivencia larvada o fantasmal [...] como si, en nombre de la decencia o de la compasión, o incluso de la razón y de los derechos naturales, la subjetividad siguiese orientando el discurso político»².

Pido disculpas por la longitud de la cita, pero encuentro expuestas aquí las razones histórico-políticas a las que he aludido antes. Está claro, en efecto, que la persistencia de un presente pasado, la supervivencia larvada o fantasmal es la supervivencia de un espectro: Galli está aludiendo precisamente y ante todo a Derrida, aunque se hable de «decencia o de compasión» (que, por otra parte, no habría que desechar del todo...) allí donde Derrida se refiere en cambio más enfáticamente a la justicia (diré algo sobre ella más adelante). Pero lo que se deriva de esto es el *impasse* del pensamiento político, que por una parte llega hasta desmontar las categorías centrales de la modernidad, mientras que por la otra, a pesar de los fracasos y las crisis que denuncia, termina por convertirse en su heredero y su deudor, no sabiendo o pudiendo sustraerse a ella.

Las razones histórico-políticas se condensan por lo tanto todas en una pregunta: ¿es verdaderamente rigurosa esta representación que combina radicalidad teórica y apaciguamiento práctico? ¿Qué es lo que necesitaríamos entonces nosotros, que nos encontramos o nos encontraríamos después del final de lo moderno: algo con mayor potencia práctica, y con menor radicalidad teórica? ¿Es posible actuar sólo en una vertiente, sin intervenir en la otra? Aquí termina mi prólogo en la tierra, y comienza el pequeño recorrido en el texto de Derrida que ha sido anunciado.

I

El primer punto tiene que ver con el concepto de teología política. En *Espectros*, se trata en realidad de lo que ha condenado al espíritu del marxismo, en cuya herencia la deconstrucción en parte se

² *Ibid.*, pp. 52-53 [trad. de Valerio Rocco Lozano].

sitúa, a pesar de todo³, «de su supuesta totalidad sistémica, metafísica u ontológica [...] y, por consiguiente, a toda la historia de sus aparatos»⁴. No carece de importancia el hecho de que la sumisión del marxismo –en cuanto historia del movimiento obrero y de sus formas organizadas– no preceda sino siga, para Derrida, a la sumisión de su espíritu (de uno de sus espíritus, ya que hay más de uno) a una cierta estructura metafísica (se trata de nuevo del nexo entre teoría y praxis), pero dejo a un lado esta glosa nada inocente⁵.

Más bien, se trata de señalar que para Derrida es preciso distanciarse decididamente de semejante enfoque, por otra parte históricamente hegemónico, del marxismo, dentro del núcleo de la tradición metafísica que, en cambio, según cierto «espíritu» suyo, el marxismo critica.

Aquella tradición es la tradición de la que se alimentan «las metafísicas de la propiedad, del logocentrismo, del lingüisticismo, del fonologismo»⁶; el espíritu del marxismo que en cambio habría que preservar (preservar ante todo frente a la consideración ontológica establecida por el marxismo ortodoxo) es el que se reconocería, aquí el condicional es obligado, en una nueva Internacional «sin estatuto, sin título y sin nombre [...] sin coordinación, sin partido, sin patria, sin comunidad nacional [...], sin co-ciudadanía, sin pertenencia común a una clase»⁷. En otros lugares Derrida habla de una alianza y de un vincular «sin con-junto, sin organización, sin partido, sin nación, sin Estado, sin propiedad»⁸. Aquí también, un pequeño y nada inocente comentario: es impresionante la cantidad de cosas de las que el marxismo debería desembarazarse⁹, según un cierto «espíritu» suyo: sin embargo, dado todo lo que no habría que utilizar, no por ello desaparece del terreno de juego, y dado que no todo desaparece a la misma velocidad, es legítimo avanzar alguna duda acerca del carácter regulativo, o al menos operativo, de este «espíritu», a pesar de que Derrida tenga presente y declare que no pretende en absoluto renunciar a «toda forma de organización práctica o eficaz»¹⁰.

³ Derrida, J., *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, 2003, p. 106.

⁴ *Ibid.*, p. 102.

⁵ El hecho de que el hilo conductor y la cuestión fundamental para Derrida sea «¿qué se puede decir sobre la filosofía como ontología en la herencia de Marx?», a pesar de su aparente abstracción, está reiterado claramente en Derrida, J., «Marx e hijos», en M. Sprinker (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, Madrid, 2002, p. 240.

⁶ Derrida, J., *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, *op. cit.*, p. 106.

⁷ *Ibid.*, p. 100.

⁸ *Ibid.*, p. 43.

