

ESTUDIOS CRÍTICOS

- MICHAEL SPRINKER (COMP.), *DEMARCACIONES ESPECTRALES. EN TORNO A ESPECTROS DE MARX*, DE JACQUES DERRIDA, TRAD. MARTA MALO DE MOLINA BODELÓN, ALBERTO RIESCO SANZ Y RAÚL SÁNCHEZ CEDILLO, MADRID, AKAL, 2002, 306 PP.
- CRISTINA DE PERETTI (COMP.), *ESPECTROGRAFÍAS. DESDE MARX Y DERRIDA*, MADRID, TROTTA, 2003, 196 PP.

A 12 años de la publicación de *Espectros de Marx*, fruto de una serie de conferencias que Jacques Derrida dictase en la universidad de Riverside (California), podemos todavía hoy hallar una recepción de dicha obra, por cierto polémica cuando no controvertida, que tuvo como punto de partida varios focos de atención. El volumen compilado por Michael Sprinker, *Demarcaciones espectrales*¹, reúne una serie de artículos, fundamentalmente del ambiente intelectual marxista contemporáneo. Diversas son las discusiones que estos artículos presentan, en un recorrido que alberga dentro de sí desde una manifiesta indignación por el vínculo que el filósofo franco-argelino presenta entre la deconstrucción y el marxismo, apelando tanto a una revisión de ciertas tesis de la deconstrucción y evaluando así las posibles cercanías entre esta filosofía y la marxista; así como también insistiendo por momentos en la falta de una visión adecuada de las interpretaciones del marxismo contemporáneo. Podemos hallar entre las páginas de este volumen un análisis detallado de la interpretación y, por ende, de cierta recepción del marxismo en la actualidad, constatando así la relevancia del discurso derridiano en estos tiempos, consecuencia de su posicionamiento central en el ámbito académico e intelectual de Europa y los Estados Unidos.

Las nociones que toman centro en la discusión de estos artículos representan en gran medida los pilares de la filosofía derridiana tardía. Entre ellos, podemos mencionar la idea una justicia irreductible al derecho² y la de espectro (como puede observarse mirando solamente el título de la obra derridiana); así como también la de “materialismo” de origen marxista, que es abordada en este volumen a través de una tratamiento oblicuo en la filosofía derridiana.

Como señala Michael Sprinker, quizás el pasaje de *Espectros de Marx* que más impacto haya causado en los autores que colaboran en este libro, y al cual han

1. Sprinker (comp.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx*, de Jacques Derrida, trad. Marta Malo de Molina Bodelón, Alberto Riesco Sanz y Raúl Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2002, 306 pp.

2. Tematizada no sólo en *Espectros de Marx* (a partir de aquí, las citas de esta obra serán extraídas de *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina De Peretti, Madrid, Trotta, 1995), sino también en *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez, Madrid, Tecnos, 1997.

evaluado en último término sobre la base de las temáticas que cada uno de ellos en particular abordan, es el siguiente:

Semejante deconstrucción hubiera sido impensable e imposible 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 cierto marxismo (...). Pero una radicalización está siempre endeudada con aquello mismo que radicaliza. (EM, p. 106-7)

Así, el artículo de Toni Negri que inicia el volumen, “La sonrisa del espectro”, señala cierta continuidad de la deconstrucción con el marxismo en tanto tarea desmistificadora:

¿Pero qué puede significar este proyecto [marxista] hoy? Amablemente, pero no con menos fuerza, Derrida aduce frente a Marx lo que Marx frente a Stirner: la ingenuidad de un posicionamiento universalista, esto es, la inadecuación de la propuesta de desmistificación. (p. 14)

Este paso indicado por Negri estaría dado por la imposibilidad de remitir en “nuestros días” a cierto *valor de uso y subjetividad* en tanto componentes independientes del carácter espectral del capital. Como sabemos, Negri junto con Hardt han ido elaborando a partir de *Imperio* (2002)³ la categoría de “trabajo inmaterial” para dar cuenta de cierta mutación del paradigma del trabajo. En este sentido, la deconstrucción parecería aportar, desde una cierta línea de análisis, un acompañamiento de los procesos ya en marcha del capitalismo contemporáneo y de sus consecuentes transformaciones de la teoría del valor marxiana, que ya no podrían pensarse desde una concepción del tiempo como operador de la medida del valor (quizás *the time is out of joint*), así como tampoco desde el valor de uso como un referente real, último, perteneciente a las metafísicas de lo propio que la filosofía derridiana ha sabido combatir.

Sin embargo, el camino de la deconstrucción en compañía de Negri llega a su final, cuando el filósofo italiano confunde los “espectros de Marx” con los “espectros del capital”, confundiendo así el *objeto del duelo* derridiano. Si bien es cierto que Derrida tematiza el carácter espectral, e incluso virtual, del capital, el duelo –imposible por cierto– que el libro parece, o bien proponer, o bien revelar como marca contemporánea de occidente, es el duelo imposible del marxismo, de cierto marxismo. Así, la deconstrucción de *Espectros de Marx* se presenta en parte como el gesto imposible de establecer un duelo, un duelo quizás dislocado con cierto marxismo en tanto labor desmistificadora.

