



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA**

**JACQUES DERRIDA.
POLÍTICAS DE LA MEMORIA COLECTIVA**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A :

ISRAEL JUÁREZ VÁZQUEZ

DIRECTORA DE TESIS:

**DRA. ANA MARÍA DE LAS MERCEDES
MARTÍNEZ DE LA ESCALERA LORENZO**

CIUDAD UNIVERSITARIA, MÉXICO, D.F., ENERO 2016





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

**A Jacques Derrida a 11 años del adiós.
A los 43 normalistas de Ayotzinapa.
A todos los que luchan por un mundo más justo y responsable ante los otros y las
otras.
A la amistad y al amor.
A la filosofía y la pedagogía.
A mis maestros.
A mis amigos.
A mis familiares.
A la Universidad Nacional Autónoma de México.
Y a ti, que ahora te tomas el tiempo de leerme.**

AGRADECIMIENTOS

El presente trabajo, no hubiese sido posible sin el apoyo incondicional de la **Dra. Ana María Martínez de la Escalera**, sus comentarios, críticas y sugerencias para con mi trabajo permitieron llevarlo a buen término. Sirva este espacio para agradecerle su paciencia y guía, durante la elaboración de esta investigación y en especial, por las enseñanzas recibidas. Gracias.

De igual manera, agradezco al comité dictaminador de este trabajo, conformado por el **Dr. Gerardo de la Fuente Lora**, la **Dra. Zenia Yébenes Escardó**, la **Dra. Rosaura Martínez Ruiz** y en especial, a mi maestra, la **Dra. Sonia Torres Ornelas**, por contagiarme su pasión por la filosofía y por las enseñanzas recibidas. A todos ellos, les agradezco el apoyo recibido, las observaciones y críticas realizadas a mi trabajo.

Al **Dr. Ambrosio Velasco Gómez**, por sus invaluable enseñanzas y por permitirme trabajar y colaborar con él.

A la **Mtra. Verónica Mata García**, por sus enseñanzas, por su apoyo y sobre todo por su amistad.

Este trabajo tampoco hubiese llegado a ser lo que es, sin la complicidad y el apoyo de mis amigas, **María Isabel Vicente**, **Rosario Vázquez**, **Lorena Salazar**, **Teresa Ortega** y de mi amigo **Leonardo Céspedes**, quienes siempre han estado a mi lado para escucharme, aconsejarme y apoyarme cuando más lo he necesitado y con quienes he compartido grandes momentos. De igual manera, agradezco el apoyo y la amistad de mis compañeros de la Facultad de Filosofía y Letras y en especial, de la Facultad de Estudios Superiores Aragón.

Agradezco el infinito apoyo y amor de mis padres **Isabel Vázquez** y **Mateo Juárez**, así como de mi hermana **María del Carmen Juárez**, sin su consejo y guía, no sería lo que soy y no habría logrado lo que hasta este momento me he propuesto. Gracias.

Por último, no me queda más que agradecer el apoyo y las oportunidades de formación que he recibido de mi querida **Universidad Nacional Autónoma de México** y en especial, a la **Facultad de Filosofía y Letras** y a la **Facultad de Estudios Superiores Aragón**.

Índice

Introducción.	1
I. La suplementariedad de <i>lo político</i>, en el pensamiento filosófico contemporáneo.	10
a. Genealogía de una diferencia conceptual: <i>la política</i> y <i>lo político</i> .	13
b. <i>La política</i> . Concepción jurídica y no jurídica del poder.	20
c. La fuerza de <i>lo político</i> . Resistencia y diferencia.	23
II. Jacques Derrida y <i>lo político</i>. Dimensiones políticas de la deconstrucción.	28
a. Metafísica y política: la exclusión de <i>lo político</i> .	33
b. La co-pertenencia de <i>lo filosófico</i> y <i>lo político</i> .	46
c. Políticas de lo imposible. Memoria y <i>por-venir</i> .	57
III. El anti-archivo del poder: el testimonio.	76
a. El testimonio: pasión por <i>lo secreto</i> .	86
b. Archivo, testimonio y política.	107
c. El testimonio de las memorias colectivas.	110
IV. Políticas de la memoria colectiva: Ayotzinapa ¡Vivos se los llevaron, vivos los queremos!	127
a. Ayotzinapa. Memoria colectiva del normalismo rural.	131
Reflexiones finales.	142
Fuentes de consulta.	146

Introducción.

“El culto a la memoria no siempre sirve a la justicia”.

Todorov Tzvetan

El siglo XX ha sido testigo de grandes acontecimientos, algunos de ellos marcados por la violencia, el crimen y la injusticia, la Primera y la Segunda Guerra Mundial, la exterminación de los judíos por los nazis y las grandes dictaduras latinoamericanas, por mencionar algunos, no sólo se caracterizaron por aplicar el progreso tecnológico y militar en el exterminio de ciertos sectores de la población, a los que previamente les habían arrebatado sus derechos políticos, sino que dejaron a su paso a cientos, a miles de personas y seres vivientes en una situación de precariedad y condiciones inhumanas.¹ Desde entonces y aún hoy, las víctimas y los deudos de aquellos que fueron asesinados o desaparecidos, alzan la voz, para clamar justicia y castigo para quienes perpetraron el crimen.

La imposibilidad de olvidar la injusticia cometida o el crimen perpetrado, toma una forma del recuerdo que Maurice Halbwachs denominó *memoria colectiva*², la cual no se agota en el recuerdo personal, íntimo o privado. Por *memoria colectiva*, no se entiende la simple “adición” de los recuerdos individuales, la homogenización de las representaciones personales en el imaginario social, sino un trabajo de duelo colectivo, un trabajo de la diferencia, en la que habitan una multiplicidad de voces y testimonios, cuya demanda de justicia desea que sea compartida por toda la comunidad. La exigencia de justicia por parte de las víctimas y de los deudos, al colectivizarse, tiene el carácter singular de sitiar el espacio público, haciendo del dolor y del recuerdo de la pérdida o desaparición, una cuestión pública no individual y desde luego, política. La socialización y democratización del recuerdo permiten su movilización, reactivando el ejercicio de la memoria como una actividad crítica y en resistencia, contra los poderes que intentan minimizar el daño infringido o hacer de un acontecimiento “cosa” del pasado.

El trabajo en resistencia de las memorias colectivas, ha permitido la reactivación del recuerdo contra los efectos de su monumentalización, del cual ya nos había advertido Nietzsche en su *Segunda Intempestiva*. La ontologización de los restos³, la monumentalización, busca desactivar la fuerza crítica y diferencial de las memorias, deshistorizando y despolitizando los acontecimientos, reduciéndolos a “hechos”, material susceptible de ser estudiado como un pasado “que ha sido” y

¹ Cfr. Todorov, Tzvetan, *Los abusos de la memoria*, trad. de Miguel Salazar, Barcelona, Paidós, 2008.

² Cfr. Halbwachs, Maurice, *La memoria colectiva*, trad. de Federico Balcarce, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2011.

³ Cfr. Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, 5ª. ed., trad. de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Madrid, Editorial Trotta, 2012.

“que fue”. Si algo ha puesto en cuestión las fuerzas colectivas en resistencia, es esta noción de la memoria convertida en “objeto del pasado”.

La memoria no es rememoración de un pasado periclitado, ni siquiera es un acto presente o de un futuro calculado o normativizado de antemano, es una experiencia *por-venir*, la posibilidad de que la justicia advenga como acontecimiento, apertura incondicional a lo otro, a la diferencia. Por ello, la exigencia de justicia de las memorias colectivas excede a las formas “canónicas” y “oficiales” de la monumentalización del recuerdo (el museo, el monumento, las instantáneas, etc.), que en vez de activar el ejercicio crítico de la memoria lo paralizan, reduciéndolo a su mera dimensión exhibitiva. En este sentido, las memorias colectivas aparecen como contramemorias⁴, al cuestionar las narrativas oficiales del poder construidas sobre la base del olvido, la exclusión y el silenciamiento. La memoria es una cuestión política y justamente, el trabajo de las fuerzas colectivas en resistencia, han puesto de manifiesto y en cuestión los mecanismos por los cuales el poder interviene en los procesos de selección y transmisión del recuerdo, las estrategias por las cuales se decide lo que debe ser recordado y cómo debe ser elaborado.

La memoria y el duelo son trabajos colectivos, democráticos, no reducibles a un ejercicio estandarizado o monopolizado. Toda herencia o memoria es heterogénea, diferencial, está habitada por una pluralidad de voces y testimonios que no son reducibles a un contenido específico, a un sentido último. La justicia, aquello por lo que se lucha, no se agota en las formas tradicionales del recuerdo o la conmemoración, ni siquiera se acaba o se agota con el resarcimiento jurídico del daño. La demanda de justicia de los colectivos en resistencia no está codificada por la ley y quizá nunca lo estarán. Quien es víctima de una injusticia o de un crimen, hace que su dolor se colectivice, que la sociedad se indigne y lo acompañe en sus demandas, permitiendo construir vínculos de solidaridad entre las víctimas y aquellos que son testigos de su dolor, movilizandoo nuevas formas de relacionarse con los otros y las otras; construyendo nuevos espacios de habitar el mundo y haciendo que la justicia emerja como una cuestión pública y no individual. La justicia no es “algo” que le pertenezca a “alguien” (sujeto o institución determinada), es la posibilidad de construir espacios de convivencia más libres y responsables ante los otros y las otras, ante la diferencia.

En este sentido, el presente trabajo intenta analizar el carácter crítico y diferencial de las memorias colectivas, su fuerza de invención y de vulnerabilidad. Memorias colectivas cuyos saberes han sido ocultados, desplazados u obliterados por las narrativas oficiales del poder o excluidas de los discursos académicos por carecer de valor epistémico. Saberes que se han mantenido a raya por el discurso y que serían posibles de recuperar, siguiendo a Michel Foucault, a través de un trabajo genealógico, o, a Jacques Derrida, a través de un trabajo deconstructivo. Con ello, no se pretendería recuperar un saber descalificado por el discurso para rellenar los huecos de la historia oficial, sino más bien para “poner en juego unos saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de

⁴ Cfr. Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, 5ª edición, trad. de José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 2004. Al respecto, véase el capítulo III del presente trabajo.

los derechos de una ciencia que algunos poseerían.”⁵ Se trataría, entonces, de recuperar aquellos saberes cuya insurrección lucha contra los efectos de poder centralizadores de las instituciones y de los discursos teórico- académicos y es justamente, este carácter crítico, de-sujetador y en resistencia lo que queremos analizar y destacar de las memorias colectivas.

Si hay algo que las caracteriza es que no están preocupadas por luchar y tomar el poder, por el contrario, sus acciones, siempre singulares, han venido a interrumpir el tiempo de la dominación, a transformar la percepción y la arquitectura del entorno, cuestionando los mecanismos por los que el poder genera procesos de exclusión y violencia. Por ello, las memorias colectivas han sido la ocasión para repensar lo que entendemos por vida pública, por democracia, por justicia y por política, obligando a los teóricos de la filosofía política y de la ciencia política a revisar sus presupuestos conceptuales para pensar *lo político*.

Es aquí donde el trabajo teórico de Jacques Derrida, nos ofrece algunas herramientas conceptuales para pensar *lo político*, es decir, el carácter diferencial, singular y en resistencia de las memorias colectivas. La deconstrucción es un pensamiento en resistencia, un saber singular que escapa y se resiste a todo intento de totalización sistemática, no es un método o un programa, ni mucho menos una técnica de interpretación textual, como muchos la suelen reducir, es, más bien, una “cierta experiencia aporética de lo imposible”, al respecto Derrida señala:

La deconstrucción más rigurosa no se ha presentado nunca [...] como algo *posible*. Yo diría que no pierde nada por confesarse imposible, y quienes se regocijasen por eso demasiado rápido, no pierden nada por esperar. El peligro para una tarea de la deconstrucción sería antes bien la *posibilidad*, y convertirse en un conjunto disponible de procedimientos regulados, de prácticas metódicas, de caminos accesibles. El interés de la deconstrucción, de su fuerza y de su deseo, si los tiene, es cierta experiencia de lo imposible [...] la experiencia de lo otro como invención de lo imposible, en otros términos, cómo la única invención posible.⁶

Entre *lo posible* y *lo imposible* no existe una contradicción lógica. *Lo imposible* no es lo contrario de *lo posible*, su opuesto, pensarlo así, nos colocaría en la lógica binaria del pensamiento metafísico. *Lo imposible* es la condición de posibilidad de *lo posible*, lo que no significa la simple “actualización” de lo que ya es posible. *Lo imposible* es lo incondicional, aquello que se sustrae al círculo de la economía y de la ontología, del intercambio, del deber y de la dominación. *Lo imposible*, lo que no implica que no tenga lugar, introduce un exceso de heterogeneidad radical en aquello que se suponía calculable, programable y condicionado. Hay que pensar *lo imposible*, hacer *lo imposible*, responder a *lo imposible*, “de manera que será preciso que, en cada ocasión particular se negocie de forma singular (esto es, se invente cada vez la negociación) con lo posible siempre en nombre de lo imposible, de lo incondicional, de lo innegociable: de lo que Derrida denomina la

⁵ Foucault, Michel, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975- 1976)*, trad. Horacio Pons, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 22.

⁶ Derrida, Jacques, *Psyché. Inventions de l' autre*, París, Galilée, 1987, pp. 26- 27.

<<justicia>> (irreducible al derecho pero, a la vez, indisociable de él) [...]”⁷. La justicia no es reducible al derecho, a la ley, por el contrario, reclama un respeto incondicional al otro, a su alteridad singular e irreducible, implica la apertura a lo diferente, a lo otro, a lo radicalmente otro, a lo que está por-venir, a aquello que no conocemos y que no sabemos cuándo va a venir y cuyos efectos nos resultan así mismo imprevisibles. La justicia como apertura ilimitada al acontecimiento.

La justicia, aquello por lo que la deconstrucción se ha puesto en marcha, permite pensar ciertas experiencias de lo humano que abren el campo de *lo posible* a un tiempo *por-venir*. El carácter singular, irrepetible (aunque pueda ocurrir una y otra vez, será siempre diferente, *cada vez como única vez*) e imprevisible de las memorias colectivas, irrumpe de golpe, de pronto, provocando un impacto, una herida, un trauma en el curso lineal del tiempo, desbaratándolo, desquiciándolo, tornándolo *of out joint*.⁸ Las memorias colectivas y su fuerza de inyunción, abren el tiempo de la historia, el tiempo de la dominación, a un tiempo *por-venir*, del cual emergerá la justicia como un acto ético y político, singular y colectivo.