⁹ Sobre este punto insiste el ensayo de un «marxista malhumorado», Terry Eagleton (entre los críticos de Derrida, el que más le irrita) para quien la deconstrucción habría generado, junto con un cierto «vanguardismo audaz» de ultrazquierdas, también una «sensibilidad escéptica que pusiera una zancadilla a algo tan aburridamente indeconstruido como la solidaridad, la organización o la acción política calculada» (Eagleton, T., «Marxismo sin marxismo», en M. Sprinker (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, *op. cit.*, p. 98). En verdad, el hecho de que la preposición *sin* no tenga simplemente un significado negativo, es algo que Derrida ha reivindicado repetidamente: en Derrida, J., «Marx e hijos», *op. cit.*, pp. 291-294 y, más en general, en Derrida, J., «Non/Passo», en *Paraggi. Studi su Maurice Blanchot*, Milano, 2000, pp. 149-151 [De esta obra no existe traducción al castellano. *Nota del trad.*]. Sin embargo, sigue estando ahí el hecho de que no haya ninguna respuesta a la pregunta acerca de qué organización o partido o Estado podría o debería formar parte de la nueva Internacional sin organización, partido o Estado.

¹⁰ Derrida, J., *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, *op. cit.*, p. 103. De tal forma que, por ejemplo, cuando Derrida, replicando a sus críticos, vuelve sobre la idea de una nueva Internacional, se cuida de subrayar que ésta suponga un compromiso político y un análisis ajustados cada vez a las situaciones «singulares», sin «ningún criterio previo», un análisis que «debe ser recommenzado cada día en cada lugar» (Derrida, J., «Marx e hijos», *op. cit.*, p. 279), pero no especifica qué organización sería lo suficientemente fuerte como

Pero al fin y al cabo: por una parte está la tradición metafísica, la tradición ontoteológica, la tradición logocéntrica, esa tradición que, desde los escritos de los años sesenta Derrida había considerado centrada en la primacía de la presencia del presente viviente y de la identidad de lo Mismo; y por otra parte, irreductible a la primera, hay un cierto espíritu del marxismo, un incalculable deber de justicia, una alteridad radical y no preanunciable, y por ende un requerimiento, «imperativo ético y político»¹¹, un mesianismo de nuevo cuño clavado en la disyunción de los tiempos, en la irremisible desconexión del presente.

II

En verdad no es legítimo, *en philologie*, considerar como equivalentes las expresiones empleadas, como si teología política y metafísica ontoteológica fuesen una y la misma cosa. Según Schmitt, por teología política hay que entender la circunstancia por la que lo político moderno, o por lo menos sus conceptos fundamentales, no son otra cosa que conceptos teológicos secularizados. En esta acepción, la teología política es una figura determinada de la modernidad política.

Sin embargo, se puede estar autorizados a traducir la cuestión teológico-política en el lenguaje de la metafísica por un motivo decisivo: porque la desconexión del presente de la que se nutre el requerimiento ético, el indeconstruible de la justicia, no constituye sólo una figura moderna (como dejaría interpretarse el juego de espectros orquestado a partir de la figura shakespeariana de Hamlet, inaugural de la modernidad), sino un efecto estructural aún más fundamental, que en efecto Derrida rastrea a partir de sus primeros trabajos fenomenológicos, gracias sobre todo a Heidegger, en una cierta comprensión del ser en base al tiempo que se remonta no sólo a Descartes sino acaso hasta Platón, y que por lo tanto impregna verdaderamente toda la tradición ontoteológica. En una palabra, la dimensión teológico-política está insertada en el plexo ontológico-metafísico, de mayor amplitud, que orienta sus conceptos. El dios que la teología presta a la política moderna para garantizar la capacidad ordenadora de la que de suyo lo moderno carece, ese dios procede del cielo de la metafísica griega, no de la tierra de Canaán.

Es a la metafísica, por otra parte, a la que corresponde, desde su institución, la tarea de remediar la asimetría originaria: de hecho, no es casual que Derrida traduzca a Heidegger, al Heidegger del ensayo sobre el *dictum* de Anaximandro, sobre la *Diké* de Anaximandro, en el idioma de Hamlet, para preguntar acerca del desajuste del tiempo, sobre la anacronía del tiempo mismo, y mostrar cómo Hamlet maldice «el derecho mismo que habría hecho de él un enderezador de entuertos, aquél que, al igual que el derecho, no puede venir sino después del crimen, o, simplemente, *después*; es decir, en una generación necesariamente segunda, originariamente tardía»¹².

para durar y obrar en estas condiciones. Y por otra parte, se podría decir también –lo que constituiría igualmente una derrota en el plano práctico– que *cualquier* organización lo sería, siendo la más indicada la *conditio sine qua non* para que un compromiso político (una responsabilidad, una decisión) se defina como tal.

