

ESPECTROS DE MA(R)X

Ma(r)x's Specters

Fabián Javier Ludueña Romandini
Universidad de Buenos Aires- UADE
 fabianludueña@hotmail.com

Resumen: Este artículo intenta adentrarse en la espectrografía de Jacques Derrida para dar cuenta del hecho de que no existe sólo una política de las cosas o de los vivientes. Ni potencia, ni virtualidad, la espectralidad es el espacio que permite comprender que la política nunca coincide únicamente con la materialidad. De esta manera, adquiere la obra de Max Stirner una importancia fundamental para Derrida dado que el filósofo alemán diagnostica la aparición de la humanidad como el fantasma más angustiado. Sin embargo, detrás de las posiciones aparentemente antagónicas de Stirner y Marx, anida un proyecto secretamente solidario: la expulsión del espectro del campo de la historia política de la filosofía. Al contrario, el espectro es rehabilitado por la deconstrucción derrideana que aspira a devenir una filosofía de la supervivencia. Finalmente, siguiendo a Husserl, Derrida busca delimitar el concepto de espectro según una fenomenología de la figuración espectral. No obstante, esta disciplina regional debe también ser sometida a crítica para que la deconstrucción pueda transformar al espectro en la condición de posibilidad de toda justicia.

Palabras clave: **Derrida/ Stirner/ Husserl/ espectrología**

Abstract: This article intends to inquire into Jacques Derrida's spectrography in order to give account of the fact that politics is not only made up by things or living beings. Neither a potentiality nor a virtuality, spectrality is the space that allows us to understand that politics never coincides with materiality. In this way, Max Stirner's work gets a fundamental importance for Derrida since the German philosopher diagnoses the rise of humanity as the most anguished phantom. However, behind the apparently opposite positions of Stirner and Marx, there lies a secretly solidarity about the project of exclusion of the specter from the field of the political history of philosophy. On the contrary, the specter is restored by derridean deconstruction that aspires to becoming a philosophy of survivance. Finally, following Husserl, Derrida looks for delimitating the concept of specter according to a phenomenology of

the spectral figuration. Notwithstanding, this regional discipline must also be submitted to criticism for the deconstruction to be able to turn the specter into the condition of possibility of all justice.

Keywords: **Derrida /Stirner / Husserl /spectrology**

La publicación, en 1993, del libro *Espectros de Marx* bajo la pluma de Jacques Derrida significó una profunda revisión de la tradición del materialismo histórico pero, además, uno de los cuestionamientos más agudos que la filosofía del siglo XX haya realizado al modo en que la tradición occidental había comprendido el fenómeno político. Las implicaciones de la espectrología de Derrida en ambos dominios, el marxismo en particular y lo político en general, están lejos todavía de haber sido sopesadas en toda su magnitud. El propio libro de Derrida pone en juego autores y tradiciones que no forman usualmente parte de las discusiones sobre lo político. Para adentrarnos en este recorrido, consideraremos precisamente al espectro como una valencia especialmente pregnante del concepto de “resto” según los análisis de Mónica Cragnolini.¹

De esta forma, habremos de ocuparnos aquí del caso de Max Stirner cuya presencia en el libro de Derrida resulta un punto, en general, poco comentado si bien, según nuestra hipótesis, representa un hito fundamental en la constitución de la espectrología como ciencia de lo político.² Al mismo tiempo, buscaremos reflexionar en qué sentido Derrida comprendía la espectrología según las coordenadas de intermediación de la filosofía husserliana y, a partir de allí, como la noemática puede constituirse en política al ponerse en contacto con la deconstrucción.³

Justamente, la recepción inmediata de la espectrología de Derrida señaló vigorosamente lo que estimaba era una deflación materialista. Así, Terry Eagleton pudo señalar que “Derrida no cuenta con ningún tipo de análisis materialista o histórico”.⁴ O también: “la indiferencia de Derrida hacia casi todas las manifestaciones históricas o teóricas reales

1. M. B. Cragnolini, *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires, La Cebra, 2007.

2. Para un análisis exhaustivo de las relaciones de Derrida con lo político a partir del problema de la justicia, cfr. E. Biset, *Violencia, Justicia y Política. Una lectura de Jacques Derrida*, Villa María, Eduvim, 2012 y para una teoría del otro según la espectralidad y la justicia, cf. G. Balcarce, “Eficacia espectral: una lectura anti-idealista de la justicia derrideana”, *Páginas de Filosofía*, vol. 18, n.º. 21, 2017, pp. 29-45.

3. Por cierto, el espectro no es la única figura, en la obra derrideana, que adquiere un inusitado espesor político a partir de los márgenes de la historia de la metafísica. Otro ejemplo insoslayable es la “licantropía melancólica”. Cfr. D. Rossello, “‘To be human, nonetheless, remains a decision’: Humanism as decisionism in contemporary critical political theory”, *Contemporary Political Theory*, 16 (4), 2017, pp. 439-458.

4. T. Eagleton, “Marxism without Marxism” en: M. Sprinker (comp.), *Op. cit.*, p. 86.

del marxismo es una especie de trascendencia vacía [...] reteniendo tan sólo su impulso fantasmal”.⁵ En una posición mucho más matizada, en cambio, Pierre Macherey aunque señala la presencia, en Derrida, de un “Marx desmaterializado”, reconoce que el objetivo de la deconstrucción sería alcanzar un punto donde “no hay nada ya puramente material y/o puramente espiritual”.⁶ Sin embargo, las posibilidades de esta intuición son inmediatamente dejadas de lado cuando Macherey objeta que el marxismo derrideano rechaza “toda apariencia de realidad a la realidad”.⁷ En otras palabras, un marxismo que, al carecer de materialidad (clases sociales, trabajo, plusvalía), se condena a convertirse en su propio fantasma.

En los análisis más recientes de la obra derrideana y, particularmente del concepto de “supervivencia”, se ha puesto en evidencia su carácter intrínsecamente político pero, en el mismo movimiento, se lo ha confinado a los estrictos límites de una “finitud radical”⁸ desplegada en la temporalidad sensible. En este caso, la espectrología no sería más que la declinación de un materialismo desprovisto, paradójicamente, de sus fantasmas. Se constituye así una posición que, si bien explica el ateísmo derrideano, conjura al mismo tiempo su fenomenología espectral.