De esta manera, considero que al reactivar crítica y responsablemente el vocabulario teórico de Derrida, nos permite elaborar herramientas teóricas para comprender el carácter singular y en resistencia de ciertas experiencias de lo humano, experiencias que para ciertos sectores académicos o institucionales aparecen como menores, secundarios o suplementarios a sus grandes sistematizaciones teóricas. Si hay algo que he aprendido de Derrida, es que su pensamiento nos permite denunciar y “solicitar” lo que él ha denominado con frecuencia “la hegemonía de lo homogéneo”,⁹ los dogmatismos, los totalitarismos y los fanatismos que en su arrogancia por defenderse y resguardarse de la diversidad, de la pluralidad, de lo radicalmente otro, actúan con violencia, represión y exclusión. Sin embargo, aquello que aparece como suplementario a las grandes sistematizaciones formales o los regímenes totalitarios, nos muestra que no hay un origen pleno, una totalidad originaria perdida, un estado de cosas dado, natural, como nos lo hacen ver, sino la posibilidad de la transformación, de la mutación, de la diferencia. “Al comienzo hay la ruina”, la ceniza, el resto, “la *restance*, que a la vez es resistencia, [que] no se deja aprehender, dominar, tematizar, reapropiar por ningún saber ni por ninguna ciencia, por ninguna ontología ni por ninguna economía, [...] lo que *restancia* pone de manifiesto es que lo originario es la repetición, la *différance* como diferición (o retraso) y como diferencia (lo que no es lo mismo).”¹⁰

En este sentido, considero que la tarea de la filosofía consistiría en analizar los presupuestos, los fundamentos, los estratos o sedimentos que configuran el discurso desde el cual nos pensamos y nos vivimos, con el fin de abrir nuevas vetas, nuevos caminos, nuevas formas de ser, de pensar y de vivir-nos con nosotros mismos y con los otros, distintos a los refrendados por la tradición. La

⁷ Peretti, Cristina de, “Herencias de Derrida”, *ISEGORÍA. Revista de Filosofía moral y política*, Madrid, Instituto de Filosofía- CSIC, núm., 32, 2005, p. 123.

⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 126. Al respecto, véase: Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, [ed. cit.].

⁹ *Ibid.*, p. 124.

¹⁰ *Idem.*

deconstrucción nos invita a hacer del pensamiento una actividad, a ponerlo en devenir, a pensar ciertas experiencias de lo humano en las que se están gestando nuevos espacios de habitar el mundo, no codificados por el poder y la dominación, aun cuando este intente infiltrarse como una amenaza siempre latente. De ahí que el interés de este trabajo sea pensar en aquellos espacios en los que se está luchando por un mundo más justo, libre y responsable ante los otros y con los otros, espacios en los que se está construyendo un nuevo vocabulario que viene a desafiar lo que comúnmente entendemos por la política, la comunidad, la solidaridad, la memoria, etc., y que demandan la construcción de una nueva ciencia política o filosofía política para pensar *lo político*. En otras palabras, experiencias de lo humano comprometidas con el *por-venir*. Por que como señala Derrida:

Más vale la apertura del por-venir: éste es el axioma de la deconstrucción, aquello a partir de lo cual siempre se ha puesto en movimiento, y lo que la liga, como el porvenir mismo, con la alteridad, con la dignidad sin precio de la alteridad, es decir, con la justicia.

Comprometidos con el *por-venir* y para pensar estos espacios otros, el de las memorias colectivas en resistencia, en el **capítulo I: “La suplementariedad de lo político, en el pensamiento filosófico contemporáneo”**, analizamos el “contexto intelectual” en el que se sitúa el pensamiento político de Jacques Derrida, señalando los problemas y presupuestos teóricos que se han debatido en el pensamiento político contemporáneo sobre *lo político*. Tras la Segunda Guerra Mundial y a raíz de los efectos de violencia, muerte y exclusión que trajo consigo, se suscitó en el medio académico internacional un debate sobre el estatuto de *lo político* en la teoría política y en la ciencia política.

En dicho debate se pueden rastrear dos tradiciones de pensamiento sobre *lo político*: una tradición que lo identifica con el orden, es decir, la regulación del conflicto desde una instancia propiamente política, por ejemplo, la soberanía; y otra que lo entiende como un *campo de fuerzas* que no puede ser regulado por una instancia superior. El resultado de esta tensión paradigmática, traerá consecuencias teóricas interesantes, cómo lo es la distinción entre *la política* y *lo político* defendida por una multiplicidad de pensadores. Sin embargo, como veremos, esta distinción no está exenta de problemas, en primer lugar, porque los teóricos de *lo político* en su afán por delimitar su estatuto ontológico pierden de vista el carácter estratégico de la política, reduciéndola a la gestión gubernamental y en segundo, porque conciben a *lo político* como un “momento” en la construcción de lo social. Por nuestra parte, consideramos que una teoría de *lo político* debe cuestionar los mecanismos por los cuales el poder produce ejercicios de dominación y de exclusión y analizar los *ejercicios de resistencia*, siempre estratégicos, que vienen a interrogarlos. Indudablemente, este cuestionamiento implicaría una crítica a una concepción de *la política* que la reduce a la administración de lo público estatal y que niega las estructuras de la dominación, el conflicto y el disenso.

Lo político es el ejercicio de la resistencia, el espacio de la lucha plural, diferencial, presente en todo momento y no un simple instante en la constitución de lo social, según veremos. Las resistencias siempre están parasitando, diseminando, aplazando toda pretensión totalitaria y de dominación. Por ello, en el **capítulo II “Jacques Derrida y lo político. Dimensiones políticas de**

la deconstrucción”, analizaremos la lectura de Jacques Derrida sobre *lo político*. ¿Puede haber una política más allá de la política, es decir, del ejercicio estatal y jurídico del poder? Derrida se distancia de las concepciones que reducen *lo político* a la gestión gubernamental, al espacio de lo calculable y de la homogenización de lo plural y lo diferente.¹¹ El “fin de lo político” y el “retorno de lo político” no son más que dos maneras de anular lo propio de la política: el disenso, el antagonismo y el conflicto. El consenso, la anulación del disenso como diferencia consigo misma, no sería más que el nombre vulgar de esa anulación.¹² *Lo político* es indisociable del *polemos*, lo cual no quiere decir que sea una apuesta por la guerra:

Si hay un *polemos*, e irreductible, no es, en última instancia, porque haya cierto gusto por la guerra, y menos aún por la polémica. Hay un *polemos* cuando un campo es establecido como campo de batalla a falta de metalenguaje, de un lugar de verdad exterior al campo. No hay punto de referencia absoluto y ahistórico; y la ausencia de esa referencia, y la consiguiente historicidad del campo, hace que necesariamente quede librado a la multiplicidad, a la heterogeneidad. De ello se sigue que estar en el campo signifique, por fuerza, estar inscriptos en un *polemos*, aunque no se tenga una especial afición por la guerra.¹³

Lo político como un campo de fuerzas, un espacio siempre en tensión, entre las fuerzas que intentan monopolizar y ejercer su poderío y aquellas que se resisten estratégicamente. Para Derrida, *lo político* es indisociable de la *différance*, el pensamiento de la diferencia. La *différance* hace referencia a lo otro, a la no-identidad, a aquello que viene a dislocar la plena presencia, conjuntando las acepciones de retraso con el no- retorno al origen, es decir, la diseminación, la repetición, la iterabilidad. La presencia siempre está diferida, no hay un “origen” pleno, colmado y simple: a la *temporización* (“diferir”, “demorar”, “aplazar” “dejar para más tarde”) se suma el de *espaciamiento* (“separación”, “discernibilidad”, “distinción”, “ser diferente”). Por consiguiente, “con la *differánce* nos introducimos en un pensamiento de la alteridad donde lo otro es tanto requerido como diferido sin que pueda hablarse de una reapropiación pasada, presente o futura.”¹⁴

¹¹ <<Tengo que confesar que no he conseguido nunca relacionar directamente la deconstrucción con códigos y programas políticos existentes [...]. Y la ausencia de un código político adecuado para traducir o incorporar las implicaciones radicales de la deconstrucción ha dado a muchos la impresión de que la deconstrucción es algo opuesto a la política o que es, en el mejor de los casos, apolítica. Pero esa impresión sólo subsiste porque todos nuestros códigos políticos y terminológicos siguen siendo fundamentalmente metafísicos, al margen de que procedan de la derecha o de la izquierda>>. Derrida, Jacques, “Deconstruction and the Other”, en Kearney, Richard, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, Manchester, University Press, 1984, pp. 119- 120.

¹² Cfr. Vermeren, Patrice, “El ciudadano como personaje filosófico”, en Quiroga, Hugo, Villavicencio, Susana y Vermeren, Patrice (comps.), *Filosofías de la ciudadanía. Sujeto político y democracia*, 2ª edición, Argentina, Homo Sapiens Ediciones, 2001, pp. 19- 33.

¹³ Derrida, Jacques, y Ferraris, Mauricio, *El gusto del secreto*, trad. Luciano Padilla López, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 26.

¹⁴ Aragón González, Luis, “La dimensión política de la deconstrucción”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Madrid, núm. 54, 2011, p. 48.

El pensamiento de la diferencia, de la *différance*, permite pensar en una política sensible y preocupada por el otro, porque la responsabilidad, la justicia, la hospitalidad, el testimonio, el perdón, el don, la democracia y la decisión, sólo son posibles cuando tiene lugar una ruptura, un corte, un trauma en el curso lineal del tiempo para que lo otro advenga, acontezca. Lo otro en su absoluta singularidad se anuncia en la fractura, en la dislocación, en la disrupción que rompe con el marco de lo esperable y de *lo posible*, anunciándose, siempre, como una experiencia de *lo imposible*. Lo otro siempre está asediándonos, él está en mi antes que yo y más allá que yo, excediendo todo saber reflexivo y todas las certezas de un *ego cogito*, interpelándonos a poner en cuestión lo que creemos lo más firme, lo más cercano y lo más propio. Por ello, el pensamiento de la *différance* siempre ha sido un pensamiento de *lo político*, un pensamiento en resistencia contra las fuerzas autoritarias, monopólicas e idealistas que no permiten dar cabida al que llega, al arribante, al extranjero, a los otros y las otras.

De esta manera, la política que puede anunciarse desde la deconstrucción es una política sensible al otro, de lo otro y desde lo otro. De ahí que la tarea de la política sea la de encontrar y lograr las mejores condiciones “legislativas” y “jurídicas” para que la alteridad singular del otro no sea violada. Hay que negociar con lo innegociable, calcular con lo incalculable, prudentemente, de tal modo que toda política siempre este abierta y comprometida con el *por-venir*. En la negociación, se juega todo acto de decisión, libre y responsable entre el orden de la calculabilidad y el orden de lo incalculable. Al respecto Derrida señala: “Cuando se dice negociación, se dice compromiso, transacción. Esta última es necesaria, pero debe inventarse...Una buena transacción es una invención tan original como la invención más inédita. La transacción es necesaria en nombre de lo inabordable, de lo incondicionado, en nombre de algo que no la tolera, y allí radica la dificultad. La dificultad del pensamiento como dificultad ‘política’.”¹⁵ Negociar lo in-negociable, abre el espacio a la decisión y a la responsabilidad ética y política. Una política tiene que ser sensible a la alteridad, a lo incalculable y no cerrarle las puertas en nombre de la unidad, la homogenización y la identidad.

De ahí que, toda *política de la memoria* que emerja de la deconstrucción estará preocupada porque el *por-venir* siempre permanezca abierto, no cerrado o clausurado. Derrida nos ha enseñado que toda herencia es plural y diferencial y que no se agota en un contenido, es decir, en el “esto ha sido” o en una lengua, porque “siempre hay más de una lengua”. La herencia y la memoria no son “cosa” del pasado, ni siquiera del presente o del futuro sino del *por-venir*. El trabajo de la memoria es político porque supone un ejercicio de “negociación” y de “selección” de lo que ha de ser y cómo ser recordado, sólo hay que estar atentos a que el ejercicio político de “selección” no cancele el carácter heterogéneo e irreductible de toda herencia. Quien entra al archivo o analiza el pasado, debe saber que hubo una política de la memoria, *tal* política y señalar sus efectos, cómo señala Derrida, “hay que incitar a la vigilancia crítica en relación con ella: practicar una política de la

¹⁵ Derrida, Jacques, y Stiegler, Bernard, *Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas*, Buenos Aires, Eudeba- Universidad de Buenos Aires, 1998, p. 104.

memoria y simultáneamente, con el mismo movimiento, ejercer una crítica de la política de la memoria.”¹⁶

Este ejercicio de interrogación, permitiría elaborar un análisis crítico sobre el archivo, no sólo como el lugar institucional en el que se resguardan o conservan documentos del pasado, sino cómo ya había señalado Michel Foucault y el propio Jacques Derrida, como el conjunto de reglas que en una época dada y para una determinada sociedad definen las formas de decibilidad, de conservación y apropiación de lo que ha de ser recordado: ¿de qué se puede hablar? ¿Qué es lo que se ha constituido como dominio de discurso? ¿Cuáles son los enunciados a pasar sin rastro y por el contrario, los destinados a entrar en la memoria de los hombres? ¿Qué puede ser recordado? ¿Cómo debe ser recordado? ¿Quiénes tienen derecho a acceder a determinados tipos de discurso?¹⁷ Así pues, en el **capítulo III: “El anti-archivo del poder: el testimonio”**, se analiza, en primer lugar, que el archivo no es algo externo a la memoria, su soporte, sino el lugar que la configura, el espacio en el que se decide lo que ha de ser del orden de lo documental a través de un ejercicio de selección, jerarquización y exclusión, viniendo a legitimar un orden de los acontecimientos en función de las fuerzas hegemónicas del poder. No existe poder político sin control del archivo, señala Derrida.

Contra las fuerzas hegemónicas que intentan monopolizar el ejercicio de la práctica archivante, contamos con la fuerza diferencial, genealógica y deconstructiva del testimonio. El testimonio no puede y debe probar, apela a la <<<fe>> en el otro, a la creencia, comprometiéndose a decir la verdad. Quien testimonia no viene a justificar o a-*probar* “LA VERDAD” de la actividad jurídica o historiográfica, siempre regulada y calculada, sino a diseminar toda práctica que intenta monopolizar y hacer pasar por único y verdadero un “estado” de los acontecimientos, reduciéndolos a hechos susceptibles de ser controlados y racionalizados. El testimonio, el acto de tomar la palabra, libremente, sin coartada, viene a cuestionar, a poner en movimiento, en devenir, la práctica jurídica, historiográfica y archivante socializándola, democratizándola, abriéndola a un tiempo *por-venir*, puesto que el testigo no habla ni aquí ni allí, sino en el *ahí*, es decir, desde la dilación siempre inminente de la presencia y la ausencia:

“El <<ahí>> se sitúa, pues en ese lugar que no es éste ni aquel, que acaso sea un lugar de más o un exceso tópico mediante el que se sugiere algo semejante a una ubicuidad ilocalizable, el espacio como una in-mediación tensa e inquieta: un merodear invisible del espacio: ahí. Ni presencia ni ausencia: <<no- aquí: no allí>>, el <<ahí>> constituye un tercio incluso en el que, con todo, reaparece una exclusión indefectible, la de un tercero cuya situación consiste en permanecer implicado, desde fuera, en toda presencia y ausencia.”¹⁸

El *ahí*: ni aquí /ni allí, al no coincidir con la presencia y la ausencia no tiene lugar, es sólo la *persistencia* de un tercero (*testis, terstis*) cuya inclusión revela su exclusión del *aquí* y *del allí*. El

¹⁶ *Ibid.*, p. 84.