¹¹ Derrida, J., *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, op. cit., p. 44.

¹² *Ibid.*, p. 35.

Si dispusiera de más espacio, intentaría llevar a cabo el comentario de este pasaje con la ayuda de la *Gramatología*, allí donde se discurre acerca de la violencia archi-originaria que precede a todo orden metafísico así como a todo ordenamiento jurídico, a todo *nomos* y a todo *logos*. Que precede, más precisamente, a la institución de esas oposiciones metafísicas que no surgen del puro amor por la simetría, sino precisamente porque en su institución, gracias al corte de la frontera que trazan, consiste toda ontologización, toda semantización, toda identificación y toda espacialización posibles.

Lo que, en cambio, quisiera limitarme a considerar es el difícil canal en el que debe situarse una reflexión que pretenda circunscribir el plexo lógico-metafísico y distanciarse de él –que intente extraer, por decirlo otra vez con Derrida, un cierto «espíritu del marxismo» a partir de los pesados compromisos ontológicos que gravan sobre el mismo texto de Marx, no sin las nefastas consecuencias prácticas que, de manera «efectiva, masiva e inmediata»¹³, como bien sabemos, se han sacado de él.

Se trata del segundo momento de mi contribución, el que intenta preguntarse acerca de la determinación del final. A pesar de las indicaciones en sentido contrario (que, por supuesto, no faltan), temo en efecto que en *Espectros* la noción de justicia se encuentre entrelazada inexorablemente a aquello de lo que querría en cambio desligarse, y es esto precisamente lo que querría probar.

La justicia es, lévinasianamente, «la relación con el otro»¹⁴. Se podría discutir aquí acerca de la forma determinada que toma esta presunta relación infinita por el mero hecho de que sea pensada en la forma de un *cum* (relación *con* otros). Permanece el hecho, en todo caso, de que aquélla debe encontrarse más allá de toda economía y de toda contabilidad, más allá de todo derecho y de toda retribución, más allá de todo deber moral y de toda reciprocidad, más allá de toda lógica y de toda representabilidad. La justicia es pensada aquí bajo el signo del don y de la singularidad, de la promesa y del porvenir, del acontecimiento y de lo mesiánico¹⁵.

Cada una de estas nociones merecería obviamente un análisis; de cada una parten hilos que atraviesan toda la obra de Derrida. En vez de seguir estos hilos, me limitaré a pedir un suplemento de reflexión para este *más allá*, para el envite hiperbólico que comporta.

Este envite se juega, por otra parte, contra la retórica del final, que en *Espectros* es tomada como blanco a través de la obra sobre el fin de la historia y el último hombre de Francis Fukuyama¹⁶. El juicio de Derrida es muy sincero: se trata de un libro decididamente *naïf*, incoherente y rudimentario pero también muy astuto, cuyo éxito planetario depende de la extraordinaria simplificación ideológica que propone y que impulsa, sobre la ola de las conocidas tesis kojévianas sobre el fin de la historia.

¹³ *Ibid.*, p. 44.

¹⁴ *Ibid.*, p. 36. Naturalmente este *cum* tiene la ambición de modificar completamente el paisaje de la ontología, e indica más bien des-pertenencia y no pertenencia común: sobre este punto, entre Lévinas, Nancy y Blanchot, cf. Froment - Meurice, M., «From (Within) Without: the Ends of Politics», en M. McQuillan (ed.), *The Politics of Deconstruction*, London, 2007, pp. 169-171.

¹⁵ Cf. Derrida, J., *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, Madrid, 2008, pp. 38-39: «La justicia es una experiencia de lo imposible».

¹⁶ Fukuyama, F., *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1992.

El fin de la historia es en efecto para Fukuyama el triunfo de las democracias liberales y de la economía de mercado, triunfo que el politólogo americano no consideraba mínimamente atenuado por las plagas del nuevo orden mundial que, en cambio, puntillosamente, Derrida enumera. No se trata, sin embargo, de simples objeciones empíricas a las tesis de Fukuyama, dirigidas a impugnar el hiato entre la realidad y lo ideal, sino de impugnaciones del concepto mismo de lo ideal. Y debería añadirse: no sólo de impugnaciones de ese ideal que estaría encarnado en las democracias liberales, sino de impugnaciones de la idealización misma. Es por lo tanto esto que termina: la idea de que hay un lugar en que sea posible «alojar» [*allogare*] (por decirlo con Vico) la historia, en que la historia se recoja en su sentido primero y último.