La espectrografía fue explícitamente defendida por el filósofo francés como un proyecto eminentemente político. No sólo porque el espectro preside la inauguración del llamado invocado en el *Manifiesto del partido comunista* sino también, y sobre todo, porque la propia deconstrucción fue definida por su máximo exponente como una “heterodidáctica entre la vida y la muerte”. Dado que la política sólo puede ser entendida como “política de la memoria”, Derrida escribe:

Hay que hablar *del* fantasma, incluso *al* fantasma y *con* él, desde el momento en que ninguna ética, ninguna política revolucionaria o no, parece posible y pensable y *justa* si no reconoce en su principio el respeto por aquellos otros que ya no son más o por aquellos otros que no están todavía *allí*. Ninguna justicia [...] parece posible o pensable sin el principio de alguna *responsabilidad* [...] frente a los fantasmas

5. *Ibid.*, p. 87.

6. P. Macherey, “Marx Dematerialized, or the Spirit of Derrida” en: M. Sprinker, (comp.). *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida’s Specters of Marx*, London - New York, Verso Books, 2008 (1999^a), p. 20.

7. *Ibid.* p. 24.

8. M. Häggglund, *Radical Atehim. Derrida and the Time of Life*, Stanford, Stanford University Press, 2008, pp. 164-165. La posición de Häggglund se encuentra en las antípodas de John Caputo quien ha defendido, en cambio, que la deconstrucción debe ser comprendida como una forma de pasión y plegaria por lo imposible, es decir, como una teología negativa. Cfr. J. D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, Bloomington, Indiana University Press, 1997, pp. 1-68.

de los que no han nacido aún o los que están ya muertos, víctimas o no de guerras, violencias políticas o de otro tipo”.⁹

De este modo, resulta decisivo aquí que ninguna política pueda pensarse sin su relación primordial con el espectro. Por lo tanto, la política no es tanto el arte que se da en el gobierno de lo viviente sino también, y fundamentalmente, en el trato, en el llamado o en la escucha entre lo que aún no ha llegado a ser y lo que ha sido ya, entre los que aún no han emergido al campo de la vida y aquellos que ya han abandonado todo sustrato biológico-corporal.

De este modo, el fantasma, como elemento fundacional de la política actúa por su presente ausencia: allí donde el nacimiento aguarda la venida al mundo de lo nuevo, los que aún no habrán de nacer sino, acaso, en el tiempo indeterminado de lo por-venir, abren una escisión en el pacto político de Occidente para establecer su primordial dislocación y su perenne desplazamiento. La comunidad humana sólo puede constituirse sobre el suelo de una ausencia cuya presencia se da, por ello mismo, en la cualidad de la falta y la des-adecuación. El espectro es para Derrida, entonces, la condición para que pueda abrirse una política que, necesariamente, habrá de in-fundarse en la heterodialéctica fantasmal de las generaciones ya desaparecidas o aún por venir.

En posición controversial respecto de una política que sólo reivindique lo viviente y lo factual, la espectrografía debe tomar cabal cuenta del hecho de que no existe sólo una política de las cosas o de los hombres que son en su actualidad. Ni potencia, ni virtualidad, la espectralidad es el espacio que da cabalmente cuenta del hecho de que la política nunca coincide con lo existente en sí mismo ni puede fundarse exclusivamente en él.

Ahora bien, ¿es posible constituir un perfil más propio de esta zona espectral que no sea bajo la denominación de una ausencia? Ciertamente, la dirección de la “hantología” da cuenta de una presencia que, por su misma indeterminación material, conforma la errancia y el permanente acoso de los fantasmas de los cuales la política occidental jamás ha podido hacer su duelo. El libro de Derrida planteará, en su paciente transcurso argumental, algunos de esos hitos fundamentales que, a partir del siglo XIX hasta el suelo de nuestro presente, no han cesado de reintroducir el advenimiento incesante del fantasma. Si la política occidental jamás ha podido resguardarse en el principio de identidad —a pesar de sus insistentes y catastróficos intentos en ese sentido— es porque la diferencia del espectro estaba siempre allí para impedir cualquier totalización, cualquier memoria completa, cual-

9. J. Derrida, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993, pp. 15-16 [todas las traducciones de los textos derrideanos son del autor del presente artículo].

quier duelo terminado, cualquier instauración de la ley soberana y cualquier institución de la violencia como plenitud del poder.

No sería exagerado decir que una de las polaridades que atraviesan los *Espectros de Marx* está constituida por el intento derrideano de invalidar el *krinein* marxista que intentaba distinguir el Espíritu del espectro a los efectos de mostrar, en primer lugar, una contaminación conceptual y, en segundo lugar, un mestizaje inherente al estatuto categorial de ambos conceptos. Derrida, de hecho, no deja de mencionar lo que, en el fondo, constituiría una especie de indecibilidad entre ambas nociones: “preferimos entender *espíritus* en plural y en el sentido de espectros, de espectros intempestivos que no hay que cazar sino clasificar, criticar, mantener cerca de uno y dejar que vuelvan”.¹⁰ En otro sitio y señalando la cuasi sinonimia de ambos términos, Derrida advierte acerca de “la contaminación esencial del espíritu (*Geist*) por el espectro (*Gespenst*)”.¹¹

Ciertamente Derrida, a través de la filosofía de Hegel y de los jóvenes hegelianos, es plenamente consciente de que en el dogma cristiano de la Trinidad es donde se juega uno de los hitos más relevantes de la espectrografía. El análisis espectral marxista asesta su golpe precisamente en este punto. Derrida lo define magistralmente:

Esta triplicidad refleja la Trinidad: Dios Padre, el Cristo y el Espíritu Santo. El espíritu asegura la mediación, y por lo tanto, el pasaje y la unidad. Da lugar, por ello mismo, a la metamorfosis de lo espiritual en lo espectral [...] como si el fantasma no acechase al espíritu, como si no lo acosase, precisamente, desde el suelo de la espiritualización, como si la iterabilidad misma, que condiciona tanto la idealización como la espiritualización de la “idea”, no levantara toda garantía crítica en cuanto al discernimiento entre esos dos conceptos”.¹²

Derrida defiende la imposibilidad del “discernimiento” entre Espíritu¹³ y espectro. Contrariamente, a partir de la Edad Media tardía, la tradición cristiana se había apoyado en la posibilidad misma de ese discernimiento. La llamada *discretio spirituum* concernía directamente a la posibilidad de distinguir entre el Espíritu Santo y los espectros demoníacos que

10. *Ibid.*, p. 144.