La idea de espectro vinculada a la noción de duelo imposible que leemos en las páginas de *Espectros de Marx*⁴ quizás pueda ser comprendida en con-

3. Antonio Negri y Michael Hardt, *Imperio*, trad. Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2003.

4. Tematizada en detalle en Derrida, *Memorias para Paul de Man*, trad. Carlos Gardini, Barcelona, Gedisa, 1998.

sonancia con la idea benjaminiana de pasado tematizada en *Sobre el concepto de historia*⁵. En ese sentido, desde la perspectiva histórico-política, Benjamin –y a nuestro juicio Derrida a partir del empleo de la categoría que aquí examinamos– reflexiona acerca de cómo se articula el pasado en la experiencia política de los tiempos actuales. El espectro parece así remitirnos a un presente asediado por una figura peculiar del pasado. Un pasado que insiste en quedarse, abierto, resistente a la clausura. En contraposición a ello, el pasado del melancólico es aquel que sólo puede mirarse *hacia atrás*, añorando lo que ya no puede volver a ser, pero que alguna vez aconteció. El pasado pendiente, trunco en cuanto puede ser presente, las *voces de aquellos vencidos* se manifiestan en el presente bajo la modalidad de cierta latencia, delimitando el pasado como diferencia inherente al presente mismo y que, por su misma condición de inconcluso, le compete aún hoy a nuestros tiempos. El espectro es la *inconclusión* de nuestro pasado. La latencia de algo que no pudo ser y que, sin embargo, nos constituye en tanto marca: nada más alejado de una concepción nostálgica, aun cuando el espectro de nuestro duelo coincidiese con el que Negri parece postular en su artículo.

Así, contrariamente a lo que piensa Negri, hoy, con los fantasmas marxianos algo podemos hacer: podemos reconocerlos como marcas constitutivas de la política de occidente, como una guía hacia nuevas vías de acción desde aquellas *voces de los vencidos*, para decirlo con Benjamin, que constituyen una tradición discontinua (*out of joint*, quizás) necesaria tanto para no repetir aquellos errores de los que no nos vanagloriamos, como para afinar las estrategias hacia lo que queremos conseguir.

En su artículo “Espíritus armados y desarmados: los *Espectros de Marx* de Derrida”, Warren Montag señala el presunto tránsito de la filosofía derridiana desde un cierto tipo de materialismo hacia una filosofía de corte idealista, a partir de la formulación de una idea de justicia con tintes *cuasi* trascendentales. Algunos autores intérpretes de Derrida, al igual que Montag⁶, sostienen que en la filosofía derridiana puede observarse un cierto viraje a partir de la introducción de la temática de la justicia. Si bien uno puede constatar una continuidad entre dichos desarrollos (la temática de la deconstrucción, la cuestión de la *différance*, etc.) –continuidad que, por otra parte, Derrida insiste en señalar, sobre todo en lo que concierne a la presencia de la problemática política desde sus primeras obras–, no obstante, existen algunas tesis que sostienen que el paso del primer al segundo momento de la filosofía derridiana podría caracterizarse como el paso de una filosofía fundamentalmente materialista (sobre todo a través de las

5. Benjamin, “Sobre el concepto de historia” en *Discursos interrumpidos*, trad. Jesús Aguirre, Buenos Aires, Planeta Agostini, 1994.

6. Uno de los autores que pueden citarse entre los que postulan esta separación o transformación del pensamiento derridiano es J. M. Balkin en “Trascendental deconstruction, transcendent justice” (*Michigan Law Review*, Michigan, vol. 92, nº 5, 1994, pp. 1131-1186) donde el autor postula que los desarrollos del pensamiento derridiano de la deconstrucción han sufrido un “proceso de iteración” pudiendo entonces incorporar en su transformación la idea de justicia: “Sólo desplazando el sentido de la deconstrucción es que fue posible pensar en la justicia derridiana” (p. 1133).

interpretaciones de Althusser⁷ acerca del concepto de “huella”) a un segundo momento fundamentalmente idealista, a partir de una noción como la de justicia, completamente separada del ámbito de lo posible-efectivo, no deconstruible y, por tanto, ajena a las condiciones materiales de lo jurídico:

Mientras Derrida, en su texto *Fuerza de ley*, parece considerar la justicia fuera del derecho y el Estado (inclusive de un derecho y un Estado aún por realizar) más allá de la fuerza (...) y, por tanto, dotándola de una existencia espiritual indeconstruible, Marx, siguiendo el espíritu de Spinoza, hablaba de un espectro que en ningún caso podía comprenderse como “aquello que uno imagina, aquello que uno cree ver y que proyecta: en una pantalla imaginaria, allí donde no hay nada que ver⁸.”

