



# LOS LÍMITES DEL OBJETO. SOBRE LA NOCIÓN DE ESPECTRALIDAD EN JACQUES DERRIDA

Os Limites do Objeto. Sobre a Noção de Espectralidade em Jacques Derrida

HERNÁN CREGO BONHOMME\*

The Limits of the Object. On the Notion of Spectrality in Jaques Derrida

**Resumen:** En lo que sigue se propone desarrollar la noción de espectralidad elaborada por Jaques Derrida en su conferencia titulada Espectros de Marx. Tal como se verá, lo espectral es una categoría escurridiza que escapa a la tentación de ser ubicada a un lado u otro de la habitual dicotomía levantada entre la presencia y la ausencia, lo real y lo virtual y, por supuesto, la vida y la muerte. De esta manera, Derrida pondrá en jaque a la ontología tradicional demostrando la porosidad constitutiva en la frontera trazada entre el ser y el no-ser que, asegura, manifiesta el carácter dislocado de la realidad. La noción de espectralidad habilita una nueva forma de pensar lo político en tanto actividad orientada hacia un horizonte de justicia, motivada por ese excedente del presente que representan las generaciones ya muertas y las aún no nacidas, cuya presión sobre los vivos hará imposible considerar un cierre del conflicto o un fin de la historia.

**Palabras-Clave:** Espectro, ontología, política

**Resumo:** A seguir, propõe-se desenvolver a noção de espectralidade elaborada por Jaques Derrida em sua conferência intitulada Espectros de Marx. Como veremos, o espectral é uma categoria particular que escapa à tentação de ser colocada de um lado ou de outro da habitual dicotomia levantada entre presença e ausência, o real e o virtual e, claro, a vida e a morte. Dessa forma, Derrida desafiará a ontologia tradicional ao demonstrar a porosidade constitutiva da fronteira traçada entre ser e não-ser que, ele assegura, manifesta a natureza deslocada da realidade. A noção de espectralidade possibilita, então, uma nova forma de pensar o político como uma atividade voltada para um horizonte de justiça, motivada por aquele excedente do presente representado pelas gerações já mortas e pelas que ainda não nasceram, cuja pressão sobre os vivos o tornará impossível considerar um fechamento do conflito ou um fim da história.

**Palavras-Chave:** Espectro, ontologia, política

**Abstract:** In what follows, it is proposed to develop the notion of spectrality elaborated by Jaques Derrida in his conference entitled Specters of Marx. As will be seen, the spectral is an elusive category that escapes the temptation of being placed on one side or the other of the usual dichotomy raised between presence and absence, the real and the virtual and, of course, life and death. In this way, Derrida will challenge traditional ontology by demonstrating the constitutive porosity of the border drawn between being and non-being which, he assures, manifests the dislocated nature of reality. The notion of spectrality enables a new way of thinking politic as an activity oriented towards a horizon of justice, motivated by that surplus of the present represented by the generations already dead and those not yet born, whose pressure on the living will make it impossible to consider a closure of the conflict or an end of the history.

**Keywords:** Specter, ontology, politic

\* Universidad de Buenos Aires. Email: hernancrego@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0000-8693-7707>



## Espectralidad

La idea de espectralidad fue desarrollada por Jaques Derrida en una conferencia dedicada a reflexionar en torno al futuro del marxismo luego del colapso de la Unión Soviética. Si bien el libro resultante *Espectros de Marx* (Derrida, 2012) lejos está de ofrecer una programática partidaria capaz de contraponerse a la hegemonía del capitalismo global, sí es posible encontrar en la idea de espectralidad una forma de pensar lo político en términos de búsqueda de una justicia nunca presente y siempre por venir, irreductible a cualquier entramado legal efectivo que procura imponerse como cierre de la conflictividad. Tal incompletitud se manifiesta en la imposibilidad de determinar un “fin de lo político como tal” o “fin de la historia”. Por eso se considera que la idea de Antagonismo desarrollada por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1987) como imposibilidad de cierre de lo social merece ser rescatada para entender la espectralidad, entendida como aquello Otro incapaz de ser incluido en la representación que la sociedad construye acerca de sí misma. En un período signado por la pretensión de univocidad sistémica, donde las democracias liberales se autoproclamaron como la forma más acabada y definitiva de gobierno, el espectro del marxismo se hace presente como aquel desborde indeterminado que pone de manifiesto las fisuras del sistema capitalista. Más allá de toda dialéctica en procura de un momento sintético, la espectralidad permitirá comprender la condición siempre abierta de la vida, así como de toda objetividad.