¹⁷ Cfr. Foucault, Michel, “Respuesta al Circulo de Epistemología”, en *Análisis de Michel Foucault*, trad. de Berta Stolor, Buenos Aires, Argentina, ETC- Editorial Tiempo Contemporáneo, 1970, pp. 221- 270.

¹⁸ Cuesta Abad, José Manuel, *La escritura del instante. Una poética de la temporalidad*, Madrid, Akal Ediciones, 2001, p. 190.

ahí no señala un lugar, no es, siempre está por llegar, demorándose, *entre* lo presente y lo ausente. Quien testimonia no está ni aquí/ni allá. El testimonio siempre es de un tercero (*testis, testis*) que involucrándose desde fuera pone en devenir, mediante su palabra, *el aquí* y *el allí*. Por consiguiente, el testimonio pone en cuestión todo ejercicio que intentan conjurar contra el ejercicio crítico de la memoria y de la práctica archivante, como tendremos ocasión de analizar.

Por último, en el **capítulo IV: Políticas de la memoria colectiva: Ayotzinapa ¡Vivos se los llevaron, vivos los queremos!**, cerramos con una reflexión sobre un acontecimiento reciente ocurrido en nuestro país y que ha estremecido a la sociedad mexicana y al mundo, reactivando el recuerdo de la violencia y la exigencia de justicia ante crímenes que por décadas han sido ocultados, desplazados u obliterados de la memoria nacional por parte de las fuerzas del poder y que gracias al ejercicio crítico de los colectivos en resistencia, permanecen en el imaginario colectivo como acontecimientos que aun requieren de reflexión y análisis, abriendo el tiempo de lo posible a un tiempo por-venir, del cual emergerá la justicia como un acto ético, responsable y libre ante los otros y las otras.

Este tesis parte de los urgentes problemas políticos, pedagógicos, sociales y económicos en los que nos encontramos, sin duda alguna vivimos tiempos difíciles que pueden despertar en nosotros sentimientos de preocupación, decepción e incluso de abandono, sin embargo; considero que no hay que dejarnos abatir, antes de colocarnos en una actitud apática ante nuestro presente, debemos de alentar a la reflexión, al debate comunitario, puesto que las decisiones que tomemos sobre lo que ocurre en nuestro país y en el mundo deben de tomarse colectivamente. El trabajo del pensamiento, de la crítica, no se hace en la soledad del yo sino siempre en relación con los otros y las otras, tomar y dar la palabra, testimoniar, abre la posibilidad de construir nuevas relaciones de convivencia, de estar y habitar el mundo.

La memoria no es cuestión del pasado sino del *por-venir*, se está construyendo a cada momento, en pequeños umbrales, colectivamente, en espacios singulares que luchan por un mundo más libre y más responsable ante la palabra y la mirada del otro. Hay que abrirnos a estos espacios otros, para aprender de ellos y convivir con ellos, para enriquecernos conjuntamente y construir nuevas formas de pensar y estar en el mundo. Sirva este trabajo como una contribución al debate y a la posibilidad de abrir nuevas vetas de pensamiento, para imaginar y construir espacios alternativos de encuentro y de diálogo.

I. La suplementariedad de *lo político*, en el pensamiento filosófico contemporáneo.

La controversia acerca del concepto de lo político es de naturaleza más seria que cualquier otra disputa familiar entre paradigmas; se trata de la pertenencia o no pertinencia de la filosofía política para nuestros tiempos.

Agnes Heller

¿Cuál es el posicionamiento de Jacques Derrida respecto a la filosofía política? ¿Qué aportes puede efectuar la filosofía derridiana para pensar *lo político*? ¿Qué herramientas conceptuales nos ofrece su pensamiento, para pensar en una política de la memoria? ¿Es posible enmarcar su pensamiento “político”, en esa “disciplina” llamada filosofía política? Para realizar una aproximación problemática a estas cuestiones, es necesario realizar una evaluación crítica de la situación de la filosofía política en el mundo contemporáneo, de sus presupuestos teóricos y de sus formas de abordar el problema de *lo político*, sobre todo porque desde la segunda mitad del siglo XX y a raíz de la Segunda Guerra Mundial, se empezó hablar en el medio académico e institucional de un resurgimiento de la filosofía política. Dicho resurgimiento suscitó una serie de debates sobre su significado:

¿Estamos en presencia de un retorno a la filosofía política, es decir de la restauración de una disciplina académica, o, lo que es por completo diferente, de un retorno de lo político? Para quienes sostienen la primera hipótesis, se trata de un movimiento interno a la historia de la filosofía, aun si toman en cuenta o creen tener en cuenta lo que ellos llaman púdicamente *las circunstancias*. Luego del eclipse más o menos enigmático de la filosofía política, se estaría iniciando un retorno a esta disciplina abandonada y, paralelamente, una rehabilitación del derecho y de la filosofía moral. Completamente distinto es el retorno de lo político. En el momento del derrumbe de las dominaciones totalitarias, lo político vuelve a emerger.¹⁹

Renovación académica de la filosofía política y retorno de lo político, son dos de las posibilidades que se dejan entrever en la denominada restauración de la filosofía política, aunque debemos tener la precaución de no confundirlas por lo que hay que matizar algunos aspectos. Primero, la renovación de la filosofía política como disciplina académica, implica cierto distanciamiento de cualquier retorno de lo político, su interés es fijar sus límites con otras disciplinas académicas (sociología, ciencia política, economía política, etc.) con el objetivo de restituirse como un área de estudio “clásica” sobre *lo político* con formas conceptuales y metodológicas de abordaje propio. Esto no implica, directamente, que se logre un nuevo pensamiento que dé cuenta de la transformación de *lo político* en el mundo contemporáneo, al fijar sus propios límites establece

¹⁹ Abensour, Miguel, “¿Por una filosofía política crítica?”, en Abensour, Miguel *et al*, *Voces de la filosofía francesa contemporánea*, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2005, p. 23.

cierta especificidad de *lo político* implicando que se excluyan autores, discusiones y teorías que han problematizado el sentido de la política.²⁰ Aunque existe la posibilidad de que la renovación académica de la filosofía política sí de cuenta del *retorno de lo político*, más de esto no se deduce, necesariamente, una “renovación” sino la posibilidad de construir un nuevo pensamiento que intente comprender su complejidad. Segundo, el retorno de *lo político* emerge ante la crisis de los paradigmas político-modernos, donde *lo político* había sido pensado desde una *lógica de suplementaridad*, es decir, como una instancia accidental o derivada de una lógica económica o social. Este desplazamiento está articulado a la crisis de la teoría política y al surgimiento de la ciencia política y es posible de comprender a partir de la oposición que se da entre *sociedad y política* en la modernidad.

La ciencia política en la modernidad surge como una ciencia normativa, su objetivo es establecer los criterios que permitan constituir un orden político desde la idea de *soberanía*, esto es, la construcción de un Estado que garantice la paz social y llame al orden a través de la institución de un marco legal. Dicho marco legal, es instituido a partir de un pacto que no anula o niega los intereses particulares, debiendo garantizar un orden en el cual los individuos puedan “libremente” desarrollarse con sus creencias morales o religiosas. El poder como soberanía surgirá en el desplazamiento de una *lógica del gobierno*, de la búsqueda del mejor gobierno posible, originando la oposición entre *sociedad y política*, la cual supondrá:

[...] la existencia de una racionalidad en la sociedad que elimina el problema del gobierno, es decir, la sociedad se constituye como una entidad autorregulada que no necesita del gobierno sino como exterioridad innecesaria: <<No es que lo moderno sea una simple proliferación de intereses contrapuestos o que no anhele de continuo la forma de la unidad, sólo que la entiende como unidad funcional y autorreferencial. Es decir, como < sistema > capaz de autogobernarse fuera de cualquier finalidad exterior (el bien) o de cualquier vínculo interior a la lógica de los contenidos (los sujetos que lo habita)>>.²¹

La modernidad funda la política como artificialidad de un pacto, instituyendo un orden social a través de la formulación de un sistema legal. Para garantizar este orden se escinde *sociedad y política*, postulando un poder necesario para garantizar la seguridad pero innecesario ante una sociedad que se auto-organiza, conllevando a una “distancia valorativa: la sociedad como instancia de organización autónoma y *la política* como exterioridad innecesaria de un orden social auto-contenido.”²² La política en la modernidad se encuentra en una encrucijada, que al ser paradójica no deja de ser problemática, por un lado es requerida para la institución de un orden y por el otro, resulta exterior a una sociedad que se auto-regula y se auto-contiene. Justamente el acontecimiento de la Revolución Francesa se encargará de “comprobar” esta tesis. La Revolución Francesa represento para la modernidad el momento político por excelencia, pues gran parte de los conflictos originados a partir de ella marcaron el clima social, económico y cultural de gran parte del siglo

²⁰ Cfr. Biset, Emmanuel, “Retorno y crisis de lo político”, en *Estudios Sociales. Revista universitaria semestral*, año XXII, N° 42, Santa Fe, Argentina, Universidad Nacional del Litoral, primer semestre, 2012, pp. 41-48.

²¹ *Ibid.*, pp. 35-36.

²² *Ibid.*, p. 37. Las cursivas son mías.

XIX europeo. Siendo la gran tarea de los intelectuales decimonónicos, mitigar las agitaciones políticas originadas tras la revolución, escindiendo *lo político* de lo social.

Así pues, tras la Revolución Francesa y de cara a sus consecuencias en el ámbito social, surge en el clima intelectual y “político” de la época la necesidad de “organizar” la sociedad. Esta preocupación por organizar la sociedad producirá un desplazamiento conceptual y disciplinar a partir de esta diferenciación entre *sociedad* y *política*, intentando sustituir a la teoría política por la ciencia política. La ciencia política tendrá como objetivo descubrir las leyes que regulan lo social, establecer los criterios para garantizar el orden frente a la conflictividad y las funciones que se deben de cumplir para solucionar y evitar los males políticos.²³ La preocupación por la sociedad y su tematización como un todo organizado, constituirá a *lo político* como una instancia derivada o accidental al orden social. Todo ello con vistas al cumplimiento del sueño utópico de una sociedad sin conflictos, donde *lo político* no tenga lugar. En este sentido, la ciencia social se constituye en el pensamiento moderno en un conocimiento de mayor validez y utilidad que la teoría política sin embargo, al postular una lectura cientificista de lo social, excluye la actividad política que lucha contra el ejercicio del poder y por recuperar la *fuerza de lo político* de los colectivos en resistencia, reemplazándola por la administración:

La actividad política y el orden político existían sólo a causa de las divisiones sociales derivadas de formas caducas de organización económica. Cuando éstas fueran corregidas, cesaría el conflicto, y con él la *raison d'être* del orden político. El arte político sería, como la artesanía manual, una curiosidad histórica. Lo reemplazaría la <<administración de las cosas>>, o sea, una serie de operaciones tan uniformadas que no requerirían mayor conocimiento o habilidad que los poseídos por un tenedor de libros competentes.²⁴

Bajo esta lógica discursiva, *lo político* pasa a ser algo secundario, *suplementario*, es prescindible pero externo a la sociedad como entidad autorregulada. La *suplementariedad de lo político* “significará en términos teóricos la pérdida de la especificidad de *lo político* y la derivación de sus características generales a otras áreas,”²⁵ llevando el análisis de los problemas políticos a lógicas sociales o económicas que pierden de vista la dimensión política de los asuntos humanos, reduciendo los conflictos “políticos” a asuntos que la administración pública deba de resolver. Por consiguiente, “la suplementariedad de lo político es *arqueológica* y *teleológica*: se parte del supuesto de que lo político es innecesario, de que es accidental respecto de lo social como instancia

²³ Al respecto, Sheldon Wolin señala:

Cuando la ciencia social moderna sostiene que los fenómenos políticos deben ser explicados resolviéndolos en componentes sociológicos, psicológicos o económicos, está diciendo que no hay fenómenos específicamente políticos ni, por consiguiente, un conjunto especial de problemas. En la superficie, esta afirmación parece ser un enunciado puramente descriptivo, desprovisto de matices evaluativos y, por ende, inocente. En realidad, no es nada parecido, sino que se basa en una evaluación que permanece oculta porque no se comprenden bien sus orígenes históricos. [Sheldon Wolin, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, trad. de Ariel Bignami, Buenos Aires, Amorrortu, 2001, p. 446.]

²⁴ *Ibid.*, p. 336.

²⁵ Bisset, Emmanuel, *op. cit.*, p. 40. Las cursivas son mías.

primigenia y el horizonte de superación del advenimiento de lo accidental es una sociedad sin política: el mal político se supera con una sociedad auto-organizada.”²⁶

Frente a este paradigma que excluye tanto la dominación y *lo político*, como una instancia derivada o accidental al orden social, el retorno de lo político implicaría pensar *lo político* como categoría central en toda reflexión sobre la política²⁷, lo cual traería como consecuencia una aguda crítica a toda una tradición de pensamiento que desde el siglo XIX y gran parte del siglo XX, había relegado su estudio a manos del sociologismo, el historicismo y el economicismo, intentando no colocar a *lo político* como fundamento, sino comprenderlo como aquello que constituye todo lazo social por *mediación*:

La proposición central del paradigma político podría ser, en el fondo, la declaración de Rousseau en las Confesiones: “Todo tiende a la política”. Lo que no significa, como las buenas almas se empeñan en hacerle decir que “todo es político”, confundiendo el hecho de “tender a” con el hecho de ser. “Tender a” o “tocar a” indica un lazo entre dos instancias diferentes y no una identidad o una homogenización que logre abolir las diferencias. En la proposición de Rousseau, hay que entender que todas las manifestaciones de una sociedad dada, ya se trate de la relación con la naturaleza, de las relaciones entre los hombres, de la relación del sí respecto del otro, tienen *que ver con mediaciones del modo de ser político, con el régimen, en el sentido amplio del término, de esta sociedad. El carácter deliberadamente indeterminado de esta formulación significa que las diferentes dimensiones de una sociedad dada dependen del modo de institución política de esta sociedad.*²⁸

a. Genealogía de una diferencia conceptual: *la política* y *lo político*.