Otro elemento que cabe mencionar aquí es la filiación que el mismo Derrida en 1972 en *Positions*⁹, establece entre su filosofía y una cierta concepción del materialismo. Esta concepción se pondría en evidencia fundamentalmente a través de la crítica del filósofo franco-argelino al concepto de “logocentrismo” como idealista “contra la autoridad del sentido, como significado trascendental o como *telos*”¹⁰:

El logocentrismo también es, fundamentalmente, un idealismo. Es la matriz del idealismo. El idealismo es su representación más directa, su fuerza más dominante. Y el desmonte del logocentrismo es simultáneamente –a fortiori– una deconstrucción del idealismo o del espiritualismo en todas sus variantes. Verdaderamente aquí no se trata de “borrar” la “lucha” contra el idealismo. Ahora que, naturalmente, el logocentrismo es un concepto más amplio que el de idealismo, al que sirve de base desbordante. Más amplio también que el de fonocentrismo. Constituye un sistema de predicados, ciertos de los cuales siempre pueden encontrarse en las filosofías que se dicen no-idealistas, o sea anti-idealistas. El manejo del concepto de logocentrismo es pues delicado y a veces inquietante¹¹.

Retomando entonces la distinción de Montag, la filosofía derridiana habría sufrido un viraje a partir de la introducción de la idea de justicia, pasando de cierto materialismo a una suerte de idealismo. La idea de justicia, por no poder pensarse en relación a lo jurídico, representaría un “paso idealista” de la filosofía

7. L. Althusser, *Filosofía y marxismo*, México, Siglo XXI, 1988. “De acuerdo con la lectura que Althusser hace de Derrida, la huella nos permite aferrar la idea de la irreductibilidad de la escritura al habla y del habla a un pensamiento inmaterial, la noción de que por muy lejos que nos remontemos nunca llegamos a un momento de pura idealidad, el momento de la idea anterior a su materialización como voz (cuya irreductibilidad al pensamiento le confiere el estatuto de un tipo de escritura...)” (Montag, “Espíritus armados...”, p. 88)

8. Montag, “Espíritus armados...”, p. 88-9.

9. J. Derrida, *Posiciones*, trad. M. Arranz, Valencia, Pre-Textos, Valencia, 1977.

10. *Ibidem*, p. 118

11. *Ibidem*, p. 120.

derridiana, paso que, por otra parte, imposibilitaría pensar a la deconstrucción como un pensamiento al menos *emparentado* con el marxismo¹².

A nuestro juicio, los tratamientos acerca de un posible materialismo (de la persistencia de un tipo de materialismo) en el pensamiento derridiano tardío (y en el caso de que tenga sentido esta distinción) se hace posible desde la noción misma de espectro. Fruto de una comprensión errónea de dicho término, algunos autores plantean que también la noción de espectralidad supondría una *aprioridad* de lo ideal por sobre lo material. Ahora bien, es importante en esta elucidación que intentamos delimitar aquí en relación a la categoría de espectro, establecer una distinción entre ella y la de espíritu. Porque el espectro, lejos de representar la espiritualización o autonomización del espíritu, agrega una dimensión heterogénea a partir de su devenir-carne. En última instancia, el espíritu deviene espectro en la medida en que se hace cuerpo. Pero este cuerpo, lejos de presentarse como una pura presencia:

... el momento fantasmal le *sobreviene* [le moment fantomal *lui survient*] y le añade una dimensión suplementaria, un simulacro, una alienación o una expropiación más. A saber, ¡un cuerpo! ¡Una carne (*Leib*)! Pues no hay fantasma, no hay nunca devenir-espectro del espíritu sin, al menos, una apariencia de carne, en un espacio de visibilidad invisible, como des-aparecer de una aparición. Para que haya fantasma, es preciso un retorno al cuerpo, pero a un cuerpo más abstracto que nunca¹³.

Contra la tesis de Montag, y aun sosteniendo la evidencia de un cambio de enfoque en la filosofía derridiana, nuestra argumentación defiende una posición contraria: *la filosofía derridiana nunca ha dejado de ser una filosofía de carácter materialista (al menos en un sentido amplio)*. Si la justicia pertenece a lo que Derrida alude como el ámbito de lo imposible, el derecho, por su parte, puede ser pensado en el ámbito de lo posible-efectivo. La elucidación entonces del posible contacto entre justicia y derecho (que, a su vez, permitiría dar cuenta de cierto anclaje material de la idea de justicia) podría ser pensada en términos más amplios en la articulación entre el plano derridiano de lo posible y lo imposible.

A nuestro juicio, el plano de lo imposible no debe ser pensado como un espacio completamente separado del posible, antes bien, creemos que la figura del espectro posibilita en gran medida la conexión entre ambos. Si pudiéramos entonces dar cuenta de esta conexión, de esta puesta en contacto, breve e inan-

12. Recordemos la continuidad que Derrida en *Espectros de Marx* establece entre su filosofía y el marxismo a partir de la capacidad crítica de la deconstrucción. Siguiendo esta línea interpretativa, autores como Balkin, han interpretado la noción de justicia como una idea de carácter trascendente, dando lugar a una "deconstrucción trascendental", acercando la idea de justicia a un "valor trascendental" que podría ya observarse en los diálogos platónicos tardíos. Sin entrar en discusión con esta tesis –que adopta una posición ciertamente alejada del espíritu de la filosofía derridiana que queremos aquí retomar– nos parece interesante pensar la cuestión de este presunto carácter idealista del pensamiento derridiano a partir de la postulación de la idea de justicia.

