

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

La Imposible Filosofía de la Democracia de Jacques Derrida

Tesis que presenta el Licenciado
Víctor Manuel Uc Chávez

para optar al grado de
Maestro en Filosofía

Directora de la Tesis
Dra. Griselda Gutiérrez Castañeda

México, Ciudad Universitaria, 2007



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos:

A mi madre, Cristina Chávez Díaz; a mi hermana, Erika Uc Chávez.

A mi paciente interlocutor, Francisco de la Peña.

A mis amigos: Cecilia Granados, Guillermo Ramírez Lantén, Rubén Rivera Arias y Diana Huerta Pazos, por los momentos lúdicos, su compañía y estímulo.

A Iris y Rocío Pozas Horcasitas, por su generosa y decisiva ayuda.

Singularmente a Olivia Topete Pozas, por su apoyo y paciencia.

A mis maestros: el Dr. Cesáreo Morales, por su estimulante manera de ejercer la filosofía; la Dra. Griselda Gutiérrez y la Dra. Mariflor Aguilar, por el saber transmitido; la Dra. Ana María Martínez de la Escalera, por sus estimulantes y agudos comentarios al presente trabajo; la Dra. Leticia Flores Farfán y el Dr. Gerardo de la Fuente, por su ayuda en momentos difíciles.

Al Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología, por la beca que me otorgó para realizar mis estudios de maestría.

A la Universidad Nacional Autónoma de México por la beca complemento que me proporcionó durante mis estudios de maestría y por la oportunidad de aprender en tan magnífica Casa de Estudios.

**LA IMPOSIBLE FILOSOFÍA DE LA
DEMOCRACIA DE JACQUES DERRIDA**

Desde que hay lo Uno, hay asesinato, herida, traumatismo. *Lo Uno se guarda de lo otro (L'Un se garde de l'autre)*. Se protege contra lo otro, mas, en el movimiento de esta celosa violencia, comporta en sí mismo, guardándola de este modo, la alteridad o la diferencia de sí (la diferencia consigo) que le hace Uno. Lo «Uno difer(i)ente de sí mismo». Lo Uno como lo Otro. A la vez, al mismo tiempo, mas en un mismo tiempo disjunto, lo Uno olvida volver sobre sí mismo, guarda y borra el archivo de esa injusticia que él es. *Lo Uno se hace violencia (L'Un se fait violence)*. Se viola y violenta, mas se instituye asimismo en violencia. Llega a ser lo que es, la violencia misma –que él se hace de este modo. Auto-determinación como violencia. Lo Uno se guarda de lo otro *por hacerse violencia (pour se faire violence)* (porque se hace violencia y con vistas a hacerse violencia).¹

¹ Jacques Derrida. *Mal de archivo*. Madrid, Trotta, 1997, p. 86.

Índice

Introducción	1
Capítulo 1	
La desconstrucción de la violencia (o la política de la desconstrucción)	13
1.1 Economía de la violencia y <i>différance</i>	15
1.2 Fuerza, violencia y derecho	19
1.2.1 La ley de la ley	22
1.3 <i>Coup de droit... coup de force</i>	25
1.4 Un peligroso <i>quizá</i>	32
Capítulo 2	
Lo político como posibilidad infinita de dar muerte	58
2.1 El enemigo como <i>enemigo político</i>	61
2.2 El dar muerte como lo político ontológico	70
2.3 La hiperbolización de lo político	76
Capítulo 3	
La democracia por venir	92
3.1 Democracia: ontología o <i>fantología</i>	94
3.2 Oligarquías	105
3.3 El hermano enemigo	114
3.4 Democracia y auto-inmunidad	123
Conclusiones	142
Bibliografía	146

Introducción

Al final de *Políticas de la amistad*, Jacques Derrida pone de manifiesto que el pensamiento de la amistad en Maurice Blanchot apela a un ser-en-común o un ser-común que, paradójicamente, le viene a los amigos sólo a partir del morir, lo que se podría traducir como un cierto tipo de vínculo o de relación fundado en la ruptura, la distancia, la separación, etc. Incluso, se puede decir que una «relación sin relación» une de este modo a los amigos. Una amistad así no es un don, una promesa ni la generosidad genérica, antes bien debe liberarse y abstenerse de éstos. Hay ahí, por parte de Blanchot, una «llamada a morir en común mediante la separación», una «llamada a franquear la distancia». Y podría decirse también que una amistad así se traslada más allá del ser-en-común, más allá de toda co-pertenencia (familiar, de vecindad, nacional, lingüística, política y, finalmente, genérica). Pero una vez que se reconoce que lo común aquí no es lo común de una comunidad dada sino el polo o el fin de una *llamada*, cabría preguntarse legítimamente por qué se siguen empleando esas palabras, la «llamada» y lo «común», ahí donde éstas ya no parecen significar lo que se ha creído que significaban.

Con independencia de lo que se piense a propósito de la «llamada», conviene detenerse en lo «común» del ser-en-común o del ser-común y en los valores comunitarios o de la comunidad, porque Blanchot, pero también Jean-Luc Nancy —aun cuando comprometen enormes esfuerzos por repensar la *cuestión de la comunidad* más allá de los valores que comúnmente se asocian con ella, incluso si lo hacen mediante la *aporía* que obliga a neutralizar un predicado por medio de otro («comunidad sin comunidad», «relación sin relación»), afirmando así un pensamiento de la comunidad «inconfesable», «desbordada» o «desocupada» que apela a significaciones completamente diferentes a las de lo común—, a pesar de todo ello, pues, esos gestos siguen apostando por la fraternización.

Sigue habiendo quizás alguna fraternidad en Bataille, Blanchot y Nancy, sobre la que me pregunto, desde el fondo de mi amistad admirativa, si no merece algún desapego, y si debe seguir orientando el pensamiento de la comunidad, aunque sea de una comunidad sin comunidad, o de una fraternidad sin fraternidad.¹

¹ Jacques Derrida. *Políticas de la amistad*. Madrid, Trotta, 1998, p. 56, n. 14.

Esta cuestión envuelve otra de la que se puede afirmar que vertebra *Políticas de la amistad*. Pese a esas reservas y esa cautela, lo que Derrida sostiene es que afirmados, negados o neutralizados los valores «comunitarios» o «comunales» siempre corren el riesgo de hacer retornar a un hermano. Pero la postura de Derrida no se detiene ahí. Siendo él mismo judío, su reticencia a la «comunidad» se extiende incluso al lenguaje de la fraternidad, la comunidad y la amistad judías. Tras la afirmación de Blanchot de que la persecución nazi «nos» hizo sentir que los judíos son «nuestros» hermanos y que el judaísmo más que una cultura es «el fundamento de nuestras relaciones con el otro», Derrida se pregunta antes de entregar una pequeña confidencia: ¿quién es ese nosotros?, ¿por qué el otro es investido con la figura del hermano?, ¿qué quiere decir «hermanos»? ¿y qué «nuestros hermanos»? He aquí la confidencia:

[...] ¿por qué no habría podido yo escribir jamás eso, ni suscribirlo, a pesar de que a la vista de otros criterios, esta declaración podría ser para mí más fácil que para otros? En la misma estela, me he preguntado por qué la palabra «comunidad» [...] no la he podido escribir nunca, si puede decirse así, por mi cuenta, en mi nombre. ¿Por qué? ¿De dónde me vendría esta reticencia?²

Desde luego, la crítica de la fraternización constituye una de las principales tareas que lleva a cabo *Políticas de la amistad*, específicamente ahí donde lo fraternal configura un modelo de lo político.

Por otra parte, llama la atención que Derrida hable de una reticencia a escribir la palabra «comunidad», porque treinta años antes, en “Violencia y metafísica (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas)”, incluido en *La escritura y la diferencia*, después del primer párrafo en que toca las cuestiones de la muerte de la filosofía y del futuro del pensamiento, escribe:

Quizás, incluso, estas cuestiones no son *filosóficas*, no son ya de la *filosofía*. Deberían ser sin embargo las únicas que pueden fundar hoy la comunidad de lo que, en el mundo, se llama todavía los filósofos por un recuerdo, al menos, que habría que interrogar sin cesar, y a pesar de la diáspora de los institutos o de las lenguas de las publicaciones y de las técnicas que se ponen en movimiento, se engendran por sí mismas y se acrecientan como el capital o la miseria. Comunidad de la cuestión, pues, en esta frágil instancia en que la cuestión no está todavía suficientemente determinada como para que la hipocresía de una

² *Ibid.*, p. 336. Vale la pena señalar que estas referencias a Maurice Blanchot, a Jean-Luc Nancy, a George Bataille, así como a Emmanuel Lévinas, quedan justificadas por el propio Derrida en la medida que estos autores, contemporáneos suyos, con excepción de Bataille, son los que a su juicio le permiten pensar la amistad, la política y lo político con un lenguaje distinto a aquel que se pretende criticar y desolazar. lo que sin duda marca ya un problema y que no es otro que el que ha obsesionado a Derrida mismo: ¿Cómo sustraerse al lenguaje de la metafísica si es el lenguaje de todos los días?

respuesta se haya inducido ya bajo la máscara de la cuestión, como para que su voz se haya dejado ya articular fraudulentamente en la sintaxis misma de la cuestión. Comunidad de la decisión, de la iniciativa, de la inicialidad absoluta, pero amenazada, en que la cuestión no ha encontrado todavía el lenguaje que ha decidido buscar, no se ha asegurado en éste todavía acerca de su propia posibilidad. Comunidad de la cuestión acerca de la posibilidad de la cuestión. Es poco —no es casi nada—, pero ahí se refugian y se resumen hoy una dignidad y un deber intangibles de decisión. Una intangible responsabilidad.³

¿Qué decir de todo esto? ¿Se trata ahí de una denegación o de un olvido? ¿Tiene ello importancia? ¿Constituye la referencia negativa a la comunidad en *Políticas de la amistad* un revés a la «comunidad de la cuestión»? ¿Esa comunidad de la cuestión está fundada en algún principio androcéntrico? ¿Es esa una comunidad de amigos o de enemigos, o de ambos? Desde luego, se tendría también derecho a preguntar quiénes formarían parte de la comunidad de la cuestión, ¿todos los filósofos, o algunos?, ¿algunas filósofas?, ¿los filósofos amigos de Derrida, o sus enemigos filósofos? ¿Forman parte de esa comunidad Althusser, Blanchot, Lévinas, Nancy, Lacoue-Labarthe, Richard Rorty, Michel Deguy, Hélène Cixous, etc.? ¿O más bien Deleuze, incluso un Lyotard, con quienes la proximidad, si la hay, es más que nada la proximidad de la cuestión? ¿Qué es aquí la proximidad de la cuestión? Tras la muerte de Deleuze, Derrida escribió:

[...] Deleuze sigue siendo, sin duda, a pesar de tantas diferencias, aquel de quien me he considerado siempre más cerca de entre todos los de esta “generación”. Jamás he sentido la menor “objeción” insinuarse en mí, ya fuese virtualmente, contra ninguno de sus discursos, incluso si ha sucedido a veces que haya protestado contra tal o cual proposición del *Anti-Edipo* [...] o contra la idea de que la filosofía consista en “crear” conceptos. Me gustaría tratar un día de explicarme a propósito de semejante acuerdo sobre el *contenido* filosófico cuando ese mismo acuerdo no excluye nunca todas esas distancias que no sabría, todavía hoy, nombrar o situar [...] Únicamente sé que esas diferencias jamás dieron lugar entre nosotros a otra cosa que amistad. Jamás una sombra, ningún gesto, que yo sepa, ha indicado lo contrario. Esto es algo tan raro en nuestro medio que por eso quiero hacerlo constar aquí en este momento. Esta amistad no tenía que ver solamente con el hecho, por lo demás significativo, de que tuviésemos los mismos enemigos.⁴

Como quiera que sea, esa comunidad de la cuestión y la incertidumbre de la identidad de aquellos que la lleguen a conformar suscitan graves problemas que no podrán ni siquiera ser planteados aquí. De momento, lo que más atención requiere es el hecho de que se ha pasado de la cuestión

³ Jacques Derrida. “Violencia y metafísica (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas)”, en *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1989, p. 108.

⁴ Jacques Derrida. “Tendré que errar solo”, en *Cada vez única, el fin del mundo*. Valencia, Pre-Textos, 2005, p. 204.

de la comunidad a la comunidad de la cuestión, aspecto que también aborda Derrida en *Políticas de la amistad* a propósito de Carl Schmitt, quien estando en prisión vinculaba la cuestión y el enemigo al afirmar «El enemigo es nuestra propia cuestión como figura».⁵

El hermano o el enemigo, el hermano enemigo, ésa es la cuestión, la forma cuestionadora de la cuestión, esa cuestión que yo planteo porque se me plantea a mí en primer lugar. Yo la planteo solamente desde el momento en que cae sobre mí sin miramientos, en la ofensiva y en la ofensa. En el crimen o en el agravio. La pregunta me hiere, es una herida en mí. Sólo la planteo, esta pregunta, sólo la planteo efectivamente allí donde *me pone en cuestión*. Agresión, traumatismo, guerra. El enemigo es la cuestión, y mediante el hermano, el hermano enemigo, aquélla se asemeja originariamente, se asemeja indiscerniblemente al amigo, al amigo de origen (*Freund*) como amigo de alianza, hermano jurado, de acuerdo con el «juramento de fraternidad», *Schwurbrüderschaft*. La pregunta está armada. Es el ejército —amigo enemigo.⁶

Así formulada, la cuestión de la cuestión resulta indisociable del enemigo, de la guerra, del ser-político de lo político. Incluso, es por esa forma cuestionante que se puede reconocer al enemigo, al enemigo como aquel que pone en cuestión. Incluso, la pregunta «¿a quién puedo reconocer como mi enemigo?» está ya habitada por el enemigo, la pregunta constituye un agravio, un acto de guerra. No es una pregunta teórica, de conocimiento o de reconocimiento. El enemigo es propiamente inevitable para quien piensa un poco, al menos si el pensar comienza con la pregunta. ¿No indica Derrida que la historia de la cuestión, a partir de la cuestión del ser, como toda la historia que ésta ha dominado, no ha podido tener lugar sin violencia polémica, sin estrategia y técnica de armamento? Pero, entonces, de nuevo, ¿quiénes constituyen esa comunidad de la cuestión, amigos o enemigos, o *amigos enemigos*?

Por lo dicho anteriormente, parece que hablamos aquí de amigos y enemigos privados, o en todo caso de los de Derrida, o aquéllos con o contra los que él filosofa, pero sin restarle importancia a este problema, ya que, por ejemplo, para Schmitt no hay enemigo privado, lo que hoy parecen testimoniar las democracias occidentales es precisamente la ausencia, o en todo caso la evanescencia del enemigo político, pues “Eje del mal” o “terrorismo internacional” parecen conceptualmente carentes de sentido y además carecen del estatuto de enemigo político toda vez que éste queda confinado, al menos por Schmitt, a una unidad política, el Estado.

Por otra parte, con el desmoronamiento de los regímenes socialistas esas democracias lucen jubilosas porque en su parecer la democracia, y con ella la economía de mercado, están en vías de

⁵ Citado por Jacques Derrida. *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 173.

⁶ *Ibid.*

implantarse en todo el mundo, excepto ahí donde aún parecen reinar las pasiones y no la razón. Asimismo, esos regímenes aceptan una vuelta a Marx siempre que no haya revuelta. En suma, la conflictividad social y política requiere ahora de un nuevo trazado y de nuevas instituciones, pues parece que la época de los grandes conflictos ha quedado atrás. Hoy día incluso se piensa que la política es poco eficaz para resolver conflictos entre particulares si se puede contar con el derecho y sus tribunales. Como quiera que sea, a pesar de que este cuadro sea sumamente esquemático, lo cierto es que hoy las democracias enfrentan problemas tan graves cuya solución no parecen capaces de resolver. Para Derrida, por ejemplo, existe más de un signo que «amenazaría con hacer que la euforia del capitalismo demócrata-liberal o socialdemócrata pareciese la más ciega y delirante de las alucinaciones».

Pues, hay que decirlo a gritos, en el momento en que algunos se atreven a neoevangelizar en nombre del ideal de una democracia liberal que, por fin, ha culminado en sí misma como en el ideal de la historia humana: jamás la violencia, la desigualdad, la exclusión, la hambruna y, por tanto, la opresión económica han afectado a tantos seres humanos en la historia de la tierra y de la humanidad. En lugar de ensalzar el advenimiento del ideal de la democracia liberal y del mercado capitalista en la euforia del fin de la historia, en lugar de celebrar el «fin de las ideologías» y el fin de los grandes discursos emancipatorios, no despreciemos nunca esta evidencia macroscópica: [...] ningún progreso permite ignorar que nunca, en términos absolutos, nunca en la tierra tantos hombres, mujeres y niños han sido sojuzgados, conducidos al hambre o exterminados.⁷

De ninguna manera estas proposiciones permiten afirmar que Derrida se opone a la democracia liberal, simplemente que eso que hoy se reconoce como democracia de hecho no puede ser presentado ni como democracia perfecta ni como la presentación o advenimiento del ideal democrático. Y bien se podría decir que la democracia nunca ha sido perfecta sino que más bien es perfectible, pero esa ligera inflexión compromete, desde el punto de vista de Derrida, todo lo que pueda decirse a propósito de la democracia, pues ésta es imperfecta no debido a una insuficiencia empírica o técnica sino en virtud de una razón más bien estructural, si puede decirse así. Y es que para Derrida la democracia, sin constituir un ideal o una Idea reguladora, siempre quedará por venir debido a que la estructura que la constituye es de tal índole que le impide ser ella misma. Por el contrario, la democracia es el nombre griego de algo que está en permanente auto-desconstrucción. Y democracia por venir es más del orden de una promesa emancipatoria, o el nombre para significar que la democracia siempre está camino a la democracia.

⁷ Jacques Derrida. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid, Trotta, 1995, p. 99.

Asimismo, con un tono afín al de Derrida, Chantal Mouffe advierte que precisamente en este nuevo orden mundial las democracias liberales, en nombre del presunto arribo a un escenario en donde la conflictividad debe ser encarada y erradicada por medios racionales, condenan toda manifestación de las pasiones, de la política, así como el estallido de conflictos étnicos, religiosos, o nacionales, como síntomas de una era premoderna no racional ya superada.

En este sentido, lo que Mouffe señala es la incapacidad de los liberales occidentales para dar cuenta de los antagonismos y de la política misma, y ello no sólo es de lamentar por razones conceptuales sino también por motivos políticos, pues la incomprensión de los antagonismos y el deseo de que sean resueltos por medios no políticos es botón de fundamentalismo y de posturas conservadoras de derecha.

It would be a mistake to see such a situation as a merely temporary problem, soon to overcome by progress in empirical research. Indeed, it could be argued that it is the very structure of the dominant approach in liberal democratic theory that precludes understanding the present conjuncture. Characterized as it is by rationalism, individualism, and universalism, this type of theory must necessarily remain blind to the nature of the political and to ineradicability of antagonism. To be sure, the term *political* is increasingly present in liberal philosophy—as the success of so-called political liberalism indicates—but the domain of the political is always approached from an individualistic and rationalist standpoint that reduces it to either economics or ethics. As a consequence the dynamics of the constitution of collective subjects and the crucial role played by passions and antagonisms in this field cannot be grasped [...] In order to defend democracy against the various fundamentalisms and to stop the growth of the extreme right, a different approach is urgently needed.⁸

De esta percepción de Mouffe conviene retener varias cuestiones: la inerradicabilidad del antagonismo y la sustitución de la política por la economía o la ética, pues en ello se juega el papel de lo democrático: en el reconocimiento de la conflictividad como constitutiva de lo social y por ello en la imposibilidad de la democracia como tal, imposibilidad para erradicar los antagonismo e imposibilidad de que exista en presente y plenamente. Lo que tampoco significa que ello tendrá oportunidad de ocurrir alguna vez en el futuro: la democracia está habitada por una aporía: aquello que la vuelve posible es *al mismo tiempo* lo que la torna imposible.

En esta red de problemas se inscribe la inquietud de este trabajo: presentar el “pensamiento político” de Jacques Derrida; específicamente alrededor de la expresión que forjó y que aquí constituye en buena parte nuestro tema: «democracia por venir».

⁸ Chantal Mouffe. “Foreword”, en Pierre Saint-Amand. *The Laws of Hostility. Politics, Violence, and the Enlightenment*. University of Minnesota Press, 1996, pp. vii-viii.

Sostengo que las intervenciones de Derrida en torno a la democracia tienen como motivación principal encarar la conflictividad y evitar que caigamos en el júbilo debido a la creencia de que arribamos al estadio final de la historia. Por el contrario, como lo señaló Mouffe, la violencia, o cierta violencia es constitutiva de lo social mismo, y pretender obviar, o peor, erradicar, esta dimensión de lo social puede que traiga graves y aterradoras consecuencias.

En este sentido, el título de nuestro trabajo «La imposible filosofía de la democracia de Jacques Derrida», se plantea como objetivos:

- 1) Explorar lo que significa «democracia por venir».
- 2) Dar cuenta de la relación que guarda la democracia con la deconstrucción, de la co-implicación político-conceptual que trabaja esa proposición. Al respecto, buscamos explorar lo que haya tratado de significar Derrida cuando escribió en *Políticas de la amistad*: «No hay deconstrucción sin democracia y no hay democracia sin deconstrucción», lo que desde luego nos parece algo más que una finta retórica.
- 3) Con base en lo anterior, explicitar el título mismo de este trabajo «La imposible filosofía de la democracia», el cual puede ser comprendido y justificado a partir de la segunda proposición del pasaje arriba citado: «no hay democracia sin deconstrucción».

Esta última formulación nos permite postular las siguientes hipótesis:

- 1) La democracia es, por una parte, un proceso en perpetua auto-delimitación y, por otra parte, la democracia es asimismo delimitadora, en el sentido de que remueve límites. En otras palabras, la democracia remueve límites y socava sus propios límites.
- 2) La estructura aporética que constituye la democracia vuelve a esta última impresentable, indeterminada, incompleta e inadecuada consigo misma, carente de mismidad; en suma, la torna en *restancia*.
- 3) Debido a esa misma estructura, la democracia es suicida y se halla gobernada por un proceso auto-inmune.
- 4) La democracia no erradica la violencia, la regula. Sin embargo, habitada como está por una estructura indecidible, la democracia es sumamente propensa a la hostilidad absoluta.
- 5) En general, el discurso de Derrida se caracteriza por sembrar, si se puede decir así, una serie de aporías, o en extremar las que encuentra, y en el caso que nos ocupará

el campo de lo político no será la excepción. Son esas aporías, así como su hiperbolización, las que impiden en todo momento la determinación de lo político y de lo democrático en su pureza. Por el contrario, la aporía aquí es que, por un lado, la espectralización de lo político en tanto despolitización es la condición de toda repolitización, y por otro lado, la democracia siempre será para otro día, jamás encuentra su tiempo, se encuentra radicalmente dislocada y por ende abierta a lo otro por venir.

Ahora bien, aquí asumimos que todas estas cuestiones expuestas y desarrolladas por Derrida presentan tal profundidad y dificultad que no podemos sino manifestar que nuestra aproximación a ellas es sumamente modesta. A ello hay que agregar las dificultades que plantean la escritura y el pensamiento de Derrida. No obstante, hemos creído conveniente para salvar ese escollo, y también para enriquecer nuestra exposición de una parte del pensamiento de Derrida, o al menos ponderarlo, equilibrar o balancear sus proposiciones sobre tal o cual problema con las tesis de otros autores que son en unos casos afines a Derrida y/o críticos de él en otros, o a veces asumiendo ambas posturas: Ernesto Laclau, Chantal Mouffe y Slavoj Žižek.

He escogido a los dos primeros autores porque a pesar de ser críticos de algunas tesis ellos no dejan de suscribir uno que otro filosofema derridiano. También, como Derrida, se asumen como críticos de la democracia liberal sin por ello dejar de suscribir algunos de sus principales valores.

En el caso de Žižek, se trata de un pensador que últimamente ha asumido posturas bastante críticas en contra de Laclau y Mouffe como de Derrida. En este sentido, la inclusión de algunas de sus objeciones, me parece, enriquece lo que aquí se expone.

Finalmente, la exposición de la democracia por venir, asumiendo que ella sea el objetivo político de la deconstrucción, como lo busca demostrar el presente trabajo, no puede pasar por alto que la deconstrucción desencadena una serie de cuestiones políticas, o en otras palabras que hay una política de la deconstrucción, la cual converge en su objetivo que será la democracia por venir. Pero además, la deconstrucción también aborda la cuestión de lo político. Por estas razones nos ocupamos en un capítulo de la política de la deconstrucción para pasar después al análisis destructivo de lo político. Inmediatamente después se analiza lo que sea que signifique «democracia por venir».

En resumen, *La imposible filosofía de la democracia de Jacques Derrida* se mueve en la hipótesis de que el pensamiento derridiano no sólo comporta consecuencias políticas que pueden ser explotadas en otros dominios del saber, sino que hay en Derrida una meditación crítica sobre lo político, específicamente alrededor de la distinción de amigo y enemigo. Esta oposición adquirirá un carácter problemático en el texto schmittiano en la misma medida que su autor pretende asegurarla en su pureza teórica. El trabajo propiamente deconstructivo consistirá en *extremar* la aporía que se aloja en esa distinción.

Por otra parte, el título de este trabajo también apunta a determinar el carácter del discurso de Derrida sobre lo político: no es una teoría de la democracia ni de lo político, tampoco es un canto de despedida dirigido a la democracia: antes bien, esta es otra de las hipótesis, se trata de la imposibilidad de aprehender conceptualmente y ontológicamente la pureza de lo político y lo democrático. Ello nos conducirá al tema del espectro y de la spectralidad.

Por otra parte, el pensamiento derridiano sobre la democracia constituye también una advertencia. Es como si Derrida, en el mismo momento en que se da por hecho el advenimiento del «reino» de la democracia preconizara un «todavía no». La democracia, simplemente, no es, en todo caso vive asediada por sus espectros, y ella misma es espectral, trata de mantener una promesa emancipatoria hace tiempo olvidada por el júbilo democrático liberal.

Con el fin de desarrollar todas estas cuestiones esta investigación se propone desarrollar en tres capítulos los siguientes aspectos:

El “Capítulo Uno” aborda lo que consideramos es la especificidad política de la deconstrucción como deconstrucción de la violencia. Ahí se parte de la afirmación derridiana de la inerradicabilidad de la violencia, dada la cual sólo se la puede domesticar y diferir. Cabría decir que la deconstrucción busca evitar la peor violencia. Pero la paradoja estriba en que los instrumentos destinados a la domesticación y la regulación de la violencia no son ajenos a un *coup de force* en su momento fundador y en su aplicabilidad. Esta estructura se extiende a la fundación de todo Estado y toda ley. Sin embargo, este momento fundador es el momento de la política. De ahí la preeminencia de la política con respecto a lo que instituye y funda, ley y derecho incluidos.

Tras la exposición de lo que consideramos es una manera de concebir la política de la deconstrucción, el “Capítulo Dos” aborda la deconstrucción de lo político, y por ello se sitúa en la discriminación específicamente política, la distinción amigo/enemigo, establecida por el

discurso de Carl Schmitt. Explora algunas distinciones adicionales propuestas por el propio Schmitt hasta llegar a la hiperbolización de lo político, pero con una consecuencia extra bastante grave: la posibilidad real de dar muerte, propia de lo político, tiende al infinito. Si desaparece el enemigo, es la ruina, si se lo reinventa se corre el riesgo de una hiperpolitización. Aquí se muestra que Derrida añade un plus de inestabilidad a las siempre problemáticas categorías schmittianas; es decir, las vuelve indecibles, y al hacerlo vuelve indecible también la distinción amigo enemigo, decisiva para definir lo político.

En el "Capítulo Tres" se exploran los diferentes significados a que da lugar la expresión «democracia por venir». Ahí, se busca explorar las razones que condujeron a Derrida a formular dicha proposición. Asimismo, se establece que ese filosofema encuentra su razón de ser como una intervención activa en contra del número, el cálculo, la fraternización, lo autóctono y lo telúrico, y también contra las posturas obscenas que presentan la democracia presente como democracia de hecho y que no ocultan su júbilo por ello. Por ello, es urgente recuperar y reintegrar en el imaginario político la promesa emancipatoria que se desprende de la falla, el hiato, la inconsistencia, la indeterminación, inadecuación y el desajuste «estructurales» que caracterizan a toda democracia. En ese sentido, democracia por venir es aquello que designando el vacío en el corazón de la democracia así como la indeterminación semántica en su concepto, es lo que permite *repolitizar*, sobre la base de esa misma incompletud. Finalmente, en este capítulo se expone que una lógica perversa de lo autoinmune gobierna la democracia, y en virtud de ello se postula su impresentabilidad y su sustracción a todo horizonte ontológico.

Por último, una precisión. Si bien uno de los objetivos centrales de mi investigación es explicar lo que Jacques Derrida quiso decir en *Políticas de la amistad* al escribir «No hay desconstrucción sin democracia y no hay democracia sin desconstrucción», no se puede pasar por alto como parte de esa misma explicación el dilucidar los diferentes significados que comporta la expresión «democracia por venir» en virtud de que ésta se encuentra implicada en aquélla en la medida que es, a la vez, su condición y su consecuencia. Esto en virtud de que, por un lado, si la democracia está en perpetua auto-delimitación, si ella es el *autos* de la auto-delimitación destructiva, entonces ella no se presenta ni se presentará jamás, en el sentido que Derrida le acuerda al motivo ontológico de la presencia que ha venido criticando desde sus trabajos más tempranos. Pero al mismo tiempo, por otro lado, esa apertura en la democracia que se significa con la frase «democracia por venir» tiene consecuencias destructivas en el sentido de que

remueve límites y desedimenta y desnaturaliza lo que se da por sentado. En la obra mencionada leemos lo siguiente:

[...] hay que recordar que la exigencia de una democracia por venir es ya lo que hace posible una desconstrucción. Es la desconstrucción en acción.⁹

Por ello, es menester tener en cuenta todas aquellas intervenciones en que Derrida vierte dicho sintagma sin ocuparse en explicitarlo, lo que por otra parte generó muchas confusiones, particularmente en aquellos que o bien no comprenden a Derrida o bien se oponen a él de manera dogmática.

En este sentido, no es sino hasta una obra publicada tras su muerte, "La razón del más fuerte (¿Hay Estados canallas?)",¹⁰ que Derrida da cuenta del itinerario de la expresión «democracia por venir» y se dedica ahí explícitamente a desarrollar con detalle y de modo pormenorizado lo que ella significa.

En ese mismo lugar hace notar que «democracia por venir» constituye una referencia que ha utilizado «tanto con determinación testaruda como con indeterminación» desde inicios de la década de los noventa.¹¹ Tras esas intervenciones, contextos e inflexiones muy diferentes, parece que Derrida se hubiera dado un tiempo para explicar lo que había escrito desde esa época.

La «democracia por venir» fue una referencia no disimulada a una expresión cerca de la cual tan a menudo, en ese extraño sintagma sin frase, en tres palabras, «democracia por venir», desde hace más de diez años, he buscado refugio en cierto modo, como si yo hubiese preferido muchas indeterminaciones, muchos equívocos. Como si hubiese cedido a la virtud apofática de cierta teología negativa que no dice su nombre, en lugar de empezar por una definición rigurosa de lo que es propiamente y de lo que significa la «democracia»

⁹ Jacques Derrida. *Políticas de la amistad*. Seguido de *El oído de Heidegger*. Madrid, Trotta, 1998, p. 183.

¹⁰ Se trata de una conferencia pronunciada en Cerisy-la Salle el 15 de junio de 2002 y publicada en francés en 2003. Se publicó en castellano en: Jacques Derrida. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid, Trotta, 2005.

¹¹ Inicialmente en *Du droit à la philosophie*. Galilée, París, 1990, p. 53; después, en ocasión de una conferencia en 1990 sobre Walter Benjamin en la que analiza el discurso autodesconstructivo de este último a propósito del parlamentarismo y de la democracia liberal, publicada en *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*. Madrid, Técnos, p. 115; también en *El otro cabo*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1992 [1991 en francés], en donde indica que «democracia por venir» no es algo que vaya a tener lugar *mañana*, a *futuro*, sino lo que tiene la estructura de una promesa; posteriormente señala que la democracia por venir sería como la *khôra* de lo político, en *Sauf le nom*. Galilée, París, 1993, pp. 108-110; en *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1995 [1993 en francés], p. 189, la expresión «democracia por venir» va ligada indisociablemente a la justicia; desde luego en *Políticas de la amistad*, *op. cit.*, en donde ocupa un lugar central, y de ahí en adelante en muchas conferencias y entrevistas hasta llegar a *Canallas*, *op. cit.*, donde encuentra su despliegue conceptual más riguroso.

[...] Como si «democracia por venir» no quisiera decir tanto «democracia por venir» [...] cuanto «concepto por venir de la democracia», acepción si no nula todavía al menos sin valor, todavía incumplida, de la palabra «democracia»: sentido todavía a la espera, todavía vacío o vacante, de la palabra o del concepto de democracia.¹²

Concluyo esta introducción con una advertencia: este intento por explorar uno de los conceptos derridianos que permiten identificar con mayor facilidad su pensamiento político y de lo político no agota las cuestiones relativas a este último, pues muchas cuestiones quedan pendientes pero por razones de espacio y de tiempo no pude abarcarlas, tales como la del secreto, el terrorismo, el dar muerte, la literatura, el nacionalismo filosófico, las identidades, la desconstrucción de la soberanía y de la ipseidad así como la de lo propio y la propiedad, las pulsiones de poder y de crueldad, la mentira en política, y tantos otros temas que Derrida abordó en conferencias y en sus seminarios, muchos de los cuales habrá que esperar sea publicados.

¹² Jacques Derrida. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid, Trotta, 2005, p. 27.

Capítulo 1

La desconstrucción de la violencia (o la política de la desconstrucción)

[...] una vez que queda comprobado que la violencia es *de hecho* irreductible, se hace necesario —y éste es el momento de la política— tener reglas, convenciones, y estabilizaciones del poder. Todo lo que un punto de vista desconstruccionista trata de mostrar es que, dado que la convención, las instituciones y el consenso son estabilizaciones (algunas, estabilizaciones de gran duración; a veces, microestabilizaciones), esto significa que hay estabilizaciones de algo esencialmente inestable y caótico. Por lo tanto, se vuelve precisamente necesario estabilizar porque la estabilidad no es natural; porque hay inestabilidad es que la estabilización se vuelve necesaria; porque hay caos es que hay necesidad de estabilidad. Ahora bien, este caos e inestabilidad, que es fundamental, fundador e irreductible, es al mismo tiempo naturalmente lo peor que debemos enfrentar con leyes, reglas, convenciones, política y hegemonías provisionales, pero al mismo tiempo es una suerte, una posibilidad de cambiar, de desestabilizar. Si hubiera una estabilidad continua no habría necesidad de la política, y es en este sentido que la estabilidad no es natural, esencial o sustancial, que existe la política [...]. El caos es al mismo tiempo un riesgo y una posibilidad, y es aquí que se cruzan lo posible y lo imposible.¹

Jacques Derrida

¹ Jacques Derrida. “Notas sobre desconstrucción y pragmatismo”. Chantal Mouffe (comp.). *Desconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 163.

Como primer paso en el desarrollo de este trabajo conviene destacar la importancia que tiene para la teoría de lo político el pensamiento de Jacques Derrida, específicamente la deconstrucción. Para tal fin, es necesario distinguir dos aspectos: por un lado, lo que con todo rigor se puede llamar la política de la deconstrucción, y por otro lado, la deconstrucción de lo político, entendido esto último como una reflexión sobre la naturaleza de lo político.² Si bien hay un cierto nexo entre estas dos dimensiones del pensamiento de Derrida que será expuesto posteriormente, es preciso aclarar que una y otra serán abordadas en lugares diferentes por distintas razones. En un primer momento, se busca dilucidar la política de la deconstrucción: en qué consiste, si es adecuada a los códigos políticos reconocidos bajo tal expresión, si posee un carácter positivo o más bien negativo, y por qué en un caso como en otro se le sigue llamando política, y si la política de la deconstrucción se reduce a una deconstrucción de la política, entre otros aspectos. Pero debe reconocerse, en un segundo momento, que todo esto es muy distinto de la reflexión derridiana sobre la naturaleza de lo político, la cual involucra cuestiones relativas a la distinción amigo/enemigo —en tanto que discriminación específicamente política y la única pertinente para pensar lo político como tal—, la posibilidad real de dar muerte física (al enemigo), y desde luego la relaciones entre lo político y la violencia, cuestiones todas ellas planteadas y abordadas por Carl Schmitt y deconstruidas por Derrida. Por estas razones, en un primer capítulo se especifica la política de la deconstrucción y en un segundo la reflexión sobre lo político. Considero que estos dos primeros pasos permiten explorar, exponer y sopesar las diferentes aristas que presenta lo que Derrida llama democracia por venir, y desde luego establecer los contornos y la consistencia de un tal «concepto».

De acuerdo con lo anterior, en este capítulo se expone en primer lugar la relación entre deconstrucción y violencia, estableciendo que la primera encuentra o debe su lugar a la segunda, a la que procura confinar y domesticar pero nunca suprimir, si algo así es posible, pues se parte ante todo de su indestructibilidad. Así, la deconstrucción revela su componente politizante al presentarse como deconstrucción de la violencia, como pensamiento diferido y diferido de la

² Y ello a pesar, o mejor a causa de la presunta neutralidad de la deconstrucción: «Pero el hecho de que la deconstrucción es aparentemente neutral políticamente permite, por un lado, una reflexión sobre la naturaleza de lo político y, por otro, y es esto lo que me interesa de la deconstrucción, una hiperpolitización. La deconstrucción es hiperpolitizante al seguir caminos y códigos que son claramente no tradicionales». Jacques Derrida. “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo”. Chantal Mouffe (comp.). *Deconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 165.

violencia. En segundo lugar, postulada la inerradicabilidad de la violencia y la necesidad, en consecuencia, de estabilizarla oponiéndole ciertos diques, se afirma que el pensamiento de Derrida se abre a la oportunidad que abre, paradójicamente, dicha inerradicabilidad. Como se lee en el epígrafe de este capítulo, esta posición admite que la inestabilidad que comporta la violencia constituye también la posibilidad de establecer ordenamientos estabilizadores, lo que supone necesariamente negociar con la violencia y con el riesgo de lo peor, entre otras razones, porque la creación y sobre todo la institución de dichos ordenamientos comporta a su vez una cierta violencia. Así, si la institución de la institución supone en su momento fundador otra violencia no resulta menos ajena a ésta, en tercer lugar, aquello a lo que conduce el pensamiento derridiano: la apertura a lo otro, a lo por venir, al acontecimiento y a lo incalculable, pues desde que un acontecimiento digno de tal nombre irrumpe en y rompe con el curso ordinario de las cosas adquiere con respecto a esa situación un cariz violento, y por lo mismo, se verá, sobrepolitizante.

En breve, en lo que sigue este capítulo se ocupa de:

- 1) La preeminencia política de un pensamiento que parte de una violencia originaria, fundante y fundadora con el fin de transformarla en una violencia menor.
- 2) Señalar que la *aporía* concerniente a la violencia consiste en que al buscar domesticarla con instituciones, leyes y derecho se requiere de la fuerza y de otra violencia, incluso lo que aquí se podría denominar un cierto «fuera-de-la-ley». Podría decirse que lo sin-salida aquí es la violencia misma, si bien no se trata de la misma violencia en un caso y en otro.
- 3) Permaneciendo en este sin-salida de la violencia, mostrar que aquello a lo que apela Derrida con los nombres de acontecimiento, democracia y justicia, en los tres casos siempre por venir, no tiene lugar sino «transgrediendo» y violentando una situación determinada.

1.1 Economía de la violencia y *différance*

La crítica, o con mayor precisión la desconstrucción de la metafísica de la presencia, del falogocentrismo y del fonocentrismo no tiene como finalidad la restauración de un orden previo al dominio cuya desedimentación se busca llevar a cabo. Así, la empresa deconstructivista no pretende reinstalar un presunto orden carente de violencia, un orden que sólo habría sido violento

—y violentado— por la acción del lenguaje, del discurso, de la palabra o de la escritura, es decir, de la metafísica. En realidad, un orden así sólo surge por intermedio de una violencia originaria. Esto es lo que se puede reconocer, por ejemplo, en la crítica que Jacques Derrida dirige a Claude Lévi-Strauss, quien en el capítulo “Lección de escritura” de su *Tristes trópicos*, sostiene que la escritura introduce la violencia y constituye la explotación del hombre por el hombre. Una condición necesaria que le da sentido a esta afirmación es, desde luego, la existencia de sociedades sin escritura, sociedades que, por tal razón, exhibirían o estarían próximas a un estado de inocencia, unidades en las que privaría una no-violencia. Esa inocencia y esa no-violencia sólo serían interrumpidas por la efracción occidental. Para Derrida, la postura de Lévi-Strauss consiste precisamente en el sueño de una presencia plena e inmediata que cierra la historia y suprime la contradicción y la diferencia.

No obstante, no puede negarse que la introducción de la escritura —en un sentido restringido: alfabética y fonética— constituya y desencadene la violencia. Pero esta violencia, y lo que Lévi-Strauss llama la «guerra de los nombres propios», no sobreviene en un terreno de inocencia, dentro de un «estado de cultura» cuya bondad *natural* todavía no se hubiera degradado. Por el contrario, esa violencia y esa guerra son en realidad secundarias y derivadas, pero no ya con respecto de un habla naturalmente inocente, sino en relación con la violencia originaria de un lenguaje que es ya desde siempre escritura.

Se trata, pues, de la violencia de la archiescritura, la violencia de la diferencia, que es anterior a la eventualidad de la violencia en sentido corriente y derivado.

[...] concluimos como Lévi-Strauss que la violencia es la escritura. Pero por haber salido de otro camino, esta proposición tiene un sentido radicalmente diferente. Deja de apoyarse en el mito del mito, en el mito de un habla originariamente buena y de una violencia que vendría a precipitarse sobre ella como un accidente fatal. Accidente fatal que no sería otro que la historia misma.³

Esta violencia de la archiescritura anterior a la eventualidad de la violencia bien podría denominársela también archiviencia, o violencia originaria. Y ante ella, o contra ella, sólo queda el recurso de una *violencia menor* en una *economía de la violencia*.

En otro lugar, en un pasaje que forma parte de una larga reflexión sobre Emmanuel Lévinas, se pregunta Derrida si acaso no todo discurso es originalmente violento y si no es únicamente dentro del logos filosófico en que habita la guerra que se puede declarar la paz. Sólo

³ Jacques Derrida. *De la gramatología*. México, Siglo XXI Editores, 1986, p. 175.

hay guerra después de la abertura del discurso, y la guerra sólo se extingue con el final del discurso. De esa guerra sólo se escapa renegando del discurso, es decir, arriesgando la peor violencia. Así, ese reconocimiento de la guerra en el discurso asume que la palabra es la primera derrota de la violencia pero también, simultánea y paradójicamente, que ésta no existía antes de la posibilidad de la palabra.

[...] como el silencio *finito* es también el elemento de la violencia, el lenguaje no puede jamás sino tender indefinidamente hacia la justicia reconociendo y practicando la guerra en sí mismo. Violencia contra la violencia. *Economía* de la violencia. [...] Si la luz es el elemento de la violencia, hay que batirse contra la luz con otra cierta luz para evitar la peor violencia, la del silencio y la de la noche que precede o reprime el discurso. Esta *vigilancia* es una violencia escogida como la violencia menor por una filosofía que se toma en serio la historia, es decir, la finitud [...].⁴

Dos alternativas o vías parecen, pues, esbozarse contra —aunque también pudiera decirse “a favor de”— la violencia. Por un lado, sustraerse a aquello que es portador de la violencia —el discurso, la palabra— refugiándose en el silencio, la otra cara de la palabra y por ello de la violencia, pero a costa de generar la peor violencia. Por otro, evitar la peor violencia, lo que de cualquier manera requiere violencia, un *resto* de violencia. Si bien Derrida no emplea esta expresión cabría alegar que por este resto de violencia puede entenderse lo que indica el epígrafe al que ya se aludió: la ley, el derecho, las estabilizaciones, hegemonías provisionales y, por supuesto, acumulando éstas últimas, la política. Ese resto de violencia puede significar también esa violencia empleada para diferir y la que *resta* tras el diferimiento de la violencia misma. En apoyo de esta expresión más bien artificial que sustancial, se puede leer lo siguiente:

Así pues, el discurso, si es originalmente violento, no puede otra cosa que *hacerse violencia*, negarse para afirmarse, hacer la guerra a la guerra que lo instituye sin *poder* jamás, en tanto que discurso, volverse a apropiarse de esa negatividad. Sin *deber* volvérsela a apropiarse, pues si lo hiciese, desaparecería el horizonte de la paz en la noche (la peor violencia, en tanto pre-violencia). Esta guerra segunda, en tanto declarada, es la violencia menor posible, la única forma de reprimir la peor violencia, la del silencio primitivo y pre-lógico de una noche inimaginable que ni siquiera sería lo contrario del día, la de una violencia absoluta que ni siquiera sería lo contrario de la no-violencia: la nada o el sin-sentido puros. Así pues, el discurso se elige violentamente contra la nada o el sin-sentido puros [...].⁵

⁴ Jacques Derrida. “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas”. *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 157-158.

⁵ *Ibid.*, p. 175.

Conviene precisar que la violencia originaria no se confunde ni con la peor violencia ni con la violencia menor. Derrida señala la existencia una economía de la violencia. Por tanto, hay que afirmar que ante la imposibilidad de erradicar la violencia sólo queda, o bien apelar a una instancia como la del «silencio y la de la noche que precede o reprime el discurso», o bien partir del lenguaje que «no puede jamás sino tender indefinidamente hacia la justicia reconociendo y practicando la guerra en sí mismo». Tres violencias en suma: 1) la archiviencia, originaria, fundante y fundadora; 2) la violencia menor, entendida como diferimiento de la primera; y 3) la peor violencia, aquella que consiste en situarse antes de, o en reprimir —y se podría añadir, o en suprimir—, la archiviencia.

Diferimiento de la violencia remite a uno de los cuasi conceptos decisivos de Derrida, la *différance*, que en este lugar, a propósito de la violencia debiera concebírsela, ante todo, como fuerza diferidora, pero fuerza de la que hay que tener el cuidado de no hipostasiar, pues esta palabra comporta varios riesgos: el riesgo de un concepto oscuro, sustancialista, oculto-místico; pero también el riesgo de una autorización dada a una fuerza violenta, injusta, sin regla, arbitraria. Una primera precaución en ese sentido consiste en afirmar el carácter diferencial de la fuerza. Así, en la obra de Derrida se trata siempre de la fuerza diferencial, de la diferencia como diferencia de fuerza, de la fuerza como *différance* o fuerza de *différance*. En suma, la *différance* «es» una fuerza diferida-diferente,⁶ ya se trate de la relación entre la fuerza y la forma, entre la fuerza y la significación; de fuerza performativa, de fuerza ilocucionaria o perlocucionaria, de fuerza persuasiva y de retórica, de afirmación de la firma, pero también y sobre todo de todas las situaciones paradójicas en las que se intercambian la mayor fuerza y la mayor debilidad.