La especificidad de *lo político* consiste en ser una forma de organizar la partición constitutiva de lo social y no se confunde con las prácticas que sostienen lo instituido (*la política*), a fin de evitar confusiones conceptuales y con la intención de esclarecer *lo político* como institución indeterminada de lo social, los teóricos del paradigma de *lo político* introducirán una “diferencia” conceptual entre *lo político* y *la política*. La emergencia de esta diferencia, puede ser rastreada en el concepto de *lo político* de Carl Schmitt. Frente al liberalismo, Schmitt sostiene que lo político sólo puede entenderse en la relación amigo-enemigo “que tiene que ver con la formación de un “nosotros” como opuesto a un “ellos”, y se trata siempre de formas colectivas de identificación;

²⁶ *Idem.*

²⁷ Cómo veremos más adelante, el llamado *retorno de lo político* traerá como consecuencia en el plano teórico la formulación de una distinción, o más bien, de una diferencia entre *lo político* y *la política*. Al respecto Pierre Rosanvallon señala: “Referirse a lo político y no a la política es hablar del poder y de la ley, del Estado y de la nación, de la igualdad y de la justicia, de la identidad y de la diferencia, de la ciudadanía y de la civilidad, en suma, de todo aquello que constituye la *polis* más allá del campo inmediato de la competencia partidaria por el ejercicio del poder, de la acción gubernamental del día a día y de la vida ordinaria de las instituciones.” [Rosanvallon, Pierre, *Para una historia conceptual de lo político*, trad. de Marcos Mayer, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 20.]

²⁸ Abensour, Miguel, *op. cit.*, p. 56.

tiene que ver con el conflicto y el antagonismo, y constituye por lo tanto una esfera de decisión, no de libre discusión”²⁹

Para Schmitt *lo político* hace referencia al antagonismo, argumentando que el liberalismo *niega lo político* en cuanto intenta establecer un consenso universal basado en la razón. El conflicto se revela como el límite de todo consenso racional, demostrando que todo consenso se basa en actos de exclusión. El liberalismo no comprende *lo político* ya que todo racionalismo consistente, necesita negar la irreductibilidad del antagonismo:

Existe una política liberal en la forma de una antítesis polémica contra el Estado, la iglesia u otras instituciones que limitan la libertad individual. Existe una política liberal comercial, eclesiástica y educacional, pero absolutamente ninguna política liberal en sí misma, tan sólo una crítica liberal de la política. La teoría sistemática del liberalismo trata casi únicamente la lucha política interna contra el poder del Estado.³⁰

Schmitt desplaza el problema de *lo político* hacia otro campo de problematización que no lo reduce a los estudios centrados en el Estado. Dicho desplazamiento posibilitará formas alternativas de análisis a las realizadas por la sociología o la ciencia política, ya en 1957 Paul Ricoeur en un texto titulado *La paradoja política*, señaló que *lo político* es un tipo de racionalidad que excede las dialécticas económicas, mientras la *política* señala los males políticos producto de los abusos del poder:

Esta autonomía de lo político aproxima a mi entender, dos rasgos o características contrastantes. Por un lado, lo político actualiza una relación humana que no puede reducirse a los conflictos entre clases. [...] Por el otro, la política desarrolla males políticos, males del poder político; estos males no son reducibles a otros, particularmente a la alienación económica.³¹

Ricoeur al señalar esta diferenciación tiene la intención de defender la autonomía y especificidad de *lo político* frente a otros campos de lo social como el económico, no se trata de desvincularlo de otros campos específicos de la sociedad sino desarrollar una concepción desterritorializada de *lo político* que incluye pero excede los límites institucionales de *la política*³². De esta manera se puede pensar *lo político* más allá de los límites institucionales como el Estado y pensarlo como un espacio

²⁹ Mouffe, Chantal, *En torno a lo político*, trad. de Soledad Laclau, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 18.

³⁰ Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, trad. de Rafael Agapito, Madrid, Alianza, 1998, p. 70. Lo político surge allí donde un colectivo está dispuesto a distinguir entre amigos y enemigos, y a enfrentar a sus enemigos en una lucha. Carl Schmitt, al concebir *lo político* como un modo de relación entre colectivos (relación amigo/enemigo), sienta las bases para pensar una manera de lo político como experiencia ubicua y desterritorializada que se manifiesta tanto al interior como afuera de la esfera institucional de la política. Al respecto véase: Ardití, Benjamín, “El devenir otro de la política. Un archipiélago post-liberal”, en Ardití, Benjamin (ed.), *¿Democracia post-liberal? El espacio político de las asociaciones*, Barcelona, Editorial Anthropos, 2005, pp. 217-245.

³¹ Ricoeur, Paul, “La paradoja política” en *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro, 1990, p. 261.

³² Cfr. Ardití, Benjamin, *Politics, publicness and Difference*, Tesis doctoral, Essex, University of Essex, Department of Government, 1995, p. 13.

móvil y problemático. Este pensamiento sobre *lo político* comenzará a cobrar relevancia en el pensamiento filosófico contemporáneo. Frente al cientificismo de la sociología y ciencia política que habían reducido *lo político* a un subsistema más dentro de la estructura social, susceptible de ser estudiado científicamente, la diferencia política (*lo político* y *la política*) aparece como un indicador teórico ante su incapacidad de comprender la complejidad de lo social y los problemas derivados del mismo.

Dicha crisis conlleva a un cuestionamiento de las pretensiones *fundacionistas*³³ de las teorías políticas, principalmente, las sostenidas en el conductismo, el positivismo, el determinismo económico o el sociologismo, las cuales afirman que la sociedad se basa o se estructura en principios o fundamentos incuestionables, innegables y *exteriores* a la sociedad.³⁴ El fundacionismo político, en la mayoría de los casos, busca un principio de orden *trascendental* que funde *la política* desde fuera, por ejemplo:

Si pensamos en el determinismo económico [...] este proporciona un conjunto de principios (las “leyes” económicas”) que se presenta como la esencia de la política (de lo que la política “realmente” es) y, además, localiza dicho fundamento (la “base” económica) fuera o más allá del ámbito inmediato de la política, la cual se convierte entonces en un asunto “meramente superestructural”.³⁵

Dichas teorías parten de la idea de que es posible analizar objetivamente el funcionamiento social y político, derivando esquemas de acción o de intervención social, más olvidan que el mundo histórico y político es complejo, contingente y contradictorio, desbordando todo fundamento o aparato conceptual que pretenda captar la totalidad de lo real. Estas perspectivas teóricas intentan eliminar lo propio de *lo político*, su dimensión conflictiva, contingente y antagónica, al proponer formas de organización o instituciones de acuerdo a ciertos principios que garanticen establecer un estado de armonía entre los hombres. Frente a la incapacidad de las teorías políticas *fundacionistas* de postular un marcador de certeza (Claude Lefort) como fundamento positivo de lo social, surgirá en el pensamiento filosófico contemporáneo, diferentes pensadores que recurrirán a las figuras de la

³³ El problema del *fundamento* o la pregunta por el *principio* que fundamenta lo social, ha sido una de las grandes preocupaciones del pensamiento político occidental, como señala Martín Retamozo “en el mundo clásico occidental, la preocupación metafísica por el principio de las cosas, por el *arjé* del cosmos (propia de los presocráticos como Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito, Empédocles), se tradujo en la especulación en torno al *principio* o *fundamento* de la sociedad humana y de la *polis* en particular. Tanto La república de Platón como La política de Aristóteles versan sobre los principios rectores de la comunidad política, sus formas de organización y gobierno”, en Retamozo Benítez, Martín, “Lo político y la política: los sujetos políticos, conformación y disputa por el orden social”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. LI, núm. 206, mayo – agosto, UNAM, México, 2009, pp. 70- 71.

³⁴ Cfr. Marchart Oliver, *El pensamiento político posfundacional: La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, trad. de Marta Delfina Álvarez, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 18. Y Gonnet, Pablo y Romero, María Aurora, “Lo político frente a lo social. Una revisión crítica al pensamiento político posfundacional”, en *Revista Colombiana de Sociología*, vol. 35, núm. 1, Enero- junio, Colombia, 2012, p. 101.

³⁵ Marchart, Oliver, *op. cit.*, p. 26.

contingencia o de la in-fundabilidad: el acontecimiento, lo Real, la verdad y el antagonismo, para pensar *lo político* en su dimensión *ontológica*.

Todos ellos que algunos autores les han denominado en el ámbito académico universitario, *pensamiento político posfundacional*³⁶. Los pensadores que se inscriben en esta vertiente, asumirán la existencia de una diferencia entre *la política* y *lo político*. Retomando la diferencia ontológica heideggeriana entre lo óntico y lo ontológico, introducirán en el antiguo concepto de la política una división, “entre la política *eo ipso* (ciertas formas de acción, el subsistema político etc.) [dimensión óntica] y algo que siempre escapa a todo intento de domesticación política o social: lo político [dimensión ontológica].”³⁷

El posfundacionalismo no debe confundirse con el antifundacionalismo, no opera como la negación o la oposición del fundacionalismo, de ser así, lo colocaría en el mismo horizonte del cual parte su crítica. Según los fundacionalistas, “los antifundacionalistas necesariamente tienen que valerse del fundacionalismo para desarrollar el antifundacionalismo; además, al invalidar todos los fundamentos, están erigiendo, en rigor, un nuevo fundamento final.”³⁸ La teoría política posfundacionalista no opera “invirtiendo” el fundacionalismo sino subvirtiendo las premisas desde las cuales se sostiene, no intenta negarlas o suprimirlas sino “debilitar ontológicamente” su estatus.

El “debilitar ontológicamente” el estatus del fundacionalismo político, supone un pensamiento crítico que pone en cuestión el carácter natural y evidente de todo fundamento y denuncia su pretensión hegemónica. No se supone la ausencia de cualquier fundamento sino lo que se pone en cuestión es la postulación de un *fundamento último* sin el cual, no sería practicable una filosofía política. Al respecto Judith Butler señala:

La cuestión no reside en suprimir los fundamentos o incluso en defender una posición denominada antifundacionalismo: ambas posiciones son diferentes versiones del fundacionalismo y de la problemática escéptica que éste engendra. *La tarea consiste, más bien, en interrogar qué autoriza y qué excluye o forcluye, precisamente, el movimiento teórico que establece los fundamentos.*³⁹

³⁶ Entre los autores que trazan teóricamente la diferencia entre *lo político* y *la política*, encontramos a Claude Lefort, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Alain Badiou, Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe y Jacques Rancière, entre otros. Si bien introducen la *diferencia* en el seno del concepto occidental de política, la perspectiva epistémica desde la cual parten para trazar la diferencia, difiere, Claude Lefort es influido por Maurice Merleau-Ponty, Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe asumen la perspectiva de la deconstrucción, Alain Badiou parte de un punto de vista Lacaniano, mientras que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, asumiendo una postura deconstruccionista, retoman elementos foucaultianos y lacanianos, sin embargo, todos recurren a las figuras del acontecimiento, el antagonismo, la verdad, lo real y la libertad para expresar la imposibilidad de un fundamento último en el seno de la política.

³⁷ *Ibid.*, p. 19.

³⁸ *Ibid.*, p. 26.

³⁹ Butler, Judith, “Contingent foundations: Feminism and the question of ‘postmodernism’”, en Butler, Judith y Scott, W (comps.), *Feminists Theorize and Political*, Nueva York y Londres, Routledge, 1992, p. 7. Las cursivas son mías.

¿Cómo este planteamiento de los fundamentos descalifica otro pensamiento que parte de fundamentos? El asunto es interrogar qué autoriza y mediante qué formas se autorizan, diferentes pensadores, para decidir qué puede ser incluido o excluido como un fundamento, así como los efectos de poder que tienen lugar cuando en un sector académico se autoriza que sólo un pensamiento que parte de fundamentos tiene autorización.

Para el posfundacionalismo el problema no se plantea como ausencia o supresión de los fundamentos, hay fundamentos, sólo que su “naturaleza” *es contingente*. Bajo este argumento se acepta la necesidad de fundamentos, sólo que su carácter ontológico no es incuestionable, a-histórico y último sino *contingente*. El posfundacionalismo debilita ontológicamente el estatus de los fundamentos mostrando su carácter contingente y posibilitando la pluralidad. La contingencia muestra *a la vez* la propia imposibilidad de toda clausura sistémica y la constitución de un fundamento último, señalando una brecha radical, imposible de suturar, entre lo ontológico y lo óntico, *lo político y la política*:

Por un lado, lo político, en tanto momento instituyente de la sociedad, opera como fundamento suplementario para la dimensión infundable de la sociedad; pero, por el otro este fundamento suplementario se retira en el “momento” mismo en que se instituye lo social. Como resultado de ello, la sociedad siempre estará en busca de un fundamento último, aunque lo máximo que puede lograr es un fundar efímero y contingente por medio de la política (una pluralidad de fundamentos parciales).⁴⁰

Lo político constituirá la dimensión ontológica de lo social, vinculada al momento instituyente, nunca podrá alcanzar su función en cuanto fundamento, siendo *la política* su actualización en tanto momento instituido. La brecha que existe entre ambos términos imposibilita su encuentro y con ello la clausura de lo social. Por tanto, para dar cuenta de la imposibilidad de esta clausura se introduce una división interna en el concepto occidental de “política”: *lo político* como aquello que se resiste siempre a todo intento de domesticación política y *la política* como los mecanismos jurídicos o prácticas normativas que intentan organizar lo social marcado por el conflicto, el antagonismo y la contingencia.

