

Domingo Fernandez Agis

Derrida y el espectro del marxismo. Historia y política

A la muerte de Louis Althusser, el 22 de octubre de 1990, Derrida escribe un texto, que leerá durante el funeral en honor de su amigo y aparecerá publicado por primera vez en el número de diciembre de ese año de *Les Lettres françaises*. En él comienza diciendo que ha conocido el fallecimiento de Althusser recién regresado de Praga, y añade, nueve años después de la terrible experiencia que allí vivió: "El nombre de esta ciudad me parece tan violento, casi impronunciabile"¹.

Estas palabras contienen una amarga referencia a su detención en la capital checa, en base a una imputación a todas luces orquestada desde los aparatos del Estado. Se trata de una alusión que tiene un valor hermenéutico de primer orden, ya que a través de ella viene a decir Derrida que ha sufrido en su propia carne la humillación, el horror y la brutalidad de que es capaz un sistema político en el que los derechos del individuo son pura entelequia frente a los intereses del Estado. Un sistema como el comunista que, para Althusser, constituyó durante la mayor parte de su vida el referente ético y político por excelencia. He aquí el lugar de encuentro, la encrucijada histórica y el punto en el que se produce la separación. En una prosa cargada de resonancias e implícitos dice:

"Lo que llega a su fin, lo que Louis se lleva consigo, no es solamente esto o aquello, que habríamos compartido en uno u otro momento, aquí o allá, es el mundo mismo, un determinado origen del mundo, el suyo sin duda pero también el mundo en el que yo he vivido, en el que hemos vivido una historia única, en todos los sentidos irremplazable y que tenía tal o cual significado para uno u otro de nosotros, incluso si éste no pudo ser el mismo, ni el mismo que para él; un mundo que es para nosotros el mundo, el único mundo, que se hunde en un abismo del que ninguna memoria -aunque guardemos el recuerdo, y guardaremos el recuerdo- podrá salvarlo"².

Al leer estas palabras podría pensarse que Derrida veía en Althusser, más allá del amigo y nunca por encima de la amistad, un importante punto de referencia intelectual. Sin duda no porque sus ideas le convencieran o estuviese dispuesto a seguir alguna de las líneas de trabajo en las que el pensador marxista se prodigó, sino más bien por el hecho de haber marcado un límite, de haber estado ahí en los momentos cruciales, señalando las fronteras de un territorio en el que Derrida no quiso adentrarse en demasía, pero que no por ello dejaba de formar parte del Atlas del mundo que habitó. Por ello subraya:

"Nuestra pertenencia a este tiempo, creo poder hablar por todos los que están aquí, estuvo imborrablemente marcada por él, por lo que él ha investigado, experimentado, arriesgado al más alto precio, por todos los movimientos determinados o suspendidos, autoritarios e inquietos a la vez, contradictorios, consecuentes o convulsivos, de esta extraordinaria pasión que fue la suya"³.

¹ DERRIDA, J., *Chaque fois unique, la fin du monde*, Paris, Galilée, 2001, p. 145.

² *Ibidem*, pp. 146-7.

³ *Ibidem*, p. 147.

Derrida reconoce, por tanto, en sus palabras de homenaje, el peso de la figura de Althusser y el influjo que ha ejercido sobre los pensadores de su generación. Y ello, como es evidente, no ya por la orientación teórica que haya podido compartir o inducir en otros, sino por la pasión que este renovador del marxismo puso siempre en lo que hacía, por la autenticidad que la entrega y el compromiso confieren a algo, pese a que sus presupuestos y resultados puedan ser discutidos en los más diversos niveles de interpretación y aplicación. En esos casos, esto último pasa a un segundo plano, aunque nunca deje de ser relevante. Es algo que deja claro Derrida al señalar que, "de lo que ha podido separarnos, quizá oponernos (implícitamente o no, a veces duramente, sobre pequeños o grandes asuntos), me desagradaba hablar de ello aquí, aunque debo hacerlo, eso no ha empañado nunca el fondo de una amistad que me es tan querida"⁴. Así pues, queda el afecto y la amistad, y queda asimismo el reconocimiento intelectual, por encima de las diferencias filosóficas o las confrontaciones ideológicas.