Recordemos estas palabras: “Un espectro recorre Europa: el espectro del comunismo. Todas las potencias de la vieja Europa se han unido en santa cacería contra este espectro: el Papa y el Zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los polizontes germanos” (Marx & Engels, 2017).

Con esta primera sentencia del *Manifiesto* tomamos cuenta de la existencia insospechada de una fuerza capaz de contraponerse de igual a igual contra nada menos que las potencias de la Europa del siglo XIX. Y ese enemigo no era otro que un espectro vaporoso: el comunismo. Un movimiento que, llamativo, aunque todavía no había nacido, ya era un espectro. Algo que, aunque no existía y nunca había existido, justificaba encender las alarmas y salir en santa cacería. Algo que desvelaba al poder y lo obligaba a actuar *como si existiera*, como si se tratase de un ejército organizado a punto de invadir las grandes capitales de Europa. A partir de esto vale preguntarse, cuántas políticas se han ejecutado, desde entonces y hasta nuestros días, para sofocar esa amenaza intangible.

Cabe marcar, a su vez, una diferencia. Ese espectro que en 1848 todavía no había nacido, y que asumió una corporalidad cuestionable en el siglo XX, estaba, al parecer, por completo enterrado en 1993 cuando Derrida presentó los *Espectros de Marx*. Y, sin embargo, aquel cadáver *asediaba* su memoria desde un plano, en apariencia, desligado de la realidad, cerrado en su oscuridad y con el cual era imposible cualquier intercambio. Pero el asedio es esa forma de acción propia de los espectros que permitirá el vínculo entre los vivos y los muertos, y que Derrida analizará con detalle.

Asediar es una forma de estar en un lugar sin ocuparlo. Tal como lo hacían esas viejas máquinas de guerra que arrojaban rocas desde afuera de las murallas, y aquellos que estaban adentro veían cómo su entorno se derrumbaba a partir de la influencia de algo que no estaba presente allí dentro. El asedio es esa intervención de un exterior sobre las condiciones internas, aunque para evitar los malentendidos inherentes a esa dicotomía, es mejor decir que se trata de la intervención de los elementos de un campo sobre el otro. Y, sin embargo, es preciso agregarle a esa forma de intervención la especificidad de lo ausente. Un asedio es la alteración ejercida por la ausencia sobre la presencia.

Desde la *escisión* que Freud (1940) trazó sobre el Cogito cartesiano, ya no es posible pensar al individuo como una esfera de pura consciencia. El descubrimiento del inconsciente como parte elemental de la identidad expuso, por un lado, los límites del racionalismo frente al acceso al conocimiento y, por otro, el hecho de que existe siempre un trasfondo indeterminado que, aunque esquivo al entendimiento, tiene una constante influencia sobre nuestra personalidad. Antes que Freud, sin embargo, Nietzsche ya había puesto en duda la evidencia del Cogito, expresándolo de la siguiente manera: “yo no pienso”. No es posible asegurar que el que piensa soy yo: “Ello piensa”. Es decir, algo que escapa a mi consciencia, por la sencilla razón de que no soy capaz de afirmar que puedo controlar el hecho de estar pensando. El pensar no depende de la decisión de un Ego. Y no es posible detener el pensar por un acto de la decisión a la manera que decidimos apagar la luz del velador. Es un movimiento que viene de más allá de nuestra consciencia y que nos empuja a pensar. Uno quizás pueda controlar algunas ideas, o direccionar el discurso interno, pero no podemos controlar el hecho mismo de estar pensando. Es una fuerza independiente, una especie de energía que fluye liberada de nuestro dominio.