Lo que se presenta obstinadamente como una plaga, entonces, no sólo es un particular que no coincide perfectamente con el cuadro, algo que se ha torcido pero que puede enderezarse, que puede arreglarse y ponerse en su lugar: se trata en cambio de una conflictividad de principio, que habita la historia como un resto ineliminable, como un fantasma imborrable.

La deconstrucción puede presentarse como una radicalización del marxismo precisamente vinculándose a esta específica herencia del marxismo, esto es, al espíritu crítico y a la actitud cuestionadora que se habría radicalizado precisamente en la impugnación no de este o de aquel hecho, de esta o de aquella macroscópica violación del orden pacificado de Occidente, y tampoco sólo de la lógica que debería idealmente ordenarlos, sino incluso más a fondo –este es el punto– de la imposibilidad de curar, por ejemplo en otra lógica, las torceduras, las distorsiones o las subrepticias santificaciones de ésta –de la imposibilidad, por lo tanto, de pulir la lógica como tal, y por ende el *logos*, puliendo su contenido determinado, y por lo tanto sus restos excluidos en aquella específica determinidad.

Hacerse cargo de este modo de la herencia del marxismo rechaza dos tendencias dominantes, piensa Derrida: por una parte, la tendencia ya denunciada de rellenar con contenidos onto-teológicos el marxismo, contenidos que no se librarían de la crítica deconstructiva, y que por lo tanto una radicalización de su herencia no puede de ninguna manera hacer suyos; por otra parte, la tendencia a expurgar del marxismo toda idealidad. En realidad, la palabra «idealidad» es aquí vaga e imprecisa, porque oculta lo que Derrida quiere distinguir con precisión, esto es, como se sabe, la teleología metafísicamente comprometida por la escatología mesiánica.

La teleología metafísica piensa en el horizonte del fin y por lo tanto también del final, la escatología piensa en cambio en la forma del porvenir, que no es el futuro aún no presente, sino el nunca presente que habita la presencia como un espectro. Esta distinción, escribe ahora Derrida, pretende ser exacta, esto es, tajante y precisa. Es precisamente este el problema. De la distinción exacta, tajante y precisa nace la exigencia de liberar al espíritu del marxismo de la ortodoxia, de los dogmatismos, pero también de los aparatos, de toda forma de partido o forma de Estado (pero en realidad, más profundamente aún, de la forma de la forma, de la determinación metafísica de la forma). A partir de esta distinción exacta, que por ser exacta deberá tener también ella la forma de una rigurosa oposición conceptual, se sigue la retahíla de los *sin* que acompaña a la idea derridiana de una nueva Internacional, que «pertenece sólo al anonimato»¹⁷, como si el anonimato no fuera

¹⁷ Derrida, J., *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, op. cit., p. 104.

aún, al menos en el sentido en que indica tan sólo el rechazo del nombre, otro nombre para el dominio del nombre.

III

Creo haber dejado asomar hasta aquí las dificultades a las que he aludido al comienzo de mi investigación. La justicia por venir, así como la democracia por venir, se sitúan *más allá* de «la historia del derecho o [de] la historia como derecho»¹⁸. Este *más allá* no indica, como decía, un futuro presente, sino que apunta más bien, como la «débil fuerza mesiánica» de Benjamin, a una «promesa mesiánica de un tipo nuevo»¹⁹, esto es, a lo que no es nunca por principio totalizable dentro de la historia de la metafísica o de la metafísica como historia²⁰; lo que no vale como fundamento y fin de un orden político, como su *arché* y su *telos*, sino más bien como su apertura incondicionada, incalculable²¹.

A pesar de que esta promesa o esta posibilidad *de principio* habita desde siempre como un fantasma en la casa de la metafísica, quedaría ante todo por comprender (no siendo posible, sin embargo, *por principio*, comprender, esto es, explicar, calcular y dar razón) por qué *precisamente ahora* interviene para desestabilizar el orden político moderno (o si en cambio interviene –o incluso puede intervenir– a cada hora, también para que precisamente ahora se revele esta intervención suya o esta posibilidad suya). Pero aunque se quisiera dejar a un lado el problema representado por la revelación de este *ahora*, que amenaza con aparecer aquí con todos los privilegios metafísicos del presente que la deconstrucción no se ha cansado nunca de criticar, habría que enfrentarse todavía a otra temible objeción (o por lo menos, eso me parece)²².