No obstante, podemos constatar con relativa facilidad acudiendo a su propia obra que la aproximación al marxismo que Derrida realiza en diferentes momentos de su trayectoria intelectual arrojará un balance intensamente crítico, aunque el peso de dicha crítica quede muchas veces equilibrado por su empeño en poner de relieve el trasfondo humano que suele permanecer agazapado detrás de los enfrentamientos. En todo caso, un valor fundamental de la tradición humanista ha quedado en pie, a pesar de los esfuerzos del estructuralismo, marxista o no, por erradicar todo influjo de dicha tradición. En efecto, la subjetividad, y todos los valores que, como la amistad, permanecen asociados a ella, se perfila con toda su fuerza, con todas sus contradicciones también, en un momento tan dramático como este en que Derrida toma la palabra para evocar la figura de Louis Althusser.

Pero, para adentrarnos en las reflexiones que el pensamiento marxista ha suscitado en Derrida tendremos que acudir a otros textos. Así, en *Espectros de Marx*, partiendo de un detenido comentario sobre el contenido del artículo de Maurice Blanchot, "Les trois paroles de Marx"⁵, Derrida explica por qué es necesario volver a Marx, enfrentarnos con las distintas interpretaciones de su pensamiento, volver a tratar de tú a tú con los espectros del viejo pensador revolucionario⁶. La condición espectral no es siempre suscitada por la amplitud del tiempo transcurrido, también puede venir favorecida por las distorsiones que provocan las urgencias del presente.

En ese sentido, un detalle nos permitirá tal vez ofrecer una rápida contextualización de ese trabajo. En efecto, Derrida realiza en esta obra una detenida crítica de las ideas de Fukuyama sobre el fin de la Historia⁷ que, con acierto, él interpreta en el interior de ese entramado de ideas e imágenes de carácter escatológico y mesiánico⁸ entre el que aún deambula el espectro de Marx. Sostiene así que "Fukuyama define la democracia liberal tan pronto como una realidad efectiva, tan pronto como un simple ideal. El acontecimiento es tan pronto la realización, tan pronto el anuncio de la realización"⁹. El *acontecimiento* por antonomasia era en esos momentos, como sin duda recordaremos, la caída del muro de Berlín, en 1989, símbolo del declive irrefrenable del comunismo.

Pero concluye que, "a pesar de todo esto, no sería, me parece, ni justo ni incluso interesante acusar a Fukuyama de la suerte que ha corrido su libro. Más valdría preguntarse por qué este libro, con la 'buena nueva' que pretende aportar, se ha

⁴ *Ibidem*, p. 148.

⁵ BLANCHOT, M., *L'Amitié*, Paris, Gallimard, 1971.

⁶ DERRIDA, J., *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, pp. 39 y ss.

⁷ Ver, FUKUYAMA, F., *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.

⁸ DERRIDA, J., *Spectres de Marx*, Edic. Cit., pp. 104 y ss.

⁹ *Ibidem*, p. 108.

convertido en tal recurso mediático, y por qué hace furor en todos los supermercados ideológicos de un Occidente angustiado"¹⁰. No en vano, el texto de Fukuyama se convirtió en el elemento crucial del gran debate en torno al futuro del marxismo que se registró durante aquellos años. Hasta tal punto que bien parecería, leyendo algunos de los textos producidos a propósito de sus planteamientos, que muchos pensaban en la necesidad de echar por tierra la lectura de la filosofía de la historia hegeliana que hacía el entonces asesor de la administración norteamericana, como necesario paso previo para prolongar la vida de la filosofía política marxista¹¹. De una u otra forma, buscando sus puntos débiles, se produjo una interesante relectura de las tesis de Hegel, indagando de nuevo acerca de sus raíces, fundamentos y operatividad explicativa¹².

Una serie de preguntas análogas habría que hacerse, podemos colegir de las palabras de Derrida, en relación a los espectros de Marx que recorrían y aún recorren el mundo: de dónde provienen, qué hacen ahí, qué significado tienen para nosotros, por qué se les concede, en cada caso, tanta o tan poca importancia¹³.