Claude Lefort insiste en la necesidad de pensar el campo de *lo político* sin remitir a un fundamento último y estable. Su perspectiva surge de una crítica a la concepción cientificista de la ciencia política que concibe a la “política” como un hecho diferenciado de otras esferas sociales (educación, religión, economía, etc.), es decir, como un subsistema social y también, como una respuesta a una lectura simplificada de Marx, que entiende a la política como parte de una superestructura, cuya base está dada por la economía (las relaciones de producción). Para interpretar *lo político* es preciso romper con las pretensiones cientificistas de la ciencia política, toda mirada que pretenda reducir los acontecimientos políticos a hechos susceptibles de ser estudiados objetivamente está destinada al fracaso, es imposible mantener la neutralidad científica y el límite se haya en que toda mirada está ya cargada por la tradición. Frente a la ciencia política y el

⁴⁰ Marchart, Oliver, *op. cit.*, pp. 22- 23.

marxismo, Lefort no se preguntará por *la política* como subsistema social sino por el “fundamento” ontológico que la hace posible, *lo político*:

El hecho de que algo como la política haya sido circunscripto dentro de la vida social en una época dada tiene en sí mismo un significado político, y un significado que no es particular sino general. Este acontecimiento plantea la cuestión de la constitución del espacio social, de la forma de la sociedad, de la esencia de lo que una vez se denominó la “ciudad”. La política se revela entonces, no en lo que llamamos actividad política, sino en el doble movimiento por el cual el modo de institución de la sociedad aparece y se oscurece. Aparece en el sentido de que se hace visible el proceso por el cual la sociedad se ordena y unifica a través de sus divisiones. Se oscurece en el sentido de que el *locus* de la política [...] pasa a ser definido como particular, en tanto que se oculta el principio que genera la configuración total.⁴¹

A pesar de la extensión de la cita anterior, resulta central para nuestra discusión, dimensiona *lo político* como la forma y el modo de institución mismo de la sociedad y a *la política* como el subsistema que se encarga de estructurar lo social. Pero hay algo más importante, *lo político* aparece y a la vez se oculta en un doble movimiento, Lefort lo denomina como la “retirada de lo político”. Aparece como la dimensión fundante de la sociedad, como su momento instituyente, es el escenario del conflicto y de las relaciones de poder, siendo el momento de su ocultación, el surgimiento de la política, el campo donde compiten los sujetos para el ejercicio de la autoridad pública. La institucionalización del conflicto es la condición para que surja *la política* como una forma de acción o esfera social particular. Toda política es *contingente* al estar atravesada por *lo político* y de acuerdo con esto, *lo político*, en tanto ausencia real que se oculta, posibilita el cambio social. *La política* y *lo político*, entonces, no son dos esferas separadas, sino que se hallan intrínsecamente articuladas “sólo sobre la base de su ausencia misma en cuanto ser óptico lo político puede operar como condición de posibilidad de la política.”⁴²

Slavoj Žižek⁴³ retomará la distinción propuesta por Lefort y hablara de una doble inscripción de *lo político*. *Lo político* expresa la negatividad de una decisión radicalmente contingente, al poner en entredicho un orden político a la vez que instituye un subsistema político donde esa negatividad ha sido normalizada o domesticada. *La política* oscurece el principio que genera orden y al mismo tiempo lo hace visible. Se hace visible en la medida en que las huellas del momento instituyente están presentes al subsistema, a través del enfrentamiento entre colectivos con proyectos contrapuestos, pues estas luchas ponen en juego la forma del orden existente revelando su contingencia:

"La política" es un complejo social separado, un subsistema positivamente determinado de relaciones sociales en interacción con otros subsistemas (la economía, las formas culturales...), y "lo político" es el momento de apertura, de indecibilidad, en el que se cuestiona el principio estructurante de la sociedad, la forma fundamental del pacto social: en síntesis, el momento de crisis global superada

⁴¹ Lefort, Claude, *Democracy and political Theory*, Minneapolis, University Press, 1988, p. 11.

⁴² Marchart, Oliver, *op. cit.*, p. 125.

⁴³ Cfr. Žižek, Slavoj, *Porque no saben lo que hacen: el goce como factor político*, trad. Jorge Piatigorsky, Paidós, Buenos Aires, 2006, pp. 253-257.

por el acto de fundar una "nueva armonía". De modo que la dimensión política está doblemente inscrita: es un momento del todo social, uno más entre sus subsistemas, y también el terreno en el que se decide el destino del todo, en el que se diseña y suscribe el nuevo pacto.⁴⁴

Por consiguiente, para estos autores la lógica de *lo político* no es de orden sociológico o jurídico, sino *ontológico* en cuanto que es irreductible a cualquier tipo de institución jurídica. *Lo político* "determina" nuestra condición ontológica misma, vendría a significar la imposibilidad de todo orden social, pues señala que no hay fundamento único e irrefutable desde el cual se pueda explicar: toda presencia está limitada por una imposibilidad que le es inherente. En este sentido, toda identidad colectiva es contingente, no está clausurada sobre si misma lo cual evidencia la ausencia de un fundamento positivo de lo social. *Lo político* expresa el conflicto, la contingencia del poder y la imposibilidad de un orden plenamente reconciliado, siendo los antagonismos y los conflictos sociales, como le interesa señalar a Laclau, los que nos demuestran que *la política* siempre está atravesada por la *contingencia*. Así pues, *lo político* subraya la indecibilidad de la estructura social y pone en cuestión todo aquello que ha intentado domesticar, ocultar y "naturalizar" el potencial antagonico que existe en las relaciones humanas.

La lógica de *la política* es considerada *sociológica*,⁴⁵ en el sentido de que es necesaria la constitución de un tipo de orden para la vida social. La política se refiere a la necesidad práctica y discursiva de establecer criterios normativos (jurídicos) para la regulación del espacio social, supone la constitución de políticas dirigidas a la creación de instituciones de gobierno y de leyes destinadas a mantener la "armonía" en la sociedad. Esta forma de entender *la política* viene a coincidir con el concepto de *policy* de Jacques Rancière:

Generalmente se denomina política al conjunto de los procesos mediante los cuales se efectúan la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y de las funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución. Propongo dar otro nombre a esta distribución y al sistema de legitimaciones, propongo llamarlo *policía*.⁴⁶

La política legitimada desde cierta configuración de saber, constituye una serie de prácticas discursivas que estructuran y legitiman una forma de *ser* del Estado y de sus diferentes modos de expresión en lo social. Esta legitimación tiende a ser dominante y hegemónica. La política no sólo estructura una forma de comunidad, sino también la forma en que ha de pensarse, vivirse e identificarse con esa comunidad. Para Rancière, a la pregunta *¿qué es lo político?* podemos responder que es el encuentro de dos procesos heterogéneos: El proceso de *gobernar* como *policy*, la actividad de distribuir las partes y la jerarquía de lugares y funciones, y *la política*, "como la actividad de disrupción del orden policial llevada a cabo por la <<parte de los que no tienen

⁴⁴ *Ibid.*, p. 253.

⁴⁵ Cfr. Ema López, José Enrique, "Lo político, la política y el acontecimiento", en *Foro Interno. Anuario de teoría, política*, Núm. 7, Diciembre, Universidad Complutense de Madrid, 2007, pp. 51 – 76.

⁴⁶ Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y Filosofía*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996, p. 43.

parte>>⁴⁷, siendo *lo político* el encuentro entre estos dos procesos: la *policy* y la *política*. Aquí Jacques Rancière retoma a Michel Foucault, puesto que la parte de los que no tienen parte son los excluidos.

b. *La política*. Concepción jurídica y no jurídica del poder.

Como vemos, la distinción entre *la política* y *lo político* cobra una relevancia fundamental en el denominado retorno de lo político, pues más allá de señalar que existe una tensión entre ambas o una “distinción esencial”, hay un sentido de estrategia teórica al buscar afirmar la “especificidad de *lo político*”, mostrando la contradicción de toda filosofía política en cuanto que gran parte de sus discusiones se han centrado en el problema de la política excluyendo necesariamente a *lo político*. Ahora bien ¿Qué es lo que se excluye, cuando se excluye la dimensión de *lo político*? A la parte que no tiene parte, el saber de los excluidos, por eso más adelante tomaremos el caso Ayotzinapa para mostrar esto más fehacientemente.

Lo que a mitad del siglo XX y principios del siglo XXI se ha dado en llamar en filosofía política el retorno de lo político, es la construcción de una tradición de discurso que intenta problematizar la “especificidad de *lo político*” siendo sus objetivos principales: 1) evitar reducir *lo político* como un área derivada o suplementaria de otras lógicas discursivas (económicas, culturales o sociales) y 2) cuestionar la exclusión de *lo político* de la práctica de la filosofía política.

Si bien el pensamiento sobre *lo político* se constituyó en filosofía política, en un paradigma de análisis para el estudio de los problemas políticos a partir de la segunda mitad del siglo XX, habría que ser cuidadosos con respecto a esta renovación en varios sentidos, ya sea para no responder a una mera tendencia teórica en la academia y para no postular a *lo político* como una nueva instancia de fundación, corriendo un doble riesgo: “[...] por un lado intentar definir *lo político* como una esencia; por otro lado identificar *lo político* como aquella instancia de la cual se derivan otras.”⁴⁸ *Esencializar* el discurso sobre *lo político*, seguiría manteniendo y reproduciendo la exclusión y el autoritarismo, y como nos recordó Judith Butler, los ejercicios que autoritariamente toman el control de los discursos producen exclusión no sólo de *lo político*, sino de la <<parte de los que no tienen parte>> al quedar fuera de los discursos que problematizan sobre *lo político*.

Ahora bien, las teorías de *lo político* se preocuparon por reflexionar sobre su especificidad pero no procedieron a elaborar una reflexión sobre el estatuto de *la política*, una de las caras de la doble inscripción de *lo político*, excepto, claro está, la ciencia política que hizo de ella su campo de

⁴⁷ Rancière, Jacques, “Política, identificación y subjetivación”, en Ardití, Benjamin (comp.), *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Caracas, Nueva Sociedad, 2000, p. 152.

⁴⁸ Bisset, Emmanuel, *op. cit.*, p. 40. Las cursivas son mías.

estudio al conceptualizarla como un *subsistema* que forma parte de un orden institucional. Sin embargo, si seguimos aceptando la tesis de circunscribir la política al conjunto de actores, relaciones e instituciones del subsistema político “[...] estaríamos reduciendo la política a su formato predominantemente liberal-democrático del siglo XX, lo cual nos compromete tácitamente a aceptar la tesis del fin de la historia (política), y segundo, porque dicha reducción dejaría el estatuto político de los grupos de interés organizados, los movimientos sociales y los actores globales en un limbo conceptual.”⁴⁹ Por ello, en vez de reducir *la política* a un subsistema político, habría que plantearnos hipótesis más radicales acerca de su modo de darse y de cómo se está configurando su campo de estudio actualmente.

Foucault ya había advertido sobre las limitantes de seguir analizando *la política* en términos jurídicos y estatales. Seguir reduciendo *la política* y su estudio a la administración de lo público-estatal, pierde de vista los ejercicios de poder y sus efectos. Invirtiendo la famosa tesis de Clausewitz según la cual, “*la guerra es la continuación de la política por otros medios*”, formula la provocadora tesis de que “*la política es la continuación de la guerra por otros medios*”. Las relaciones de poder son relaciones de fuerza, es decir, enfrentamientos bélicos que no cesan con el poder político, sino que se reinscriben de forma silenciosa en las desigualdades económicas, sociales e institucionales. La concepción de *la política* como la “*continuación de la guerra por otros medios*”, viene a cuestionar las categorías político-jurídicas con las cuales, tradicionalmente, se le pensado y reflexionado:

La teoría jurídico- política de la soberanía –esa teoría de la que hay que desprenderse si se quiere analizar el poder- data de la Edad Media; data de la reactivación del derecho romano; se constituyó en torno al problema de la monarquía y del monarca. Y creo [...], históricamente, [que] esta teoría de la soberanía – [...] es la gran trampa en la que corremos el riesgo de caer al analizar el poder-[...]”⁵⁰

Según Foucault, la lectura jurídico-política del poder en términos de soberanía, es un discurso que el poder ha hecho sobre sí mismo. El derecho en occidente siempre ha estado ligado constitutivamente al poder establecido:

El derecho en Occidente es un derecho por encargo real. Todo el mundo conoce, por supuesto, el rol famoso, celebre, repetido, machacado de los juristas en la organización del poder real. No hay que olvidar que la activación del derecho romano, durante la Edad Media, que fue el gran fenómeno en torno al cual se constituyó el imperio romano, fue uno de los instrumentos técnicos constitutivos del poder monárquico, autoritario, administrativo y, finalmente, absoluto. Formación, pues, del edificio jurídico, en torno al personaje real, a petición y a beneficio del poder real.⁵¹

La teoría de la soberanía ha persistido a la vez como ideología y como principio organizador de los grandes códigos jurídicos y estatales.⁵² El representante por excelencia de esta concepción es Tomas

⁴⁹ Arditi, Benjamin, “El devenir otro de la política. Un archipiélago post-liberal”, [ed. cit.], p. 223.

⁵⁰ Foucault, Michel, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975- 1976)*, [ed. cit.], p. 42.

⁵¹ *Ibid.*, p. 35.

⁵² En el capítulo 10 del *Leviatán*, “Del poder, de la estimación, de la dignidad, del honor y del título a las cosas”, Tomas Hobbes ofrecerá una concepción del poder, como un fenómeno cuantitativo y mecánico que

Hobbes, su pensamiento concentra los tres principios de la teoría de la soberanía: el súbdito, la unidad del poder y la ley. El principio de soberanía del Estado, configura a la política como una esfera específica, como una realidad eminentemente estatal. Según Hobbes, el Estado es un “hombre artificial” que surge como resultado de un pacto entre los hombres, no de la voluntad divina. Pero, al tiempo que busca instituir un orden, busca borrar las huellas del acto de institución, instituyendo al Leviatan como un perfecto Estado Civil. La tarea del Estado será prevenir el retorno del estado de naturaleza y por ello, debe gozar de un monopolio sobre *lo político*, debe ser el único sujeto de la política.

Foucault argumentará que Hobbes es algo muy distinto de lo que se cree normalmente, a saber, un pensador de la guerra, de la lucha del hombre contra el hombre (*hominum lupus hominum*). A menudo se considera que Hobbes piensa la política en función de la guerra, sin embargo, está juega un plano secundario en su obra, “*la guerra de todos contra todos*”, significa, en realidad, que *la política* no está basada en la guerra. *La política* sólo se instaaura con la suspensión de la guerra mediante el poder político. Cómo señala Yves Zarka:

La guerra hobbesiana no es, en consecuencia, una guerra real en la que habría vencedores reales y vencidos reales, sino una guerra teórica, una guerra de filósofo. Además, el objetivo de esta guerra, no es, de ningún modo, la victoria o la conquista de unos sobre otros. Al contrario, la guerra no tiene salida, de forma que es imposible fundar sobre ella, es decir, sobre la relación de fuerzas, el dominio político; el fundamento de ese dominio necesita algo distinto, a saber, un acto jurídico: la convención social.⁵³

Tomas Hobbes busca encubrir una guerra más profunda, una guerra que produce conquistadores y conquistados, dominantes y dominados, vencedores y vencidos, lo cual resultaría difícil de comprender sino atendemos a las razones históricas de su concepción soberana de la política. Mediante su discurso, intenta encubrir el ruido de una guerra muy real, aquella que produce vencedores y vencidos y que en la época de la Revolución inglesa (1640- 1660), ha sido causa de profunda reflexión por parte de los juristas de la *Common Law* y principalmente, por los Niveladores. Para estos últimos, “hay una guerra histórica de los sajones contra los normandos, una guerra que de ningún modo se reduce a una dimensión legendaria. Así, para Lilburne, las leyes han sido hechas por los conquistadores y su única función es la de asegurar el yugo normando (el

determina la capacidad de los agentes para realizar su voluntad o afirmar sus intereses, este argumento permitirá construir un modelo teórico bajo la oposición dominantes/ dominados, es decir, entre quien posee el poder y quien no lo tiene. El problema fundamental de esta visión radicaré en “su incapacidad de tomar en consideración la indeterminación del conflicto. Trata, en efecto, el resultado del enfrentamiento no como algo surgido en el curso del propio conflicto, sino más bien como el simple producto de unas condiciones iniciales, como si todos los casos de choque fuesen simplemente el desarrollo de su propio guion pre-establecido.” [Barry, Hindess, *Disertaciones sobre el poder. De Hobbes a Foucault*, Madrid, Talasa, 1997, p. 39.]

Al respecto, véase: Hobbes, Thomas, *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. Manuel Sánchez Sarto, 2ª edición, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 69-79.