Al modo de una máquina de asedio, el Inconsciente perturba y desmorona desde “afuera” la estructura consciente del individuo como un resto de identidad o de no-identidad (in-consciente) que se manifiesta con diferentes señales tanto en el sueño como en la vigilia (Freud, 2011). Una no-identidad que jaquea constantemente la imagen identitaria o el relato que hemos elaborado sobre nosotros mismos. Y de igual modo



podemos decir que algo que no somos interviene en nosotros, forzándonos a ser otra cosa. O mejor aún, una especie de “afuera” o “exterioridad” nos asedia, pero paradójicamente no está afuera, sino “adentro”, no es un extraño, sino lo más propio. Aquella forma de relación paradójica que Lacan denominó *extimidad* (Lacan, 1962): lo más íntimo y, a la vez, lo más exterior. Algo que nos sobresalta con la perplejidad de lo ajeno y, sin embargo, nos busca en la intimidad del sueño para decirnos los más oscuros secretos sobre nosotros mismos. Es la interfaz *Heimlich-Unheimlich*, al modo que Freud lo planteó en el texto “Lo siniestro” para dar cuenta de qué forma los relatos populares confunden un dominio con el otro, utilizando una palabra para referirse ora a lo más familiar, ora a lo desconocido, y viceversa.

Lo espectral coincide con esa cualidad de lo siniestro si lo pensamos desde su raíz latina *Spectrum* que se refiere a imagen, apariencia o aparición y, por lo tanto, reflejo, espejo. Qué es un espectro sino el reflejo de nuestros propios temores. Un espectro es una imagen externa que, sin embargo, tiene mucho de nosotros. Algo que está afuera, un cuerpo, pero un cuerpo proyectado que nos es propio. Un espectro sobrevive en la intermediación de lo propio con lo ajeno, asediando la estabilidad de nuestra existencia, abriendo grietas en los límites de nuestra identidad, habilitando un intercambio entre la vida y la muerte que nos empuja hacia el cambio, entreverando las fuerzas de lo real y de lo virtual, mezclando presencia y ausencia. Precisamente para provocar el horror y, al fin, comprender que ese territorio intermedio que habita el espectro no es otro que el que habitamos nosotros, que compartimos el mismo escenario hacinado tanto por vivos como por muertos, sabiendo que, aunque vivos ahora, fuimos un muerto y volveremos a serlo.

## Hauntología: una broma superadora

La *Hauntología*, o espectrología, es el término acuñado por Derrida (2012) para dar cuenta, mediante un juego de palabras, de la naturaleza de esa particular entidad evanescente que es el espectro. Una “ontología de lo espectral”, es decir, el estudio de ese territorio intermedio que se ubica entre la presencia y la ausencia representado por el espectro. Es preciso evitar, por lo tanto, una definición que vincule a la Hauntología con una especie de ontología negativa, es decir, una disciplina dedicada al estudio de todo aquello que no es: no-presencia, no-visible, no-disponible, no-vivo, en fin, no-real, como si lo espectral fuese la encarnación de la negación. Hacer esto conllevaría, además, dos equívocos: por un lado, proponer una división del mundo entre el dominio del ser y el dominio del no-ser, como si se tratara de dos territorios separados y herméticos entre sí. Por otro lado, y como consecuencia de lo anterior, tal movimiento llevaría a considerar dichas negaciones como entidades en sí mismas. Es decir, tomar a la ausencia, lo invisible, lo virtual, la muerte, como entes diferentes de su cara positiva, insertos en una lógica opuesta, capaces de ser estudiados de manera aislada, o relacionalmente, a partir de una lógica binaria. *To be or not to be*, entonces, es un falso dilema. Porque, parafraseando a Heidegger el Ser incluye su contracara, el no-ser, precisamente porque su multiplicidad trascendente no puede ser representada en el orden de lo ente. Ser y Nada son lo mismo, ya que no es posible encontrar una inmanencia que lo defina y lo sinteticice.