Se trata de la siguiente: ¿con qué materiales se construye esta *posibilidad de principio*? Con materiales de resulta, se puede decir, con desechos y restos, pero entonces cabe preguntar de todos modos si *lo que* resulta no está acaso inevitablemente determinado por aquello *de lo que* resulta. Se

¹⁸ *Ibid.*, p. 35.

¹⁹ *Ibid.*, p. 106.

²⁰ Derrida, J. - Ferraris, M., *El gusto del secreto*, Buenos Aires-Madrid, 2009, p. 35: «Si hay un porvenir en cuanto tal, no puede siquiera anunciarse, no puede pre-anunciarse o supra-anunciarse más que en lo escatológico y lo mesiánico, pero en un tipo de mesiánico y de escatológico que serían la *kénosis* de lo escatológico y de lo mesiánico». El punto principal es precisamente que no hay porvenir *en cuanto tal*: precisamente la cláusula del «en cuanto tal», que activa, debido a la inasibilidad por principio del porvenir, su kenotización, precisamente esa cláusula no puede ser añadida – como el propio Derrida muestra en numerosos lugares: pero sí, por tanto, no se puede esperar un evento *en cuanto tal* (cf. Derrida, J., *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, op. cit., p. 79), ¿cómo puede mantenerse la hipótesis que se basa en esa cláusula, no afirmando que no haya un porvenir *en cuanto tal*, sino que, «si lo hay... entonces no puede sino...»?

²¹ Cf. Derrida, J., *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, op.cit., p. 60: «Una de las razones por las que guardo aquí una reserva con respecto a todos los horizontes, por ejemplo con respecto a la idea reguladora kantiana o a la venida mesiánica, al menos en su interpretación convencional, es el hecho de que son precisamente *horizontes*. Como indica su nombre en griego, un horizonte es a la vez la apertura y el límite de la apertura que define un progreso infinito o una espera». Pero hay que ver si el tipo nuevo de mesianismo consigue ser sólo apertura incondicionada, sin límites.

²² En Derrida, J. - Ferraris, M., *El gusto del secreto*, op.cit., pp. 26-27 está el intento de disociar la singularidad del *ahora*, del *hic et nunc*, del presente, estando el presente de la presencia por sí presente, de siempre, por principio, dislocada. Lo que sin embargo no impide a Derrida escribir: «Hay un “ahora” de lo inactual, hay una singularidad: la de esa disyunción del presente» (*ibid.*, p. 26), donde entre comillas debería quizás haber puesto el demostrativo («“esa” disyunción»), que es en cambio empleado, en esta ocasión, sin ninguna advertencia crítica.

trata de una objeción de tipo hegeliano, como es evidente, que yo opino que estamos legitimados a plantear a pesar de todas las indicaciones en sentido contrario del propio Derrida.

Examinemos tan sólo la fórmula principal a la que recurre Derrida: la «condición de posibilidad del acontecimiento –escribe el filósofo francés– es también su *condición de imposibilidad*»²³. La razón es clara: las condiciones de posibilidad definen lo que es posible en determinadas condiciones, sin importar cuáles sean las condiciones – no importa por lo tanto si se trata de condiciones puramente lógico-formales o trascendentales. Si el acontecimiento es *definido* como lo que no se deja calcular a partir de condiciones dadas, es evidente que sólo será posible si es imposible: su posibilidad excede *por principio* el estatuto de la posibilidad *sub condicione*.

Pero, ¿y si hubiera otro estatuto? ¿No es acaso el acontecimiento el nombre para lo todavía no sometido a un estatuto? El nombre para lo que aún no es, y por ello no está nunca bajo un estatuto: no tenemos ningún derecho a situar el acontecimiento *ante nosotros* ni tampoco *tras nosotros*, precisamente porque el acontecimiento excede por definición el orden crono-lógico del tiempo, excede la oposición binaria entre presencia y no presencia y por ello sólo es pensable en la lógica de la *hantologie*, de la espectralidad. «Pensar la posibilidad del espectro, el espectro como posibilidad»²⁴ es por lo tanto la tarea.