Por lo anterior, es plausible desprender que si la violencia sólo se difiere entonces parece imposible erradicarla, so pena de evocar y convocar la peor violencia. De este modo, la tesis de la inerradicabilidad de la violencia, que no es lo mismo que una postura a favor de la arbitrariedad, el belicismo o el guerrerismo, dará su oportunidad a la política, si bien toda política que apueste a la *violencia menor* comportará un *resto* de violencia, lo que a su vez significa que cualquier decisión hecha en nombre de la violencia menor siempre puede ser la decisión más violenta. Esto que podría denominarse un pensamiento radical de la violencia implica necesariamente que la

⁶ Cf. Jacques Derrida. “Del derecho a la justicia”. *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*. Madrid, Técnos, 2002, p. 19. En ese mismo lugar, una página después, sostiene Derrida: «[...] nunca me he sentido a gusto con la palabra «fuerza», incluso si a menudo la he juzgado indispensable».

violencia inherente a la decisión no puede ser simplemente calculada con precisión ni por adelantado como más o menos violenta.⁷

Finalmente, en esta economía de la violencia con base en la cual la desconstrucción apuesta por la violencia menor, entendida como diferimiento de la violencia *en* la violencia, el derecho y la ley, se decía, junto a las hegemonías provisionales, constituyen esos recursos que permiten espaciar la violencia. Se exploran a continuación sus relaciones.

1.2 Fuerza, violencia y derecho

El derecho, diferimiento de la fuerza, no es la erradicación de la violencia, por el contrario, siempre es una fuerza autorizada, una fuerza que se justifica o que está justificada al aplicarse, incluso si esta justificación puede ser juzgada, desde otro lugar, como injusta o injustificada. Al respecto, Derrida recuerda una máxima venida de Kant según la cual no hay derecho sin fuerza. La aplicabilidad —*enforceability*— de la ley no es una posibilidad exterior o secundaria que vendría a añadirse, o no, suplementariamente, al derecho. Es la fuerza esencialmente implicada en el concepto mismo de la justicia como derecho, de la ley en tanto que derecho.

De este modo, no hay derecho que no implique en él mismo, a priori, en la estructura analítica de su concepto, la posibilidad de ser aplicado por la fuerza. Desde luego hay leyes que no se aplican, pero no hay ley sin aplicabilidad, sin fuerza, sea ésta directa o no, física o simbólica, exterior o interior, brutal o sutilmente discursiva, coercitiva o regulativa, etcétera. Esto suscita ya un problema:

¿Cómo distinguir entre, de una parte, esta fuerza de la ley, esta «fuerza de ley», y de otra, la violencia que se juzga siempre injusta? ¿Qué diferencia existe entre, de una parte, la fuerza que puede ser justa, en todo caso legítima (no solamente el instrumento al servicio del derecho, sino el ejercicio y el cumplimiento mismos, la esencia del derecho) y, de otra parte, la violencia que se juzga siempre injusta? ¿Qué es una fuerza justa o una fuerza no violenta?⁸

En el mismo sentido, cuando reflexiona sobre la palabra alemana *Gewalt* Derrida destaca que ésta última designa a la vez la violencia y el poder legítimo, la autoridad justificada, lo que entraña la

⁷ La expresión pertenece a Geoffrey Bennington: «[...] any decision made in the name of the ‘lesser violence’ *always might* be the most violent decision —this radical thought of violence necessarily implies that the violence inherente in decision cannot imply be accurately calculated in advance as more or less violent». *Interrupting Derrida*. London, Routledge, 2000, p. 201, n. 29.

⁸ Jacques Derrida. “Del derecho a la justicia”. *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*. Madrid, Técno, 2002, p. 17.

dificultad de discernir entre la fuerza de ley de un poder legítimo y la violencia pretendidamente originaria que debió instaurar esa autoridad y que no pudo haber sido autorizada por una legitimidad anterior, si bien dicha violencia no es en ese momento inicial, ni legal ni ilegal, ni justa ni injusta.

Para Pascal, existe también un nudo entre justicia y fuerza: «Es justo que lo es justo sea seguido, es necesario que lo que es más fuerte sea seguido». A partir de ahí se establece que la justicia sin la fuerza es impotente, mientras que la fuerza sin la justicia es tiránica. Por eso, *hay que* poner juntas la justicia y la fuerza, para que lo que es justo sea fuerte y lo que es fuerte sea justo. Pero debajo de ese «hay que» radica otro más profundo, ya que la justicia exige en tanto que tal, el recurso a la fuerza. La necesidad de la fuerza está implicada por ello en lo justo de la justicia. Derrida indica que Montaigne había utilizado una expresión interesante que Pascal retoma y que habría que reinterpretar y sustraer a su lectura más convencional: «fundamento místico de la autoridad». Montaigne escribe que las leyes mantienen su crédito no porque sean justas sino porque son leyes; ahí radica el fundamento místico de su autoridad, no tienen otro. No son obedecidas porque sean justas sino porque tienen autoridad; y a juicio de Derrida, la palabra «crédito» soporta todo el peso de la proposición y justifica la alusión al carácter «místico» de la autoridad de las leyes. Pascal habría dicho: «La costumbre realiza la equidad por el mero hecho de ser recibida: es el fundamento místico de su autoridad. Quien la devuelve a su principio, la aniquila».⁹

Así, lo que se busca es reinterpretar la *pensée* de Pascal más allá de un relativismo convencionalista o utilitarista que haría de la ley una suerte de «poder enmascarado». Incluso, se podría apreciar en la crítica pascaliana algo más que una desedimentación de las superestructuras del derecho que esconden y reflejan a la vez los intereses económicos y políticos de las fuerzas dominantes de la sociedad. Desde esta perspectiva, Derrida sugiere que el pensamiento de Pascal se refiere quizás a una estructura más intrínseca: El surgimiento mismo de la justicia y del

⁹ En otro lugar, Derrida se pregunta a propósito de esta formulación: «[...] cuando Pascal habla también del “fundamento místico de su autoridad”, añadiendo en el mismo impulso “quien la lleva a su principio la aniquila” (*Pensées*, no. 293), ¿qué hace él mismo? ¿Refunda o arruina aquello de lo que habla? ¿Lo sabremos alguna vez? ¿Hace falta saberlo?

«Poder, autoridad, saber y no-saber, ley, juicio, ficción, crédito, transferencia, desde Montaigne hasta Pascal y algunos otros, reconocemos la misma red de una problemática crítica, de una problematización, activa, vigilante, hipercrítica». Cf. “«Ser justo con Freud». La historia de la locura en la edad del psicoanálisis”. *Resistencias —del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós, p. 137, n. 9.

derecho, el momento instituyente, fundador y justificador del derecho implica una fuerza realizativa (*performative*), es decir, implica siempre una fuerza interpretativa y una llamada a la creencia: esta vez no en el sentido de que el derecho estaría al servicio de la fuerza, como un instrumento dócil, servil y por lo tanto exterior al poder dominante, sino en el sentido de que el derecho tendría una relación más interna y compleja con lo que se llama fuerza, poder o violencia.

El gesto derridiano le imprime de este modo una torsión a lo que considera la lectura convencional de la *pensée* pascaliana y sirviéndose de la distinción de J. L. Austin¹⁰ entre expresiones constatativas y performativas o realizativas propone otra lectura de la expresión «fundamento místico de la autoridad».

Para Austin, los actos de habla constatativos son aquellos que corresponden comúnmente al saber y que dan cuenta de un estado de cosas; por ello pueden ser verdaderos o falsos. Distinto del constatativo, un performativo produce o transforma una situación. La expresión performativa no es una proposición cognitiva, ella es un acto y por tanto no está sujeta al valor de verdad, como es el caso del constatativo. Tal valor de verdad es sustituido por el valor de fuerza, de diferencia de fuerza, fuerza ilocucionaria o fuerza perlocucionaria. Este desplazamiento del valor de verdad al valor de fuerza es visto con buenos ojos por Derrida porque a su juicio apunta hacia Nietzsche.¹¹

Ahora bien, la operación que consiste en fundar, inaugurar, justificar el derecho, *hacer la ley*, consistiría en un golpe de fuerza, en una violencia realizativa y por tanto interpretativa, que no es justa o injusta en sí misma, y que ninguna justicia ni ningún derecho previo y anteriormente fundador, ninguna fundación preexistente, podría garantizar, contradecir o invalidar por definición.

El discurso encuentra ahí su límite: en sí mismo, en su poder realizativo mismo. Es lo que propongo denominar (desplazando un poco y generalizado la estructura) lo místico. Hay un silencio encerrado en la estructura violenta del acto fundador. Encerrado, emparedado, porque este silencio no es exterior al lenguaje.¹²

Esta reinterpretación sugiere de entrada que la fundación o el fundamento de la ley sólo puede darse en ella misma; ningún otro poder, fuerza o ley distinto y exterior la puede fundar. En otras palabras, dado que en definitiva el origen de la autoridad, la fundación o el fundamento, la

¹⁰ J. L. Austin. *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona, Paidós, 1982.

¹¹ Cfr. Jacques Derrida. “Firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, y *Limited Inc.* Northwestern University Press, Illinois, 1988, para una discusión detallada de la teoría de los actos de habla.

¹² Jacques Derrida. *Fuerza de ley. Op. Cit.*, p. 33.

posición de la ley, sólo pueden por definición apoyarse en ellos mismos, constituyen en sí mismos una *violencia sin fundamento*. Lo que no quiere decir que sean injustos en sí, en el sentido de ilegales o ilegítimos. No son ilegales ni ilegítimos en su momento fundador, por el contrario, exceden la oposición entre lo fundado y lo no fundado, entre todo fundacionalismo o antifundacionalismo.

Por tanto, si el momento fundacional de la ley no encuentra fundamento más que en sí mismo, si se establece y tiene lugar por sí mismo y antes de la ley que funda, y por ello no puede ser legitimado ni recusado por algo no sea él mismo, ni tampoco por lo que funda, entonces puede establecerse que *la ley sólo encuentra su fundamento fuera de sí, fuera de la ley*.¹³

1.2.1 La ley de la ley

En un ensayo aparentemente ajeno a estas reflexiones, pues versa sobre literatura y cuestiones afines, *The law of genre* de Derrida nos recuerda que en literatura, un género [genre] es un tipo o modo de expresión que está conceptualmente separado de otro tipo o modo. La novela está conceptualmente separada de la idea del poema. La separación implica un límite, que a su vez implica una ley de demarcación, y tan pronto se establece una demarcación inicia una prohibición, parece decir Derrida.

As soon as the word *genre* is sounded, as soon as it is heard, as soon as one attempts to conceive it, a limit is drawn. And when a limit is established, norms and interdictions are not far behind [...].¹⁴

La ley del género establece que el género tiene cierta unidad, que no ha de ser mezclado o confundido con otros géneros. Así, para lo que aquí nos ocupa, como cualquier género, la

¹³ Aquí radica este carácter trascendente de la ley que le concede un carácter imperativo y en virtud del cual la ley parece no tener historia, génesis ni derivación posible. Tal sería la Ley de la Ley. «Aquello que permanece invisible y oculto en cada ley podemos suponer que es la ley misma, aquello que hace que las leyes sean las leyes. [La Ley] se ofrece rehusándose, sin decir su procedencia ni su sitio. Este silencio y esta discontinuidad constituyen el fenómeno de la Ley. Relacionarse con la Ley, con aquello que dice «debes» y «no debes», es a la vez hacer como si la Ley no tuviese historia o en cualquier caso como si no dependiese de su presentación histórica, y al mismo tiempo dejarse fascinar, provocar, interpelar por la historia de esta no-historia. Es dejarse tentar por lo imposible [...]». Jacques Derrida. “Kafka. Ante la Ley”. *La filosofía como institución*. Barcelona, Juan Granica Editor, 1984, p. 105. Con todo, este carácter trascendente es indisoluble del momento fundacional finito que instituye la ley, así como de los actos particulares —también finitos— en que la ley se aplica. En otras palabras, su finitud y su iterabilidad le confieren su carácter trascendente. Trascendencia y finitud se co-implican.

¹⁴ Jacques Derrida. “The Law of Genre”, en Jacques Derrida. *Acts of Literature*. Derek Artridge (ed.). New York, Routledge, 1992, p. 224.

separación de la ley de lo que es no ley debe ser establecida y mantenida por un límite, una ley de demarcación. Es precisamente a este límite que Derrida se refiere como la “ley de la ley” o el “ser ley de la ley”.

Así, si la ley del género tiene su propia ley, ella establecerá que cada género deba tener al menos una característica o marca que lo defina; así como cada ley, de acuerdo con la tesis de los límites de la ley, debe satisfacer un criterio que la introduce en la categoría “ley”. Sin embargo, la marca que define lo que está dentro de un género no pertenece, ella misma, a ese género: lo que quiera que haga que un artículo especializado esté dentro de ese género no es en sí mismo un artículo especializado. Lo que quiera que haga legal a una ley no es en sí mismo una ley (es, por ejemplo, una presunción), sino más bien la condición conceptualmente previa a la ley, el límite de la ley que custodia la frontera entre la ley y la no ley. La marca es por tanto notable [*remarkable*] por su ausencia en la categoría que ella define. No obstante, aunque está ausente en esta forma, también está presente, porque cada objeto dentro del género está marcado por ella. Deja su huella en todo objeto dentro del género. No es sólo un borde exterior, sino una impronta interior, lo que significa que nunca hay una distinción clara entre el afuera y el adentro de una categoría o sistema, porque el adentro lleva la huella de lo otro. De manera que “la nota [*remark*] de pertenecer no pertenece. Pertenece sin pertenecer”.

If I am not mistaken in saying that such a trait is remarkable in every aesthetic, poetic or literary corpus, then consider this paradox, consider the irony (which is not reducible to a consciousness or an attitude): this supplementary and distinctive trait, a mark of belonging or inclusion, does not properly not pertain to any genre or class. The re-mark of belonging does not belong. It belongs without belonging [...].

Let us take the designation “novel” as an example. This should be marked in one way or another [...]. This designation is not novelistic; it does not, in whole or in part, take part in the corpus whose denomination it nonetheless imparts.¹⁵ (230)

Así, encajada en la ley del género, por lo tanto, hay otra ley, una ley que está al mismo tiempo presente y ausente, que es la misma y otra, y es esta “ley de impureza” la que engendra la posibilidad misma de la ley, el género y la taxonomía. Sin esta ley impura para determinar lo que es puramente ley, no habría ley.

What if there were, lodged within the heart of the law itself, a law of impurity or a principle of contamination? And suppose the condition for the possibility of the law were the *a priori*

¹⁵ *Ibid.*, p. 230.

of a counter-law, an axiom of impossibility that would confound its sense, order and reason?¹⁶

Sobre esta ley de la ley del género, también nos indica Derrida lo siguiente:

[...] I shall attempt to formulate, in a manner as elliptical, economical, and formal as possible, what I shall call the law of the law of genre. It is precisely a principle of contamination, a law of impurity, a parasitical economy. In the code of set theories, if I may use it at least figuratively, I would speak of a sort of participation without belonging – a taking part in without being part of, without having membership in a set. The trait that marks membership inevitably divides, the boundary of the set comes to form, by invagination, an internal pocket larger than the whole; and the consequences of this division and of this overflowing remain as singular as they are limitless.¹⁷

En este sentido, una ley que abunda y excede el campo que ella determina, ya sea un género, un sistema legal o un campo de conocimiento; una ley que establece las normas de participación, sin pertenecer ella misma; una ley que establece los límites y asegura la pureza en tanto que atrinchera su otredad en el corazón de toda ley; por ende, una ley de impureza o contaminación de lo puro, semejante ley no puede ser ella misma fundacional, porque no está nunca confinada a la fundación y porque siempre es otra respecto de cualquier sistema o taxonomía. Pero al mismo tiempo, es la condición sobre la que se basa cualquier fundacionalismo: la ley de impureza es un elemento necesario de cualquier separación de categorías o imposición de forma en una clase de objetos.

Here now, very quickly, is the law of overflowing, of *excess*, the law of participation without membership [...]. It will seem meager to you, and even of staggering abstractness. It does not particularly concern either genres, or types, or modes or any form in the strict sense of its concept. I therefore do not know under what title the field or object submitted to this law should be placed. It is perhaps the limitless field of general textuality.¹⁸

Finalmente, si la condición para la pureza y la legitimidad es en sí misma una “ley de impureza”, ¿no está marcada entonces toda ley por la impureza? Podría decirse que lo que la noción de una ley limitada reprime es que toda ley, y la integridad del sistema legal, están marcadas por la otredad que excluyen.

¹⁶ *Ibid.*, p. 225.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 227-228.

¹⁸ *Ibid.*, p. 228.

1.3 *Coup de droit... Coup de force*

Ahora bien, si volvemos a la violencia fundante y fundadora de la que hablábamos líneas arriba, tendremos que señalar que debido a ella ninguna institución puede cerrarse sobre sí misma e integrar todos sus momentos, lo que implica que el derecho nunca será enteramente derecho, sino siempre abierto y dislocado por este momento de violencia en su fundación. Esta no es una situación negativa o que haya que lamentar, porque si las instituciones pudieran cerrarse sobre sí mismas en una total autocomprensión y autolegitimación, entonces el derecho sería simplemente transformado en necesidad, no habría la cuestión de la libertad, y la política simplemente desaparecería. La oportunidad de la política, entre otras razones, es dada por esta *imposibilidad* fundadora y fundante en el momento de institución de la institución, lo que también significa que las instituciones son esencialmente históricas y nunca enteramente estables, y que permanecen asediadas por el *coup de force* que las instituye. Este momento aporético en el “origen” abre todas las instituciones en general al tiempo como el arribo radicalmente impredecible del acontecimiento. De igual manera, podría decirse que esta violencia fundante, por la que ninguna institución puede cerrarse sobre sí misma, implica que el derecho nunca será enteramente derecho, incluso en su aplicabilidad constituye una violencia mayor, y también que las instituciones no son completamente estables, pues permanecen asediadas por el *coup de force* que las instituye.

Con el fin de ampliar y prolongar estas cuestiones, parece conveniente detenerse en el trabajo de Derrida “Nombre de pila de Benjamin”, pues constituye un recurso bastante significativo con respecto a los distintos elementos que están en juego en la relación entre derecho y violencia.

En primer lugar, Derrida piensa la tesis según la cual el derecho tiene interés por monopolizar la violencia, tal y como es postulada por Benjamin en *Para una crítica de la violencia*. De acuerdo con ella, dicho monopolio no tiende a proteger tales o cuales fines justos y legales, sino el derecho mismo. Segundo, retiene la distinción entre dos violencias del derecho: la violencia fundadora, la que instituye y establece el derecho, y la violencia conservadora, la que mantiene, confirma y asegura la permanencia y la aplicabilidad del derecho. En este sentido, y poniendo en juego ambos recursos, se afirma que la violencia no es exterior al orden del derecho, algo que ya se había mencionado. No obstante, lo interesante ahora es que esa violencia amenaza

incluso al derecho en su interior. Ella no consiste esencialmente en ejercer su poder con miras a tal o cual fin, sino en amenazar o destruir, o en amenazar con destruir, un orden de derecho dado.

Así, puede decirse que el Estado tiene miedo de la violencia fundadora, aquella capaz de justificar, de legitimar o de transformar relaciones de derecho y, por ende, de presentarse como teniendo derecho al derecho. De modo que lo que amenaza al derecho pertenece ya al derecho. Esto se puede apreciar, a juicio de Derrida, con mayor nitidez en aquellas situaciones paradigmáticas en las que la fundación de un nuevo Estado o el acto instituyente de una constitución inaugura e instaura un nuevo derecho, o lo que se llama Estado de derecho, fundación e institución que se fundan siempre en la violencia. Ese derecho por venir legitimará retroactivamente, retrospectivamente, la violencia que, se dice, puede herir el sentimiento de justicia. En otras palabras, o en todo caso en las de Derrida, su futuro anterior la justifica ya. Desde luego, esa violencia fundante en el origen podrá después ser denegada, leída e interpretada de otra manera que como violencia, cuestión que se aborda más adelante.

En su lectura, Derrida sostiene que esos momentos fundadores de derecho o de Estado son en sí mismos y en su violencia misma ininterpretables e indescifrables, y ahí radica lo que el autor llama lo «místico», cuestión planteada líneas arriba para caracterizar el fundamento de la ley, en la línea de Montaigne y Pascal. En suma, el llamado «fundamento místico de la ley» radicaría en su ejercicio performativo o realizativo, en su aplicabilidad misma. Podría decirse incluso que ese fundamento místico de la ley consiste en ese *fuera-de-la-ley* de toda ley que requiere en su ejercicio, en su performatividad, que todo se mantenga *dentro-de-la-ley*. Y al volver precisamente al tema de la violencia fundadora, se lee sobre ella lo siguiente:

[...] es, en el derecho, lo que suspende el derecho. Interrumpe el derecho establecido para fundar otro. Ese momento de suspenso, esta *epoché*, ese momento fundador o revolucionario del derecho es, en el derecho, una instancia de no-derecho. Pero es también toda la historia del derecho. *Ese momento tiene siempre lugar y no tiene jamás lugar en una presencia*. Es el momento en que la fundación del derecho queda suspendida en el vacío o encima del abismo, suspendida de un acto realizativo puro que no tendría que dar cuenta a nadie ni ante nadie. El supuesto sujeto de este realizativo puro no estaría ya ante la ley, o más bien estaría ante una ley todavía indeterminada, ante la ley como ante una ley todavía inexistente, una ley todavía por venir, todavía por delante y teniendo que venir [...].¹⁹

¹⁹ Jacques Derrida. “Nombre de pila de Benjamin”. *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*. Madrid, Técnos, 2002, pp. 92-93.

De lo anterior, resulta pertinente retener e insistir en que si el derecho y el Estado son fundados por un acto violento que en su “origen” no debe nada a nadie, ni a la ley que suplanta ni a la ley que funda, entonces por este fuera-de-la-ley en su fundación es que se puede advertir y reconocer una cierta *ilegalidad constitutiva* del Estado y del derecho, lo que no supone, como se apuntó más arriba, que sean ilegítimos o injustos por sí mismos. Esta ilegalidad constitutiva, así leída, significa que la violencia fundante y fundadora vuelve impuro el derecho, como impuro derecho anclado en el no-derecho.

Ahora bien, esta instauración violenta del Estado y del derecho y su legitimación retroactiva —el recurso al futuro anterior que justifica el empleo de la violencia—, suscita dos importantes motivos.

El primero de ellos apunta a la legibilidad y la inteligibilidad de la ley producidas por el porvenir, es decir a los modelos interpretativos para leer retroactivamente, para dar sentido, necesidad y sobre todo legitimidad a la violencia que ha producido, entre otras cosas, el modelo interpretativo en cuestión, o sea el discurso de su auto-legitimación. En el caso de una revolución o la fundación de un Estado «logradas» (como cuando se habla de un performativo exitoso, «*felicitous*») producirá con posterioridad lo que estaba por anticipado llamada a producir, lecturas e interpretaciones legitimadoras. Esta legibilidad de lo que parece ilegible constituye, también, otra violencia, una violencia jurídico-simbólica, una violencia performativa en el interior mismo de la lectura.

El segundo se relaciona con la cuestión de la crítica de la violencia. Parecería más fácil criticar la violencia fundadora dado que ésta no se puede justificar mediante ninguna legalidad pre-existente, por lo que parece así salvaje. Sin embargo, y esta inversión es decisiva, es más difícil, más ilegítimo criticar la misma violencia fundadora puesto que no se la puede hacer comparecer ante la institución de ningún derecho pre-existente: esa violencia no reconoce el derecho existente en el momento en que funda otro.

Otro de los aspectos decisivos en esta lectura de Derrida concierne a la distinción entre violencia fundadora y violencia conservadora, la cual no parece tan pura desde el momento en que la violencia de la fundación debe implicar la violencia de la conservación y no puede romper con ella. En otras palabras, la estructura de la violencia fundadora exige la repetición de sí así como fundar lo que debe ser conservado y conservable. En este sentido, toda fundación es una promesa de repetición. En efecto, la iterabilidad inscribe la posibilidad de la repetición en el

corazón de lo originario, lo que impide que haya fundación pura o posición pura del derecho, y por ende pura violencia fundadora, por un lado, así como pura violencia conservadora, por otro. La fundación o la posición están llamadas a la iterabilidad, a la repetición autoconservadora, mientras que la conservación, por su parte, tiene que seguir siendo refundadora para poder conservar aquello que pretende fundar. Por tanto, si la fundación es llamada a la repetición y la conservación es refundación, no hay oposición rigurosa entre la fundación y la conservación, tan sólo lo que Derrida llama *contaminación diferencial (differantielle)*.²⁰

La institución moderna de la policía, por ejemplo, muestra la ruina de la distinción entre la dos violencias que estructura el discurso de Benjamin. La policía no se contenta sólo con aplicar la ley por la fuerza y así conservarla, sino que la inventa ahí donde la situación jurídica no es clara para garantizar la seguridad, es decir, inventa el derecho, se arroga el derecho cada vez que el derecho es lo suficientemente indeterminado como para dejarle esa posibilidad.

Pero en rigor, más allá de esta figura moderna, lo que arruina la distinción entre las dos violencias es, como se venía anotando, la paradoja de la iterabilidad por medio de la cual el origen debe originariamente repetirse y alterarse para valer como origen, es decir para conservarse. Esta ley o esta necesidad general no se reduce a un fenómeno moderno, vale *a priori*.

Conviene ahora proseguir el argumento derridiano sobre la violencia sin fundamento y ponerlo en tensión con la fundación de Estados-nación con el fin de explorar otros aspectos de los temas aquí abordados.

Se ha venido señalando que todos los Estados-nación nacen y se fundan en la violencia. También se ha destacado esta ley de estructura: el momento de fundación, el momento instituyente, es anterior a la ley o a la legitimidad que él instaura. Es, por lo tanto, fuera-de-la-ley y violento por eso mismo. Ahora bien, ocurre que esta violencia fundadora no es sólo olvidada. La fundación se hace para ocultarla, tiende por esencia a organizar la amnesia, a veces bajo la celebración y la sublimación de los grandes comienzos, hecho que revela un aspecto significativo.

En este sentido, no se puede justificar la fundación de un principio, un Estado, una institución, una universidad, etc. en nombre de lo que funda: *la violencia fundacional consiste en*

²⁰ “Diferencial” es la expresión empleada por el traductor del ensayo de Derrida sobre Walter Benjamin, Patricio Peñalver Gómez.

que el gesto performativo de la fundación es siempre arbitrario, no depende de la lógica de lo fundado. Esta paradoja performativa se aprecia con mayor nitidez en la inauguración del Estado a partir de la escena de la firma, problema abordado por Derrida en *Declarations of Independence*,²¹ un análisis de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos. Este texto, presentado por Derrida en Charlottesville durante la celebración del bicentenario de la independencia en 1976, muestra que el momento de la declaración, por el cual el «pueblo» que la firma adviene a la existencia como pueblo capaz de firmar, está atravesado por una necesaria indecidibilidad entre dos sentidos: 1) la declaración *describe* un estado de cosas y 2) *produce* a la vez la situación que ella parece describir: « *One cannot decide —and that’s the interesting thing, the force and the coup of force of such a declarative act— whether independence is stated or produced by this utterance* ». ²²

El problema de la firma podría enunciarse como la pregunta de quién firma: los representantes, los que de hecho firman, pero, de derecho, además firman en *nombre de*. Hay una delegación. El firmante sería, en último término, el pueblo, el conjunto de la sociedad. Así, de nuevo, ¿se constata o se produce la independencia con la firma? No se puede decidir, y es todo el interés, la fuerza y el golpe de fuerza (*coup de force*) de tal acto declarativo, si la independencia es constatada o producida por este enunciado.

¿Acaso el buen pueblo ya se ha liberado de hecho y no hace más que tomar acta de esta emancipación a través de la Declaración? ¿O bien se libera en el instante y a través de la firma de esta Declaración?

Ahora bien, este pueblo no existe. No existe antes de esta declaración, no como tal. Si se da nacimiento, en tanto que sujeto libre e independiente, en tanto que signatario posible, esto no puede estar ligado más que al acto de esta firma. La firma inventa al signatario. Este no puede autorizarse a firmar más que una vez llegado al final, si podemos decir, de su firma y en una especie de retroactividad fabulosa. Su primera firma lo autoriza a firmar. Esto se produce todos los días [...].²³

Esta retroactividad cotidiana indicada por Derrida conduce al tema del tiempo que encierra esa forma verbal del futuro anterior del que ya se habló líneas arriba. Éste sería el tiempo propio para estas fundaciones, para estas inauguraciones que Derrida llama *coup de droit*, tal vez un ejercicio

²¹ Jacques Derrida. “Declarations of Independence”, en Joyce Appleby (Ed.) *Knowledge and Postmodernism in Historical Perspective*. New York, Routledge, 1996. Aparecido inicialmente en inglés en *New Political Science* 15 (1986), pp. 7-15, y publicado posteriormente en francés en *Otobiographies. L’enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Galilée, Paris, 1984.

²² *Ibid.*, p. 451.

²³ *Ibid.*, p. 451.

del poder inaugural violento, pero ajustado a derecho, pero ¿a qué derecho si no hay derecho aún? En este sentido, el tiempo inaugural es cuasi inexistente.

Al firmar, el pueblo dice —y hace lo que dice hacer, pero difiriéndolo por la mediación de sus representantes cuya representatividad no es plenamente legítima más que por la firma, por consiguiente, a la zaga (*après coup*)—: “Desde ahora tengo el derecho de firmar, en verdad lo habré tenido ya puesto que he podido dármelo. Me habré dado un nombre y un “poder”, entendido en el sentido de poder-firmar por delegación de firma”.

No había signatario, de derecho, antes del texto de la Declaración que sea él mismo el productor y el garante de su propia firma. [...] por esta fábula que implica la huella y que sólo es posible por la inadecuación a sí mismo de un presente, una firma se da un nombre. Ella se abre un crédito, su propio crédito, de sí misma a sí misma. El sí (*soi*) surge aquí en todos los casos (nominativo, dativo, acusativo) desde el momento que una firma se hace crédito, de un solo golpe de fuerza, que es también un golpe de escritura, como derecho a la escritura. El golpe de fuerza hace derecho, funda el derecho, da derecho, da a luz a la ley (*donne le jour à la loi*).²⁴

Este pensamiento que postula la violencia en el “origen” de la ley, el derecho y el Estado no constituye de ninguna manera ni una concesión ni un abandono a las fuerzas arbitrarias y oscuras ni a esa otra violencia que Derrida designa como “la peor”, que precisamente tanto en los ámbitos estatales como fuera de ellos requieren ser “reguladas” o enfrentadas, según sea el caso por el derecho “nacional” o el derecho internacional —si bien la diferencia entre los ámbitos nacional e internacional es motivo de una meditación por parte de Derrida y que es expuesta en el capítulo cuatro a propósito del tema de la soberanía y el terrorismo. Por otro lado, y en parte por lo anterior, se afirma tanto la pertinencia del Estado así como su limitación. De suerte que el pensamiento de Derrida apuesta por la necesidad de la ley, el derecho y el Estado *a la vez* que exige su desconstrucción en nombre, precisamente, de lo que éstos excluyen: la singularidad incalculable del otro, aquella que no es *sujeto* de ninguna regla y que no constituye ninguna mayoría, en suma la justicia —por venir. Además, también en este punto este pensamiento introduce de nuevo lo aporético, pues aboga *tanto* por el dominio del derecho *como* por aquello que exige suspenderlo. En otras palabras, optar o decidir entre un término u otro, de un lado el derecho y de otro la justicia entendida como aquello que trasciende o se sustrae al derecho, significaría elegir en este caso o la regla o lo que suspende la regla, la universalidad o la

²⁴ *Ibid.*, p. 452.

singularidad. La primera elección pertenece al orden del cálculo y de lo programable; la segunda, sin regla y por ende sin responsabilidad, puede convocar lo contrario de lo que se busca: la justicia. No obstante, en realidad la apuesta de Derrida presupone una sobrepuja hiperbólica al tener que decidir en un terreno indecible, es decir no se trata de dos decisiones distintas, *lo universal o lo singular*, por el contrario se trata de decir sí a la regla y al derecho, y *al mismo tiempo* sí a aquello que permanece irreductible al derecho, a la regla y al cálculo, esto es, la justicia en tanto distinta de aquéllos.

En el caso del derecho, por ejemplo, los jueces actúan de acuerdo con la regla, la norma, el valor o el imperativo de justicia que tiene necesariamente una forma general, y si bien esa generalidad prescribe una aplicación singular, ello no permite hablar de decisión justa, libre y responsable, sino más bien de un comportamiento programado, aunque sea programado en cada caso singular.

Cada caso es otro, cada decisión es diferente y requiere una interpretación absolutamente única que ninguna regla existente y codificada podría ni debería garantizar absolutamente. Si hubiera una regla que la garantizase de una manera segura, entonces el juez sería una máquina de calcular [...].²⁵

Pero, desde luego, tampoco podrá decirse de un juez que es justo, libre y responsable si no se refiere a ningún derecho, a ninguna regla o si —debido a que no considera ninguna regla como una regla dada más allá de su interpretación— el juez suspende su decisión, se detiene en lo indecible o incluso improvisa fuera de toda regla y todo principio. Estos son el *double bind* y la aporía sin los cuales no habría, particularmente en política, decisión.

Finalmente, como se puede apreciar, el terreno mismo de la decisión, lo indecible, comporta a su vez cierta violencia, fuerza y tensión, y precisamente por esto resulta imposible decir en presente «Soy justo» o «He tomado una decisión justa»; o en otras palabras, en ningún momento puede decirse que una decisión es presente y plenamente justa: Primero, porque «o bien no ha sido todavía adoptada según una regla, y entonces nada permite decir que es justa»; segundo, porque «o bien ha seguido una regla —dada, recibida, confirmada, conservada o re-inventada— que a su vez nada garantiza; y por otra parte, si estuviera garantizada, la decisión se habría convertido en cálculo y no podría decirse que es justa»;²⁶ y finalmente, en tercer lugar, porque la indecidibilidad no es un momento que deba atravesarse o superarse, pues nunca se

²⁵ Jacques Derrida. “Del derecho a la justicia”. *Fuerza de ley*, *op. cit.*, p. 53.

²⁶ *Ibid.*, pp. 56-57.

puede estar completamente satisfecho y seguro de haber realizado la mejor elección, porque toda decisión a favor de una determinada alternativa se produce siempre en detrimento de otra. Es lo que Derrida llama el dar muerte: opto por unos otros sacrificando al mismo tiempo a otros otros.²⁷ Si la deconstrucción es hiperpolitizadora lo es en este sentido.²⁸ De modo que, para Derrida, una decisión que no hiciera la prueba de lo indecible no es una decisión. Y lo indecible no es sólo la oscilación entre dos reglas, normas, significaciones o decisiones contradictorias; es por el contrario la apertura a lo imposible.

Indecible es la experiencia de lo que siendo extranjero, heterogéneo con respecto al orden de lo calculable y de la regla, *debe* sin embargo —es de un *deber* de lo que hay que hablar— entregarse a la decisión imposible, teniendo en cuenta el derecho y la regla. Una decisión que no pasara la prueba de lo indecible no sería una decisión libre; sólo sería la aplicación programable o el desarrollo continuo de un proceso calculable.²⁹

Y también, precisamente por estas razones es que Derrida sostiene, siguiendo a Kierkegaard, que el instante de la decisión es el instante de la locura.

El instante de la decisión es una locura, dice Kierkegaard. Es cierto, en particular con respecto al momento de la decisión *justa* que debe desgarrar el tiempo y desafiar las dialécticas. Es una locura. Una locura ya que tal decisión es activa y padecida.³⁰

1.4 Un peligroso quizá³¹

Se puede comenzar este último apartado insistiendo en una tesis que se ha venido explorando a lo largo de este capítulo: es precisamente en tanto que *experiencia de la aporía*, si la hay, que la deconstrucción resulta hiperpolitizante, no sólo por la indecibilidad introducida en diversos dominios de lo social, y que aquí se relaciona directamente con la política de la deconstrucción, sino porque también posibilita la apertura a lo porvenir, lo incalculable y el acontecimiento, una dimensión más de la política de la deconstrucción. En este sentido, lo que sigue a continuación consiste en mostrar esta otra cara de la política de la deconstrucción: la apertura a lo imposible. Para tal fin, se retoman las cuestiones relativas a lo indecible y la decisión para conectarlas con el acontecimiento.

²⁷ Jacques Derrida. *Dar (la) muerte*. Barcelona, Paidós, 2002.

²⁸ Chantal Mouffe. *La paradoja democrática*. Barcelona, Gedisa, 2003, p. 143.

²⁹ *Ibid.*, p. 55.

³⁰ *Ibid.*, p. 61.

³¹ «Pero no disimulemos la aporía cuya prueba tiene que hacer todo cambio. Es la aporía del quizá, su aporía histórica y política». Jacques Derrida. *Políticas de la amistad*. Madrid, Trotta, 1998, p. 86.

Experiencia de la aporía sugiere al menos una contradicción, o mejor otra aporía. ¿Es posible hacer la experiencia de la aporía, de la aporía como tal? Una experiencia es una travesía, pasa a través y viaja hacia un destino para el que aquella encuentra el pasaje; es decir, la experiencia encuentra su pasaje, es posible. En este sentido no puede haber experiencia plena de la aporía, es decir, no se puede traspasar aquello que no permite el pasaje. Aporía es un no-camino; lo sin salida; una determinada imposibilidad como no-viabilidad, no-vía o camino cortado.

No obstante, esta experiencia de la aporía sería no un aguante pasivo sino, todo lo contrario, la condición misma del acontecimiento, de la decisión y de la responsabilidad. En todo caso, la aporía apela a una experiencia interminable e im-posible que debe permanecer como tal si se quiere pensar, hacer que advenga o dejar que advenga algún acontecimiento de decisión o de responsabilidad. Y ello porque *la aporía última es la imposibilidad de la aporía*. En efecto, si este no-pasar es la imposibilidad misma o la posibilidad de la imposibilidad, lo que hace que lo imposible sea entonces posible, si la aporía es lo imposible mismo, la imposibilidad, la impracticalidad, el no-pasar, hay que extraer por tanto una lección de la aporía: si hay que resistir la aporía, si ésta es la ley de todas las decisiones, de todas las responsabilidades, de todos los deberes sin deber, *no se puede simplemente resistir la aporía como tal*. La aporía última es la imposibilidad de la aporía como tal.

Por lo que respecta al deber, se trata de un deber aporético, un deber como sobre-deber cuya desmesura esencial debe dictar que se transgreda no sólo la acción *conforme al deber* sino también la acción *por deber* (a saber, lo que Kant define como condición misma de la moralidad). Este sobre-deber ordena que se actúe sin deber, sin regla o sin norma (por lo tanto sin ley); de otro modo se corre el riesgo de ver que la decisión así llamada responsable se vuelve a convertir en el mero desarrollo técnico de un concepto y, por tanto, de un saber presentable. Pero, a la inversa, ¿quién llamará decisión a una decisión sin regla, sin norma, sin ley determinable o determinada? ¿y quién responderá de ella, y ante quién, como de una decisión responsable? He aquí de nuevo, como se expuso con anterioridad, el terreno de la indecidibilidad como condición de posibilidad de la decisión, pues es preciso que se tome la decisión, así como su responsabilidad, interrumpiendo la relación con cualquier determinación *presentable*, pero

manteniendo *al mismo tiempo* una relación presentable con la interrupción y con lo que ésta interrumpe.³²

De este modo, para que una decisión sea digna de ese nombre debe ser más que la simple subsunción determinativa de un caso a una regla. Una decisión digna de su nombre tiene lugar entonces en una situación de radical indecisión o indecidibilidad del caso en cuestión con respecto a las reglas para juzgarla. La indecisión debe por tanto involucrar una medida de invención, y esa invención comporta a la vez una incertidumbre y una proyección afirmativa de un futuro. Una decisión es como un performativo que tiene a la vez que realizar (*perform*) e inventar las reglas. Es todo el caso de los jueces y sus reglas y normas del que se hablaba más arriba, de suerte que para ser justa —para retomar de nuevo la aporía del derecho y la justicia— la decisión de un juez no debe sólo seguir una regla de derecho o una ley general, sino que debe asumirla, aprobarla, confirmar su valor, por un acto de interpretación reinstaurador, como si la ley no existiera con anterioridad, como si el juez la inventara en cada caso. Este desgarramiento de la decisión, para retornar a ella, la vuelve im-possible, más que imposible, lo más imposible posible, más imposible que lo imposible si lo imposible es la simple modalidad negativa de lo posible.

Esta de-limitación de la decisión y del deber sin deber que la soporta permite caracterizar la desconstrucción como *la experiencia misma de la posibilidad (imposible) de lo imposible*.³³ Es aquí donde coinciden aporía, decisión y desconstrucción, pues de una experiencia aporética, indecidible, *debe* emerger una decisión digna de ese nombre, y esa decisión es ya un acontecimiento, es lo otro im-possible de la situación. Por su parte, la desconstrucción al “definirse” «como la experiencia misma de la posibilidad (imposible) de lo imposible», procura hacer advenir —y pensar— lo otro, inventar lo otro, inventar lo im-possible. Una invención supone siempre alguna ilegalidad, la ruptura de algún contrato implícito, introduce un desorden en el apacible orden de las cosas, perturba los bienestares.

³² «A propósito de un mismo deber que, de forma recurrente, interminablemente, se desdobra, se fisura, se contradice sin dejar de seguir siendo el mismo, a saber, el solo y mismo «doble imperativo contradictorio», y ello sin ceder a ninguna dialéctica, utilicé en un momento dado la palabra aporía, y propuse una especie de aguante no pasivo de la aporía como condición de la responsabilidad y de la decisión». Jacques Derrida. *Aporías. Morir —esperarse (en) «los límites de la verdad»*. Barcelona, Paidós, 1998, pp. 35-36.

³³ Jacques Derrida. *Sauf le nom*. Paris, Editions Galilée, 1997, pp. 31-32.

Esta inestabilidad constituye el acontecimiento mismo, podría decirse la obra, cuya invención perturba normalmente las normas, los estatutos y las reglas.

Una invención que no se dejara desplazar, dictar, ordenar, programar por esas convenciones sería desplazada, impertinente y «quizá» transgresiva. Y sin embargo, indica Derrida, no habrá, «quizá», invención más que a condición de esta desviación, de esta inconveniencia incluso, es decir, a condición de que la invención transgreda, para ser inventiva, el estatuto y los programas que se le hubieran querido asignar. En esta hipótesis, una invención debería producir un dispositivo de desarreglo, abrir un lugar de perturbación o de turbulencia para todo estatuto que le fuera asignable en el momento en que sobreviene.

La déconstruction est inventive ou elle n'est pas; elle ne se content pas de procédures méthodiques, elle fraye un passage, elle marche et marque; son écriture n'est pas seulement performative, elle produit des règles -d'autres conventions- pour de nouvelles performativités et ne s'installe jamais dans la assurance théorique d'une opposition simple [...]. Sa *démarche* engage une affirmation. Celle-ci lie au venir de l'événement, de l'avènement et de la invention. Mais elle ne peut le faire qu'en déconstruisant une structure conceptuelle et institutionnelle de l'invention qui aurait arraisonné quelque chose de l'invention, de la force d'invention : comme s'il fallait, par-delà un certain statut traditionnel de l'invention, réinventer l'avenir.³⁴

En efecto, este parece ser el reto para la desconstrucción: inventar la invención más allá de las matrices de un programa, más de allá del funcionamiento de las máquinas que programan la invención, pues una invención no inventa nada, no inventa nada cuando a ella el otro no viene, y cuando nada viene al otro y del otro. Pues el otro no es lo posible. Por el contrario, la única invención posible sería la invención de lo imposible, pero la invención de lo imposible sería imposible. Ciertamente, pero es la única posible. Por ello, para Derrida una invención debe anunciarse como invención de lo que no parecía posible, sin lo cual ella no hace más que explicitar un programa de posibles en la economía de lo mismo.

En esta paradoja se comprometió la desconstrucción. Dejar venir al otro, dejar lugar al otro, pues si el otro es justamente lo que, con rigor, no se inventa, *la iniciativa o la inventiva deconstructiva sólo pueden consistir en abrir, desestabilizar esa estructura de exclusiones para dejar el pasaje a lo otro.*

³⁴ Jacques Derrida. "Psyché. Invention de l'autre". *Psyché. Inventions de l'autre*. Paris, Editions Galilée, 1987, p. 35.

L'interêt de la déconstruction, de sa force et de son désir si elle en a, c'est une certaine expérience de l'impossible: c'est-à-dire [...] *de l'autre*, l'expérience de l'autre comme invention de l'impossible, en d'autres terms comme la seule invention possible.³⁵

Esta venida de lo otro, de lo radicalmente otro, es puesto en tensión por Derrida con ese pensamiento del «quizá» de Nietzsche, el cual condiciona todo acontecimiento digno de ese nombre.

Lo otro acontece como la venida de lo imposible, allí donde un «quizá» nos priva de toda seguridad y deja el porvenir al porvenir. Ese «quizá» va unido a un «sí»: sí, sí aquel(lo) que viene. Incluso, Derrida nos recuerda que para Nietzsche ese «peligroso quizá» constituye la marca reconocible del pensamiento de los filósofos del por-venir.

Ese «quizá» comporta la inestabilidad, la interrupción, la inconsistencia que se sustrae a la consistencia y a la constancia, a la presencia, a la permanencia o a la sustancia, así como a la existencia y a todo concepto de la verdad que les está asociado. Pero no consiste en pura negatividad. No es precisamente una indeterminación. Supone un cierto tipo de resolución y una exposición singular al cruce de la necesidad y la contingencia. Se lo puede llamar incluso la revolución.

¿Qué quedaría por venir si la inseguridad, si la seguridad limitada del *quizá* no retuviese su aliento en una «época», para aparecer o dejar venir lo que viene, para abrir, justamente, desuniendo necesariamente una cierta necesidad del orden, una concatenación de las causas y de los efectos? [...] Este suspenso, la inminencia de una interrupción, se lo puede llamar lo otro, la revolución o el caos, el riesgo, en cualquier caso, de una inestabilidad.³⁶

Para Derrida, este pensamiento del *quizá* como pensamiento por venir supone también una *experiencia* del *quizá*, es decir otra manera de dirigirse a lo posible. Pero en realidad, para abrirse a esa otra posibilidad de lo posible, la misma palabra experiencia tendría que designar, como en el caso de la experiencia de la aporía, otro concepto, e intentar traducirse en un lenguaje político, al precio incluso de cambiar el sentido de la palabra «política», dicho de otro modo, cambiar la política.

Sin embargo, todo cambio, en especial en política, tiene que hacer la prueba de la aporía. Es la aporía del quizá, su aporía histórica y política. En realidad, sin esta prueba de la aporía y del *double bind* no habrá acontecimiento.

³⁵ *Ibid.*, p. 27.

³⁶ Jacques Derrida. *Políticas de la amistad*. Madrid, Trotta, 1998, pp. 46-47.