A simple vista, puede resultar evidente la demarcación de una frontera de oposición entre estos dos territorios. La vida y la muerte, en apariencia, en nada se vinculan. Solo cuando una acaba, la otra empieza. Una se beneficia del aire y la luz de la superficie, y la otra, se sumerge en las tinieblas del inframundo. Pero es sabido que las fronteras son arbitrarias líneas dibujadas encima de un mapa. Y las murallas que se han levantado para sustancializar esos trazos han fracasado como técnica de defensa a lo largo de la historia incapaces de evitar invasiones, *asedios*, contagios. No hay estrategia menos eficaz que el levantamiento de un muro. La permeabilidad es constitutiva a la idea de frontera. No es posible el cierre completo. Siempre algo se escapa.

La Hauntología, entonces, procura prestar atención a esas fronteras, a la superficie de contacto entre lo vivo y lo muerto, lo real y lo virtual, presencia y ausencia. No se orienta al estudio de entidades negativas ni constituye un dominio aparte de la Ontología. Se refiere, más bien, a una función integral de esta última. Me aventuro a decir una función de vigilancia o de caza, de qué, *de la parte espectral presente/ausente en cada ente*. Esa parte es el abismo con el que toda existencia se tropieza. Esto significa que no es posible considerar a un objeto como una entidad completa, plenamente visible, totalmente presente, absolutamente viva. Siempre habrá una *parte maldita* que exceda y que traspase sus límites y que, por lo tanto, sea incapaz de ser simbolizada. Un residuo espectral que acompaña, invisible, toda presencia. De igual modo que el *Real lacaniano* sospecha una dimensión que rebasa los límites identitarios del individuo, expandiendo la identidad hacia un espacio indeterminado de puro goce que no puede ser reducido al símbolo. A esta parte se refiere Derrida cuando habla de espectralidad como excedente de toda presencia: “Esta pregunta llega del porvenir. Vuelta hacia el futuro, yendo hacia él, también de él procede, procede del futuro. Por lo tanto, debe exceder cualquier presencia como presencia para sí mismo” (Derrida, 2012, p.11).

Así como el futuro es lo que excede al presente, así también, la muerte es aquello que excede a la vida. Hay una parte de muerte en todo lo vivo. La vida está preñada por la muerte. Esta última no conforma otro mundo opuesto que le sucede temporalmente a la vida. *La vida-la muerte* se entrelazan sin jerarquía. La vida, bajo esta perspectiva, se propone como una sobre-vida, porque ahora en su dominio participa la dimensión indeterminada de la muerte innombrable, el puro silencio. Es el *tiempo de aprender a vivir*. Aquel que no es aún vida, por el hecho de no haberla aprendido completamente, y que tampoco es muerte, pues esta aún no ha llegado. Es un tiempo ubicado entre la vida y la muerte, conformado tanto por la una como por la otra,



sin someterse a ninguna por completo, un tiempo dislocado, *out of joint*. Un lapso impulsado por el querer aprender a vivir finalmente.

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal (Marx, 2008, p.5).

El hecho de que la historia se repita, ya sea como tragedia o comedia, no habla de una circularidad *viciosa* del tiempo. Habla de una *confluencia de temporalidades* en un mismo bloque de tiempo, en un mismo presente. Un presente habitado tanto por los presentes como por los ausentes, espectros estos de generaciones ya muertas o aun no nacidas. Presencias paralelas que nos asedian y perturban el sueño, que se manifiestan en esa molestia corporal, en esa incomodidad que nos exige hacer algo por ellos, saldar una deuda, continuar una misión. Así como la historia no es un recorrido lineal y sucesivo de eventos empujados por una misma lógica, un acontecimiento no retrata un fragmento de esa línea, sino que condensa el cruce radial de múltiples temporalidades, múltiples capas generacionales que integran viejos y jóvenes, tan viejos que ya se murieron, y tan jóvenes que aún no nacieron. Ambos extremos oprimen como una pesadilla el cerebro de aquellos lanzados a la acción.

Dado que no es posible, entonces, trazar una frontera que separe el dominio de la vida del de la muerte, lo real de lo virtual, lo presente de lo ausente, lo visible de lo invisible, por el hecho mencionado de que no se trata de entidades opuestas, cabe entonces preguntarse por *la relación* entre ambas, es decir, la naturaleza de esa frontera.

