

# NO HAY FUTURO SIN MARX: POLÍTICA DE LA MEMORIA\*

Carmen González Marín

En lugar de la vieja sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, tendremos una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno sea la condición del libre desarrollo de todos (*Manifiesto Comunista*).

Estado se llama el más frío de todos los monstruos fríos. Es frío incluso cuando miente; y esta es la mentira que se desliza de su boca: «Yo, el Estado, soy el pueblo» (*Así hablo Zaratustra*).

## 1. Teatro de la memoria

Hacer de *Hamlet* la alegoría de un futuro que es nuestro presente nos indica el carácter teatral de la aventura de Derrida por y con los

<sup>1</sup> A. E. Buchanan, *Marx and Justice. The Radical Critique of Liberalism*, Totowa, N. Jersey, Rowman & Allanheld, 1982, pp. 85 y ss.

\* Una primera versión de este trabajo fue presentada en el seminario «El judaísmo, una tradición olvidada», en el Instituto de Filosofía del C.S.I.C. (Madrid, noviembre 1995).

espectros de Marx. Mimetismo o contagio de la teatralidad que él atribuye al texto de *El Capital*: «Marx –nos dice– debe recurrir al lenguaje teatral y describir la aparición de la mercancía como una entrada en escena»\*\* (p. 241). La mercancía es por esencia objeto representacional –y asumo la carga nietzscheana de indeseable ficcionalidad del término– con capacidad de transformar las relaciones de los hombres con el mundo y entre sí. Pero hay otros objetos también representacionales: el lenguaje y el texto, que también puede transformar alienatoriamente las relaciones del receptor y el mundo. Y ello en muchos sentidos, uno de los cuales no es ajeno al proceso mismo y más primitivo de mercantilización de las ideas –de los programas políticos entre otras–, ya no valores de uso, sino de cambio en el mercado del voto, del éxito, de la academia.

El hecho es que la parafernalia que despliega Derrida para plantearnos por lo demás una cuestión absoluta y nítidamente candente es ilustrativa probablemente no sólo de una manera de hacer, o de una retórica filosófica, sino que presupone a mi juicio algo mucho más importante, una fe peculiar en el lenguaje.

¿Por qué Hamlet?, o por mejor decir, ¿por qué la obsesiva reiteración de unos pocos versos de Hamlet, aquellos en que dialoga con el espectro como *leit motiv* en un texto que, si tiene que ver con la justicia –Hamlet también–, no tiene que ver con una justicia como ajusticiamiento o venganza? Y ¿por qué Marx? La propuesta de Derrida –*no hay futuro sin Marx*– no es desde luego una respuesta filológico-filosófica a una situación de disolución del mundo comunista, en la medida en que pueden serlo las de quienes, desde la teoría política o la ética, sostienen la necesidad de revisar el pensamiento de Marx y otorgarle *el lugar que le corresponde* dentro de la filosofía occidental, y, contra el propio Marx, toman sus textos como un saber establecido<sup>1</sup>. Por otra parte, si Derrida

\*\* Las citas literales son traducción mía de la edición francesa del texto de Derrida *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1993.

<sup>1</sup> Cfr. H. Lefebvre, *Une pensée devenue monde*, París, Fayard, 1980, p. 257.

---

Carmen González Marín es doctora en Filosofía por la Universidad Autónoma de Barcelona, visitante en Harvard y Princeton.

piensa en Marx es en el nombre de la justicia. Paradójicamente. Y paradójicamente en un doble sentido. En primer lugar, porque lo que se ha venido interpretando comúnmente como una estrategia de lectura –nihilista para muchos– se ocupa de la justicia, y de una justicia que presenta una vis platónica. En segundo lugar, porque apelar a Marx para hablar de la justicia nos obliga necesariamente a recordar que el propio Marx no elaboró una teoría de la justicia; en todo caso, deconstruyó el concepto mismo de justicia. Como standard por el que cada medio de producción se mide a sí mismo, el concepto de justicia es evidentemente relativo a las diferentes coordenadas histórico-económicas<sup>2</sup>. Por otra parte, como señala Allen E. Buchanan, la justicia no desempeña un papel motivador en la transición revolucionaria al comunismo, su papel, o el de los derechos, no es importante como estructurador en la futura sociedad comunista<sup>3</sup>.

Lo que de Hamlet interesa a Derrida es justamente el aspecto de la *alianza* secreta que permite en la obra de Shakespeare llevar a cabo efectivamente una *respuesta responsable*<sup>4</sup> a la orden del espectro del padre. Y el espectro. Algo que es de otro lugar y otro tiempo, pero que reaparece y puede ver y ordenar. La respuesta responsable, sobre ello volveremos, sólo es posible cuando Hamlet descubre la verdad, la verdad del espectro.

<sup>2</sup> A. Wood, «Marx against morality», en P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Londres, Basil Blackwell, 1991. Por supuesto, contamos con la afirmación de Marx en *La Ideología Alemana* acerca de cómo ha roto el sostén de toda moralidad al mostrar la vinculación entre ideología moral e intereses materiales de clase. Afirma además Allen Wood: «El ataque de Marx a la moralidad no es un ataque a los “juicios de valor”, sino un rechazo de los juicios específicamente *morales, especialmente los relativos a las ideas de lo correcto y la justicia*» (subrayado mío) (p. 683). Vid. también A. E. Wood, «The Marxian Critique of Justice», *Karl Marx's Social and Political Thought. Critical Assessments*, vol. IV, ed. por B. Jessop & Ch. Malcolm-Brown, Londres & N. York, Routledge, 1990, pp. 390-421. Analiza la concepción marxista que implica precisamente que la justicia no es un standard que mida abstractamente las acciones, instituciones o hechos sociales. Es sencillamente el standard por el que cada medio de producción se mide a sí mismo (cfr. p. 399).

<sup>3</sup> A. E. Buchanan, *Marx and Justice. The Radical Critique of Liberalism*, Totowa, N. Jersey, Rowman & Allanheld, 1982, pp. 85 y ss.