11. *Ibid.*, p. 185.

12. *Ibid.*, p. 200.

13. Sobre el problema de una ontología y una geopolítica del Espíritu, cfr. J. Derrida, “De l’esprit” en: *Heidegger et la question*, Paris, Flammarion, 1990, pp. 11-143. Esta temática que involucra la diferencia ontológica, conlleva asimismo la necesidad de abordar la diferencia sexual. Sobre este último punto, cfr. J. Derrida, *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité*, Paris, Seuil, 2018, p. 107.

amenazaban, precisamente, con contaminarlo. En este punto, la Era de la Crítica es una heredera directa del discernimiento entre Espíritu y espectro que da nacimiento a la política moderna a partir de la expulsión del espectro del seno de la comunidad humana. La tradición del hegelianismo de izquierda es la más representativa de este legado teológico con el que inaugura su alba la Modernidad ilustrada.

Llegados a este punto, una obra en particular representa un hito fundamental que informará el recorrido de *Espectros de Marx* de un modo decisivo. El título del libro: *Der Einzige und sein Eigentum* [El Único y su propiedad] publicado en 1844 por el temerario editor Otto Wigand de Leipzig quien ya contaba entre su selecto catálogo de escritores radicales a Arnold Ruge, Ludwig Feuerbach y Lorenz von Stein. Su autor: Max Stirner (pseudónimo elegido por Johann Caspar Schmidt, oscuro profesor de liceo de señoritas y miembro ocasional del grupo de los “Libres” de Berlín) renunció a su puesto de enseñanza luego de la publicación de su libro para precipitarse sucesivamente en la ruina económica, la separación matrimonial por pedido de su esposa, las deudas, la cárcel, la miseria y, finalmente, la muerte por infección de un forúnculo el 25 de junio de 1856. Una “vida infame” que hubiese quedado disuelta en la vorágine del tiempo y del olvido de no haber intervenido – todavía mientras Stirner se disolvía en los abismos del derrumbe social al que el orden del mundo lo había condenado irremediablemente– los lectores secretos, los censores empedernidos y los apologistas exaltados¹⁴ que se encarnecieron con su obra.

Muy pocos, antes de Derrida, otorgaron la importancia debida al *opus magnum* de Stirner que había sido arrojado al olvido en la historia de la filosofía. Una excepción la constituye Friedrich Nietzsche, quien pudo haber conocido a Stirner a través de la brevísima mención que se hace de este autor en una obra sumamente admirada por él, la *Geschichte des Materialismus* de Friedrich Lange donde se dice que Stirner destruye toda “idea moral (*sittliche Idee*)” para, inmediatamente, descartar al autor como no habiendo “ejercido una influencia bastante considerable como para que nos ocupemos más de él”.¹⁵ Sin embargo, todo hace suponer que Nietzsche desobedecería ampliamente la prohibición de Lange y se ocuparía secreta y decisivamente de Stirner.

En efecto, desde Nietzsche hasta Heidegger pasando por Marx y todos los grandes pensadores del post-hegelianismo, la influencia subterránea y, sobre todo, deliberadamente acallada de Max Stirner, ha dejado una huella

14. Entre estos últimos cabe destacar especialmente a J. M. Mackay, *Max Stirner 1806-1856. Sein Leben und sein Werk*, Berlin, Schuster und Loeffler, 1898.

15. F. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Buch 2: *Geschichte des Materialismus seit Kant*, Boston, Adamant Media Corporation, 2001 (1866^a), p. 81.

determinante en los fundamentos y en el desarrollo de la filosofía contemporánea. En este sentido, *El Único y su propiedad* guarda también una relación fundamental con el desarrollo de fantomología derrideana y, por tanto, puede incluirse como una fuente importante en formulación de la deconstrucción como política de los espectros.

Justamente, la recepción de Stirner en los horizontes de la deconstrucción se ha dado por medio de las obras paradigmáticas de Nietzsche y Marx. Ambos filósofos reaccionaron de modo inverso ante la presencia de Stirner: en el ejemplo de Nietzsche, para ocultar su presencia y absorber los elementos que podían ser propicios para la filosofía del superhombre. En el caso de Marx, a través de tronante recepción destinada a demolerlo sistemáticamente. En ambos escenarios opuestos, el objetivo era solidario: acallar la voz de Stirner en la filosofía posterior, una empresa que tuvo un éxito considerable en toda la filosofía post-estructuralista con la excepción notable de la obra derrideana que hace emerger al filósofo alemán del olvido para erigirlo (aún cuestionándolo) en uno de los pilares de la espectrología política.

Karl Löwith ha sido uno de los primeros filósofos contemporáneos en señalar inequívocamente que la obra de Stirner es “una última consecuencia lógica de la construcción histórica hegeliana (*aus Hegels weltgeschichtlicher Konstruktion*)”.¹⁶ Empero, resulta igualmente cierto que Stirner se aleja decisivamente de muchos de los postulados centrales del filósofo de Heidelberg. En efecto, lo que para Hegel constituye un punto de partida, esto es, la auto-determinación del yo que luego debe elevarse más allá de sus determinaciones propias de la finitud hacia lo infinito y lo divino es, para Stirner, al contrario, el fundamento de su sistema, y por lo tanto, para este último, la auto-determinación del yo es el único absoluto posible sin ninguna trascendencia existente por fuera de la finitud.

Desde este punto de vista, Stirner sienta las bases de un hegelianismo herético que postula una filosofía no teleológica de la historia. Si bien el pensamiento de Hegel es la condición de posibilidad del sistema de ideas stirneriano, no menos cierto es que el camino del *Único* conduce al rechazo más radical del Espíritu hegeliano. En ese sentido, es posible sostener que Stirner constituye la semilla que el hegelianismo sembró para su propia autodestrucción (o, quizá, para una última, inesperada y paradójica metamorfosis post-especulativa).