Pero, de nuevo, ¿quién o qué nos confía una tarea semejante? ¿No es acaso lo confiado por ello mismo también vinculado? Si el acontecimiento es *por principio* incondicionado (una vez más *por principio*: cada vez que nos topamos con una cláusula semejante, hay que resaltarla especialmente), si el acontecimiento es posible porque es imposible o posible sólo en cuanto que es imposible, ¿quién o qué establece el *principio* por el que el acontecimiento sólo es pensable en estos términos? Y si sólo es pensable en estos términos, ¿no es precisamente pensable sólo en las condiciones que están inscritas en estos términos? ¿Y qué cambia cuando se añade que sólo es pensable como impensable, o también, como algunos proponen, que no hay que pensarlo? ¿No es siempre a partir de un estatuto determinado cómo se obtienen esas determinaciones? ¿Y por qué este «a partir de» no debería tener la fuerza (y el derecho: el derecho y la fuerza, de manera indistinguible) de determinar lo indeterminable *como* indeterminable? A fin de cuentas, lo que se está diciendo es que lo impensable no puede ser pensado: una tautología, por lo tanto, una pseudo-proposición, que configura el límite trascendental del mundo y del lenguaje, y por lo tanto no configura ningún *más allá* pensado de cualquier manera, sino sólo lo que se ha presupuesto que son el mundo y el lenguaje²⁵.

IV

Creo que no sería necesario prolongar mucho más este análisis para avanzar la sospecha de que también la deconstrucción se mueve en un juego que, si no podemos denominar *tout court*

²³ Derrida, J., *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, op. cit., p. 80.

²⁴ *Ibid.*, p. 26.

²⁵ Cf. Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, 2003, § 5.61, p. 111: «Lo que no podemos pensar, no lo podemos pensar; así pues, tampoco podemos *decir* lo que no podemos pensar». Para el desenmascaramiento de esta figura tautológica del límite, en la que terminan por precipitarse perfectamente juntos el mundo y el lenguaje, cf. Virno, P., *Quando il verbo si fa carne*, Torino, 2003, p. 211: «La crítica atea de la metafísica se resume, quizás, en esta simple constatación: los límites de mi lenguaje *no* son los límites de mi mundo» [trad. de Valerio Rocco Lozano].

dialéctico, es en todo caso un juego típicamente metafísico-especulativo, un juego –es más: el juego– de la reflexión. El juego de la reflexión absoluta, al que no nos sustraemos en absoluto al reivindicar la posibilidad del espectro y, para el espectro como posibilidad, un lugar híbrido, casi hipnótico, esotérico, que *no* pertenece (otra vez: *por principio*) a los conceptos exotéricos entre los que oscila la reflexión: no nos sustraemos por el motivo válido de que, para sustraernos, es preciso apoyarse todavía y siempre en los recursos del *logos* del que queremos sustraernos, o queremos dejar que algo se sustraiga –no siendo este algo, empero, sino una posición lógica.

No es posible sustraerse, intento decirlo de manera perentoria, porque no hay ninguna salida del estatuto de la reflexión, así como no hay salida ni modo de sustraerse a la lógica eléctica del libro *Gamma* de la *Metafísica* de Aristóteles o a la de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. Aquí intento avanzar con el último y más incierto paso. Derrida tiene mucha razón cuando ridiculiza el tono apocalíptico de la filosofía así como todos los temas escatológicos del final (de la historia, de la filosofía, del hombre, del marxismo, etc.), pero su deconstrucción, que consiste esencialmente en hacer descender el final a un *cierto* final, esto es, en singularizarlo y contextualizarlo, no permite por ello decir qué es lo que habrá (tenido) un comienzo. Y aquí también: no porque Derrida no repase, en un plano empírico, el rosario de los fenómenos gracias a los que va a la deriva «la pintura kojéviana del estado del mundo»²⁶ y se anuncia una nueva escena pública, un nuevo espacio público, una vida política diferente, nuevos modos de representación²⁷. Sino porque el inicio –yo diría precisamente: la *iniciativa*, y por lo tanto aquello por lo que lo nuevo es nuevo– es secuestrado, expropiado en el acontecimiento y por el acontecimiento: cobijado por la deconstrucción y sustraído al pensamiento. O, con una palabra de Marx: alienado.

Aquí habría que llevar a cabo quizás una pequeña excavación genealógica. Si se mira bien, en efecto, la íntima complicidad entre absoluta indeconstruibilidad e indeterminabilidad de la deconstrucción reproduce exactamente la solidaridad que, en el corazón de la crítica kantiana, se establece entre auto-reflexión y sujeto trascendental: el sujeto es puesto como igual a x, y a continuación la reflexión se ejerce infinitamente en el intento, siempre vano, de determinarla. Y una cosa pone en marcha la otra: la solidaridad dice que no sólo existe la ilusión vista por Kant, la ilusión natural e inevitable por la que la forma lógica de la reflexión es tomada por un contenido sustancial, sino que también está la puesta en marcha de la reflexión como efecto de la posición nominal (pero, se dirá con Heidegger, tachada) del sujeto de la reflexión, mero correlato del concepto de objeto en general (=x). Precisamente como en el caso de la indeconstruible incondicionalidad de la justicia: lo incondicionado sólo es el nombre de lo que es sin condición, y la nominalización es suficiente para crear la ilusión de que algo, aunque no alguna «cosa», excede el estatuto de lo condicionado. (Una nota más: quizá nadie mejor que Derrida ha tomado como blanco la metafísica del nombre propio, y nadie, quizás, ha permanecido más tiempo bajo su sombra, en el anonimato de la deconstrucción: *ça deconstruit...*).