<sup>4</sup> Para una elaboración de la necesidad de responder adecuadamente, éticamente, al texto –a cualquier tipo de *texto*–, véase G. Steiner, *Real Presences. Is There Anything in What We Say?*, Londres, Faber & Faber, 1992, trad. esp. de J. G. López Guix, Barcelona, Destino, 1991; y C. González Marín, «La ética de la contemplación», *La balsa de la Medusa*, 38/39.

¿Quién es Hamlet, el hijo? No nosotros<sup>5</sup>. Nosotros somos, como el propio Derrida, un nuevo Horacio. «Tú eres un scholar, háblale, Horacio.» Con la ingenuidad de Marcelo podemos acaso recordárnoslo, nuevamente.

## 2. La deconstrucción y ¿la justicia?

Decía más arriba que Derrida posee, o manifiesta, una fe peculiar en el lenguaje. Me atrevería a decir que las palabras tienen para Derrida el estatuto de las palabras del poeta. Su acercamiento al lenguaje es *poético*. En un cierto sentido que paso a justificar.

Más allá de una dimensión meramente designativa, que hace de nuestro discurso un correlato del mundo, y más allá de la dimensión expresiva, que convierte el mundo en un objeto intencional de un sujeto presente en su enunciación, la palabra de un poeta remite *necesariamente* al juego de las infinitas posibilidades de un sentido que no se liga al referente ni al sujeto meramente —y esa es, incidentalmente, la razón por la que la poesía es lenguaje público y no privado, teniendo como tiene en último extremo referentes privados y no públicos.

El discurso de Derrida, su texto, no es ciertamente *poético*, pero su texto está construido *como si* efectivamente las palabras abrieran el juego infinito de posibilidades del sentido que deben ser y estar presentes si el lector desea entender. Acaso es sólo un gesto —acaso todos los textos de Derrida sólo ejemplifiquen un gesto esencial—, un gesto en este caso *antifilosófico*, antianalítico por excelencia. El lenguaje, nos dice, puede y debe escudriñarse, pero nunca para llegar a la univocidad de un enunciado falsable, sino precisamente para convencernos de la imposibilidad de fijar un sentido, desde el momento en que se descubre el mecanismo, la fuerza que convierte todo acto de lenguaje en escritura, es decir, en un objeto separado irremediabilmente de quien lo enuncia.

Pero acaso es más que un gesto, es el ejemplo de una estrategia de lectura que, sorprendentemente, en esta y otras ocasiones se aleja lo

<sup>5</sup> J. A. Sucasas propone una interpretación según la cual Derrida y Hamlet compartirían el espacio del espectador del espectro frente al padre/Marx. Creo, sin embargo, que el punto de vista de la deconstrucción no es el del hijo ciertamente, sino el del scholar, Horacio. Vid. J. A. Sucasas, «Otra vuelta de tuerca. A propósito de *Espectros de Marx* de J. Derrida» (en prensa).

suficientemente del texto para abrirse a una interrogación fundamental, en este caso, acerca de la justicia.

Y si Derrida nos había enseñado que la línea que recorre los múltiples estratos del sentido no es unidireccional, ahora es la justicia quien se nos aparece con un rostro reconocible. La flecha del tiempo apunta hacia el futuro y hacia el pasado, o sea, la justicia es universal: «Si es que es posible y debemos tomarla en serio, la posibilidad de la interrogación, que acaso no es ya una pregunta y que llamamos aquí la justicia, debe tener un alcance más allá de la vida presente, de la vida como mi vida o nuestra vida» (p. 16).

Y, ¿por qué la interrogación de o la búsqueda de la justicia se debe abrir sobre la presencia no presente o espectral de un Marx que parece pertenecer al pasado? ¿Por qué Marx se aparece, como el espectro del rey ante su hijo que lo cree muerto y duda de su identidad, ante nosotros que actuamos como acompañantes de un Horacio que debe hablarle?

Porque el mundo aquí y ahora se ha reconstruido, reordenado, tras la victoria aparente de un nuevo orden que oculta lo anterior. Pero, como en Hamlet, algo nos llama, algo que ya no está pero que sigue frecuentando nuestra memoria y se atreve a *dar órdenes*.

Como cualquier postura radicalmente crítica, el pensamiento de Marx es perfectamente acorde con ciertos puntos reconocibles como *deconstruccionistas*. El esfuerzo de M. Ryan lo pone bien de manifiesto<sup>6</sup>. Textos tan elementales como el *Manifiesto Comunista* hacen patente que la estrategia *marxista* no es otra que hacer visible la condición aporética de aquello que se somete a crítica; en este caso de la burguesía, que contiene en sí el germen de su destrucción<sup>7</sup>. Por otra parte, sería

<sup>6</sup> M. Ryan, *Marxism and Deconstruction. A Critical Articulation*, Baltimore, 1982.

<sup>7</sup> El libro de Ernesto Laclau *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londres, Verso, col. Phronesis, 1990, contiene un comentario a su anterior trabajo, *Hegemony and Socialist Strategies* (en colaboración con Chantal Mouffe), de Slavoj Žižek, titulado «Beyond Discourse Analysis», donde leemos: «The main achievement of *Hegemony...*, the achievement because of which this book –far from being just one in the series of “post” works (post-Marxists, post-structuralist, etc.) occupies in relation to this series a position of extrémité is that, perhaps for the first time, it articulates the contours of a political project based on an ethics of the real, of the going through the fantasy (*la traversée du fantasme*) (negritas mías), an ethics of confrontation with an impossible, traumatic kernel not covered by an ideal of the unbroken communication, of the invention of the self», y en la lectura de Žižek se convierte en una deconstrucción de la lucha de clases: no es un enemigo exterior quien impide la realización humana; el enemigo está dentro (p. 252). Es en definitiva la condición aporética del individuo la que se manifiesta en el

pensable que volver a Marx, o dejarse revisar por Marx, no es sino uno más de los síntomas que señalan nuestra condición de epigonismo irremediablemente postmoderna<sup>8</sup>. El hecho es que la deconstrucción que, según Derrida, no hubiera sido posible sin el marxismo, sin la radicalización de la crítica de Marx, es la estrategia o el espacio donde cabe, veremos por qué razones *teóricas*, reconsiderar la cómoda oposición entre un capitalismo liberal como horizonte de la humanidad y un socialismo marxista naturalmente indeseable. Y ello sin duda porque la aparente superación del desgarramiento radical entre los países del Este y la Europa democrática, la asimilación de los países socialistas al mundo occidental capitalista, manifiesta signos del desorden que trata de ocultarse –unos y otro.