Stirner asienta su elaboración sobre el delicado edificio de una *Ur-geschichte* del *Homo sapiens*, retrotrayéndose hacia los tiempos, cronológicamente imposibles de datar con precisión, del origen de la apertura del hombre

16. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche* en: *Sämtliche Schriften* (Band 4), Stuttgart, J. B. Metzler, 1988, p. 134.

al mundo. El espacio natural primigenio es, según Stirner, habitación de los poderes ominosos del espectro. Al mismo tiempo, como espectro (*Gespenst*) y espíritu (*Geist*) son perfectamente sinónimos, es posible sostener entonces que el primer acto constitutivo de lo humano es “la primera ‘profanación’ de lo divino (*Entgötterung des Göttlichen*), esto es, de lo siniestro (*des Unheimlichen*), de lo espectral (*des Spuks*), de los ‘poderes superiores (*oberen Mächte*)”.¹⁷ El proceso de hominización coincide, en este punto, no tanto con la negación del espectro sino con su incorporación dentro del mundo humano, su desplazamiento desde una esfera puramente exterior y natural hacia el espacio domesticado y delineado según las formas del habitar humano. El primer gesto propiamente antropotecnológico de la especie humana ha sido considerar que “el mundo queda en descrédito, pues estamos por encima de él, somos espíritu (*Geist*)”.¹⁸

Por esta razón, existe una forma de coincidencia entre la filogénesis y la ontogénesis en el plano de la espectrografía del devenir humano de *Homo*. Del mismo modo, no es exagerado sostener que el humanismo moderno es la fase superior de una particular antropoiesis espectral. Para Stirner, la infancia de la humanidad coincide con su confrontación primordial con el espectro y el consecuente rechazo del mundo que constituye el motor del despliegue histórico del entorno civilizacional griego: “para los antiguos el mundo fue una verdad (*eine Wahrheit*)” aunque, por otra parte, “trabajaron afanosamente para lograr la superación del mundo (*Weltüberwindung*)”.¹⁹ Como señala Stirner, “el enorme trabajo de los antiguos: que el hombre se sepa como un ser sin relaciones y sin mundo (*beziehungs- und weltloses Wesen*), se sepa espíritu (*Geist*)”.²⁰

Es decir, el lento trabajo de la filosofía clásica será asentar el sello de la razón y, con él, despuntar el camino conducente al contenido espiritual del pensamiento. El camino que, a través del *lógos*, conduce del *bíos* a la *alétheia* como formas imperfectas de domesticación de la espectralidad original de la naturaleza, abre las puertas que llevarán al cristianismo en cuanto modo de vida representativo de la juventud de la humanidad en la cual el lenguaje, la vida y la verdad se funden en el imperio de la ley. El *ethos* del cristiano se consume en la compleja interacción entre el Hombre y

17. M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum. Neue Ausgabe, mit einer biographischen und erläuternden Einführung von Anselm Ruest*. Berlin, Rothgier & Possekiel, 1924, p. 26 (39). Para la traducción castellana de las citas de Stirner, utilizaremos como base la versión de J. R. Hernández Arias, Madrid, Valdemar, 2004, consignando la paginación de la edición alemana. Cuando lo hemos estimado oportuno, hemos introducido cambios en la traducción para lograr una mayor adherencia al original alemán.

18. *Ibid.*, p. 26.

19. *Ibid.*, pp. 38-39.

20. *Ibid.*, p. 34.

el Espíritu Santo: la antropología y la ciencia de lo espiritual sellan su pacto teológico-político con la Encarnación del Mesías mientras el intelecto queda bajo el dominio del dogma: “desde que el espíritu apareció en el mundo, desde que ‘la palabra se ha hecho carne (*das Wort Fleisch geworden*)’, desde entonces el mundo se ha espiritualizado (*vergeistigt*), encantado (*verzaubert*), es un espectro (*ein Spuk*)”.²¹ Sin embargo, la ecuación esencial ya había sido establecida por los antiguos griegos al identificar al pensamiento con el espíritu (el pensar con lo eidético inmaterial): “¿qué son tus pensamientos? Seres espirituales (*Geistige Wesen*)”.²²

En efecto, la espectrofilia cristiana es el fundamento mismo del argumento ontológico que está en el horizonte de todo creyente. De este modo, señala Stirner, en vez de decir “‘yo soy más que espíritu (*Geist*)’, dices compungido: ‘soy menos que espíritu (*Geist*); y sólo me puedo imaginar el espíritu, el espíritu puro (*reinen Geist*), o el espíritu que no es más que espíritu, pero no lo soy, como no lo soy, es otro, existe como otro al que llamo *Dios*’”.²³ Dios, al hallarse necesariamente fuera del hombre es la hipóstasis que éste construye a los fines de entregarse a un espectro supremo que se presenta a los fieles bajo la forma de Espíritu Santo.

Según la perspectiva stirneriana, el anticristianismo de los modernos no es sino la consecuencia inevitable de la espectrificación del mundo: “las nuevas rebeliones contra Dios no son más que intensos esfuerzos de la ‘erudición de Dios’, esto es, insurrecciones teológicas (*theologische Insurrektionen*)”.²⁴ De allí que las grandes revoluciones modernas lleven consigo ya para Stirner el signo de su mesianismo originario, pero lejos de constituir esto una virtud, al contrario quita todo valor a las nuevas supuestas libertades otorgadas. Finalmente, cristianos y anti-cristianos comparten un enemigo común, aquél que habrá de manifestarse sólo en la adultez de la humanidad: “pese a todo tu ateísmo, compartes con el creyente en la inmortalidad (*mit dem Unsterblichkeitsgläubigen*) la pasión contra el egoísmo (*Egoismus*)”.²⁵ Cristianos y liberales hacen frente común en el intento desesperado de combatir y detener la emergencia del Único.

La Encarnación se torna así en la condición de posibilidad histórico-ontológica del humanismo secularizado moderno: “el espíritu *corpóreo* o encarnado es precisamente el Hombre (*der leibhaftige oder beleibte Geist ist eben der Mensch*) [...] de aquí en adelante el hombre ya no tiene miedo

21. *Ibid.*, p. 49.