13. *Espectros de Marx, op. cit.*, p. 144.

ticipable en cierto modo, la crítica al carácter idealista de la filosofía derridiana perdería sentido en la medida en que la justicia como ámbito de lo imposible mantendría algún tipo de encuentro con lo posible (que es el derecho): un habitar subterráneo que, entre sus manifestaciones fenoménicas de aquella *fenomenología de lo inaparente*, sería justamente la deconstrucción de lo jurídico. La modalidad espectral del asedio permitiría considerar un contacto en el plano de lo metafísico que, claramente, podría ser empleado en la discusión aquí en cuestión, referida a la idealidad del pensamiento de la justicia derridiana.

A nuestro entender, *lo imposible entonces no se presenta como un pensamiento que simplemente quiere sumarse a otros pensamientos, sino como un pensamiento que, en su misma formulación intenta desestabilizar lo que se piensa*. Es por ello que, en primer lugar, las reflexiones sobre lo imposible deben abrir espacio a una ontología que no sea la tradicional-dicotómica –ser o no ser–, cuyo discurso parmenídeo se evalúe exclusivamente por su adecuación o inadecuación a *lo que es*. *El discurso de lo imposible intenta saltar por encima (pasando a través) de dichos condicionamientos y alterar de alguna manera lo que es, trayendo en cierto modo lo que no es*, desde una apertura de la ontología, que en su mismo rebasamiento, en un movimiento de excedencia de la presencia a partir de lo imposible:

Esta lógica del asedio no sería sola más amplia y más potente que una ontología o que un pensamiento del ser¹⁴.

De este modo, la justicia no debe ser pensada como un ámbito completamente separado (u opuesto) del plano de lo posible, aun cuando ambos no respondan a lógicas similares. La forma de contacto entre estos dos ámbitos puede ser pensada a partir del concepto de espectro: la justicia habita el derecho en forma espectral, dislocándolo¹⁵ e inspirándolo¹⁶ pero *desde adentro* (un adentro y afuera que no son deslindables o que no responden a la modalidad de lo posible-efectivo, resultando lo imposible inmune frente a dichas fronteras).

En este sentido, entonces, creemos que se puede pensar a la justicia derridiana como un movimiento interno a los procesos mismos de producción de lo jurídico, pero esta interioridad, lejos de representar un existir presente, se manifiesta bajo una forma de existencia peculiar, que en primer término denominamos junto con Derrida *asedio*:

14. *Ibidem*, p. 24.

15. En relación a la metáfora de la dislocación, ver especialmente *Espectros de Marx*, *op. cit.*, pp. 31-34, donde Derrida ensaya traducciones de la sentencia shakespereana «*the time is out of joint*», así como también los análisis que posteriormente y en contraposición a la traducción heideggeriana de la noción de justicia griega (*Dike*) en términos de *Fuge*, formula como «*aus den Fugen*» (p. 38 y ss.).

16. La metáfora de la “inspiración”, por su parte, puede ser extraída de los ensayos derridianos por vincular la hospitalidad incondicionada (o *de la visitación*, según la denominación presente en *Adiós a Emmanuel Lévinas*, trad. Julián Santos Guerrero, Madrid, Trotta, 1998) y las leyes de la hospitalidad (u *hospitalidad de la invitación*) en las últimas páginas de *La hospitalidad* trad. Mirta Segoviano, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2000.

Por el contrario, el espectro al que se enfrentaban «los poderes de la vieja Europa» sin duda alguna habitaba una forma corpórea, a la que no podríamos decir que preexistiera¹⁷.

Podríamos decir que la misma operación que Derrida realiza con Marx –con alguno de sus espectros– es la que nosotros podemos intentar pensar con la idea de justicia derridiana. Si el espíritu del marxismo tiene cierta *eficacia* es porque habita en las relaciones mismas de producción, en su conflictividad, en los movimientos de lucha, etc. Del mismo modo, la idea de justicia posee una *eficacia* en el derecho en tanto es *inmanente* a él. Y justamente porque habita en el derecho (y, sólo de este modo puede hacerse efectiva provisoriamente) no puede pensarse como una suerte de ideal regulativo que tiende una teleología, en tanto dicha concepción delata una comprensión errada del estatuto ontológico mismo de la idea de justicia. Pedirle a la justicia un plan o programa (en la línea de un intento de fundamentación), mediante el cual el derecho se realice en sus formas jurídicas, es esperar algo absurdo, es esperar que la justicia responda a una lógica de lo posible (pensando además, que lo finito puede realizarse en lo infinito). Pero la justicia pertenece al plano de lo imposible y, por ello, tiene la ventaja de poder rebasar (o, para decirlo con Heidegger “trascender”) las condiciones de posibilidad que de hecho parece arrojar lo real (abriendo así nuevas condiciones de posibilidad, *imposibles* hasta ese momento). No obstante, esta virtud parece trocarse en desventaja en la medida en que no brinda un programa, una metodología, una estrategia de aplicabilidad al derecho.