¿Cómo es, pues, posible que la deconstrucción produzca una interrogación acerca de la justicia?

En el artículo que Cristina de Peretti dedicaba a Derrida en el número especial de *Anthropos*<sup>9</sup>, intentaba sostener su compromiso con temas políticos, en esencia con el mundo. Es cierto que, en términos generales, los textos deconstruccionistas no se presentan sino como interpretaciones, comentarios, versiones, escritura en suma –que, por cierto, hacen buena en tantos casos la expresión afortunada de Steiner «locura mandarinesca del comentario»–. El texto se instala sobre el texto, por razones filosóficas, y ello hace desconfiar abiertamente de cualquier relación del texto con el mundo (además, «il n'y a pas de hors-texte!»). Nuestra interrogación no retórica tiene una respuesta, pues, dependiente de nuestra visión de su significado y su alcance. Si obviamos la deconstrucción *heredada* –y doy la fuerza que posee el término en este texto– que en ocasiones es sólo una apropiación acaso ilícita de unas reglas que no admiten la conversión en metodología sistemáticamente reiterable<sup>10</sup>, lo que Derrida plantea ante todo es una

antagonismo social; es la fisura (lacaniana; lo real de Laclau como imposible reinventa a Lacan), interna al campo social mismo, la impulsora de la lucha.

<sup>8</sup> Naturalmente, G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1986. 1.ª ed., Turín, 1985.

<sup>9</sup> C. de Peretti, «Las barricadas de la deconstrucción», *Anthropos*, 93 (1989), p. 40.

<sup>10</sup> En la entrevista realizada en enero de 1986, afirmaba Derrida: «... la deconstrucción 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 (...). Hay, claro, siempre instrumentalización hasta cierto punto, pero no una instrumentalización o formalización total de nuestra propia relación con la lengua y la escritura. Es preciso, yo diría, inventar cada vez nuestra firma. No puede ser un método que se enseñe sim-

hipótesis general acerca del lenguaje, como sabemos, un nuevo intento de destrucción del soberbio edificio de la metafísica occidental, al mismo tiempo, y de todo lo que ha propiciado con su categorización jerarquizada del mundo. Pero a mi juicio, no debemos simplemente quedarnos con esta hipótesis general concretada en la crítica del logocentrismo y la sustitución de la primacía del lenguaje oral –tradicional desde el mito recogido por Platón hasta Saussure– por la de la escritura como forma original o primaria del lenguaje. Es precisamente la no presencia del emisor y la consiguiente imposibilidad de una interpretación fijada por la corroboración del sujeto lo que exige plantear una nueva estrategia para la interpretación. Dado que el significado no reside idealmente en la mente del hablante, es el texto –recordemos que hablamos de escritura– el que posee una fuerza interna, la *différance*, que, como *memoria del lenguaje*, actúa para mostrarnos el significado sólo a través de múltiples estratos del sentido. Así, en el extremo opuesto de la tradición platónica, la escritura de nuevo construye ese gran libro del mundo. La lectura, siempre intertextual, una suerte de hermenéutica con una dirección distinta a la hermenéutica de las ortodoxias, no trata de dar con *el sentido*, sino con la imposibilidad del sentido como tal, y con la apertura de las infinitas posibilidades de sentidos. En último extremo, Derrida plantea una hipótesis antiestructuralista contra la inmanencia o el carácter sincrónico de los cortes de habla que interesan a los estructuralistas: la *différance* como mecanismo hermenéutico *introduce el tiempo* en el lenguaje: todo significado está diferido.

La escritura, incidentalmente, como sabemos, posee toda la carga de impropiedades, desviaciones, tradicionalmente interpretadas como elementos retóricos que deberían ser erradicados del discurso serio. Los límites entre discursos quedan así difuminados y todo discurso se hace, pragmáticamente, equivalente, sea literatura, filosofía o crítica.

La deconstrucción de esa oposición primordial habla/escritura es la primera de una serie que compete a la totalidad de las categorías duales y jerárquicas a que nos tiene acostumbrados la metafísica. Todo conocimiento sobre un objeto se alcanza por su contraste con aquello que se le opone. El modelo de inteligibilidad que está ligado a esta metafísica de la presencia es el responsable de logocentrismo, etnocentrismo, falocentrismo...». Vid. C. González Marín: «Jacques Derrida. Leer lo ilegible», *Revista de Occidente*, 62-63 (1986), pp. 160-182.

trismo, etc., y todas las virtuales formas de comprensión jerárquica del mundo. Entre ellas, y no menos importante que las citadas, la que sostiene la preeminencia de lo literal sobre lo metafórico y, por tanto, del discurso *serio* sobre el que no lo es –e incidentalmente lo auténtico sobre lo representacional. Esta hipótesis acerca de la posibilidad y necesidad de deconstrucción de todas las virtuales oposiciones jerárquicas se sustenta sobre una visión del mundo pantextualista, que recuerda sin duda al relativismo radical de Nelson Goodman<sup>11</sup>. Antiobjetivista y no subjetivista, la pantextualidad de Derrida es paralela del constructivismo que lleva a afirmar la existencia del mundo sólo como conjuntos de versiones en diferentes sistemas simbólicos, y a negar la realidad de un mundo preestablecido o preconfeccionado. Derrida, adicionalmente, introduce una especie de autoconciencia en el sistema de símbolos que hace saber siempre que aún la versión *qua* no es definitiva –y no sólo no lo es con respecto a una teoría de la verdad como correspondencia entre lenguaje y mundo. ¿Puede la deconstrucción sustentar la reaparición de Marx? ¿Y por qué precisamente de Marx?