[...] sin ese *double bind* y sin la prueba de la aporía que él determina, sólo habría programas o causalidades, nunca habría tenido lugar una decisión. Ninguna responsabilidad. Yo llegaría incluso a decir que no habría tenido lugar ningún acontecimiento.³⁷

Así, sin la apertura de un posible absolutamente indeterminado, sin la suspensión radical que marca un *quizá*, no habrá nunca acontecimiento ni decisión. Pero también es cierto que nada sucede nunca si no es quitando el quizá, guardando su posibilidad, su memoria. Es el caso, como ya se vio, de la aporía que asedia la decisión: por un lado, una decisión sólo es posible interrumpiendo una determinación; pero por otro lado, en revancha, la misma decisión debe interrumpir aquello mismo que es su condición de posibilidad, el *quizá* mismo. Porque, ¿qué serían en el orden del derecho o de la política, reglas o leyes, contratos e instituciones sin determinación constante, sin calculabilidad y sin violencia al quizá, a lo posible que los hace posibles?

Esta aporía del quizá desemboca en cierta perversión de la ley, las normas y las reglas. En particular, el seminario de Derrida sobre la hospitalidad da una buena muestra de ello al oponer y sustraer una hospitalidad incondicional a una hospitalidad condicionada y condicionante, lo que sólo se da a base de pervertir la ley, como se expone a continuación.

El derecho a la hospitalidad ofrecido a un extranjero, representado y protegido por su apellido, es lo que hace posible la hospitalidad o la relación de hospitalidad con el extranjero y al mismo tiempo el límite y la prohibición; la hospitalidad absoluta e incondicional que quisiera ofrecérselo supone una ruptura con la hospitalidad en el sentido habitual, con la hospitalidad condicional, con el derecho o el pacto de hospitalidad. Dicha ruptura supone una perversibilidad irreductible: la ley de la hospitalidad, la ley formal que gobierna el concepto general de hospitalidad, aparece como una ley paradójica, perversible o perversidora. Parece dictar que la hospitalidad absoluta rompe con la ley de la hospitalidad como derecho o deber, con el pacto de hospitalidad. Es más, la ley de la hospitalidad absoluta ordena romper con la hospitalidad de derecho, con la ley o la justicia como derecho. La hospitalidad justa rompe con la hospitalidad del derecho.

Esta ley paradójica y perversidora le interesa a Derrida porque ella responde a una constante colusión entre la hospitalidad tradicional, la hospitalidad en sentido corriente, y el poder. Esta

³⁷ Jacques Derrida. "Resistencias". *Resistencias –del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 59.

colusión entre la violencia del poder o la fuerza de ley por una parte, y la hospitalidad, por otra, parece depender, en forma absolutamente radical, de la inscripción de la hospitalidad en un derecho, el cual, ya sea privado o público, sólo puede ejercerse y hacerse garantizar por la mediación de un derecho público o de un derecho del Estado —lo que implica, para Derrida, que la perversión se desencadena ya desde dentro—. Por tal motivo, Derrida apelará a una hospitalidad absoluta e incondicional, a un deber de hospitalidad más allá del derecho, la ley y el Estado. La formalización de esta aporía permite apreciar la hospitalidad absoluta.

En primer lugar, es forzoso decir “No existe hospitalidad”. Todo ocurre como si lo imposible fuera la hospitalidad, como si la ley de hospitalidad definiese esta imposibilidad misma, como si sólo se pudiera transgredirla, como si la ley de la hospitalidad absoluta, incondicional, hiperbólica, como si el imperativo categórico de la hospitalidad ordenase transgredir todas las leyes de hospitalidad, es decir, las condiciones, las normas, los derechos y los deberes que se imponen a los huéspedes, a aquellos o a aquellas que dan como a aquellos o a aquellas que reciben la acogida. Pero por otra parte, todo ocurre como si las leyes de la hospitalidad consistiesen, al marcar límites, poderes, derechos y deberes, en desafiar y transgredir la ley de la hospitalidad, la que ordenaría ofrecer al recién llegado una acogida sin condición. Este conflicto no opone una ley a una naturaleza o a un hecho empírico; habla de la colisión de dos leyes. Se trata, pues, de una antinomia insoluble, no dialectizable, entre, por una parte, *la* ley de la hospitalidad ilimitada (dar al que llega todo el propio-lugar y su sí mismo), y por otra parte, *las* leyes de la hospitalidad, esos derechos y esos deberes siempre condicionados y condicionales. No obstante, en los dos términos antagonistas de esta antinomia hay una extraña jerarquía.

*La ley está por encima de las leyes. Es por lo tanto ilegal, transgresora, fuera de la ley, como una ley anómica, nomos a-nomos, ley por encima de las leyes y ley fuera de la ley. [...] Pero manteniéndose al mismo tiempo por encima de las leyes de la hospitalidad, la ley incondicional de la hospitalidad necesita de las leyes, las requiere. Esta exigencia es constitutiva. No sería efectivamente incondicional, la ley, si no debiera devenir efectiva, concreta, determinada, si ése no fuera su ser como deber-ser. Correría el riesgo de ser abstracta, utópica, ilusoria [...].*³⁸

Esta pervertibilidad —es la expresión de Derrida— es esencial, irreductible y necesaria. Es el precio de la perfectibilidad de las leyes, y por lo tanto de su historicidad; pero, recíprocamente, las leyes condicionales dejarían de ser leyes de la hospitalidad si no estuviesen guiadas,

³⁸ *Ibid.*, p. 83.

inspiradas, aspiradas, incluso requeridas, por la ley de la hospitalidad incondicional. Estos dos regímenes *de la ley y de las leyes*, son, pues, a la vez contradictorios, antinómicos e inseparables.

Esta pervertibilidad así como la experiencia de la aporía que supone no son extrañas a una cierta violencia ejercida contra el curso ordinario de las cosas, a veces al precio de violentar las leyes en nombre de la ley, y viceversa, pues es, por otra parte, violentando la ley de hospitalidad como se pueden perfeccionar las leyes de hospitalidad. Se trata, de nuevo, de un *double bind* que al respecto dicta que sin ley no hay responsabilidad, pero no hay decisión ni acontecimiento sin una ruptura con esa ley. Este es el *double bind*, el cual por definición no se asume, sólo cabe sufrirlo. Sólo se puede desligar uno de sus nudos tirando del otro para estrecharlo aún más. Conviene detenernos un momento en este punto y hacer un anuncio y una precisión.

Esta violencia contra el curso ordinario de las cosas no es otra que la de la política, o mejor, la de una repolitización, pero en un sentido muy derridiano, pues esta violencia constituye una desedimentación de las instituciones, leyes y valores establecidos, una puesta en suspenso, si se quiere, de los mismos, en nombre de una ley anterior a las leyes. Sin embargo, esta repolitización, y he aquí el *double bind*, la paradoja y la aporía, así como el sentido derridiano al que me refería, deviene despoltización tan pronto desemboca en una nueva institución, en unas nuevas leyes y en otros valores, los cuales a su vez habrá que subvertir más adelante, en nombre de otra ley por encima de las leyes. Esta lógica aporética entre repolitización y despoltización podría ser otra manera de apreciar la práctica política de la desconstrucción. Como tendremos ocasión de exponer en los capítulos dos y tres, ya en *Espectros de Marx* Derrida insiste, por un lado, en que no hay repolitización sin desconstrucción y, por otro lado, señala, en la misma obra, que no hay repolitización sin despoltización. Nuestra hipótesis aquí es que «democracia por venir» en tanto que designa, en una de sus aristas, el vacío «propio»³⁹ de toda democracia, es una expresión totalmente repolitizadora, pues precisamente en función de esa falla es que la política, y para Derrida esto es sumamente importante, y hasta *otra* política, son posibles, más nunca de manera pura, puesto que toda repolitización va acompañada de una despoltización. Como tendremos oportunidad de exponerlo en relación con Schmitt, ni lo político ni la política existen en estado puro, siempre serán del orden de lo espectral.

³⁹ El empleo aquí de las comillas nos permite indicar lo que se expone y desarrolla en el capítulo tres, que si hay algo propio de la democracia es que carece de propiedad y de mismidad. Las consecuencias de esta afirmación se advierten en el capítulo en cuestión.

Ahora bien, en relación con el léxico aquí empleado, cabría preguntarse con Derrida, ¿qué ocurre aquí que es necesario hablar, obligados por la más profunda y rigurosa necesidad, de cosas tan contradictorias, insensatas, absurdas, imposibles, indecibles como «una ley que obliga a transgredir la ley», «deber sin deber», «doble imperativo contradictorio», «*double bind*», etc.? Estos sintagmas y estos argumentos parecen insostenibles, ilegibles, y risibles incluso; inconcebibles y expuestos a la burla de la buena conciencia filosófica, aquella que cree poder mantenerse a la luz de las Luces. Allí, insiste Derrida, donde la luz de las Luces no ha sido pensada, allí donde una herencia ha sido abandonada.

Pues, finalmente, ¿qué pasa en el mundo para que en adelante se pueda hablar así? ¿Para que se deba hablar así? [...] ¿En qué se ha convertido, por ejemplo, la estructura *real* de lo político, de las fuerzas y de la dominación en política, de las relaciones de fuerza y de debilidad, del «lazo social», de las señales y del discurso que lo constituyen, para que se pueda hoy *seriamente, gravemente* hablar así? [...] ¿Para que se *deba* hablar también de esa manera? ¿Para que se sienta uno obligado a hablar justamente, y *de manera tan paradójica o aporética, tan imposible*, de comunidad, de derecho, de libertad, de igualdad, de república y de democracia?⁴⁰

Aunque parece difícil esbozar una respuesta adecuada para tales interrogantes, tan sólo cabría decir que la de Derrida es una apuesta en todo caso realista para pensar lo político, y quizá no habría inconveniente en colocarlo en el campo de los que a sí mismos se llaman realistas si no fuera porque el mismo Derrida desconfía de los ecos y los presupuestos que comportan esas expresiones. Además, y en relación con esa forma de hablar sobre la que él mismo se interroga lanza un reproche a las filosofías políticas (auto)denominadas realistas, lo que le permite, por otro lado, hacerles frente a la vez que sitúa su propia postura.

¿Qué harían en verdad una historia o una filosofía política por fin *realistas*, si no tomasen a su cargo, para medirse con ellas, para dar cuenta de ellas, la formalización extrema, las nuevas aporías, la inestabilidad semántica, todas las inquietantes inversiones que acabamos de ver que se están produciendo en esas señales? ¿Qué haría esa historia o esa filosofía política si no intentase leer todos los posibles de apariencia contradictoria [la posibilidad de lo imposible; deber sin deber] a los que nos llaman aquellos «discursos sofisticados»? Digámoslo: muy pocas cosas, casi nada. Les faltaría lo más duro, lo más resistente, lo más irreductible, lo más otro de la «cosa misma». Se vestirían de «realismo» en el momento de desviarse ante la cosa, y de repetir, repetir, repetir, sin ni siquiera conciencia o memoria de la reiteración.⁴¹

⁴⁰ Jacques Derrida. *Políticas de la amistad*. Madrid, Trotta, 1998, p. 100.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 99-100.

Por otra parte, aunque algunos han tildado la apuesta de Derrida de «realismo trascendental» su pensamiento busca situarse del lado del acontecimiento, de lo imposible.

En cuanto a la desconstrucción del logocentrismo, del lingüisticismo, del economicismo (de lo propio y del en-casa, *oikos* del mismo), etc., en cuanto a la afirmación de lo imposible, éstas siempre se han propuesto *en nombre de lo real*, de la irreductible realidad de lo real —no de lo real como atributo de la *cosa (res)* objetiva, presente, sensible o inteligible, sino de lo real como venida o acontecimiento del otro, allí donde éste resiste a cualquier apropiación, aunque sea la apropiación ana-onto-fenomenológica. Lo real es ese im-posible no negativo, esa venida o esa invención im-posible del acontecimiento cuyo pensamiento no es onto-fenomenología. [...] Trato de disociar el concepto de acontecimiento y el valor de presencia. No es fácil pero intento demostrar esa necesidad, así como la de pensar el acontecimiento sin el ser. Nada es más «realista», en este sentido, que una «desconstrucción».⁴²

Todo esto también permite situar el pensamiento de Derrida como una reflexión sobre el acontecimiento por venir cuya venida lejos de ser prevista, lo cual anularía su estatuto de acontecimiento así como su por venir mismo, permanece siempre abierta, irreconocible, innombrable incluso, lo que de ninguna manera anula su urgencia. Por ello, no hay nada más ajeno a la metafísica de la presencia que el acontecimiento derridiano. El acontecimiento en tanto lo imposible es aquello que desgarrar lo posible y deja en él su huella. Es un acontecimiento im-presentable y por ende no-instanciable que desafía las nominaciones, las reglas del saber que permiten reconocerlo, así como los ordenamientos jurídicos que podrían acogerlo. En este sentido, dicho acontecimiento derridiano no es ajeno a una cierta violencia en la medida que se anuncia como lo radicalmente otro.

El porvenir sólo puede anticiparse bajo la forma del peligro absoluto. Rompe absolutamente con la normalidad constituida y, por lo tanto, no puede anunciarse, *presentarse*, sino bajo el aspecto de la monstruosidad.⁴³

Que el porvenir advenga bajo la forma de lo peor o de lo mejor, es algo que se encuentra en la estructura misma de la promesa y de lo mesiánico, diría Derrida, y precisamente por ello es susceptible de tornarse en amenaza.⁴⁴ Por una parte, esta alusión a la acontecibilidad del

⁴² Jacques Derrida. “Como si fuese posible, «Within Such Limits»...”. *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Madrid, Editorial Trotta, 2003, p. 277.

⁴³ Jacques Derrida. *De la gramatología*. México, Siglo XXI Editores, 1986, p. 10.

⁴⁴ «Lo mesiánico se expone a la sorpresa absoluta y, aun cuando ello ocurre siempre bajo la forma fenoménica de la paz o la justicia, debe, exponiéndose también abstractamente, esperarse [...] tanto lo mejor como lo peor, no yendo nunca lo uno sin la posibilidad abierta de lo otro. Se trata aquí de una “estructura general de la experiencia”». Jacques Derrida. “Fe y saber. Las dos fuentes de la «religión» en los límites de la mera razón”. *El siglo y el perdón*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2003, p. 61.

acontecimiento a través de esta referencia a lo por venir como aquello que rompe con «la normalidad constituida», es coherente con la estructura de la huella y de la *différance* en la medida que remiten a lo otro. Por otra parte, y más importante aún, si el acontecimiento por venir remite a la estructura de la *différance* no por ello debiera pensárselo en términos de aplazamiento, demora, espaciamento —en un sentido corriente—, una suerte de «para más tarde». Nada más ajeno al acontecimiento y a la *différance*. Si lo por venir es imprevisible, si se lo espera sin horizonte de espera, si es ajeno a cualquier horizonte incluso, no por ello se puede conjurar su urgencia ni postergar indefinidamente su advenimiento. Cuando Derrida escribe, por ejemplo, que la democracia es para otro día, quizá para mañana, no está indicando que sea prorrogable. Lo que significa con ello es que no es presentable ni del orden de la presencia, lo cual es bastante diferente. Ahí radicaría otra aporía concerniente a lo por venir: es urgente e impresentable a la vez, aporía que se desprende de la estructura misma de la *différance*.

La afirmación «Ello se deconstruye» conecta la desconstrucción directamente con la *différance*, y hace a la vez de ella un sustituto.⁴⁵ La *différance* aquí «es» esa discordia «activa», en movimiento, de las fuerzas diferentes y de las diferencias de fuerzas. La *différance* reúne dos maneras de diferir: Por un lado, el diferir como discernibilidad, distinción, distancia, diastema, en suma *espaciamento*. Por otro, el diferir como desvío, demora, reserva, esto es *temporización*. De alguna manera, la *différance* y con ella la desconstrucción, ha sido confundida y reducida exclusivamente al segundo sentido de diferir, el de aplazamiento. Sin embargo, por lo que hace al primer significado, si se toma en cuenta que el espaciamento no es la simple negatividad de una laguna, sino el *surgir* de la *marca*, ello conduce a reconsiderar el *aquí* y *ahora* que está asociado, junto con la demora, a la *différance*. Y ello tiene consecuencias decisivas, sobre todo en política, pues la desconstrucción además de diferir comporta la urgencia más urgente.

Es ahí donde la *différance*, aun cuando permanece irreductible, irreductiblemente requerida por el espaciamento de toda promesa y por el por-venir que viene a abrirla, no significa solamente, como se ha creído demasiado a menudo y tan ingenuamente, diferimiento, retraso, demora, *posposición*. En la incoercible *différance* se desencadena el aquí-ahora. Sin retraso, sin demora pero sin presencia, es el precipitarse de una singularidad absoluta,

⁴⁵ «La palabra «desconstrucción» [...] no posee más valor que el que le confiere su inscripción en una cadena de sustituciones posibles, en lo que tan tranquilamente se suele denominar un «contexto». Para mí [...] dicha palabra no tiene interés más que dentro de un contexto en donde sustituye a y se deja determinar por [...] «escritura», «huella», «*différance*», «suplemento», «himen», «fármaco», «margen», «centadura», «parergon», etc.». Jacques Derrida. «Carta a un amigo japonés». *El tiempo de una tesis: Desconstrucción e implicaciones conceptuales*. Barcelona, Proyecto A, 1997, p. 27.

singular porque difiere-y-es-diferente [*différente*], justamente, y siempre otra, que se liga necesariamente a la forma del instante, en la inminencia y en la urgencia [...].⁴⁶

Antes de continuar, me gustaría recapitular algunas cuestiones que nos van a preparar para lo que sigue, y para ello conviene recordar que si desconstrucción y *différance* coinciden y son cuasi conceptos equivalentes hasta cierto punto, entonces la desconstrucción es una cierta desconstrucción de la violencia —y ahí querría situar su política— que no sólo muestra la indecidibilidad en el momento en que se instituye la ley, el derecho o el Estado sino también la imposibilidad de decidir entre una violencia fundadora y una violencia conservadora; en otras palabras el momento de la institución de una institución no es ni justo ni injusto, ni legítimo ni ilegítimo, sino indecible. De otra parte, la violencia y la fuerza que despliega el derecho, por ejemplo, en su aplicabilidad tampoco constituye ilegalidad alguna, pues el recurso de la fuerza está inscrito en la estructura conceptual del derecho.

Por otra parte, en la medida que la desconstrucción coincide con la *différance* tiene como política desconstruir la violencia en el sentido de diferirla sin demora, sin retraso, en la más absoluta urgencia. Ella sería esa “fuerza” que se mide con otras “fuerzas”. Para ello, al tiempo que denuncia la fragilidad y la impotencia de los ordenamientos diseñados para regular y contener los conflictos la política de la desconstrucción subraya la necesidad de contar con ellos.

Con todo, aquí se ha venido afirmando que la política de la desconstrucción consiste o pasa por una desconstrucción de la violencia. Sin apostar por que sea la única lectura ni de la desconstrucción ni de su política, me gustaría, antes de cerrar este capítulo, contrastar mi postura con otras lecturas con el ánimo de sacar un mejor provecho de las diferentes posiciones que sostienen que, efectivamente, hay una política en la desconstrucción.

En una conversación con Richard Kearney, Derrida sostuvo lo siguiente:

He de confesar que nunca he conseguido relacionar de un modo directo la desconstrucción con los códigos y programas políticos existentes. Claro está que he tenido ocasión de adoptar una determinada actitud política en ciertas situaciones codificables, como por ejemplo en lo relativo a la institución universitaria francesa. Pero los códigos disponibles para adoptar tal postura pública no son nada adecuados a la radicalidad de la desconstrucción. Y la ausencia de un código adecuado para traducir o incorporar las

⁴⁶ Jacques Derrida. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid, Trotta, 1995, p. 44.

radicales implicaciones de la deconstrucción les ha dado a muchos la impresión de que la deconstrucción es opuesta a la política o, en el mejor de los supuestos, apolítica. Pero esta impresión prevalece sólo porque nuestros códigos y terminologías de la política siguen siendo aún todos ellos fundamentalmente metafísicos, tanto si por su origen son de derechas como si son de izquierdas.

[...] la dificultad está en adoptar a la vez dos actitudes opuestas: por un lado, mantenerse a distancia y en alerta con respecto a los códigos políticos oficiales que gobiernan la realidad, y, por otro lado, intervenir aquí y ahora de manera práctica y *engagé* siempre que sea preciso hacerlo. Esta posición de doble lealtad, en la que personalmente me hallo, nunca deja de ser incómoda. Yo trato de actuar políticamente allí donde me es posible, aún reconociendo a la vez que tal acción no guarda proporciones con mi proyecto intelectual de deconstrucción». ⁴⁷ (190)

Esta postura desató airadas controversias, y en particular condujo a un penador cercano a la teoría crítica de corte habermasiano, Thomas McCarthy, a establecer que si hay una política en Derrida es en todo caso una política de lo inefable.

[...] la «radicalidad de la deconstrucción», tal como la concibe Derrida, conduce inexorablemente en al dirección de lo inefable, y que, aunque ello pueda tener su interés cuando se ocupa de la metafísica, es gravemente mutilador en lo referente a la ética y la política». ⁴⁸ (108)

El autor considera tres etapas en la postura política de Derrida, marcada por tres “épocas”. Primero, hacia finales de los años sesenta, el tono era en ocasiones apocalíptico sino revolucionario. Para ello alude a un ensayo titulado “Los fines del hombre”, en el que Derrida habla del «temblor total de la codependencia Hombre-Ser que habita y es habitada por el lenguaje de Occidente». Dicho temblor se representa en la violenta relación de la totalidad de Occidente con su otro, como “relación lingüística, o como relaciones etnológicas, económicas, políticas, militares, etc. Segundo, el tono se matiza y es de paciente resistencia: “No se puede uno librar de los conceptos del logocentrismo, sino sólo se puede aspirar a transformarlos, a desplazarlos, a enfrentarlos con sus supuestos”. Tercero, hacia los años ochenta, a juicio de McCarthy, el tono es más bien antiapocalíptico. La deconstrucción no anuncia ni un fin ni un nuevo amanecer. La deconstrucción sería una nueva forma de *Aufklärung*, por ello no pretende renunciar al principio de razón, sino interrogar su significado, sus límites, su origen, su fin, es decir, interrogar la fundamentación del fundamento mismo.

⁴⁷ Jacques Derrida. “La deconstrucción y lo otro”, en Richard Kearney. *La paradoja europea. Diálogos sobre el espíritu europeo*. Barcelona, Tusquets, 1998, pp. 189-190.

⁴⁸ Thomas McCarthy. *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Madrid, Ténos, 1992, 108.

Con todo, a pesar de los cambios de tono, para McCarthy hay algo que permanece invariable, la exposición derridiana de la deconstrucción. Frente a las relaciones diferenciales de las que el significado es siempre una función, relaciones diferenciales en gran medida inconscientes y por las que los sujetos no son completamente dueños de lo que dicen, frente a ese tejido de relaciones y diferencias que deja inevitablemente sus trazas sobre cualquier significante impidiendo con ello alcanzar la simple univocidad, la filosofía ha desplegado a lo largo de su historia una serie de mecanismos para inmovilizar el juego de la *différance*: significados ideales unívocos, un referente último o significado trascendental, ideas claras y distintas en mentes autoconscientes y autotransparentes, conocimiento absoluta, la esencia lógica del lenguaje, etc. Estos mecanismos han intentado detener la diseminación de significado en los márgenes de este o aquel sistema cerrado de verdad. Pero eso sólo se ha logrado sobre la base de la exclusión, la marginación, la represión, una violencia, en suma, que recae sobre aquello que no se ajusta a las pretensiones de inteligibilidad de la filosofía. No obstante, el resultado se “expresa” en paradojas, contradicciones internas e incoherencias sistemáticas. Sacarlas a la luz es tarea de la deconstrucción.

Para tal fin, la deconstrucción se sirve de una doble estrategia. Por un lado, enfrenta los conceptos del dominio totalizador forzándolos aquí y allá a decir lo contrario de lo que originariamente indicaban; es un movimiento interno y que corre el riesgo de permanecer atrapado en aquello que se pretende desedimentar. Por otro lado, hay que cambiar de terreno, hay que enfrentar, desde afuera, el sistema en cuestión, procurando una ruptura absoluta, lo que a su vez comporta la ilusión de sobrepasar la metafísica situándose en su “afuera”, pero el problema es que el lenguaje reinstala sin cesar en el logocentrismo. Es más, el lenguaje cotidiano también es el lenguaje de la metafísica occidental, lleva en sí mismo los supuestos inseparables de la metafísica que están anudados como un sistema. Y es ese sistema el que hoy tiembla. Así pues, lo que se requiere es una doble escritura que permita hacerle frente a la metafísica de la presencia y a su mito, el logocentrismo.

De todo ello, lo que más extraña a McCarthy –y a nosotros, pues Derrida es muy cauto a la hora de formular las implicaciones políticas de su trabajo, así como muy prudente con respecto al concepto de “política”– es la insistencia constante, según él, de la relevancia política para Derrida de todas estas formulaciones.

En suma, para McCarthy, la empresa deconstruccionista podría tener éxito, como mucho, en tanto “metafísica negativa”, pero al igual que la teología negativa sigue siendo teología, la metafísica negativa permanece en el nivel de la metafísica. Derrida no puede proporcionar una política a aquellos que son objeto de la opresión por parte del *lógos* occidental y de sus contrapartes políticas, económicas, culturales y militares, porque los recursos que les permitirían emanciparse y liberarse de tal yugo son puestos en entredicho y cuestionados por la deconstrucción. Así, la posibilidad de darle la voz al otro reprimido por la lógica de Occidente tiende al fracaso pues no hay nada que ofrecer dado que los conceptos y esquemas occidentales con los cuales podría redimirse son “demolidos” por la estrategia derridiana. Piénsese, por ejemplo, que los códigos políticos establecidos distan mucho de coincidir con las expectativas, si las hay, de la deconstrucción. Finalmente, si la estrategia de la deconstrucción comporta dos movimientos, uno de demolición y otro de «restauración», éste último nunca es evidente ni ha sido formulado por el propio Derrida.⁴⁹

En contraste, para autores cercanos a una cierta izquierda y ubicados expresamente en lo que llaman el posmarxismo, como Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, la empresa teórica de Derrida presenta recursos significativos para la teoría política. En primer lugar, conviene destacar que para su propio proyecto teórico y político de deconstrucción de la teoría marxista ellos se sirven, entre otros, del pensamiento de Derrida como un recurso para criticar el esencialismo objetivista y clasista de dicha teoría. En segundo lugar, y con el mismo propósito, toman prestada la categoría derridiana de “exterior constitutivo” con base en la cual pueden exhibir la radicalidad del antagonismo como límite de toda objetividad, así como subrayar la importancia de la

⁴⁹ «Pero, si echamos una ojeada a lo que Derrida hace realmente con la deconstrucción, el momento reconstructivo no resulta tan evidente». Ignoro a qué se refiera McCarthy cuando escribe «realmente», pero el punto que quiero destacar es que, que yo sepa, Derrida nunca ha escrito que exista un momento reconstructivo como parte de la deconstrucción. Asimismo, se puede apreciar la singularidad del tono de la crítica de McCarthy cuando se refiere a lo que Derrida designó como «democracia por venir» y que a él le parece un término un cuanto impreciso, si no oscuro: «Me parece de justicia reclamar un poco más de precisión [...] ¿Qué género de instituciones sociales, políticas, legales, económicas de la democracia ve que sustituyan a las que hemos experimentado o imaginado? ¿Qué recambios imagina para las nociones de derechos, justicia, tolerancia, respeto por el otro y demás concepciones «humanistas y edificantes» que hemos recibido? Derrida no intenta satisfacernos sobre tales cuestiones, ni es probable que lo haga. Como hemos visto, la deconstrucción apunta a «un lenguaje y una práctica política que ya no pueden ser comprendidos, juzgados ni descifrados por los códigos [existentes]». Thomas McCarthy. *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Madrid, Técnos, 1992, p. 120, n. 46 y pp. 130 y 131, respectivamente. Sólo diré de momento que *democracia por venir* no es el nombre de un nuevo régimen, ni de un régimen como tal.

distinción entre un “ellos” y un “nosotros” en la constitución de las identidades políticas colectivas. Con base en esto, advierten que un exterior constitutivo no se reduce a una negación dialéctica. Por el contrario, un exterior constitutivo es inconmensurable con un interior y, al mismo tiempo, condición para su surgimiento. Se trata de un “exterior” que bloquea la identidad del “interior”, y que es a la vez la condición de su constitución. Como tendré oportunidad de exponerlo con mayor detalle en el capítulo dos a propósito de la cuestión del antagonismo en Carl Schmitt, el “exterior constitutivo” permite pensar de otra manera el antagonismo, no como aquello que tiene un sentido objetivo sino como lo que impide constituirse a toda objetividad en cuanto tal.

Esto es lo que implica la noción derridiana de «exterior constitutivo»: no un contenido que resulte afirmado/negado por otro contenido que sería simplemente su opuesto dialéctico –lo que sí ocurriría si sólo estuviéramos diciendo que no existe un «nosotros» sin un «ellos»-, sino un contenido que, al mostrar el carácter radicalmente indecible de la tensión de su constitución, haga de su propia positividad una función del símbolo de algo que la supera: la posibilidad/imposibilidad de la positividad como tal. En este caso, el antagonismo no se puede reducir a un simple proceso de inversión dialéctica: el «ellos» no es el opuesto constitutivo de un «nosotros» concreto, sino el símbolo de aquello que hace imposible cualquier «nosotros».⁵⁰

Aquí se puede apreciar la productividad teórica de la noción de «exterior constitutivo», no sólo en el plano ontológico sino también en el político, ya que, entre otras dimensiones, el “exterior” propio de todo antagonismo tiene una función revelatoria, pues a través de él se muestra el carácter en última instancia contingente de toda objetividad, lo que a su vez apunta a la imposibilidad de fijar con precisión tanto las relaciones como las identidades, lo que tanto para Laclau como para Mouffe tiene una importancia capital en términos de una lógica política de la hegemonía.

Dejaremos de momento en suspenso esta exposición sobre el carácter constitutivo de la dimensión de negatividad propia del antagonismo, para retomarla más tarde, en el capítulo dos, a propósito de la cuestión del antagonismo en Carl Schmitt, lo que, de nuevo, nos permitirá apreciar la singularidad de la reflexión derridiana así como su productividad político-conceptual al situarla a la luz de una reflexión sobre lo político, complementada además por las reflexiones de Laclau y Mouffe.

⁵⁰ Chantal Mouffe. *La paradoja democrática*. Barcelona, Gedisa, 2003, p. 29.

Por su parte, para Ernesto Laclau la desconstrucción es altamente relevante respecto de dos dimensiones de lo político. La primera concierne a lo político como *momento instituyente* de lo social. En este sentido, desedimentar o desconstruir significa en este terreno destotalizar, reconducir el análisis a los momentos de la institución originaria de tal o cual institución, positividad u objetividad, lo cual a su vez permite apreciar la naturaleza constructivista de todo lazo social y sostener que la sociedad no es una totalidad ya dada y gobernada por una lógica subyacente que le da sentido, sino una multiplicidad de efectos que no logran cristalizar en una totalidad plena (la “sociedad”). Para Laclau, como para Chantal Mouffe, esta incompletud es esencial para comprender el funcionamiento de la lógica de la hegemonía. Y ésta sería la segunda de dimensión de lo político para la que la desconstrucción es relevante: la incompletud de todos los actos de institución política, lo que significa que, por un lado, lo político se expande a expensas de lo social, revelando la naturaleza contingente del lazo social y así el carácter descentrado de toda “sociedad”, pero por otro lado, esa incompletud es lo que vuelve imposible la plena realización de los actos de institución, es decir, todo acto de institución política pura y total es imposible porque siempre tiene lugar contra el telón de fondo de un conjunto de prácticas sedimentadas. En otras palabras, más cercanas a Derrida, lo que hace posible lo político, la contingencia de los actos de institución, es lo que lo vuelve imposible.

Es este recurso conceptual de las condiciones de posibilidad como condiciones de imposibilidad el que permite pensar en la indecidibilidad y en la decisión. Y precisamente, para Laclau, la desconstrucción demuestra su carácter hiperpolitizante en la expansión de la indecidibilidad a numerosas áreas de lo social. Así, afirmar que la indecidibilidad reside en la estructura implica afirmar también que toda decisión que desarrolle una de sus posibilidades será contingente, lo que significa en este caso que la decisión es exterior a la estructura, es decir, que si bien ella resulta posible a partir de la estructura no está sin embargo determinada por ella. Asimismo, los agentes de la decisión contingente no deben ser considerados como entidades separadas de la estructura, sino en relación con ella, pues son constituidos por el movimiento mismo de la decisión con base en el cual transforman su identidad en la medida en que actualizan ciertas posibilidades estructurales y desechan otras.

Esto último, por otra parte, nos conduce a la dimensión del poder inherente a la construcción y afirmación de toda identidad, ya que si la decisión sólo tiene lugar entre indecidibles estructurales, el tomarla sólo puede significar la *represión* de las decisiones

alternativas que no se realizan. En este sentido, mostrar el sentido originario de un acto de decisión significa así reinscribirlo en el sistema de opciones históricas reales que fueron desechadas, es decir, mostrar el terreno de la violencia originaria con base en el cual esa decisión (institución) tuvo lugar.

En este sentido, desconstruir una estructura equivale a mostrar su indecidibilidad, la distancia entre la pluralidad de ordenamientos que eran posibles a partir de ella y el ordenamiento real que finalmente prevaleció

Finalmente, si lo político es concebido como el proceso de institución de lo social, se puede sostener legítimamente que este momento instituyente se identifica con la cuestión de la relación indecidibilidad/decisión. Así, para Laclau, la lógica de la desconstrucción es primordialmente política en el sentido de que, al mostrar la indecidibilidad estructural de áreas cada vez mayores de lo social, también expande el área de operación de los diversos momentos de institución política. El tema central de la desconstrucción, prosigue, es el de la producción político-discursiva de la sociedad.

Consideremos ahora la relación indecidible entre posibilidad e imposibilidad con el fin de entrever el modo en que opera en el interior de algunas categorías del análisis socio-político.

La primera sería la de autonomía. En este caso, el concepto alude al locus de la imposible resolución de una tensión. Si una entidad social es totalmente autónoma, ello significaría que es totalmente autodeterminada, lo que volvería enteramente redundante el concepto de autonomía (¿autonomía respecto de qué?, se pregunta Laclau). Pero por otra parte, si la autonomía fuera totalmente inexistente, la entidad social en cuestión sería totalmente determinada, lo que nos coloca en la dificultad de no poder dilucidar tal entidad como algo separado de aquello que la determina, de modo que el conjunto inescindible de lo determinante y lo determinado sería algo autodeterminado. En este sentido, autonomía total y determinación total son conceptos equivalentes. La autonomía sólo tiene sentido cuando ninguno de estos dos extremos está presente. La autonomía tiene lugar cuando se da el caso de una fuerza que tiene el poder de interferir en un proceso y otra fuerza que tiene el poder de resistir dicha interferencia. Sólo si una intervención externa es vivida como una interferencia se podrá plantear en tal caso la necesidad de autonomizar dicho proceso con respecto a la intervención que interfiere en su desarrollo. Por tanto, el campo de la autonomía relativa es el campo de una guerra de posiciones en el que ninguna de las fuerzas intervinientes puede alcanzar una victoria total. Así, y como ya se había

señalado, el campo de las identidades sociales no es un campo de identidades plenas sino el de un fracaso, en última instancia, en la constitución de estas últimas.

Considérese ahora la relación entre las categorías de “emancipación” y “poder”. ¿Es el poder compatible con una sociedad libre? Clásicamente, señala Laclau, ambas nociones han sido consideradas antagónicas. Una sociedad libre sería una sociedad reconciliada con ella misma y en la que por tanto las relaciones de poder hubieran sido evacuadas o abolidas. Lo que cabría preguntarse es si una sociedad en la que el poder hubiera desaparecido se puede considerar una sociedad libre. Esta cuestión nos coloca ante la siguiente paradoja: aquello que limita la libertad –el poder– es también aquello que la hace posible. Tómese en cuenta lo expuesto en párrafos anteriores: Al decidir en un terreno indecible se ejerce un poder que es, sin embargo, la condición misma de la libertad. Ese poder presupone la represión de las posibilidades que no se realizan. A su vez, dicha represión es simultáneamente un ejercicio de poder y un ejercicio de libertad, y como en el caso de la autonomía total y de la autonomía inexistente, una sociedad enteramente libre en la que el poder hubiera sido eliminado y otra que fuera enteramente no-libre, constituyen conceptos equivalentes.

En tercer término, la noción de representación. Una buena representación presupone que el representante transmita de manera perfecta y transparente la voluntad de aquellos a quienes representa. También, que la voluntad se mueva en una sola dirección, lo que da por supuesto que desde que hay relación de representación hay una identificación entre representante y representado. La transparencia de dicha relación se ve amenazada si la voluntad del representante afectara la voluntad de sus representados. No obstante, cabría ante todo plantearse la siguiente cuestión: ¿Por qué es necesario establecer la relación de representación? La respuesta apuntaría a señalar que ello obedece al hecho de que los representados están ausentes del sitio en que la representación tiene lugar, y a la razón de que las decisiones que los afectan deben ser tomadas ahí, y como en toda decisión, sus resultados son indeterminados. Cabría añadir que ante el argumento según el cual la relación de representación obedece a razones de escala, es decir que la magnitud vuelve imposible la relación directa, habría que recordar un argumento de Schmitt, si bien responde a otro contexto y tiene en la mira preocupaciones distintas: si las razones por las que se confió a los representantes la capacidad de tomar decisiones en nombre del pueblo hubieran sido de dificultad práctica, se las podría haber usado con la misma facilidad para

justificar el cesarismo antiparlamentario.⁵¹ Con todo, si los representados necesitan la representación es porque sus identidades son incompletas y deben ser *suplementadas* por el representante. Así, el rol del representante no es neutral y en este sentido contribuye en algo a las identidades de aquellos a quienes representa. En otras palabras, la relación de representación es, por razones conceptuales, constitutivamente impura: el movimiento de representado a representante tendrá que ser suplementado por un movimiento en la dirección contraria. Así, lo que hace posible una buena representación es lo que la hace, simultáneamente, imposible.

La importancia que esto tiene para la comprensión del funcionamiento político de las sociedades actuales consiste en que permite entender como posibilidades internas a la lógica de la representación muchos hechos que fueron vistos como perversiones o distorsiones del proceso de representación. De modo que la desconstrucción puede reinscribir los casos aparentemente desviados en la misma estructura lógica de la relación de representación.

Con todo, con independencia de estas sugerentes reflexiones, aquí quisiera ahora emprender mi propia reflexión e intentar explorar otras razones que hacen de la desconstrucción una práctica hiperpolitizante.

En un cierto sentido, me parece, Laclau le confiere un cierto aire más estructuralista que derridiano a la tesis de la indecidibilidad, pues él parte de una indecidibilidad estructural con base en la cual una estructura provee una serie de cursos de acción posibles pero no todos realizables. Una de dichas alternativas será actualizada, es la expresión que emplea Laclau, por la decisión, tomada en un terreno de indecidibilidad, pero no hay nada que de antemano permita *decidir qué decisión* será adoptada, y si éste fuera el caso entonces la estructura no sería indecidible. Mi postura al respecto es que la diferencia entre esta posición y la de Derrida estriba en la manera en que se concibe la indecidibilidad. Para Laclau, decidir es optar por una alternativa en la misma medida que se desechan y reprimen otras. Dicha alternativa está dada por la misma estructura. De hecho, provee esa alternativa junto con otras más que no podrán ser actualizadas. Que una posibilidad sea actualizada y otras no depende no enteramente de la estructura sino de la contingencia y de un conjunto de relaciones de fuerza y de poder que vuelven viable esta y no aquella decisión, y en esa medida reprimen y excluyen por inviables las otras alternativas. Si sigo aquí correctamente a Laclau, se puede afirmar que la diferencia con Derrida, pues, estriba en que

⁵¹ Citado por Chantal Mouffe. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 162.

para este último la decisión no pasa por elegir entre las diferentes alternativas incoadas en la estructura, sino entre éstas y lo otro de esa estructura, entre ellas y algo que pone en suspenso la estructura misma, algo que ésta es incapaz de proveer y de suministrar. Para Derrida, el acontecimiento-decisión es aquel que rompe con una situación dada —aquí, una estructura que ofrece diferentes alternativas— al tener que apelar a dicha estructura al tiempo que busca romper con ella. En otras palabras, una decisión, un acontecimiento no es del orden de lo posible, esto es, no se trata de elegir entre múltiples posibilidades —o pocas, da lo mismo—, sino del orden de lo imposible, y no de un posible imposible, sino de un imposible radical, es decir, lo otro. Se elige entre lo que una regla subsume y aquello que no es del orden de la regla, que no está ni siquiera previsto por ella, que no es incluso ni una regla. En suma, Laclau postula la indecidibilidad como la experiencia en que se elige entre varios posibles. Derrida considera que la indecidibilidad es la experiencia de elegir entre lo posible y, simultáneamente, lo imposible, y lo imposible, si es tal, no es en absoluto provisto ni está provisto por estructura alguna.⁵²

El mismo Laclau, en diversas oportunidades ha aclarado que su lectura de la relación entre decisión e indecidibilidad no siempre se encuentra próxima a Derrida. Con todo, a fin de ser justos, me parece que el propio Laclau se aparta de esta visión cuasi estructuralista de esta cuestión cuando expone un caso de indecidibilidad provisto por Wittgenstein. Se trata, en un primer momento, de tomar una serie de números, 1, 2 3, 4 y pedirle a alguien que la continúe. Una posibilidad es que la respuesta sea 5, 6, 7, etc., pero cabe también la posibilidad de que la serie en la que se piensa originalmente sea 1, 2, 3, 4; 9, 10, 11, 12; 17, 18, 19, 20; etc. Pero si el interlocutor creyó que ahora sí entendió la regla e intenta seguirla continuando la serie en la forma indicada, se puede aducir de nuevo que se equivocó porque quizá la enunciación original era parte de una serie distinta, por ejemplo una que comprendiera únicamente los números de 1 a 20, de 40 a 60, de 80 a 100, etc. Lo que se sugiere con este ejemplo es que se puede siempre modificar la regla continuando la serie de manera distinta. Y ello no tiene que ver con la coherencia o incoherencia de la regla, sino con que ésta es indecidible.

[...] no se trata aquí de que la coherencia de una regla no logra realizarse nunca de modo completo en la realidad empírica, sino de que, por el contrario, la regla misma es

⁵² Cabe señalar que el propio Laclau admite que sus formulaciones no son del todo derridianas, o que por lo menos no son formuladas de ese modo por Derrida.

indecidible en términos de serie enunciada en cuanto tal, y puede ser transformada por cada nueva adición.⁵³

De lo anterior se pueden colegir diversas, aunque precarias, conclusiones. Arriesgaré las siguientes. En primer lugar, en términos de la productividad teórica política puede sostenerse que Laclau está pensando en la posibilidad de diseñar una política democrática radical que tome en cuenta, como su punto de partida, la radical indecidibilidad en que se mueve la política, las ambigüedades y paradojas a que está sujeta con el fin de subrayar otro tipo de realismo político, y a partir de él otra comprensión de la práctica política acorde a un proyecto de emancipación democrática plural, lo que por otra parte no habría por qué no suscribir. Pero la estrategia de Derrida en este punto me parece mucho más radical. Primero, porque Laclau piensa en estrategias políticas para la izquierda acordes al pluralismo pero *dentro* de la política y la democracia, mientras que Derrida, sin dejar de suscribir la importancia de semejante proyecto, subrayaría además la posibilidad de pensar en *otra* política y en *otra* democracia. Aquí podemos apreciar ya lo que escribía hace un momento en relación con la repolitización y la despolitización, pero además, y formando parte de la misma estrategia, como se desprende del pasaje citado páginas arriba, esto permite comprender la postura de Derrida en relación con los códigos –metafísicos– de la política y la posibilidad, a partir de la desconstrucción, de pensar en algo más radical, ese algo más radical no es sino otra política. Pero también, en segundo, lugar, esta puesta en correlación de los discursos de Laclau y Derrida en torno a la indecidibilidad me da la oportunidad para arriesgar una lectura distinta del mismo tema. Hay en Derrida dos exposiciones distintas de la relación entre indecidibilidad y decisión. Por una parte, están efectivamente las decisiones que tomamos todos los días, con base en las cuales sacrificamos a ciertos otros al optar por otros otros. En este terreno, una vez que la decisión ha sido tomada no puede apartarse del asedio de la indecidibilidad, pues al decidir a favor de unos sacrifico y excluyo –doy muerte– a otros. Pero, por otra parte, está la decisión que teniendo que hacer también la experiencia de la indecidibilidad no sólo suspende o transgrede toda regla para ser una decisión digna de ese nombre sino que la reinventa. En este sentido, el momento de la decisión es de violenta y transgresiva ilegalidad, porque en dicho momento no hay ley, y si sigue una ley, no es entonces una decisión. Aquí, la decisión se mueve entre lo posible y lo imposible. En este sentido, el

⁵³ Ernesto Laclau. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1993, p. 46.

instante de la decisión debe permanecer heterogéneo a todo saber como tal, a toda determinación teórica, de lo contrario no es una decisión sino la irresponsable aplicación de un programa. Pero, y aquí radica una de las aporías, por el mismo motivo, nunca se puede estar seguro de si una decisión ha tenido lugar.

De aquí se sigue una segunda conclusión, Si el instante de la decisiones heterogéneo al saber no sólo nunca podremos estar seguros de si hay o no decisión, o si alguna vez ha habido una decisión digna de ese nombre, sino que ninguna conceptualización de las decisiones será capaz de explicar una decisión particular. Esto no significa afirmar que nadie nunca ha tenido una *experiencia* de lo que comúnmente llamamos una decisión, sino que ningún concepto de esa decisión puede ser estricta y rigurosamente delineado. Además, esto permite comprender por qué Derrida afirma que el instante de la decisión, en las dos versiones que expuse, no tiene estatus ontológico, no es del orden del presente. De ahí que Derrida indique “la decisión, si la hay”, lo que suspende la tesis de la existencia.

Como consecuencia de esto último hay que afirmar entonces que si hay un momento de politización es aquel en que la identidad política es conducida a la duda y cuando los modelos establecidos están abiertos a revisión o alteración. El acontecimiento de politización es el punto en que una decisión tiene que ser hecha sin criterios. Pero este momento no está disponible como tal. Es imposible. Pero al mismo tiempo, cualquier decisión política, cualquier acontecimiento político debe ser una experiencia de despolitización por definición: establece reglas. Lo que complica esta estructura es que cada demanda política mientras despolitiza testimoniará la posibilidad de una repolitización. La política en este sentido es despolitización, pero es hecha posible por una irreductible e indeterminada politización previa.

En conclusión, la experiencia de esa práctica política que es la historia sería la compleja combinación de la politización como experiencia de lo imposible mismo y de la política como un efecto de la despolitización, como la programación de sus propias decisiones.⁵⁴

⁵⁴ En estas conclusiones sigo algunas de las reflexiones de Alex Thomson en *Deconstruction and democracy*. Cotinuum, London, 2005. Conviene aclarar aquí dos sentidos de la expresión “despolitización”. En primer lugar hay despolitización como resultado de la transformación de un acontecimiento o una decisión (repolitizadores) en una ley o regla. Pero, en segundo lugar, hay despolitización, y en ello ahondaremos en el siguiente capítulo, como resultado de la pérdida de la pureza de lo político mismo, a la imposibilidad de aprehenderlo conceptualmente, es decir en virtud de su espectralización.