## Del Espectro a los Antagonismos sociales

Por eso se propone esquivar la idea de frontera, el trazo aparente entre la dimensión presencial y la virtual, y sustituirla por la idea de Antagonismo al modo que fue elaborada por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (Laclau & Mouffe, 1987). Si bien el concepto guarda una fuerte familiaridad con el campo de la teoría política, permitiendo identificar las fracturas existentes en una sociedad dada, es interesante ver la forma en que los autores lo desarrollan procurando instalar un debate al interior de la Ontología, o bien, de la Hauntología.

Para esto los autores retoman una discusión que tuvo lugar dentro de la escuela dellavolpeana, de raíces kantianas, en torno a las relaciones de oposición, con el fin de delinear la naturaleza de las contradicciones sociales desarrolladas por la teoría marxiana. En este se establecían dos tipos de relaciones de oposición: las oposiciones reales y las contradicciones. Cuando, por ejemplo, se menciona la frase “esto es un vaso, o esto no es un vaso”, se habla de una contradicción, porque una contradicción solo puede tener lugar entre conceptos. El choque de dos trenes, por el contrario, hace referencia a una oposición real porque cada uno de los trenes es algo independientemente del choque que tiene con el otro. Mientras que en caso del vaso y el no-vaso, cada uno de los términos se agota en ser el reverso negativo del otro. Esto quiere decir que solamente a nivel conceptual podemos tener contradicciones. Por eso solamente una filosofía idealista como la hegeliana que reduce lo real al concepto puede hablar de la existencia de contradicciones en la realidad. A partir de esto, los dellavolpeanos concluyeron que, ya que el marxismo es una filosofía materialista no puede afirmar la existencia de contradicciones dialécticas en la realidad. Por esta razón, todo lo que los marxistas han llamado contradicciones son en verdad oposiciones reales (Laclau & Mouffe, 1987).

Ahora bien, Laclau y Mouffe se distanciarán un tanto de esta interpretación afirmando que, si bien es cierto que no puede haber oposiciones dialécticas en la realidad social, no es posible afirmar que lo que se dan son oposiciones reales. El choque de dos trenes o de dos piedras no presenta ningún elemento conflictual o antagonico al modo que lo hace la lucha de clases. Es decir que la noción de antagonismo no puede ser reducida a una contradicción dialéctica, pero tampoco puede ser considerada una oposición real. ¿Qué es, entonces, una relación antagonica?

Los antagonismos sociales no representan una relación objetiva, sino, más bien, *los límites de toda objetividad*. Una relación antagonica como la de un campesino expulsado de la tierra por un terrateniente se corresponde a dos universos simbólicos incompatibles entre sí, que no pueden ser reducidos a una objetividad más profunda. Es decir que nos enfrentamos a algo semejante al *Real* lacaniano, como aquella instancia que desarticula internamente el momento de lo simbólico. Con esto los autores dirán que una sociedad, como orden simbólico, nunca logra constituirse plenamente, de una vez y para siempre, ya que siempre tendrá lugar esa instancia del Real, ese antagonismo que impedirá su proceso de estructuración.

Por eso, considerar las relaciones de oposición desde la lógica del antagonismo, demuestra que lo Real se contraponen con la noción de immanencia, ya que si hubiera una immanencia radical toda relación antagonica podría ser subsumida a una objetividad superior como momento necesario y final, y de esa forma dar cierre



al conflicto. Pero, al considerar a lo Real como elemento estructurador de la sociedad, vemos que siempre habrá una parte que *excedente* que imposibilite su reducción al orden simbólico. Esto impone la tarea de ver cuáles son los residuos de lo real al interior de un entramado social, que no pueden ser integrados al proceso simbólico.

Con esto es válido decir que las ciencias sociales siempre han considerado la presencia de un excedente incapaz de ser articulado dentro de lo social. Por ejemplo, en el esquema de la sociedad medieval podemos ver la existencia de un universo simbólico articulado por los Señores, el Clero y el Campesinado, principalmente. Pero todo aquel que no pudiera ser asimilado dentro de alguna de estas categorías sociales, es decir, que *excediera* ese universo simbólico disponible, debía ser tratado por sistemas especiales como las conocidas leyes de pobres o mediante el poblamiento de las colonias, como sugiere Hegel en su Filosofía del Derecho. Es decir que se trataba de un exceso limitado y que todavía era capaz de ser controlado.

