

Marx, Derrida, el *gesto político* y la supercapitalización mundial*

Abstract. *This paper suggests some ways of thinking, through Marx, the new conditions in which capitalism is spreading throughout the world. To achieve this end it uses Jacques Derrida's text Spectres of Marx, chiefly the notion of "political gesture".*

Resumen. *El artículo indica algunas vías para pensar, desde Marx, las nuevas condiciones de mundialización del capitalismo. Para ello, utiliza el texto Espectros de Marx, de Jacques Derrida, especialmente la noción de "gesto político".*

Las mutaciones del capitalismo contemporáneo como sistema han venido produciendo una serie de modificaciones en el plano cultural, en los órdenes teóricos, artísticos y literarios. Es este un fenómeno que acompaña al capitalismo desde su originariedad constitutiva en Europa, que de local y medieval (mística, religiosa) se transforma indeteniblemente en moderna o industrial-tecnológica universal.

Resultado de ese "salto tecnológico", a la altura del siglo XIX la cultura pasa de un estado afirmativo (el Renacimiento, la Edad Media poscartesiana, la Ilustración) a un estado negativo o *desencantado* en el que los problemáticos *muer-te, fin* y *anti* (de la filosofía, del arte) exponen lo que Nietzsche sintetiza con el término de *nihilismo*. El propio proceso secularizador de la modernidad hará afirmar al filósofo de la decadencia: "...el nihilismo es la lógica, pensada hasta el fin, de nuestros grandes valores e ideales"¹.

Esta tensa colisión entre economía y cultura acrecentada a lo largo del siglo XX y cuyo rasgo

fundamental es el negativismo desacralizador de valores que pretendieron ser absolutos, parece también fomentar —en el final/comienzo de un siglo (XX/XXI)— un tipo de conciencia intelectual "recuperadora" que redcede la grandeza de esos "valores e ideales". Ahora tras el presupuesto que lo absoluto se ha relativizado. Las propias condiciones de la modernización hipersecular en su actual etapa de altísima supercapitalización (productiva y cultural) han obligado a la conciencia pensante a un reajuste "en serio" de los presupuestos críticos de la crítica, y a una toma de conciencia ética para *pensar* esas condiciones de existencialidad en la supercapitalización mundial. Los signos y rasgos de tal "positividad" ya se pueden atisbar.

Mi hipótesis de partida en este sentido es la siguiente: la actual etapa de la globalización/fragmentación capitalista y de su tecnocultura inherente están generando un par de cosas. De un lado se vienen creando las condiciones para una transformación radical de la epistemología o de lo que Foucault llamara la matriz general de los discursos para pensar (representar, captar) el actual estatuto sociocultural; y del otro lado, los efectos de esa corrupta y desarmante capitalización vienen propiciando en una mayoría intelectual un "regreso" al humanismo y al "activismo político" desde una escritura responsable y una reflexión consciente. Una epistemología que siguiendo los rastros de los "cambios de rumbo" operados en la filosofía posterior a Hegel alega la necesidad de arrimar el discurso a la existencialidad del sujeto (Kierkegaard, Heidegger, Sartre) o a "la historia real de los hombres" (Marx). Y una vuelta o retorno al "activismo político" del pensar en favor de

un nuevo Iluminismo humanista, racionalista, Universitario, ético. Nombraría estas dos cosas que tienen que ver con el pensar, con el pensar en su doble momento cognitivo-ético, “epistemología de acuerdo al contexto” y “epistemología en el gesto político”. Representar *de otro modo* las condiciones vitales del sujeto (o de los sujetos), y discurso, pronunciándose inexorablemente por el lugar y la presencia en el lugar del sujeto (o de los sujetos).

Estas dos cuestiones del pensar estarían anticipadas por una pregunta también de actualidad: ¿qué hacer desde el pensar para pensar la supercapitalización? Pensar la agonía y el apuro, o el estado universal de cosas introducido por la modernización neoliberal, es la urgencia filosófica hoy. La pregunta ¿qué hacer? sería análoga –justamente en el tiempo de una decisión– a otra pregunta decisiva: ¿puede hablar hoy la filosofía?, o ¿tiene algo que decir la filosofía en esta “colonización del mundo de la vida”? (Filosofía se entiende aquí en intención ilustrada dieciochesca como el lugar de la enunciación racional de sentido o la conciencia que dice “lo que se tiene que hacer con el presente”².)