Con el ánimo de presentar diferentes lecturas en torno a la política de desconstrucción, me permito finalmente presentar la postura de Geoffrey Bennington, quien presenta diversos recursos conceptuales para decidir a favor de la existencia de dicha política, misma que presenta como una política conceptual.

A juicio de Bennington, un primer paso para comprender la demanda “política” formulada a Derrida consiste en aprehender una estructura que es más fácil dilucidar en el contexto de sus discusiones de los discursos triunfalistas de las ciencias humanas. Muchos de estos discursos (etnología, sociología, lingüística, marxismo, historia, semiología, psicoanálisis) buscaron comprender los problemas filosóficos reduciéndolos a una serie de condiciones positivas. De este modo, la metafísica no era más que lucha de clases en la teoría, o proyecciones del inconsciente, un uso particular del lenguaje, una práctica histórica condicionada, etc. Es decir, la filosofía puede ser explicada por algo más que es precisamente la incumbencia de la ciencia humana en cuestión. El asunto es que en diversos contextos que no pueden ser expuestos aquí, Derrida logró demostrar que los propios conceptos que se suponía operaban la reducción de la metafísica, eran ellos mismo metafísicos. Con base en lo que Derrida propuso denominar «contrabando trascendental», el propio concepto que se supone que reduce las pretensiones trascendentales de la filosofía viene a ocupar él mismo una posición trascendental que el discurso en cuestión no tiene medios ulteriores de comprender, ya que su premisa consiste en reducir las pretensiones trascendentales de la filosofía a realidades más positivas de cualquier orden.⁵⁵

En este sentido, la demanda política dirigida a Derrida consiste en situar el concepto «política» en la misma posición trascendental que se supone dicho concepto reduce y explica por derecho propio, pero a la que, como el resto de los conceptos de las ciencias humanas, permanece ciego. Así, a falta de un análisis crítico de este mecanismo en general, las ciencias humanas permanecen subordinadas a los mismos conceptos metafísicos que ellas creen estar reduciendo.

De acuerdo con el mismo autor, la “política”, entre otras cuestiones, parece ser pensada por Derrida al modo de cómo piensa todo lo demás: por medio de una fiel actitud de infidelidad hacia aquello que (se) hereda, es decir, transformando por fidelidad aquello que (se) hereda. Y eso es lo que hace Derrida, buscar transformar el concepto o la noción heredada de “política”.

⁵⁵ Sigo aquí el argumento expuesto en Geoffrey Bennington. “Derrida y la política”. En Tom Cohen (ed.). *Derrida y las humanidades*. México, Siglo XXI Editores, 2005.

Ahora bien, otra paradoja se desprende de la demanda “política” formulada a Derrida, y es que existe una ambigüedad fundamental en la posición que la filosofía le acuerda a la política y al pensamiento de la política: Por un lado, se afirma que la filosofía es la ciencia suprema que indaga las primeras causas y los primeros principios; pero por otro lado, y simultáneamente, se afirma que la ciencia más alta, aquella que es superior a toda ciencia subordinada, es la que se propone saber en vista de qué fin debe hacerse cada cosa, siendo este fin el bien de cada ser. Así, tenemos “principios” y “causas” por una parte, y “fines” y “bienes” por otra. A juicio de Bennington, esta tensión por medio de la cual el concepto filosófico de política es subordinado a la metafísica y simultáneamente postulado como superior a ella recorre la tradición filosófica, y en este sentido la demanda política hecha a Derrida debiera ser vista como la prolongación de esa tradición. De suerte que si Derrida respondiese simplemente a esa demanda, si ofreciera una respuesta que esa tradición pudiese oír y aceptar, entonces su respuesta podría situarse de manera segura en la tradición metafísica que siempre declaro subvertir.

Por tanto, una manera entre otras de apreciar la radicalidad política del pensamiento de Derrida consiste en dirigir la mirada hacia la manera en que, heredando/transformando los conceptos de la metafísica los vuelve indecibles. Por lo menos para Bennington, la obra de Derrida como un todo muestra una irreductible política conceptual incluso en los dominios más teóricos y especulativos de la filosofía. Así, todas las relaciones conceptuales que mantiene la deconstrucción podrían ser consideradas como políticas. Pero además, dentro de esta “política” generalizada que la deconstrucción es, las relaciones conceptuales con lo que la metafísica define como conceptos estrictamente políticos tendrían un lugar limitado pero importante, incluso ejemplar. Es así como habría que entender el concepto de “democracia”, como el nombre de “algo” que se encuentra en perpetua auto-delimitación; democracia es lo que mejor se desconstruye o lo que mejor exhibe el trabajo de la deconstrucción en “acto” (existe una fuerza auto-deconstructiva en el motivo mismo de la democracia: «la democracia es el autos de la auto-delimitación deconstructiva», escribe Derrida en *Políticas de la amistad*). No se trata solamente de que la democracia sea un ejemplo entre otros de deconstrucción, una muestra, sino que es ejemplar, el mejor ejemplo, un “modelo” para la deconstrucción en general.⁵⁶ Dado que nos ocupamos de esta cuestión en el capítulo tres, veamos qué le ocurre a la relación teoría y práctica

⁵⁶ Resulta adecuado precisar que esta es una de las cuestiones medulares de este trabajo, de la que nos ocupamos en el capítulo tres.

una vez que se la hace pasar por la criba del pensamiento de Derrida con el fin de apreciar nuestra tesis de que la desconstrucción radicaliza las relaciones conceptuales que la metafísica establece con los conceptos de la política.

Así como para Laclau la desconstrucción derridiana muestra su radicalidad al expandir la indecidibilidad a diferentes áreas de lo social, revelando de este modo la contingencia y las relaciones de poder que subyacen a toda objetivación, podría decirse que algo similar le ocurre a la relación teoría y práctica.

Tradicionalmente, se piensa que una cierta cantidad de teoría e interpretación es necesaria como preparación para la acción. Derrida sostendrá la paradoja de que dado que la teoría y la interpretación son estructuralmente interminables no pueden nunca preparar para el momento irruptivo y precipitado de la decisión y la acción. Además, el pensamiento político cree que puede determinar decisiones escribiendo la teoría de su práctica. Pero para Derrida, como ya se vio, una decisión que fuese programada por teorías o razones previas no es una decisión sino el colofón de un programa. En este sentido, actuar políticamente, responsablemente, es decir, decidir, supone “atravesar” las aporías encajadas en la relación indecidibilidad/decisión, aporías que fueron indicadas más arriba. De modo tal que desde estas reflexiones uno podría legítimamente preguntarse ¿qué puede ser una decisión política?, ¿la hay?, ¿tiene lugar alguna vez?, ¿una decisión que no haga la prueba de la indecidibilidad es radical, o sólo repite?, ¿puede pretender ser transformadora de algo o simplemente reproduce una situación?

Espero haber mostrado diferentes cuestiones que importan para la teoría y la acción políticas el considerar las implicaciones políticas del pensamiento de Derrida, y si bien no hay unanimidad al respecto entre los diversos autores presentados, de modo que pudiéramos decir con toda certeza: “He ahí la política de la desconstrucción”, espero haber esbozado la gravedad de las interrogantes que se desprenden, cuando menos, de la relación entre desconstrucción y política.

A continuación expondremos el modo en que la desconstrucción aborda la cuestión de lo político. Para ello, trataremos de plantear interrogantes en torno a la relación entre la violencia y lo político; entre lo político como regulación de la enemistad, el conflicto y la hostilidad, y lo político también como la posibilidad real de dar muerte física al enemigo. Espero que estas reflexiones permitan relacionar la desconstrucción de la violencia, en tanto política de la desconstrucción, con el dar (la) muerte como ser-político de lo político.

Capítulo 2

Lo político como posibilidad infinita de dar muerte

Deberíamos, pues, pensar también en principio, incluso si no hablamos de ello, incluso si no *lo* pensamos, *en el* crimen político.

No necesariamente en esos crímenes que se llaman políticos, esos asesinatos con motivación política que alimentan la Historia con tantos cadáveres. Sino, segunda hipótesis, en *ese* crimen en el que se constituye quizás, con apenas la diferencia de un desplazamiento, el ser-político de lo político, el concepto de lo político en su tradición más potente (la «posibilidad real» de *dar muerte* física al enemigo, en la que [...] Carl Schmitt identifica lo político como tal, y que querría desesperadamente distinguir tanto del crimen como del asesinato). A menos, tercera hipótesis, que haya que pensar en primer término en el crimen *contra* la posibilidad de lo político, contra el hombre como animal político, el crimen para apresar la política, para reducirla a otra cosa e impedirle ser lo que debía ser.¹

Jacques Derrida

¹ Jacques Derrida. *Políticas de la amistad*. Madrid, Trotta, p. 14.

En el capítulo anterior se expuso el modo en que la desconstrucción aborda la cuestión de la violencia intrínseca a la ley, el derecho y el Estado. Se propuso ahí entender que la política de la desconstrucción parte del reconocimiento de la inerradicabilidad de la violencia, y que por ello concierne a una regulación aporética de la violencia. Aporética porque para enfrentar la violencia arbitraria se requiere de la fuerza de la ley, manifiesta tanto en su aplicabilidad como en su conservación, y por otra parte la impartición de la justicia, si se entiende por tal la aplicación del derecho, presupone también una cierta violencia, o en otras palabras, el instrumento o procedimiento que le pone diques a la violencia comporta él mismo una violencia, en su fundación y en su conservación.

También, al hablar de la violencia fundadora (realizativa o performativa) que se localiza en el “origen” de la ley, el derecho y el Estado se sugirió que el momento instituyente, el de la institución de la institución, no es otro que el de la política, lo que permite sostener que la política, en este sentido, es anterior, por decirlo así, al derecho, lo que por otra parte nos permite confirmar la tesis de Ernesto Laclau según la cual Derrida hace posible pensar una expansión de lo político a expensas de lo social, pues al ampliar la indecidibilidad a diversas áreas de lo social mostrando así la contingencia de las mismas, revela de este modo su constitución específicamente política. En otras palabras, los momentos de institución de la ley, el derecho y el Estado son momentos políticos. Por ello resulta curioso, pero también peligroso, por ejemplo, decretar que, al no haber más enemigo para las democracias occidentales tras la disolución de los regímenes socialistas, la política se vuelve innecesaria e inservible en las prósperas democracias occidentales, por lo que habría que sustituirla por el derecho. En esta tesitura, dada la incapacidad o la indisponibilidad de los Estados para hacer política se delega en el derecho lo que es competencia de la política.

Ahora bien, en este apartado este estudio buscará dilucidar la especificidad de lo político. En el capítulo anterior se expuso la especificidad política de la desconstrucción y ahora es necesario dar el siguiente paso: una reflexión desconstruccionista sobre el ser-político de lo político, lo que a su vez nos preparará para la exposición de la democracia por venir. Advertimos de antemano que, en congruencia con lo inmediatamente expuesto, una reflexión sobre la naturaleza de lo político dará como resultado una expansión de la indecidibilidad en esa área, o lo que es lo mismo, una exhibición de las principales aporías que acompañan su constitución. Por este motivo, este capítulo se concentra en la lectura que Derrida le dedica a Carl Schmitt en *Políticas*

de la amistad. La razón es sencilla: es en esa obra, más que en cualquier otra, en la que Derrida *aborda explícitamente y con mayor detenimiento la cuestión de lo político*. Hay ahí tres capítulos dedicados a Schmitt.

En este sentido, el objetivo principal de este capítulo es poder mostrar dos consecuencias que se siguen de extremar, de hiperbolizar, las aporías que Derrida localiza en el orden de lo político, tal y como lo define Schmitt. En primer lugar, como resultado de la ampliación de la indecidibilidad en lo político, definido en un sentido como la posibilidad de dar muerte física al enemigo, se atestiguará el paso de la guerra entre unidades políticas a la hostilidad absoluta. Esto, a su vez, es resultado de la espectralidad de lo político, es decir, de la imposibilidad de deteminar, en el discurso schmittiano, lo político como algo puro, a pesar de los esfuerzos del propio Schmitt. Esta sería nuestra segunda consecuencia.

De otra parte, entre las razones que llevan a Derrida a detenerse en el discurso schmittiano encontramos las siguientes:

- a) Ese pensamiento *de lo político* —que es también un *pensamiento político*— remite a una tradición de la modernidad que se remonta por lo menos a Hegel y posee tal interés y originalidad que ha podido, de manera paradójica y equívoca, seducir y aliar a pensadores de extrema izquierda y de extrema derecha.
- b) Por otra parte, Schmitt, ese centinela asediado o ese vigilante aterrorizado e insomne, son las palabras de Derrida, multiplicó los sondeos en el «temible» mundo que se anunciaba desde la segunda década del siglo XX, así como también anticipó las tempestades y los seísmos que trastornaron el campo histórico, el espacio político, las fronteras de los conceptos y de los países, la axiomática del derecho europeo, los lazos entre lo telúrico y lo político, la técnica y la política, los media y la democracia parlamentaria. De acuerdo con Derrida, Schmitt habría sido más sensible que muchos otros a la precariedad «deconstructible» de las estructuras, de las fronteras y de los axiomas que él mismo pretendía proteger, restaurar o «conservar» a cualquier precio.
- c) Finalmente, a partir de lo que una escansión ingenua fecha con la «caída del muro de Berlín», las «democracias parlamentarias del occidente capitalista» se encontrarían sin enemigo principal. Esta ausencia de enemigo no dejará de tener graves consecuencias, como se expondrá más adelante. Pero acaso otro punto importante para este estudio radique en señalar que a partir de esa misma escansión esas democracias han

proclamado, por un lado, la expansión e ineluctabilidad del mundo llamado libre, y por el otro, el fin y el derrumbe de los regímenes socialistas así como del universo teórico político en que se inspiraban y que los sostenía y legitimaba, el marxismo-leninismo. Para Derrida, las cosas distan mucho de resultar tan sencillas. Su lectura de Schmitt busca formular y en alguna medida responder al siguiente desafío: Si autores como Heidegger, Benjamin y Schmitt forman parte de una configuración filosófica, teórica y política que, en el periodo de entreguerras europeo, se mostró escéptica y reactiva ante la democracia parlamentaria y ante las tecnologías que se estaban desarrollando; si el recelo ante una modernidad tecno-científica generó una crítica que se puede denominar revolucionaria, pero no en el sentido marxista sino en el de reaccionaria, toda vez que proclamó un retorno al pasado de un origen más puro; si las críticas a la “degeneración” del parlamentarismo, la “caída” (*Verfall*), la técnica y la inautenticidad que comporta, así como a la degeneración del lenguaje debida a la representación, al fin de los combates cuerpo a cuerpo y a su reemplazo por las guerras tecnológicas deshumanizadas, *¿qué enseñanzas deberían extraer de estos pensamientos y estas “coyunturas” las democracias parlamentarias occidentales?*

2.1 El enemigo como *enemigo político*

Para Schmitt, lo político como tal es lo que no existiría ya sin la figura del enemigo y sin la posibilidad determinada de una verdadera guerra. El ser-político de lo político surge en su posibilidad con la figura del enemigo. Schmitt aísla la diferencia específica de lo político, de tal suerte que autónomo e independiente, su criterio de distinción no sea el de la estética, ni el de la ética ni el de la economía, sino un criterio específicamente político. Así, ni feo ni bello (estética), ni bueno ni malo (ético), ni útil ni dañino ni rentable ni no rentable constituyen el tipo de distinciones que corresponden a lo político. En este sentido, definir lo político requiere una distinción y unas categorías específicamente políticas.

Esta distinción y esta determinación de lo político equivalen a una discriminación *entre* el amigo y el enemigo y no se reducen a una simple diferencia, antes bien se trata de una *oposición determinada*. Lo que esta determinación supone es precisamente la oposición. Si esa oposición desaparece, y con ella la guerra, la región llamada «política» pierde sus fronteras o su especificidad.

En atención a lo anterior, Derrida destaca que a Schmitt no le basta definir lo político exclusivamente mediante la negatividad de lo polémico o de la oposición, sino que también define la oposición o el antagonismo como teleológicamente político, lo que habla a favor de un incremento de intensidad o de potencia. En esa oposición determinada, ese antagonismo y esa negatividad nos detendremos más adelante, por ahora citamos al propio Schmitt para preparar nuestro arribo:

El significado de la distinción de amigo y enemigo es el de indicar el extremo grado de intensidad de una unión o de una separación, de una asociación o de una disociación [...]. El enemigo es simplemente el otro, el extranjero (*der Fremde*) y basta a su esencia que sea existencialmente, en un sentido en particular intensivo, algo otro o extranjero, de modo que en el caso extremo sean posibles con él conflictos que no puedan ser decididos ni a través de un sistema de normas preestablecidas ni mediante la intervención de un tercero “descomprometido” y por eso “imparcial”.²

De este modo, y a partir de aquí la lectura derridiana comienza a agravar las cosas, si la oposición o el antagonismo tienen como fin el volverse políticos, esto significaría que un incremento en la intensidad o la potencia de la oposición deriva en un incremento de su politicidad, si puede decirse así. En otras palabras, puede sostenerse que lo político es tanto más político en cuanto es antagonista, pero también puede afirmarse que la oposición es tanto más oposicional, oposición suprema, como esencia y *télos* de la oposición, de la negación y de la contradicción, en cuanto es política. Escribe Derrida:

Schmitt no define tanto lo político mediante la negación oposicional, cuanto más bien define esta última mediante lo político. Y esta inversión depende de una ley teleológica de la potencia o de la intensidad. Cuanto más fuerte es una contradicción, una negatividad oposicional, cuanto más tiende al límite su intensidad, más política es. Ejemplo: «El antagonismo político [...] constituye el más intenso [...] y extremo [...] de todos los antagonismos, y cualquier antagonismo concreto [...] se aproximará tanto más a lo político cuanto mayor sea su cercanía al punto extremo [...] esto es, la configuración amigo / enemigo».³

Con el fin de desentrañar y comprender mejor las tesis vertidas en esta cita así como las que se encuentran en el texto que ella glosa conviene dar un rodeo por algunas reflexiones en torno al antagonismo, la oposición y la negatividad.

² Carl Schmitt. *El concepto de lo político*. En Héctor Orestes Aguilar (Prólogo y selección de textos). *Carl Schmitt, Teólogo de la política*. México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 177.

³ Jacques Derrida. *Políticas de la amistad*. Madrid, Trotta, 1998, p. 160

Pues bien, dado que Schmitt concibe lo político como una distinción o una discriminación que supone un agrupamiento según amigos y otro según enemigos, conviene analizar aquí cómo concibe esa relación el propio Schmitt y cómo el mismo Derrida. En ambos casos, resultará provechoso distinguir si lo que encontramos en esa relación de amigo enemigo es una contradicción, una oposición o un antagonismo. Asimismo, para extraer el mayor provecho posible de esta elucidación presentaremos de nuevo las lecturas de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau alrededor de la cuestión del antagonismo. Esto permitirá evaluar la riqueza y la productividad teórica tanto de la formulación política de Schmitt como la de Derrida, y con ellas desde luego la de Mouffe y Laclau.

En su obra *Hegemonía y estrategia socialista*, Laclau y Mouffe postulan una sensible diferencia entre oposición, contradicción y antagonismo. En un momento, consideran la distinción kantiana entre oposición real y contradicción lógica con el fin de determinar sus respectivos méritos para ser la categoría que dé cuenta de la especificidad de los antagonismos sociales. La primera coincide con el principio de contrariedad y su fórmula sería “A-B”: en este caso, cada uno de los términos tiene una positividad propia, independiente de su relación con el otro. La categoría de contradicción obedece a la fórmula “A-no A”. Aquí, la relación de cada término con el otro agota la realidad de ambos. La oposición tiene lugar en el campo de los objetos reales dado que ningún objeto real agota su identidad en su oposición a otro objeto, pues tiene una realidad propia independiente de aquélla. En el caso de la contradicción, ésta tiene lugar en el campo de la proposición; sólo a un nivel lógico conceptual se puede incurrir en contradicciones.

Con base en los términos aquí adoptados para pensar la distinción entre oposición y contradicción, se puede decir con facilidad que se trata de un alternativa excluyente: o bien algo es oposición real, o bien es contradicción; lo que a su vez da lugar a una distinción entre dos tipos de entidades: objetos reales y conceptos, lo que presupone como punto de partida la separación entre pensamiento y realidad.

Tomando en cuenta los términos de este planteamiento, conviene precisar en qué sentido “oposición real” puede aspirar a ser la categoría que revele la especificidad del antagonismo. Un choque entre dos vehículos es un hecho material que obedece a leyes físicas, pero no parece haber ahí antagonismo alguno. Si se extiende este principio al campo social equivaldría a decir que lo antagónico en la lucha de clases, por ejemplo, es el acto físico por el que un policía golpea

a un obrero. Pero lo que aquí se observa es que “oposición” es un concepto del mundo físico extendido metafóricamente al mundo social, y no se ve qué utilidad pueda representar el pretender que hay un núcleo común de sentido para explicar el tipo de relación implícito en ambos casos. Así, un antagonismo no puede ser una oposición real.

Si adoptamos el mismo principio para pensar la contradicción, tendríamos ahora que sustituir “mundo físico” por “carácter lógico” y extender este último al campo de lo social. Lo que obtendríamos, insisto, de adoptar el mismo procedimiento, es el postulado según el cual lo real es contradictorio. Ante esto, conviene distinguir dos aseveraciones muy diferentes: a) lo real es contradictorio, y b) existen contradicciones en la realidad. Para Laclau y Mouffe no cabe duda que la primera afirmación es incongruente. La segunda, no obstante, es innegable: dado que las proposiciones también forman parte de lo real y dado que ellas son el vehículo a través del cual se expresan y articulan creencias, prácticas y representaciones, puede afirmarse con toda legitimidad que se pueden sostener creencias contradictorias. Parece así que el lugar de la contradicción en el seno de lo real estuviera asegurado y que de este modo, a partir de esta categoría, se pudieran caracterizar los antagonismos. No obstante, puede sostenerse que estamos habitados por numerosos sistemas de creencias que son contradictorias entre sí y ningún antagonismo surge de tales contradicciones. Así, el que las creencias sean contradictorias no las vuelve antagónicas. Por tanto, una contradicción no implica necesariamente una relación antagónica.

Dado el punto de partida de esta exposición, tendría que afirmarse que ni “oposición real” ni “contradicción” pueden ser categorías que permitan caracterizar los antagonismos sociales, y ello porque tienen algo en común: en los dos casos se trata de relaciones objetivas, entre objetos reales en un caso, y entre objetos conceptuales en el otro. En ambos se especifica una relación entre objetos que ya son, una relación entre positividades e identidades plenas. Pero en el caso del antagonismo la relación no surge de identidades plenas sino de la imposibilidad de constitución de las mismas («Es porque un campesino no puede ser un campesino, por lo que existe un antagonismo con el propietario que lo expulsa de la tierra»). Así, a la inversa, un antagonismo no es una imposibilidad lógica, ya que existe, es decir no es una contradicción. Tampoco es concebible al modo de una relación entre fuerzas físicas, pues aquí se presupone la positividad de cada una de ellas, incluso si se trata de fuerzas idénticas pero de sentido contrario, y en este caso justo lo que no aparece es la dimensión de negatividad. Así, la oposición real es una *relación*

objetiva entre cosas. Del mismo modo, la contradicción es una relación entre conceptos. Pero en el caso del antagonismo, se trata del *límite* de toda objetividad.

En la medida en que hay antagonismo yo no puedo ser una presencia plena para mí mismo. Pero tampoco lo es la fuerza que me antagoniza: su ser objetivo es un símbolo de mi no ser y, de este modo, es desbordado por una pluralidad de sentidos que impide fijarlo como positividad plena.⁴

Visto de esta manera, el antagonismo es una relación en la que se muestran los límites de toda objetividad y en ese sentido lo que revela es que lo social es el esfuerzo parcial y precario por instituir la sociedad. Así, el antagonismo al constituir la “experiencia” del límite de lo social es *exterior* a la sociedad. Ahora bien, la idea de un límite de lo social no debe entenderse al modo de la separación de dos territorios, pues ello presupondría que hay un “más allá” de la frontera que cuenta con un carácter objetivo y positivo. Por ello, el límite de lo social debe darse en el *interior* mismo de lo social como algo que lo subvierte, como algo que destruye su aspiración a constituir una presencia plena.

Así, los autores de *Hegemonía y estrategia socialista* nos presentan el antagonismo a un tiempo como *exterior* a lo social y a otro, o mejor, y simultáneamente como *interior* a lo social. En las obras posteriores que cada uno escribirá por su cuenta, ambos tomarán prestado del pensamiento de Derrida una noción que les permita pensar el estatuto, a la vez interno y externo, es decir indecible, del antagonismo, se trata del concepto de *exterior constitutivo*, que dicho sea de paso no aparece nombrado como tal en su obra común.

En *El retorno de lo político*, Mouffe sostiene que la noción de «exterior constitutivo» le permite afirmar la primacía de lo político, pues a su juicio dicha categoría indica que toda identidad se construye a través de parejas de diferencias jerarquizadas. En este sentido, la idea de «exterior constitutivo» permite establecer que la condición de existencia de toda identidad es la afirmación de una diferencia. La determinación de un «otro» que le servirá de «exterior», lo que a su vez también permite comprender la permanencia del antagonismo y sus condiciones de emergencia.

Así, como parte de su proyecto teórico-político que suscribe bajo la rúbrica de la democracia radical pluralista, para Mouffe es de vital importancia señalar que un antagonismo, entendido al modo de Schmitt, esto es como una relación «amigo/enemigo», constituye una

⁴ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 168.

relación en la que una “objetividad” ve amenazada su identidad, incluso su “ser”, precisamente por la existencia de un exterior paradójico: un «exterior» que bloquea la identidad del «interior», y que es a la vez, sin embargo, condición de su constitución. En el caso del antagonismo la negación no procede del «interior» de la propia identidad sino que viene del exterior. En este sentido, el «exterior» es un *exterior radical* sin medida común con el «interior».

Así las cosas, puede afirmarse que la fuerza antagónica cumple a la vez dos papeles cruciales y contradictorios: por una parte, ella bloquea la plena constitución de la identidad a la que se opone —exhibiendo de este modo su contingencia—, pero dado que esta identidad, como todas las identidades, es puramente relacional y no sería lo que es al margen de su relación con la fuerza que la antagoniza, esta fuerza es parte de las condiciones de existencia de aquella identidad. Esta relación entre bloqueo y afirmación simultánea de una identidad es lo que tanto Mouffe como Laclau proponen llamar contingencia, la cual introduce un elemento de radical indecidibilidad en la estructura de toda objetividad.⁵

Volviendo a Mouffe, para ella es de vital importancia comprender la lógica del antagonismo en Schmitt, pues ahí radica, a su juicio, el envite de la política: transformar una relación antagónica en una relación agónica, o dicho de otro modo, impedir que una relación de diferencia entre un «nosotros» y un «ellos» se transforme en una relación amigo enemigo. La importancia de una política radical reside precisamente en el hecho de reconocer la inerradicabilidad del conflicto y a partir de ello transformar el *antagonismo* en *agonismo*, y por ende, al *enemigo* en *adversario*.

Asimismo, debido a la comprensión de la “naturaleza” del antagonismo en Carl Schmitt, Mouffe, si bien coincide con algunas de las críticas de éste al liberalismo, no puede más que distanciarse de él cuando afirma que democracia y liberalismo son irreconciliables. Por el contrario, Mouffe reconocerá lo que llama «el falso dilema de Schmitt»⁶ que consiste en ver las dos lógicas que constituyen la democracia liberal, la lógica de la igualdad y la lógica de la diferencia, como antagónicas y por tanto como excluyentes, inarticulables. Por el contrario, es a partir de ese diagnóstico de Schmitt, pero conducido en sentido contrario, como debería pensarse la democracia liberal, es decir como la sede de una articulación paradójica; como el locus de una

⁵ Cfr. Ernesto Laclau. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1993, p. 38.

⁶ Chantal Mouffe. *La paradoja democrática*. Barcelona, Gedisa, 2003, p. 69.

imposibilidad: la de la perfecta reunión de la lógica de la igualdad y de la lógica de la diferencia. Más bien, habría que partir del reconocimiento de que la democracia liberal encarna una paradoja cuya tensión es insoluble, imposible de reconciliar. En este sentido, habría que reconocer también que la paradoja que habita la articulación de una *política democrática de la equivalencia* y una *política liberal de la diferencia*⁷ le da precisamente su oportunidad al pluralismo, algo inconcebible y difícil de reconciliar con la democracia, a juicio de Schmitt.

Para Derrida, por otra parte, la diferencia política misma que equivale a una discriminación entre el amigo y el enemigo no se reduce a una simple diferencia. Lo que esta determinación supone es precisamente la oposición. Si la oposición desaparece, como se ha venido señalando, la región llamada «política» pierde sus fronteras o su especificidad.

Pero además, de acuerdo con Derrida

- i) Schmitt define lo político mediante la negatividad de la oposición;
- ii) Por si fuera poco introduce una inversión, pues ahora a la oposición le asignará un carácter teleológicamente político; es decir, todo antagonismo tiende en sí mismo a una relación amigo enemigo.
- iii) Finalmente, hará de esa teleología una teleología de la potencia o la intensidad, pues nos dirá que un antagonismo será más político en tanto más tienda a configurar una relación entre amigos y enemigos.

[...] a Schmitt no le basta definir lo político mediante la negatividad de lo polémico o de la oposición. Más bien define, y esto es otra cosa, el antagonismo o la oposición⁸ (la negatividad oposicional en general) como teleológicamente política. Lo político es tanto más político en cuanto es antagonista, ciertamente, pero la oposición es tanto más oposicional, la oposición suprema, como esencia y *télos* de la oposición, de la negación y de la contradicción, en cuanto es política.⁹

Asimismo:

Schmitt no define tanto lo político mediante la negación oposicional, cuanto más bien define esta última mediante lo político. Y esta inversión depende de una ley teleológica de

⁷ Chantal Mouffe. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 181.

⁸ Repárese aquí en el hecho de que Derrida presenta como equivalentes *antagonismo, oposición, diferencia determinada, contradicción, negatividad oposicional* cuando se trata de pensar la discriminación amigo enemigo. Su lectura de Schmitt como las consecuencias que de ésta extrae serán bien distintas de las de Chantal Mouffe. Diríamos incluso que esa ley teleológica de la potencia y de la intensidad que encuentra en el antagonismo schmittiano es motivo de fascinación y de preocupación.

⁹ Jacques Derrida. *Políticas de la amistad, op. cit.*, p. 160.

de la potencia o de la intensidad. Cuanto más fuerte es una contradicción, una negatividad oposicional, cuanto más tiende al límite de su intensidad, más política es.¹⁰

Rápidamente, si bien llegaremos por otra vía a la misma apreciación, habría que hacer una breve pausa y destacar que lo que estas citas parecen querer decir cada una por su cuenta es que si lo político supone una discriminación y a su vez, como se verá más adelante, la posibilidad real de dar muerte al enemigo, entonces el que cada oposición y cada antagonismo sean teleológicamente políticos, es decir, tiendan a lo político en virtud de su mayor intensidad o potencia, presupondrá, aunque sea virtualmente, un dar muerte generalizado. Esto es precisamente lo que, me parece, más atterra a Derrida.

Por otra parte, y con el fin de ahondar y redondear lo que esta negatividad oposicional pueda ser hay que señalar que para Schmitt, en palabras de Derrida, dicha oposición es del orden del *pólemos*, no sólo no es excluyente sino que mantiene y separa en la reunión. Mantiene reunido lo que separa. En este sentido, Schmitt estaría cerca de un cierto Heidegger, para quien, por ese motivo, *polémos* y *lógos* serían lo mismo.

Esta estructura interesa siempre a Heidegger: la disensión mantiene, reúne, concuerda. «Sólo la lucha mantiene la oposición abierta» [...], dice, y el «mantener» [...] o es menos decisivo que la oposición. No estamos lejos de Carl Schmitt, para quien un grupo no se reúne e identifica, no accede a lo político y después al Estado, sino en la medida en que se mantiene en la oposición y *una oposición, tan radical, que afecta a su ser mismo*, que debe poner su ser en juego, dicho de otro modo, una guerra total en la que el pueblo pueda correr el riesgo de la desaparición absoluta. El pueblo debe exponer así a la muerte en la política y sobre todo, según Schmitt, en el estado, que jamás se determina sin un enemigo, en otros términos sin lo que podríamos llamar su ser-para-la muerte.¹¹

La cita es de suyo de suma importancia pues de alguna manera conecta el pensamiento de Schmitt con el Heidegger a propósito del *pólemos*. No obstante, en otro pasaje de la obra citada, Derrida detectará que Heidegger crítica y se deslinda de una cierta concepción antropológica del *pólemos* que lo concibe como guerra, discordia o conflicto humanos, o incluso divinos, perdiendo de vista que lo escribió Heráclito, según Heidegger, es que el *pólemos* anterior y más originario que los dioses y los hombres. No obstante, no seguiremos esta discusión a tres, entre Heidegger, Schmitt y Derrida, no sólo por las cuestiones abismales que supone, sino porque conviene hacer un alto en el rodeo que nos propusimos hacer, para intentar fijar el tipo de oposición, negatividad

¹⁰ *Ibidem*. Nótese que lo que dice Derrida de Schmitt bien puede aplicársele a él mismo: se testimoniaría «Una experiencia atormentada de la inversión de los signos». *Políticas de la amistad*, p. 159.

¹¹ *El oído de Heidegger. Filopolemología (Geschlecht IV)*. Precedido de *Políticas de la amistad*. Madrid, Trotta, 1998, p. 390. El subrayado es mío [Víctor Uc].

y/o antagonismo que supone la relación amigo enemigo en Derrida, y que como se puede desprender de la cita anterior, se trata de una oposición radical en la que el ser mismo de los elementos que están en juego está amenazada, y amenazada de muerte, expuesta a la «desaparición absoluta».

Ahora bien, así como para Mouffe es de vital importancia *o bien* transformar un antagonismo en agonismo, o lo que es lo mismo, un enemigo en adversario, *o bien* evitar que una relación de diferencia se transforme en un antagonismo, para Derrida, la política a seguir de esta lectura del antagonismo no es menos decisiva ni menos grave. Es más, me parece, lejos de pensar “optimistamente” o cuando menos “realistamente”, Derrida dista mucho de pensar en la dirección de Mouffe, todo lo contrario, y no porque lo habite una postura “polemológica” o “guerrerista”. Nada de eso. Por el contrario, parece quedar estremecido por los signos que aprecia en la obra de Schmitt, signos que a su vez este último también supo leer en el curso que siguió lo político. Para demostrar esta idea, pasemos a considerar las otras distinciones que establece Schmitt para determinar lo político y posteriormente su momento de ruina o de espectralidad, del que se derivarán consecuencias no menos graves.

Ahora es preciso señalar que el discurso schmittiano sobre lo político, además de la oposición amigo-enemigo, involucra, de momento, tres distinciones más.

Cuando define al enemigo, Schmitt insiste en que el enemigo político debe ser entendido en un sentido público y no individualista-privado, de suerte que este enemigo no es el competidor económico ni el adversario del mundo ético y moral. Y así como los conceptos de amigo y de enemigo no deben ser mezclados y debilitados por concepciones económicas, morales o de otro tipo, tampoco deben ser entendidos como metáforas o símbolos. Esos conceptos deben ser tomados en su sentido concreto, existencial, político en suma. Así, el enemigo es público, es definido por la guerra y no por el odio privado, es *hostis* y no *inimicus*, es *polémios* y no *ekhthros*.

Enemigo no es el competidor o el adversario en general. Enemigo no es siquiera el adversario privado que nos odia debido a sentimientos de antipatía. Enemigo es sólo un conjunto de hombres *que combate*, al menos virtualmente, o sea, sobre una posibilidad real, y que se contrapone a otro agrupamiento humano del mismo género. Enemigo es sólo el enemigo *público*, pues todo lo que se refiere a semejante agrupamiento, y en particular a un pueblo íntegro, deviene por ello mismo *público*. Enemigo es el *hostis*, no el *inimicus* en sentido amplio; el *polémios* y no el *ekhthros*. La lengua alemana, como otras, no distingue

entre “enemigo” privado y político, de modo que son posibles, en ese campo, muchos equívocos y aberraciones.¹²

De este modo, la oposición amigo-enemigo convoca la oposición público-privado y aquellas otras que designan, respectivamente, el latín y el griego, *hostis-inimicus* y *polémios-ekhthros*. De esta última, Schmitt apuntará en una nota al pie que está bastante acentuada en Platón, y además articulada con otra distinción y oposición, la de *pólemos* y *stásis*, aquella que distingue y opone guerra (entre Estados) y guerra civil (interna). Agrega Schmitt que para Platón sólo una guerra entre griegos y bárbaros (“enemigos por naturaleza”) es realmente guerra, mientras que la lucha entre los griegos es del orden de la *stásis*. Así, para Schmitt, un pueblo no puede hacerse la guerra a sí mismo, por una razón lógica, entendemos, y es que la guerra presupone un combate entre unidades políticas, y el pueblo puede llegar a ser precisamente una unidad de ese tipo, y en consecuencia para que una guerra en su interior cuente como tal tendría que dividirse en dos o más unidades políticas. Al pueblo, en tanto unidad, sólo le queda hacerle la guerra a otra unidad que no es él mismo. Por su parte, una guerra civil es sólo autodestrucción y nunca, en ningún caso, para Schmitt, creación de un nuevo Estado o pueblo. De otra parte, se precisa en la misma nota que *hostis* es aquel con quien se libra públicamente una lucha; aquel con quien se combate. *Inimicus* es aquel con quien se tienen odios privados.

Antes de proseguir, vale la pena retener las tres distinciones vertidas hasta aquí y acreditadas por Schmitt:

- i) El enemigo es *público*, no *privado*.
- ii) Es, en latín, *hostis*, no *inimicus*, y en griego, *polémios* no *ekhthros*. Esta última depende de una tercera:
- iii) La que distingue *pólemos* de *stásis*.

2.2 El dar muerte como lo político ontológico

Con base en lo anterior, conviene reparar en dos cuestiones que llaman la atención de Derrida: una tiene que ver con la virtualidad, la eventualidad y la posibilidad real del combate entre enemigos. La segunda abunda en la negatividad oposicional que define lo político, y de la que prometimos ocuparnos en un momento.

¹² Carl Schmitt. *El concepto de lo político*. Op. Cit., p. 179.

En primer lugar, la afirmación de que los pueblos se agrupan como amigos y enemigos, oposición que está en vigor y se mantiene como *posibilidad real*, sugiere que desde el momento que la guerra es posible ésta está en curso en una comunidad de combate en el presente. En otras palabras, que la guerra ocurra o no, que se haya declarado o no, eso constituye una alternativa empírica con respecto a una *necesidad de esencia* posibilitada por una «posibilidad real». Así, y por una curiosa lógica que Derrida interroga y que se expondrá más adelante, la guerra ha empezado ya antes de empezar. En suma, está presente antes de su realización.

Desde el momento en que la guerra es posible-eventual, el enemigo está presente, está ahí, su posibilidad está supuesta y resulta estructuradora en el presente, efectivamente. Su ser-ahí es efectivo, instituye la comunidad como comunidad humana de combate, como colectividad combatiente (*kämpfende Gesamtheit von Menschen*). De golpe, el concepto de enemigo es deducido o construido a priori, de manera a la vez analítica y sintética, sintética a priori si se prefiere, como concepto político, o mejor, como el concepto mismo de lo político.¹³

La posibilidad-eventualidad del enemigo y de la guerra estructuran el presente, incluso si no hay guerras. Pareciera que el concepto de «posibilidad real» le permite a Schmitt plantear con rigor y pureza las distinciones conceptuales que estructuran su discurso. En este sentido, conviene añadir a la «posibilidad real» de la guerra un suplemento, por así decirlo, se trata de la «posibilidad real» de dar muerte al enemigo, lo que le otorga su cariz ontológico, o mejor, un sentido de originariedad ontológica a las palabras ‘lucha’ y ‘enemigo’. Y cerrar el círculo, o para agravarlo e intensificarlo aún más, se sostiene que la «posibilidad real» del dar muerte constituye ya una irreductible condición de lo político. Escribe Schmitt:

En el concepto de enemigo se incluye la eventualidad, en términos reales, de una lucha [...] Como el término de enemigo, también el de lucha debe ser aquí entendido en el sentido de una originariedad absoluta. Lucha no significa competencia, no se trata de la lucha “puramente espiritual” de la discusión, ni del simbólico “luchar” que en última instancia todo hombre de algún modo realiza siempre, puesto que en realidad la vida humana íntegra es una “lucha” y todo hombre un “combatiente”. Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su significado real por el hecho de que se refieren de modo especial a la posibilidad real de la eliminación física. La guerra deriva de la hostilidad puesto que ésta es negación absoluta de todo otro ser. La guerra es sólo la realización extrema de la hostilidad. No tiene necesidad de ser algo ideal o deseable; debe, no obstante, existir como posibilidad real para que el concepto de enemigo pueda mantener su significado.¹⁴

¹³ Jacques Derrida. *Políticas de la amistad*. Op. Cit., p. 106.

¹⁴ Carl Schmitt. *El concepto de lo político*. Op. Cit., pp. 182-183.

Podría decirse que si hay en Schmitt una ontología política resulta insuficiente basarla en la afirmación de que la vida es un combate y el existente un combatiente, pues aunque «lucha» y «enemigo» adquieran un sentido de originariedad absoluta es necesario que adquieran además su significación real, la cual sólo les puede ser concedida por la posibilidad real de dar muerte física. En otras palabras, lo político se realiza como político con tal que incluya el dar muerte.

Se diría entonces que lo originario conecta con lo ontológico por intermedio del dar muerte alojado en la negatividad oposicional que define lo político y que constituye la segunda cuestión que había sido anunciada líneas arriba. Esa negatividad se aprecia en diferentes planos.

En primer lugar, Derrida destaca que esa pulsión mortífera inscrita en la hostilidad no es puramente psicológica aunque sea antropológica, pertenece por el contrario a una hostilidad pura, sin afecto individual ni privado, es una hostilidad puramente desapasionada y des-psicologizada: constituye, para él, una hostilidad puramente filosófica.

Así las cosas, si lo contrario de la amistad en política no es la enemistad sino la hostilidad, la cual carece de relación con los afectos y las pasiones, se puede apreciar una consecuencia y un primer deslizamiento conceptual, grave, que *compromete la pureza de lo político*, pues si es la hostilidad y no la amistad lo que define la relación con el enemigo político, entonces éste:

[...] no sería forzosamente inamistoso, no alimentaría necesariamente sentimientos de inamistad respecto a mí, y recíprocamente [...] He aquí una experiencia del amigo / enemigo totalmente pura, en su esencia política, de todo afecto [...] Si el enemigo es el extranjero, la guerra que le haré debería mantenerse, en lo esencial, sin odio, sin *xenofobia* intrínseca. Y lo político comenzaría gracias a esta purificación [Pero entonces] Puedo también hacer la guerra a mi amigo, una guerra en sentido propio, una guerra propia y sin cuartel. Pero sin odio.¹⁵

Estas últimas líneas anuncian ya una inversión que, parece, amplía el campo de lo político al tiempo que agrava, pues si éste se definía por la discriminación amigo / enemigo, y si a éste último le puedo hacer la guerra sin odio privado, ello presupone que puedo albergar hacia él, al menos como posibilidad, sentimientos de amistad en lo privado. Pero lo contrario no escapa a esta misma lógica, a un amigo se lo puede amar también en lo privado, y hacerle la guerra en lo público. Como posibilidad, nada impide que a un amigo se le declare enemigo, ya que lo que distingue a la hostilidad de la enemistad es que la primera es pública y la segunda privada.

¹⁵ Jacques Derrida. *Políticas de la amistad*. Op. Cit., p. 107.

Quisiera insistir en esto. Se postula que la guerra se le hace a un enemigo con base en una relación de hostilidad, con respecto a la cual aquélla es sólo la realización extrema, por ello, *como posibilidad* al menos, no cabe excluir el hacer de un amigo un enemigo, siempre que se confine a lo privado, en este caso, la amistad. La posibilidad de esta inversión puede ser apuntalada por una referencia que hace Derrida a Nietzsche previa a su lectura de Schmitt en *Políticas de la amistad*, y que en verdad no hace sino prepararnos, me parece, para esta suerte de desliz conceptual exhibido por el discurso de Schmitt.

Políticas de la amistad está estructurada por la discusión del concepto de amistad en la historia de la filosofía. El punto que vertebra el argumento de Derrida es la continuidad en el interior del concepto de amistad, desde su formulación canónica en Aristóteles hasta las explicaciones contemporáneas como las de Georges Bataille y Maurice Blanchot, pasando particularmente por Nietzsche, a quien se le atribuye haber inaugurado la ruptura de esa tradición.

En la historia de lo que se conoce como el envío del apóstrofe atribuido a Aristóteles, «Oh, amigos míos, no hay ningún amigo», lo escrito por Nietzsche más que constituir una inversión quizá sea del orden de la interrupción.

«Quizá entonces *llegará* también la hora feliz, un día en que exclame:
“¡Amigos míos, no hay amigos!”, exclamó el sabio moribundo.
“¡Enemigos, no hay enemigos!”, exclamo yo el loco viviente».¹⁶

La importancia de Nietzsche en esta obra no consiste en introducir algo absolutamente nuevo en la tradición de pensamiento sobre la amistad, ni en constituir su inversión, sino en que expone una estructura que siempre ha estado presente dentro de esa tradición, esto es, la reversibilidad de la relación entre amigo y enemigo. O, como indica Derrida, un amigo no puede ser mi amigo si no es, al menos potencialmente, capaz de ser mi enemigo. Por ello, Nietzsche más que invertir interrumpe una tradición, y quizá, más que interrumpirla la ejemplifica, pues revela las condiciones de posibilidad que siempre han gobernado ese pensamiento de la amistad.

En la historia de esta cita de citas, en el continuo rodar de su desarrollo, el levantamiento de Nietzsche vendría a marcar una interrupción. Imprimiría así en ella la escansión de un acontecimiento sin precedente. Pero, y de ahí la estructura desconcertante del acontecimiento, no tanto interrumpiría cuanto más bien apelaría a una ruptura ya inscrita en la palabra que interrumpe.¹⁷

¹⁶ Friedrich Nietzsche. “De los amigos”, en *Humano demasiado humano* 376. Madrid, Akal, 1996, p. 199.

¹⁷ Jacques Derrida. *Políticas de la amistad*, *op. cit.*, p. 45.

De este modo, lo que la escritura de Nietzsche deja entrever es que, de acuerdo con el tipo de “conceptos “ que caracterizan a Derrida, constituye más bien del lado de las paradojas y los conceptos analíticos el punto nodal en que el análisis estructural de las condiciones de posibilidad y de las condiciones de imposibilidad del concepto de amistad intersecta con la historia empírica del desarrollo de este concepto dentro de la filosofía al tiempo que la interrumpe.