V

²⁶ Derrida, J., *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, op. cit., p. 92.

²⁷ *Ibid.*, p. 119.

¿Dónde está entonces, por así decirlo, el malentendido? Dado que he llegado al final de mi recorrido, intentaré decirlo de manera clara y un poco provocativa: no es posible salir del ámbito de la reflexión por la excelente razón de que no se ha entrado en ella, si entendemos con esta desafortunada metáfora que existe un espacio lógico delimitado, un área de significado o el significado como un área circunscrita, connotada metafísicamente, bien delimitada y protegida por las altas murallas de la determinación, custodiada por los nombres, y fuera de la que hay algo innombrable (o nombrable sólo como lo innombrable). (Última nota *a latere*: Nadie mejor que Derrida ha explicado que el significado es el efecto impuro de una *différance*, un movimiento incomparable de traducción o más radicalmente de transformación, y nadie quizás haya padecido más que Derrida –y que Benjamin– la expulsión del paraíso nominal de la lengua pura).

No hay ninguna inasibilidad de principio, ninguna indisponibilidad de principio, sino al revés, lo que hay es la originaria disponibilidad del mundo a la significación, a trasladarse en significados a través del largo camino de los signos. Pero repárese que, así como no hay ninguna indisponibilidad *de principio* porque al principio no hay principio, igualmente la disponibilidad del mundo no debe entenderse de ninguna manera como una disponibilidad de principio, sino como el modo en que la existencia misma (¡no el significado lógico!) inhiere en el mundo.

Aquí también hay un cierto espíritu del marxismo al que apelar, pero, *quizá* no sea el mismo espíritu al que apela Derrida. Para el espíritu del marxismo al que yo apelaría no hay ninguna mera radicalidad teórica que deba ser reivindicada: al contrario, cuando se reivindica tal radicalidad de principio, normalmente se hace como efecto de alguna impotencia práctica.

Derrida, por otra parte, lo sabe bien: por este motivo se distancia de la «anestesia teorizante de un nuevo teoricismo»²⁸ subrayando la manera práctica y performativa del compromiso y de la responsabilidad que el marxismo ha traído a la filosofía, y de la que la deconstrucción quiere presentarse como heredera. Y sin embargo, a pesar del interés (sólo afirmado, empero) hacia «formas de organización práctica o eficaz»²⁹, Derrida no tiene dudas con respecto a la necesidad de distanciarse también de cualquier «incorporación» del espíritu del marxismo al que apela:

«la deconstrucción de la ontología marxista, digámoslo como lo diría un “buen marxista”, no afecta solamente a una capa teórico-especulativa del *corpus* marxista, sino a todo lo que lo articula con la historia más concreta posible de los aparatos y de las estrategias del movimiento obrero mundial»³⁰.

De esta manera, mientras que Marx ha terminado por mantenerse plenamente en el interior de la tradición metafísica, intentando distinguir el espíritu auténtico de la revolución de los regresos espectrales, Derrida ha intentado preservar en cambio (pero igual de tajantemente) al espectro de todo cuerpo o aparato, pero por ello también, inevitablemente, de toda dimensión *sensiblemente* heterogénea: esto es, heterogénea con respecto a todo enfoque conceptual, y sin embargo aquí-presente y, aunque suene paradójico, *materialmente* trascendental y *efectivamente* condicionante. La absoluta pureza singular de la impuridad espectral no es por lo tanto, al fin y al cabo, menos pura que la pureza del espíritu propia de la tradición metafísica.

²⁸ *Ibid.*, p. 46.

²⁹ *Ibid.*, p. 103.

³⁰ *Ibid.*, pp.102-103.

No es menos pura, porque al fin y al cabo no tiene más cuerpo que aquél. Se ha dicho que la deconstrucción es un pensamiento de la traducción, de la impureza de toda traducción (esto es, se sepa o no, de la corporeidad de toda traducción, de la intrasperencia constitutiva de los *corpora* de las lenguas naturales), e incluso del carácter activamente transformador de toda traducción: «si tuviera que arriesgar una sola definición de la deconstrucción, una definición tan breve, elíptica y económica como una contraseña, diría simplemente y sin exageración: *plus d'une langue*»³¹. La deconstrucción, por lo tanto, es este *transfert*, que es «antes» de los términos entre los que se lleva a cabo la transferencia que, en cambio, precisamente por ello, no tienen el estatuto de términos definidos: si hay más de una lengua, y ninguna lengua constituye *una* lengua. Sin embargo, lo que cuenta, precisamente, lo que acontece, la dimensión intersticial, evenemencial, defectiva o excesiva de la experiencia, precisamente eso resulta ser, en la práctica deconstructiva, lo más misterioso e inasible. *Por principio inasible*.