Pensar que la única relación entre justicia y derecho pueda ser la de regulatividad significaría pensar el vínculo entre justicia y derecho en el plano de la presencia, dejando fuera otras posibilidades de existencia como hemos intentado mostrar a partir de la concepción de espectro, de la cual hemos hecho usufructo para pensar la articulación entre la justicia y el derecho y, por tanto, entre lo imposible y lo posible. Ahora bien, considerado desde el plano de la presencia, parecería ser que no hay relación posible entre justicia y derecho, en la medida en que la justicia no parece presentar características cercanas a cierta noción que respondiese al propósito de limitar o postular fines. Una suerte de hiato entre justicia y derecho parecería delimitarse entonces, con la consecuente concepción de la idea de justicia como deudora de una filosofía idealista.

Abandonando el intento entonces de pensar a la justicia bajo las mismas exigencias que pensamos al derecho, quizás sería más fructífero considerar que la relación entre lo heterogéneo no puede pensarse ni postularse como la relación entre lo igual. Es entonces en este sentido que siendo justicia y derecho ámbitos heterogéneos (imposible y posible-efectivo) podemos iniciar una reflexión en la cual nos encontremos con nuevas formas de articulación entre ambas partes, sin por ello abandonar la pretensión de “cierto materialismo” de la filosofía de la deconstrucción. Y esta posibilidad parece estar dada por la figura del espectro,

17. *Espectros de Marx, op. cit.*, p. 94

figura que (re) aparecerá una y otra vez al servicio de un cierto materialismo de la idea de justicia.

Si me dispongo a hablar extensamente de fantasmas (...) es en nombre de la justicia¹⁸.

* * *

Mientras que *Demarcaciones* se presenta como una obra que contiene una serie de artículos por parte de intelectuales que pertenecen a esferas ciertamente diferentes del ámbito del pensamiento derridiano (y me refiero en este sentido, fundamentalmente a procedencias marxistas no heterodoxas, así como también a la esfera del psicoanálisis lacaniano) que están dirigidos a un diálogo en discusión con(tra) Derrida; *Espectrografías*¹⁹ se presenta como una obra de procedencia derridiana, a cargo del grupo "De Contra", dirigido por Cristina De Peretti²⁰.

Esta obra consta de una serie de trabajos de inspiración derridiana, muchos de ellos de forma ensayística, que recogen en mayor o menor medida un análisis de los conceptos de derridianos contenidos en *Espectros de Marx*, al mismo tiempo que toman al pensamiento derridiano como punto de partida (y no de llegada, como quizás *Demarcaciones*) de sus reflexiones. Una suerte de línea que va desde *inspiración* hasta *base teórica derridiana* pone en contacto los breves ensayos que componen esta obra. Desde un registro de escritura más literario, *Espectrografías* intenta poner en práctica el ejercicio de una herencia fiel-infiel del pensamiento derridiano.

Contra una tradición hermenéutica que busca la recuperación del sentido, Derrida quizás pueda enmarcarse en otro recorrido de la historia de la hermenéutica, más cercana a Nietzsche sobre todo si recordamos aquellos pasajes de *Así habló Zaratustra*, donde Zaratustra aconseja a sus discípulos que lo abandonen y se olviden de sus enseñanzas²¹. La hermenéutica derridiana no sería, sin embargo, una hermenéutica del puro abandono, sino antes bien, una hermenéutica de desplazamientos, de cierta interrupción, que es, para Derrida, la condición misma de toda herencia.

Espectrografías recorre y ensaya sobre los conceptos derridianos que, a su vez, presentan la herencia infiel de otros pensamientos en el pensamiento derridiano²². Por otra parte, y desde un ejercicio de escritura-pensamiento análogo,

18. *Espectros de Marx*, op. cit., p. 12.

19. De Peretti (comp.), *Espectrografías. Desde Marx y Derrida*, Madrid, Trotta, 2003, 196 pp.

20. Más aún, *Espectrografías* se constituye en más de un momento en una respuesta a algunas de las críticas que *Demarcaciones* dirigían hacia *Espectros de Marx*.

21. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000. Especialmente el § 9.

22. Por mencionar sólo unos pocos, podemos citar el concepto de "justicia" levinasiano, el de "fantasma" de Marx y Stirner (aunque también de procedencia psicoanalítica), el concepto de "duelo" freudiano y el de "mesianismo" de Benjamin, así como el concepto de lo "imposible" también representa la herencia-desplazamiento de la noción de lo "posible" (del *Sein können*) heideggeriano.

varios de estos ensayos ponen en contacto al pensamiento derridiano con otros pensamientos y literaturas.

El texto de José María Ripalda, “Espíritu/espectro de Chris Hani”, recorre la noción de espectro desde una perspectiva histórica y política, en un ámbito de recepción que tiene como punto de partida la realidad española de los últimos tiempos. El artículo comienza recordando la evocación de un espectro en particular, aquel espectro que el *Exordio* de *Espectros de Marx* consagra: Chris Hani, un comunista de origen sudafricano que había sido asesinado por su misma condición política.

Pero –como señala Ripalda recordando las páginas de *Espectros de Marx*– un espectro siempre desencadena “una legión de espectros que sin duda ya estaban rondando y cuyo desfile es el contenido del libro” (p. 15). Así, entonces, el espectro de Chris Hani *con-voca* al espectro de Marx (sus espectros, para hacer justicia al libro derridiano), así como toda una serie de espectros que rondarán por las páginas de la obra derridiana que inspira este artículo: Benjamin, Heidegger, Stirner, entre otros. La invocación del espectro de Hani abre caminos en el ejercicio de lectura y escritura derridiana que se separan de la concepción tradicional de la interpretación: los espectros que vienen al encuentro de la vocación derridiana de Hani “desvinculan asimismo el pensamiento de la doctrina, de las necesidades del sistema y la deducción” (p. 15).