Habitamos un mundo que sufre una aguda crisis de legitimación o un serio problema ético. Las políticas neoliberales de la neocapitalización en curso con sus fórmulas desintegrativas y desarmantes producen un efecto sin par de injusticia en lo humano. El libertarismo ilustrado-moderno se convirtió en liberalismo contrailustrado-posmoderno. El justo sueño ilustrado de aspirar a una organización *más justa* de la vida social desde la buena voluntad de la razón ha volado en pedazos a manos de la impronta y consumación de lo que Weber llamara el “proceso de racionalización”. Los imperativos de la racionalidad “medios-fines” (Weber) o “instrumental” (Adorno/Horkheimer): el mercado y el poder, la tecnociencia y la administración estatal jurídico-política han configurado el conjunto de las relaciones sociales y de clases.

La dinámica de esos “medios” es tal que la integración sistemática capitalista expulsa de la racionalidad el mundo de los valores y manda –ante los dictados del *salto tecnológico*– a segundo orden el mundo moral del sujeto o lo que Kant

rotulara como el “reino de los fines” (de la razón): la paz universal, la solidaridad, la justicia, el federalismo entre Estados libres, las sanas relaciones internacionales, el derecho de los pueblos a una justa constitución de derecho, la supresión de la guerra y de los ejércitos permanentes, el bien supremo del hombre³; esto es, todos aquellos *valores* políticos que contribuyeran al “progresivo perfeccionamiento del género humano” y cuyo fundamento era el “deber moral” (la ética).

Pensar las condiciones de la mundialización neocapitalista en curso y la situación existencial injusta del sujeto (muy diferentes a las soñadas por los ilustrados de la razón), he aquí un inexcusable tema de meditación para la filosofía hoy, después de haberse enrolado en un desafiante debate sobre su sentido, estilo, límites y posibilidades (el debate en torno a la crisis de la razón). Pensar con justo juicio –incondicionado y universal– el estado de ausencia universal de lo *justo* en lo (in)humano introducido o no atajado por la violencia política y tecnológica del capital, y hacerlo desde el fundamento ético o desde una razón política de fecundación ética, es esta la urgencia del pensar en el día de hoy.

Todas estas cuestiones apuntadas: la epistemología en “situación”, la epistemología en el *gesto político*, la pregunta que interroga por “lo que se tiene que hacer con el presente”, el serio problema ético en torno a la (in)justicia, y el *decir* –para decir algo, claro está– de la filosofía, todo esto parece gravitar en la vigilia de una conciencia vigilante que apuesta a meditar en serio las condiciones de la mundialización contemporánea.

Tales cuestiones se vienen vinculando y no es casual esa recurrencia a una cierta herencia, una tradición secularizadora de pensamiento (pre)iluminista que reúne a *cráneos* como Leibniz, Rousseau y Kant, pero que alcanza su momento más genuino y radical en un pensador del XIX, hijo también de la Ilustración, aunque el más conspicuo de todos los ilustrados de la razón. Una Voz, una Firma y una ética que en el seno mismo de la maquinística, mercantil y asalariada modernidad decimonónica anuncia y acuña un nuevo tipo de comprensión filosófica de la historia, y que con aguda visión y escatológica prognosis describe la dramaturgia sociohistórica

del moderno desarrollo capitalista. Esa Voz-Firma potenciada de férrea eticidad es Marx, el marxismo de Marx, el comunismo de Marx. Marx que va más lejos que Kant en los modernos asuntos de la libertad del hombre, Marx que “supera” a Hegel al poner “cabeza arriba” la dialéctica de lo racional-real, Marx que propone –como ningún otro ilustrado– un proyecto de superación total del estado de cosas, Marx que es la Verdad misma sobre la capitalización.

Marx es el pensador más radical de la modernidad, al menos el que más lejos llevó –porque la subvirtió totalmente– la relación teoría-praxis y el rol del sujeto (verdaderamente revolucionario) en la historia. Filosofía (y economía) política al servicio de una praxis política y de un sujeto político que por medio de la revolución –especie de desconstrucción social de relaciones sociales de dominación– estaría llamado a universalizar una justicia universal frente a la injusta dominación del capital. “El movimiento proletario es un movimiento propio de la inmensa mayoría en provecho de la inmensa mayoría”, dice Marx (con su colega Engels) en su programático –“a la vez teórico y práctico”– Manifiesto de los comunistas⁴. Y sobre el exceso de civilización y de súbita barbarie desplegados por el capital afirma: “La sociedad ya no puede vivir bajo su dominación; lo que equivale a decir que la existencia de la burguesía es, en lo sucesivo, incompatible con la de la sociedad y *la de la historia misma*” (el subrayado es mío)⁵.