Insistimos en este punto porque conviene advertir que este deslizamiento y asedio conceptuales entre el amigo y el enemigo nos debería entonces conducir a interrogar, del lado de Derrida, aquello en lo que consiste el ser-político de lo político, cuestión que sólo indicamos aquí. Pero, por otra parte, esta indecidibilidad que comienza a anunciarse en el interior de la discriminación de lo político, en la relación amigo/enemigo, ¿no debería persuadirnos a escribir en adelante esta misma relación sin la separación de la diagonal: amigo enemigo?¹⁸

Ahora bien, para volver a la cuestión de la negatividad, habría que abordarla ahora por el lado del dar muerte, y para ello la abordamos siguiendo dos pasos: primero, en su relación con la guerra, y segundo, en lo que concierne a la relación con la vida misma.

Primero, resulta interesante notar que para Schmitt la posibilidad real de dar muerte física inscrita en la guerra no debe considerarse como un asesinato ni como un homicidio. Para entrever una de las claves hay dar un rodeo por el Estado.

En el desarrollo del concepto de lo político el concepto de Estado desempeña también un papel decisivo, sobre todo porque el Estado, como indica Schmitt, es el Estatuto, y dado que el concepto de Estado presupone el de lo político, y no al revés, se puede colegir, pues, que el Estado es el único que da un estatuto a lo político al decidir quién es el enemigo.

Al Estado, en cuanto unidad sustancialmente política, le compete el *jus belli*, o sea la posibilidad real de determinar al enemigo y combatirlo en casos concretos y por la fuerza de una decisión propia.¹⁹

Además,

El Estado como unidad política decisiva ha concentrado en sus manos una atribución inmensa: la posibilidad de hacer la guerra y por consiguiente a menudo disponer de la vida de los hombres.²⁰

¹⁸ Véase la parte final de este capítulo.

¹⁹ Carl Schmitt. *El concepto de lo político, op. cit.*, p. 193.

²⁰ *Ibid.*

Es en virtud de que la guerra es una guerra entre unidades políticas, entre Estados que se consideran enemigos y que disponen ambos de la *decisión de decidir el caso decisivo*, que el dar muerte, el producir la muerte o la eliminación física de hombres no constituye para Schmitt ni un crimen ni un asesinato, pues se dan en el orden de lo público, lo que equivale a decir que es una «posibilidad real» que tiene lugar entre Estados y no entre particulares. Y como ha observado Derrida, si se le pregunta a Schmitt qué diferencia establece entre el dar muerte física, objetivo que considera indispensable, y la aniquilación que parece condenar —particularmente ahí donde se llevan a cabo guerras “inhumanas” dominadas por la tecnología, en las que se desacredita al enemigo en el plano moral hasta hacer de él un monstruo que debe ser «aniquilado» y no sólo rechazado y devuelto al interior de sus fronteras—, pues bien, supone Derrida, respondería que la muerte física concierne a la vida individual de soldados, pero no a la aniquilación de un pueblo o de un Estado.

Por otra parte, si bien la muerte de hombres está implicada en el concepto de enemigo, tal y como lo piensa Schmitt, no se trata de una muerte natural, ya que todo enemigo tiene que ser matado, pero tampoco constituye un asesinato, pues matar en la guerra no se considera un crimen, y lo que se llama crimen de guerra es algo muy distinto que consiste en transgredir las leyes de la guerra y el derecho de gentes.

Aquí conviene detenerse un poco y anotar, en la línea de Derrida, que lo que aquí se dice del enemigo no puede ser indiferente a lo que se dice del amigo, particularmente porque estos dos conceptos, se indicó, se asedian y co-determinan. Así, no hay amigo sin esta posibilidad del dar muerte. Ello no significa únicamente que se traba relación de amistad con un mortal, sino que sólo se puede amar con amistad a un mortal expuesto al menos a la muerte llamada violenta, es decir, expuesto a ser matado, eventualmente «por mí». De modo que lo que *liga* u *opone* así sin fin la pareja amigo enemigo en la pulsión o en la decisión de muerte sería precisamente lo político. Para Derrida, aquí se abre con esta lógica una cuestión sumamente crítica: ¿Es posible una *amancia* (amor de amistad) ligada a la afirmación de la vida más allá, justamente, de lo político como dar muerte?

Segundo, y no es un asunto menor, por paradójico e imposible que parezca, la posibilidad real de dar muerte, si bien procede de una negatividad oposicional, ella no pertenece a la muerte, o a la vida contra la muerte, sino a la vida, a la vida en cuanto ella se opone a sí misma

afirmandose. Esa pulsión mortífera pertenecería a una ontología de la vida, de la vida que ama la vida aún si se opone a ella misma.

Me parece sumamente interesante explorar, aunque sea brevemente, este recurso conceptual de Schmitt con el fin de apreciar la gravedad de sus enunciados y sentencias, particularmente en lo que respecta a la categoría de antagonismo. Con este propósito tratamos de exponer dos lecturas políticas de Schmitt. Una que reconociendo la existencia de antagonismos, como el de la relación amigo enemigo, propone traducir y transformar el antagonismo en un conflicto menos violento, en un agonismo; ésta sería la lectura de Laclau y Mouffe. Y otra, la de Derrida, que más que apuntar a una suerte de domesticación del antagonismo, me parece que lo que destaca de Schmitt es la desafiante posibilidad de que se desencadene “lo peor”, la hostilidad absoluta, en virtud de la contaminación, y consecuente espectralización, de los términos que constituyen la distinción de lo político: amigo y enemigo.

Veamos ahora qué signos lee aterrado Derrida en Schmitt.

2.3 La hiperbolización de lo político

Ahora bien, resulta conveniente y es muy importante tener presentes todas las distinciones postuladas por Schmitt porque al tiempo que permiten y pretenden definir de manera pura y rigurosa lo político, su desdibujamiento desembocará precisamente en la ruina de lo político como tal, lo que no sólo tendría consecuencias conceptuales sino también políticas, y delicadas. Diversos elementos de signo distinto convergen en ese resquebrajamiento de lo político.

Primero. La policía —ese espectro del Estado moderno (Benjamin)— y el espionaje, la policía como espionaje, justamente al servicio del Estado, arruinan por adelantado y desde dentro la posibilidad de lo político: específicamente, la distinción entre lo público y lo privado. La pérdida de esta distinción amenaza lo político cada que éste la requiere para su definición.

Segundo. La distinción *polémios* y *ekhthrós*, y aquella otra con la que dice Schmitt que se encuentra conectada, la de *pólemos* y *stásis*, son soportadas mediante una breve referencia a la *República* (470, 471 y 473). Ahí, Platón opondría la guerra (*pólemos*) propiamente dicha a la guerra civil, a la rebelión o al levantamiento (*stásis*).

Para Derrida, en cambio, estas distinciones parecen poco platónicas. Platón afirma que cuando los griegos tienen un litigio entre ellos lo consideran una discordia interior (*stásis*), a la que nunca le darían el nombre de guerra; también sostiene que los bárbaros son enemigos

naturales de los griegos y que éstos son amigos entre ellos *por naturaleza*. Pero de ahí no se concluye, indica Derrida, que la guerra civil o la enemistad entre griegos sea algo *fuera* de la naturaleza. En otras palabras, se trata de dos formas diferentes de litigio que dependen de un orden natural. En este sentido, la diferencia entre *pólemos* y *stásis* no es directamente equivalente a la distinción entre guerra civil y guerra interestatal, sino que refiere a dos órdenes diferentes de conflicto. En el primer caso, *pólemos* y *stásis* dependen de un orden natural: la diferencia aquí se reduce a, y forma parte de, lo mismo. Y es más, lejos de contentarse con mantener la distinción, Platón prescribe su anulación y le recomienda a los griegos que se comporten con sus enemigos, los bárbaros, como lo hacen entre ellos.

Reconozco contigo —dijo— que la conducta de nuestros ciudadanos con sus adversarios debe ser semejante, y que en relación con los bárbaros deben comportarse como lo hacen los griegos entre ellos actualmente.²¹

Para Derrida, pues, de estas dos formas de litigio una, la guerra civil, adopta a veces la figura de la *desnaturalización*, pero es una desnaturalización de la naturaleza *en* la naturaleza. Además, la pureza de la distinción *pólemos* / *stásis* se mantiene para Platón, de acuerdo con Derrida, como un paradigma inaccesible a no ser por medio del discurso, lo que significaría que no se puede poner en práctica el rigor de ese límite conceptual; es decir, en la práctica esa diferencia entre los litigios no tiene lugar nunca.

Pero por si fuera poco, Derrida recurre a los estudios de Nicole Loraux y con base en ellos cuestiona además el rigor de la oposición *stásis* / *pólemos*. Por ejemplo:

- a) Cuando a unos ciudadanos los matan otros atenienses mientras aquéllos defendían la democracia frente a la oligarquía, su muerte transgrede de hecho la oposición *stásis-pólemos*, creando así una situación excepcional
- b) Platón, que insiste en subrayar que *stásis* es un nombre para la guerra civil, sugiere por otra parte, en *Las Leyes*, que esa expresión constituye una denominación inexacta. Por ejemplo, Loraux indica que al definir “la peor plaga para una ciudad”, Platón es muy cuidadoso al discutir la pertinencia de la denominación admitida de guerra civil, cuyo nombre justo sería realmente antes *diástasis* que *stásis*.

También, como si no fuera suficiente este redimensionamiento del problema, al comentar un pasaje del *Menéxeno* que se cita a continuación, Derrida destaca, en la línea de la

²¹ Platón. *República*. 471 b-c.

problematización deconstructiva que intenta del discurso schmittiano, que la distinción entre *polémios* y *ekhthrós* (enemigo de guerra, enemigo político, y enemigo odiado, objeto de odio en general), después entre *pólemos* y *stásis* (guerra / disensión interna, guerra interétnica / guerra interna o guerra civil), se ven comprometidas en su rigor y de-limitadas por la recomendación platónica, vertida por boca de Aspasia, a favor del lazo que liga la fraternidad griega con ella misma tanto en el *pólemos* como en la *stásis*.

De aquí que, criados en plena libertad los padres de estos muertos, que son también los nuestros, y estos muertos mismos, de noble cuna, además hayan mostrado a todos los hombres muchas acciones bellas, privada y públicamente, convencidos de que era preciso combatir por la libertad contra los griegos a favor de los griegos y contra los bárbaros a favor de todos los griegos.²²

Finalmente, Schmitt introduce una disimetría que le pasa desapercibida, específicamente cuando considera análogas las distinciones y oposiciones *hostis* (enemigo público)/ *inimicus* (enemigo privado), y *polémios* y *ekhthrós*. Derrida duda que *ekhthrós*, el enemigo en una guerra civil (*stásis*), sea el equivalente de un enemigo «privado», un *inimicus*. Incluso se pregunta: «¿es que no se puede tener enemigos «públicos» (y en consecuencia políticos) en una guerra civil (*stásis*)?».²³

Tercero. Se lee otro signo de la ruina de lo político cuando Schmitt nombra la guerra y la revolución como las dos manifestaciones de la figura amigo / enemigo. Por su parte, Derrida considera que esta alternativa introduce una suerte de contradicción lógica en el planteamiento de Schmitt, ya que en un primer momento éste pretendía establecer la definición de lo político sobre la base de la guerra exterior, y para ello distinguía el *pólemos*, con base en una referencia a Platón, de la *stásis*. Ahora, para describir la revolución se concentra en la política interior, y en lugar de presentar la alternativa política exterior/política interior como posibilidades simétricas considera la segunda, el devenir-civil del *pólemos*, como una debilitación de la unidad política del Estado, no de lo político sino de la forma estatal de lo político. En otras palabras, para Schmitt, cuando se debilita el Estado los antagonismos internos superan en intensidad la comunidad que regula la política exterior. A partir de ahí, la posibilidad de lucha que está presente cuando se habla de política no se refiere ya a la guerra entre Estados sino a la guerra

²² Platón. *Menéxeno*. 239 a-b.

²³ Jacques Derrida. *Políticas de la amistad*. *Op. Cit.*, pp. 110-11, n. 14.

civil. Cuando la unidad política pierde su fuerza emerge la necesidad de la pacificación intra-estatal, y con ella el concepto de enemigo del interior, que es un *enemigo público*.

Cuando en el interior de un Estado las contradicciones entre los partidos políticos se han convertido en “las” contradicciones políticas *tout court*, entonces se ha llegado al extremo grado de desarrollo de la “política interna”, o sea que se han transformado en decisivos para el choque armado no ya los reagrupamientos amigo-enemigo de política exterior sino aquellos internos al Estado. La posibilidad real de la lucha que debe estar siempre presente para que se pueda hablar de política, se refiere entonces, consiguientemente, en razón de semejante “primacía de la política interna”, ya no a la guerra entre unidades nacionales organizadas (Estados o imperios), sino más bien a la *guerra civil*.²⁴

Prosiguiendo con su discurso, el propio Schmitt da cuenta de un problema en cuanto a la distinción misma entre guerra y guerra civil.

La guerra es la lucha armada entre unidades políticas organizadas, la guerra civil es lucha armada en el interior de una unidad organizada (que, sin embargo, precisamente por ello se está volviendo problemática). La esencia del concepto de arma está en el hecho de que ella es un instrumento de eliminación física de hombres.²⁵

Dos cuestiones conducen a Derrida a subrayar el carácter paradójico de estas proposiciones que, a su juicio, es destacado por el propio Schmitt en el paréntesis de la cita. Por un lado, en ambos casos la lucha es armada y con el fin, por ello, de producir la muerte. Por otro, hay que recordar la proposición schmittiana según la cual «En el concepto de enemigo se incluye la eventualidad, en términos reales [es decir, la «posibilidad real»] de una lucha», ya que la noción de posibilidad real como posibilidad presente es la que asegura aquí, de acuerdo con Derrida, la «mediación sintética» entre los dos conceptos de enemigo, interior y exterior, y entre los dos conceptos de guerra, la civil o doméstica y la exterior. En conclusión, no hay más que un solo concepto de guerra.

[Schmitt] describe la guerra civil como una guerra entre dos Estados, una guerra con vistas al Estado, una guerra entre un Estado debilitado y un Estado potencial por constituir, una guerra por la conquista o la reconstitución de un poder estatal. La guerra intraestatal no sería más que un caso de la guerra en general, de la guerra en sentido propio, a saber, la guerra interestatal.²⁶

Cuarto. En la lectura que le consagra a Schmitt se aprecia la existencia de una noción que parece fascinar y cautivar a Derrida en virtud de la “fuerza” deconstructiva que posee, pues tan pronto asegura la pureza de lo político y de los conceptos que dan cuenta de él, tan pronto contamina esa

²⁴ Carl Schmitt. *El concepto de lo político*. Op. Cit., p. 182.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Jacques Derrida. *Políticas de la amistad*. Op. Cit., p. 142.

configuración teórica y política. Este principio de ruina que garantiza la teoreticidad de un discurso sobre lo político, a la vez que lo desconstruye, concierne al concepto de «posibilidad real».

Son numerosos los pasajes en que dicho concepto aparece en el discurso de Schmitt así como también numerosos aquellos en que el propio Derrida, en su lectura, lo somete a una suerte de problematización desconstruccionista. En *Políticas de la amistad*, Derrida acumula aquí y allá múltiples reflexiones en torno a la «posibilidad real», sin que aparezcan después sistematizadas, por ello aquí dichas referencias serán agrupadas en torno a dos ejes: por un lado, aquel que le permite a Schmitt llevar a cabo sus proezas teóricas, y por otro, el que conduce el discurso schmittiano justo al punto donde inicia su hiperbolización.

1) En primer lugar, el discurso de Schmitt sobre lo político consiste en dar el paso de la posibilidad a la eventualidad —especificada como eventualidad mínima—, y de la eventualidad a la efectividad —llamada posibilidad real—. Empero, pareciera que Schmitt no quiere disociar la modalidad cuasitrascendental de lo posible y la modalidad histórico-fáctica de lo eventual, pues nombra algunas veces la eventualidad, otras la posibilidad, sin tematizar el criterio de la distinción. Es el caso de la guerra, el combate, la oposición combativa, que en tanto posibilidad real puede prescindir del hecho de que tenga lugar, de que ocurra, de que haya sido decidida o declarada, pues esto último es sólo una alternativa empírica con respecto a algo que ya está en el presente y que ya es presente. Se dice de la guerra que es eventual, es decir, no está excluida como acontecimiento en un futuro contingente. Y es *eventual* desde el momento en que es *posible* («La posibilidad real de la lucha que debe estar siempre presente para que se pueda hablar de política...», como se citó páginas atrás). De hecho, su posibilidad está supuesta y resulta *estructuradora en el presente*, observa Derrida.

Por otra parte, el paso de la eventualidad a la posibilidad y la adquisición del carácter estructurador en el presente vienen dados por el hecho de que esa «posibilidad real», y por ello «presente», es ya, o todavía, concreta. Su realización no es más que el paso al límite, el cumplimiento extremo. Derrida precisa que la realización de esta posibilidad ya real y ya presente no consiste en la actualización de un posible. No se trata en este caso de la oposición convencionalmente aristotélica de la potencia y el acto. En Schmitt, la realización es la *radicalización* de una realidad *posible* o de una posibilidad *real*. De ahí la insistencia de Derrida

en traducir el término alemán que emplea Schmitt, *Realisierung*, como “realización y no como “actualización”.

2) Se puede apreciar otro uso del concepto de *posibilidad real* cuando Schmitt lo sitúa como aquello que funda la existencia, acaso como pura posibilidad.

Schmitt despliega una estrategia que oscila entre dos situaciones o dos estratificaciones de lo político, de modo que lo político es unas veces un estrato particular y fundado, y otras aquello que invade, en tanto posibilidad real, todo el estrato fundamental o fundador de la existencia, individual o comunitaria.

Las consecuencias de estas dos estratificaciones no pasan desapercibidas para Derrida. En el primer caso, se puede vivir algo diferente de la política, más allá de lo político incluso; también abre la posibilidad de que se ame al enemigo político, si bien no se le amará políticamente, sino como amigo, amante, prójimo, hombre. En el segundo caso, lo político, además de ser una capa particular, un estrato regional, constituye la *determinación suplementaria* o *sobredeterminante* que atraviesa cualquier esfera de lo humano y lo cultural.

En esta última posibilidad, lo político invade todo estrato fundamental o fundador de la existencia, remitiría a esa originariedad ontológica, y a una ontología política que hace de la vida un combate y de todo ser-ahí un combatiente dispuesto a dar muerte. Cabría pensar tan sólo una de las consecuencias, a mi juicio, de esta última posibilidad: al invadirlo todo, lo político asediaría cualquier otro tipo conflicto sobrecargándolo o sobredeterminándolo como polemológico, es decir, cualquier otra oposición estaría “amenazada” por la extrema oposición política que comporta la posibilidad extrema de dar muerte física. En este caso se puede perfectamente apreciar, me parece, y de ahí el título dado a este capítulo, una *hiperbolización de lo político*, al interior y al exterior, y por ello del dar muerte, ya sea como posibilidad o, lo que sería lo mismo, pues se seguiría de esto último, como efectividad.

Ahora bien, si todo esto se desprende del concepto de «posibilidad real», «ese concepto desconcertante y estratégicamente precioso», como lo llama Derrida, el discurso schmittiano requiere, no obstante, que la presuposición de la *posibilidad real* o de la *eventualidad* esté siempre *presente* en un modo determinado. Y esta presencia presupuesta es la de la decisión política, la que decide quién es el enemigo.

Esta estrategia de la presuposición, por una parte, va a complicar la distinción entre la guerra y la política. Inicialmente, Schmitt establece la distinción entre ambas, advirtiendo incluso

que la guerra no es la continuación de la política por otros medios, sobre todo porque la primera tiene sus propias reglas, estrategias y tácticas, las cuáles, sin embargo, *presuponen* una decisión política, la que decide, de nuevo, quién es el enemigo. Y a la inversa, este alegar el presupuesto permite también hacer de la guerra una condición de posibilidad de lo político, lo que queda así expuesto cuando Schmitt aclara que si bien la guerra no es el objetivo ni el contenido de la política constituye, no obstante, el presupuesto que está siempre dado como posibilidad real. En suma, la guerra presupone la política, y la política presupone la guerra.

De otra parte, tanto en este caso como en el que se expuso anteriormente sobre la distinción entre guerra y revolución, así como en el que se muestra a continuación en torno a la neutralidad, el concepto de «posibilidad real» le permite a Schmitt caracterizar su discurso como un discurso estricta y puramente teórico, y por ende políticamente neutral, y ello a pesar de su afirmación sobre el sentido polémico de todos los conceptos, dado que son conceptos *de lo* polémico que se dan en un *uso polémico* —pues con toda legitimidad habría que interrogarse con Derrida, ¿estaría este discurso afectado por la modalidad polémica que su autor insiste en describir?—. Hay que advertir a este respecto que Schmitt se esfuerza en sustraer a cualquier otra pureza (moral, jurídica, económica, estética, etc.) la *impureza* de lo político o, como escribe Derrida, la *impureza propia y pura* del concepto «político». Incluso, en este último caso, pareciera que Schmitt quisiera poder contar con la impura pureza de lo propiamente político para poder identificar prácticamente, no teóricamente, al amigo y al enemigo. De este modo, incluso si no se sabe con una total pureza conceptual lo que es la guerra, el odio, la política, la amistad, la enemistad, la hostilidad, la paz, etc., se puede y se debe saber —prácticamente, políticamente, polémicamente— identificar quién es el amigo y quién el enemigo.

Con todo, ese discurso que pretende una teoreticidad pura comprendería, no obstante, hechos, ejemplos y contenidos históricos pero bajo la forma desinteresada de lo que se llaman diagnósticos, y al respecto, uno de los más decisivos y preocupantes, y que por ello requiere de una gran atención, es el de la muerte de lo político, distinto del dar muerte que comprende lo político. Es decir, pese a los numerosos signos que Schmitt lee como índices de la desaparición de la distinción amigo/enemigo, si todo parece apuntar a que si desaparece el enemigo desaparece lo político, y con ello la guerra, entonces la invención del enemigo constituye la urgencia y la angustia. En otras palabras, habrá que *repolitizar* para poner fin a la *despolitización*. Y aquí, de nuevo, el concepto de «posibilidad real» permite poner fin a la desorientación del campo político,

desorientación debida a que el enemigo principal no parece ya identificable, pues en el peor de los casos podría decirse que aun si no hay un enemigo identificable o identificado, se cuenta con la posibilidad (real) de la «posibilidad real».²⁷

En el caso de la noción de neutralidad, el concepto de «posibilidad real» permite sostener, simultáneamente, dos proposiciones contradictorias: la neutralidad es siempre posible, pero es imposible a no ser como fin de lo político. La neutralidad, como cualquier otro concepto de lo político, se encuentra bajo el supuesto último de la posibilidad real de agruparse como amigos o enemigos, de suerte que si sólo hubiera neutralidad habría terminado la guerra, y con ella, por tanto, la neutralidad misma, así como la política. Si la neutralidad sólo se comprende por el hecho de la guerra, si ésta es su condición de posibilidad, entonces sólo se puede hablar de neutralidad ahí donde hay guerra, y el fin de ésta constituye el final de aquélla, constituyendo así también su imposibilidad. De este modo, la posibilidad real de la guerra implica y suspende la neutralidad.

De otra parte, por lo que concierne a la decisión política, este pensamiento de la posibilidad real hará de la excepción la guerra, pues en el carácter excepcional de una situación improbable radica, por paradójico que parezca, su carácter determinante, y al mismo tiempo, a título de excepción, esa situación y sólo ella revela el centro, la esencia y el fondo de las cosas. La excepción es la regla, es la regla de lo que sucede. Diagnóstico para nuestro tiempo: Si las guerras son más excepcionales, más raras e improbables, la influencia de su poder se acrecienta en la misma medida.

Y ello se sigue precisamente del hecho de afirmar que es la excepción lo que funda la decisión a propósito del caso o de la eventualidad, del caso decisivo, de la lucha real, y de la decisión de si este caso existe o no. En palabras del propio Schmitt:

El hecho de que este caso se verifique sólo excepcionalmente no lo despoja de su carácter determinante, sino que por el contrario lo funda todavía más. Si bien las guerras hoy no son ya tan numerosas y habituales como en otros tiempos, han adquirido una capacidad destructiva total en medida igual o tal vez aún mayor que lo que han perdido en frecuencia y habitualidad puramente cuantitativa. Todavía hoy el caso de guerra es el “caso crítico”. Se puede decir que en éste, como también en otros casos, precisamente el caso de excepción tiene una importancia particularmente decisiva, hasta el punto de revelar la esencia de las cosas. En efecto, sólo en la lucha real se manifiesta la consecuencia extrema

²⁷ Habría entonces, advierte Derrida, enemigos *de lo político*, aquellos que proclaman el fin de lo político (del enemigo, de la guerra y del Estado) cuyo *crimen político* los convertiría en los peores enemigos, en enemigos peores que enemigos.

del reagrupamiento político entre amigo y enemigo. Es de esta posibilidad extrema que la vida del hombre adquiere su tensión específicamente *política*.²⁸

Conviene, llegados a este punto, detenerse un momento y establecer varias puntuaciones. Una preocupación que las vertebra es la que va a conducir a la hostilidad absoluta.

Primero. Si las guerras son menos frecuentes y comunes, más excepcionales, la influencia de su poder se ha acrecentado en la misma proporción. Consecuencia: *la posibilidad real de dar muerte tiende al infinito*.

Segundo. La articulación entre la decisión que decide el caso o la eventualidad, la excepción y su poder de desvelamiento y la indecible eventualidad como posibilidad real, desemboca también en el dar muerte.

Es aquello que puede no suceder, aquello que sucede tan sólo en la medida en que podría no suceder, es esa indecible eventualidad como posibilidad real lo que constituye la decisión y lo que constituye la verdad. Esta indecible decisión da la fuerza del desvelamiento [...] El desvelamiento de las cosas, del corazón de las cosas, en el desgarramiento de la decisión, no se produce quizá en la acción de guerra que lleva la muerte, sino seguramente en la *posibilidad* desgarradora de un dar muerte, en esa posibilidad como posibilidad real y presente. Ésta pone al desnudo el corazón de las cosas desvistiendo al otro, poniendo al desnudo la posibilidad de lo que Schmitt llamaba [...] el «dar muerte física».²⁹

Tercero. Otra consecuencia de estas proposiciones –la más extrema quizá, «tan ineluctable como propiamente ruinosas», escribe Derrida, a quien parece que es lo que hasta ahora más le aterra–, proviene de sostener que si es cierto que cuanto menos frecuente e improbable sea una situación de excepción (la guerra, la hostilidad), más decisiva, intensa, reveladora y finalmente más politizadora resulta, entonces hay que concluir que *la disminución intensifica la tensión y el poder revelador* (la «verdad» de lo político); es decir, cuanto menos guerra hay, más crece la hostilidad, lo que a su vez permite medir la politización por el grado de despolitización. Esta conclusión Schmitt no la saca, dice Derrida, o al menos no bajo esa forma, esta conclusión, pues, causa vértigo y atormenta por la inversión de los signos que comporta. En efecto, los fenómenos que Schmitt denuncia como “propios” de la modernidad, tales como la neutralización, la despolitización, la inhumanidad de las guerras sin guerra, en suma la destrucción de los límites clásicos de lo político, revelan en realidad, de nuevo, una *super* o *hiperpolitización*, la *hiperbolización de lo político*, el desencadenamiento de la hostilidad pura.

²⁸ Carl Schmitt. *El concepto de lo político*, op. cit., p. 184.

²⁹ Jacques Derrida. *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 151.

De este modo, basta con invocar ese espectro que tanto obsesiona a Schmitt —y que fascina a Derrida—, el de la posibilidad real —posibilidad de la distinción amigo-enemigo; posibilidad real de la guerra; posibilidad de dar muerte física; etc.—para que todo signo que parece convocar el funeral de lo político relance hiperbólicamente lo político como tal. Podrán diagnosticarse el derrumbe del Derecho de Gentes europeo que regulaba la guerra entre Estados como combate entre enemigos; la debilitación del Estado; se podrá inventar el «enemigo de la humanidad» —una contradicción para Schmitt—; insistir en los derechos del hombre en la era del dar muerte; se podrá denunciar la moralización y la criminalización de la guerra y de la política, etc.; pero todo ello, desde la perspectiva de Derrida, no hace sino desvelar la «verdad» de lo político, su *télos*. La despolitización, así, no es sino el síntoma suplementario e invertido, la hipérbole abismal de una hiperpolitización. Y todo ello, desplegado por la «posibilidad real» de la guerra.

Los tres criterios (*realidad, posibilidad, presencia*) se encabestran aquí en el corazón de la misma «eventualidad» [...] ¿Cómo *se manifiesta*, cómo *se presenta* la configuración amigo / enemigo? ¿Cómo se presenta o realiza su «posibilidad real» sea como posible, sea como real? ¿Cómo puede marcar esa realidad tan pronto la presencia, tan pronto la posibilidad misma? En la guerra. En cualquier caso en la guerra como extremidad extrema, como límite extremo del estado de excepción, como «extrema eventualidad» (*als extreme Eventualität*). Es a ese título como resulta reveladora; constituye un hecho en el que puede leerse una esencia, ciertamente, pero leerla primero justo en un hecho no común, no empírico, un hecho ejemplar en un sentido teleológico (el *télos* como límite extremo) y paradigmático. La «presencia» (*Vorhandenheit*) de la posibilidad real manifestada así, esa presencia real o posible no es la del hecho o la del ejemplo, es la del *télos*. No del *télos* político, de tal o cual fin político, de tal o cual política, sino del *télos de lo* político (la vida que se opone a ella misma, y no a la muerte [...] el espíritu que se opone a él mismo, la vida del espíritu que se opone a ella misma: no hay otra cosa que la vida, es por eso por lo que hay enemigos, en suma).³⁰

De este modo, en la medida misma que la posibilidad de la «posibilidad real» le permite a Schmitt mantener como teóricas las distinciones y proposiciones que más le preocupan en torno a lo político, dicha posibilidad imanta todos aquellos elementos que atestiguan la desaparición conjunta de lo político, la guerra y la política, pero para posteriormente transformarlos en signos de una repolitización, es decir, los índices de un crimen contra lo político se trasmutan en anuncios de una escalada de violencia absoluta, signos de una sobrepuja violenta. Por tanto,

³⁰ Jacques Derrida. *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 154.

pareciera que lo político, a pesar de todo aquello que atestigua su desaparición, está presente como posibilidad real o como eventualidad, sólo que ahora exhibiéndose en toda su «verdad» como hostilidad absoluta, como dar muerte en su posibilidad infinita.

En segundo lugar, el que lo político esté presente en algunos casos como «posibilidad real» y en otros como «efectividad», como se había señalado, nos habla de una distinción que, a juicio de Derrida, Schmitt no teorizó.

Schmitt no quiere disociar la modalidad cuasi trascendental de lo posible y la modalidad histórico-fáctica de lo eventual. Nombra unas veces la eventualidad [...], otras veces la posibilidad [...], sin tematizar el criterio de la distinción.³¹

Y es esa misma *indecidibilidad* entre la «posibilidad real» y la «efectividad» la que también, a su vez, permitirá efectuar una repolitización, como su condición, si bien al precio de un dar muerte como posibilidad que tiende al infinito. Pero si se mira más de cerca, esa indecidibilidad de lo político nos conduce a una segunda consecuencia que en realidad está a la base de la anterior: ella no hace sino traducirse en una espectralidad de lo político, pues es precisamente lo político puro lo que no se encuentra jamás, o por lo menos lo que Schmitt tiene problemas en localizar en su pureza. Y es esa espectralidad lo que explica precisamente esa hiperbolización de lo político, en el sentido de que si esa espectralidad supone una pérdida de lo político, una despolitización, entonces es ella la que hace posible la repolitización. En otras palabras, la espectralidad de lo político es condición de posibilidad de la despolitización y al mismo tiempo de la repolitización.

En efecto, la importancia de la lectura derridiana de Schmitt, particularmente de *El concepto de lo político* y de *Teoría del partisano*, radica en que Derrida encuentra una «espectralidad» de lo político. El intento de Schmitt por definir un concepto puro de lo político, que Derrida sugiere es casi fenomenológico en rigor e intento,³² está destinado al fracaso:.

[...] lo concreto resulta finalmente inaprensible en su pureza, inaccesible, inexpugnable, indefinidamente diferido, y así inconcebible al concepto [...], tan espectral [...], desde ese momento, como el fantasma que lo cerca, que se le opone, y del que no se lo podría separar. Esta concreción de lo concreto, determinación en última instancia a la que Schmitt apela sin cesar [...] está siempre excedida, desbordada, digamos que asediada por la abstracción de su espectro.³³

³¹ *Ibid.*, p. 106.

³² «De acuerdo con lo que parece al menos una reducción eidética, hay que poner entre paréntesis todo hecho y toda región que no se anuncien como políticos». En Jacques Derrida. *Políticas de la amistad*, *op. cit.*, p. 106.

³³ *Ibid.*, pp. 136-137.

Asimismo, este espectro no sólo está localizado en lo político mismo sino que el espectro trabaja desde dentro y politiza lo político mismo. En este sentido, el espectro viene antes que lo político, y no sólo es la ruina de lo político, sino también su posibilidad –politiza lo político, como se dijo líneas arriba–.

Es posible que se haya sido sensible a un cierto efecto de ocupación-espectral. Allí donde parece inaccesible a la intuición y al concepto, lo concreto puro se pone a parecerse al fantasma del que se cree poder distinguirlo [...] Sólo un enemigo *concreto, concretamente determinado*, puede despertar lo político [...] sólo un enemigo real puede sacar a lo político de su sueño y [...] de la «espectralidad» abstracta de su concepto; sólo él puede despertarlo a su vida efectiva [...] Pero he aquí que el espectro está alojado en lo político mismo, lo contrario de lo político habita y politiza lo político.³⁴

Así, encaramos tres momentos en que la «espectralidad» de lo político interrumpe los esfuerzos de Schmitt por purificar lo político. Ya habíamos dado cuenta de ellos, pero por tratarse de una argumentación distinta los volvemos a mencionar desplazándolos ligeramente hacia otro contexto.

- 1) Se expuso que una de las distinciones clave de Schmitt es aquella entre enemigo público y enemigo privado. El enemigo político es distinto del adversario privado a quien uno odia. La importancia de esta clarificación reside en que sustrae lo político al ámbito de lo psicológico o lo subjetivo. Para apoyar esta distinción y esta afirmación, Schmitt recurre a la distinción griega entre *polémios* y *ekhthros*, y en latín a la distinción entre *hostis* e *inimicus*. Posteriormente acude a la distinción «platónica» entre *pólemos* y *stásis*. Esta distinción no sólo parece «poco platónica», como ya se vio, sino que además no se sostiene, pues para Derrida en Platón *pólemos* y *stásis* no son equivalentes a guerra interestatal y guerra civil, respectivamente, porque en *La república* se trata de dos tipos diferentes de conflicto que dependen, *ambos*, de un orden natural. Pero además, recuerda Derrida, Platón sugiere que se borre esa distinción y que se trate a los enemigos de fuera como a los enemigos de dentro. Y por si fuera poco, la distinción entre *pólemos* y *stásis* permanece en *La República* como un paradigma inaccesible a no ser por el discurso.

Al margen de que se pretenda respetarla o borrarla, en cualquier caso no se puede poner en práctica la *pureza* de ese límite [...] Conclusión *práctica*: en la práctica,

³⁴ *Ibid.*, pp. 159-160.

dicho de otro modo, en esa práctica política que es la historia, esa diferencia entre los litigios no tiene lugar nunca. No se la encuentra nunca. Nunca *concretamente*.³⁵

Así las cosas, si el enemigo público y el enemigo privado no pueden ser distinguidos rigurosamente, la pureza de lo político debe ser suspendida interminablemente.

- 2) Cabe la posibilidad de que Schmitt aceptara que lo político no puede ser puro cuando refiere que los conceptos de lo político no son puros porque tienen un uso polémico. Esto quizá colocaría a Schmitt del lado de Platón, al aceptar la inaccesibilidad de las entidades ideales que está describiendo, aunque también le permitiría rehabilitar la pureza del concepto acudiendo a otra parte: a partir del uso concreto y polémico de los conceptos de lo político. Es decir, si la pureza de lo político no puede ser dada en términos conceptuales habrá que acudir a la práctica política y a una forma de identificación práctica antes que a un conocimiento teórico: «uno puede y debe saber, práctica, política y polémicamente, quién es el amigo y quién el enemigo». Todo ello sugiere a Derrida, como ya se señaló, que quizá lo concreto resulta inaprensible en su pureza.

Schmitt querría poder contar con la pura impureza, con la impura pureza de lo político como tal, de lo propiamente político. Querría, éste es su sueño platónico, que ese «como tal» siga siendo puro allí donde se contamina. Y que ese «como tal» elimine nuestras dudas en lo que se refiere a qué quiere decir «amigo» o «enemigo».³⁶

- 3) Me parece que la pieza principal de Derrida para exponer el fracaso de Schmitt, y de ese modo la espectralidad de lo político, es la exhibición de las contorsiones del argumento de Schmitt cuando intenta definir la «posibilidad real» de la guerra sin la que ninguna entidad política existiría. Más allá de la oposición entre una guerra posible y una guerra actual, Schmitt requiere que la guerra no sea solamente una posibilidad sino que esté presente, y de acuerdo con Derrida ello sugiere dos líneas de argumentación: por una parte, la guerra puede ser la condición trascendental de posibilidad de lo político, pero sin llegar a ser el fin o el contenido de la política; por otra parte, la «presencia» de la «posibilidad real de la guerra» también puede funcionar como un criterio para medir el grado de despolitización de un Estado, de

³⁵ *Ibid.*, pp. 133-134.

³⁶ *Ibid.*, p. 136.

una situación, incluso del mundo. La cuestión decisiva para Schmitt es si se da el agrupamiento amigo enemigo, lo que supone una dificultad suplementaria: no si el aparente agrupamiento amigo enemigo es verdadero o falso, sino

- a) si el agrupamiento está presente o no; o
- b) bajo qué modalidad de la presencia se da.

Al respecto, escribe Derrida:

«La única cuestión», concluye entonces Schmitt, es saber si la pareja amigo/enemigo que determina la oposición como pura y simplemente política (ni religiosa, ni moral, ni económica), «está o no presente como posibilidad o como efectividad reales» [...]. La sintaxis de esta pregunta que ya hemos citado, no permite decidir si la doble alternativa [...] se refiere a la presencia [...] o a las modalidades de esa presencia (posibilidad real o efectiva, posibilidad o efectividad reales [...]). En el primer caso la configuración de lo político (amigo/enemigo) estaría siempre presente, de un modo u otro, en el otro caso podría estar presente o no estarlo. En cuanto a las consecuencias de estas dos alternativas distintas, ciertamente, pero aparentemente sutiles y frágiles, se percibe que son ilimitadas: ¿qué quiere decir «políticamente» «presente»? ¿Y presente en ese modo [...]? [...] Tan pronto es la presencia misma la que parece espectral, virtualidad de aparición que desaparece. Tan pronto la misma presencia (a la vez permanente y recurrente) simboliza aquello a lo que hay que apelar, con desesperada apelación, para resistir al retorno de lo espectral, en una palabra, para exorcizar, conjurar, «reprimir» al aparecido.³⁷

La demostración derridiana de que el discurso de Schmitt se arruina en virtud de una espectralidad de lo político puede considerarse un síntoma de una despolitización, y en ese sentido dado que no puede haber un concepto puro de lo político se podría afirmar que no hay posibilidad para una repolitización. Sin embargo, ese argumento sólo podría formularse, me parece, si se sostiene una idea de la despolitización como la de Schmitt, es decir como nombre o síntoma de algo histórico. Pero el trabajo de Derrida socava esa posibilidad, pues muestra que la espectralidad del concepto no es del orden de un fallo histórico que le sobrevenga a éste desde afuera, sino su propia condición de posibilidad: Si la espectralidad es en algún sentido una despolitización, el anuncio de la imposibilidad de una total politización o de la absoluta presencia de lo político, esta condición no acompaña o sigue a un concepto ya dado de lo político, sino que lo precede. En este sentido, por tanto, la política sería un efecto de la despolitización. Asimismo, esta comprensión de la política no proclamaría un fin de la política, sino que constituiría la

³⁷ *Ibid.*, p. 155.

necesaria –mas no exclusiva– base para pensar radicalmente la política, incluso para pensar políticamente.³⁸ Así, tras la exposición de la reflexión derridiana sobre lo político nos encontramos incluso con la desconstrucción como repolitización. A diferencia de Schmitt, Derrida no deplora la despolitización sino que al contrario, hace de ésta la condición de la repolitización y de *otra* democracia.³⁹ Insisto, esta despolitización no es, como sí ocurre en Schmitt, el diagnóstico de una despolitización histórica que tiene lugar “allá afuera”, sino el descubrimiento de una despolitización que ya trabaja desde dentro tanto el concepto de lo político como la práctica política.⁴⁰

Llegados a este punto podemos sostener que la desconstrucción de lo político expuesta a grandes rasgos en este capítulo coincide con nuestra intención formulada en el capítulo uno, la de mostrar la política de la desconstrucción. En ese lugar queríamos señalar que la política de la

³⁸ Considérese al respecto la postura de Chantal Mouffe, para quien, junto con Ernesto Laclau, la forma amigo/enemigo no es la única que puede adoptar el antagonismo. Como lo expuse páginas atrás, en la perspectiva de estos dos autores el antagonismo si bien es inerradicable ofrece, por ello mismo, su oportunidad a la política en la medida en que ésta tendría como objetivo transformarlo en agonismo, y con ello al enemigo en adversario. Lo que me interesa destacar aquí es que, a propósito de esta espectralidad de lo político en la que amigo y enemigo son términos que se asedian y contaminan mutuamente, Chantal Mouffe nos ofrece una versión de esta espectralidad que hace de condición de lo que llama el «el pluralismo agonístico» y la «democracia radical». El enemigo es aquel que amenaza niega mi identidad, mientras que el adversario es un enemigo amistoso: «[Propongo] distinguir entre dos formas de antagonismo, el antagonismo propiamente dicho –que es el que tiene lugar entre enemigos, es decir entre personas que no tienen un espacio simbólico común–, y lo que yo llamo «agonismo», que es una forma distinta de manifestación del antagonismo, ya que no implica una relación entre enemigos sino entre «adversarios», término éste que se define de modo paradójico como «enemigos amistosos», esto es, como personas que son amigas porque comparten un espacio simbólico común, pero que también son enemigas porque quieren organizar este espacio simbólico común de un modo diferente». Chantal Mouffe. *La paradoja democrática*. Barcelona, Gedisa, 2003, p. 30. Llama la atención desde luego esta convertibilidad por medio de la cual uno de los términos, aquí el amigo pero también el enemigo, asedia y ocupa el lugar del otro. Esta ruina de lo político puro reaparecerá más adelante con la *Teoría de partisano*, en donde por intermedio de la figura del hermano Schmitt vuelve indecible la distinción amigo enemigo. Con todo, Chantal Mouffe, me parece, no reflexiona críticamente sobre esta convertibilidad o pervertibilidad de los términos que constituyen lo político.

³⁹ Este es el tema del siguiente capítulo.

⁴⁰ Derrida va a mostrar que algo similar ocurre con Marx, específicamente en el *Manifiesto del partido comunista*, en donde éste opone, en un primer momento, lo que por entonces no parece más que el espectro del comunismo a su presentación futura, viva, real; y en un segundo momento, cuando anuncia para el futuro la destrucción del Estado y el fin de lo político como tal. «Dado que ese fin singular de lo político corresponde a la presentación de una realidad absolutamente viva, existe ahí una razón más para pensar que la esencia de lo político siempre tendrá la figura inesencial, la no-esencia misma de un fantasma.» Jacques Derrida. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid, Trotta, 1995, p. 118.

desconstrucción consistía desconstrucción de la violencia, y siguiendo a otros autores suscribíamos también las tesis referentes a que dicha política pasaba también por una extensión de la indecidibilidad a diversas capas de lo social, así como por una política conceptual que radicalizaba, al volverlos indecibles, los conceptos de la metafísica y de la teoría política. Ahora, para el caso de la conclusión de este capítulo, nos encontramos con que otra de las políticas de la desconstrucción, la que resume y en la que quizá se acumulan las demás, se traduce por repolitización. Con base en estos elementos, ahora podemos abordar, explorar y exponer lo que Derrida llamó la democracia por venir.

Capítulo Tres

La democracia por venir

[...] la originalidad de la democracia es quizás que, siempre condicionada por el reconocimiento de una inadecuación a su modelo (lo que no está inscrito en la esencia de los otros «regímenes», y por eso la democracia no es verdaderamente el nombre de un régimen), la historicidad, la perfectibilidad infinita (y esencialmente aporética), el vínculo originario con una promesa, hacen de toda democracia algo por venir. Es una de sus aporías [...].¹

Porque la democracia sigue estando por venir, ésta es su esencia en cuanto sigue estando: no sólo seguirá siendo indefinidamente perfectible, y en consecuencia siempre insuficiente y futura, sino que al pertenecer al tiempo de la promesa, seguirá estando siempre, en cada uno de sus tiempos futuros, por venir: incluso cuando hay la democracia, ésta no existe, no está jamás presente, sigue siendo el tema de un concepto no presentable. ¿Es posible abrirse al «ven» de una cierta democracia que no sea ya un insulto a la amistad que hemos intentado pensar más allá del esquema homofraternal y falogocéntrico?

¿Cuándo estaremos preparados para una experiencia de la libertad y de la igualdad que haga la prueba respetuosa de esa amistad, y que sea justa por fin, justa más allá del derecho, es decir, que esté a la medida de su desmedida?

Oh, mis amigos demócratas...²

La democracia siempre ha sido suicida y si hay un por-venir para ella es a condición de pensar de otro modo la vida y la fuerza de vida.³

Jacques Derrida

¹ Jacques Derrida. "El otro es secreto porque es otro". *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Madrid, Trotta, 2003, p. 324.

² Jacques Derrida. *Políticas de la amistad*. Madrid, Trotta, p. 338.

³ Jacques Derrida. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid, Trotta, 2005, p. 52.

Anotábamos en el capítulo anterior que el análisis de lo político conducía a Carl Schmitt a fijar su atención en determinar ese ámbito en su pureza y de manera concreta, lo que daba por resultado un empeño adicional por sustraer lo político mismo a lo espectral. Con todo, indicábamos que esos esfuerzos estaban abocados al fracaso, pues siguiendo la argumentación schmittiana lo político puro no sólo terminaba por volverse inaprensible –debido, por un lado, a la ruina de las distinciones conceptuales que emplea Schmitt en esa determinación, y al uso que hace del concepto de “posibilidad real”, entre otras razones–, sino que, de acuerdo con Derrida, lo político se encuentra ya habitado por su “espectro” en su propio interior. Agregábamos que esa espectralidad de lo político permite hablar una despolitización, entendida no al modo de Schmitt, esto es como una disminución de lo político debida a algún evento empírico, sino como algo que forma parte intrínseca de lo político, lo que permitía afirmar esa despolitización como condición a priori de la repolitización, y de la política misma.

En este capítulo buscaremos proseguir esa reflexión sobre la espectralidad si bien ahora la reconduciremos hacia la cuestión de la democracia. Precisamente, “democracia” es en la reflexión derridiana aquello que no se presenta o fracasa en presentarse, aquello que es del orden de la inadecuación consigo mismo, es más, es aquello por estar sometido a un proceso de suicidio auto-inmunitario no alcanza la consistencia ontológica del «es», razones por las cuales Derrida escribirá «democracia por venir». Y si la democracia no se presenta en el presente, ello no significa que se presente o que se presentará en el futuro, pues como tendremos oportunidad de exponer a continuación, «democracia por venir» es lo que incluso se sustrae al horizonte de una Idea reguladora.