Reflexionando sobre lo que para él significa el marxismo pero, ¿no hay que olvidarlo!, en un momento en que siente el peso sobre él de aquello que es tan próximo a uno mismo como el calor de la amistad, evocando de igual modo lo que podemos vivir con una intensidad semejante a como se vive la pérdida de un amigo, entre paréntesis, relata lo siguiente: "En 1981, mientras permanecía encarcelado en Praga por el poder de entonces, me decía con un sentimiento ingenuo de casi certitud: 'esta barbarie puede durar siglos...'"¹⁴ Es cierto, tal como Derrida hace notar, que no se podía vislumbrar entonces el fin de ese sistema, resultaba incluso inconcebible la desaparición de un antagonista con el que Occidente se había habituado a coexistir. Se sabía que en algunos ámbitos el sistema comunista atravesaba dificultades, pero éstas no parecían insalvables para quienes, habituados a vivir en un capitalismo cíclicamente en crisis, las consideraban como parte de un dinamismo histórico de largo recorrido. Se las concebía, en consecuencia, como mecanismos de ajuste que, al fin y al cabo, jamás iban a destruir las grandes estructuras de poder, de producción, de distribución, que las revoluciones marxistas habían puesto en pie. No deja de ser curioso, dicho sea también entre paréntesis, que la misma dialéctica interpretativa se haya puesto en curso en relación con la crisis global que el sistema capitalista está experimentando en la actualidad.

En todo caso, sucedido aquello, ese acontecimiento esencial tiene que llevarnos a replantear nuestra posición frente al marxismo, pues no podemos considerar que la caída, rápida y en cadena, de los sistemas comunistas, como si de un castillo de naipes se tratara, en nada afecta a la lectura o a la utilización que en lo sucesivo podamos hacer del sistema de pensamiento en que se fundamentaban. En esa dirección, hace notar Derrida que, "continuar inspirándose en cierto espíritu del marxismo sería ser fiel a lo que siempre ha hecho del marxismo una crítica radical, a saber, una forma de proceder

¹⁰ *Ibidem*, p. 115.

¹¹ No hay que olvidar, sin embargo, que Fukuyama vincula el fin de los regímenes comunistas con el movimiento, iniciado una década antes, por medio del cual se produce el derrumbe de los regímenes autoritarios que aún permanecían en pie en Europa. Ver, FUKUYAMA, F., Op. Cit., pp. 42 y ss.

¹² Puede ser importante recordar, al hilo de esta alusión a Hegel, que Lévinas considera que "las manifestaciones de la ética en la historia trascienden su tiempo, sin anunciar por ello el fin de la historia. Si no ha lugar esperar el juicio de la historia, no es porque el desarrollo de la historia carezca de significación, sino porque ciertos acontecimientos históricos tienen, por sí mismos, la fuerza del juicio". HAYAT, P., *Emmanuel Lévinas, étique et société*, Paris, Kimé, 1995, p. 105.

¹³ DERRIDA, J., *Spectres de Marx*, Edic. Cit., pp. 119 y ss.

¹⁴ *Ibidem*, p. 109.

siempre dispuesta a su autocrítica. Esta crítica *se quiere*, por principio y explícitamente, abierta sobre su propia transformación, su reevaluación y su reinterpretación"¹⁵.

Él considera que ese espíritu lo posee el marxismo, gracias a la herencia que recoge de la Ilustración, advirtiendo que no puede permitirse renunciar a él pues, de hacerlo, perdería uno de los elementos que de una forma más clara lo definen¹⁶. En efecto, esa herencia, que en otros momentos podría haberse interpretado como una hipoteca, ha de ser ahora considerada como un activo que permite al pensamiento marxista abrirse de otra manera al futuro. En verdad, si el marxismo tiene algún futuro éste no puede escribirse al margen de esos parámetros que lo vinculan a la idea ilustrada de progreso.

Aun así, nos da una buena muestra de la pluralidad de interpretaciones posibles sobre aquello que hemos heredado del marxismo, a través de cierta evocación que realiza. Recuerda, en efecto, en una alusión cargada de significado, que "ciertos filósofos soviéticos me decían en Moscú, hace algunos años: la mejor traducción para *perestroïka* es 'deconstrucción'"¹⁷. Por tanto, si somos consecuentes con el sentido de esa evocación, habremos de aceptar que Derrida admite de buen grado, que sería preciso deconstruir el pensamiento de Marx en todas sus facetas, no sólo en cuanto ideología política o en tanto que autocrítica que deban realizar quienes han sido hasta ahora sus adeptos¹⁸, sino como condición previa para permanecer fieles a determinado "espíritu del marxismo".