La Ilustración confusamente percibió y, por ende, no comprendió que el gran capital (el desarrollo de las fuerzas productivas, el crecimiento técnico, el progreso científico) era el móvil de un paradójico proceso de socialización de la práctica material que contenía en un doble gesto la “realización” de la esencia humana (Kant) y la “enajenación” de la actividad humana (Marx). Nadie como Marx –más que Rousseau y Baudelaire– supo desentrañar las aporías del capitalismo moderno: su “papel altamente revolucionario” en la historia y “las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros”. Lo revolucionario se trueca en contra-revolucionario, lo racional en irracional en esa moderna sociedad burguesa. “Y todo esto, ¿por qué?” –se pregunta Marx. Responde: “Por-

que la sociedad posee demasiada civilización, demasiados medios de vida, demasiada industria, demasiado comercio... ¿Cómo vence esta crisis la burguesía?... ¿De qué modo lo hace, pues? Preparando crisis más extensas y más violentas y disminuyendo los medios de prevenirlas”⁶.

Ante las condiciones de la capitalización de su tiempo, Marx hace retumbar su gesto filosófico-político. Este toma cuerpo como totalización incondicional de un pensamiento comprometido con su actualidad. Marx sabe bien qué hacer –desde el pensar– con el presente, con la existencia del sujeto comunista⁷, con la historicidad presente-futura⁸, con el *ser-ahí* o el *estar-en-el-mundo* tecnificado y asalariado y, por ende, alienado e injusto, falta de derecho, de justicia, de “relación con el otro” dominado.

Acudir a la “transformación” del mundo (tesis onceava “sobre Feuerbach”) desde –y sólo desde– el modo científico o el *punto de vista científico* de pensar (y escribir), el *hacer* del sujeto conocimiento-acción, es la gran decisión filosófica y moral de Marx. Un pensar *transformado* cuyo nuevo filosofar o “saber real” –para Marx– es algo más que la filosofía; un humanismo ya no abstracto sino concreto-revolucionario. Un nihilismo activo o de sentido.

Gesto filosófico y político desde la ética “real” del pensador convertido en funcionario del *deber* en tanto responsabilidad de un pensar con una praxis política que implica en Marx, por un lado, el elogio de la negatividad de acompañar a la filosofía en su “caída a la tierra” (la “muerte de la filosofía” o su realización práctica)⁹ y, por el otro lado, la ruptura o “derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales” y la instauración de la verdadera libertad humana (la revolución)¹⁰. Doble momento este que en –y a– nombre de la ciencia (la experiencia del *fin* o de la *caída*), y de la justicia (la experiencia de lo futuro) anuncia “el porvenir de lo que viene” a través del cambio total (la revolución) de las condiciones existentes y existenciales del sujeto dominado. La teoría como un arma, entonces –y en su doble gesto–, al servicio de la *transformación* total y de la *superación* total del estado de cosas imperante.

Maniobra política en todo caso como gestualidad filosófica de totalización que engloba la

cognición y la praxis a través —dirá el marxista Sartre— de la “negación” y la “nihilización” o la disolución del saber para modificar la realidad social y recuperarse de otra manera el saber¹¹. La radicalidad del gesto filosófico-político o de la “filosofía devenida mundo” de Marx, Sartre la resume así: el marxismo “sigue siendo, pues, la filosofía de nuestro tiempo; es insuperable porque no han sido superadas las circunstancias que lo engendraron”¹².

Marx después de Marx o lo que valdría decir hoy —después del fin de la secuencia comunista este-europea y el *ahora* de la consumación neoliberal— Marx en la neocapitalización. La globalización neocapitalista, o más bien, neoliberal viene produciendo un importante efecto de conciencia para pensar el “nuevo (des)orden mundial”. Atreverse a pensar con Marx las consecuencias del orden esencial de la supercapitalización —en verdad impregnadas en la estructura misma de la vieja sociedad burguesa— parece ser hoy un síntoma positivo de nuestro momento que de crepuscular se convierte en mañanero. Ya no necesitamos ni “filosofar con el martillo” (Nietzsche) ni propagar una “filosofía de los gorriones” (Sloterdijk).