No cabe duda de que un estado de crítica radical y perpetua como el que propugna la Deconstrucción puede aproximarse a cierta intencionalidad marxista. Como recordaba más arriba, el último Henri Lefebvre, al describir la conversión del marxismo, contra el propio Marx, en ideología, mediante el proceso que ha llevado a tomar sus textos como un saber establecido, afirmaba: «No hay que buscar en Marx verdades de hecho (...), ni criterios establecidos, sino un movimiento, una investigación sobre el posible y lo imposible»<sup>12</sup>. El marxismo supone como primera medida la subversión de la oposición ciencia/historia, al afirmar la historia como ciencia única, y al sostener adicionalmente el recíproco condicionamiento entre historia humana e historia natural<sup>13</sup>. Marx fue consciente, como Nietzsche también, de que el texto –el texto escrito, pero también el texto social– no posee una lectura unívoca y literal, y que ello es así precisamente porque posee en sí mismo un mecanismo autode(con)structivo de esa univocidad virtual.

<sup>11</sup> Vid. *Maneras de hacer mundos* (traducción de C. Thiebaut, Madrid, Visor, 1990).

<sup>12</sup> *Une pensée devenue monde*, p. 257.

<sup>13</sup> «No conocemos –afirma en *La Ideología Alemana*– más que una ciencia, la de la historia (...). Puede dividirse en historia de la naturaleza e historia de los hombres. Los dos aspectos, no obstante, no son separables. Desde que existen los hombres, su historia y la de la naturaleza se condicionan recíprocamente.»



### 3. La respuesta responsable

En un breve ensayo titulado «L'autre cap»<sup>14</sup> planteaba Derrida el tema de la responsabilidad en el contexto de un análisis sobre la identidad de la nueva Europa.

Nos interesa, no sólo como gesto, sino porque en el comentario de los textos de Valéry que le proporcionan en este caso su versión del mundo sobre la que operar («Grandeur et décadence de l'Europe» y «La liberté de l'esprit», de 1939) retoma ciertas expresiones del propio Valéry que nos hablan, precisamente en nuestro contexto particular de lectores de un texto de Derrida que lee a Marx, a nosotros, con la misma insistencia que a los europeos de 1939.

Valéry habla de una crisis que pone en peligro el capital de la cultura. Y lo que pone en peligro ese capital de la cultura, nos repite Derrida, es la desaparición de esos hombres que «sabían leer; virtud que se ha perdido», que «sabían oír e incluso escuchar», «sabían ver», «releer», «reentender» y «volver a ver». Hombres, continúa Derrida, capaces de **repetición** y de **memoria** (negritas mías), de responder *de y a* lo que una primera vez habían oído, visto, leído, sabido. Mediante esta memoria responsable lo que se constituía en valor sólido producía una plusvalía absoluta, a saber, el acrecentamiento de un capital universal.

*Spectres de Marx* se abre con su acostumbrado exordio que afirma cómo la responsabilidad debe necesariamente instalarse sobre el no-presente. Por eso hablar en nombre de la justicia es hablar de fantasmas —los que no son o ya han sido.

El espectro es la presencia de un no presente, que se instala, que ocupa un espacio y un tiempo nuestro, como nueva realización diferida de una existencia. El espectro nos frecuenta (la *hantologie*, la *hantise* son términos *frecuentes* en el texto), y esa frecuentación inconstante e inopinada acaso nos recuerda una visión del Benjamin de las *Tesis sobre el concepto de Historia*: el tiempo discontinuo, las imágenes fulgurantes, legibles en instantes privilegiados, alrededor de las cuales se cristaliza la verdadera historia.

¿Por qué espectros hoy? Porque hoy justamente estamos instalados en el punto final, y la aparición del espectro vendrá a enseñarnos que la metáfora visual de la historia no es la línea recta.

<sup>14</sup> Publicado originalmente en *Liber*, 5 (oct. 1990), reproducido en *Otra mirada sobre la época*, ed. de F. Jarauta, Murcia, 1994.

Acaso la linealidad de la historia –y de la historia cultural– no permita la posibilidad del olvido definitivo, de la sustitución irreversible de lo que fue por lo que hoy existe. Sólo una metáfora distinta permite aludir a una política de la memoria. De nuevo con Benjamin, y contra el propio Marx, del *18 Brumario* –al que las tradiciones pesaban como pesadillas, el Marx que deseaba que los muertos enterrasen a sus muertos para proceder a forjar una nueva identidad–, podemos entender a un Derrida que acepta el compromiso ético con generaciones pasadas y futuras, y se decide a poner en marcha «los poderes analíticos del recuerdo» (y cito la expresión de Benjamin). La política que es praxis y la memoria que es contemplación se deberían resumir en la petición del performativo que es naturalmente representación, iteración de fórmulas. Es, adelantemos, precisamente una exigencia *teórica* la que obliga a Derrida a *volver a*, o a *dejarse visitar por* Marx, en su empeño, de otro modo imposible, de *hacer*, de realizar *efectivamente* algo con su texto.

Si Platón hubo de hallar el alma para garantizar nuestro conocimiento, Derrida encuentra al espectro en su indagación acerca de la posibilidad de la justicia. Y el espectro, naturalmente es la forma *carnal* del espíritu.