"En consecuencia, este gesto de fidelidad a cierto espíritu del marxismo es una responsabilidad que, ciertamente, en principio incumbe a cualquiera. Mereciendo apenas el nombre de comunidad, la nueva Internacional no pertenece sino al anonimato. Pero esta responsabilidad parece hoy, al menos en los límites de un campo intelectual y académico, recaer *más imperativamente*, y digámoslo para no excluir a nadie, *en prioridad, en urgencia*, a los que, durante los últimos decenios han sabido *resistir* a una cierta hegemonía del dogma, podríamos decir que de la metafísica marxista, bajo sus formas política o teórica. Y, de manera aún más particular, a los que han llegado a concebir y practicar esta resistencia sin ceder a la complacencia con las tentaciones reaccionarias, conservadoras o neoconservadoras, anti-científicas u obscurantistas, a los que, por el contrario, no han cesado de proceder de forma hipercrítica, me atrevería a decir, deconstructiva, en el nombre de las nuevas Luces para el siglo que viene. Y sin renunciar a un ideal de democracia y de emancipación, intentando más bien pensarlo de otra manera y ponerlo en obra de otra manera"¹⁹.

En este contexto y de forma muy oportuna, Derrida recuerda las palabras de Marx en el Manifiesto del Partido Comunista: "Un espectro recorre Europa, es el espectro del comunismo"²⁰. Conviene decir que el eco de esta aseveración no es hoy particularmente optimista o positivo pero, en cualquier caso, es cierto que aún se mueven, entre los lomos de los libros y por los corredores laterales de la academia o la política, ciertos espectros a los que habría que preguntar, antes de que se desvanecieran y tal vez

¹⁵ *Ibidem*, p. 145.

¹⁶ *Ibidem*, p. 145.

¹⁷ *Ibidem*, p. 146.

¹⁸ Fredric Jameson ha hecho notar la evolución de la filosofía de Derrida hacia una mayor politización que esta obra supone. Ver, JAMESON, F., "La carta robada de Marx", en SPRINKER, M. (Edit.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*, Madrid, Akal, 1999, pp. 37 y ss.

¹⁹ DERRIDA, J., *Spectres de Marx*, Edic. Cit., pp. 148-9.

²⁰ *Ibidem*, p. 163.

dejáramos de advertir para siempre su presencia, algunas cosas que tan sólo ellos están en disposición de responder.

Derrida hace, a su vez, un paralelismo entre el espectro del comunismo y el propio espectro de Marx, que también habitaría o recorrería Europa²¹. ¿Qué relación podemos establecer con él? Esa es la cuestión clave, a la que *Spectres de Marx* da una amplia respuesta, en el sentido en el que su autor se ha manifestado ya al hacer una valoración de la herencia de Marx²².

Es algo que en cierta forma realiza asimismo en, "Marx, c'est quelqu'un"²³, una intervención improvisada en el Théâtre des Amandiers, el 15 de marzo de 1997, en la que Derrida plantea la cuestión siguiente: "¿Quiénes son los herederos legítimos de Marx hoy?"²⁴ Como apuntábamos, el texto es una transcripción de lo dicho por él esa tarde, después de la representación de la obra "Karl Marx théâtre inédit"; pero la pregunta podría formularse también en el momento actual. Lo que sucede es que, si ya era difícil darle respuesta en la época en que Derrida escribe, en la actualidad lo es todavía más. Hoy las dudas se acrecientan y los espectros que tal vez pudieran resolverlas hace tiempo que nos dieron la espalda y se alejaron de nosotros. ¿Volverán? A pesar de la alegría con la que se han pronunciado tantas palabras de despedida, pensando que ésta significaba el último y definitivo adiós, lo cierto es que nadie puede asegurar que nunca volvamos a verlos.

En su intervención, Derrida comenta también la jugosa anécdota de Beaumarchais, quien cogió o robó piedras de la Bastilla, después de su toma por los revolucionarios, para construir con ellas un teatro. El recuerdo de ese peculiar suceso le lleva a preguntarse qué estamos dispuestos a hacer con las piedras del Muro de Berlín, qué teatro consideramos que debemos construir con ellas²⁵. La metáfora tiene una fuerza extraordinaria, que no ha hecho sino incrementarse desde entonces. Nuestra inquietud crece, en efecto, al observar qué tipo de teatro se ha construido con los restos del muro de Berlín y de qué género son las obras que a diario se representan en él²⁶.