En este sentido, una de las cuestiones que quisiéramos destacar al respecto concierne a la relación inestable y de indeterminación, y sobre todo suicida, que la democracia guarda consigo misma. Son precisamente esa tensión, esa indeterminación y esa tendencia suicida, en suma, esa inadecuación a sí misma, las que nos permitirán vertebrar en este capítulo dos motivos centrales para el conjunto de este trabajo.

En primer lugar, y como se planteó desde el principio, ha llegado el momento de desarrollar y explorar la expresión derridiana «No hay desconstrucción sin democracia, no hay democracia sin desconstrucción», es decir que tenemos que explicar aquello que vincula de manera estricta a la democracia con la desconstrucción.

En segundo lugar, esa explicación nos permitirá a su vez dar cuenta de por qué la democracia siempre es (un «es» sin presente) por venir. Para tales fines procederemos de la siguiente manera en nuestra exposición:

- 1) Comenzaremos por señalar los diferentes motivos que llevan a Derrida a escribir «democracia por venir».
- 2) Pasaremos después a formalizar esos motivos.
- 3) Dicha formalización nos debe permitir apreciar la justeza de los filosofemas que postulan, por un lado, la coimplicación entre desconstrucción y democracia y, por el otro, el por venir de toda democracia.

3.1 Democracia: ontología o fantología

En la reflexión que le dedica a la obra de Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Derrida destaca que ese texto que anuncia la «buena nueva» de la alianza de la democracia liberal y el libre mercado está construido sobre la base de varias incoherencias, una de las cuales, la más decisiva a su juicio, consiste en postular, por un lado, que la «buena nueva» es un acontecimiento empírico y presuntamente constatable, y por otro lado, que la «buena nueva» es un simple anuncio de un ideal regulador aún inaccesible, que no podría medirse por ningún acontecimiento histórico ni, sobre todo, por ningún fracaso llamado «empírico».

Así, esta doble determinación le permite a Fukuyama, por una parte, constatar que el acontecimiento de la buena nueva ha sucedido efectivamente, lo que queda corroborado por la presunta muerte del marxismo, el derrumbe de los regímenes que se inspiraban en él y también por la presunta realización del Estado de la democracia liberal (esa «Tierra prometida») que estaría sustentado sobre un doble pilar: la economía y el reconocimiento. De otra parte, dado que la historia efectiva y tantas otras realidades empíricas contradicen ese advenimiento de la democracia liberal perfecto, es necesario postular, al mismo tiempo, esa perfección como un simple ideal regulador y transhistórico.

De suerte que según le convenga, unas veces la democracia liberal es definida por Fukuyama como una realidad efectiva, otras como un simple ideal. De hecho, su estrategia consiste en oscilar «confusamente», dice Derrida, entre dos discursos irreconciliables y en el último de los casos no vacila en hacer que uno de ellos se deslice bajo el otro. En realidad, un discurso del tipo de Fukuyama lleva a cabo un singular juego de manos:

[...] por una parte (*con una mano*), acredita una lógica del acontecimiento empírico que se necesita cuando se trata de constatar la derrota por fin final de los Estados llamados

marxistas y de todo lo que bloquee el acceso a la Tierra prometida de los liberalismos económico y político, pero, por otra parte (*con la otra mano*), en nombre del ideal transhistórico y natural, desacredita esa misma lógica del acontecimiento llamado empírico. Debe suspenderla para no atribuir a ese ideal ni a su concepto aquello que, precisamente, los contradice de manera tan cruel: en una palabra todo *el mal*, todo lo que *no va bien* en los Estados capitalistas y en el liberalismo, en un mundo dominado por fuerzas, estatales o no, cuya hegemonía está ligada a este ideal pretendidamente transhistórico o natural (digamos más bien naturalizado). [...] entre la empiricidad histórica y la trascendentalidad teleológica, entre la pretendida realidad empírica del acontecimiento y la idealidad absoluta del *télos* liberal, no se puede hacer fracasar dicho juego de manos más que a partir de un nuevo pensamiento o de una nueva experiencia del acontecimiento, y de otra lógica de su relación con lo fantasmático.⁴

Cabría preguntarse por las razones que condujeron a Derrida a ocuparse de una obra y un discurso «del tipo» del de Fukuyama. Me gustaría destacar algunas de ellas.

En primer lugar, dada la «buena nueva» que pretende aportar, ese libro que hace furor en los supermercados ideológicos de un Occidente angustiado, son palabras de Derrida, ha sido objeto de una amplificación mediática debido ante todo a que su discurso es buscado por aquellos que cantan la victoria del capitalismo liberal y su predestinada alianza con la democracia, si bien dicho triunfo, apunta Derrida, nunca ha sido tan crítico, frágil, amenazado, incluso catastrófico en muchos aspectos.

Más allá de su ingenuidad filosófica, hay sin duda que tratarlo [el libro de Fukuyama] justamente como un artefacto, un montaje sintomático que responde, para tranquilizarla, a una demanda, casi podría decirse que a un encargo. Debe sin duda su éxito a esa confusión apaciguadora y a esa lógica oportunista de la «buena nueva» que oportunamente pasa de contrabando.⁵

Este discurso, con todo, desempeña el papel de señal sintomática y su retórica, tanto neoevangélica como neoliberal, obliga a interrogar una cierta acontecibilidad que no puede ser aprehendida mientras se confíe en la simple oposición (ideal, mecánica o dialéctica) de lo efectivo y lo no efectivo, o en la temporalidad general o en una temporalidad histórica formada por el encadenamiento sucesivo de presentes idénticos a sí mismos y contemporáneos de sí mismos.

En segundo lugar, y sobre todo, Fukuyama le sirve de pretexto, o le da la ocasión a Derrida para señalar que a pesar del encanto y la imantación generados por el presunto arribo sin trabas

⁴ Jacques Derrida. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid, Trotta, 1998, pp. 83-84.

⁵ Jacques Derrida. *Espectros de Marx, op. cit.*, p. 82.

de y a la democracia liberal, hay que destacar en el nivel empírico el hiato entre la realidad histórica y la imagen satisfecha de sí misma del Occidente capitalista, y al nivel teórico, las incoherencias de la noción de un fin de la historia.

Por tanto, si en un primer momento se nos dice que la «buena nueva» de la democracia liberal y la economía de mercado consiste en la idealidad de un Ideal que se afirma a pesar de los hechos empíricos que pueden contradecirlo, y si en un segundo momento se sostiene que la «buena nueva» ya es efectiva debido al acontecimiento empírico, que es precisamente lo contrario a un Ideal pues ya ha advenido, ya se ha vuelto presente, es decir si la efectividad se afirma prescindiendo de cualquier Ideal, y si, simultáneamente, cuando la efectividad no va, cuando no parece anunciar la buena nueva sino que la contradice se afirma el Ideal a pesar de la efectividad, entonces puede afirmarse legítimamente que Ideal y efectividad se requieren mutuamente al tiempo que se excluyen uno a otro, uno a otro se asedian, se contaminan y se pervierten mutuamente; o bien, la «buena nueva» no es ni uno ni otra, y uno y otra. En suma, la relación entre ambos es *indecidible*. Ni uno ni otra se presentan sin que el uno o la otra hagan fracasar esa presentación. Podría formularse esa relación de una manera ligeramente distinta y, me parece, en términos de una lógica que habremos de exponer más adelante y que es la lógica misma de la democracia: La efectividad se auto-inmuniza contra el Ideal pero ello da como resultado la negación de la efectividad misma toda vez que cuando el tiempo no va o se encuentra fuera de quicio hay que convocar el Ideal, y viceversa, el Ideal se auto-inmuniza contra la efectividad, pero cuando ésta parece desmentirlo o aquél parece no haber advenido aún, apela a la presencia efectiva de la buena nueva. Luego entonces, si para la democracia liberal la relación entre su presentación como Ideal y su advenimiento como efectividad es indecible, puede a su vez también colegirse que la democracia es espectral, es finalmente lo que no logra presentarse ni como Ideal ni como acontecimiento empírico. Así, la democracia es impresentable, sólo queda por venir.⁶

⁶ «En el fondo, el espectro es el porvenir, está siempre por venir, sólo se presenta como lo que podría venir o (re)aparecer: en el porvenir». Jacques Derrida. *Espectros de Marx, op. cit.*, p. 52. Y en otra parte, Derrida habla del vínculo entre democracia y espectralidad a propósito de un posible teologema: «me he preguntado con frecuencia si todo lo que, a mi modo de ver, vincula a la democracia por venir con el espectro o con el retorno espectral de una mesianicidad sin mesianismo no podía reconducir o dejarse reducir a algún teologema inconfesable». *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid, Trotta, 2005, p. 135.

Esta indecidibilidad en torno a la relación idealidad-efectividad que concierne a la democracia le hace pensar a Derrida en la urgencia de un nuevo pensamiento del acontecimiento, tal y como lo indica al final de la cita anterior.

Ahora bien, es precisamente porque se sitúa del lado de la espectralidad que Derrida opone a una ontología de la presencia y del presente, o de la presencia viviente, una “lógica” del espectro y una fantología.⁷ No hay nada en la estructura de la experiencia que no esté desajustado, desincronizado y que no dependa de un juego de diferencias, de (re)envíos y remisiones que impiden que identidad alguna devenga sustancial o esencial, si puede hablarse así, dotándola por el contrario de un horizonte más bien relacional. Así, puesto que la dislocación, afirma Derrida en *Espectros de Marx*, corrompe la identidad consigo mismo de todo presente, nos encontramos con un anacronismo constitutivo que está en la raíz de toda identidad. El anacronismo, por su parte, es esencial a la espectralidad, pues desincroniza el tiempo, de modo que el tiempo como el mundo están fuera de sus goznes, fuera de quicio, desajustados, descoyuntados, son inadecuados –como toda presencia– a sí mismos.

[...] un tiempo de presente dislocado [...] la juntura de un tiempo radicalmente dis-yunto, sin conjunción asegurada [...] un tiempo sin juntura *asegurada* ni conjunción *determinable* [...] y el mundo es eso, la disyunción temporal «*The time is out of joint*», el tiempo está *desarticulado*, descoyuntado, desencajado, dislocado, el tiempo está trastocado, acosado y trastornado, *desquiciado*, a la vez desarreglado y loco. El tiempo, está fuera de quicio, el tiempo está deportado, fuera de sí, desajustado.⁸

Este ejercicio intelectual, teórico-político, le permite a Derrida reconducir las formas histórico-políticas al terreno primario de su apertura a lo radicalmente heterogéneo, e insisto, no se trata ahí de un ejercicio puramente académico, pues la posibilidad misma de la justicia, y con ella la de la política, e incluso la posibilidad de de pensar de otra manera la política, están en juego. En este sentido hay que considerar que sin la dislocación constitutiva que habita toda fantología, y que la ontología intenta ocultar, no habría política sino una programada y predeterminada reducción de

⁷ «La palabra “fantología”», dice Cristina de Peretti, traductora junto con José Miguel Alarcón de *Espectros de Marx*, «trata de cubrir, en castellano, las siguientes dimensiones del neologismo derridiano hantologie:

–Alusión a hanter, hantise, hanté(e) [...] «asediar», «asedio», «asediado/a».

–Alusión a la ontología, a una ontología asediada por fantasmas.

–Alusión al modo típico de ser del asedio en la actualidad: la imagen “teletecnmediática». Jacques Derrida. *Espectros de Marx, op .cit.*, p. 24.

⁸ *Ibid.*, p. 31. Justifico el paso del tiempo al mundo en *The time is out of joint*, con base en la siguiente afirmación de Derrida: «Time: es el tiempo, pero es también la historia, y es el mundo», *Ibid.*, p. 32.

lo otro a lo idéntico, pero tampoco habría lugar para la justicia tal y como la entiende Derrida, como aquello que está más allá del derecho y del cálculo. En este sentido, la desconexión⁹ conduce en dirección al otro y por ello a la justicia.

La disyunción, ¿no es acaso la posibilidad misma del otro? ¿Cómo distinguir entre dos desajustes, entre la disyunción de lo injusto y la que la abre la infinita disimetría de la relación con esotro, es decir, el lugar para la justicia? No para la justicia calculable y distributiva. No para el derecho, el cálculo de la restitución, la economía de la venganza o del castigo [...]. No el lugar para la igualdad calculable, por tanto, para la contabilidad o la imputabilidad simetrizante y sincrónica de los sujetos o de los objetos [...] sino para la justicia como incalculabilidad del don y singularidad de la exposición no-económica al otro.¹⁰

Asimismo, esta apertura al otro y a lo otro compete a lo que Derrida llama la promesa y el mesianismo como estructura de toda experiencia, incluida la democracia. En este sentido, se puede afirmar que con base en la dislocación y la no plenitud de ninguna presencia se desprende un *compromiso*¹¹ con la irreductibilidad de la *promesa* y por ello con un cierto mesianismo.

Mesianismo y promesa se encuentran comprometidos en la democracia por venir. No se trata de un mesianismo que pueda traducirse fácilmente en términos judeocristianos o islámicos, sino más bien de una estructura mesiánica que pertenece incluso a todo lenguaje.¹² En otras palabras, la democracia por venir comporta una estructura formal de promesa y por ello es que adquiere la formalidad de un mesianismo estructural, un mesianismo sin religión, un mesianismo, incluso, sin contenido, un mesiánico sin mesianismo. Y precisamente por ello, al albergar una esperanza mesiánica absolutamente indeterminada en su corazón se distingue de la idea regulativa en sentido kantiano, ya que reclama la urgencia del «aquí ahora»; se liga, pues, necesariamente a la forma del instante, en la inminencia y la urgencia. Y si es por venir, si se dirige a lo que queda por venir, está la prenda (promesa, compromiso, inyunción y respuesta a la inyunción), la cual se da aquí ahora.

Para apreciar el carácter de inminencia y de urgencia inscrito en la estructura mesiánica de la promesa democrática convendría reparar en el siguiente pasaje, el cual he elegido con toda la

⁹ «¿Y si el desajuste fuera [...] la condición de la justicia?». Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 33.

¹⁰ *Ibid.*, p. 37. Volveremos sobre la cuestión del otro como singularidad a propósito de autores como Ernesto Laclau y Slavoj Žižek.

¹¹ Este motivo del compromiso es discutido por Ernesto Laclau en su reseña de *Espectros de Marx*, y es expuesto y comentado líneas abajo.

¹² *Ibid.*, p. 160.

intención de suscitar una discusión a fin de poner de relieve la especificidad de lo que está pensando Derrida a propósito de estas cuestiones que hasta aquí estoy ofreciendo.

Se decía que lo que distingue a lo mesiánico de una idea regulativa en sentido kantiano que tiende al infinito y desde luego de una utopía, es su carácter de urgencia. Además, precisaba que se trata de un mesianismo desértico dado que no tiene contenido ni mesías identificables (si bien yo mismo sugeriría que por ello sí tiene contenido y mesías, sólo que se sustraen a la identificación, al reconocimiento; o también, que desde el momento en que se los identifica se los disuelve como tales). En conexión con ello, se indicaba también que la apertura mesiánica a lo que viene, es decir, al acontecimiento, no supone que se lo pueda esperar *como tal*, ni por tanto reconocer por adelantado. Al respecto, Derrida cita un interesante pasaje de *La escritura del desastre* de Maurice Blanchot que conviene tener en cuenta.

«Si el Mesías está en las puertas de Roma entre los mendigos y los leprosos, se puede creer que su *incógnito* lo protege o impide su venida, pero precisamente es reconocido; alguien, apresurado por la obsesión de la interrogación, le pregunta: “¿Cuándo vendrás?”. Así, pues, el hecho de estar ahí no es la venida. Ante el Mesías que está ahí, debe seguir resonando la llamada: “Ven, ven”. Su presencia no es una garantía. Futura o pasada (se dice, al menos una vez, que el Mesías ha venido ya), su venida no corresponde a una presencia [...]. Y si ocurre que a la pregunta “¿Para cuándo tu venida?” el Mesías responde «Para hoy», la respuesta es ciertamente impresionante: es, pues, hoy. Es ahora y siempre ahora. No hay que esperar, aunque haya como una obligación de esperar. ¿Y cuándo es ahora? Un ahora que no pertenece al tiempo ordinario [...] no mantiene éste, lo desestabiliza...».¹³

Esta apelación a lo mesiánico sin mesianismo por parte de Derrida, que no es otra cosa que un llamado a la promesa emancipatoria, ha sido visto por algunos autores como un recurso más bien ético que político, incluso más en la línea de Emmanuel Lévinas que en la del propio Derrida. Por ejemplo, Ernesto Laclau considera que hay una transición ilegítima hecha por Derrida desde la fantología, es decir desde el postulado de la imposibilidad de una presencia cerrada sobre sí misma, de una condición “ontológica” en que la apertura a lo radicalmente otro es constitutiva, a un tipo de exhortación ética (un compromiso) a ser responsable y a mantenerse abierto a esa heterogeneidad del otro. Considera que la desconstrucción tiene la capacidad de ir hasta el fondo de su propio radicalismo, siempre que evite «enredarse en todos los problemas de una ética levinasiana».

¹³ Maurice Blanchot. *L'Écriture du desastre*, Gallimard, Paris, 1980, pp. 214-215. Citado por Jacques Derrida. *Políticas de amistad*. Madrid, Trotta, 1998, p. 55, n. 13.

Precisamente a causa de la indecidibilidad inherente a la apertura constitutiva, movimientos ético-políticos diferentes e incluso opuestos a la democracia “por venir” pueden tener lugar –por ejemplo, afirmar que puesto que hay indecidibilidad en la última instancia y que, como consecuencia, no hay ninguna tendencia inmanente de la estructura al cierre y a la presencia plena, el cierre tiene que ser producido *artificialmente* desde fuera. En tal caso puede presentarse un argumento a favor del totalitarismo partiendo de premisas deconstruccionistas.¹⁴

Discreparía inicialmente de lo que señala Laclau por motivos que expongo a continuación, pero también a él, como a Chantal Mouffe, se les puede adjudicar su propio reproche cuando hablan de “democracia radical”. Como lo advierte Slavoj Zizek:

En su crítica a Derrida, Laclau subrayó la brecha entre la posición filosófica global de ese autor (la *différance*, “la dislocación” inevitable de toda identidad, etcétera) y su política de la *democratie à venir*, de apertura hacia el acontecimiento de la otredad irreductible: ¿por qué, a partir del hecho de que la identidad es imposible, no habría que extraer la conclusión totalitaria opuesta de que, por esa misma razón, necesitamos un poder fuerte que impida la explosión y asegure un mínimo de orden? [...] No obstante, ¿no se le aplica esto al propio Laclau? ¿Por qué, a partir del concepto de una hegemonía que involucra la brecha irreductible entre el universal y lo particular, y por lo tanto la imposibilidad estructural de la sociedad, no deberíamos optar por una política totalitaria fuerte que limite en todo lo posible los efectos de esa brecha?¹⁵

No obstante, en otro lugar, el mismo Zizek también le acuerda a esa presunta brecha expuesta por Derrida una dimensión ética:

La “radicalidad” de la política derridiana incluye un hiato irreductible entre la promesa mesiánica de “democracia por venir” y todas sus encarnaciones positivas: a causa de esta misma radicalidad [escrita ahora sin comillas, Víctor Uc], la promesa mesiánica sigue siendo para siempre una promesa, no puede traducirse nunca en un conjunto de medidas económico-políticas determinadas.¹⁶

Más adelante se lee: «lo que Derrida moviliza aquí es el hiato entre ética y política».¹⁷ En ese lugar, Zizek basa su formulación en una referencia no a una obra de Derrida, sino a una de Simon Critchley, en uno de cuyos pasajes este autor afirma y celebra que debido a la impronta levinasiana Derrida puede subordinar la política a la ética.

¹⁴ Ernesto Laclau. “El tiempo está dislocado”, en *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires, Ariel, 1996, p. 140.

¹⁵ Slavoj Zizek. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires, Paidós, 2001, pp. 186-187, n. 3.

¹⁶ Slavoj Zizek. *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco ensayos sobre el (mal) uso de una noción*. Valencia, Pre-Textos, 2002, p. 180.

¹⁷ *Ibid.*, p. 181.

Conviene advertir que estas cuestiones son sumamente espinosas, pues no sólo comportan un carácter teórico y conceptual sino que la relevancia de la propia práctica política está en juego. Considérese, por plantear las cosas de manera simplista, que si ese hiato postulado tanto por Laclau como por Derrida es del orden de una relación entre algo infinito y algo finito, si el “ideal” nunca es realizable, ¿qué sentido tiene la acción política encaminada a la emancipación, la búsqueda de la justicia y de la consolidación de los valores democráticos, incluso desde la izquierda? ¿No inhiben estos argumentos la posibilidad de cualquier toma de posición a favor de los desposeídos, así como la viabilidad de las reivindicaciones de éstos últimos? En suma, ¿no nos acerca esto al cinismo? Eso es lo que supone Žizek.

En su polémica con Laclau, le reprocha a este último el adoptar un kantismo ligeramente disimulado que no deja espacio para un compromiso político “efectivo” sino solamente para el cinismo.

[...] me siento tentado de sostener que la principal dimensión “kantiana” de Laclau radica en su aceptación de la brecha imposible de cerrar entre el entusiasmo por el Objetivo imposible de un compromiso político y su contenido realizable más modesto. Yo sostengo que si aceptamos esa brecha como el horizonte último del compromiso político, ¿acaso no nos deja con una elección con respecto a ese compromiso: o debemos cegarnos al necesario fracaso último de nuestro esfuerzo –regresamos a la inocencia y nos dejamos atrapar por el entusiasmo– o debemos adoptar una postura de distancia cínica, participando en el juego siendo a la vez totalmente conscientes de que el resultado será decepcionante?¹⁸

A este comentario, Laclau responde en un primer momento que la alternativa que propone Žizek es: o bien tenemos acceso a la Cosa como tal o bien tenemos parcialidades puras no vinculadas por ningún enfoque totalizador. En este terreno, Laclau precisa que cuando habla de luchas parciales se refiere a la parcialidad que comporta lo que el psicoanálisis llama “objeto parcial”, es decir una parcialidad que funciona como totalidad. Segundo, por el mismo motivo, señala, no hay por qué pensar en la resignación, pues en este último caso, una configuración constituye para un sujeto todo lo que existe como un objetivo, no un momento más en el eterno fracaso por alcanzar un Ideal.

La alternativa que presenta Žizek –expectativas ingenuas o cinismo– se desmorona una vez que se ha hecho una investidura radical en un objeto parcial (una vez que el objeto “ha sido elevado a la dignidad de la cosa”). Y ese objeto, aunque siempre parcial, podría implicar un

¹⁸ Slavoj Žizek. “Mantener el lugar”. En Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žizek. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 316.

cambio radical o una transformación social global, pero incluso en ese caso, el momento de la investidura radical va a estar necesariamente presente. La Cosa como tal no puede ser tocada en ningún punto en forma directa sin su representación a través de un objeto. La razón de esto es que no existe tal “Cosa”: es siempre un supuesto retrospectivo. Pero esta parcialidad del objeto no implica ninguna resignación o renuncia.¹⁹

En el mismo sentido, no me parece que haya en Derrida un perpetuo aplazamiento, un “dejar para después” lo relativo a la justicia y a la democracia. En múltiples intervenciones, ha subrayado que cuando habla de democracia por venir ello no significa en absoluto únicamente diferimiento. Recojamos una de esas intervenciones.

[...] la democracia por venir no significa de ningún modo sencillamente el derecho a diferir, aunque sea en nombre de alguna Idea reguladora, la experiencia y menos aún la inyunción de la democracia [...] El por-venir de la democracia es también, pero sin presencia, el hic et nunc de la urgencia, de la inyunción como urgencia absoluta.²⁰

Ahora bien, tras este periplo conviene retomar el hilo de nuestra argumentación y regresar a las objeciones que estos dos autores le dirigen a Derrida, y que eran de dos tipos: una aludía al componente levinasiano que según ellos acompaña las formulaciones políticas de Derrida, y la segunda concierne al hecho de que la apelación a la heterogeneidad radical también podía materializarse en un compromiso totalitario. Aclaro también, que no pretendo de ninguna manera entrar en la polémica entre Laclau y Žižek, y entre estos dos y Derrida, pues ni dispongo de espacio ni de elementos para encarar las cuestiones tan delicadas que entre ellos se dirigen, sólo quiero hacer notar al respecto, por lo que hace al primer punto, que ese tipo de formulaciones dejan de lado varias reflexiones críticas de Derrida sobre la obra de Lévinas, desde el ensayo incluido en *La escritura y la diferencia* y que lleva por título “Violencia y metafísica”, hasta *Palabra de acogida*, *Dar la muerte*, *En este momento mismo en este trabajo héme aquí*, así como un conjunto de reflexiones sobre la pena de muerte expuesto en sus conversaciones con Elizabeth Roudinesco titulado *Y mañana qué...*, etc. No es que en todos ellos y en otros más Derrida sea exclusivamente crítico, pero me parece que la relación con Lévinas es mucho más compleja.

¹⁹ Ernesto Laclau. *La razón populista*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 291-292.

²⁰ Jacques Derrida. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid, Trotta, 2005, p. 48. Compárese este pasaje con otro extraído de *Espectros de Marx*, p. 44, en el que la relación con la *différance* es bastante significativa: «la *différance*, aun cuando permanece irreductible, irreductiblemente requerida por el espaciamento de toda promesa y por el por-venir que viene a abrirla, no significa solamente, como se ha creído demasiado a menudo y tan ingenuamente, diferimiento, retraso, demora, posposición. En la incoercible *différance* se desencadena el aquí-ahora [...] pero sin presencia, es el precipitarse de una singularidad absoluta».

Por otro lado, para regresar al tema de la «democracia por venir» en tanto promesa emancipatoria, habrá que subrayar que Derrida no manifiesta esa ingenuidad o ese descuido que le atribuyen sus críticos, por el contrario, y es algo inscrito en la estructura de toda promesa, lo por venir puede acarrear la posibilidad del mal radical:

Lo mesiánico se expone a la sorpresa absoluta y, aun cuando ello ocurre siempre bajo la forma fenoménica de la paz o de la justicia, debe, exponiéndose también abstractamente, esperarse (esperar sin esperarse) tanto lo mejor como lo peor, no yendo nunca lo uno sin la posibilidad abierta de lo otro. Se trata aquí de una “estructura general de la experiencia”.²¹

En ese mismo sentido, la desconexión y la dislocación que impiden fijar la identidad como una identidad plena, también comportan tanto una oportunidad como una amenaza.

Estar *out of joint* [...] es sin duda la posibilidad misma del mal. Pero sin la apertura de esta posibilidad puede que no quede, más allá del bien y del mal, sino la necesidad de lo peor.²²

Asimismo, como parte de toda una lógica autosuicida y autoinmunitaria que explicaremos más adelante, hay que dar cuenta de que toda promesa puede convertirse en amenaza, es algo que forma parte de su estructura. En «Avances», el prefacio de Derrida a *Le Tombeau du dieu artisan* de Serge Margel, un estudio acerca de la estructura aporética de toda promesa, se afirma que las promesas sólo son posibles bajo las condiciones de su incumplimiento posible. Son las formas más expuestas de la fragilidad lingüística y, por lo tanto, existencial. Para ser una promesa, una promesa *debe ser capaz* de ser rota y, por lo tanto, capaz de *no* ser una promesa (pues una promesa que puede ser rota no es promesa alguna). En este sentido, la referencia de Derrida a la «perversión» de la promesa como una «amenaza» sólo puede resultar engañosa: toda *performance* promisorio y promesiánica, sin que mude su carácter, es ya por necesidad de suyo la amenaza no sólo de no ser mantenida, sino de *no ser* cabalmente *promesa alguna*. Así, si sólo puede haber porvenir, éste sólo puede serlo en la medida en que puede también *no* serlo. Esta posibilidad no es una alternativa articulable en la disyunción «o un porvenir o ninguno», pues sólo en la medida en que hay un porvenir no hay ninguno; sólo en la medida en que hay posibilidades abiertas hay también la posibilidad de que ninguna sea preservada *como una posibilidad*.²³

²¹ Jacques Derrida. *Fe y saber. Las dos fuentes de la “religión” en los límites de la mera razón*. Buenos Aires, Ediciones de La Flor, 2003, p. 61.

²² Jacques Derrida. *Espectros de Marx, op. cit.*, p. 42.

²³ Jacques Derrida. “Avances”, en Serge Margel. *Le tombeau du dieu artisan*. Paris, Editions de Minuit, 1995.

Por otra parte, lo que hay que aclarar aquí es que el mesianismo en que piensa Derrida no posee religión alguna, ni ética, es más, ni mesianismo alguno, pues se trata de una promesa sin contenido determinado. Se trata de la formalidad de un mesianismo estructural.

[...] lo que sigue siendo tan irreductible a toda deconstrucción, lo que permanece tan indeconstructible como la posibilidad de la deconstrucción, puede ser cierta experiencia de la promesa emancipatoria; puede ser, incluso, la formalidad de un mesianismo estructural, un mesianismo sin religión incluso un mesiánico sin mesianismo, una idea de la justicia – que distinguimos siempre del derecho e incluso de los derechos humanos– y una de la democracia –que distinguimos de su concepto actual y de sus predicados tal y como hoy en día están determinados–.²⁴

Ahora bien, a propósito de un tal hiato, lo que Derrida sostiene es que efectivamente hay una brecha entre la democracia por venir en tanto promesa infinita y las formas determinadas de lo que debe medirse por esa promesa, pero ello no significa que éstas últimas no tengan sentido, por el contrario, Derrida indica que son *necesarias*, si bien siempre serán *inadecuadas* con respecto a la democracia por venir. Y hasta podría decirse que en la medida que se mantengan en esa inadecuación “estructural” será siempre posible que se produzcan acontecimientos, nuevas formas de acción, de práctica, de organización, etc. En este sentido, y como colofón de lo que se había señalado más arriba, si democracia por venir se inscribe en el movimiento de la *différance* en tanto reenvío y diferimiento, ello sólo permitiría hablar de ella en tanto que huella. Así, podría afirmarse legítimamente: *hay* la democracia, hay *huellas* de la democracia.

Si todo reenvío es diferentemente diferidor, y si la huella es un sinónimo para ese reenvío, siempre hay entonces alguna huella de democracia, toda huella es huella de democracia. De democracia lo único que podría haber es huella.²⁵

Finalmente, el que Derrida reconozca en la democracia el signo de una inadecuación no es exclusivo de cierto tipo de democracias, antiguas o modernas, sino de toda democracia.

Resultaría demasiado fácil mostrar que, medido por el fracaso en el establecimiento de la democracia liberal, el hiato entre el hecho y la esencia ideal no aparece sólo en las formas llamadas primitivas de gobierno, de teocracia o de dictadura militar [...] este fracaso y este hiato caracterizan también, *a priori* y por definición, a *todas* las democracias, incluidas las más viejas y estables de las democracias llamadas occidentales. Se trata, aquí, del concepto mismo de democracia como concepto de una promesa que no puede surgir sino en semejante diastema (hiato, fracaso, inadecuación, disyunción, desajuste, estar *out of joint*). Por ello, siempre proponemos hablar de democracia *por venir*, no de democracia futura, en presente futuro [...] ni de una utopía —al menos en la medida en que su inaccesibilidad

²⁴ Jacques Derrida. *Espectros de Marx*, *op. cit.*, p. 73.

²⁵ Jacques Derrida. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid, Trotta, 2005, p. 58.

conservaría aún la forma temporal de un *presente futuro*, de una modalidad futura del *presente vivo*.²⁶

Recapitulemos lo hasta aquí expuesto. Al partir de una crítica de la lógica de la presencia propia de toda ontología, y al desplazar y reinscribir dicha presencia en una “lógica” de la espectralidad, del *out of joint*, en suma al pensar bajo los principios de la dislocación y la desconexión encaramos un desajuste y una inadecuación tales que nos colocan ante la impresentabilidad de la democracia. Asimismo, «democracia por venir» es un sinónimo de emancipación y de justicia con respecto a la alteridad incalculable del otro. Ahora, a propósito de esta incalculabilidad, consideraremos otros motivos como los del número y el cálculo a fin de explorar otro motivo que nos conduzca a la «democracia por venir».

3.2 Oligarquías

Tomo prestada esta expresión del título que encabeza el primer capítulo de *Políticas de la amistad* a fin de considerar la cuestión del número o la consideración aritmética y la cuantificación de las singularidades, pues ello abre ya una de las dimensiones políticas de la amistad, o mejor, la traducción política de la amistad, incluso si la amistad no es política. Podemos así iniciar con la siguiente interrogante: ¿Cuántos son los amigos? ¿Se pueden contar? ¿Deben los amigos ser en número?, ¿numerosos? ¿Qué quiere decir «un amigo», «una amiga», «algunos/as amigos/as», «ningún amigo», «ninguna amiga»?

La hipótesis de Derrida es que la amistad se vuelve política apenas se introduce el número y con él el cálculo; pero, su vez, con este hacerse política la amistad se abre la cuestión de la democracia, la del ciudadano o la sujeto como singularidad contable y calculable, así como la de la fraternidad universal. Se trata aquí de dos leyes irreconciliables pero inseparables. Por un lado, la del singular, la del cualquier/radicalmente otro es cualquier/radicalmente otro (*tout autre est tout autre*). Por otro, la del ciudadano contable, la del cualquier otro es *igualmente* cualquier otro (*tout autre est également tout autre*). La aporía aquí consiste en que la democracia no puede dejar de *contar* con estas dos leyes contradictorias pero indisociables:

No cabe democracia sin respeto a la singularidad o a la alteridad irreductible, pero no cabe democracia sin «comunidad de amigos», sin cálculo de las mayorías, sin sujetos identificables, estabilizables, representables e iguales entre ellos. Estas dos leyes son irreductibles la una a la otra. Trágicamente irreconciliables y para siempre ofensivas. La

²⁶ Jacques Derrida. *Espectros de Marx*, op. cit., pp. 78-79.

ofensa misma se abre con la necesidad de tener que *contar* uno a sus amigos, de contar a los otros, en la economía de los suyos, allí donde cualquier otro es completamente otro [*tout autre est tout autre*].²⁷

Dos interrogantes se desprenden de este pasaje. Primero, cabría preguntarse cuáles son las consecuencias o implicaciones políticas, especialmente para lo que se llama la democracia, de esa ruptura de reciprocidad, de esas dos experiencias de la libertad y de la igualdad que se honran cada una en ser la hipérbole de la otra. Segundo, parece que no hay igualdad en la experiencia de la igualdad que presuponen esas dos leyes, pues por un lado, las singularidades comparten el hecho de que son irreductibles las unas a las otras, no son conmensurables entre ellas ni ante otra instancia. Lo que las hace iguales entre ellas, si tiene aún sentido emplear este término, es que no hay proporcionalidad ni medida común a ninguna de ellas en tanto que son singularidades infinitas. Pero, por otro lado, una cierta igualdad (formal) hace de las singularidades una suma, una equivalencia, un cálculo y un número. Por tanto, la igualdad en un caso y en otro no es igual. Precisamente, hacia ese espinoso problema se dirige la democracia por venir.

[Hacia la] búsqueda de una justicia que rompería finalmente con la equivalencia pura y simple, con esta equivalencia del derecho y de la venganza, de la justicia como principio de equivalencia (el derecho) y ley del talión [...] ¿Qué sería entonces una igualdad, qué sería una equidad que no calculase ya esta equivalencia? ¿Que no calculase ya, pura y simplemente? ¿Y que iría más allá de la proporción, más allá de la apropiación, excediendo así toda reapropiación de lo propio?²⁸

En la historia de los grandes discursos filosóficos sobre la amistad, todas las mutaciones y todas las nuevas configuraciones repiten, es la apuesta derridiana, algún motivo arcaico sin el que no podrían encontrar ni siquiera su lenguaje. Se trata de un «zigzag» que marca esta historia. Un «zigzag», un deseo de amistad que sin renunciar nunca a lo que éste dice que hay que renunciar, abre al menos el pensamiento en dirección a otra amistad. Esta historia de la amistad, pues, exhibe la tensión entre la amistad que se busca sustraer a la cosa pública, a la polis, al Estado, a lo político, al tiempo que redobla los motivos falocéntricos y androcéntricos que hacen de esa historia una historia de la comunidad de hermanos reinsertando la amistad en una economía política que establece a quién es mejor dar o no dar la amistad, que no calcula ni cuenta con la hermana ni con la amiga ni con la mujer. Una amistad por preferencia y referencia.

²⁷ *Ibid.*, p. 40.

²⁸ *Ibid.*, p. 83.

Ahora bien, esos discursos, en una de sus aristas, apuntan a una amistad entre singularidades no apropiables. Desde Platón, Aristóteles, Montaigne, Michelet, Kant, Nietzsche y Blanchot, y otros tantos nombres propios, se ha buscado que lo que así se ha llamado amistad sea una suerte de vínculo sin vínculo, una relación sin relación ni proporción por medio de la cual los amigos, pero también los enemigos, se mantengan a distancia y sin posibilidad de ser devorados ni repropriadados unos por otros. Esta sería la idea que domina en la expresión «comunidad sin comunidad» o amistad an-económica, pues desde esta perspectiva comunidad de amigos se lee ahora como «comunidad de los que no forman comunidad», lo que, no obstante, no puede conjurar el retorno del hermano, como lo veremos más adelante. Pero por ahora, lo que importa subrayar es que esa comunidad de los singulares se convierte en comunidad política en la medida en que el singular incalculable cede al singular contable.

Somos en primer lugar, como amigos, amigos de la soledad, y os llamamos para compartir lo que no se comparte, la soledad. Amigos completamente diferentes, amigos inaccesibles, amigos solos, en tanto que incomparables y sin medida común, sin reciprocidad, sin igualdad. Sin horizonte de reconocimiento, pues. Sin parentesco, sin proximidad [...].²⁹

La desproporción de que se habla apunta hacia otro «amor» del que, según Derrida, Nietzsche concluye que su verdadero nombre, su «justo» nombre, es amistad. Ésta es una especie de amor, pero un amor más amante que el amor. Por su parte, Derrida habla al respecto de *amancia*:³⁰ el amor *en* la amistad, la amancia más allá del amor y de la amistad de acuerdo con sus figuras determinadas. Pero, ¿por qué estas precauciones y esta cautela? Porque el amor es denunciado por Nietzsche como pulsión apropiadora, como derecho de propiedad.

Por otra parte, esta amancia o amistad por venir constituye tan sólo una de las puntas de esos «grandes discursos» sobre la amistad. Con respecto a éstos, Derrida señala que no pretende ceder a su autoridad o confirmar una jerarquía, sino interrogar el proceso y la lógica de una

²⁹ *Ibid.*, p. 53.

³⁰ Cabría establecer una afinidad fónica y semántica entre *amaince* (amancia) y *différance* (traducida en ocasiones como diferancia). En *Políticas de la amistad*, p. 23, se lee lo siguiente: «Más allá de toda frontera ulterior entre el amor y la amistad, pero también entre la voz pasiva y la voz activa, entre el amar o el ser amado, se trata de la *amancia*». Ahora bien, en un texto aún más clásico se aprecia lo que sigue: «Hay que meditar, en el uso de nuestra lengua, que la terminación en *ancia* [como en *diferancia*, pero también en *amancia*] permanece indecisa entre lo activo y lo pasivo. Y veremos por qué lo que se deja anunciar como *diferancia* no es simplemente activo ni simplemente pasivo, y anuncia o recuerda más bien algo como la voz media». “La *différance*”, en *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 1989, p. 44. Sobre esta voz media: «había considerado indispensable esa palabra, *aimance* (amancia) para designar una tercera o primera voz, llamada voz media». *Políticas de la amistad*, p. 23, n. 6.

canonización que ha establecido estos discursos en la posición de autoridad ejemplar. Si bien la historia de la amistad no se reduce a esos discursos, y todavía menos a esos grandes discursos de tipo filosófico, hay que empezar realmente por prestar atención a lo que aquéllos dicen y a lo que hacen, precisamente para empezar a analizar las fuerzas y los procedimientos que han erigido la mayoría de estos discursos mayores en lo que es su lugar mayor.

Esa historia es la historia de una frase, historia de un privilegio concedido a (la lectura de) un apóstrofe. Y es también una historia poblada por nombres «proprios» cuya particularidad viene dada por la manera en que acogen y se sitúan ante la frase que heredan. Se trata del apóstrofe « ¡Oh! Amigos míos, no hay ningún amigo», que le es atribuido a Aristóteles. Su semántica, múltiple, es abordada por Derrida, quien hace notar que en este caso se trata de la versión *canónica*, y acaso *improbable*, del sintagma griego «*O philoi, oudeís philoi*».

Hay, en efecto, una versión improbable, la que se conoce [...] tiene a su favor menos oportunidades [...] en cualquier caso nada puede sostenerla. Por improbable que sea, esta versión conservará sus títulos de nobleza, no lo dudemos, sus blasones, una tradición rica y en adelante archivada, autoridad canónica y protegida por grandes nombres. Ha poblado su biblioteca con variantes ilustres, sigue disponible como un fondo sin precio. Mejor dicho, como un capital con plusvalía sin fondo. [Aquí podría incrustarse un «Y sin embargo» (Víctor Uc)] Otra versión, más probable, puede en adelante abrirse paso, o más bien reencontrar su camino.³¹

Esta versión difiere de la primera en una diferencia gráfica, en una letra, de suerte que, según se escriba la ω (omega) en *O philoi, oudeís philoi*, se tendrá, *o bien* una interjección vocativa (espíritu suave y acento circunflejo), y es la versión canónica, la que ha prevalecido y a la que se hace referencia en el párrafo anterior, *o bien* el dativo de un pronombre (espíritu áspero, acento circunflejo y iota suscrita, *hôi*), y esta es la lectura que no se ha retenido: «aquél *para el cual* hay amigos (para quien hay amigos, una pluralidad o una multitud de amigos), para él ningún amigo». Paráfrasis: aquel que tiene demasiados amigos no tiene ninguno. Derrida le da el nombre de versión *de repliege*. Ella no sólo vuelve a abrir la cuestión de la multiplicidad, la cuestión del uno y del «más de uno» (de la una y del «más de uno», de la una y del «más de una», del uno y del «más de una», etc.), sino que explicita la grave cuestión: ¿cuántos amigos?, ¿cuántas amigas?

Así, contra la versión más canónica pero improbable, surge otra versión de «apariencia menos seductora» pero más probable. En todo caso, es el descubrimiento de Derrida, el contenido

³¹ *Ibid.*, p. 235.

de la interjección, el tema del gran apóstrofe, el equivalente de la tradición mayor *no se encuentra* en Aristóteles, al parecer, en cualquier caso en ninguna de las dos *Éticas*. Insisto en estas cuestiones porque Derrida pone de manifiesto que de acuerdo con Diógenes Laercio, la versión de repliegue se encuentra en la *Ética*, precisamente en el Libro VII. Diógenes hubiera sugerido: «Para quienes sólo querrían fiarse de lo escrito, sin creer en mi palabra o sin dar crédito a las *Memorias* de Favorino, es posible referirse a pruebas y buscar una confirmación en un escrito del maestro». En suma, la versión del repliegue encuentra más de una referencia, según Derrida, para justificarse y para dar cuenta de su dativo.

En el Libro VII de la *Ética a Eudemo* (1224b), Aristóteles da cuenta de las relaciones entre amistad y autosuficiencia, anunciando así una dificultad: la aporía de la autarquía. Un hombre bueno, un hombre virtuoso es un hombre feliz, un hombre que se basta a sí mismo, a la manera de Dios. Por tanto, no tiene necesidad de gentes útiles, ni de gentes agradables ni siquiera de compañía. Así, si la virtud sólo puede ir unida a la felicidad en la autarquía, el virtuoso debe tender a prescindir de amigos. En cualquier caso, debe evitarse la multiplicidad de amigos y buscarse la escasez, procurando así el enrarecimiento absoluto, la rareza absoluta, escribe Derrida.

Por si no fuera suficiente, en el Libro IX de la *Ética a Nicómaco* se aborda el mismo tema del motivo aritmético o meta aritmético de la extrema rareza. Ya se trate de hospitalidad o de política, de amistad útil o virtuosa, de poetas o de enamorados, la rareza o la escasez es mejor, y a veces hasta el extremo.

A este respecto, Derrida advierte que paradójicamente el enrarecimiento da la medida de la amistad, pero no se sabe *cómo medirlo*. Por un lado, no se trata de ser ni sin amigos ni polifilio; «diez hombres no es bastante, cien mil hombres es demasiado». Queda así que en cuanto a los amigos según la virtud nada de hipérbole sino un justo medio, una medida mesurada. Pero, *¿dónde se detiene ésta?* Justo medio, moderación, buena medida, pues un individuo no puede dividirse a sí mismo entre demasiados amigos, los cuales, a su vez, también deben ser amigos ellos, lo que restringe todavía más el número. Por otro lado, si el amor es una hipérbole de la amistad, el enrarecimiento hiperbólico concerniente a la amistad hará que ésta, como el amor, sólo se prodigue a uno solo, lo cual se aprecia en el caso de los grandes amigos, que únicamente constituyen parejas. Los himnos a la amistad nunca conciernen a más de dos amigos. Así, la

amistad debe ser virtuosa, pero bajo condición del repliegue, la contracción o del retiro: algunos amigos, uno, dos, tres... (pero, ¿cuántos exactamente?). Y que sean como *hermanos*.

En estas dos referencias es que, a juicio de Derrida, la versión del repliegue encuentra su lugar y su comprobación. Sin embargo, en el caso de contar con un manuscrito original o una primera transcripción fiable y se tengan los medios de decidir entre las dos escrituras, la posibilidad del desciframiento literal, por determinante e interesante que pueda ser, resulta aquí secundaria, sobre todo porque viene después y al lado de otros criterios: la coherencia interna del texto de Diógenes Laercio y la consecuencia sistemática que domina el texto aristotélico al que se refiere.

Ahora, más que determinar la literalidad de una u otra de estas dos versiones conviene establecer la diferencia entre ambas a partir de la estructura de la enunciación.

- a) La versión canónica habla *a* los amigos, mientras que la versión de repliegue habla *de* los amigos. La primera, al abrirse con la interjección del “Oh” vocativo comporta lo que se denomina una «contradicción realizativa» (se dirige a unos amigos para decirles que no hay amigos). La segunda, parece mantenerse al menos como puramente constativa. Ni apelación ni ruego, es una declaración sin punto de exclamación, una descripción o una definición. Lo que esa declaración constata parece también una contradicción: quien tiene muchos no tiene amigos. Pero en este caso, la contradicción es indicada, no es una autocontradicción asediando y atormentando el acto mismo de la enunciación.
- b) Derrida aprecia que contentarse con la oposición entre un apóstrofe y un enunciado constativo no da cuenta, o sólo limitadamente, de la relación entre las dos versiones. Lo más importante aquí es el quiasmo que introduce la estructura de la apelación entre ambas.