La responsabilidad que comporta la afirmación *pas d'avenir sans Marx* –elocuente y chocante, precisamente ahora– es la que se asume como un *scholar* (estudioso, erudito, hombre de letras, sabio o humanista), jugando con el texto de Hamlet. Y juega con él para decirnos la imposibilidad de que el ruego ingenuo de Marcelo se haga realidad si el *scholar* en cuestión pertenece al ámbito tradicional de la metafísica occidental. Para aquel que participe de las diferenciaciones entre lo real y lo irreal, la vida y la muerte, el espectro, claro está, no puede ser un interlocutor. Pero también para quien ha perdido –¿por nihilista?– la capacidad de memoria y repetición. La deconstrucción sí puede, y puede por razones *teóricas*, repito, sustentar el diálogo con el espectro o espectros de Marx «No hay futuro sin Marx, no sin Marx. Sin la memoria y la herencia de Marx: en todo caso de un cierto Marx, de su genio, de uno al menos de sus espíritus. Puesto que ésta será nuestra hipótesis o nuestra toma de partido: *hay más de uno, debe haber más de uno*» (p. 36).

¿Petición de principio? Quizá después de todo Marx no asume la figura de un espectro. O quizá solamente puede asumirla.

La primera de dos consideraciones que nos conducirían a la justificación del por qué la Deconstrucción se interesa por la justicia se cierra. El análisis de la hipótesis antimetafísica sustenta la necesidad de la

deconstrucción precisamente para referirse a la justicia. Porque la justicia no es del presente, ni del futuro, sino de una temporalidad no determinada, puede pensarse desde la postura antimetafísica de una indeterminación del sentido.

Pero la segunda consideración nos lleva sencillamente a contemplar la historia y aceptar la versión de Derrida. La deconstrucción –nos dice– ha arrancado precisamente de un conocimiento indisociable de dos hechos: el hecho textual de la existencia de unos clásicos del fin –de la historia–, y el mundo real de la política. Por su origen, pues, y por su situación es el terreno desde el cual se puede dialogar con los espectros, plantear la pregunta, ¿hacia dónde va el marxismo?<sup>15</sup>. La respuesta al marxismo implica la responsabilidad que se da en la recepción de una herencia, siempre «heterogénea» y ante la que hay que elegir críticamente –y esta elección crítica es, afirma Derrida, «como la memoria, la **condición de finitud**» (negritas mías; p. 40)–. Fuera de toda ortodoxia, de todo dogmatismo, al retomar la vieja pregunta que data ya de los años cincuenta. Como imperativo ético y político, como respuesta responsable posee la deconstrucción su historia y su estrategia.

Pero esta no *vuelta a Marx*, sino la vuelta, el *regreso de Marx* debe acogerse sin el ánimo académico de canonizar un conjunto de textos.

Hace algunos años, como señalaba más arriba, se da la tendencia a asumir la presencia de Marx como filósofo, malgré lui, con pleno derecho, y a incluirlo dentro del canon de la filosofía occidental. Cito dos ejemplos:

«Entre los filósofos analíticos hace pocos años se viene dando un creciente compromiso de **tomar en serio a Marx** (negritas mías)...»<sup>16</sup>. En el libro *Analyzing Marxism*, Richard W. Miller afirma como uno de sus objetivos «mostrar que Marx debería ser una **figura central dentro de la filosofía no marxista** (negritas mías)»<sup>17</sup>.

Derrida llama la atención hacia el riesgo implícito en una asimilación no activa. «Corremos el riesgo de que se trate de hacer jugar a Marx contra el marxismo, para neutralizar o ensordecer el imperativo político en la tranquila exégesis de una obra clasificada. Se puede sentir cómo se acerca una moda o una coquetería en esta dirección en la cultura y más precisamente en la universidad» (p. 61).

<sup>15</sup> Vid. el volumen editado por B. Magnus y S. Cullenberg, *Whither Marxism? Global Crisis in International Perspective*, New York, Routledge, 1995.

<sup>16</sup> Allen Buchanan, *Marx and Justice*, cit., p. XI.

<sup>17</sup> *Analyzing Marx. Morality, Power and History*, Princeton University Press, 1984, p. 3.

*Despolitizar en profundidad a Marx.* De esto precisamente hay que huir. Tomemos la palabra y la intención de Derrida.

Al *scholar* –al filósofo– compete aceptar sin despolitizar el regreso, sin el miedo que hace obviar el *desciframiento, la interpretación que cambia el mundo*, tras las muertes de la filosofía<sup>18</sup>. Los funerales se han repetido, y las resurrecciones. Ahora asistimos a un nuevo momento fúnebre en el que la exaltación vigente en todo duelo, por cierto, parece estar ausente. Pero Marx heterogéneo nos abre a la necesidad de repensar, o más bien, de dejarse ordenar por su espectro. No lejos de la concepción espacial de la retórica clásica, la memoria se ha convertido en la condición de posibilidad de aquél cambiar el mundo. Precisamente porque puede albergar al espectro contra la nivelación y homogeneidad de una historia que desea imponer su barbarie (de nuevo apelaré a Benjamin).

#### 4. Acción y deconstrucción

¿Cuál es el ejercicio que prepara el espacio que ha de ser frecuentado por el espectro? ¿Qué práctica determina esta política de la memoria?

Naturalmente, un ejercicio de escritura. Y el ejercicio más elemental de nuestras capacidades lingüísticas: *Hacer cosas con palabras*.

La interpretación de lo performativo, de hecho, nos dará justamente la clave de la responsabilidad del *scholar* o el filósofo: la filosofía como performativo. La escritura como performativo.

Lo performativo, explica Derrida, es aquello que interpreta y transforma lo que interpreta: «Una interpretación que transforma lo que interpreta, he aquí una definición de lo performativo que es igualmente poco ortodoxa con respecto a la teoría de los actos de habla y con respecto a la Tesis XI de Feuerbach (“Los filósofos no han hecho sino interpretar el mundo de maneras diferentes, lo importante es transformarlo”))» (p. 89).

¿Por qué está lejos esta interpretación de la teoría de los actos de habla? Del conocido debate sostenido con John Searle, a raíz de la publicación del texto «Signature, événement, contexte»<sup>19</sup> se extraen las

<sup>18</sup> Blanchot, como Derrida comenta extensamente, escribe ya una nota fúnebre en 1959, aunque con atisbos de resurrección (cfr. p. 67).