A su vez, en *Marx & Sons*, obra en la que Derrida reflexiona en torno al contenido de *Spectres de Marx* y a la polvareda levantada por ese libro, señala que todos los debates suscitados se cruzan en algún momento sobre una cuestión: "¿qué hay en la herencia de Marx de filosofía entendida como ontología? Lo que nos ha llegado o nos llegará de Marx, ¿es una filosofía política? ¿Y una filosofía política como ontología?"²⁷. Pues también aquí, quizá en este punto más que en otros lugares, es crucial escapar de las garras del pensar ontologizante. Por ello añade:

"Lo que, a mi juicio, debería seguir a esta deconstrucción de la 'ontología' marxista es todo lo contrario de una despolitización o de un debilitamiento de la efectividad política. Reexaminando hasta el fondo los axiomas de la relación entre

²¹ Derrida ha prestado gran atención a diversas "realidades espectrales", no en vano ha atribuido a la propia escritura ese carácter. Ver, DERRIDA, J., *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, p. 165.

²² Del debate suscitado a propósito de esta obra constituye una excelente muestra el libro editado por M. Sprinker. Ver, SPRINKER, M. (Edit.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*, Madrid, Akal, 1999.

²³ DERRIDA, J., "Marx, c'est quelqu'un", en, DERRIDA, J. (et alii), *Marx en jeu*, Paris, Descartes & Cie, 1997.

²⁴ *Ibidem*, p. 11.

²⁵ *Ibidem*, p. 23.

²⁶ "Resulta crucial comprender hasta qué punto los propios movimientos de Derrida deben entenderse como tácticas ideológicas o, para ser más exactos, antiideológicas, y no únicamente como las abstractas discusiones filosóficas bajo cuya forma estos textos cruzan el océano y se traducen en Estados Unidos". JAMESON, F., Op. Cit., p. 60.

²⁷ DERRIDA, J., *Marx & Sons*, Paris, PUF/Galilée, 2002, p. 12.

'Marx', la teoría, la ciencia y la filosofía, se trataría más bien para mí de comenzar a dar cuenta también de *fracasos históricos desastrosos*, sobre el plano teórico y sobre el plano político, que de repolitizar de otra manera cierta herencia de Marx. Ante todo, llevándolo hacia una dimensión política liberada de lo que - para lo mejor pero sobre todo para lo peor, en nuestra modernidad - ha soldado la política a la ontología (en primer término, cierto concepto de la efectividad o del estar presente, de lo universal según el Estado, la ciudadanía cosmopolita y la Internacional según el Partido).

En cuanto a los desastres que acabo de evocar de forma tan elíptica, los desastres teóricos-y-políticos, repito, deberían inquietar, ¿no? ¿No deberían dar ideas, al menos algunas, a todos los marxistas perseverantes que estuviesen todavía dispuestos a dar lecciones?"²⁸.

Sin duda puede tener relevancia traer aquí a colación la crítica de Lévinas a la ontología y su defensa de la metafísica. Si bien, como sabemos, él concede una significativa prioridad a la ética sobre la metafísica. Es algo, no obstante, que cuadra muy bien con los planteamientos de Derrida porque, detrás de ese rastro ontológico o metafísico, que siempre está dispuesto a poner de manifiesto y a expurgar, se esconde a duras penas un imperativo ético.

En todo caso, hay que advertir que en aquellos años ya se estaba produciendo un desplazamiento de los ejes de tensión. Lo cual sin duda afectaba y afecta aún a la percepción social de la vigencia, pasado o futuro del marxismo. Aún así, advertimos que la política poscomunista nos remite a otra ontología, no deja de buscar el sustrato fundamentador que proporciona el discurso ontológico²⁹. Por lo demás, bien sabemos que se trata de una ontología que no podemos comprender sin remitirnos a otras tradiciones, que escapan del ámbito delimitado por la Ilustración y los diferentes proyectos de transformación del mundo que surgieron a partir de ella. Es evidente que sigue siendo ineludible la tarea de mostrar las debilidades de esa ontología, aunque sería mejor tal vez hablar en plural, ya que es dudoso que podamos subsumir la heterogeneidad de planteamientos que ahí se subsumen bajo un único marco discursivo³⁰. De este giro Derrida ha sabido dar cuenta en diversos textos, aunque quizá tenga un especial interés traer aquí como elocuente ejemplo los planteamientos que realiza en *Donner la mort*.