⁵³ Zarka Charles, Yves, *Figuras del poder. Estudios de filosofía política de Maquiavelo a Foucault*, trad. Tomás Onaindía, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2004, p. 165.

Norman yoke).⁵⁴ Lejos de ser un instrumento para garantizar la justicia, las leyes no son un límite al poder son un medio al servicio de ciertos intereses y por lo general, particulares. Es justamente esta guerra entre sajones y normandos, de la cual la Revolución Inglesa sólo es un episodio, la que Hobbes intenta disimular, ocultar y desplazar: “En el fondo, todo ocurre como si Hobbes, lejos de ser el teórico de las relaciones entre la guerra y el poder político, hubiese querido eliminar la guerra como realidad histórica, como si hubiese pretendido eliminarla de la génesis de la soberanía.”⁵⁵

Una lectura no jurídica de la política, permitiría revivir una realidad oculta bajo el discurso jurídico político del poder, analizar los modos de organización, de gestión, de puesta en práctica y de regulación que producen la realidad individual y colectiva. Las relaciones políticas no existen únicamente a nivel institucional, sino que penetran y tejen la fluctuante red de la sociedad civil. El poder no es simplemente una fuerza represora (*una ley que dice no*), es algo más que leyes, castigos y prohibiciones, es un *campo de fuerzas* que regulan las prácticas al actualizarse en ellas, porque hay que comprender que no hay norma en sí, que no hay ley pura que se afirme como tal, en su relación formal consigo misma.

El poder no es una *sustancia* sino una *relación*, no se posee sino se ejerce. No es una propiedad que le pertenezca a alguien, escapa a toda jerarquía que define entre los que poseen el poder y entre quienes no lo tienen. No es trascendente, como un vector que va del opresor al oprimido, es inmanente al cuerpo social y su centralización se debe a la dinámica de las instituciones sociales. Una lectura no jurídica-estatal de la política, permitiría analizar lo que ocurre cotidianamente con las relaciones de poder, mostrar en qué consisten, cuáles son esas relaciones, sus formas, sus desafíos, sus objetivos. Las relaciones de poder no se limitan sólo a prohibir y a forzar, son juegos que habría que analizar en términos de táctica y estrategia, de apuesta y objetivos, más allá de los discursos jurídicos institucionales sobre la soberanía, el Estado y la nación, que ocultan la realidad en vez de ayudar a comprenderla.⁵⁶

c. La fuerza de *lo político*. Resistencia y diferencia.

Desde el discurso jurídico- estatal, el Estado debe de excluir *lo político* para garantizar el orden y si este aparece en su dominio interno, debe ser tratado como un problema de índole *disciplinaria*, cómo una “situación” exterior al orden mismo. Sin embargo, las resistencias “son huellas de lo político que permanecen alojadas dentro del Estado, por lo que la permanencia de lo político termina siendo reconocida de manera indirecta por la mera necesidad de contar con una policía dentro del Estado civil.”⁵⁷ El Estado intenta hegemonizar *lo político* pero no lo agota, las

⁵⁴ *Ibid.*, p. 169.

⁵⁵ Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 93.

⁵⁶ *Cfr.* Zarka Charles, Yves, *op. cit.*, p., 168.

⁵⁷ Ardití, Benjamin, *op. cit.*, p. 228.

resistencias aparecen como irrupciones incalculables en el continuum del tiempo, cuestionando y desestabilizando el orden civil, político, cultural y económico, poniendo un límite al monopolio efectivo del Estado sobre la política.

Cómo señala Rancière, las resistencias son “movimiento[s] que pone[n] en cuestión el reparto dado de lo sensible, es decir, la configuración de los datos, de las <<evidencias sensibles>> que sostienen la dominación –o sea, el reparto entre los que tienen y los que no tienen la cualidad para ver los datos y para argumentarlos.”⁵⁸ La política no sólo es el ejercicio de la dominación y de la gestión, define una actividad excedentaria respecto a la lógica de la dominación y de la gestión pública estatal. Esta inicia con la existencia de sujetos que no son nada, que son un exceso con respecto al recuento de las partes de una sociedad.

Es justamente este *exceso*, esté *suplemento* con respecto a *la política*, el que entraña una potencia crítica que “objeta materialmente, sensiblemente al orden dominante del mundo y no se contenta con denunciarlo”⁵⁹. En las fuerzas en resistencia se haya una potencia estética que no simplemente denuncia la lógica de la dominación sino todo un saber singular, diferencial y des-subjetivamente, que abre la posibilidad de habitar y de inventar el mundo de múltiples maneras, ampliando el caudal de *lo posible*. Ahora bien, las resistencias no son un elemento contrapuesto dialécticamente al poder. Todas las relaciones de poder entrañan la posibilidad de una resistencia, es decir, “si toda relación de poder consiste en relaciones de fuerza, en un conjunto de acciones ejercidas sobre posibles acciones, entonces toda situación de poder supone, por sí misma, un campo de posibilidades, de elementos libres, de aquí que el poder, puro ejercicio, precise libertades sobre las cuales ejercerse.”⁶⁰ Donde hay poder, hay resistencia. Por tanto, la resistencia es el nombre que se atribuye a una situación ocasional de fuerzas activas y en vez de preguntar qué son, habría que preguntarse cómo funcionan: “la resistencia es, pues, como el poder, múltiple e integrable en estrategias globales”⁶¹

Las resistencias cuestionan los ejercicios de dominación y sometimiento, todo acto de resistir abre la posibilidad de construir nuevas formas de existencia y de convivencia con los otros. Si el poder nos constituye en sujetos, un modo de resistirlo es cuestionar esa subjetividad constituida de hecho. Todo acto de resistencia des-sujeta al sujeto y lo abre a un campo de posibilidades siempre plurales y múltiples. Las resistencias por muy frágiles y dispersas que sean, existen, son luchas inmediatas, actuadas, pensadas o no, que rompen las reglas en el mismo acto de ponerlas en juego, abriendo todo un campo de respuestas, reacciones, pasiones e invenciones siempre posibles.

⁵⁸ Rancière, Jacques, *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*, trad. Javier Bassas Vila, Barcelona, Editorial Herder, 2011, p. 88.

⁵⁹ Casas Pérez, Armando y Farfán Flores, Leticia (coords.), *Jacques Rancière. En los bordes del cine: Entrevista con Jacques Rancière concedida al proyecto de investigación Cine y filosofía. Poéticas de la condición humana*, México, UNAM, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, 2014, p. 95.

⁶⁰ Amigot Leache, Patricia, “Relaciones de poder, espacio subjetivo y prácticas de libertad: análisis genealógico de un proceso de transformación de género” Tesis inédita para obtener el grado de Doctor en psicología social, Universitat Autònoma de Barcelona, 2005, pp. 136-137.

⁶¹ Foucault, Michel, “Pouvoirs et stratégies”, en *Dits et écrits*, Vol. III, Paris, Gallimard, 1994, p. 425.

Estas *fuerzas en resistencia* (la parte de los que no tienen parte, diría Jacques Rancière) que se han expresado en diversas partes del mundo, frente a los ejercicios de dominación que los poderes hegemónicos actuales ejercen, han construido un *saber* alternativo a los discursos académicos e intelectuales que a nivel de la práctica discursiva, abren la posibilidad de formular nuevos sentidos para la política y su ejercicio.⁶² La actividad política de estas fuerzas hace posible el cuestionamiento de un orden policial que normativiza lugares y cuerpos, haciendo ver que “detrás de la apariencia de un orden natural está un conjunto de prácticas de poder naturalizadoras y naturalizadas”⁶³ revelando la contingencia que habita en todo orden:

La actividad política es la que desplaza un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar, hacer ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso allí donde sólo el ruido tenía lugar, hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido [...] la actividad política es siempre un modo de manifestación que deshace las divisiones sensibles del orden policial mediante la puesta en acto de un supuesto que por principio le es heterogéneo, el de una parte de los que no tienen parte, la que, en última instancia manifiesta en sí misma la pura contingencia del orden, la igualdad de cualquier ser parlante con cualquier otro ser parlante.⁶⁴

Las fuerzas en resistencia expresan la existencia de sujetos que no son *nada*, que son un exceso con respecto al recuento de las partes de una sociedad, su palabra, su testimonio, causa efracción, porque es la palabra de los que supuestamente no tendrían que hablar, pero en ella se halla todo un saber que cuestiona los ejercicios de poder que organizan la sociedad en términos de funciones, lugares y títulos. Por ello, *reinventar* los conceptos políticos, requiere hoy más que nunca abrirse al diálogo con estos movimientos o grupos en resistencia, el campo de reflexión política debe de abrirse a otros espacios, no necesariamente institucionales, donde se juega todo un saber que cuestiona profundamente las categorías políticas desde las cuales nos aproximamos a los problemas de nuestro tiempo, exhortándonos a una re-apropiación y re- significación de su sentido, tarea interminable que no sólo debe ser conceptual sino también histórica. El problema de *lo político* no

⁶² La academia de humanidades y de ciencias sociales, ha discutido sobre los sujetos de la exclusión (indígenas, mujeres, niños, homosexuales, etc.) y ha perdido de vista que en el contexto político-social actual se han constituido estos grupos o movimientos, mismos que han sido excluidos por las fuerzas de dominación. Estos grupos o movimientos en resistencia, han generado un *saber singular* que cuestiona no sólo los marcos categoriales establecidos institucionalmente por la academia universitaria, en la interpretación de los problemas políticos y sociales, además, han puesto en cuestión las prácticas discursivas de dominación. Un reto para las humanidades es abrirse al *diálogo* con estos grupos y *escucharlos responsablemente*, para en el debate, reinventar los conceptos y proponer nuevas formas de subjetivación. Michel Foucault ya había reconocido la importancia de estos saberes singulares, en el trabajo de la <<crítica>>, los *saberes de la gente*, cómo el los denomina, no son simplemente “saberes comunes”, ingenuos, descalificados como saberes no conceptuales, al contrario, son saberes particulares, locales, regionales, incapaces de unanimidad y que deben su fuerza a su carácter diferencial. Al respecto véase: Foucault, Michel, “Clase del 7 de enero de 1976”, en *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975- 1976)*, [ed. cit.], pp. 15-31.

⁶³ Ema López, José Enrique, *op. cit.*, p. 62.

⁶⁴ Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, [ed. cit.], p. 45.

es solamente un problema de lenguaje, sino un cuestionamiento a *lo político* mismo, no podemos separar la esfera conceptual del movimiento de la realidad histórica, por ello la necesidad del *diálogo responsable* no sólo entre los que nos dedicamos a las humanidades, sino con estos grupos o movimientos en resistencia, con los otros, con aquellos que hacen escuchar su voz reclamando justicia, exhortándonos a pensar de *otro modo* la política y a transformar nuestro modo de ser político.

Así pues, el paradigma de *lo político* a inicios del siglo XXI está ante una situación paradójica:

[...] se ha devuelto a lo político su lugar irreductible en cuanto institución de lo social, pero existen una pluralidad de categorías, una dispersión, para pensar ese lugar privilegiado. [...] <<En realidad, la crisis de la política no produce silencio, sino una serie de voces discordantes, interpretables como expresiones de una necesidad de política que ha dejado de disponer (o bien que no dispone de él todavía) de un aparato conceptual eficaz; esta crisis, en definitiva, no permite el discurso político, pero expresa al menos una demanda (de) política, una intención de saber eficazmente el poder, es decir, de aferrarlo en un aparato conceptual que no sucumba ante sus automatismos, que permita la acción.⁶⁵

Ante esta situación, habría que anotar que la pregunta por *lo político*, su problematización y conceptualización, no deja de ser también una práctica política, si no fuera así, si separamos la *teoría* de la *práctica*, “la misma acción política dejaría fuera de la política (de lo controvertido y lo discutible) sus propios presupuestos para asumirlos dogmáticamente como incuestionables”⁶⁶ Aunque no hay acción política sin teoría, implícita o explícita, no significa que toda acción política, necesariamente, sea discurso y mucho menos discurso teórico⁶⁷, la teoría no agota las posibilidades de transformación política, es decir, aunque el discurso teórico puede estimular prácticas transformadoras, políticamente hablando, nunca es suficiente para subvertir los procesos de dominación sobre los “sujetos” individuales o colectivos, no todas las crisis o retornos de *lo político* dependen de su conceptualización. Comprender la pregunta por *lo político* como una cuestión práctica y no sólo como un problema teórico, nos interpela a interrogarnos sobre el “sustrato” o si se prefiere, por el “trasfondo” de presupuestos implícitos que sustentan nuestras prácticas políticas (académicas, universitarias, institucionales, etc.)

Es en este contexto, donde el pensamiento de Jacques Derrida nos aporta elementos para pensar nuestra experiencia política contemporánea al reactivar, crítica y responsablemente su teoría. Sobre todo en un contexto marcado por la despolitización e hiperpolitización de nuestras relaciones sociales, políticas y culturales. Despolitización que oculta el conflicto, el antagonismo inherente a toda relación social “bajo la ilusión de la reconciliación universal de la sociedad como un ente positivo”,⁶⁸ reduciendo la actividad política a la simple gestión y administración gubernamental e “imposibilitando” a los ciudadanos, de tomar la palabra para pensar y debatir sobre los urgentes

⁶⁵ Biset, Emmanuel, *op. cit.*, p. 54.

⁶⁶ Ema López, José Enrique, *op. cit.*, p. 52.

⁶⁷ *Cfr. Idem.*

⁶⁸ *Ibid.*, p. 53.

problemas políticos que nos asedian, bajo la ilusión de que sólo las decisiones políticas deben ser analizadas y tomadas por *la política profesionalizada*, los expertos. Aunado a este proceso de despolitización, simultáneamente y paradójicamente, vivimos en una época marcada por la hiperpolitización, es decir, “[...] la multiplicación de oportunidades de politizar el orden de lo dado”⁶⁹.

Ante este contexto en el que nos situamos, ¿cuál es la vigencia del pensamiento de Jacques Derrida para pensar los problemas políticos de nuestro tiempo? ¿Qué elementos teóricos no aporta? ¿Cómo pensar junto a él, el problema del archivo y el testimonio como una cuestión política?

⁶⁹ *Idem.*

II. Jacques Derrida y *lo político*. Dimensiones políticas de la deconstrucción.

“Otramente política”, otramente dicho: que sobrepasa los límites de lo político exponiendo la cosa política a lo que ella excluye en [y fuera de] sí, como un afuera excluido en el interior del adentro, pero que no cesa de retornar a él y que nos obliga ya a entender/ oír otramente, a partir de este espacio otro de la político, el valor mismo de “otramente”.

Jacques Derrida.