<sup>19</sup> «Signature, événement, contexte» en *Marges de la Philosophie*, París, Minuit, 1972; trad. esp. C. González Marín, Madrid, Cátedra, 1989. Para la polémica con J. Searle, vid., «Reiterating the Differences: Reply to J. Derrida», *Glyph*, 1 (1977), y «The World Turned Upside Down», *The New York Review*, 24 (24-10-1983).

divergencias –e incidentalmente los puntos de contacto– de Derrida y Austin/Searle. Derrida sencillamente no puede sostener que todo acto de habla sea, a lo Austin, reducible a enunciados en primera persona y modo indicativo. Por otra parte, frente a Searle, lo que interesa en el acto de habla no es que se realice como enunciado intencional, sino las reglas, la propia estructura de las convenciones que entran en juego en nuestros usos sociales<sup>20</sup>. Lo performativo en Derrida escapa a la ortodoxia de las tesis de Austin y Searle en tanto en cuanto no presupone la intencionalidad, sino las reglas. Probablemente porque se introduce entre el acto de habla y el mundo virtual que es transformado, el propio discurso o texto y el mundo desaparece –es antiobjetivista. Por la misma razón no responde a la tesis de Feuerbach. ¿Cómo puede ser la escritura performativa, si carece del contexto pragmático adecuado, que determine las condiciones de felicidad o satisfacción de la emisión? Derrida cree en la fuerza (¿perlocucionaria?) de su gesto filosófico. De hecho, su teoría se actualiza en cada texto, en este sentido su escritura es performativa, ejemplifica cada vez el gesto deconstructivo.

Por otra parte, Derrida interpreta lo performativo como la cita de fórmulas preestablecidas. La repetición que es esencial al performativo<sup>21</sup> pone bien de manifiesto precisamente que existe una estructura de reglas subyacente al performativo mismo. E, incidentalmente, el carácter teatral<sup>22</sup> del performativo, de modo que irónicamente el empeño analítico de diferenciar nítidamente discursos serios de no serios queda en entredicho en la propia teoría de Austin.

¿Qué aporta la tesis de Derrida sobre los performativos? ¿Cómo se articula en la reaparición de Marx?

En primer lugar, el carácter teatral implícito en la lectura de Marx; en segundo lugar, el estatuto de repetición, de reiteración de Marx. Si

<sup>20</sup> S. Winspur, «Text Acts: Recasting Performatives with Wittgenstein and Derrida», en *Redrawing the Lines. Analytic Philosophy, Deconstruction and Literary Theory*, ed. por R. W. Dasembrock, Minneapolis, University of Minnesota, 1989, pp. 169-188.

<sup>21</sup> El carácter de fórmula repetida de un performativo parece indiscutible si pensamos en ciertos tipos de performativo paradigmáticos, por ejemplo, las declaraciones, particularmente las declaraciones de amor.

<sup>22</sup> La apreciación de Barbara Johnson –en contra de Austin y Searle– acerca del carácter parasitario de los performativos en el teatro, respecto de los verdaderos performativos serios, es muy relevante: «All performatives turn out to be essentially theatrical –as one might have already guessed from the terms “speech act” and “performative”» (*The Critical Difference: Essays on the Contemporary Rhetoric of Reading*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1980, pp. 60 y ss.).

hemos de realizar un performativo felizmente sólo podemos *citar* un texto. La frecuentación de Marx es así teóricamente necesaria para adoptar una actitud responsable simplemente.

«Si tomo la palabra en la apertura de un coloquio... no es en primer lugar para sostener un discurso filosófico y sabio (ergo, constatativo, diríamos). Es inicialmente para no huir ante una responsabilidad» (p. 90).

Derrida se compromete, no describe ni da cuenta de nada, realiza la acción de asumir la responsabilidad. Lo performativo tiene como contexto la intertextualidad.

La tarea de la filosofía, pues, es asumir, aceptar la herencia –como herederos en duelo, herencia que nunca constituye algo dado, sino una tarea pendiente, la de convertir la palabra en performativo, el lenguaje en mundo: «Esta herencia es preciso reafirmarla transformándola tan radicalmente como sea necesario. Esta reafirmación será a la vez fiel a algo que resuena en la llamada de Marx –digamos en el espíritu de su orden– y conforme al concepto de la herencia en general. La herencia no es nunca algo dado, siempre es una tarea» (p. 94).

Pero no podemos olvidar que el mundo es el pantextualismo de la deconstrucción; por tanto, la herencia es siempre una herencia crítica.

### *5. El orden nuevo y la nueva internacional*

El momento sobre el que se erige el texto de Derrida es el del dogmático convencimiento de que un Orden Nuevo se instala sobre el mundo, un tiempo, una edad de hierro en la que también, junto al orgullo y el duelo triunfante del neoliberalismo se deja sentir una guerra: «Se trata de una forma de guerra inédita. Se parece al menos a una gran conjuración contra el marxismo...» (p. 88).

La figura en que se va a centrar la crítica de Derrida es naturalmente de Fukuyama<sup>23</sup> –no por trivial menos significativa– como representante máximo, y de éxito probado, de la filosofía del nuevo orden. Evangelio nuevo: «¿No se trataría de un nuevo evangelio, el más ruidoso, el más mediático, el más exitoso, sobre la muerte del marxismo como fin de la historia?» (p. 98).

<sup>23</sup> F. Fukuyama, *El fin de la Historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.