"La lectura, la interpretación, la tradición del sacrificio de Isaac son a su vez lugares de sacrificio sangrientos y holocáusticos. El sacrificio de Isaac continúa todos los días. Las máquinas para dar la muerte, sin que sea tomado en cuenta, libran una guerra sin frente. No hay un frente entre responsabilidad e irresponsabilidad, sino entre diferentes apropiaciones del mismo sacrificio, diferentes órdenes de responsabilidad también, otros diferentes órdenes: el religioso y el ético, el religioso y el ético-político, etc., lo secreto y lo público, lo profano y lo sagrado, lo singular y lo genérico, lo humano y lo inhumano. La guerra sacrificial hace estragos no solamente entre las religiones llamadas del Libro y las naciones abrahamicas que se refieren expresamente al sacrificio de Isaac, de Ismael, de Abraham o de Ibrahim, sino en ellas y en el resto del mundo hambriento, la inmensa mayoría de los hombres vivientes, sin hablar de otros,

²⁸ *Ibidem*, p. 22.

²⁹ Pero, ante todo, nos remite a otra escritura pues, "en el orden político, la estructura es una escritura". DERRIDA, J., *La dissémination*, Edic. Cit., p. 187.

³⁰ RIPALDA, J. M., *Políticas postmodernas*, Madrid, Los libros de la catarata, 1999, pp. 69 y ss.

muertos o no vivientes, muertos o por nacer, que o pertenecen al pueblo de Abraham o de Ibrahim, todos estos otros a los que los nombres de Abraham y de Ibrahim no les han dicho nunca nada porque no responden o no corresponden a nada"³¹.

En este contexto, recuerda cómo, en la narración bíblica, es Dios quien suspende el ejercicio sacrificial³². Al evocar ese momento del episodio bíblico, una pregunta se impone: ¿Cabe esperar que sea de nuevo él quien ponga coto y haga que se detengan los sacrificios que se siguen produciendo cada día? ¿Será de nuevo él, en cuyo nombre tantas veces se ha levantado la mano que empuñaba el arma, quien neutralice el gesto homicida?

Para avanzar cuál va a ser su respuesta nos dice que "la decisión de Abraham es absolutamente responsable, porque responde de sí delante del otro absoluto. Paradójicamente, es también irresponsable, puesto que no está guiada ni por la razón ni por una ética justificable delante de los hombres o ante la ley de algún tribunal universal. Todo sucede como si no se pudiera ser a la vez responsable ante el otro y ante los otros, ante los otros del otro"³³.

La responsabilidad ante el otro equivaldría a la responsabilización frente al prójimo, ante aquél que está junto a ti y comparte tu mundo, frente los tuyos³⁴. Mientras que la responsabilidad frente a "los otros del otro" sería tanto como hacerse cargo de las consecuencias de la acción ante aquellos que están al otro lado de cierta frontera, real o imaginaria. Habría, en consecuencia, que hacerse cargo de esas dos áreas de responsabilidad; pero tal cosa parece imposible, con lo que la ausencia de solución a la pregunta planteada constituye la más elocuente respuesta que puede darse. Si bien, ese silencio es experimentado como algo vergonzoso y resulta insostenible. En efecto, ni la ética ni la política pueden desarrollarse teniendo ante sí ese horizonte de silencio. Silencio del puro ser que, según Lévinas, es "infinitamente más trágico que la angustia de la nada y de la muerte que se avecina"³⁵. Esto lo sabían tanto él como Derrida y por ello, cada uno siguiendo una estrategia particular, ambos hacen que sus voces atraviesen ese callado muro de omisiones y lamentos que a nadie ni a nada atinan a dirigirse.

Otro hecho, éste más reciente, tiene por su significado y repercusiones un carácter de acontecimiento similar al que desempeñó la caída del muro de Berlín. Me refiero a la destrucción de las Torres Gemelas de Manhatam por dos aviones de pasajeros, utilizados a manera de misiles por un grupo de terroristas islámicos, el 11 de septiembre de 2001. A propósito de estos terribles atentados, Derrida subraya, como sugeríamos hace un momento, la dimensión de acontecimiento que tienen, por el impacto que causan sobre la población, por las consecuencias que van a tener sobre el plano político y por los cambios que están provocando en todos los demás órdenes. Sin embargo, tampoco deja de señalar al mismo tiempo el crimen que supone que los muertos no sean contados con la misma aritmética, no valgan lo mismo, en cualquier parte del mundo³⁶. El descomunal atentado no debe, en consecuencia, producir una ceguera frente a tantas

³¹ DERRIDA, J., *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999, pp. 100-1.

³² *Ibidem*, p. 102.

³³ *Ibidem*, p. 109.