Sin embargo, con la ruptura del orden medieval, que devino en la ampliación de una gran masa de trabajadores libres que sobrepoblaron las ciudades luego de ser expulsados de los campos a partir de la privatización de la tierra, este exceso de la sociedad adquiere dimensiones que sobrepasan la capacidad de control de los regímenes europeos. Dicho problema marcó el quiebre de un orden y el nacimiento de la sociología como gramática específica para su explicación fue un evento fundamental. El marxismo vio que el proletariado, al estar integrado al proceso de producción, podía ser integrado dentro de un proceso más amplio de desarrollo histórico. Pero, al contrario, el *lumpenproletariado*, no podía ser sometido a ningún tipo de racionalización que lo articulara como sujeto político, lo que es igual a decir que sería considerado por el marxismo como un exceso social incontrolable. Lo único que es asimilable dentro de la lógica dialéctica es un conflicto cuyo significado está dado por la relación entre fuerzas productivas y relaciones de producción.

De esta forma vemos que el problema del exceso de lo social puede manifestar dos desenlaces posibles: o tiende a expandirse cada vez más hacia lo inmanejable, es decir, hacia la ampliación del lumpenproletariado, o bien el exceso social consigue ser integrado dentro de una historia dominada por la lógica de la producción. El marxismo clásico confió en esta segunda postura en la que el exceso sería absorbido por el natural desarrollo de las fuerzas productivas. Y la dictadura del proletariado aboliría las fracturas de clase allanando el camino hacia una sociedad igualitaria. Pero no hace falta decir que asistimos a una expansión desmesurada que se prolonga sin freno. Por eso abordajes como el de Paulo Freire o Franz Fanon resultan tan estimulantes por el hecho de encontrar en ese lumpen, en su propia marginalidad que excede toda posibilidad de asimilación, la posibilidad de un cambio más radical como algo capaz de ser pensado.

## Violencia y Cultura

Toda Sociedad, como imagen representativa de lo social, construye sus propias fronteras tras las cuales deposita a lo Otro. Sea el inmigrante, el gitano, el delincuente, o cualquier otra identidad marginada, parece que su existencia justifica y define la existencia misma de la sociedad. Casi podría decirse que la sociedad se define a partir de su propia abyección: no somos *ellos*. Es decir que predomina una definición escatológica de las identidades sociales. Y, sin embargo, ya sabemos que la *Negación* puede camuflar una afirmación en el plano de lo inconsciente cuyo reconocimiento nos resultaría intolerable (Freud, 1992). Del mismo modo que lo no-disponible, no-visible, no-presente de la espectralidad, son negados para asegurar la estabilidad de lo existente, así la muerte es la alteridad radical de la vida, negada para poder soportarla. Esto significa que la negación se vuelve parte constitutiva de toda identidad y la anterior fórmula definitoria de lo social (no somos ellos) requiere ser transmutada mediante la conocida sentencia de Rimbaud *Yo es otro*.

Hay, entonces, un nosotros y un ellos antagónicos. Y aquí la palabra antagónico, como vimos, cabe mejor que opuesto, o adverso, o contrario, pues ambos elementos integrantes del entramado social se establecen como contrapuestos, no por características inmanentes a cada uno, sino por medio de una construcción imaginaria, *fantasmática*, que define las posiciones de sujeto y establece los sentidos vigentes. Es, en definitiva, el paso al ámbito de la diferencia propio de la estructura simbólica donde cada valor se define relacionamente, al viejo estilo saussureano.

Pero ante esto cabe una aclaración: espectro no es igual al excedente. Sin embargo, lo representa de manera siempre precaria y provisoria, pues es propio del orden simbólico su incapacidad de dominar lo real que es, por definición, irreductible al símbolo. Mientras que una teoría del inmanentismo radical se funda en una objetividad que puede ser necesariamente dominada, lo real exige constantemente nuevas formas de articulación que resultan en nuevos espectros vaporosos que pueden transmutar con el paso del tiempo. El espectro es la imagen que la sociedad puede hacerse de sus propios desechos. Lo que es igual a decir que el espectro es el cierre ficticio de lo real. Cierre que es necesario e imposible a la vez. Necesario, pues la abertura de sus límites, que habilitan el intercambio con lo indeterminado, resulta intolerable para la estabilidad de cualquier identidad. Imposible, porque no existe un cierre definitivo que fije de una vez y para siempre el sentido de lo social.