La afirmación evangélica de Fukuyama, la *buena nueva* –y son palabras de Fukuyama– que reproduce Derrida señala, a mi juicio, el polo negativo de una dicotomía cristianismo/judaísmo que acaso estaríamos tentados de deconstruir. Fukuyama describe la buena nueva como la alianza de la democracia liberal y el mercado libre. Si el mesianismo judío es la aceptación de una promesa, la promesa de lo que ha de venir o acontecer, el Mesías cristiano es la deconstrucción de la promesa, es el final de su prolongación en el tiempo, de la espera de lo que ha de venir. Si el Mesías es un concepto, su encarnación lo deconstruye, al materializarlo quiebra el estatuto diferido del concepto de lo que vendrá, y lo convierte en una presencia actual. Pero la presencia actual vuelve de nuevo a re-diferirse en una segunda venida.

¿Por qué Derrida opone como término negativo un mesianismo cristiano, siendo aparentemente más propicio al gesto y al supuesto deconstruccionista? ¿Cómo puede llamarse «evangelio» a la constatación o a la declaración acaso de la real instauración del reino de Dios? Si el reino predicado por Cristo no es de este mundo, el evangelio anuncia algo que no está aquí efectivamente. Pero el evangelio también anuncia que el reino que no es de este mundo es un reino individual, interior, que puede instaurarse en la tierra dentro de cada uno. Y aquí es donde sí se convierte en aceptable denominar «buena nueva» al texto de Fukuyama: en el individualismo (incidentalmente el mismo problema se plantea con respecto a Max Stirner y su tesis de la rebelión individual frente a la revolución colectiva<sup>24</sup>) posible en un mesianismo cristiano opuesto al colectivismo de un mesianismo judaico.

Frente a todo, el mesianismo marxista –anuncia Derrida– no se deja ni debe dejarse deconstruir. Derrida mimetiza el propio proceso de autoanulación del estado en la utopía marxista, en su paradójico o aporético «mesianismo sin lo mesiánico». Y lo deconstruye como mesianismo, como solución final, al centrarse verdaderamente en la justicia que no es referida a la historicidad o al carácter histórico de los modos de producción: «Lo que permanece irreductible a toda deconstrucción, lo que permanece tan indeconstruible como la posibilidad misma de la deconstrucción es acaso una cierta experiencia de la promesa emancipatoria; es acaso la formalidad de un mesianismo estructural, un mesia-

<sup>24</sup> Vid. el capítulo 5: Apparition de l'inapparent: l'«escamotage» phénoménologique.

nismo sin religión, algo mesiánico, incluso sin mesianismo (negritas mías)» (pp. 102-103)<sup>25</sup>.

La deconstrucción exige y propugna una historicidad que permita la promesa mesiánica, la posibilidad de emancipación como promesa y no como programa. La historicidad del marxismo es lineal, la de la deconstrucción no puede serlo nunca. Lo mesiánico, pues, no es el anuncio de un fin de la historia, sino el aportar transcendencia a la radicalización de la crítica: ese mesianismo que es, pues, «una idea de la justicia –que diferenciamos del derecho e incluso de los derechos del hombre– y una idea de la democracia –que diferenciamos de su concepto actual y de sus predicados determinados hoy» (negritas mías; p. 102).

Constata Derrida el mal funcionamiento de las democracias occidentales. Constata el engaño de la representación (Nietzsche, Marx al fondo, desde luego). Como el Egipto que sojuzgaba al pueblo elegido, el Orden Nuevo está siendo atacado por plagas (diez) incurables. Los males reales, y no textuales, de nuestras sociedades<sup>26</sup>: el paro, los sin techo, la guerra económica, las contradicciones del mercado liberal, la deuda exterior, las guerras interétnicas, los estados fantasmas, como las mafias, y el derecho internacional y sus instituciones dominado por Estados particulares.

El discurso neoliberal –o la buena nueva– no es naturalmente ajeno a la existencia de estas plagas –el lenguaje de Derrida está en consonancia con esta articulación judaica de la problemática moderna. Pero la justificación o, al menos, la explicación parte en el discurso de Fukuyama de una lógica idealista y, yo añadiría, naïve: sencillamente hay todavía una cierta distancia entre lo que se da actualmente y el ideal, cuya señal son las plagas.

Pero, naturalmente, una fidelidad a un cierto espíritu marxista nos pediría precisamente la puesta en tela de juicio del propio ideal.

<sup>25</sup> Es notoria la acusación de que fue objeto Derrida por parte de M. H. Abrams, quien lo define como «an absolutist without Absolute», en «How to Do Things with Texts», *Partisan Review*, 46 (1979), p. 590. Dejando de lado lo anecdótico de la acusación, acaso valdría la pena reflexionar sobre las implicaciones de esta paradoja que es uno de los puntos centrales también de *Espectros de Marx*. Esta paradoja es la lógica de la *promesa*; la promesa (mesiánica) exige la esperanza de su cumplimiento y al mismo tiempo la imposibilidad de ser cumplida.

<sup>26</sup> Si bien he escuchado el carácter «periodístico» de este capítulo del texto de Derrida, me temo que aquí lo «periodístico» es no sólo deseable y bienvenido, sino que quizá debería señalar un cierto rumbo en los fatigados textos filosóficos al uso.



¿Cuál es ese espíritu de Marx y qué significa? Culto del fantasma. Ser fiel a un cierto espíritu de Marx significa solamente, señala de manera absolutamente esperable Derrida, «ser fiel a lo que siempre ha hecho del marxismo inicialmente y como principio una crítica radical, es decir, un movimiento preparado para la autocrítica» (p. 145).

Si, siguiendo la dramatización del mundo contemporáneo, Derrida nos habla de una Santa Alianza en contra del marxismo, el espíritu de Marx al que debemos obedecer insta a la transformación del derecho internacional: «Una transformación profunda, proyectada sobre una larga duración, del derecho internacional, de sus conceptos y de su campo de intervención» (p. 140). Un derecho internacional, pues, que sobrepase la hipocresía de la declaración de derechos del hombre. Y Derrida lo afirma con la fuerza de la buena retórica: «No perdamos jamás de vista esta evidencia macroscópica, hecha de innumerables sufrimientos singulares: ningún progreso permite ignorar que nunca, en números absolutos, nunca tantos hombres, mujeres y niños han estado oprimidos, hambrientos o han sido exterminados en la tierra» (p. 141).