Toma de conciencia con Marx de una mundialización imparabile, corrupta y regresiva del capital. Con Marx, el pensador que regresa o hacemos regresar, y cuyo regreso esperado repite conservándose en esa aparición-repetición su problema fundamental: la verdad o la esencia de la capitalización. Existe la conciencia, entonces, de que se puede hacer algo hoy y ahora —un *ahora* problemático e intratable y, por ello, pensable— con Marx, con él, con su filosofía. ¿Acaso no lo han hecho muchos después de Marx? ¿Dónde entonces el deseo —reprimido o revivido, lo mismo da— de revolvernó hoy con Marx? En el *ahora* de la supercapitalización, en el “presente vivo” de la agonía y el apuro, en la urgencia de un *estar-en-el-mundo* que urge pensarlo desde un gesto ético-político.

El atisbo del “activismo político” del pensar con Marx. J. Derrida, un controvertido pensador francés que asimila a su manera la “experiencia del marxismo”, el influjo de “la figura cuasi paterna de Marx” y cuya tropa generacional entera

“lo ha asimilado (a Marx) durante toda la vida” —¡vaya franceses y su relación con Marx y el marxismo!— es uno de esos intelectuales (retorcidos, “malditos”) que en los años 90 *en serio* pone en conexión a Marx con las secuelas de la globalización/fragmentación capitalista.

El no tan sorprendente libro suyo *Los espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*¹³ da cuenta de esa “conexión” de Marx a la capitalización en la medida en que contempla el complejo panorama dominado por la derechización neoliberal, el *fin de la historia* y el marxismo en su desplome, la impronta de las “fuerzas tele-tecno-mediáticas”, “el estado del derecho internacional”, la situación de “los conceptos de Estado y nación”, y los serios problemas de “la injusticia y el derecho” “en un presente que no va bien” o “no marcha como debería marchar”.

Manteniendo para el análisis de tales asuntos la peculiar estrategia conceptual de lo textual-lingüístico o lo que su homólogo P. De Man llama “construcción retórica” (tan favorita de la “deconstrucción” en la que al propio acto de *habla* se le privaba de sentido y horizonte) en este libro Derrida se aloja en un *decir* lleno de significado y contenido. El lenguaje empleado produce un cierto efecto de oscuridad que es típico de su construcción discursiva, pero hay también un efecto de protección contra tal densidad de escritura. Derrida se coloca en una responsable meditación —aunque tenue en el análisis sociológico— de los “males” del mundo posmoderno, y en la necesidad de la urgente denuncia moral del pensamiento.

En *Los espectros de Marx...*, y al que acompañarían también otros trabajos¹⁴, Derrida pone en escena lo que con singularidad llama el “gesto político” del pensar. En el interior de este y protegiendo una crítica de inspiración marxista, la figura de Marx (más que las de Shakespeare, Verlaine, Blanchot, Heidegger y Levinas) y sus capitales textos (*El manifiesto comunista*, *La ideología alemana* y *El capital*) vienen a ser el eje central de las meditaciones y la urgencia de la propuesta derridiana.

¿Qué es el *gesto político*? Se trata de una *nueva y actual* actitud de conciencia de tomar

“responsabilidad de pensamiento” por el estado de cosas al compás de la capitalización en curso. Gesto político como responsabilidad del pensar. No olvidándonos de quién ha sido y lo que ha representado este pensador en la desvalorización sistemática de la cultura (occidental), cierta perplejidad puede asomar en la aprehensión del *gesto* político. ¿Maniobra intelectual? ¿Jugarreta textualista? ¿Filosofía política artificiosa? Nada de esto en mi opinión, por lo que vale la pena seguirlo, aunque con cautela y una cierta distancia.

Marx es la clave del *gesto político*. ¿Qué marca para Derrida esa urgente invocación/actitud? ¿Qué es aquello que deja ver(se) al *gesto político* en esa aparente despolitización de las cosas? “Ya *Los espectros de Marx*, el nombre común y el nombre propio estaban anunciados cuando, hace muy poco, releí el *Manifiesto del Partido Comunista*. Lo admito con vergüenza: no lo había hecho en decenios, y eso debe traicionar algo. Yo sabía bien que un fantasma me esperaba ahí, y desde el principio, desde que se alza el telón. Y por supuesto, acabo de descubrir, y verdaderamente recordar lo que debía atormentar mi memoria: el primer sustantivo del manifiesto: *Un fantasma recorre a Europa, el fantasma del comunismo*.”¹⁵