Mucho se ha discutido en las últimas décadas, sobre los alcances políticos⁷⁰ de la deconstrucción derridiana y sobre sus posibles implicancias políticas, sobre todo porque la recepción de su obra por

⁷⁰ Emmanuel Biset, al realizar una reconstrucción de las posturas adoptadas respecto a los aportes de Derrida al pensamiento político, sostiene que en el medio académico universitario, se pueden ubicar tres lecturas sobre Derrida respecto a *lo político*. En primer lugar, cita a aquellos que han señalado que la deconstrucción derridiana no realiza un aporte al pensamiento político, es decir, “que el ámbito de su desarrollo es la esfera privada”, afirmando que sus textos se dirigen a otros ámbitos de la filosofía, tal es la postura es Richard Rorty:

Creo que el ataque de Nietzsche- Heidegger- Derrida a la metafísica produce satisfacción privada a gente que está profundamente interesada en la filosofía, pero no tiene consecuencias políticas, excepto de manera indirecta. [Rorty, Richard, “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo”, Mouffe, Chantal (ed.), *Deconstrucción y pragmatismo*, trad. de Marcos Meyer, Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 41.]

En segundo lugar, están aquellos que sostienen que la deconstrucción “efectúa un aporte negativo para pensar la política”, representando, en última instancia, una forma de neoconservadurismo postmoderno, esta posición es expuesta por Jürgen Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad*. Y en tercer lugar, están aquellos que afirman que la deconstrucción sí aporta elementos para pensar *lo político*, sin embargo, dentro de esta posición existen dos posturas que se contraponen, por un lado, están aquellos que afirman un <<giro ético- político>> en el pensamiento de Derrida y por el otro, aquellos que niegan tal giro argumentando que Derrida siempre ha pensado *lo político*.

Entre quienes afirman la existencia de un <<giro ético-político>> se pueden mencionar a John Caputo, Ernesto Laclau, Critchley y Kearney. Al respecto Kearney sostiene:

Pero cierto cambio parece ocurrir en la escritura de Derrida después de 1972 al ser marcada por un énfasis más pronunciado en la cuestión de la responsabilidad ética. [...] La hipótesis de nuestra lectura ha sido, sin embargo, que mientras Derrida tiende hacia una posición más heideggeriana en los textos hasta 1972 –como en la famosa crítica de Levinas en “Violencia y metafísica –en los textos posteriores a 1972 tiende hacia una posición más heideggeriana. [Kearney, R. “Derrida’s Ethical Re- Turn”, Madison, G. (ed.), *Working through Derrida*, Evanston, Northwestern University Press, 1993, pp. 28-48.]

En esta misma línea argumentativa, aunque con algunos matices, se encuentran los trabajos de Critchley, afirmando que el << giro ético- político>> de la deconstrucción, debe entenderse a partir de su acercamiento con la ética levinasiana, señala que los últimos escritos de Derrida apelarían a una justicia indeconstruible, como experiencia de lo indecible, a partir de la relación que se da con lo radicalmente otro:

parte de la filosofía política contemporánea, siempre ha tenido la expectativa o la demanda de que debería dar lugar a una teoría política o a una filosofía política, si bien Derrida nunca escribió una obra de filosofía política, en el medio académico, principalmente de izquierda, existió siempre la exigencia de que declarara cuál era su posicionamiento *sobre* la política y *en* la política. Esto generó una serie de debates, acusaciones y posturas reticentes sobre el “silencio” de Derrida a estas exigencias:

De acuerdo con un mecanismo común, la aparente reticencia de Derrida respecto de algunas formas de declaración y argumentación política condujo a acusaciones (desde los autoproclamados guardianes de la tradición de izquierda en la política academia) de un liberalismo o incluso de un conservadurismo inscrito en sus argumentos filosóficos más generales, mientras que sus textos más obviamente “políticos” dieron lugar a objeciones basadas en que supuestamente no muestran más que una actitud decentemente liberal, y no la clase de radicalidad genuina y reconocible que de otro modo podríamos creer razonablemente esperar.⁷¹

Considero que la acusación de “reticencias” por parte de ciertos sectores del medio académico universitario, se debe en parte a una “incomprensión” del proyecto filosófico de Derrida, pero sobre todo porque ellos siguen presos en el discurso de *la política* y no de *lo político*. Por ello, resultaría equivocado esperar que sus formulaciones teóricas responda a los conceptos de política o filosofía política, porque precisamente estos conceptos son metafísicos y excluyentes, y al ser una preocupación suya comprender y cuestionar los efectos de exclusión de la tradición metafísica occidental resulta difícil obtener una respuesta inmediata, ya que el principal interés de Derrida es

Para Derrida, ninguna forma política puede ni debe intentar incluir la justicia, y la indecibilidad de la justicia debe hallarse siempre fuera del espacio público, guiando, criticando y deconstruyendo a ese espacio, pero jamás instanciada dentro de él. [Critchley, S. “Deconstrucción y pragmatismo”, Mouffe, Chantal, *op. cit.*, p. 121].

Frente a esta postura, la del <<giro ético-político>>, están aquellos que lo niegan, tal es el caso de Geoffrey Bennington y Richard Beardsworth. Para Bennington, la deconstrucción es el discurso más radicalmente político y señala que su tematización siempre ha ocupado un lugar específico dentro de la obra de Derrida. [Cfr. Bennington, Geoffrey y Derrida, Jacques, *Jacques Derrida*, trad. de María Luisa Rodríguez Tapia, Madrid, Ediciones Cátedra, 1994, pp. 236-247]

Por su parte Beardsworth, señala que la obra de Derrida *aporta* elementos para pensar el campo de lo político, argumenta que la radicalidad de su pensamiento se encuentra en la dislocación de las determinaciones tradicionales para pensar lo político, abriendo la posibilidad de reinventar los conceptos de la política. [Cfr. Beardsworth, Richard, *Derrida y lo político*, trad. de Luisa Lassaque, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008, pp. 15- 23.] A estas lecturas, el propio Derrida, como veremos más adelante, responderá argumentando que el pensamiento de la *différance*, el pensamiento de la diferencia, siempre ha sido un pensamiento de *lo político*.

Para un análisis detallado, consúltese el artículo de: Biset, Emmanuel, “Derrida y lo político”, en *Pensamiento de los Confines*, N° 30, Buenos Aires, Guadalquivir, 2013, pp. 23-37. [Los entrecomillados, pertenecen a este artículo.] Para un análisis de la recepción de la obra de Derrida en el pensamiento político francés, véase: Fraser, Nancy, “‘Postestructuralismo y política’. Los discípulos franceses de Jacques Derrida” *Revista Mexicana de Sociología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 45, Núm. 4, octubre-diciembre de 1983, pp. 1209-1229.

⁷¹ Bennington, Geoffrey, “Derrida y la política”, en Cohen, Tom (ed.) *Jacques Derrida y las humanidades. Un lector crítico*, trad. de Ariel Dilon, México, Siglo XXI Editores, 2005, p. 250.

un pensamiento en resistencia. Gran parte de las demandas políticas responden a esta larga tradición metafísica y “si Derrida fuese simplemente a responder esta demanda, a ofrecer una respuesta que esa demanda pudiese oír y aceptar, entonces su propio pensamiento podría situarse de manera segura en la tradición metafísica que siempre declaro flanquear.”⁷² Esto no implica que Derrida nunca se haya preocupado por cuestiones políticas, hay una preocupación por *lo político* pero no desde el horizonte que sus críticos pudiesen esperar.

Derrida se propone cuestionar la tradición de la filosofía política, mostrar como el concepto de política va acompañado de ciertos gestos de exclusión y que sería difícil de liberarlos, al punto de fisurar el horizonte desde el cual se posicionan sus críticos. La deconstrucción de la metafísica no habrá de iniciarse en un ámbito externo al propio discurso metafísico, ella habita en sus propias estructuras poniendo de manifiesto sus inconsistencias, sus desajustes, sus aporías, haciendo surgir “un exceso de radical heterogeneidad dentro del mismo.”⁷³ La deconstrucción lejos de rechazar o superar la tradición filosófica occidental, la asume, la *hereda*, se mantiene en sus márgenes, en sus límites, ¿Por qué en sus límites? porque es ahí donde “la filosofía llega a ser posible, se define como *episteme*, funciona en el interior de un sistema de trabas fundamentales, de oposiciones conceptuales, fuera de las cuales se convierte en impracticable”⁷⁴

El trabajo de la deconstrucción, muestra los ejercicios de fuerza en los inestables bordes del pensamiento metafísico occidental, no para reproducirlo sino para transformarlo, *solicitándolo*⁷⁵, ya que como herencia jamás es algo dado siempre es una *tarea*. Somos herederos de esta tradición de pensamiento, lo que no significa que tenemos o que recibimos esto o aquello y a partir de entonces decir que “poseemos” algo. La herencia expresa nuestro ser mismo, el ser que somos, porque antes que nada es *herencia*. Y como señala Derrida, nos hacemos cargo de esta herencia siéndole *infidel por fidelidad*:

No hay fidelidad posible para alguien que no pudiese ser infiel. A partir de la infidelidad posible es como se logra la herencia, como se la asume, como se retoma y se refrenda la herencia, para hacer que vaya a parar a otro sitio, que respire de otra forma. Si la herencia consiste simplemente en mantener cosas muertas, archivos y en reproducir lo que fue, no es lo que se puede llamar una herencia. No se puede desear un heredero o una heredera que no invente la herencia que no se la

⁷² *Ibid.*, p. 258.

⁷³ Peretti della Rocca Cristina de, “Ereignis y Differánc. Derrida, interprete de Heidegger”, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, núm. 12, 1977, p. 116.

⁷⁴ Derrida, Jacques, *Posiciones*, trad. de M. Arranz, Valencia, Pre- textos, 1977, p. 12.

⁷⁵ **Solicitar** significa, en latín antiguo, conmover como un todo, hacer temblar en su totalidad. Al respecto Derrida afirma: “Esta operación se denomina (en latín) inquietar o solicitar. Dicho de otro modo, *conmover* mediante una conmoción que atañe a todo (de *sollus*, en latín arcaico: el todo y de *citare*: empujar).” *Vid.* Derrida, Jacques, “Fuerza y significación”, en *La escritura y la diferencia*, trad. de Patricio Peñalver, España, Editorial Anthropos, 1989, p. 13. Y Derrida, Jacques, “La Différance”, en *Márgenes de la filosofía*, 6ª. ed. trad. de Carmen González Marín, Madrid, Ediciones Catedra, 2008, p. 56.

lleva a otra parte por fidelidad. Una fidelidad infiel. Volvemos a encontrarnos con esa doble inyunción que siempre me acompaña.⁷⁶

Los verdaderos herederos son aquellos que han roto con el origen, el padre, el testador o el filósofo para ir, por su propio movimiento, a firmar o refrendar su herencia. *Refrendar* es firmar otra cosa, reactivar, transformar e inventar aquello mismo que heredamos. La herencia es múltiple, heterogénea, nunca es una consigo misma, de ahí que su presunta unidad, *si es que la hay*, sólo puede consistir en el precepto de reafirmar por la elección:

Es preciso quiere decir que es preciso filtrar, cribar, criticar, hay que escoger entre los varios posibles que habitan la misma inyunción. Y lo habitan contradictoriamente en torno a un secreto. Si la legalidad de un legado fuera dada, natural, transparente, unívoca si no apelará y al mismo tiempo desafiara a la interpretación aquel nunca podría ser heredado. Se estaría afectado por él como por una causa –natural o genética -. Se hereda siempre de un secreto –que dice: <<Léeme. ¿Serás capaz de ello?>>-.⁷⁷

Hay herencia cuando el legado mantiene en reserva algo *indecible, secreto*, cuando es lo suficientemente heterogénea, múltiple y desafiante a nuestra interpretación como para que se corra el riesgo de seleccionarla, alterarla o apropiársela acríticamente. La herencia y la fidelidad pertenecen al ámbito de la *promesa*, nos *com-promete* al establecer un vínculo incondicional con lo otro albergando siempre, necesariamente, cierta incertidumbre, escapando a una situación de previsión, cálculo y actitud anticipable. Jacques Derrida se hace heredero de la tradición de la filosofía política y asume la tarea de serle infiel por fidelidad, no para negarla sino para dialogar con ella, interpeándola, en un ejercicio crítico y responsable que le invite a pensar la política de *otro modo*, sin perder de vista en el concepto la *fuerza de su memoria*. Si cuestiona la herencia clásica de la ilustración, de las metafísicas de la conciencia, de la libertad, de la propiedad y la reapropiación, que transversa toda la historia de la filosofía política en occidente, es para arriesgar al pensamiento a *pensar* desde un lenguaje diferente sin el cual, no habría política que valiera la pena y sobre todo *justicia*: la justicia como una relación que respeta la alteridad del otro y responde al otro, a partir de pensar que el otro *es otro*:

No es la *propia* justicia, si se puede hablar así, la que reclama la fuerza –la justicia debe continuar desarmada y dictar un respeto sin regla y sin conceptos, un respeto infinito por la singularidad-, sino el *deber* de inscribir la justicia lo máximo posible en la generabilidad calculable de cierto derecho. Este deber sigue siendo difícil tanto para pensarlo como para practicarlo: la justicia nunca se convierte en efectiva de las figuras de un derecho, de una <<fuerza de ley>> a la que sin embargo, excede [...] suele denominarse a todo esto la <<política>> o la <<historia>>.⁷⁸

⁷⁶ Derrida, Jacques, *¡Palabra! Instantánea filosóficas*, trad. Cristina de Peretti y Francisco Vidarte, Madrid, Editorial Trotta, 2001, p. 47.

⁷⁷ Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, [ed. cit.], p. 30.

⁷⁸ Derrida, Jacques, *No escribo sin luz artificial*, trad. Rosario Ibañes y María José Pozo, Valladolid, Cuatro.ediciones, 1999, p. 88.