Y como una contraconjuración, una Nueva Internacional y una crítica radical del estado de cosas se plantea verosímilmente deconstruccionista, en tanto está concebida prescriptivamente como asociación sin organización, sin partido, sin patria, sin comunidad nacional, sin límites en la más marxista de las utopías. ¿Es pensable una sociedad sin clase política, como una suerte de «comunidad constitutiva»?<sup>27</sup>.

### 7. Crítica radical: contra el nihilismo

El espíritu al que no renuncia es pues la crítica, y, sobre todo, la afirmación emancipatoria y mesiánica (naturalmente sin la «monstruosa», en su expresión, realización de los totalitarismos). Opuesto tanto a la interpretación althusseriana que elimina toda escatología

<sup>27</sup> En todo caso podría interpretarse a la manera de las comunidades constitutivas que define D. Bell como «comunidades de memoria», o más estrictamente, comunidades «psicológicas», o de «interacción personal», fundadas en sentimientos «de confianza, cooperación y altruismo». Vid. *Communitarianism and Its Critics*, Oxford, Clarendon Press, 1993. La clase política efectivamente podría interpretarse como un objetivo natural de la deconstrucción en tanto en cuanto manifiesta su propia condición aporética: la política es una interpretación del mundo basada en la eliminación de las contingencias, de la «textualidad» de lo humano, pero al mismo tiempo el *factor humano* es la única estrategia que la clase política es capaz de utilizar en la lucha por el poder.

mesiánica como al antimarxismo que aporta otras proporcionándoles contenidos ontoteológicos deconstruibles, y también al revisionismo.

La nueva internacional se levanta sobre el panorama previsible de la problematización del concepto de estado, de partido y de sindicato, donde resuena la modernidad de Zaratustra.

¿Qué queda de Marx? La invitación, la orden de cuestionar, de deconstruir, de llegar al límite, precisamente señalado por la justicia, *contra* Marx<sup>28</sup>. Pero Derrida insiste una y otra vez en la ligadura teórica entre la deconstrucción y una cierta *idea* de justicia que sólo podría ser platónica: «un pensamiento deconstructivo siempre ha apelado a la irreductibilidad de la afirmación y por tanto de la promesa, así como a la indeconstructividad de una cierta idea de justicia –disociada del derecho–» (p. 147). La más radical de las críticas es la apertura, la espera de lo que ha de venir.

Volvamos al verso insistente de Hamlet: «You are a scholar...». Marcelo no lo es. «Yo no lo soy», soporta su apelación al otro. ¿Quiénes serán los miembros de esta Nueva Internacional?

Al final de las *Notas sobre el Programa de Gotha*, Marx escribe la frase «*Dixi et salvavi animam meam*». Henri Lefèbvre parafrasea en extenso y, *tan* deconstructivamente:

«Sí, durante toda mi vida he pensado y hablado y he escrito como si la suerte de la especie humana dependiera de mis palabras y de mis escritos. Sí, he meditado sobre lo necesario y pensado: soy necesario, y mi obra, y lo posible que no describe, que crea. Vendrá un día quizá en que se encontrará insensata esta ambición. Será que se habrá olvidado en qué consiste el pensamiento, esta audacia, este riesgo. No piensa quien no quiere añadir al mundo algo que lo cambie, no hace sino contentarse con consideraciones diversas sin comprometerse. Digo bien: el alma. Conquista o se pierde. No consiste solamente en una serie de palabras y de proposiciones más o menos bien encadenadas. ¡No! Contiene más cosas que ella misma: el soplo del espíritu, es decir, de la revolución... Anterior a mis escritos los atraviesa y busca un fundamento nuevo y os llama a vosotros, gentes del futuro. Si fracasa, es sólo un fracaso provisional. Esta alma es la convicción, sin certeza absoluta, es decir, siempre entre la decepción y la esperanza, de que el

<sup>28</sup> Si hemos de aceptar la versión de Buchanan, la idea de justicia en Marx es precisamente y necesariamente deconstruible por aporética: sólo es necesaria en unas condiciones en que su cumplimiento es imposible.

que ha vencido desplegando su fuerza bruta perderá mañana su ser y su razón de ser»<sup>29</sup>.

Y bien, la petición de Marcelo suena más melancólica: el scholar, el sabio, el humanista, el erudito, puede hablar al espectro, y puede realizar su performativo ante el ruego del otro. Pero acaso su acto sólo sea un acto más de erudición.

O acaso sólo el discurso puede construir –rememorando, repitiendo las fórmulas– otros mundos. ¿Qué diferencia el discurso comprometido del discurso del *ironista*<sup>30</sup>? Esta es la verdadera pregunta. La fe en el lenguaje, probablemente. El discurso de la deconstrucción puede mostrar lo aporético y, de hecho, sabe que él también puede contenerlo o lo contiene ya, pero ahí debe terminar. Sólo cuando continúa el juego de la deconstrucción del discurso aporético del otro entramos en el terreno del ironista. El descubrimiento que el lector de Derrida es llamado a realizar es justamente que la crítica radical no puede realizarse desde un terreno homogéneo y nivelado desde el que no es posible apelar a valores por encima de la textualidad de lo escrito. Probablemente, lo que el lector aprende ahora es algo muy sencillo: hay un uso *perverso* de la crítica radical, como también hay –ha habido– una perversión de la utopía. La estructura pantextualista, por paradójico que resulte, se opone –*debe* oponerse– al inmanentismo del discurso, precisamente para que su condición de crítica radical no se autorrefute. La contigüidad no necesariamente señala una identidad de valor. Nuestra labor, como la del *scholar*, es encontrar la fórmula para trascender el trazado metonímico de un discurso que aparece irrebasable. Dar con una buena metáfora de la esperanza.

<sup>29</sup> Lefebvre, *cit.*, pp. 238-239.

<sup>30</sup> Vid. R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989.