Las páginas de Ripalda recorren algunos de los tópicos derridianos bajo una concepción singular que oscila entre una autobiografía²³ de carácter ensayístico y el ejercicio de pensamiento de las nociones derridianas desplegadas en un mismo movimiento. Así, la idea de justicia derridiana es desarrollada *in extenso* en estas páginas en un nuevo contexto (*injerto*), rodeando fundamentalmente una preocupación que se hace explícita en la misma escritura:

... [El espectro] ¿Le habría permitido a Marx, nos permite a nosotros vernos como víctimas inocentes sin espectros criminales? ¿O nuestros espectros no serán sólo benignos? Sí, nos acecha también el terror de las víctimas y el odio de sus verdugos, «porque el enemigo no ha dejado de vencer»²⁴ (...) la misma justicia, como pregunta Derrida, ¿no se asienta sobre una falla abisal, caótica, irreductible, una dislocación, habitada por «el riesgo del mal» sin garantía última (p. 21)

Si bien es cierto que la noción de justicia derridiana se apoya sobre una concepción de la espera sin garantías, creemos que ello no conlleva a la pérdida de la esperanza. En este sentido, la noción de “espera sin espera” del mesianismo derridiano quizás pueda indicarnos una vía (débil, pero existente) desde la cual pensar la dimensión del cálculo político necesario como acción favorable al acontecimiento. Por otra parte, el hecho de que la justicia no pueda postularse como el fin de una teleología, finita o infinita, no necesariamente conlleva al

23. La autobiografía a la que nos referimos se articula fundamentalmente entre dos vectores: la procedencia intelectual hegeliana del autor y la situación histórico-política española.

24. Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, *op. cit.*, Tesis IV.

abandono de su carácter escatológico. En este sentido, creemos que Ripalda no atiende al desplazamiento semántico (ya presente en el mismo Benjamin en "Sobre el concepto de historia") entre las categorías de mesianismo y teleología y a la importancia de no abandonar la noción de redención benjaminiana que se hace eco en los desarrollos derridianos en torno a las categorías de justicia y mesianismo:

La mesianicidad sin mesianismo de Derrida abre, sí, a la espera de lo inminente; pero este inminente puede ser tanto salvación como amenaza... (p. 22)

La espera derridiana, aún cuando no pueda caracterizarse alrededor del núcleo semántico de la categoría de "expectativa", no abandona por ello la necesidad de que sea siempre una espera de justicia. En este sentido, no resulta casual la elección que el mismo Derrida hiciera en un recorrido inequívoco: de justicia a mesianismo; conduciendo, de este modo (y desde una herencia notoriamente levinasiana) la temática de la alteridad hacia una concepción escatológica no teleológica.

El artículo "El espectro: *ça nous regarde*" de Cristina De Peretti ofrece una excelente reconstrucción de la figura del espectro derridiana en consonancia con aquella pregunta que iniciase las páginas de *Espectros de Marx* acerca de "aprender a vivir".

Aprender a vivir: "una heterodidáctica entre la vida y la muerte" (EM, p. 11) no es, a juicio de De Peretti, aprender a vivir mejor, sino "más justamente", aprender a con-vivir con el otro:

Casi al final de la ya citada película de Amenábar, *Los otros*, el ama de llaves le declara a la señora de la casa o, si preferimos, un espectro le asegura a otro espectro: «Debemos aprender a vivir todos juntos, los vivos y los muertos» (...) Aprender a vivir solo se logra en compañía de los otros y gracias a ellos. (p. 31)

Los espectros son aquellos otros con los cuales es necesario aprender a convivir, desde "una presencia activa" o, en palabras derridianas, "inyunciones espectrales". El acontecimiento de la visitación adquiere así la forma de una hospitalidad peculiar, que Derrida contrapone a la hospitalidad de la invitación.

La condición de lo extranjero (en tanto no propietario de la casa, anfitrión que se revela como huésped) transforma la hospitalidad en una suerte de espacio que se abre a un tercero que no se presenta. La asimetría, el desconocimiento del otro y mi deuda con él, se fundan en el propio desconocimiento y mi condición de subjetividad desfondada, insondable, donde la alteridad es constitutiva de mi mismidad: la no-identidad del anfitrión posibilita la hospitalidad del huésped. Porque cualquier condición representaría un ejercicio de igualación por parte del sujeto, es decir, en la medida en que se pretende un acercamiento a un otro, todo intento devendrá violento en tanto que esa alteridad quedará de algún modo anulada por la igualdad proyectada.