De esta manera empiezan las tribulaciones onto-retóricas de Derrida en este libro: toda la historia (cultural) humana es una historia de fantasmas, de entes espectrales que aparecen y reaparecen más allá del presente viviente mismo. Lo que se hace ver con fuerza para pensar la actual capitalización es el “estar” de un fantasma o el regreso “eficaz” de un espíritu –parafrasea Derrida a Horacio que le dice a Hamlet– “armado con todas las piezas y de pie a cabeza” que nos “entrega el mandato” de seguirle para, junto a él, junto con él o nosotros a través de su voz, pensar la dramaturgia de la geopolítica neoliberal (ya no de Europa, sino del Mundo), y alentarnos en el cómo “organizarnos” contra esa hegemonía capitalista.

Esa presencia no-presente, ese “estar-ahí” de un ausente que corresponde a una esencia que “nos mira” y “nos sentimos mirados por él” es Marx (el espíritu de Marx) o el juicio total innegable sobre la capitalización: el paroxismo tec-

nológico, el creciente poder de los *mass media* sobre la producción, el universalismo del consumo, la desconfianza en la idea de una humanidad compartida, el proceso de plusvalor, es decir, la Verdad misma de todo aquello que acompaña al capital desde su salida de las ruinas de la sociedad feudal.

Se pregunta Derrida sin ironía ni broma privada: “¿Qué otro pensador ha puesto nunca en guardia a este respecto de manera tan explícita?” Su dictamen sobre el Manifiesto de Marx a los proletarios es manifiesto: “Ningún texto de la tradición parece tan lúcido respecto a la mundialización en curso de la política, sobre la irreductibilidad de la técnica y los medios masivos en el curso del pensamiento más pensante – más allá del ferrocarril y de los periódicos de entonces, cuyos poderes fueron analizados de modo incomparable por el Manifiesto”. Y acota sobre lo que también será foco de atención en el libro: “Y pocos textos fueron tan luminosos sobre el derecho, el derecho internacional y el nacionalismo”¹⁶.

Derrida pone en actualidad a Marx. En nombre de una “política de la memoria” y de un *deber de justicia* tras las señas de Benjamin y Levinas, el legado del *Prometeo de Treveris* Derrida lo ata a la cuestión ilustrada de ¿qué hacer con el presente? Es este poner en actualidad a Marx el valor fundamental de *Los espectros* y del *gesto político* como urgencia hoy del pensar... “...ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parecería posible, pensable o justa, si no reconociese como su principio el respeto por esos otros que ya no están...” –dice bien parado Derrida ante el “no quedarnos parados” hoy.

El *gesto político* consiste aquí en darse a pensar con Marx el ser (la esencia, la universalidad) de lo existente en el tiempo de la globalización neoliberal: su paradójico programa de *totalización*, su degradación moral, su imparable corrupción de conciencias, su falta de derecho o de justicia. “Ya no habrá futuro sin ello. No sin Marx, no hay futuro sin Marx. Sin la memoria y sin la herencia de Marx” –dice Derrida¹⁷. Y con aplomo y estatura en el momento de la conjura (de la derecha antimarxista), del conjuro (de sí mismo), y de la deuda (ante Marx) anota Derrida: “...no tenemos ya más

excusa, solamente coartadas, para desviarnos de esta responsabilidad”¹⁸.

La pregunta onto-teleológica que atraviesa a *Los espectros...* es ¿adónde va —y nosotros con él, en este “the time is out of joint” de hoy— eso que regresa, nos mira y nos llama al mandato (Marx, el marxismo, el comunismo)? ¿Adónde va el marxismo no en el “desde Marx” (el anuncio del acontecimiento en su horizonte posible) sino en el “después de Marx” (la enunciación que designa el lugar reflexivo del *ahora* desde el cual estamos comprometidos a pensar-hacer)? Un *después* que sonaría a un *post* como *ahora* muy distinto a aquel malvado *post* de la renuncia y el nihilismo y que desde los sesenta Derrida ha estimulado con su *desconstruccionismo*. En todo caso, para Derrida un *ahora* como el tiempo sin posposición del mandato “donde la lección pareciera más urgente” justamente en el momento de la deuda y el compromiso, en el momento de ontologizar o hacer presente los *restos* (el genio, el espíritu) de Marx.