Y sin embargo se trata de lo que está sencillamente ante nuestros ojos: sólo que no está *más allá*, sino *más acá*, si es lícito usar de manera no banal estas distinciones topológicas. Se trata del *contexto*, de las *circunstancias*, de la *ocasión* en las que tiene lugar la traducción. El acaecer del acontecimiento, que para Derrida nos convoca a «otro pensamiento de la historicidad [...] *más allá* del concepto metafísico de historia y de fin de la historia»³² se sitúa en cambio más acá de aquel concepto, no es sino esta ocasión, que cae, por así decirlo, en el lado del mundo en el que, por lo tanto, las palabras están inscritas³³. Se trata, por lo tanto, de esto: de pensar que el mundo es más grande que las palabras en las que se prosigue, que el mundo es el «circunscriptor» y que las palabras están inscritas en él, no circunscriptas, que el lenguaje es una respuesta deficitaria al mundo, a la inmensa pre-potencia del mundo. Indestructible es entonces la pre-potencia de este más acá, no la débil fuerza mesiánica de aquel más allá.

Se trata de un pensamiento que también puede apelar a un cierto espíritu del marxismo (e incluso a un cierto hegelianismo, el que reconoce en la reflexión un movimiento de la vida, o más bien del interés viviente que re-vela la vida misma): precisamente ese espíritu que había terminado con la teología política, en la forma conocida por Marx, midiéndose con el Hegel berlinés. O con San Max Stirner. Desembarazándose de todos los fantasmas o, por decirlo con una palabra más usual, de todas las ideologías, empezando por la religión, Dios o el ser supremo. Es una tarea que Marx pensaba que no podía confiarse sólo a las armas de la crítica, a un «cambio de dirección de una mirada, ni [a] una puesta entre paréntesis, ni [a] la reducción fenomenológica, es preciso

³¹ Derrida, J., *Memorias para Paul de Man*, Barcelona, 1989, p. 28.

³² Derrida, J., *Espéctros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, op. cit., p. 85.

³³ En «Firma, acontecimiento, contexto» (incluido en Derrida, J., *Márgenes de la filosofía*, Madrid, 2008, pp. 347-372), el filósofo francés demuestra que no hay ningún «concepto riguroso y científico del contexto» (*ibid.*, p. 351), es decir, ningún contexto que pueda ser definido de manera absolutamente rigurosa y unívoca, y que sea suficiente sin ser por principio *también* insuficiente en la determinación del sentido de un texto. De lo que se deriva que toda comunicación (exactamente como toda decisión y toda acción), por estar siempre ligada a un contexto vago y no exhaustivamente determinable, está ligada a la posibilidad del fracaso, y que esta posibilidad es estructural. Ahora bien, esta posibilidad, que Derrida piensa en términos negativos –aunque se trate de una negatividad a-dialéctica–, como un *más allá* excavado por una *différance*, es lo que se quiere indicar aquí al hablar de *mundo*, aunque no se trate de su presencia, sino de su pre-potencia. (Sobre este punto permítaseme remitir a Adinolfi, M., *Spinoza. Per un'ontologia senza contrari* –en prensa–).

trabajar práctica, efectivamente»³⁴. En una palabra podría decirse: es necesario un cambio de mundo.

Derrida lo tiene fácil, por lo tanto, al denunciar la ingenuidad ontológica de esta oposición, pero puede que sea ingenuo a su vez al no preocuparse suficientemente por la inscripción de esta denuncia en el mundo, y por sus efectos, por así decirlo, tan desarmantes. Pone en valor por lo tanto la performatividad de la crítica teórica, pero por ello mismo termina de hecho por desarmar la performatividad y la efectividad de la propia praxis. En cambio los espectros podrán no ser definitivamente expulsados (y ello quizá no sólo con las armas de la crítica, sino tampoco con las críticas de las armas), pero esta, después de todo, no es aún una buena razón para renunciar a ponerse manos a la obra e introducir la filosofía en el mundo.

TRADUCCIÓN DE VALERIO ROCCO LOZANO

³⁴ Derrida, J., *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, op. cit., p. 148.