Cualquiera sea el acto de nominación efectuado sobre el excedente, este no será más que un acto de reduccionismo de la multiplicidad innominable propia de lo social. Allí donde termina el entendimiento, empuja lo otro. De igual modo que con el término Oriental procuramos significar una vastedad de indeterminaciones capaces de englobar el *exotismo*, las misteriosas prácticas de una *cultura milenaria*, una *espiritualidad* que los occidentales parecemos no disponer:





Para nuestro sistema imaginario, la cultura china es la más meticulosa, la más jerarquizada, la más sorda a los sucesos temporales, la más apegada al desarrollo puro de la extensión; la soñamos como una civilización de diques y barreras bajo la faz eterna del cielo; la vemos desplegada y congelada sobre toda la superficie de un continente cercado de murallas (Foucault, 1968)

Si la construcción simbólico-imaginaria de la “cultura universal” occidental ha provocado residuos incapaces de ser reducidos a su propia gramática, Oriente es uno muy claro. Oriente es el fantasma que representa el resto indeterminado de Occidente. Y, sin embargo, hay otros Otros cuya resistencia a ser absorbidos y reducidos por la estructura simbólica occidental se ve doblegada por la correlación desigual de las fuerzas. Por eso la violencia como forma histórica de demarcación de las fronteras antagónicas *produce* cultura. Una cultura no es más que el desenlace sanginario entre fuerzas en su afán por dominar los recursos e imponer su cosmovisión y que, sin embargo, nunca está exenta de los residuos de la lucha. Lo que es igual a decir que ninguna cosmovisión se basta a sí misma. Porque desde que entendimos que el otro constituye toda identidad, no es sino el otro quien puede decirnos quiénes somos. Del mismo modo que solo los muertos pueden enseñarnos a vivir, *finalmente*, siempre que se introduzca a la muerte en la vida como lo otro de lo vivo a partir de una comprensión del tiempo dislocado como confluencia de presencias/ausencias.

El aprender a vivir, si es que queda por hacer, es algo que no puede suceder sino entre vida y muerte. Ni en la vida ni en la muerte solas. Lo que sucede entre dos, entre todos los “dos” que se quiera, como entre vida y muerte, siempre precisa, para mantenerse, de la intervención de algún fantasma (Derrida, 2012, p.12).

Al introducir la spectralidad en el corazón de la vida, Derrida complejiza la reflexión en torno a la justicia. Esta no puede ser entendida como el mero entramado legal efectivo, es decir, el cuerpo ético-normativo de una cultura que define el cauce de acción para un grupo de ciudadanos vivos. Una justicia entendida así, avala la violencia que, a la vez que posiciona individuos culturados, margina al inculco y lo deshumaniza. Por eso hablar de justicia exige consideración y respeto hacia todo lo otro. Hablar de una justicia dirigida hacia un grupo de ciudadanos con derechos, requiere pensar en aquellos que ni son ciudadanos ni poseen derechos. Hablar de una justicia orientada a la humanidad exige considerar otras formas de existencia no-humana como los animales y las plantas. Hablar de una justicia dirigida a los vivos exige tomar cuenta de los fantasmas, esos “otros que no son ya o por esos otros que no están todavía ahí, presentemente vivos, tanto si han muerto ya, como si todavía no han nacido” (Derrida, 2012, p.13).