³⁴ Pero, ¿qué hacer cuando lo que te exige el Otro, te enfrenta a lo que reclama, sin pronunciar palabra, el rostro del otro? Tal vez sea éste el dilema más profundo que plantea la historia de Abraham e Isaac: ¿ha de anteponerse la responsabilidad ante el Otro a la que se tiene frente al otro? Ver, *Génesis*, 22:1-3.

³⁵ CHALIER, C., *La trace de l'infini. Emmanuel Lévinas et la source hébraïque*, Paris, Cerf, 2002, p. 78.

³⁶ DERRIDA, J. - HABERMAS, J., *Le 'concept' du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001)*, Paris, Galilée, 2004, pp. 138 y ss.

estrategias de destrucción, de exterminio incluso, que hemos visto y seguimos viendo desplegarse en el resto del mundo.

En sus reflexiones hace notar, por otro lado, la fragilidad de los EEUU, que estos atentados han puesto en evidencia y, con ello, la fragilidad del orden mundial, tal como lo conocemos y que, después de la guerra fría, ha dependido de la hegemonía imperial de EEUU. A su entender, el período de incertidumbre e inseguridad que los atentados abren afectará a todo el mundo, incluidos los países que se consideran enemigos declarados de los EEUU³⁷, a los que una interpretación ingenua podría convertir en beneficiarios de la crisis de liderazgo norteamericana.

Pero, de igual modo, apoyándose en el significado de este suceso, Derrida define la acción política de EEUU como suicida, no sólo por el hecho de haber alimentado a los enemigos que ahora les atacan sino por la misma forma en que gestiona su poder científico y tecnológico, con una política que tiende a atesorar el máximo de recursos posibles y emplear el mínimo de medios necesarios. De forma parecida, en un plano general, puede decirse que la política autodestructiva de EEUU, por lo que ese país representa como presunto garante del orden y el derecho internacional, conduce también al suicidio político de todos los demás países que, de una u otra forma, dependen de los EEUU³⁸. El carácter igualmente suicida de su estrategia de desarrollo económico se ha revelado en toda su crudeza en los últimos tiempos. Al constatar esto no podemos sino transferir aún más fuerza, si tal cosa es posible, a la argumentación de Derrida.

Las proporciones y valor simbólico de lo sucedido el 11 de septiembre de 2001 hacen que ese atentado, que en principio se percibe como lo más dramático jamás sucedido en territorio norteamericano, sea también reconocido como el signo de nuevos peligros, de impensados riesgos, en un futuro que a partir de ese momento se revela como más inseguro y más inquietante que nunca³⁹.

Derrida apostilla que el procedimiento de lucha contra el terrorismo desembocará en una reiteración hasta el infinito de la díada acción/reacción. Los bombardeos nunca serán lo suficientemente 'limpios' ni las guerras lo bastante asépticas como para evitar que surjan nuevas heridas o que se hagan más profundas aún las ya existentes⁴⁰.

Por exponer con más detalle su posición hace ver la pertinencia actual de una relectura crítica de Carl Schmitt, ya que los nuevos acontecimientos provocan que sus ideas a propósito de la guerra deban ser discutidas desde diferentes perspectivas. La dialéctica amigos/enemigos, en cuyo comentario tanto se extendió el teórico alemán, se manifiesta en la actualidad con toda su crudeza. Pero, tal como Derrida hace, cabe preguntarse si es esa la ecuación adecuada para entender el entramado real de los conflictos actuales o encarar de forma teórica sus posibles vías de solución⁴¹. En este orden de cosas habría que considerar la incidencia de determinados factores. En particular el creciente peso de la tecnociencia, que provoca, a juicio de Derrida, que se difuminen las fronteras antaño existentes entre guerra y terrorismo⁴². De este modo, tanto una como otro se materializan hoy en diferentes escenarios y recurriendo a otro tipo de *armas*, que tienden a hacer de las guerras convencionales, con sus estrategias y recursos armamentísticos *clásicos*, algo anecdótico y circunstancial.

³⁷ *Ibidem*, p. 143.

³⁸ *Ibidem*, p. 147.

³⁹ *Ibidem*, p. 151.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 152.

⁴¹ MAESTRE, A., *El poder en vilo*, Madrid, Tecnos, 1994, p. 16.

⁴² DERRIDA, J. - HABERMAS, J., *Le 'concept' du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001)*, Edic. Cit., pp. 133-4.