Justicia y hospitalidad encierran entonces un mismo campo semántico en el cual la categoría de acontecimiento cobra un rol protagónico. Pero este acontecimiento, aún cuando no pueda ser previsto, siempre es justo. La catástrofe, a nuestro juicio, no es producto ni resultado del acontecimiento; la catástrofe, en todo caso, es la neutralización de esa diferencia emergente (radical o no), revolucionaria, en un proceso que, en su intento de clausura se autorreproduce. Las palabras de Benjamin que, a nuestro juicio, acomunan con las derridianas, parecen ser claras en este punto:

Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irretentiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso. (Sobre el concepto de historia, tesis IX)

Y más aun:

El Mesías no viene únicamente como redentor; viene como vencedor del Anticristo. El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo es inherente al historiador que está penetrado de lo siguiente: *tampoco los muertos* estarán seguros ante el enemigo cuando éste venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer. (tesis VI)

El espectro, ese “visitante intempestivo”, es siempre la manifestación de aquella justicia irreductible al derecho que, no obstante, no puede prescindir de él. Ya que ¿cómo se podría “vivir justamente” si el acontecimiento, la visitación del otro, conllevase tanto a la catástrofe como a la salvación? Un anhelo de lo porvenir parece delimitar el pensamiento del espectro derridiano, un pensamiento sin garantías, pero que no abandona, por cierto, cierta esperanza de justicia.

* * *

Tanto *Demarcaciones* como *Espectrografías* concluyen con textos del propio Derrida. En el caso de *Demarcaciones*, el texto “Marx y sus hijos” constituye una respuesta (por cierto, minuciosa, de casi 100 páginas) a las críticas a *Espectros de Marx* contenidas en los artículos precedentes del mismo volumen. *Espectrografías*, por su parte, reúne, asimismo, dos breves escritos derridianos “Marx es un don nadie” y “Alguien se adelanta y dice”. Ambos escritos poseen una clara línea de

continuidad con los artículos del volumen compilado por De Peretti. En el primero de ellos, la reflexión derridiana discurre, además de los tópicos ya analizados en *Espectros de Marx*, en cierta reflexión acerca de lo teatral. En este sentido, se vincula claramente con *Espectrografías* en la medida en que además de la literatura, las artes visuales (fundamentalmente el cine) conforman las fuentes principales no-filosóficas (si se nos permite esta distinción) de casi todos los artículos. El segundo texto es una entrevista de Nadine Eghels a Jacques Derrida, publicada en francés en *Marx en jeu* acerca de la publicación de *Espectros de Marx*.

No entraremos aquí en los posibles análisis que los textos derridianos podrían permitir, ya que creemos que las respuestas derridianas (en el caso de que lo sean) representan un segundo momento con respecto a los artículos que han sido publicados conjuntamente con ellos. En todo caso, aguardaremos con ímpetu nuevas publicaciones que tomen como eje de reflexión y/o discusión a estos escritos y que podrán ser, por nuestra parte, agradecidamente reseñados.

* * *

¿Qué sería una herencia derridiana? Imposible tarea la de presentar una *praxis* específica a realizar, cuando lo que se busca es encontrar lo que no se estaba buscando²⁵. Sin embargo, existen buenos puntos de partida que, al menos como el sapiente nietzscheano, sirven para saber que estamos soñando. En primer lugar, lo imposible de todo gesto de conservación:

¿No será que aún la misma reproducción, en tanto iteración, y con ello, desplazamiento en el tiempo y el espacio, cambia y transforma lo que desea reproducir? ¿No será que «conservar» es ya transformar de algún modo?²⁶

En segundo lugar, considerar que las condiciones fantasmáticas de una época, los espectros que rodean (*Es geht um...*) ciertos sentidos en las obras y en el pensamiento en cada época, no son pasibles de controlar, como variables en un experimento:

...es imposible disociar de manera radical el *pháinesthai* del *phantasma*, de disociar la aparición (de lo que aparece) de la espectralidad de lo espectral, ocurre que, como lo ideológico, como lo religioso, lo espectral resulta, de raíz, tan irreductible como no delimitable. Es tan difícil hacer de él un objeto o un campo circunscriptible como separar la pura fe de toda determinación religiosa²⁷.

25. Me permito traer un cita de un texto de Cortázar (*Rayuela*) que me surge en este instante y que quizá serviría para pesar esta cuestión del encuentro con el otro: "Andábamos sin buscarnos, pero sabiendo que andábamos para encontrarnos".

26. M.Cragolini, "Adagio por la herencia nietzscheana. Herencia recibida y creatividad en el debate deconstruccionismo-hermenéutica", Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica 2002 "Herencia, kairós, creatividad", p. 1. Recordemos en este punto, la temática derridiana de la *différance*.

27. "Marx y sus hijos", *op. cit.*, p.299.