22. *Idem.*

23. *Ibid.*, p. 45.

24. *Ibid.*, p. 42.

25. *Ibid.*, p. 44.

propiamente de los fantasmas *fuera* de él sino de él mismo (*Gespensstern außer ihm*): se asusta de sí mismo”.²⁶ A partir de allí, los tiempos modernos son también la época del hombre en cuanto renovado espectro rector que hace de la esencial “condición humana en general” la vara con la cual deben medirse, de ahora en adelante, la metafísica, el derecho y la política.

En todo cuerpo habita un espectro: el hombre (el cual no es más que la consecuencia extrema de la Encarnación del fantasma cristológico) y esto hace que el edificio del derecho moderno sea no sólo un asiento de “ficciones jurídicas” sino también y, sobre todo, una teúrgia incesantemente abocada a convocar espectros y tratar con ellos. En este sentido, el chamanismo es reemplazado por la ciencia jurídica como guardiana privilegiada de la nueva comunidad de los espectros humanos nacida de la Revolución francesa. Lejos de ser “ciencias positivas”, el derecho y la política, vistas desde la perspectiva stirneriana, son tecnologías de lo fantasmagórico que ponen en escena una fantomaquia en torno al hombre como ser supremo de un nuevo orden socio-político.

Cristo es el primer humanista dentro de un movimiento en el cual la Antigüedad veneraba al pueblo (*démos*) y, por lo tanto, no había espacio aún para un hombre integral (imposibilitado por la existencia de la esclavitud). Sin embargo, el cristianismo, como rebelión de los esclavos, produce una reivindicación de la condición antropológica del hombre (aún si es hombre “caído”) y la sociedad burguesa lleva dicho movimiento al paroxismo al consagrarlo jurídicamente con la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* (1789): “la devoción y la moralidad difieren la una de la otra en que la primera nombra a Dios y la segunda al Hombre como legislador (*Gesetzgeber*)”.²⁷

Debido a ello, Stirner adopta, ante los espectros, la actitud de un auténtico exorcista. El filósofo es un enemigo acérrimo de los fantasmas que pueblan la política occidental y, por la misma razón, de toda onto-teo-logía que, en última instancia no puede sino basarse en las diversas declinaciones de la espectralidad de los conceptos y los entes suprasensibles. Como señala Marx, Stirner cree posible y deseable destruir las “potencias” (*Mächte*) espectrales “al quitarse de la cabeza su falsa opinión (*falsche Meinung*) acerca de ellas”.²⁸ Si tomamos por ejemplo, la figura del Emperador, “al desaparecer para él la coporeidad *fantasmal* (*die gespenstige Leibhaftigkeit*) del emperador, no desaparece para él la corporeidad, sino la *fantasmalidad*

26. *Ibid.*, p. 54.

27. *Ibid.*, p. 62.

28. K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten* en: *Werke*, Berlin, Dietz Verlag, 1958, Band 3, p. 109.

del emperador (die *Gespen sterhaftigkeit* des Kaisers), cuyo poder real puede precisamente ahora valorar en toda su extensión”.²⁹

Ciertamente, Marx ha sido probablemente el enemigo filosófico más conspicuo de Stirner más allá de algunas simpatías iniciales hacia él por parte de Engels según se deja entrever en algunas cartas dirigidas a Marx quien luego amonestaría severamente a su amigo respecto de este punto. Simétricamente, Stirner será uno de los adversarios más demoledores de la filosofía marxista. Por ello, Marx no desarrolla mejor estrategia que la destrucción absoluta de su adversario. No es otro el objetivo de su escrito sobre Stirner que el de arrojar a este último en el pantano de los expulsados del panteón de los pensadores aceptables y condenarlo al olvido más impiadoso. Para realizar esto, Marx no tiene otra alternativa que deformar pacientemente la filosofía de Stirner, que glosar cada línea de su libro para desviar las significaciones originales e invertir las apuestas iniciales.

Algunas veces, la agudeza de Marx da en el blanco de una interpretación precisa; la mayoría de las veces sólo logra escribir el texto propio de un inquisidor implacable con el único objetivo de ocultar, de ser posible, todo lo que el marxismo puede compartir (y deber también) a la radicalidad stirneriana. El edificio de la invectiva contra Stirner está precisamente construido bajo la forma de una re-teologización de Stirner (“San Max” como lo llama Marx). Si Stirner intentó construir una historia completamente ana-teológica, Marx querrá encerrar nuevamente a Stirner dentro de los confines de la “Historia eclesiástica (*Kirchengeschichte*)” y hacer de *El Único y su propiedad*, un “libro sagrado (*das Heilige Buch*)”³⁰ que debe ser expurgado y combatido con todo el rigor de la crítica.

Cabe recordar que Derrida estima que la crítica marxista del espectro no agota en absoluto su presencia que, al contrario, proporcionará una retórica polémica sobre los fantasmas en *El Capital*. De hecho, según Derrida, para Marx la figura del fantasma no es una más entre otros sino que, al contrario, “se trata quizá de la figura escondida de todas las figuras”.³¹ Por esta misma razón, en tanto punto inestable y negado de todo el edificio del materialismo histórico, *La ideología alemana* emprende, a través del caso de Stirner, “la más grande fantomaquia de toda la historia de la filosofía”.³² Desde el punto de vista de Marx, Stirner, innegable descendiente genealógico de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, habría dado una versión neoevangélica del Espíritu hegeliano. Al presentar un devenir-espectro

29. *Idem.*

30. *Ibid.*, p. 101.

31. J. Derrida, *Spectres de Marx...*, ed. cit., p. 194.

32. *Ibid.*, p. 195.

del Espíritu, Stirner no habría podido entrever que, según Marx, el mundo hegeliano estaría también “desespiritualizado (*entgeistigt*)”.³³

Sin embargo, ambos enemigos comparten un mismo objetivo común y sus aparentemente irreconciliables posiciones no deben conducirnos a engaño sobre este punto: ambos son consumados exorcistas de los espíritus históricos así como desean la abolición de algunos espectros esenciales tales como Dios, el Estado burgués o el ciudadano. Sin embargo, Marx quiere afanosamente que sólo un fantasma sobreviva: “el espectro del comunismo (*das Gespenst des Kommunismus*)”³⁴ el cual Stirner está especialmente empeñado en conjurar.