Una justicia entendida así se sostiene por intervención asediante de fantasmas que dislocan la contemporaneidad del presente vivo y ofrecen la posibilidad de un porvenir abierto e indeterminado. El futuro no es otra cosa que un excedente, un resto del presente. Sin esta posibilidad, sin esta abertura, cualquier interrogación acerca de la justicia devendrá en un mero conservadurismo, en una reproducción de las formas jurídicas insensible a las particularidades del otro. Pues la justicia no puede reducirse a una legislación hacia lo semejante al estilo de un régimen de comunes que desplaza de su perímetro aquello que no cumple las condiciones de blanco, hombre, propietario. Este derecho de lo semejante deviene en el aval de expresiones de crueldad hacia todo lo que no es reconocido como tal, que se refleja en diferentes formas de violencia tales como el clasismo, racismo, machismo, sin descontar la crueldad vertida hacia los animales y el medio ambiente, es decir, lo otro de lo humano. Por eso la justicia debe reposar sobre un principio de responsabilidad para con lo más desemejante, lo radicalmente otro, lo otro incognoscible (Ruiz Bustamante, 2019).

Ese otro incognoscible y, por tanto, innombrable se expresa en todas las formas de alteridad mencionadas y, sobre todo, en la alteridad más fundamental: la muerte

No basta con decir que esa obligación ética incondicional, si la hay, me vincula con la vida de cualquier ser vivo en general. También me vincula dos veces con aquello que no son seres vivos, es decir, con la no-vida presente o con la vida no presente de aquellos y aquellas que no son seres vivos, seres vivos presentes, seres vivos en el presente, contemporáneos, a saber, seres vivos muertos o seres vivos todavía no nacidos, no-presentes-seres-vivos o seres-vivos-no-presentes. Es preciso pues inscribir la muerte en el concepto de la vida (Derrida, 2010, p.141).

A partir de esto no es posible hablar de justicia sin realizar antes una ampliación de la idea de vida al modo que lo hicimos en las páginas precedentes. La vida, esa absoluta identidad consigo misma de la presencia, queda problematizada según la manera en que se la ha pensado tradicionalmente. Ahora la vida, como cualquier identidad, encarna un real antagónico que la constituye y que manifiesta los límites de su clausura en la pura presencia. Y es en esa abertura que se produce la dislocación del presente, *out of joint*, y donde tiene lugar el intercambio con ese “afuera”, la muerte, la ausencia, que empuja hacia un porvenir iluminado por los espectros. Ese porvenir, como resto del presente, es el otro que nos interpela como aquello que está por llegar sin jamás concretarlo. Un *mesianismo sin mesías* como motor de la historia que en la dislocación del presente da lugar a “la venida misma del acontecimiento” (Derrida, 2012, p.41).



En contraposición a las lecturas del “fin de la historia” que se han expandido inmediatamente después del colapso de la Unión Soviética, y que también se vislumbra en el deseo latente en el Manifiesto de *hacer presente* al comunismo, Derrida verá en la espectralidad la condición de posibilidad de lo político como tal. Es decir, ver en lo político la obligación de acudir al llamado de los espectros que nos convocan para hacerles justicia, abriendo fisuras en la pretendida clausura de lo social, mostrando sus límites, sus antagonismos, sacudiendo la estabilidad de nuestro presente mediante la aparición de ese otro radical que lo constituye.

## Referencias

- Derrida, J. (2012). *Espectros de Marx: el Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Ed. Trotta, Madrid.
- Derrida, J. (2010). *La bestia y el soberano 1 vol.* Manantial, Buenos Aires.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas.*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires
- Freud, S. (2011). *Psicopatologías de la vida cotidiana*, Ed Alianza, Buenos Aires.
- Freud, S. (1992). *Obras Completas*, Ed Amorrortou, Buenos Aires.
- Freud, S. (1940). *La escisión del yo en el proceso defensivo*. En J. Strachey (Comp.). Sigmund Freud. Obras completas. Volumen XXIII. Buenos Aires: Amorrortu editores
- Lacan, J. (1962). *El Seminario, Libro 10. La angustia (1962-1963)*. Paidós, Buenos Aires.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid Ed. Siglo XXI
- Marx, K. (2008). *18 Brumario de Luis Bonaparte*, Ed Andrómeda, Buenos Aires.
- Marx, K. & Engels, F. (2017). *Manifiesto del partido comunista*, Ed Siglo XXI, Buenos Aires.
- Ruiz Bustamante, C. (2019). Entre espectros y asedios. Jacques Derrida y la sobrevida. *Ideas y Valores*, 68 (170), 37-58.

Recebido em 24.03.2023 – Aceito em 04.08.2023