En tercer lugar, si la subjetividad no es algo dado sino que, en el mismo acto de escritura, en el mismo momento de la constitución de un texto, podemos hablar de la constitución (siempre provisoria) de la subjetividad, entonces, no sólo no se puede ser propietario, en tanto autor de un texto, sino que tampoco se puede ser propietario de una tradición. Y ésta es justamente la crítica que Derrida realiza a aquellos que, queriendo ser fieles a Marx, se presentan como los propietarios de su herencia, cuestión a su vez paradójica, reivindicar la propiedad privada de una herencia marxista:

Lo que no dejará nunca de sorprenderme de la posesividad celosa de tantos marxistas, y más aún en *este* caso, no es tan sólo lo que *siempre* tiene de cómico una reivindicación de la propiedad, y cómico *de una manera aún más teatral* cuando se trata de una herencia, y de una herencia textual, ¡y aún más patético cuando se trata de una apropiación de una herencia llamada «Marx»!²⁸

Por último, y sólo para mencionarlo, porque creo que ya hemos brindado varios elementos como para pensar que una herencia infiel es lo único que se puede esperar de una herencia fiel, es la cuestión de la diseminación del sentido. A diferencia de la hermenéutica tradicional conservadora de la tradición –y como muy claramente lo señala Cragolini– de polisemia del sentido, la filosofía de la deconstrucción plantea la diseminación del sentido²⁹:

Mientras que en la polisemia existe un sentido desde el cual se parte, que se plurifica en interpretaciones de sentidos diversos, en la idea de diseminación tal sentido originario no existe: hay aquí una apuesta por el no sentido, un «arriesgarse a no querer decir nada»³⁰.

Por todo esto decimos entonces, herencia infiel, pero no porque exista la posibilidad de una herencia fiel, sino porque toda herencia es una tarea consignada, un ejercicio de pensamiento que se abre al acontecimiento, que se expone a un pensamiento, en una exposición de la cual no puede inmunizarse. La singularidad de este contacto, del contacto entre la *auto-heteros*-biografía previa y la *auto-heteros*-biografía que constituyó de algún modo la textualidad precedente, constituyen una *auto-heteros*-biografía cuya textualidad, cuya singularidad, es la única herencia que nos fue encomendada (inyungida). Ecos de “lo impensado” heideggeriano se hacen presentes también en esta herencia. La herencia, para Derrida, es siempre una herencia infiel, una herencia del acontecimiento. Y es en la lectura de las obras filosóficas, donde esta forma de pensar la herencia se

28. *Ibidem*, p. 257.

29. Hay varias obras del filósofo franco-argelino donde claramente pueden verse este registro, no obstante, uno de los más evidentes es “La farmacia de Platón” en *La diseminación*, trad. José Arancibia, Madrid, Fundamentos, 1997. También recomiendo ver M. Cragolini: “Para una “melancología” de la alteridad: diseminaciones derridianas en el pensamiento nietzscheano”, publicado en *Estudios Nietzsche*, Revista de la Sociedad Española de estudios sobre Friedrich Nietzsche, Universidad de Málaga, España, n° 1, 2001, pp. 61-76.

30. Cragolini, “Adagio por la herencia nietzscheana...”, *op. cit.*, p. 5.

hace patente. Porque quizás ése sea justamente el objetivo (o la inevitabilidad) de una labor exegética, la de una herencia que, como Derrida mismo señaló en *Espectres de Marx* no puede ser más que una tarea consignada y nunca una pura labor reproductiva:

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*³¹.

Gabriela Balcarce

– R. ESPOSITO, *BÍOS. BIOPOLITICA E FILOSOFIA*, TORINO, EINAUDI, 2004, 215 PP.

El debate en torno a la biopolítica constituye, en la estela de la producción tardía de Michel Foucault y como resultado, no en menor medida, de la publicación de sus cursos del Collège de France, uno de los tópicos centrales de nuestro tiempo. Que dicho debate halle su campo de articulación eminente en Italia, al punto de constituirse en uno de los temas “más propios” de la filosofía italiana contemporánea, no puede sorprender. Junto con Giorgio Agamben y Toni Negri, Roberto Esposito constituye una de las figuras sobresalientes de esta tradición sólo en apariencia reciente. Pues, como el propio Esposito señalara, “el carácter peculiar de la tradición filosófica italiana es político” (entrevista con E. Castro, publicada parcialmente con el título “Toda filosofía es en sí política” en *Revista Ñ*, Diario Clarín, 12.03.05, la trad. es mía). Ahora bien, es cierto también que si la reflexión espositiana se revela, ya desde sus primeros escritos –piénsese por ejemplo en su primera gran obra, *Categorie dell’Impolitico*, de 1988– como una reflexión eminentemente política, sólo tardíamente el ámbito de la biopolítica en un sentido que queda todavía por precisar llega a convertirse en la inflexión específica que caracteriza a la misma. *Bíos. Biopolitica e filosofia* es, en rigor, la primera obra en la que Esposito confronta directamente y de un modo sistemático el problema de lo biopolítico. Su relación con la producción espositiana anterior es a un tiempo de ruptura y de continuidad. Pues si, en cierto sentido, es posible establecer una línea en la que, progresivamente, el problema de la vida como problema político pasa a ocupar cada vez con mayor insistencia el centro de su reflexión, a su vez no puede dejar de constatarse que el planteo que atraviesa *Bíos* implica una radical novedad frente a sus elaboraciones precedentes. Es indudable que el concepto central que articula la reflexión espositiana toda es el de comunidad. Y ello no sólo en la obra que, explícitamente, dedicara al tema –me refiero a *Communitas. Origine e destino de la comunità*, 1998– sino ya desde el comienzo mismo de su reflexión. Baste para constatarlo remitirse a las páginas finales de *Categorie dell’Impolitico* donde la genealogía espositiana de la politicidad y de las figuras que la misma adquiere,

31. *Espectros de Marx*, *op. cit.*, p. 30.