La oposición de Stirner a toda ontología espectral lo lleva a sostener que

el hombre sólo ha superado (*überwunden*) realmente el chamanismo y su fantasma (*das Schamanentum und seinen Spuk*) cuando posee la fuerza de deshacerse no sólo de la creencia en los fantasmas (*Gespenerglauben*), sino también de la creencia en el fantasma, no sólo de la creencia en espíritus, sino también de la creencia en el espíritu (*Geistesglauben*).³⁵

En otras palabras, sólo una completa destrucción de la metafísica –refugio por excelencia del Espíritu (*Geist*) como espectro (*Gespengt*)– puede actuar como verdadera práctica de exorcismo en el esplendoroso acto final de una historia de la filosofía coronada por el monumento del sistema hegeliano y sus discípulos que festejan la aparición del hombre como “el fantasma más angustiado”.³⁶

En el diagnóstico que Stirner establece del mundo moderno, la Revolución francesa no hizo otra cosa que convertirse en un operador de la secularización de la monarquía divina en monarquía humanista: “la Revolución no se dirigió contra *lo establecido* sino contra *lo concreto vigente*, contra un existente *determinado*; suprimió a *este* soberano pero no *al* soberano”.³⁷ Sin embargo, a los ojos de Stirner, la fantasmagoría de la igualdad de derechos (un sucedáneo de la teología de la gracia y del mérito) crea una democracia en la cual la marca distintiva y, por así decirlo, su esencia última está

33. *Ibid.*, p. 198,

34. K. Marx, F. Engels, *Manifest der kommunistischen Partei* en: *Werke*, Berlin, Dietz Verlag, 1959, Band 4, p. 461.

35. M. Stirner, *Der Einzige...*, ed. cit., p. 81.

36. *Ibid.*, p. 84. Desde un punto de vista especulativo completamente diverso al de Stirner, se ha considerado en la filosofía contemporánea la posibilidad de mentar al hombre como fantasma. Cfr. G. Prósperi, *La máquina óptica. Antropología del fantasma y (extra) ontología de la imaginación*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2019, pp. 29-33.

37. *Ibid.*, p. 118.

constituida, a pesar de la opinión de los liberales al respecto, por el “estado de excepción” permanente: “cualquier cosa que pudiera estar permitida en circunstancias tranquilas, deja de estar permitida en cuanto se declara el estado de excepción (*Belagerungszustand*)”.³⁸

De este modo, el Estado liberal se torna un Estado policial y los ciudadanos son “criminalizados”³⁹ hasta el punto de que la seguridad interior se transforma en el problema rector de la “cuestión social”. Así, “el Estado no aplica la muerte contra sí mismo, sino contra un miembro enojoso; arranca el ojo que le disgusta”.⁴⁰ Para el propio Stirner, el *egoísta* tiene la misión de oponerse al orden liberal, no administrando la vida, sino gozándola hasta su extenuación: “se utiliza la vida y, por consiguiente, lo viviente, al consumirla y consumirse”.

Del mismo modo en que Stirner descrea del mito de la “libre competencia (*freie Konkurrenz*)”⁴¹ dado que, por definición, “las cosas en realidad no me pertenecen a mí sino al derecho”⁴² también descarta cualquier tipo de expropiación o redistribución estatal de la propiedad privada: “la cuestión de la propiedad [...] sólo se resolverá mediante la guerra de todos contra todos”.⁴³ Es decir, que si existe una “meta de la historia (*Ziel der Geschichte*)”⁴⁴ —una posibilidad, por otra parte, de la que Stirner desconfía— ésta no consistirá en otra cosa que en el reino inapelable de la guerra perpetua entre los *egoístas*. En ese sentido, la disolución del lazo social que propone Stirner sólo puede lograrse instalando no una “revolución permanente” sino una auténtica “guerra permanente” que, no obstante, no debe confundirse con un retorno hobbesiano a un estado de naturaleza dado que, para Stirner “la sociedad es nuestro estado de naturaleza (*die Gesellschaft ist unser Naturzustand*)”.⁴⁵

De allí el grito profanatorio que profiere Stirner para intentar acallar el imperio de los espectros sobre la unicidad del egoísta: “yo, en cambio, me doy o me tomo el derecho de mi propia omnipotencia [...] propietario y creador de mi derecho no reconozco ninguna otra fuente del derecho que yo

38. *Ibid.*, p. 196.

39. *Ibid.*, pp. 197-203.

40. *Ibid.*, p. 199.

41. *Ibid.*, p. 256.

42. *Ibid.*, p. 270.

43. *Ibid.*, p. 254.

44. *Ibid.*, p. 357.

45. *Ibid.*, p. 299.

mismo, ni Dios, ni el Estado, ni la naturaleza, ni siquiera el hombre con sus ‘eternos derechos humanos’, ni el derecho humano ni el divino”.⁴⁶

Con todo, el diagnóstico de Derrida detecta, con toda sutileza, que detrás de las posiciones, aparentemente antagónicas de Stirner y Marx, anida un proyecto secretamente solidario: la expulsión del espectro del campo de la historia política de la filosofía. Este proyecto, anticipado por Stirner, provoca la furia de Marx ante una originalidad que le resulta arrebatada. Sin embargo, la posibilidad de la convergencia yacía en el territorio de una herencia común a Stirner y Marx: “en su denuncia común, en lo que esta tiene de más crítico y de más ontológico a la vez, Marx y san Max son herederos de la tradición platónica, más precisamente de aquella que asocia estrechamente la imagen al espectro y el ídolo al fantasma, al *phantasma* en su dimensión fantomática o errante de muerto-viviente”.⁴⁷ Por esta razón, tanto Stirner como Marx han declarado la guerra a los espectros. La espectrología es combatida por ambos y es rehabilitada por la deconstrucción derrideana que aspira a devenir una filosofía de la supervivencia.