“¿Adónde va el marxismo?” Era esta para el pensador francés la cuestión esencial de “una cierta experiencia propia a mi generación”, a saber, la de la experiencia en torno a la problemática tesis del *fin* (de la historia, del sujeto, de la filosofía, del comunismo marxista soviético). Para esa generación de “pensadores indefinibles”, como la calificó Foucault, esa pregunta se haría vincular estratégicamente con el *rumbo* de la política (mentalidad y praxis) del marxismo oficial en Europa del Este. “Tal fue sin duda —dice Derrida— el elemento en el cual se desarrolló lo que se llama desconstrucción, y no se puede comprender nada respecto a este momento de la desconstrucción, especialmente en Francia, más que teniendo en cuenta este entrelazamiento histórico”¹⁹. Era (y es) la crítica sobre el *fin* del comunismo marxista resumido en el stalinismo, pero crítica que no fue —salva responsabilidades Derrida— “nunca a partir de motivaciones conservadoras o reaccionarias, ni tampoco desde posiciones de derecha moderada o republicana”²⁰.

Esta colocación política en la pregunta por el *a dónde* del marxismo que proviene del momento original de los sesenta o el del “tono apocalíptico en filosofía”²¹ es también un ingrediente del

giro en el gesto derridiano de los noventa. La pregunta es por el destino del marxismo pero asumida ahora “de una manera completamente distinta” —dice Derrida. La diferencia se sitúa en *lo en serio* del *gesto político*, en la “responsabilidad de pensamiento” asumida (y corregida) de pensar políticamente con Marx el estado del Mundo. Marx después de Marx o Marx en la neocapitalización. En cierto sentido, como refiere el marxista norteamericano T. Eagleton, un “marxismo sin marxismo”²². O se diría mejor, un marxismo con Marx (el espíritu de Marx) pero sin marxismo (la ortodoxia canónica de legitimación). El propio Marx advertía a los *marxistas* franceses de entonces sobre su asentimiento testamentario: “Lo único que sé es que no soy marxista”²³.

Sin renunciar a sus tesis del *descentramiento* filosófico-político, Derrida en este libro concientiza —y alerta— sobre el riesgo de la “operación de debilitamiento” de “poner a Marx contra el marxismo”²⁴. Pero aún así asume un mayúsculo riesgo en el darse a pensar con Marx el “orden social existente” esquivando los *registros* epistémicos del propio pensamiento de Marx. Los grandes referentes y temas de la narrativa historicista del marxismo (el proletariado, la lucha de clases, la revolución social, la sociedad emancipada de la propiedad burguesa, la dialéctica histórica, el binarismo *base y superestructura*, la idea clara del desarrollo del capitalismo) no se sitúan en la *episteme* del *gesto político* derridiano. Algo sospechoso —más allá del rechazo al dogma del comunismo marxista stalinista— puede haber en esta esquiua.

¿Dónde Marx entonces? En la fuerza potencial de *transformación* y denuncia (del fantasma, Marx que no está ni muerto ni vivo —recordemos— pero que *está*), del pensar-acción de Marx que imagina un mundo mejor y más justo. Es el tema capilar de la Justicia como buena voluntad o —en intención levinasiana— “relación con el otro” lo que define el *gesto político*. La venida del espectro nos entrega el mandato: pensar la (in)justicia del *estar-presente* en apuro. “Si me dispongo a hablar de fantasmas, de herencia y de generaciones (de fantasmas)...” —se lee en el exordio del libro— “es en nombre de la justicia, de la justicia ahí donde

ella no está aún, no está todavía ahí, ahí donde ella ya no está, entendamos por esto, ahí donde ella ya no está presente”²⁵.

¿Desde dónde hablar de la justicia? He aquí la pregunta del fundamento (último) de la ética. En un intento de reunir los preceptos éticos (absolutos) ilustrado-kantiano de la buena voluntad y el marxiano de la denuncia moral (los “imperativos categóricos” que no molestaban tanto a Marx en su contenido sino que este contextualiza en la praxis política de la clase que tanto le atrajo), Derrida invoca a la justicia como cuestión cardinal del presente no-presente. Y lo hace, paradójicamente, desde donde siempre cuestionó el lugar enunciativo del sujeto: el fundamento teleológico del sujeto. No tiene otra salida por más que rehuya el *absoluto* pensado como fin último. No podemos repetir la imperatividad del sujeto-ético moderno pero no podemos –hoy– tampoco sustraernos de ella.