En este contexto complejo, en el que no puede hablarse con facilidad de amigos ni de enemigos, considera que "es preciso ayudar a lo que llamamos Islam y a lo que se denomina 'árabe' a escapar de estos dogmatismos violentos. Es preciso ayudar a los que luchan heroicamente, en este sentido, *desde el interior*"⁴³. Poniendo aquí el acento sobre la existencia de una población que hace frente a la opresión islamista cada día, allí donde más difícil resulta hacerlo. Una población que no existe para aquellos que interpretan las relaciones entre Occidente y los países árabes a través de una dicotomía insalvable de odio recíproco e incompreensión mutua.

Pero volvamos de nuevo a nuestro punto de partida, para tomar finalmente en consideración otro aspecto ineludible cuando hablamos del marxismo: la reflexión acerca de la historia⁴⁴. Dada la orientación que nos ha conducido en nuestras anteriores reflexiones, habíamos dejado este asunto momentáneamente al margen, con la idea de tratarlo con algún detenimiento al final de este artículo. Sin embargo se trata, huelga decirlo, de un aspecto importante, dada la condición comúnmente atribuida a Marx de fundador, o cuando menos cofundador, de la concepción contemporánea de la historia. De tal suerte que, se podría argumentar, la ausencia de recursos para conferirle una dimensión histórica al pensamiento de Derrida obraría como un signo evidente de la imposibilidad del mismo para aproximarse de forma positiva a legado marxista, en cualquiera de sus posibles interpretaciones.

A propósito de ello, podríamos decir que con lo visto hasta aquí se responde por sí sola la cuestión que Gianni Vattimo se plantea en "Historicité et différence" y que, a su entender, se ramifica en tres preguntas diferenciadas: "¿Hay una historia de Derrida?", "¿hay historia en Derrida, en sus obras?" y, por último, "¿hay historia -en tanto que noción filosóficamente reconocible- en Derrida, en sus escritos y en la teoría que se expresa en ellos?"⁴⁵

Es bien cierto que, como señala Vattimo, "la reticencia de Derrida a hablar de una evolución de su pensamiento está, en última instancia, ligada a su rechazo de una visión teleológica de la historia, cualquiera que sea, a una desconfianza por su pretendida linealidad en tanto que construcción de un sentido"⁴⁶. Las interpretaciones teleológicas, en efecto, ofrecen al ser humano la ilusoria consolación de explicar los fenómenos complejos a través de esquemas simples. Es la claridad de estos últimos lo que seduce a quienes los aceptan, una claridad que tan sólo puede conseguirse vaciando de contenido esos esquemas interpretativos.

Frente a esto, la posición de Derrida se relacionaría, en cierto modo, como pone de relieve el mismo Vattimo, con el presupuesto básico, antimetafísico, de la *différance*. Por eso, "un poco de forma paradójica, se podría por tanto responder, que no hay una historia de Derrida, una evolución o un desarrollo o una transformación 'continua', discursiva, lógica, de su pensamiento, porque, para éste último, no hay algo que podamos denominar Historia; y que todo eso depende de *hechos* a su vez históricos"⁴⁷. En efecto, sería en términos "histórico-factuales como Derrida explicaría el 'porqué' de la deconstrucción"⁴⁸. La cuestión, como apuntábamos, tiene para nosotros una gran

⁴³ *Ibidem*, p. 168.

⁴⁴ Para comprender la posición de Derrida frente a la historia, habría que tener en cuenta que, como señala Mark Taylor, "en el seno del Occidente cristiano, la historia no es sólo teocrática; es, y esto es lo más importante, logocéntrica". TAYLOR, M. C., *Errance. Lecture de Jacques Derrida*, Paris, Cerf, 1985, p. 91.

⁴⁵ VATTIMO, G., "Historicité et différence", en, VVAA, *Judéités*, Paris, Galilée, 2003, pp. 157.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 161.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 162.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 162.

importancia, ya que a través de ella podemos ponderar la distancia que le separa del marxismo, pese a las consideraciones a favor de la vigencia de cierto marxismo "deconstruido" contenidas en *Spectres de Marx*. En efecto, esta interpretación nos permite medir con claridad la distancia que separa a Derrida de la escatología histórica característica del marxismo. Al margen de otras cuestiones coyunturales, es aquí donde hemos de ver la explicación última de esa falta de sintonía con las interpretaciones marxistas que siempre le ha caracterizado, a pesar del reconocimiento que ha hecho, a través de los textos más arriba mencionados, al papel desempeñado por Marx en nuestra forma de construir lo que, en términos foucaultianos, podríamos denominar la ontología del presente.

Domingo Fernandez Agis