Si bien Derrida, no llegó a desarrollar una espectrología fenomenológica en toda su forma, ha dejado algunas indicaciones sumarias que merecen la máxima atención y que intentaremos seguir aquí para intentar esbozar, aunque fuese de modo preliminar, cómo entendía Derrida la posibilidad de pensar el espectro luego del final de la metafísica deconstruida. Si los espectros pueden redefinir por completo los contornos de la materialidad política, entonces, se vuelve necesario reflexionar, en primer lugar, sobre la fenomenalidad que permite su acontecer y, paralelamente, apreciar cómo dicha condición se torna una posibilidad política.

En este sentido, la fenomenología de Edmund Husserl desempeña un papel fundamental que debemos examinar a continuación. De hecho, es el propio Derrida quien señala que la “fenomenología de lo espectral debería, en buena lógica husserliana, recortar un campo muy delimitado, y relativamente derivado, dentro de una disciplina regional (por ejemplo, una fenomenología de la imagen)”.⁴⁸ Según Derrida, la “posibilidad radical de toda espectralidad” encuentra su punto de anclaje en la fenomenología del correlato noemático. En las palabras de Derrida:

A diferencia de los otros tres términos de las dos correlaciones (noesis-noema, *morphè-hylè*), esta no-realidad, esta inclusión intencional pero no real del correlato noemático no está ni “en” el mundo ni “en” la conciencia. Pero ella es justamente la condición de toda experiencia,

46. *Ibid.*, p. 202.

47. J. Derrida, *Espectros de Marx... op. cit.*, p. 235.

48. *Ibid.*, p. 215.

de toda objetividad, de toda fenomenalidad [...] ¿no es este el lugar mismo de la aparición, la posibilidad esencial, general, no regional del espectro? ¿No es esto también lo que inscribe la posibilidad del otro y del duelo así como de la fenomenalidad del fenómeno?⁴⁹

Aquí se delinea un camino fenomenológico que hace de la espectralidad una positividad que, aparentemente, puede ser aprehendida. De este modo, el proyecto que Derrida lega para los futuros filósofos supone una mutación profunda en la comprensión de la tradición metafísica: intenta superar las dicotomías existentes entre un yo logológico, por un lado, y la objetividad del mundo por el otro. Con todo, su intención es diluir eficazmente esta relación mediante un concepto como el de “correlación noético-noemática” que fue pensado por Husserl, justamente, o al menos así parecería, para constituir una relación entre las mismas instancias que Derrida pretende separar o, para decirlo en su vocabulario, tornar indecidibles.

Para poder tomar debida cuenta de lo que está en juego en su proposición y, eventualmente, sopesar las consecuencias filosófico-políticas de la propuesta, es necesario considerar un poco más de cerca la fenomenología husserliana del nóema. Toda vivencia intencional es noética en la medida en que el yo puro dirige una mirada al objeto “mentado”, lo juzga, le otorga un sentido o lo valora. Sin embargo, esta actividad noética del yo trascendental de ningún modo quiere decir que “cree” el sentido o los valores con los que juzga al objeto mentado. No sólo estos existen independientemente del gesto de la actividad eidética sino que, además, el llamado “contenido noemático”, es decir “lo percibido en cuanto tal”, “lo recordado en cuanto tal”, “lo mentado en cuanto tal”, posee también un “sentido” (aún si este no es pleno) que se ofrece de modo inmanente en la esfera de la vivencia intencional.

Recurramos a un ejemplo clásico del propio Husserl. Si observamos un árbol de manzano en el jardín y experimentamos agrado en la contemplación, la actitud natural nos llevará a pensar que el manzano es algo que está allí afuera, en la realidad trascendente del espacio, así como la misma actitud natural nos hará creer que el agrado es un experiencia propia de un estado psíquico subjetivo. Sabida es la pretensión de Husserl de ocuparse de un área que se delinea como previa a toda psicología. También es consciente que debe sortear toda recusación de solipsismo fruto de un idealismo radical. Para evitar estos riesgos, la aventura fenomenológica opta por descartar de plano toda referencia a “las alucinaciones, ilusiones, percepciones engañosas en general”.⁵⁰ En todos estos casos, se presenta la

49. *Ibid.*, pp. 215-216.

50. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, edición al cuidado de K.

espinosa pregunta de la relación entre el contenido de una percepción y su realidad material “allí afuera”. Sin embargo, el objetivo profundo de la filosofía husserliana del nóema es subsanar, de una vez y para siempre, el problema de la supuesta “realidad” de lo percibido, mentado o juzgado en una vivencia intencional.

Para tan delicado propósito contará con un dispositivo tan eficaz como sutil: la llamada “suspensión (*Ausschaltung*) fenomenológica”. La célebre *epoché* o “reducción fenomenológica”, con la sofisticación de su puesta en acto y la minuciosa descripción de su textura vivencial, tiene como objetivo profundo suspender o, como dice también Husserl, poner entre paréntesis (*Einklammerung*) el problema de la “realidad misma”. En otras palabras, la actitud fenomenológica no debe ocuparse ya del “manzano en cuanto tal”, en la realidad trascendente sino, al contrario, debe portar toda su atención al manzano “fenomenológicamente reducido”, es decir un manzano del cual se hayan suspendido todos los juicios relativos a su “realidad externa”. Según los desarrollos de Husserl, esa realidad tética ya no debe estar allí para el observador como sujeto de un juicio.

Sin embargo, el gesto husserliano sostiene que, justamente, por el hecho mismo de que se ha aplicado una “reducción fenomenológica” sigue existiendo una percepción del manzano así como un agrado subjetivo del manzano sólo que ahora se trata del manzano vivenciado plenamente en su aspecto noemático. Ya no se tratará más con el manzano que bien puede estar allí en la realidad misma (actitud natural) sino más bien con un nóema, es decir, con una vivencia inmanente al circuito de la intencionalidad transcendental que, no obstante, tiene consigo todos los atributos del manzano real que, por así decirlo, han sido recodificados y replanteados, punto por punto, en la corriente vivencial del fenómeno.