Desde este reunir *sin absoluto* pero, por supuesto, *desideologizado* también, Derrida llama a la unidad-amistad de todos aquellos incrédulos-resentidos o, simplemente, intelectuales críticos en una especie de *contraconjuración* política en el estado de cosas imperante de la neocapitalización. En este *desideologizado* llamado se forjaría para Derrida lo que nombra como la “Nueva Internacional”. Este nuevo “comunismo” es el instrumento que completa el *gesto político* del pensador argelino-francés. Otra vez Kant y Marx parecen darse la mano en una alianza táctica de Ilustración reactualizada. Pero es Marx, o el marxismo, el que sale mal parado en esta búsqueda de un “nuevo derecho internacional”. “Reino de los fines”, “mundo moral”, y sujeto cosmopolita como ciudadano del Mundo (Kant) pero sin “constitución de los proletarios en clase” ni “revolución proletaria” (Marx) para transformar el orden existente.

Eso sí, pensar la supercapitalización y agruarnos en este nuevo movimiento de las Luces en la inspiración y la protección del “espíritu” de Marx de radicalización crítica de la teoría y de la teoría para la práctica política ...no la *vieja* del proletariado, desde luego, sino la *nueva* de “la amistad sin institución... entre aquellos que, aunque en lo sucesivo ya no crean, o aunque no ha-

yan creído nunca en la internacional socialista marxista, en la dictadura del proletariado, en el papel mesiánico-escatológico de la unión universal de los proletarios de todos los países, continúan inspirándose en uno, al menos, de los espíritus de Marx o del marxismo... para aliarse de un modo nuevo, concreto, real, aunque esta alianza no revista ya la forma de partido o de la internacional obrera”²⁶. ¡Juzgue Ud., sobre todo si es marxista!

La “Nueva Internacional”: una “diferente” y opuesta a la “orientación finalista” comunidad intelectual de la crítica y de renovación –en tanto radicalización– de esta crítica. Pero que haga suyo o que no se oponga a la “responsabilidad de pensamiento” que debe regirse por y desde el *principio de razón* o de necesidad subjetiva, y cuyo fundamento es el *deber moral*.

El “espíritu de Marx” es la potencia de justicia, la aspiración a la justicia. Viejo tema entre los antiguos griegos quienes ya concebían el filosofar como un *modo de acción* asociado a la eticidad del sujeto-razón: “...nunca beneficia más la injusticia que la justicia” –le afirmaba Sócrates a su querido Trasímaco. Hablar de la justicia entonces para Derrida (pero, ¿quién puede sustraerse a esto?) desde la “responsabilidad de pensamiento” o desde el “debemos” del *pensar con el hacer* es el asunto para Derrida. “Ninguna justicia... parecería posible o pensable sin el principio de alguna responsabilidad” –dice Derrida²⁷. Pensar responsable y éticamente que es –no puede ser de otra manera– sujetarse del “principio de razón” como cimiento de la Idea reguladora, la cual no sólo produce *saber*, sino que rige el *hacer* del sujeto mismo; y es también amarrarse a una idea de la finalidad, del *telos*, del cambio histórico.

¿Derrida rectifica la dirección con el *gesto político* y en el “ejercer la justicia”? ¿Y la *deconstrucción* en todo esto (esa invención léxica que tanto escándalo ha producido, empleada tanto por la izquierda disidente como por los filósofos de la derecha)? Sin renunciar a la necesidad teórica del guiño desconstruccionista Derrida asume que no es ya el momento de practicar exégesis filosófico-filológicas a un texto o pensador que se instaura en la línea del mandato como es el caso de Marx. Resistiéndose a

una interpretación despolitizante de Marx en los medios académicos norteamericanos Derrida aboga por “evitar la anestesia neutralizante de un nuevo teoricismos” e “impedir que prevalezca un regreso filosófico-filológico a Marx”²⁸. Más que revisar la trama lingüística de la filosofía política de Marx como lo intentó hacer, por ejemplo, P. De Man²⁹, la cuestión para Derrida es “ceder el paso al gesto político” (Marx no es sólo un gran filósofo sino que sigue perteneciendo a los comunistas, a los marxistas, a los partidos) y “dejar mejor en el estado de programa o de indicaciones esquemáticas el trabajo de exégesis filosófica”³⁰.

¿Espectralidad o realidad de Marx? ¿Exequias o el *estar* presente de Marx? ¿Ontologizar o sepultar los restos de Marx? “¿Por qué insistir sobre la inminencia, sobre la urgencia y el mandato?”—se interroga una y otra vez Derrida en este libro. Marx, “el fantasma que sigue hablando” en el tiempo del acontecimiento veloz de la supercapitalización. “Siempre será un error no leer, releer y discutir a Marx... El error será cada vez mayor, una falta de responsabilidad teórica, filosófica, política... Todos habitamos un mundo que guarda, de manera directamente visible o no, a una profundidad incalculable, la marca de esta herencia”³¹.