Por un lado, aun cuando la interjección de la versión canónica emite una apelación que no se reduce a una constatación, el conjunto de la frase encierra una declaración de tipo constativo (« ¡Oh! Amigos míos, *no hay ningún amigo*»), la cual es común a las dos versiones. Si hay una contradicción realizativa, ésta surge entre ese momento constativo y la forma o la fuerza realizativa o performativa que lo incluye y lo lleva consigo. Por otro lado, la forma realizativa implica ya ella misma, antes de esta constatación —que no hay ningún amigo—, una declaración constativa involucrada

(al decir « ¡Oh! Amigos míos» se presupone que hay amigos, y que éstos son aquellos a quienes se dirige el vocativo). Así, tiene lugar una colisión entre esta constatación involucrada, llevada ya a cabo en la interjección vocativa (Oh, amigos), y la constatación explícita, incluida y segunda (no hay ningún amigo).

Además, y a la inversa, por constativa que pretenda ser, y *aquí esta el quiasmo*, la versión de repliegue implica a su vez un realizativo dirigirse a alguien [*une adresse performative*, se lee en francés], en relación con el cual se dirige uno a alguien para decirle que quien tiene amigos no tiene ninguno. En otras palabras, ha hecho falta que esa aserción fuese dirigida (al oyente, al lector, a ellos, a ellas, a ti, a ustedes, a nosotros) y que ese estar dirigida comportara alguna fuerza realizativa. En suma, no hay enunciado puro y simplemente constativo. Apenas se profiere una frase, siempre se presupone un valor realizativo «primario»: un «te hablo», «le digo a usted que», «le aseguro o le prometo que —quiero decir algo o llegaré al final de mi frase», «escúcheme», «le prometo que digo la verdad cuando digo que», etcétera.

A pesar de que la teoría de los actos de habla está reducida aquí a sus rudimentos, lo decisivo para Derrida se juega en lo concerniente a los dos grandes destinos de la frase.

Primer destino: se la lea como se la lea, versión canónica o versión de repliegue, y con independencia del presunto autor, esa frase se dirigía a *alguien*. No obstante, la determinación o la identificación del destinatario, o destinataria, permanece insaturable y expuesta a alguna indecidibilidad. Cuando se dice «alguien» se presupone que a) su sexo es indiferente (neutro, es decir, según la tradición, preferentemente masculino); b) que ese alguien pueda ser en el límite uno solo, y que «uno solo» baste para responder a las condiciones de posibilidad del enunciado. Sin embargo, advierte Derrida, no es posible, en cualquier caso para ningún ser humano, ser sexualmente neutro.

Segundo destino. Es imposible dirigirse a uno solo, a una sola; haría falta hacerlo cada vez una sola vez (*chaque fois une seule fois*) y que toda iterabilidad sea excluida de la estructura de la huella (*trace*). Y para que uno solo reciba una sola vez una sola marca hace falta que ésta sea, por mínimo que sea, identificable, y en consecuencia iterable, y por tanto interiormente múltiple y dividida en todo caso en su carácter de acontecimiento o acontecibilidad (*événementialité*). El tercero está ahí, escribe Derrida, así como el uno y el «más de uno», que permiten y limitan a la vez la calculabilidad.

Se las lea como se las lea, las dos versiones dicen que no hay *un* amigo, un solo amigo, algún amigo, ningún amigo, las dos dicen que un amigo no lo es. Y las dos declaran sobre el fondo de una multiplicidad (« ¡Oh! Amigos», o para quien tiene «amigos»). Ambas, en suma, en su iterabilidad arrojan la siguiente divisa: *no hay jamás un solo amigo*. Y uno solo es ya más de uno. Esta divisa permite afirmar que la indivisibilidad conlleva a la vez lo finito y lo infinito. Ahí radica la posibilidad y la imposibilidad del cálculo. La indivisibilidad sólo aparece como tal en el deseo de repetición y de la multiplicación. Y he aquí lo más decisivo al respecto:

Canónica o de *repliegue*, las dos versiones dicen lo infinito en el «ningún», el hacerse «no uno» de alguno o de alguna, de cada uno o de cada una. Esta multiplicidad hace que se tome en cuenta lo político a partir del fondo mismo del secreto más secreto. Y atraviesa lo que se llama la cuestión del sujeto, de su identidad o de su presunta identidad consigo, de la supuesta indivisibilidad que lo hace entrar en estas estructuras contables para las que parece hecho. Indivisible en su identidad calculable, pierde inmediatamente la indivisibilidad de su singularidad incalculable, y la una divide a la otra.³²

Finalmente, la frase que aquí se viene considerando, ya sea en la versión canónica o en la versión de repliegue, está también comprometida en lo que Derrida llama la *destinerrancia*, y por ello su historia, desde el punto de vista que aquí se viene abordando, ha consistido en sustraerse a un contexto único y a un destinatario indivisible. Dada la estructura grafemática que le confiere la iterabilidad, que es la estructura de toda comunicación, el destinatario inicial de esta marca era primeramente múltiple, estaba potencialmente separado del contexto de la primera ocurrencia, de suerte que todo presunto firmante (lector) de esa frase remarca, contrafirma, vuelve a decir el «más de uno / no más uno» del destinatario, el «más de uno / no más uno» o «más que uno»: una, por ejemplo, otra.

Para concluir este apartado me parece conveniente retener e insistir en algo que es más que un “motivo”. De un lado, la cuestión del número que introduce el cálculo y que vuelve política toda amistad. Lo que habría que pensar, de acuerdo con Derrida, es que la cuestión de la democracia es en muchos aspectos, desde Platón y Aristóteles, la cuestión del cálculo, y del cálculo aritmético, de la igualdad según el número. Derrida recuerda que ya en Aristóteles la igualdad según el número aparece junto a la igualdad según el valor o el mérito, y con ella la del cálculo de las unidades que en democracia se llaman “voces”. En este sentido, habría que

³² Jacques Derrida. *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 244.

interrogarse, ¿cómo hacer el recuento? ¿Cuál ha de ser la unidad de cálculo? ¿Qué es un voto? ¿Qué es una voz indivisible y cuantificable?

Por otro lado, la cuestión del número nos conduce a la cuestión de la hermandad y de la fraternización. Si los amigos han de ser pocos, o más bien escasos, éstos deben ser en todo caso, como hermanos. Las amistades legendarias, o las que se consideran tales, no sólo han sido escasas sino que además han sido entre hombres. Veamos. La experiencia paradigmática de la amistad, sugiere Derrida, puede ser vista como determinada por lo que él llama “la cuestión del número” y que acabamos de exponer: la necesidad de tener que contar o enumerar a los amigos, y como un límite implícito al número de amigos que puedo tener, pues hay que recordar que la amistad está definida por el acto de amar antes que por hecho de ser amado. Y dado que hay así un límite al número de amigos que puedo amar, la amistad en ese sentido es una experiencia exclusiva: uno debe elegir y preferir, elección y selección. A este respecto, Derrida advierte que la amistad, así, está dividida en dos momentos contradictorios. Por un lado, la amistad como elección por decisión es hecha posible dada la multiplicidad de posibles amigos que puedo escoger, con los cuales *ya* establezco una relación que no es ni activa ni pasiva, sino que es la *amancia*. Pero, por otro lado, traiciono esta multiplicidad de posibles amigos al preferir a mis amigos, incluso al llamarlos amigos. Esta necesidad de traicionar y excluir es lo que Derrida llama la lógica de la fraternización, la cual, sostiene, dicta la relación entre amistad y hermandad.

Hay que notar que esta estructura es la que encontrábamos a propósito de la relación entre indecidibilidad y decisión en el capítulo uno. Ligeramente modificada, lo que encontramos ahora en esta estructura en relación con la amistad y los amigos es que al preferir a ciertos amigos posibles excluyo y rechazo a otros. Aquí, por tanto, la responsabilidad es el pensamiento de la inevitable irresponsabilidad.

En este sentido, el principio de fraternidad es el que dicta la elección entre los otros y, por tanto, el devenir irresponsable de la amistad. Porque si la amistad puede ser con cualquiera, la amistad como hermandad la contradice, al naturalizar el vínculo. Una de las tesis más reiteradas en *Políticas de la amistad* es que el hermano no es nunca un dato, pues la fraternidad requiere una ley y nombres, símbolos, un lenguaje, compromisos, familia y nación, etcétera.

Finalmente, mientras que la amistad y la hermandad parecen ser absolutamente opuestas en la explicación de Derrida, éste no es precisamente el caso. El concepto tradicional de amistad se divide, lo señalamos hace poco, en dos momentos: uno, el de la *amancia*, y otro, el de la

fraternización, pero sólo este último es del orden lo posible. Uno no se sigue del otro. La hermandad está ya siempre trabajando en el interior de la amistad, guiando mis elecciones y cancelando mi responsabilidad. Porque incluso si no privilegio a mis amigos en modo alguno, siempre los habré preferido simplemente al llamarlos mis amigos.

Volvamos ahora a Schmitt para reencontrar este recurso al hermano pero ahora trabajando lo político mismo. Ello nos permitirá apreciar por qué Derrida insiste en lo grave que resulta la fraternización cuando ella actúa en el interior de lo político.

3.3 El hermano enemigo

En su respuesta a quienes le reprochan haber hecho del enemigo y no del amigo el «criterio conceptual propiamente positivo», Schmitt invoca el privilegio que debe guardar la negación en la vida del viviente en general. Como se recordará, Schmitt es más bien partidario de una ontología política en la que la vida se opone a ella misma, lo que le conduce a acentuar la negatividad y la oposicionalidad de la oposición antes que uno u otro de los términos que la componen. Así, la ley del dar muerte o la muerte misma surgen de la oposición de la vida a ella misma, no de la oposición de la muerte a la vida. Por ello, constituye una buena estrategia y un buen método insistir primeramente en el enemigo más bien que en el amigo, pues si se partiese del amigo habría que dar una definición previa de él, y para ello, a su vez, hay que hacer referencia al término opuesto, el enemigo. Se trata en realidad de partir de la negatividad oposicional, y en consecuencia de la hostilidad, para acceder a lo político. A juicio, de Schmitt, si la pena y el derecho penal ponen en su origen una acción delictiva no por ello debe tomarse esto como una acepción positiva del delito y como un primado del crimen.

Derrida advierte que si bien esta lógica remite a Hegel, recuerda en su argumentación aquella otra expuesta por Platón en el *Lisis* (220 c-e): al amigo se lo ama a causa del enemigo, de suerte que si éste desapareciera ya no habría amigo. Así, la “respuesta” de Schmitt da la ocasión para comprometer una reflexión en torno, al menos, a tres cuestiones: i) el amigo; ii) la discriminación amigo / enemigo; y iii) la economía de la familiaridad del próximo o del prójimo, es decir, casi toda economía que pone en movimiento valores, conceptos y experiencias alrededor de un foco semántico: el hogar, la casa, la habitación, el domicilio, la tumba, el parentesco («natural», si existe tal cosa, o de alianza, literal o figurado), la domesticidad, la familiaridad, la propiedad y la proximidad.

En primer lugar, *el amigo*. Como se anotó, Schmitt busca ante todo un criterio para comprender lo político. Así, los conceptos de amigo y de enemigo tienen un sentido existencial y concreto, no son metáforas ni símbolos, de modo que para deducir lo político hay que pensar al enemigo como tal, es decir la posibilidad de una guerra propiamente política —y no moral, religiosa, jurídica o económica, lo que sería un contrasentido: «la guerra como el medio político extremo revela la posibilidad de esta distinción entre amigo y enemigo».

En suma, Schmitt determina lo político a partir del enemigo más bien que del amigo. Si se quisiera derivar una política de la amistad más que de la guerra habría que saber lo que es un amigo, pero la significación de «amigo» sólo se determina en la distinción oposicional «amigo / enemigo», etcétera.

En segundo lugar, la distinción amigo / enemigo se encuentra determinada por una lógica oposicional, de suerte que Schmitt invoca una ley teleológica de la potencia o de la intensidad en virtud de la cual lo político, por un lado, es tanto más político en cuanto es antagonista, y por otro, la oposición es tanto más oposicional en cuanto es política. Incluso, no sólo privilegia una lógica oposicional sino que Schmitt le acuerda un privilegio ontológico-político a la oposicionalidad misma, a la adversidad ontológica, de suerte que si desaparece el enemigo, y con él la discriminación, desaparece lo político y con él la posibilidad de la guerra. Al respecto, escribe Derrida lo siguiente.

Sin enemigo me vuelvo loco, no puedo ya pensar, me vuelvo impotente para pensarme, para pronunciar *cogito, ergo sum*. Para eso me hace falta un Genio Maligno, un *spiritus malignus*, un espíritu engañador. ¿No aludía a esto Schmitt en su celda? Sin esta hostilidad absoluta, «yo» pierde la razón, pierde la posibilidad de ponerse, de poner o de oponer el objeto frente a él, pierde la objetividad, la referencia, la estabilidad última de lo que resiste; pierde la existencia y la presencia, pierde el ser, el *lógos*, el orden, la necesidad, la ley. Pierde la cosa misma. Pues, al hacer mi duelo del enemigo, no estoy privado de esto o aquello, de este adversario o de este concursante, de esta fuerza de oposición determinada que me constituye, pierdo el mundo, ni más ni menos.³³

Estas últimas dos indicaciones las habíamos expuesto en el capítulo anterior. Pero parece oportuno recordarlas porque, precisamente, para conjurar el espectro de una retirada de lo político, Schmitt apelará a otro recurso al que se le encomendará la tarea de sacar lo político de su sueño: el partisano. No obstante, como en *El concepto de lo político*, el “nuevo” enemigo invocado por Schmitt deberá ser, ante todo, lo opuesto a lo espectral.

³³ Jacques Derrida. *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 200.

Sólo un enemigo *concreto, concretamente determinado*, puede despertar lo político [...] sólo un enemigo real puede sacar lo político de su sueño y [...] de la «espectralidad» abstracta de su concepto; sólo él puede despertarlo a su vida efectiva [...] Pero he aquí que el espectro está alojado en lo político mismo, lo contrario de lo político habita y politiza lo político. El espectro podría muy bien ser, podría ya haber sido, en 1932, ese «partisano» que no respeta ya las condiciones formales y las fronteras jurídicamente garantizadas de la guerra. Y eso no ha empezado hoy, ni ayer, ni anteayer.³⁴

Para Derrida, la *Teoría del partisano* confirma *El concepto de lo político* precisamente allí donde parece contradecirlo. Así, siguiendo la nevadura conceptual de la *Teoría del partisano* Derrida advierte que el partisano, con respecto al *ius belli* europeo (guerra interestatal con ejércitos regulares), se mantiene como una figura marginal hasta la primera guerra mundial. Pero una vez que sale de esa marginalidad lo trastoca todo: no espera de su enemigo ningún respeto de los derechos de la guerra convencional; transforma el concepto de hostilidad convencional y enturbia las fronteras de ésta, tanto en la guerra civil como en la guerra colonial; no es ya, aparentemente, un enemigo ni tiene enemigo en el sentido clásico del término; la hostilidad se traduce en terrorismo y contraterrorismo. Pero sobre todo, el partisano además de transgredir confunde entre ellas las dos distinciones clásicas: regular/irregular desde el punto de vista de la técnica militar; y legal/ilegal con respecto al derecho constitucional o internacional.

Por otra parte, la *Teoría del partisano* atrae y hace desfilar los espectros de Maquiavelo, Fichte, Hegel, Napoleón, Clausewitz, Bismarck, Marx, Engels, Lenin y Mao para tomar acta de una evolución de lo político, y de una evolución descrita contradictoriamente a veces como «disolución» y otras como «conversión revolucionaria». Y será con Lenin, pero todavía más con Mao-Tse-Tung, que lo que se llama la hostilidad absoluta dotará de sentido y justificación a la guerra. Es esta hostilidad absoluta la que repolitiza el espacio abriéndose paso a través de una despolitización moderna que ha neutralizado las oposiciones de la política en la era clásica. Con Lenin y Mao la guerra revolucionaria, además de reactivar la discriminación amigo/enemigo, se radicaliza llevando la hostilidad a su absoluto (¿quién es en concreto el enemigo absoluto? El enemigo de clase, el burgués, el capitalista). Con todo, esta teoría filosófica del partisano acordará a Mao un lugar excepcional en la medida que supo darle a la guerra misma su enraizamiento telúrico, es decir, su realización absoluta y la concreción filosófica e histórica, motivos por los cuales se atestiguaría una suerte de *parousía* de lo político.

³⁴ *Ibid.*, p. 160.

Esta retelurización, que es lo que nos interesa aquí en principio, es sumamente importante y significativa para Derrida porque hace pasar un hermano dos veces. *Primero*, la guerra absoluta, aquella que viola todas las leyes de la guerra, la guerra revolucionaria que lleva la teoría del partisano a su extremo, es determinada como guerra *fratricida*, y puede invocar así la figura fraterna del hermano, específicamente del hermano enemigo. *Segundo*, cuando alude a Mao y al odio nacional contra los invasores japoneses, Schmitt piensa en una hostilidad contra el hermano de la misma nación. Esta doble apelación al hermano suscita varias cuestiones:

a) En primer lugar, si el hermano proporciona ahora el “modelo” del enemigo, ¿qué puede significar la fraternidad y la fraternización?

Si en lo que es peor que una guerra civil, peor que un desencadenamiento de la *stásis* moderna, la hostilidad *absoluta* puede dirigirse al hermano y convertir la guerra interior, esta vez, en verdadera guerra, en guerra absoluta, y así en política absoluta, ¿acaso no sucede esta inversión vertiginosa en la verdad de lo político en el momento de alcanzar su límite, a saber, a sí mismo, o a su doble, el gemelo, ese amigo absoluto que regresa siempre bajo los rasgos del hermano? Y si el hermano es también la figura del enemigo absoluto, ¿qué significa la fraternización?³⁵

Diversas cuestiones se agolpan aquí a propósito de este texto de Derrida. Primero, si el hermano puede ser determinado, aunque sea en potencia, como enemigo, si es el objeto de la hostilidad absoluta y ello habla a favor de una repolitización que alcanza su cúspide en dicha hostilidad, ¿no cabría entonces formular que a través del hermano (enemigo) lo político alcanza ahora toda su intensidad y su verdad? Segundo, a partir de lo anterior se puede entrever una cuestión que resulta profundamente catastrófica, sobre todo si se la pone en tensión con aquella otra distinción schmittiana: el amigo originario como hermano de alianza o hermano por juramento.³⁶ La gravedad de la catástrofe recae aquí en la semejanza entre amigo y enemigo, pues si un amigo lo es por «sangre» o por «juramento», si es (como) un hermano, y si a la pregunta «¿quién puede ser mi enemigo?» se le puede dar la respuesta «Yo mismo, o también mi hermano», y además

³⁵ *Ibid.*, p. 171.

³⁶ «De acuerdo con el sentido de la lengua alemana (pero también el de otras muchas), “amigo” es en origen tan sólo el que pertenece al mismo tronco familiar. Es, pues, originalmente amigo de sangre, pariente o “emparentado” por matrimonio, por juramento de hermandad, adopción o instituciones análogas». Citado por Jacques Derrida. *Políticas de la amistad*, *op. cit.*, 159. Lejos de poner en entredicho la afirmación vertida en este pasaje, lo que llama la atención de Derrida es el *crédito* que Schmitt le otorga a la distinción entre parentesco «natural» y parentesco por alianza o juramento. Esta distinción aparecerá un poco más adelante como vector del deseo de renaturalización del vínculo entre hermanos.

«Ocurre que mi hermano es mi enemigo», entonces se toma acta de un nuevo principio de ruina en el centro de lo político constituido por la distinción amigo/enemigo. Porque aquí amigo y enemigo se convierten el uno en el otro por medio de la figura del hermano. Por ello, se puede considerar que si hasta aquí el enemigo es y ha sido la cuestión (dado que su pérdida conlleva la pérdida de lo político), ahora mediante el hermano dicha cuestión se transforma en la del amigo, el amigo de origen. Por tanto, los conceptos de amigo y de enemigo no pueden sino *ocuparse espectralmente* uno al otro en este momento inversor.³⁷

En otra parte del discurso schmittiano abordado por Derrida, éste último destaca un cambio, un desplazamiento de la cuestión que conduce, otra vez, al hermano. Si antes la pregunta era «¿Quién puede finalmente *ser* mi enemigo?», ahora la cuestión se formula así: «¿A quién puedo *reconocer* como mi enemigo?», y la respuesta de esta otra forma: «A aquel que puede ponerme en cuestión». «¿Y quién puede ponerme en cuestión? Sólo yo mismo. O mi hermano. El otro es mi hermano. El otro se revela como mi hermano, y el hermano se revela como mi enemigo».

No sólo llama la atención que incluso aquí la puesta en cuestión es ya un acto de guerra. Pero lo que ante todo conviene destacar es que el enemigo (que puedo ser *yo*, o mi *hermano*), y esto es lo más decisivo, es a la vez el más próximo, el más familiar y el más propio. ¿No está esto en contradicción con la definición del enemigo como el otro, el extranjero, el otro extranjero, proporcionada en *El concepto de lo político*? Tres cuestiones hay que asentar aquí.

La primera es que la introducción del hermano en lo político no parece ser algo eventual o un hecho empírico que sugeriría algún índice de repolitización, pues se trata aquí de aquello que dota a lo político de su verdad. Así, desde que existe esa posibilidad, de que el hermano sea el enemigo, lo político mismo queda asediado a priori por la lógica del hermano.

Pero, segunda cuestión, a la inversa, puede también sostenerse entonces que desde que hay hermano hay guerra, hostilidad absoluta. De ahí la desconfianza de Derrida hacia la fraternización y hacia su devenir político.

³⁷ Recuérdese lo expuesto en el capítulo anterior a propósito de Nietzsche: que antes que interrumpir o invertir una tradición, la confirmaba al hacer del enemigo la condición de posibilidad del amigo. Ahora con Schmitt ocurre algo similar:

«Desgraciado aquel que no tenga ningún amigo, porque su enemigo presidirá el tribunal para juzgarle. Desgraciado aquel que no tenga ningún enemigo, pues yo, yo, seré su enemigo el día del juicio final». Citado por Jacques Derrida. *Políticas de la amistad*, *op. cit.*, p. 190.

Una de las numerosas razones por las cuales desconfío del hermano [...] es que no hay peor guerra que al de los hermanos enemigos. Solamente hay guerra, y peligro para la democracia por venir, allí donde hay hermanos. Más concretamente: no allí donde *hay hermanos* (siempre los habrá y ahí no reside el mal, no hay mal en ello), sino allí donde la fraternidad de los hermanos *dicta la ley*, allí donde se impone una *dictadura política* de la fraternocracia.³⁸

Tercera cuestión, si con la introducción del hermano se difuminan los límites entre el amigo y el enemigo, si ya no se sabe con precisión quién puede ser el enemigo y quién el amigo –¿el otro, yo mismo, o mi hermano?–, entonces testimoniamos de nuevo la pérdida de la pureza y de la concreción de lo político, y con ello asistimos a su (re)aparición espectral.

b) En segundo lugar, lo que sorprende en esta puesta en escena de la guerra y del dar muerte física, en este convoy de amigos, enemigos, de hermanos amigos y de hermanos enemigos es que Schmitt no hable nunca de la hermana. No sólo no existe la menor referencia a la mujer-soldado, al papel que las mujeres han desempeñado en la guerra, en la guerrilla y en las postguerras de liberación nacional. Tampoco se alude a la acción de las mujeres en las resistencias. Es más, advierte Derrida, dado que recurre a la *República* para clarificar su concepto de *pólemos*, Schmitt bien pudo haber seguido el gesto de Platón de expresar algunas palabras justas para las mujeres en la guerra, ya sea para las que se encuentran en la primera línea, o bien para las que permanecen detrás para dar miedo al enemigo (*República* V 471 d).

Como quiera que haya sido, en los textos que tratan de lo político como tal Schmitt se refiere, de manera breve, sólo dos veces al fratricidio pero jamás ha abordado la cuestión de la diferencia sexual, mucho menos la de la hermana.

Si la mujer no aparece siquiera en la teoría del partisano, es decir, en la teoría del enemigo absoluto, si no sale nunca de una clandestinidad forzada, esa invisibilidad, esa ceguera, da que pensar: ¿y si la mujer fuese el partisano absoluto? ¿Y si fuese el otro enemigo absoluto de esa teoría del enemigo absoluto, el espectro a conjurar por los hermanos jurados, o lo otro del enemigo absoluto convertida en la enemiga absoluta a la que ni siquiera se la podría reconocer en una guerra regular? Aquella que, según la lógica misma de la teoría del partisano, se convierte en un enemigo tanto más temible en la medida en que ese enemigo, ella, confunde y parasita los límites tranquilizadores entre la hostilidad y el odio, pero también entre la enemistad y su contrario, las leyes de la guerra y la violencia sin ley, lo político y sus otros, etc.³⁹

³⁸ Jacques Derrida. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid, Trotta, 2005, p. 69.

³⁹ Jacques Derrida. *Políticas de la amistad, op. cit.*, p. 181.

Posiblemente, en respuesta Schmitt aduciría, imagina Derrida, que el análisis de lo político no guarda lugar ni para la diferencia sexual ni para la mujer ni para la hermana porque se trata ante todo de un diagnóstico. Tratando de dar cuenta de lo que es o de lo que pasa, añadiría que el sujeto de la política no tiene sexo y en todo caso aquel fue siempre, de hecho, y en cuanto tal, un hombre, un grupo de hombres que determina a su enemigo, al cual se dispone a darle muerte físicamente.

En seguida, entre otras posibles objeciones, se le podría responder a Schmitt que su diagnóstico y la presunta neutralidad que comporta no pueden sustraerse a lo que él mismo determina como el sentido polémico de los conceptos de lo político, pues son conceptos *de* lo polémico y tienen un *uso* polemológico.

Ahora bien, en la hipótesis de que el discurso de Schmitt no tuviera otra finalidad que la neutralización falogocéntrica de la diferencia sexual, quedaría sólo una elección que requeriría una decisión.

Antes de exponer los términos de la elección y decidir, convendría desviarse un momento por la presunta figura natural del hermano, lo cual permitirá determinar el peso de la decisión adoptada.

Brevemente, se puede decir que el hermano es siempre un hermano de alianza o un hermano de adopción. La fraternidad requiere siempre una ley, y nombres, símbolos, una lengua, compromisos, juramentos, de la lengua y de la familia y de la nación. Pero ¿en ese caso la hermana está en la misma situación? ¿Será, puede ser, un caso de fraternización?

El empeño de Derrida al exhibir la historia de la amistad como una historia transida de fraternidad encuentra una de sus principales divisas en la demostración de que lo político difícilmente ha sido concebido como algo distinto de una comunidad de hermanos, de hermanos, amigos o enemigos. Por ello, el énfasis de Derrida por encarar la tradición, particularmente la filosófica, pues desde Platón por lo menos, se puede localizar esta tendencia a naturalizar lo que en absoluto es natural.

Como se recordará, en el capítulo anterior Derrida, asombrado por la desenvoltura con que Schmitt planteaba el rigor de la distinción *pólemos/stásis*, exigía volver a leer el texto platónico sin precipitación porque se trataba ahí, sobre todo, de dos formas de litigio que forman parte de lo mismo y además, en lugar de contentarse con la oposición por la que Schmitt tanto apuesta, la *República* recomienda su disolución. Ahí se decía que el lazo que une al pueblo griego o a la raza

griega se mantiene inecentado tanto en el *pólemos* como en la *stásis*, y además que el apresuramiento y la facilidad exhibidos por los griegos para reconciliarse entre ellos no tiene otra causa, para Platón, que el parentesco real (la *syggéneia*), la cual produce una amistad sólida fundada en la *homogeneidad*, en la *homofilia*, en una afinidad sólida y estable puesto que procede del co-nacimiento. Es el parentesco real, pues, el que asegura la efectividad y la constancia del lazo de amistad más allá de los discursos. Es esta singenealogía, escribe Derrida, la que asegura, bajo la condición de ser real y no solamente expresada o establecida por la convención, de forma duradera el lazo social en la vida y según la vida.

A condición de ser real. Pero en verdad esa condición no es otra sino una condición soñada, un fantasma, ya que un lazo genealógico no será nunca puramente real y su supuesta realidad estará siempre puesta, construida, inducida, de suerte que implicará siempre un efecto simbólico de discurso, una ficción legal, tal como la paternidad, pero no menos que la maternidad. De ahí el empeño por *renaturalizar* esa ficción por parte de todo aquello que en el discurso político recurre al nacimiento, a la naturaleza o la nación. En verdad, la «fraternización» es lo que simbólicamente, convencionalmente, por compromiso juramentado, produce una *política determinada*.

Asimismo, si se presta mayor atención ahora al *Menéxeno*, particularmente al discurso de Aspasia se pueden apreciar los efectos políticos del buen nacimiento, de la eugenia, que no es otra cosa y no tiene otro fundamento que la autoctonía. Ahí, el homenaje a la tierra y a la madre van de la mano con el elogio de la democracia fraternal. Ésta no excluye de ninguna manera una aristocracia fundada en una reputación de virtud y de sabiduría, por lo que convendría hablar mejor de aristodemocracia.

Es necesario, por tanto, demostrar que nuestros padres han sido criados por una forma de gobierno, merced a la cual también ellos fueron virtuosos como lo son los hombres de hoy, entre los cuales se hallan estos muertos aquí presentes. Pues estaba vigente entonces, como ahora, el mismo sistema político, el gobierno de los mejores, que actualmente nos rige y que desde aquella época se ha mantenido la mayor parte del tiempo. Unos lo llaman gobierno del pueblo, otros le dan otro nombre según les place,⁴⁰ pero es, en realidad, un gobierno de selección con la aprobación de la mayoría [...] Sólo existe una norma: el que ha parecido sensato u honesto detenta la autoridad y los cargos. La causa de este sistema político nuestro es la igualdad de nacimiento. Porque otras ciudades están integradas por hombres de toda condición y de procedencia desigual, de suerte que son también desiguales sus formas de gobierno, tiranías y oligarquías. En ellas viven unos pocos considerando a los

⁴⁰ Volveremos más adelante sobre esta vacilación nominalista a propósito del nombre ‘democracia’.

demás como esclavos y la mayor parte teniendo a éstos por amos. Nosotros, en cambio, y nuestros hermanos, nacidos todos de una sola madre no nos consideramos esclavos ni amos los unos de los otros, sino que la igualdad de nacimiento según naturaleza nos obliga a buscar una igualdad política de acuerdo con la ley y a no hacernos concesiones los unos a los otros por ningún otro motivo que por estimación de la virtud y de la sensatez.⁴¹

Así pues, esta aristodemocracia de los hermanos según la virtud es la consecuencia de la igualdad según la ley (isonomía), exigida a su vez por la igualdad de nacimiento (isogonía), la igualdad según la naturaleza. Esta igualdad de nacimiento es una igualdad natural, homofílica y autóctona.

También, de acuerdo con el mismo pasaje, la necesidad que obliga en el buen nacimiento a buscar una igualdad ante la ley, que a su vez sea conforme a la igualdad en el nacimiento, tiene como consecuencia que lo que se llama ahí democracia, o aristodemocracia, funda el lazo entre lo político y la consanguinidad autoctónica. Un lazo extraño, en todo caso, cuya arqueología muestra lo más profundo del deseo de *renaturalización como fraternización*. Y se podría decir justamente que ese lazo constituye, aquí, pero en todas partes en donde se apele a él, un cierto fundamento místico de la ley, pero también de toda democracia.

Este lazo entre los dos lazos [...] anuda lo que es a lo que debe ser, obliga, ata la obligación al lazo llamado natural del nacimiento; es el hacerse *obligatorio* de una ley natural, el arraigo de un «hay que» en la filiación de lo que es, nace y muere. Es el lugar de la fraternización como lazo simbólico que alega la repetición de un lazo genético [...] Ese lazo entre dos lazos de estructura heterogénea permanecerá siempre oscuro, místico [...] Estará siempre expuesto, cuando menos, a las «sofisticaciones», a las mistificaciones y a las perversiones de la retórica. Y a veces a los peores síntomas del nacionalismo, del etnocentrismo, del populismo, o de la xenofobia [...]. ¿Se está seguro que a través de todas las mutaciones de la historia europea [...] alguna vez algún concepto de lo político y de la democracia haya roto con la herencia de esta turbadora necesidad?⁴²

Precisamente, el lazo que constituye la democracia y que liga lo político y lo consanguíneo es uno de los que con mayor denuedo busca desanudar Derrida. En este sentido, la desconstrucción del falogocentrismo le lleva a considerar lo que quedaría, o en lo que se convertiría lo político si se hace de la hermana un caso del hermano, una figura de la amistad y un ejemplo para la fraternidad, precisamente allí donde la democracia privilegia la relación entre hermanos. Y es que la mujer es *excluida doblemente* de los grandes discursos ético-políticos sobre la amistad: se excluye la posibilidad, por una parte, de la amistad entre mujeres, y por otra, de la amistad entre un hombre y una mujer. Esta doble exclusión de lo femenino en el paradigma filosófico confiere

⁴¹ Platón. *Menéxeno*, 238b-239c.

⁴² Jacques Derrida. *Políticas de la amistad*, op. cit., pp. 121-122.

a la amistad la figura esencial y esencialmente sublime de la homosexualidad viril. Democracia por venir es aquello que buscaría sustraer una cierta igualdad al esquema falocéntrico, y sobre todo interrogarse por una cierta política del lenguaje.

[...] no he dejado de preguntarme, pido que se pregunte uno qué se quiere decir cuando se dice «hermano», cuando se le llama a alguien «hermano». Y cuando se resume o subsume en ello tanto la humanidad del hombre como la alteridad del otro [...] Me pregunto, eso es todo, y pido que se pregunte cuál es la política implícita de ese lenguaje. Desde siempre, y hoy más que nunca. ¿Cuál es el alcance político de esa palabra *elegida*, entre otras posibles, incluso y sobre todo si esa elección no es deliberada?⁴³

Finalmente, a partir de lo expuesto parece oportuno regresar a Schmitt y abordar los términos de la elección y la decisión que provisionalmente habíamos dejado en suspenso.

O bien lo político es ese falocentrismo en acto y Schmitt sólo toma nota de él, y en ese caso el valor guerrero, el exponerse a la muerte y el dar muerte son y han sido virtudes viriles. Dado este panorama, habría entonces que situarse más allá de lo político, del nombre «política» y forjar nuevos conceptos.

O también, se podría guardar el «viejo nombre», analizar de otra manera la lógica del concepto e involucrar otras formas de lucha.

No obstante, para Derrida en realidad no puede haber elección al respecto: *se trataría más bien de trasladarse más allá de esta política sin dejar de intervenir en ella para transformarla*. Este *doble gesto* consistiría en no renunciar a la lógica de la fraternización al mismo tiempo que se trabaja en desnaturalizar la figura del hermano.

Para ser consecuente con esta desnaturalización de la autoridad fraternal (o, si se quiere, con su desconstrucción), hay que tomar en cuenta una primera necesidad, una primera ley: no ha habido jamás nada *natural* en la figura del hermano, sobre cuyos rasgos se ha calcado a menudo el rostro del amigo —o del enemigo, del hermano enemigo—. La desnaturalización actuaba en la formación misma de la fraternidad. Es por eso por lo que, entre otras premisas, hay que recordar que la exigencia de una democracia por venir es lo que hace ya posible una desconstrucción. Es la desconstrucción en acción.⁴⁴

3.4 Democracia y auto-inmunidad

El final de esta cita nos coloca de nuevo frente a uno de los motivos que guían a este trabajo y que no es otro que explorar ese vínculo entre desconstrucción y democracia por venir, la

⁴³ *Ibid.*, p. 337.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 183.

posibilidad que una abre para la otra y viceversa, si bien se trata de algo más que un vínculo dado que se indica que la democracia por venir es la desconstrucción en acción. En este sentido, si aquí se ha venido asumiendo esto último, entonces queda por explorar y exponer el modo en que la democracia se auto-desconstruye, o en otras palabras, la manera en que lo auto-inmunitario actúa en la democracia, provocando por ello, es lo que demostraremos a continuación, que de democracia sólo haya huella, que permanezca en restancia, reacia a la ontologización, en suma por venir.

No sólo la referencia a una ontología de la presencia, al número y a la fraternización constituyen entramados conceptuales contra los cuales Derrida vierte la expresión «democracia por venir», sino que ahora podemos exponer lo que esa expresión pueda significar a partir de una lógica llamada auto-inmunitaria, si bien debido a esa misma lógica la democracia permanece indeterminada conceptualmente, albergando en su núcleo un vacío semántico.

A continuación, exploraremos tres cuestiones que nos permitirán llevar a cabo nuestro objetivo. En primer lugar, consideraremos la lógica de lo auto-inmunitario. En segundo lugar, expondremos esa lógica en relación con la libertad; y finalmente, abordaremos la misma lógica actuando en el vínculo entre libertad e igualdad.

A.- *En primer lugar, lo auto-inmunitario.* Derrida habla de una lógica que, sostiene, puede ser extendida ilimitadamente y está gobernada por una ley implacable, aquélla que rige todo proceso auto-inmune: «ese extraño comportamiento del ser vivo que, de manera casi *suicida*, se aplica a destruir «él mismo» sus propias protecciones, a inmunizarse *contra* su «propia» inmunidad».⁴⁵ Esta «aterradora pero fatídica lógica de la *autoinmunidad de lo indemne*»⁴⁶ parecía detenerse en la vida llamada natural, es decir en los ámbitos «zoológico», «biológico» o «genético», pero Derrida la extiende –y señala que se puede hacer de manera ilimitada– a la vida en *general*.⁴⁷

⁴⁵ Jacques Derrida. “Autoinmunidad. Suicidios simbólicos y reales”, en Giovanna Borradori. *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Buenos Aires, Taurus, 2004, p. 142.

⁴⁶ Jacques Derrida. *Fe y saber. Las dos fuentes de la «religión» en los límites de la mera razón* Precedido de *El siglo y el perdón*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2003, p. 96.

⁴⁷ Jacques Derrida. “Autoinmunidad. Suicidios simbólicos y reales”, en Giovanna Borradori. *La filosofía en una época de terror, op. cit.*, p. 260, n. 4.

Así, esta pervertibilidad autoinmunitaria, primero, no se detiene en lo que podríamos llamar lo biológico. De hecho, Derrida considera que dicho proceso no tiene límite externo y por ello no es biologicista o genetista.

En este sentido, aunque sea *fisio*-lógica, *bio*-lógica o *zoo*-lógica, la auto-inmunidad precede o previene todas estas oposiciones. Mis preguntas en torno a la auto-inmunidad «política» concernían efectivamente la relación entre lo *politikon*, la *physis* y *bios* o *zoe*, la-vida-la-muerte.⁴⁸

Segundo, hecha la aclaración se puede definir lo auto-inmunitario como una protección contra la auto-protección.

El proceso de autoinmunización consiste, para un organismo vivo [...] en protegerse contra su autoprotección destruyendo sus propias defensas inmunitarias. Dado que el fenómeno de estos anticuerpos se extiende a una zona de la patología y que cada vez más se recurre a las virtudes positivas de los inmunodepresores destinados a limitar los mecanismos de rechazo y a facilitar la tolerancia a ciertos trasplantes de órganos, nos sentimos autorizados para realizar esta ampliación y hablaremos de una especie de lógica general de lo *autoinmunitario*.⁴⁹

Tercero, lo auto-inmunitario no es precisamente del orden del suicidio, porque este proceso afecta y encenta incluso la propia sui-referencialidad.

[...] lo que denomino lo auto-inmunitario no consiste sólo en perjudicarse o arruinarse, ni siquiera en destruir las propias protecciones, y en hacerlo uno mismo, en suicidarse o en amenazar con hacerlo, sino de una manera más grave y, precisamente por eso mismo, en amenazar al yo o al sí, al *ego* o al *autos*, a la ipseidad misma, en encentar la inmunidad del *autos* mismo: no sólo en auto-encentarse sino en encentar el *autos* –y también, por consiguiente, la ipseidad. No sólo en suicidarse sino en comprometer la sui-referencialidad, el sí del suicidado mismo.⁵⁰

Observemos cómo actúa la auto-inmunidad en lo que se dio en llamar los ataques terroristas del «11 de septiembre» de 2001.

Nunca como hoy, las democracias resultan tan frágiles y tan impotentes para hacer frente a las amenazas tanto del interior como del exterior (aunque cabría preguntarse por dónde pasa hoy

⁴⁸ Jacques Derrida. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid, Trotta, 2005, p. 134. Esa «auto-inmunidad política» es precisamente aquí nuestro tema en relación con la democracia y con lo que se expondrá a continuación a propósito del «11 de septiembre». Asimismo, la expresión «la-vida-la-muerte», otro nombre para la sobrevivencia o la supervivencia, va de la mano con la cuestión del espectro y de la espectralidad, aquello que se sitúa más allá, o más acá, de la vida y de la muerte, precisamente lo que se sustrae a estos términos.

⁴⁹ Jacques Derrida. *Fe y saber. Las dos fuentes de la «religión» en los límites de la mera razón*. Precedido de *El siglo y el perdón*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2003, p. ¿?, n. 23.

⁵⁰ Jacques Derrida. *Canallas, op. cit.*, p. 64.

día la frontera entre interior y exterior). Justo cuando las democracias hacen su duelo por la desaparición de los regímenes socialistas y el fin del marxismo, cuando incluso aceptan la vuelta a Marx con tal de que no haya revuelta, ocurre que la amenaza que se cierne sobre ellas proviene ahora de lo que confusamente se llama “terrorismo”.

Si bien Schmitt señaló que había que distinguir entre guerra interestatal y guerra civil, los atentados del «11 de septiembre» demuestran lo complejo que resulta situar lo que significan «terror», «terrorismo», «terrorismo de Estado», «terrorismo internacional» y «contraterrorismo».

La violencia terrorista hoy no es una «guerra» entre Estados, tampoco una «guerra civil» o una «guerra de partisanos», en el sentido definido por Schmitt, dado que no consiste, como la mayoría de las «guerras de partisanos», en una insurrección nacional ni en un movimiento de liberación destinado a tomar el poder en el suelo de un Estado-nación. Además, desde el fin de la «Guerra Fría» la mayor parte de los fenómenos que se pretende identificar e interpretar como acciones «terroristas», actos de guerra o intervenciones para “resguardar la paz”, ya no tienen como objetivo la conquista o la liberación de un territorio y la fundación de un Estado-nación.

Como se ve, el problema no sólo alude a una dificultad semántica o hermenéutica, sino que afecta el fenómeno mismo del «terror». ¿Quién es aquel que desencadena el terror, un Estado reconocido, una fuerza nacional, una fuerza internacional, una fuerza anónima?

A esta dificultad de determinación fáctica y semántica hay que añadir que el fenómeno contemporáneo del terror habla de una escalada de violencia exponencial inédita, y como en el caso del partisano, pero con mayor gravedad, el terrorismo, y específicamente el 11 de septiembre, han acabado por borrar un conjunto de definiciones y distinciones esenciales, empezando por la de terrorismo: entre ellas, las de civil, militar; nacional, internacional; estatal, no-estatal; terrorismo, contraterrorismo; guerra intraestatal, guerra interestatal, entre otras. Y precisamente por ello, hay que replantear con la mayor radicalidad, de acuerdo con Derrida, los conceptos con los que más a menudo se han descrito, nombrado, categorizado los fenómenos de terrorismo.

Ahora bien, el «11 de septiembre» le permite a Derrida pensar la ley auto-inmunitaria en tres momentos.

- 1) *La autoinmunidad suicida*. No sólo el suelo —en este caso el de los Estados Unidos— se ve expuesto a la agresión, sino que la agresión de que es objeto viene, como desde el interior, de fuerzas que aparentemente no tienen fuerza propia, pero que encuentran la

manera de apoderarse de un arma norteamericana en suelo estadounidense. Se trata, además, de un doble suicidio: por un lado, el de la fuerza que ejecuta el mal, y por otro, el de la fuerza que los prepara, les otorga los medios y los recursos que se vuelven contra ella. El doble suicidio toca dos lugares simbólica y efectivamente esenciales del cuerpo estadounidense: la capital del capital mundial (el *World Trade Center*) y la cabeza estratégica, militar y administrativa de la capital, el Capitolio.

- 2) El otro terror autoinmune lo constituye la contraevidencia de que el mal infligido es el signo precursor de que el mal radical está por venir. La prueba que hace sufrir el acontecimiento tiene como correlato trágico no lo que ya pasó o lo que pasa actualmente, sino el presagio de lo que amenaza con pasar.
- 3) Las defensas que operan contra el terrorismo trabajan para regenerar, a corto o largo plazo, las causas del mal que pretenden exterminar.⁵¹

Ahora bien, en el caso de la democracia, el proceso auto-inmunitario se puede apreciar en uno de los ejemplos que brinda el propio Derrida concerniente a unas elecciones llevadas a cabo en Argelia. En este caso, el gobierno argelino decidió suspender unas elecciones democráticas en virtud de que se ponía en riesgo la democracia misma, es decir en nombre de la democracia, toda vez que la fuerza política mayoritaria que se perfilaba como la que contaba con posibilidades de ganar –islámica e islamista y cuya meta era cambiar la constitución y abolir el funcionamiento regular de la democracia– constituía un peligro para la democracia.

Este “ejemplo” exhibe más de un efecto inmunitario. Primero, la alternativa a la democracia siempre puede ser representada como una alternancia democrática. Segundo, un proceso democrático puede ser interrumpido o abolido, siempre que se sienta amenazado, en nombre de la democracia misma. Por consiguiente, un cierto suicidio de la democracia.⁵²

⁵¹ Jacques Derrida. “Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales”, en Giovanna Borradori. *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Buenos Aires, Aguilar, Altea, Taurus y Alfaguara, 2004, pp. 131-196.

⁵² «[...] desde cualquier lado que se la examine, la suspensión del proceso electoral en Argelia sería un acontecimiento típico de todos los ataques contra la democracia en nombre de la democracia. El gobierno argelino y una parte importante, aunque no mayoritaria, del pueblo argelino (incluso de pueblos ajenos a Argelia) consideraron que el proceso electoral incoado conduciría democráticamente al fin de la democracia [...] Decidieron de forma soberana suspender, por lo menos provisionalmente, la democracia por su propio bien y para cuidar de ella, para inmunizarla y protegerla contra la más probable agresión. Por definición, el valor de esta estratagema no podrá ser nunca confirmado ni invalidado». Jacques Derrida. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid, Trotta, 2005, p. 52.

Ahora bien, este proceso autoinmunitario, esta perversibilidad auto-inmunitaria que estudiamos en la democracia consiste siempre en un reenvío. Pasemos a formalizarlo.

El reenvío democrático pertenece al esquema del espacio y del tiempo, a lo que tiempo atrás Derrida abordó con el nombre de espaciamiento en tanto devenir espacio del tiempo y devenir tiempo del espacio.

- a) Al operar en el espacio, la lógica auto-inmunitaria exige, con el pretexto de protegerla en el interior, reenviar la democracia a otra parte, excluirla, rechazarla, desterrando a los enemigos domésticos. Ahora bien, en virtud de la indecidibilidad que acompaña al proceso auto-inmunitario, la fuerza de la democracia la compromete a ésta, en nombre de la igualdad universal, a representar no sólo la fuerza de la mayoría, sino también la debilidad de los débiles, «lo que significa que la democracia se protege y se mantiene limitándose y amenazándose ella misma». En este sentido,

[...] el ineludible reenvío puede significar simultáneamente o por turno reenvío *de* el otro por exclusión y reenvío *a* el otro, respeto al extranjero o a la alteridad del otro [...] ambos movimientos contradictorios del reenvío se asedian y se auto-inmunizan por turno el uno al otro.⁵³

- b) Cuando opera en el tiempo, la auto-inmunitad ordena aplazar para más adelante las elecciones y el advenimiento de la democracia.