El noema así constituido ya no tiene relación con la realidad pero es, de algún modo, un duplicado vivencial de la misma. En este contexto, la realidad extrínseca de la percepción no es de ningún modo negada sino más bien transfigurada en el interior de una corriente de intencionalidad vivencial. Desde este punto de vista, el noema no es ya sino el constituyente específico de una cierta linterna mágica de las percepciones y, por ello mismo, la reducción husserliana equivale, en muchos sentidos, a constituir una suerte de “teatro de perceptos espectrales” puesto que un manzano en la corriente vivencial ha perdido todo vínculo con la realidad factual a la que, no obstante, pretende duplicar como un conjunto de sombras que, paradójicamente, se presentan como la esencia última respecto del manzano “verdadero” que en cualquier realidad externa pudiera encontrarse.

Shuhmann, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, p. 204.

Puede apreciarse entonces cómo la transposición de la realidad extrínseca en “unidad noemática” es la única forma de supervivencia del afuera “salvaje” que existe independiente de la consciencia pero que es, expresamente, dejado de lado en la reducción fenomenológica como “suspensión”. Empero, se halla aquí precisamente el punto de mayor sutileza del desarrollo husserliano del nóema y que tanta importancia tuvo para Derrida a la hora de pensar el posible camino para una fenomenología de lo espectral.

En efecto, el propio Husserl define al noema como una inclusión no-real (*nichtreell*)⁵¹ y este es el punto de articulación más delicado que define, asimismo, la posición derrideana. Por cierto, no se trata de una preocupación tardía del filósofo francés. Ya en una conferencia de 1959 en Cerisy-la-Salle, Derrida identificó este núcleo problemático como la señal de que se estaba en presencia de un horizonte que ni siquiera podía denominarse la archi-región de todas las regionalidades fenomenológicas puesto que representaba, más radicalmente aún, la “anarquía del nóema” y, por ello mismo, entrañaba la posibilidad misma de toda objetividad y de todo sentido.

Sin embargo, alcanzar este punto equivalía, a los ojos de Derrida, encontrar algo así como el abismo que ponía en cuestión –si es que no tornaba imposible– el delineamiento de cualquier análisis fenomenológico: “se podría pensar que, una vez claramente reconocida la no-realidad del nóema, hubiese sido consecuente reconvertir todo el método fenomenológico, y abandonar, junto con la Reducción, el idealismo trascendental en su conjunto”.⁵² El punto límite que tornaba (im)posible todo estructuralismo verdadero, con los años, se transformó, dentro de la economía de la obra derrideana, en el *locus* posibilitante para la fundamentación de una fenomenología espectral más allá de la consciencia y del mundo.

Lo mismo, no obstante, ocurre respecto del sujeto mismo. Si el espectro no está en la conciencia es porque, finalmente, esta no posee espectros interiores y éstos sólo pueden venir de un espacio que sin coincidir con el mundo, tampoco puede ser parte del reino de la interioridad. Llegados a este punto, el espectro adquiere así toda su potencia “acosadora” propia de una hantología. Ni interior ni exterior, un espectro sólo puede ser visto como una figura que, al provenir de un auténtico no-lugar, no puede tener otra forma de presentación que como traumatismo. Pero como se trata, al mismo tiempo, de un proceso del todo normal, propio de la percepción, entonces,

51. E. Husserl, *Husserliana III. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, edición al cuidado de W. Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950, pp. 241 y ss.

52. J. Derrida, *L'Écriture et la Différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 243.

todo proceso senso-perceptivo resulta ser necesariamente traumático, incompleto y poblado de *revenants*.⁵³

En este contexto, la politicidad de esta espectralidad fenomenológicamente comprendida se hace presente sobre la tela de fondo del análisis marxista de la mercancía. En las formas del Capital, como lo ha demostrado con agudeza Werner Hamacher, habita el proto-espectro que esconde al padre como figura de todas las figuraciones y valor cuasi-transcendental de la mercancía:

El lienzo –promesa, proyecto, ideal, capital y fetiche del yo– es también siempre un lino religioso, el sudario de Verónica con la marca del hombre abstracto que anuncia su retorno, su resurrección y reencarnación; en el que habla el capital y este capital, Monsieur le capital, como lo llamó Marx, promete sólo su propio yo, sólo un espectro, sólo el lienzo. El capital como proyecto infinito: proyecto de su venida, de su regreso, de sus réditos y sus revoluciones.⁵⁴

De esta forma la historia familiar de los espectros se transforma en la condición de posibilidad de toda figuración y, por tanto, enuncia la politicidad que acompaña a toda imagen y, especialmente en la era del capital, al fetiche fantasmático de la mercancía. De esta forma, la promesa del espectro en su paternidad es su aparición bajo la figura fenoménica del “hombre” que ya Stirner había identificado como uno de los trascendentales espectrales supremos. Se juega entonces la cuestión política de la justicia en los espectros:

Sin cesar hay que recordar que lo imposible (“dejar a los muertos enterrar a los muertos”) resulta siempre posible. Sin cesar hay que recordar que ese mal absoluto (la vida absoluta, la vida plenamente presente, aquella que no conoce la muerte y no quiere escuchar más hablar de ella) puede tener lugar. Sin cesar hay que recordar que es a partir de la posibilidad terrible de este imposible que la justicia es deseable: a través pero, entonces, más allá del derecho [...] están siempre allí los espectros, incluso si no existen, incluso si ya no están más, incluso si todavía no son.⁵⁵

53. Hemos intentado proseguir una exploración crítica de la fenomenología husserliana y derrideana del espectro en F. Ludueña Romandini, *Principios de Espectrología. La comunidad de los espectros II*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2017.

54. W. Hamacher, “Lingua amissa. Sobre el mesianismo del lenguaje de la mercancía” en: *Lingua amissa*, trad. L. Carugatti, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2013, p. 317.

55. J. Derrida, *Espectros de Marx... ed. cit.*, pp. 278-279.

En este sentido, la fenomenología de la figuración espectral desemboca en la deconstrucción del espectro en tanto resto que actúa como condición de posibilidad de toda justicia. Al mismo tiempo, el materialismo y el idealismo son llevados a una indiferenciación que los deconstruye mostrando que la política tiene su anclaje allí donde menos se la espera: en la esfera genealógica, inaprensible y a la vez omnipresente, de la hantología, en un punto más allá de todo derecho y por fuera de los velos de la economía del Capital devenida en fantasmagoría del valor.