Notas

- * Ponencia presentada en el Encuentro 150 Años del Manifiesto Comunista, organizado por la Cátedra de Estudios Antonio Gramsci, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, junio 1998.
1. F. Nietzsche. *La voluntad de poder*. En *Obras completas*, 5 tomos. Tomo 4. Madrid: Aguilar, 1965.
 2. M. Foucault. “¿Qué es la ilustración?”, en *Saber y verdad*. Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1991.
 3. Immanuel Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe, 1963.
 4. C. Marx, F. Engels. *Manifiesto del Partido Comunista*. O. E. en tres tomos, Tomo 1. Moscú: Editorial Progreso, 1976 (Primera Parte).
 5. *Idem*.
 6. *Idem*.
 7. “El objetivo inmediato de los comunistas es el mismo que el de todos los demás partidos proletarios: constitución de los proletarios en clase, derrocamiento de la dominación burguesa, conquista del poder político por el proletariado”. Ob. Cit., Parte II.
 8. “... en la sociedad burguesa el pasado domina sobre el presente, en la sociedad comunista es el presente el que domina sobre el pasado”. *Idem*.
 9. Las tesis de la “realización” y la “superación” de la filosofía en la praxis sociohistórica, Marx las expone en *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843), *Manuscritos económicos-filosóficos* (1844) y *La sagrada familia* (1845).
 10. C. Marx, F. Engels. *La ideología alemana*. Ob. Cit., cap. 1, ep. II (7. Resumen de la concepción materialista de la historia) según edición citada.
 11. J. P. Sartre. *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*. Buenos Aires: Ibero-Americana, 1948.
 12. *Cuestiones de Método*. La Habana: Instituto del Libro, 1968, primera parte, p.14.
 13. En 1993 como apertura del coloquio “Whiter marxism” organizado por el Riverside’s Center for Ideas and Society at the University of California, Derrida dicta una larga conferencia en dos sesiones, los días 22 y 23 de abril, con el título mencionado en el texto y recogidas en forma de libro de igual título. Hay versión al español por la editorial española Trotta (1995). En el presente trabajo se utiliza la traducción hecha (del francés al español) por María del Pilar Díaz Castañón, de la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de La Habana. Aquí se cita a Derrida según la paginación de dicha traducción.
 14. *El otro cabo* (1991, una reflexión sobre la identidad europea en medio de sus conflictos étnicos y religiosos después del desplome del Muro de Berlín y el desmembramiento de Europa Oriental) y *Políticas de la amistad* (1994, sobre la esencia de lo político y la concepción universal de los derechos humanos).
 15. J. Derrida. *Los espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*, p. 6.
 16. *Idem*, p. 15
 17. *Idem*, p. 16
 18. *Idem*.
 19. *Idem*, p. 17.
 20. *Idem*, p. 16.
 21. Marx, quien practica una especie de desconstrucción teórico-práctica sobre el modo “idealista” de filosofar, forma parte del “canon del apocalipsis

- moderno" de la filosofía occidental. En este sentido, la pregunta por el ¿dónde va el marxismo?, en Derrida, está en correspondencia con el trato que el pensador francés hace de la relación entre desconstrucción y marxismo. Véase, por ejemplo, "Ja, o en la estacada (II)" en *El tiempo de una tesis. Desconstrucción e implicaciones conceptuales*. Barcelona: Proyecto A Ediciones, 1997.
22. T. Eagleton. *Un marxismo sin marxismo*. El Rodaballo, nr. 4, 1996.
 23. F. Engels. "Carta a C. Schmidt" (1890), en C. Marx, F. Engels, *Obras Escogidas*, en tres tomos, Tomo III, ed. cit.
 24. J. Derrida. *Los espectros...*, ed. cit., p. 22.
 25. *Idem*, p. 3.
 26. *dem*, p. 98.
 27. *Idem*, p. 3.
 28. *Idem*, p. 22.
 29. P. De Man. *Alegorías de la lectura*. Barcelona, 1990.
 30. J. Derrida. Ob. Cit., p. 22.
 31. *Idem*, pp. 15-16.

Paul Ravelo Cabrera
 Facultad de Filosofía e Historia
 Universidad de La Habana, Cuba