Ahora bien, el doble reenvío constituye una fatalidad auto-inmunitaria inscrita en la democracia *misma*, de modo que debido a ello lo que le falta a la democracia es precisamente el ser ella misma. O, en otras palabras, la democracia está desprovista de mismidad; lo que le falta es el sentido mismo de lo mismo.

La democracia misma, es decir [...] lo que, en ella, afirma y desafía a lo propio, al sí mismo, a la mismidad de lo mismo [...] y, por lo tanto, a la verdad, la verdad de una democracia que correspondería a la adecuación o a la manifestación desveladota de una esencia, de la esencia misma de la democracia, de la *verdadera* democracia, de la democracia auténtica, de la democracia misma, conforme a una idea de la democracia.⁵⁴

Cuestiones muy graves se desprenden de esta cita: i) no hay nada propio en la democracia, excepto su falta de mismidad; ii) no hay verdad de lo democrático ni puede haber democracia verdadera ni auténtica; iii) no hay esencia de la democracia, salvo, de nuevo, su esencial falta de

⁵³ *Ibid.*, p. 55.

⁵⁴ *Ibid.*, P. 56.

esencia; iv) no hay finalmente ni idea alguna de la democracia ni ideal democrático, y «aunque los hubiese y allí donde los hubiese, ese «hay» sigue resultando aporético, sometido a una doble presión, o auto-inmunitario».⁵⁵

Estas proposiciones bien pudieran testimoniar una actitud nihilista o escéptica con respecto a la democracia en el pensamiento de Derrida, pero vamos a mostrar que si bien esa dirección no es imposible, tampoco lo es la que propone que a partir de y debido a ese vacío e indeterminación semántica se pueden asignar múltiples, precarios e inestables significados a la democracia. Es decir, del hecho de que la democracia es diferimiento, demora y prórroga se puede desprender tanto una actitud escéptica, o cínica, lo que explicaría el reproche de Žižek en que nos detuvimos páginas atrás, pero también una posición activa y militante. Pero antes de proseguir con esta argumentación, me gustaría ahondar en la indeterminación de la democracia y abordar lo que Derrida llama la vacilación nominalista, con el fin de redondear el argumento a favor de un vacío semántico y una inadecuación propias de lo que no tiene nada propio: la democracia.

De nuevo, un giro en dirección hacia Platón. Derrida detecta una vacilación de estilo nominalista o convencionalista a propósito del nombre «democracia» en el *Menéxeno*. Ella le permite suscribir el hiato entre el nombre por un lado, y el concepto o la cosa por otro. Ese hiato es una oportunidad de perfectibilidad para la democracia, pues es en nombre de una democracia por venir que se critica la democracia. Y ello, parece decir Derrida, desde Platón.

Queda que, por sí misma, más allá de las astucias y de la ironía que pueden caracterizar al *Menéxeno*, esta vacilación sobre el nombre «democracia» dará siempre qué pensar. Si el juego de una separación entre el nombre por una parte, el concepto o la cosa por otra, da lugar a efectos retóricos que son también estrategias políticas, ¿qué lecciones podemos sacar de eso hoy? ¿Sigue siendo *en nombre de la democracia* como intentaremos criticar tal o cual determinación de la democracia o de la aristodemocracia?⁵⁶

Por otra parte, la vacilación sobre el nombre «democracia» dará siempre qué pensar, pues si el juego de una separación entre el nombre y el concepto o la cosa da lugar a efectos retóricos que son también estrategias políticas, queda por pensar este hiato, esta distancia, esta separación, esta falla incluso, y hay que pensar también lo que ahí se piensa, en ese abismo. Y es precisamente ahí, en esa sima, en ese diastema, donde se cruzan y condensan las cuestiones más cruciales en el pensamiento de Derrida relativas no sólo a la democracia sino también a lo que se llama la

⁵⁵ Jacques Derrida, *Canallas*, *op. cit.*, p. 56.

⁵⁶ Jacques Derrida. *Políticas de la amistad*. Madrid, Trotta, 1998, p. 125-126.

desconstrucción, pues lejos de constituir una finta retórica, la proposición “No hay democracia sin desconstrucción y no hay desconstrucción sin democracia” parece apelar a esa tarea titánica de analizar y desedimentar, entre otros, los más intrincados macizos que guardan lo más sólido de las representaciones fantasmáticas en torno a la sangre, lo étnico, las raíces, la polis, la res publica, etcétera.

¿Sigue siendo *en nombre de la democracia* como intentaremos criticar tal o cual determinación de la democracia o de la aristodemocracia?, o más radicalmente, más cerca, justamente, de su *radicalidad* fundamental (allí donde por ejemplo se enraíza en la seguridad de la fundación autóctona, en el tronco y en el genio de la filiación), ¿sigue siendo en nombre de la democracia, de una democracia por venir como intentaremos desconstruir un concepto, todos los predicados asociados en un concepto ampliamente dominante de la democracia, aquel en cuya herencia se reencuentra sin falta la ley del nacimiento, la ley natural o «nacional», la ley de la homofilia o de la autoctonía, la igualdad cívica (la isonomía) fundada en la igualdad de nacimiento (la isogonía) como condición del cálculo de la aprobación y en consecuencia de la aristodemocracia de virtud y de sabiduría, etc.?⁵⁷

Tras este breve periplo, conviene retomar la cuestión que habíamos dejado pendiente acerca de si el por venir de la democracia por venir suponía simplemente demora y prórroga. Me parece que si continuamos con la argumentación relativa al reenvío podremos arriesgar alguna proposición menos equívoca.

En primer lugar, no podría afirmarse tajantemente, aunque se haya dado esa impresión, que de la democracia no se puede saber nada; es decir, que si ella permanece indeterminada e inadecuada consigo mismo de ahí podría colegirse la imposibilidad de cualquier aproximación teórica. Pero ocurre que si se proclama que la democracia se mantiene en el diastema entre el concepto y la cosa, que es inadecuada consigo misma, que la rige una indeterminación y un vacío semántico en su centro, si sabemos eso, entonces algo se sabe al respecto. Se diría, en un gesto que recuerda a Heidegger, que por lo menos tenemos una precomprensión de la democracia.

Aunque sepamos poco de lo que debería querer decir «democracia», es preciso pese a todo, debido a cierta pre-comprensión, que algo sepamos de ello [...] Si no tuviésemos una idea de la democracia no nos inquietaría su indeterminación. No trataríamos de dilucidar su sentido, ni de reclamar su advenimiento.⁵⁸

En segundo lugar, el reenvío de la democracia, del que veníamos hablando líneas arriba, compete a la *différance*, o en otras palabras, la democracia como envío del reenvío reenvía a la *différance*.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 126.

⁵⁸ Jacques Derrida. *Canallas, op. cit.*, p. 35.

En este sentido, la democracia concierne a la *différance* no sólo en tanto prórroga, rodeo, desvío y aplazamiento en la economía de lo mismo, sino que también a la *différance* como reenvío a lo otro, como experiencia irrefutable de lo otro, de la alteridad de lo otro, de lo heterogéneo, de lo singular, de lo diferente, de la disimetría y de la heteronomía.

La democracia no es lo que es sino en la *différance*, en virtud de la cual aquélla se difiere y difiere de sí misma; no es lo que es sino espaciándose más allá del ser e incluso de la diferencia ontológica; es (sin ser) igual a sí misma y propia consigo misma solamente en tanto que es inadecuada e impropia, a la vez con retraso y adelanto respecto de ella misma, de lo Mismo y de lo Uno de ella misma, interminable en su inacabamiento allende todos los inacabamientos determinados [...].⁵⁹

De alguna manera, esto significaría, tanto para la democracia como para la *différance*, que se trata al respecto de puro diferimiento. Pero nada parece más ajeno a la perspectiva derridiana. Primero, porque ha habido un error en concebir la *différance* como puro desplazamiento.

[...] la *différance*, aun cuando permanece irreductible, irreductiblemente requerida por el espaciamiento de toda promesa y por el por-venir que viene a abrirla, no significa solamente, como se ha creído demasiado a menudo y tan ingenuamente, diferimiento, retraso, demora, posposición. En la incoercible *différance* se desencadena el aquí-ahora. Sin retraso, sin demora, pero sin presencia, es el precipitarse de una singularidad absoluta [...] que se liga necesariamente a la forma del instante, en la inminencia y en la urgencia [...].⁶⁰

De otra parte, por lo que concierne a la democracia, si ésta conecta con la *différance* también ella será en la urgencia.

[...] la inyunción democrática no consiste ni en remitir a más adelante ni en dejarse regular, tranquilizar o consolar por un ideal o una Idea reguladora. Aquélla se significa en la urgencia y la inminencia de un por-venir, dado que el *por* del por-venir convierte la *a* de una *différance* en disyunción tanto en una inyunción como en una espera mesiánica.⁶¹

Asimismo, si la democracia es diferentemente diferidora, si es *différance*, tanto reenvío como espaciamiento, ello explica porqué siempre se mantendrá impresentable, pero al mismo tiempo, y justo por ello, de democracia sólo puede haber huella.

Si todo reenvío es diferentemente diferidor, y si huella es un sinónimo para ese reenvío, siempre hay entonces alguna huella de democracia, toda huella es huella de democracia. De democracia lo único que podría haber es huella.⁶²

⁵⁹ Jacques Derrida. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid, Trotta, 2005, p. 57.

⁶⁰ Jacques Derrida. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid, Trotta, 1995, p. 44.

⁶¹ Jacques Derrida. *Canallas, op. cit.*, pp. 133-134.

⁶² *Ibid.*, p. 58.

Así, finalmente, convendría advertir a los optimistas que el por venir de la democracia no significa que la democracia será en un futuro; a los escépticos, que su indeterminación no es equivalente a inexistencia, y a los cínicos o melancólicos, que no es del orden de un ideal o de una Idea reguladora con los que mantendría una aproximación asintótica. No. Lo que se significa es que habitada por la inadecuación, la aporía y lo auto-inmune la democracia se sustrae al horizonte de la ontología.

El «por venir» no significa sólo la promesa sino que también que la democracia no existirá nunca, en el sentido de la existencia presente: no porque será diferida sino porque seguirá siendo siempre aporética en su estructura (fuerza *sin* fuerza, singularidad incalculable e igualdad calculable, conmensurabilidad e inconmensurabilidad, heteronomía y autonomía, soberanía indivisible y divisible o compatible, nombre vacío, mesianicidad desesperada o desesperante, etcétera).⁶³

B.- *Auto-inmunitad y libertad*. Al reflexionar sobre la relación entre libertad y democracia, Derrida se traslada hasta al mundo griego antiguo con el fin de mostrar que desde las reflexiones de Platón y Aristóteles hasta la actualidad la democracia depende de un crédito otorgado: que ella no va sin la libertad. Tal vez esta referencia a la libertad no sea del todo significativa, ni siquiera algo original que Derrida, antes que cualquier otro pensador, esté postulando. Pero lo que es digno de destacar es que esta referencia a la libertad se desdobra en dos reflexiones que aludirán, por turno, como en el por turno de la democracia, a lo auto-inmunitario.

En un primer momento, Derrida exhibe en el texto platónico, específicamente en *La República* (557b), dos maneras de pensar la libertad, ya sea como *eleutheria* ya como *exousia*. Este recurso al griego antiguo pretende mostrar, por un lado, el desdoblamiento del concepto de libertad, y por otro, la libertad en el concepto de libertad. Vamos por partes.

Por lo que concierne al primer punto, resulta bastante difícil distinguir, en democracia, entre libertad y licencia, entre libertad y libre albedrío. Esa dificultad repercute en la comprensión de la democracia, pues a ésta se le asocia con la libertad como con la licencia. Pero ambas percepciones son “propias” de la democracia y estarían asociadas a ella por turno, y de ello estarían dando cuenta Platón y Aristóteles.

[...] dicha implicación de la libertad (*eleutheria* o *exousia*) jamás se habrá puesto en cuestión a lo largo de toda la historia del concepto de democracia, pero tanto Platón como

⁶³ *Ibid.*, 111.

Aristóteles la habrán presentado, siempre con ciertas reservas [...] como una especie de creencia [...] Esto es lo que se nos dice; se declara que la democracia es la libertad.⁶⁴

Por otra parte, esta libertad entre *eleutheria* y *exousia* –y aquí puede apreciarse que el recurso al griego antiguo no sólo es una motivación filológica, sino que presenta sus destellos político-conceptuales–, estaría implicando una libertad más radical y originaria en el concepto de democracia, una libertad de juego más arcaica que la libertad o la licencia en tanto que poder de hacer esto o aquello, poder que una libertad a priori condicionaría de este modo, lo cual constituye tanto el bien como el mal de la democracia, o en otros términos, ahí radicaría su oportunidad como por venir, pero también de ahí provienen sus amenazas. Se trata del *vacío* y de la *indeterminación semántica* en el centro del *concepto de democracia*.

Se trata [...] de apuntar que si esta libertad, entre *eleutheria* y *exousia*, parece caracterizar unos comportamientos sociales y políticos, el derecho y el poder de hacer cada cual lo que quiera, la facultad de decisoria de auto-determinarse pero también la licencia para jugar entre los posibles; aquélla implica, de una forma más radical y más originaria, una libertad de juego, una apertura de indeterminación y de indecidibilidad *en el concepto* mismo de la democracia, en la interpretación de lo democrático.⁶⁵

Varias consecuencias se desprenden de la cita anterior.

- i) Esa libertad hablaría no sólo de democracia por venir sino que también marcaría la apertura vacía de un porvenir del concepto mismo de democracia.
- ii) Esa indeterminación permite tener en cuenta la *historicidad* esencial de la democracia, del concepto y del léxico de la democracia.
- iii) Justo por esa historicidad, democracia sería el único nombre de un cuasi régimen abierto a su transformación histórica y que asume su plasticidad interna y su auto-criticidad interminable.⁶⁶

⁶⁴ *Ibid.*, p. 41.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 43.

⁶⁶ Al respecto, uno de los efectos perversos y auto-inmunitarios inscritos en la axiomática democrática definida desde Platón y Aristóteles, de acuerdo con Derrida, se condensa en una aporía debida también a la libertad de juego en el concepto de la democracia. Por ejemplo:

«[...] debe una democracia dejar en libertad y en posición de ejercer el poder a aquellos que bien podrían atentar contra las libertades democráticas y poner fin a la libertad democrática en nombre de la democracia y de la mayoría que, en efecto, éstos bien podrían reunir? ¿Quién puede considerarse autorizado a qué para hablar, a un lado y otro de ese frente, de la democracia misma, de la democracia auténtica y propiamente dicha, cuando precisamente el concepto de la democracia, de la democracia auténtica y propiamente dicha, en su sentido unívoco y propio, brilla por su ausencia en el presente y para siempre?». Jacques Derrida. *Canallas, op. cit.*, p. 53.

iv) En un cierto sentido, la expresión «democracia por venir» pertenecería al menos a una de las vetas de la tradición platónica.

Así, siguiendo la lectura de Derrida, lo que se despende del texto de Platón es que democracia no es en el fondo el nombre de un régimen ni el de una constitución. Por el contrario, entregada a la libertad, a la *exousia* en este caso, la democracia abarca todos los géneros de regímenes, de constituciones o de Estados. Consecuencia teórica y política: es inútil buscar una sola constitución y un único régimen en esa democracia poblada por tal diversidad. O, en otras palabras, conclusión auto-inmunitaria: debido al vacío, al desembrague o a la indecisión semántica en su centro, la democracia no puede reunirse en torno a la presencia de un sentido axial y unívoco que no se destruya ni se lleve a sí mismo por delante.

C.- *Tercera autoinmunidad: la pareja «diabólica» libertad e igualdad.* Para Derrida, existe y persiste una aporía en el corazón de lo democrático que es clásica y canónica, y que además se sitúa en la base de todo los procesos auto-inmunitarios, es la pareja constitutiva y diabólica de la democracia: libertad e igualdad. Y se trata ahí de una aporía que puede ser explicada por un «argumento decepcionantemente simple»⁶⁷: la igualdad introduce la medida y el cálculo, por tanto, la condicionalidad, justo en el punto en que la libertad es, por esencia, incondicional, indivisible, heterogénea al cálculo y a la medida.

Por otra parte, Derrida sugiere que dicha aporía ya era incluso reconocida por Aristóteles cuando distinguía, por un lado, la igualdad según el número y la igualdad según el mérito. La primera es constitutiva de la justicia democrática y su meta, y debido a ella las personas la voluntad exige no ser mandado por nadie, o de no serlo más que por turno, lo cual a su vez contribuye a la libertad basada en la igualdad. También, por otro lado, cuando da cuenta de la aporía en el nacimiento de la democracia o, con mayor precisión, del *demos* mismo, pues al explicar dicho nacimiento Aristóteles señala que se trata incluso de una creencia según la cual las gentes iguales en algún punto se imaginan que son absolutamente iguales, es decir, creen que son absolutamente iguales porque son semejantemente libres.

Si se piensa en el breve relato del suicidio auto-inmunitario de la democracia argelina al que hicimos referencia páginas atrás, en que el gobierno tuvo que suspender unas elecciones

⁶⁷ La expresión pertenece a Geoffrey Bennington, quien la emplea en una exposición sobre el vínculo entre indecidibilidad y política de la desconstrucción. Cfr. “Derrida y la política”, en Tom Cohen (coord.). *Jacques Derrida y las humanidades*. México, Editorial Siglo XXI, 2005, p. 261.

democráticas para defender la democracia de una mayoría islamista y no democrática con oportunidades de ganar la contienda, podríamos apreciar el proceso auto-inmune funcionando en la doble pareja igualdad libertad, por un lado, e igualdad según el número e igualdad según el mérito. Se trata ahí, dice Derrida, de la perversidad de una doble pareja, dado que en nombre de una pareja, la pareja de la libertad y la igualdad, se acepta una ley de la igualdad según el número, que tiene como efecto destruir ambas parejas: la de las dos igualdades (según el número y según el mérito) como la pareja misma de igualdad libertad.

Por otra parte, la pareja igualdad y libertad no sólo constituye el núcleo de una aporía o antinomia en el corazón de lo democrático, sino que es también el principio de una paradoja que habita la democracia liberal moderna. Chantal Mouffe indica que se trata ahí de hecho de dos gramáticas y dos principios irreconciliables. Siguiendo a Claude Lefort, Mouffe sostiene que la transformación simbólica que hizo posible el advenimiento de la democracia moderna descansa en la desaparición de los marcadores de certidumbre, motivo por el cual el poder, la ley y el conocimiento experimentan una radical indeterminación. Todo esto es consecuencia de la revolución democrática, acontecimiento que también condujo no sólo a la imposibilidad de dotar de autoridad trascendental al ocupante del poder político, sino a inaugurar el poder mismo como un lugar vacío.

Con todo, lo que a Mouffe le preocupa es intentar dilucidar los principios que constituyen la democracia moderna. Al respecto, sostendrá que el principio de *la democracia como forma de gobierno* es el antiguo principio de la soberanía del pueblo, es decir, el poder debe ser ejercido por el pueblo, sólo que ese principio se ejerce en un nuevo marco simbólico configurado por el discurso liberal y los valores que le dan orientación: la libertad individual y los derechos humanos. Si éstos son los valores de la tradición liberal, los de la democracia los constituyen la soberanía y la igualdad. La articulación de ese principio y ese marco le dará su especificidad, de acuerdo con Mouffe, a la democracia moderna.

Así, para Mouffe la democracia liberal es el resultado de la articulación de dos lógicas que en última instancia son incompatibles. Dicho de otra manera, existe una tensión constitutiva entre sus dos componentes que no puede superarse sino negociarse de modos distintos y estabilizarse temporalmente mediante negociaciones pragmáticas entre fuerzas políticas.

La tensión entre la igualdad y la libertad surge de que la lógica democrática siempre implica la exigencia de trazar una frontera entre un «ellos» y un «nosotros», entre aquellos que

pertenecen al demos y aquellos que son excluidos de él. El ejercicio mismo de los derechos democráticos supone la adscripción al demos. Esta exigencia, a su vez, entra en contradicción con la exigencia liberal de poner siempre límites al ejercicio de la soberanía del pueblo y de impedir que dicho ejercicio socave derechos plenos. Para el discurso liberal, tales límites no admiten negociación.

La relación que se establece entre estas dos lógicas, gramáticas o principios, democracia y liberalismo, si bien presenta un carácter en último término irreconciliable no por ello debe ser comprendida como una contradicción, sino como el locus de una *paradoja*. Ello permitiría desanudar lo que Mouffe llama el «falso dilema» de Carl Schmitt, para quien ambas lógicas son contradictorias y, por tanto, excluyentes.

Pour Schmitt, toute pensée est en dernière instance confrontée à une alternative indépassable, en l'occurrence: ou bien L'Etat impose son ordre et sa rationalité à une société civile vouée à la pluralité, à la compétition, au désordre, ou bien, comme dans le cas de la démocratie libérale contemporaine, le pluralisme social vide de son sens l'institution et la ramène à son autre, l'état de nature.⁶⁸

Por el contrario, para Mouffe se trata de apreciar su carácter paradójico y volverlo productivo en términos compatibles con el pluralismo que la autora llama «agonístico», una perspectiva que revela la imposibilidad de establecer un consenso sin exclusión, esto es, el reconocimiento, primero, de la inerradicabilidad del antagonismo y, segundo, el del enemigo concebido no como alguien a destruir sino como un adversario con quien se libran batallas políticas bajo un ordenamiento sociosimbólico común.

Un adversario es un enemigo, pero un enemigo legítimo, un enemigo con el que tenemos una base común porque compartimos una adhesión a los principios ético-políticos de la democracia liberal: la igualdad y la libertad. Pero estamos en desacuerdo en lo que se refiere al significado y a la puesta en práctica de esos principios [...].⁶⁹

Así, si la relación entre ambos principios es tensa pero excluyente, y si por el contrario posee una eficacia política, entonces ¿de qué vínculo se trata? Para Mouffe está claro que es una paradoja que agrupa dos principios que se requieren al tiempo que resultan conflictivos entre sí. O si se prefiere, aunque esto Mouffe no lo dice así, dos lógicas que son reunidas en y por su oposición., lo cual vuelve inevitable su mutuo parasitarse y contaminarse.

⁶⁸ Jean-François Kervégan. *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*. Paris, Press Universitaires de France/Quadrige, 2005, p. 261.

⁶⁹ Chantal Mouffe. *La paradoja democrática*. Barcelona, Gedisa, 2003, p. 115.

Es preciso subrayar, no obstante, que esta tensión entre democracia y liberalismo no debería concebirse como una tensión existente entre dos principios enteramente externos el uno al otro, entre principios que establecen entre ellos simples relaciones de negociación. Si la tensión se concibiese de este modo, se habría instituido un dualismo muy simplista. En vez de eso, la tensión debería considerarse no como algo que crea una relación de *negociación*, sino como algo que crea una relación de *contaminación*, en el sentido de que, una vez que se ha efectuado la articulación de los dos principios –incluso en el caso de que se haya hecho de forma precaria–, cada uno de ellos cambia la identidad del otro.⁷⁰

Del reconocimiento de esa imposibilidad, de esa paradoja, de esa irreconciliable vínculo entre el principio democrático de la equivalencia y el principio liberal de la diferencia, y del reconocimiento del pluralismo agonístico a que da lugar, Mouffe desprende una oportunidad para una política emancipatoria, pero siempre reconociendo la imposibilidad de arribar a una sociedad plena y perfectamente reconciliada.

Sin duda, hay muchas cuestiones nuevas que una política para la emancipación debe abordar [...] Sin embargo, este tipo de democracia «agonística» exige la aceptación de que el conflicto y la división son inherentes a la política y de que no hay ningún lugar en el que pueda alcanzarse definitivamente una reconciliación en el sentido de una plena actualización de a unidad del pueblo. Imaginar que la democracia pluralista podría llegar a ser algún día un sistema perfectamente articulado es transformarla en un ideal que se refuta a sí mismo, ya que la condición de posibilidad de una democracia pluralista es al mismo tiempo la condición de imposibilidad de su perfecta puesta en práctica. De ahí la importancia de reconocer su naturaleza paradójica.⁷¹

En este sentido, encontramos en Mouffe el reconocimiento de la productividad teórica y política que se desprende de la paradoja democrática. Como Derrida, ella sostiene que la pareja igualdad y libertad supone una serie de aporías. También, coincide con Derrida en que algo así como al democracia plena y perfecta es imposible. Volveremos sobre esto último en un instante. Por ahora hay que llamar la atención sobre la presunta afinidad que quisimos presentar entre Mouffe y Derrida acerca de la pareja igualdad y libertad. Pero si existe tal afinidad, ella se detiene en el punto en que Mouffe postula la relación de contaminación entre ambos principios, y en el punto también en que Mouffe la confina a la democracia moderna, porque Derrida insiste en que dicha pareja es constitutiva de toda democracia y la estructura aporética en esa relación no es moderna, no es del orden de una época histórica sino un a priori tal que, sostiene Derrida, en tanto aporía era ya reconocida por Platón y Aristóteles.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 27.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 31-32.

Pero volvamos a la relación de contaminación que menciona Mouffe. Aquí, Derrida avanza mucho más lejos al plantear que desde el momento en que no van la una sin la otra, la igualdad no es ya un término que se sitúa frente a la libertad, desde un exterior, sino que al quedar vinculada a la libertad forma parte de ella y da lugar a la emergencia de una igualdad incondicional. Precisamente, al comentar el relato del nacimiento del *demos* de Aristóteles, leemos lo siguiente:

Pero lo más temible en este nacimiento del *demos* no es la contradicción, la antinomia o la aporía simple, por así decirlo, entre dos términos que son dos leyes, la libertad y la igualdad; tampoco es la tensión entre dos igualdades (según el número y según el mérito o la proporción *-logos*); sino que es que la igualdad no es siempre un término opuesto o concurrente *junto, enfrente o en torno* a la libertad, como una medida calculable (según el número o el *lógos*) *junto, enfrente o en torno* a una inconmensurable, incalculable y universal libertad. No. Desde el momento en que todo el mundo [...] es igualmente [...] libre, la igualdad forma parte intrínseca de la libertad y, entonces, ya no es calculable. Es una igualdad incalculable e inconmensurable en sí misma; es la condición incondicional de la libertad [...] La antinomia ya es inherente al concepto mismo de la isonomía, el cual incluye en sí mismo varios tipos desiguales de igualdades: las dos igualdades calculables (según el número y según el mérito o el *lógos* proporcional), ciertamente, pero también la igualdad incalculable dentro de una libertad que es semejante para todos y para todas.⁷²

Llegados a este punto, y tras haber advertido que debido a esa lógica autoinmunitaria la democracia se contrae tanto como se expande, se amenaza tanto como se protege y lanza a lo incondicional al tiempo que confina en lo condicional, conviene reparar en las razones que condujeron a Derrida a emplear la expresión «democracia por venir». Él aduce lo siguiente:

- 1) «Democracia por venir» traduce una crítica política militante dirigida contra cualquier tipo de ingenuidad, de abuso político y de retórica (Fukuyama, por ejemplo, pero habría muchos, muchos más) que presentase la democracia presente y existente como democracia de hecho. O lo que es peor, que presentase a los actuales regímenes políticos, occidentales y no occidentales, como la perfecta realización del reino de la libertad, coartando por ello, o por otros motivos, el derecho y la posibilidad de criticar indefinidamente la democracia en nombre de la democracia misma, renunciando así a la inyunción emancipatoria.
- 2) La expresión «democracia por venir» implica otro pensamiento del acontecimiento.

⁷² Jacques Derrida. *Canallas, op. cit.*, p. 68.

- 3) «Democracia por venir», más allá del Estado-nación y de la soberanía, estatal o no.
- 4) La «democracia por venir» va ligada indisolublemente a la justicia, entendida en el sentido derridiano, esto es, como aquello que subvierte el derecho al dirigirse a la singularidad y la incalculabilidad del otro y de lo otro.
- 5) Si la democracia *queda* por venir, semejante democracia en restancia o en suspenso se sustrae a su dependencia ontológica. Como todo resto.

S'agirait donc un reste suspendu.

Qui ne serait pas : ni présence, ni substance, ni essence. En général, on pense que ce qui reste est permanent, substantiel, subsistant. Ici le reste ne restera pas en ce sens.

On pense aussi que le reste est le résidu d'une opération (soustraction ou division), un rebut, un déchet qui tombe ou demeure. Le reste, ici, provoquerait plutôt l'opération. Le reste ne restera en aucun de ces deux sens. Alors pourquoi ce mot, pourquoi garder un «reste» qui ne correspond plus aux restes de la sémantique traditionnelle? Dira-t-on qu'il garde avec cette sémantique un rapport métaphorique? Ce serait encore le réapproprier à la circulation métaphysique. Qu'est-ce qui reste du «reste» quand on le met ainsi en morceaux? D'où vient la règle de sa mise en morceaux? Doit-on encore chercher à déterminer une régularité quand on met en pièces ce qui reste du reste? Question strictement angulaire. Le reste ici se suspend.⁷³

Finalmente, me gustaría exponer también dos razones que aduce Derrida para desmarcar el por venir de la «democracia por venir» de una Idea reguladora, no obstante que ésta para él aún guarda una dignidad, pese a los usos y abusos que, a su juicio, se han hecho de ella. Así, frente a la Idea reguladora, Derrida opone lo siguiente:

- 1) Todas las figuras de lo im-posible. Este im-posible no es privativo, no es lo inaccesible, no es lo que se puede remitir indefinidamente. Por el contrario, se anuncia y cae bajo la forma de una inyunción que no espera en el horizonte. Para Derrida, es lo más innegablemente real que hay.
- 2) La responsabilidad de lo que queda por decidir o por hacer, que no pueden consistir en seguir, aplicar, realizar una norma o una regla.

Con base en estas proposiciones nos podemos sentir autorizados a afirmar que la expresión vertida en *Políticas de la amistad*, «no hay deconstrucción sin democracia y no hay democracia sin deconstrucción», podría aludir a dos cuestiones íntimamente relacionadas:

⁷³ Jacques Derrida. *Glas*. Paris, Galilée, 1974, pp. 252-253.

Por un lado, «no hay deconstrucción sin democracia» puede dar a entender que sin la libertad proporcionada por la democracia la desconstrucción no puede llevarse a cabo. En otras palabras, el derecho a la crítica está cobijado por la democracia, es más, y de manera autoinmunitaria, la democracia conserva indefinidamente el derecho a la crítica y a la crítica de sí misma en nombre de sí misma. Si bien esto suena adecuado al pensamiento de Derrida, también es cierto que la desconstrucción no espera, pues de hecho, en democracia o no, ella se aloja en todo discurso y texto, lo cual puede ser confirmado por la proposición derridiana «Ello se desconstruye». También, podríamos arriesgar una segunda lectura. Quizás, lo que esa expresión quiere decir, sustrayéndose al horizonte del querer-decir que Derrida tanto se esforzó por criticar, es que la desconstrucción no va sin la democracia, la desconstrucción no es ajena a la democracia, de hecho la alcanza, la tiene en cuenta como su objetivo. Lo que habría que medir es si la desconstrucción se detiene en la democracia en tanto su meta, proposición que no sería coherente con aquella que expusimos y que subraya la infinitud de la democracia, dado que toda democracia *queda* por venir, o a menos que se trate de una meta parcial. Ahora bien, la expresión también podría significar que si «Ello se desconstruye», la democracia no podría ser la excepción. Lo que nos conduce a la segunda parte de la oración, al «no hay democracia sin desconstrucción».

Así, por otro lado, esta otra parte de la oración puede entenderse en un doble sentido: primero, como que toda democracia delimita, desedimenta y remueve límites, y segundo, como que toda democracia es auto-delimitadora, es decir, la democracia se auto-delimita, delimitando incluso, en virtud de la fuerza autoinmunitaria que la gobierna, el autos mismo, el sí mismo, al grado que, lo señalamos, a la democracia le falta el sentido mismo de la mismidad.

La democracia es el *autos* de la auto-delimitación destructiva. De-limitación no sólo en nombre de una idea regulativa y de una perfectibilidad indefinida, sino cada vez en la urgencia singular de un aquí y ahora.⁷⁴

Ahora bien, si como se dijo, la «democracia por venir» se mantiene en la indeterminación ello podría significar, antes que todo, que no se trataba tanto de «democracia por venir» cuanto de «concepto por venir de la democracia», manteniendo su sentido a la espera, sentido todavía vacío o vacante de la palabra o del concepto de democracia.

⁷⁴ Jacques Derrida. *Políticas de la amistad*. Seguido de *El oído de Heidegger*. Madrid, Trotta, 1998, p. 128.

No obstante, como hacíamos observar, «democracia por venir» de algún modo quería significar algo. Quizá esa expresión resulte sumamente ambigua para la teoría política más convencional, pues no procede del análisis de la historia de los estados democráticos, ni del análisis de lo que la democracia significa en el mundo contemporáneo. Mucho menos consiste en construir modelos normativos prácticos.

Desde mi punto de vista, la «democracia por venir», antes que desempeñar el término final de la desconstrucción, es una de las posibilidades abiertas por el pensamiento derridiano con tintes preformativos; es decir, se trata de una expresión que posee una dimensión preformativa con base en la cual se generan diversas intervenciones. De hecho, «democracia por venir» puede servir como una intervención estratégica que combina tanto una referencia a las condiciones políticas actuales, como un intento por pensar algo que exceda el orden de la política. En otro sentido, «democracia por venir» nos permite realizar intervenciones políticas al tiempo que exhibimos su precariedad con respecto a una promesa emancipatoria infinita que ningún régimen ni ninguna política determinados podrán colmar. Esta es la dimensión de la promesa en el interior de la democracia. Insistir en ella no sólo refuerza el hecho de que lo que llamamos democracia *nunca* podrá ser totalmente presente, sino que algo de ella está *ya* presente aquí y ahora. Podría decirse también, que «democracia por venir» es un manera de intervenir activamente en lo posible para que advenga lo imposible. En suma, «democracia por venir» nos obliga a oscilar indecidiblemente entre la política y un más allá de la política; despolitizando para repolitizar. Así, la «democracia por venir» se mantiene *spectralmente* en el entre dos de lo político y de lo hiperpolítico.

[...] la democracia no busca su lugar sino en la frontera inestable e inencontrable entre el derecho y la justicia, es decir, asimismo entre lo político y lo ultra-político. Por eso, una vez más, no es seguro que «democracia» sea un concepto de arriba abajo político.⁷⁵

⁷⁵ Jacques Derrida. *Canallas, op. cit.*, p. 58.

Conclusión

Decíamos páginas atrás que mientras la democracia se sustrae al orden de la presencia y en general a toda presentación y, por ello, a toda ontología, ella permanece o queda por venir. Sobre la democracia puede decirse que Derrida intenta pensar algo que no sea reconocible como democracia pero cuya promesa pueda encontrarse contenida dentro de la democracia. En este sentido, «democracia por venir» funciona como un nombre para un concepto de la política pensada más allá de la política y para las condiciones de una prolongada negociación con la actual democracia existente. «Democracia por venir» constituye así una estratégica intervención que combina tanto una referencia a las condiciones políticas actuales como un intento por pensar en dirección a algo que excede el orden de la política, o al menos nuestra comprensión convencional del término. A este respecto resulta interesante constatar la inflexión y el desplazamiento que Derrida le hace sufrir a la palabra francesa *avenir*, transformándola en *à-venir*, transformando un futuro presente en un por venir indeterminado, mesiánico. No siendo así sino el nombre de un hiato, un diastema, un desajuste entre el concepto y la cosa nombrada por él; no siendo más que en restancia; permaneciendo indeterminada e inadecuada consigo misma; soportando una estructura aporética en su centro, y por tanto padeciendo una pervertibilidad auto-inmunitaria; no siendo ni presente ni ausente, sino manteniéndose en la indecidibilidad entre ambas y por tanto espectral; por todo ello, la democracia nunca será presentemente presente, ni en el futuro, lo cual podría estar insinuado por su por venir. De modo tal que de democracia sólo hay huellas, pero en absoluto se puede afirmar que la democracia sea algo cuya instanciación, por decirlo así, ocurrirá algún día. Por el contrario, la democracia pertenece al orden de la espectralidad; sólo aparece retirándose.¹ Así como Derrida hablaba del retiro de la metáfora, bien podríamos hablar aquí del retiro de la política y de la democracia, pero no como algo que habría que lamentar, sino como la posibilidad de la repolitización en un caso, y como la posibilidad de permanecer fiel a la promesa emancipatoria, en otro. En otras palabras, justo porque la democracia permanece impura es que es

¹ Sería todo un ejercicio el correlacionar, a propósito de esta *retirada*, la retirada de la metáfora, la de la política y la de la democracia. Cf. Jacques Derrida. “La retirada de la metáfora”, en *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona, Paidós, 1989. Asimismo, la obra conjunta de Jean-Luc Nancy y Phillippe Lacoue-Labarthe (Simon Sparks ed.). *Retreating the Political*. London: Routledge, 1997.

posible la democratización y la crítica sin fin de la democracia en nombre de ella misma. Sobre esto último, Derrida incluso llegará a poner juntas la democracia y la promesa comunista, y ambas del lado de lo espectral.

[...] el comunismo siempre ha sido y permanecerá espectral: siempre está por venir y se distingue, como la democracia misma, de todo presente vivo como plenitud de la presencia a sí, como totalidad de una presencia efectivamente idéntica a sí misma.²

Asimismo, de la democracia se puede decir lo que Derrida apunta a propósito de la amistad verdadera en Aristóteles. Al respecto, dos son las interpretaciones posibles: la primera concibe la amistad verdadera como una *arkhé* o un *télos* hacia el que uno debe encaminarse pese a no alcanzarlo nunca. Pero, segunda interpretación, esta inaccesibilidad puede adquirir otra forma, la de la inaccesibilidad porque inconcebible, es decir, que la amistad perfecta no sólo es *inaccesible* como *télos* concebible, sino inaccesible puesto *inconcebible* en su esencia, y por tanto en su *télos*.

Dicho de otro modo, el *télos* es inaccesible, inaccesible porque inconcebible, inconcebible porque contradictorio: la amistad perfecta se destruye a sí misma, pues al querer el mayor bien para el amigo se haría de él un dios. Pero no se puede querer eso, al menos por tres razones:

1) No hay amistad posible con Dios a causa de su alejamiento o separación. Presencia y proximidad son aquí condiciones de la amistad, cuya energía se pierde en la ausencia o en el alejamiento.

2) La amistad, por otro lado, ordena amar al otro en su ser de hombre. No se puede divinizar al amigo al tiempo que se desea confinarlo y respetarlo en su naturaleza de hombre.

3) El hombre de amistad, en cuanto hombre de virtud, se debería asemejar a Dios, pero Dios no tiene necesidad de amigos, se piensa a sí mismo y no otra cosa. El pensamiento del pensamiento que caracteriza al primer motor no tiene nada que hacer con la amistad porque no tiene nada que hacer con el otro. Para los hombres, el bien implica la relación con lo otro, mientras que Dios es para él mismo su propio bien. Consecuencia heteronómica: Si Dios se piensa a sí mismo, si es pensamiento de sí, entonces el hombre, si tiene amigos, o si desea tenerlos, es porque piensa y piensa al otro. Por tanto, pienso, luego pienso al otro. Este sería un *cogito* humano y finito. Un *cogito* divino exclamará: pienso, luego me pienso y me basto a mí mismo.

² Jacques Derrida. Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional. Madrid, Trotta, 1995, p. 115.

Esta imposibilidad se traduce para la democracia en la imposibilidad de volverla presente o materializable. Por ello, «La imposible filosofía de la democracia de Jacques Derrida» señalaría al respecto tres cosas:

Primero, siguiendo a Derrida, la filosofía ha sido poco democrática, o mejor, o peor, ha habido pocos filósofos demócratas, desde Platón a Heidegger y más allá, siendo algo común a estos dos últimos su indiferencia, o algo más, respecto a la democracia.

En segundo lugar, tal y como se expuso a propósito de Schmitt, lo político puro no existe, pero además, los conceptos para dar cuenta de él tampoco lo son, pues los conceptos de amigo y enemigo nunca se encuentran en estado puro y además se parasitan y contaminan mutuamente, tal y como lo evidencian Nietzsche y el propio Schmitt. Pero además, esto no sólo es privativo de los conceptos de lo político, sino de todo concepto; es decir, pertenece al ser-conceptual del concepto la inadecuación consigo sí mismo.

He aquí otra manera de marcar la paradoja: ocurre que la inadecuación al concepto forma parte del concepto mismo. Esta inadecuación consigo mismo del concepto se manifiesta por excelencia en el orden de lo político o de la práctica política, a no ser que este orden, o más bien su posibilidad, sitúe el lugar mismo, el fenómeno o la razón de una inadecuación consigo de todo concepto: el concepto de la disyunción como ser-conceptual del concepto.³

Así las cosas, ¿qué concepto para la democracia y cuál para la política? Dada esta condición, ¿es posible para la filosofía determinada como metafísica de la presencia pensar *conceptualmente* la democracia, lo político y la política? ¿Y qué ocurre entonces con respecto a las teorías políticas llamadas realistas? Y Derrida mismo, ¿cómo es que se aproxima a estas cuestiones, de manera oblicua, fragmentaria o conceptual? De momento respondería a esta última pregunta que a través de un pensamiento de la aporía y de manera hiperconceptual, si es que no es lo mismo, pues más que proponer conceptos alternativos a aquellos que está diseccionando, busca y hurga en estos últimos, volviéndolos indecibles.

En tercer lugar, determinada como ontología o metafísica, una filosofía es incapaz de determinar la democracia como algo distinto de una presencia. A una ontología le resulta difícil pensar en otros términos que no sean los de la sustancia o los de la esencia, y dado que de esto es precisamente de lo que carece la democracia, bien puede colegirse que en ese sentido ella permanece no-pensable para la filosofía.

³ Jacques Derrida. *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 134.

Con base en lo anterior hay que afirmar entonces, por un lado, que lo que permanece imposible es la democracia, sometida como está a una perpetua auto-delimitación, siempre en camino hacia sí misma, careciendo por ello de mismidad. Por tanto, la democracia aparece como una noción con la cual medir lo social-político cultural, pero ella misma no posee medida propia alguna, y por ello puede y debe ser corregida continuamente.⁴ Por otro lado, lo que al mismo tiempo también parece imposible, como tratamos de mostrarlo es una filosofía de la democracia.

Esa imposibilidad, del lado de la filosofía y del de la democracia, obliga a la democracia a estar siempre camino a la democracia.

⁴ Debo esta idea a la Dra. Ana María Martínez de la Escalera.

Bibliografía

Jacques Derrida:

- “Autoinmunidad: Suicidios simbólicos y reales”. En Giovanna Borradori. *La filosofía en una época de terror*. Buenos Aires, Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 2004.
- “Declarations of Independence”, *New Political Science* 15 (1986).
- “Notas sobre desconstrucción y pragmatismo”. Chantal Mouffe (comp.). *Desconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires, Paidós, 1998.
- Aporías. Morir —esperarse (en) «los límites de la verdad»*. Barcelona, Paidós, 1998.
- Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid, Trotta, 2005.
- Dar la muerte*. Barcelona, Paidós, 2000.
- De la gramatología*. México, Siglo XXI Editores, 1986.
- Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid, Trotta, 1998.
- Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad*. Buenos Aires, Paidós, 2001.
- Fe y saber. Las dos fuentes de la «religión» en los límites de la mera razón*. Precedido de *El siglo y el perdón*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2003.
- Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*. Madrid, Técnos, 2002.
- Glas*. Paris, Editions Galilée, 1974.
- La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1989.
- La filosofía como institución*. Barcelona, Juan Granica Editor, 1984.
- La hospitalidad*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2000.
- Limited Inc*. Northwestern University Press, Illinois, 1988.
- Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.
- Memorias para Paul de Man*. Barcelona, Gedisa, 1998.
- Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Galilée, Paris, 1984.
- Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Madrid, Editorial Trotta, 2003.
- Políticas de la amistad*. Madrid, Trotta, 1998.
- Posiciones*. Valencia, Pre-Textos, 1977.
- Psyché. Invention de l'autre*. Paris, Editions Galilée, 1987.
- Resistencias —del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós, 1998.
- Sauf le nom*. Paris, Editions Galilée, 1997.
- Y mañana qué* (con Elisabeth Roudinesco). Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

Otros autores:

Pierre Aubenque

La prudencia en Aristóteles. Barcelona, Grijalbo Crítica, 1999.

Jean-François Kervégan

Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité. Paris, Press Universitaires de France/Quadrige, 2005.

Ernesto Laclau

Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo. Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, 1993.

Emancipación y diferencia. Buenos Aires, Ariel, 1996.

La razón populista. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.

Chantal Mouffe y Ernesto Laclau

Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004

Chantal Mouffe

El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical. Barcelona, Paidós, 1999.

La paradoja democrática. Barcelona, Gedisa, 2003.

Carl Schmitt

El concepto de lo político. En Héctor Orestes Aguilar (Prólogo y selección de textos). *Carl Schmitt, Teólogo de la política*. México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

El concepto de lo político. Seguido de *Teoría del partisano. Notas complementarias a El concepto de lo político*. México, Folios, 1985.

El concepto de lo político. Madrid, Alianza Editorial, 1991.

Slavoj Žižek

El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política. Buenos Aires, Paidós, 2001.

¿Quién dijo totalitarismo? Cinco ensayos sobre el (mal) uso de una noción. Valencia, Pre-Textos, 2002.

Referencias consultadas

Jacques Derrida:

“Circonfesión”. En Jacques Derrida y Geoffrey Bennington. *Jacques Derrida*. Madrid, Cátedra, 1994.

“Marx e hijos”. En Michael Sprinker (ed.) *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*. Madrid, Akal, 2002.

Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más! Valladolid, Cuatro Ediciones, 1996.

Dar (el) tiempo. La moneda falsa. Barcelona, Paidós, 1995.
De un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía. México, Siglo XXI Editores, 1994.
Du droit à la philosophie. Galilée, Paris, 1990.
Feu la cendre. Paris, Des Femmes, 1987.
El monolingüismo del otro o la prótesis de origen. Buenos Aires, Manantial, 1997.
Jacques Derrida. En colaboración con Geoffrey Bennington. Madrid, Cátedra, 1994.
Khôra. Galilée, Paris, 1993.
La diseminación. Madrid, Editorial Fundamentos, 1997.
La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá. México, Siglo XXI Editores, 2001.
La voz y el fenómeno. Valencia, Pre-Textos, 1990.

Otros autores:

Stuart Barnett (Ed.)

Hegel After Derrida. London, Routledge, 1998.

Richard Beardsworth

Derrida and the political. London ; New York : Routledge, 1996.

Geoffrey Bennington

“Derridabase”. En Jacques Derrida y Geoffrey Bennington. *Jacques Derrida.* Madrid, Cátedra, 1994.

Interrupting Derrida. London, Routledge, 2000.

Gregory Freid

Hiedegger´s Polemos. New Haven, Yale University Press, 2000.

Alex Thomson

Deconstruction and Democracy. London, Continuum, 2005.