El movimiento deconstructivo “operado” por Derrida en la filosofía política, no se corresponde con un gesto de escepticismo y descompromiso, está afectado por un *pathos* de responsabilidad ético-política ante la situación histórica de su presente, de nuestro presente y ante la posibilidad de la *justicia*. Como señala Patricio Peñalver⁷⁹, la deconstrucción no es simplemente, o en primer lugar, un nuevo proyecto teórico o filosófico, una nueva hermenéutica en la interpretación de los textos es más bien, un acontecimiento histórico en nuestro mundo, en nuestra cultura y en nuestras vidas:

[...] Si es un acontecimiento irreductible de nuestro mundo histórico, cultural y existencial, si es una especie de ley de nuestra época, entonces la deconstrucción debe entenderse ante todo como experiencia, y como una experiencia que contiene necesariamente angustia, incertidumbre, dificultad de pensar y habitar. Experiencia de la aporía en un sentido muy comprometido del término: dificultad o imposibilidad de caminar.⁸⁰

La deconstrucción como una experiencia de *lo imposible*, como la posibilidad de pensar lo imposible siendo quizá, el problema de la política el lugar donde se hace más visible está experiencia, precisamente, en la posibilidad de pensar la *justicia* más allá del derecho. El propio Derrida llegará a afirmar que el movimiento mismo de la deconstrucción es la *justicia*. La justicia como lo indeconstructible, lo incalculable, lo indecible: “La justicia en sí misma es indeconstructible. Como también la deconstrucción misma, si algo así existe. La deconstrucción es la justicia.”⁸¹ ¿Cómo pensar la *promesa* de lo político marcada siempre por el signo de la aleatoriedad, de lo incalculable, de lo indecible, abierta siempre al *porvenir*? Abordar una nueva experiencia de lo político, supone un trabajo crítico e interminable sobre la herencia del pensamiento político occidental, implica una puesta en cuestión del concepto de *la política* tal y cómo circula en los medios académicos, universitarios e institucionales, al estar marcado por una gran cantidad de filosofemas tradicionales deconstruibles y que prácticamente generan exclusión, autoritarismo y violencia:

Lo <<político>> en sí mismo es un filosofema y, finalmente, muy oscuro. Evidentemente, por ello ninguna deconstrucción es apolítica, pero decir que la deconstrucción es totalmente política resulta una respuesta demasiado fácil. **En todo caso, una deconstrucción no puede dejar de ser, en principio, una genealogía, una serie de preguntas genealógicas sobre la totalidad del discurso que ha justificado lo político, que ha construido la filosofía política.**⁸²

Abordar una nueva experiencia de la responsabilidad ético-política, aquella a la que nos vemos solicitados, implicaría cuestionar toda pretensión de esencializar lo político, lo cual nos obliga a pensar la *genealogía* estructurada de los conceptos propios de la tradición política occidental, “de la manera más fiel, más interior, pero al mismo tiempo, desde un cierto exterior incalificable por ella,

⁷⁹ Peñalver Gómez, Patricio, “Deconstrucción: Premisas metódicas y efectos políticos”, en Prior Olmos Ángel (coord.), *Nuevos métodos en ciencias humanas*, Barcelona, Editorial Anthropos, 2002, pp. 141- 144.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 142.

⁸¹ Derrida, Jacques, *Fuerza de ley. El <<fundamento místico de la autoridad>>*, trad. de Adolfo Baberá y Patricio Peñalver Gómez, Madrid, Tecnos, 1997, p. 35.

⁸² Derrida, Jacques, *Política y amistad. Entrevistas con Michel Sprinter sobre Marx y Althusser*, trad. de Heber Cardoso, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2012, p. 57. Las negritas son mías.

innombrable"⁸³, ejercicio crítico, peligroso e interminable que supondría desprenderse de las amarras de certidumbres y conceptos que tienen una historia antigua y tenaz, sólo a riesgo de infringir cierta violencia a las facilidades de lectura y a las vías habituales de legitimación, sería posible pensar desde un lenguaje *otro*, desde una escritura *otra*, *una política abierta siempre al porvenir*.⁸⁴

a. Metafísica y política: la exclusión de *lo político*.

¿Cuál es el discurso que ha justificado históricamente y conceptualmente *lo político*? La filosofía política se concibió a sí misma en una disciplina cuyo arte es fabricar modelos ideales que merecen ser reproducidos en el plural y dinámico mundo de los hombres, la voluntad de dominio de la filosofía hacia los asuntos humanos, está marcada por la tensión que ha existido histórica y conceptualmente entre *lo filosófico* y *lo político*, donde el *logos* filosófico ha tendido a subordinar, dominar o derivar *lo político* a un plano *suplementario* que debe ser ordenado y sujetado. El *logos* filosófico es comprendido como *origen pleno*, presente a sí, excluyendo cualquier diferencia respecto de sí. En una presencia plena donde el pensamiento se da como pura inmanencia, no es posible pensar ninguna política, porque excluye *a priori*, la diferencia, el conflicto, el *polemos*, en otras palabras, *lo político*. El *logos* se concibe *apolítico*, instancia “racional” ordenadora de la realidad “no que instituye un orden a partir de la ausencia de fundamento, sino que funciona como la que da ese fundamento a partir de ese orden racional que excluye cualquier politicidad.”⁸⁵ La metafísica ha valorado la presencia en tanto es una presentación, un mostrarse del *logos* en presencia plena, obstinada por esconder y olvidar lo que no es capaz de asumir: *La diferencia*.

La metafísica ha intentado borrarse a sí misma, hacerse obvia, evidente, como una *mitología blanca* haciéndose pasar por lógica y única:

La metafísica –mitología blanca que reúne y refleja la cultura de Occidente: el hombre blanco toma su propia mitología, la indoeuropea, su *logos*, es decir el *mythos* de su idioma, por la forma universal de lo que todavía debe querer llamar la Razón. [...]

⁸³ Derrida, Jacques, *Posiciones*, [ed. cit.], p. 12.

⁸⁴ Habría que considerar que la intención de Derrida no es formular una nueva teoría política <<normativa>> sino de-sedimentar, dislocar los presupuestos de la tradición política occidental entre ellos, la creencia de que la filosofía es capaz de resolver los problemas políticos. *vid. supra*.

⁸⁵ Biset, Emmanuel, “Escritura, hospitalidad y política”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, Argentina, Universidad Nacional de la Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, núm. 38, 2007, p. 45.

Mitología blanca -la metafísica ha borrado a sí misma la escena fabulosa que la ha producido y que sigue siendo, no obstante, activa, inquieta, inscrita en tinta blanca, dibujo invisible y cubierto en el palimpsesto.⁸⁶

Una metafísica del presente y de la presencia, excluye la diferencia en un movimiento re-apropiador que busca clausurarla, el movimiento, afirma la presencia de la cosa a la mirada como *eidōs*, presencia de la conciencia a sí misma, presencia del sentido en la conciencia que se establece por medio de la voz. La voz ocupa en el lenguaje metafísico, una centralidad antropoteológica en tanto guarda una relación de proximidad esencial y necesaria con el pensamiento.

En el privilegio de la presencia como conciencia establecida por medio de la voz, no hay lugar para *lo político* y en consecuencia es excluido, exclusión que lo inscribe en toda una lógica de discurso “que marca todos los conceptos operativos de la metafísica tradicional, estableciendo a partir de la oposición realidad/signo todo un sistema de oposiciones que el pensamiento occidental ha asumido y utilizado desde siempre: presencia /ausencia, inteligible/sensible, dentro/fuera [...]”⁸⁷ Para la tradición metafísica occidental, *lo político* debe ser controlado, regulado y normativizado ya que cuestiona la posibilidad de establecer un orden absoluto, orden, para *la política*, que se ve continuamente interrumpido por una violencia concebida como exterior al orden mismo. Sin embargo, *la política* oculta su propia violencia, tras denunciar a *lo político* como violencia o mal político frente al *logos* entendido como remedio moral:

Para el filósofo la preocupación por la política no es algo que vaya de suyo. Lo que nosotros, cultivadores de las “ciencias políticas”, tendemos a pasar por alto es que la mayoría de las filosofías políticas tienen su origen en la actitud negativa, a veces incluso hostil, del filósofo hacia la *polis* y hacia la esfera de los asuntos humanos en su totalidad. Históricamente, los siglos que se mostraron más fecundos en filosofías políticas fueron también los menos propicios para filosofar, de modo que ha sido un sentimiento de autoprotección y de cerrada defensa de sus intereses profesionales el que, las más de las veces, ha provocado la preocupación del filósofo por la política.⁸⁸

La filosofía política nacerá con esta preocupación, cambiar el mundo plural de los hombres mediante la obtención de verdades definitivas, cuya voluntad de dominio se expresará en su irreprimible compulsión de reducir lo otro a lo mismo, la diferencia a la identidad y el conflicto al orden. La filosofía política surge en los textos del pensador griego Platón, no solamente como una reflexión sobre los asuntos políticos sino como una disciplina o rama del saber filosófico que en vez de ennoblecer lo político, lo degrada, subordinándolo a la filosofía y asimilando a la vez la *praxis* a la *poiesis* para imponerle los criterios de la *theoria*.

⁸⁶ Derrida, Jacques, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, en *Márgenes de la filosofía*, [ed. cit.], p. 253.

⁸⁷ Peretti della Rocca, Cristina de, *Jacques Derrida: Texto y Deconstrucción*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1989, p. 31.

⁸⁸ Arendt, Hannah, “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”, en *Ensayos de comprensión: 1930- 1954*, Trad. Agustín Serrano de Haro, Madrid, Caparrós Editores, 2005, p. 515.

El abismo entre filosofía y política se abrió históricamente con el juicio y condena de Sócrates, nuestra tradición de pensamiento político comenzó, cuando su muerte hizo que Platón perdiera la fe en la vida dentro de la *polis*. El error de Sócrates, según Platón, fue dirigirse a sus jueces de forma *dialéctica* siendo esta la razón de que no pudiese *persuadirles*. La dialéctica, *dialegesthai*, es la forma de discurso específicamente filosófica, posible en el *diálogo* y opuesto a la persuasión y a la retórica. La *persuasión* no proviene de la verdad sino de la opinión (*doxa*):

Soc.- ¿No es necesario que, para que esté bien y hermosamente dicho lo que se dice, el pensamiento del que habla deberá ser conocedor de la verdad de aquello sobre lo que se va a hablar?

Fed.- Fíjate, pues, en lo que oí sobre este asunto, querido Sócrates; que quien pretende ser orador, no necesita aprender qué es, de verdad, justo, sino lo que opine la gente que es la que va a juzgar: ni lo que es verdaderamente bueno o hermoso, sino sólo lo que lo parece. Pues es de las apariencias de donde viene la persuasión, y no de la verdad.⁸⁹

El sistema de la *polis* implicaba, ante todo, una extraordinaria preminencia de la palabra sobre todos los instrumentos de poder. La fuerza de la palabra –de la cual los griegos harán una divinidad, *Peitho*, la fuerza de la persuasión –llega a ser la herramienta política por excelencia:

La palabra no es ya el término ritual, la fórmula justa, sino el debate contradictorio, la discusión, la argumentación. Supone un público al cual se dirige como a un juez que decide en última instancia, levantando la mano entre las dos decisiones que se le presentan; es esta elección puramente humana lo que mide la *fuerza de persuasión* respectiva de los dos discursos, asegurando a uno de los oradores la victoria sobre su adversario.⁹⁰

El arte político es, en lo esencial, un ejercicio del lenguaje, el espacio público es el lugar donde se debaten discursivamente las cuestiones que el soberano tiene por función reglamentar y que definen el campo de la *arkhe*. Todas las cuestiones de interés general son llevadas a la plaza pública para ser sometidas a la crítica. En el reino de los asuntos humanos, las opiniones de la pluralidad son irreductibles a una verdad única, externa y ultramundana a la que aspira el filósofo, los diversos puntos de vista emitidos y confrontados por los actores políticos, están marcados por la contingencia y la precariedad, nada está escrito definitivamente, el acuerdo es temporal. Así pues, el espacio público representa un peligro para los amantes de la sabiduría, los filósofos, pues tan pronto como trasladen su reflexión sobre lo eterno a la *polis*, su verdad corre el riesgo de diluirse en una opinión entre muchas otras que se debaten en la arena pública.

¿Cómo salvar la verdad del filósofo del mundo contingente de la *polis*? Siguiendo el camino trazado por Parménides⁹¹, Platón inaugurará un modo particular de pensar que marcará el destino de

⁸⁹ Platón, “Fedro”, *Diálogos III. Fedon, Banquete, Fedro*, Traducción, introducción y notas Emilio Lledo, Madrid, 1988, p. 373. [260a]

⁹⁰ Vernant, Jean-Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*, Trad. Carlos Gómez González, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1992, p. 62.

⁹¹ Como sabemos, con Parménides se inaugura un pensamiento del ser, de la unidad y de la identidad que sólo puede revelarse ante una *mirada*, ante un órgano capaz de captar lo invisible: “el ojo de la mente que

la filosofía política occidental. Este modo de pensar no puede significarse como un simple vuelco en la historia de la filosofía, represento el quebrantamiento de un orden del mundo, de ese mundo llamado pre-filosófico. El nacimiento de la filosofía es la conclusión de un trabajo y grandioso conflicto: “El conflicto entre filosofía y política –aproximadamente la mejor manera de immortalizarse-.”⁹² La inmortalidad para el ser humano, consiste en significar la vida humana de una manera particular distinguiéndole de la vida animal, vivir no es simplemente cubrir las necesidades básicas de la vida. La persecución de la inmortalidad estará tanto en la raíz de la filosofía como de la política, sólo que antes de que surgiera la filosofía, la inmortalidad, por parte de los mortales, significará conseguir fama, *kleos*.

Kleos es lo que en el mundo pre-filosófico se disputarán historiadores, poetas y actores políticos:

En la <<edad heroica>> representada por los poetas e historiadores, alcanzar la fama y << hacerse parecidos a los dioses>> se le concede únicamente a quien es capaz de hacerse sobrevivir en el recuerdo de las grandes gestas, por medio del canto poético de la narración histórica. *Historiein*, recuerda Arendt, es para Heródoto la actividad de quien <<asiste y reflexiona, decide pues qué es lo que considera digno de ser recordado y estructura estos recuerdos bajo la forma de historias>>. [...] Se trata de <<inicios>> corales en donde la pasión para sobresalir y distinguirse no tiene nada que ver con el dominio sobre los demás porque sólo compitiendo <<entre iguales>> puede surgir la virtud y con ésta esa fama que conlleva la inmortalidad.⁹³

Inmortalizarse depende del reconocimiento por parte de los otros, llama la atención de poetas, historiadores y políticos que reconocen en las grandes hazañas, una forma de edificar y mantener viva a la *polis*. Los relatos elogiosos de las grandes hazañas y las palabras memorables, realizadas por Homero, Tucídides y Heródoto dan cuenta del anhelo de inmortalidad mundana. La vida pública consiste en esta libre competencia entre iguales, en el que cada uno se esfuerza por ser el mejor, sólo en el espacio público y en presencia de otros hombres libres, la existencia de un hombre podría perdurar a través de la transformación de sus palabras y acciones en la memoria colectiva de

hace presente lo que está ausente.” Como señala Hannah Arendt, el hombre para acercarse a la verdad del ser tiene que abandonar su fe en los sentidos y sobre todo, alejarse del mundo y ahí de los otros:

Tienes que darle la espalda al mundo de los sentidos y de las apariencias para ser consciente de aquella ausencia que sólo la mente puede percibir. Porque si permaneces unido al mundo de los sentidos y de los hombres puedes ver hombres y hechos justo pero no la justicia, hombres felices pero no la felicidad.

Parménides encamina la reflexión del pensamiento hacia una verdad que contempla el ser; y todo aquello que excede el pensamiento, aquello que irrumpe y obstaculiza la vía de la verdad, es relegado al no-ser. Esta oposición ser/no ser será confirmada por el pensamiento platónico al dar cumplimiento con aquella afirmación dual, posibilitando que el pensamiento se convierta en sistema metafísico.

El fragmento citado en este pie de página se encuentra en: Arendt, Hannah, *Philosophy and politics. What is Political Philosophy?*, Lecture, New School for Social Research, 1969, Library of Congress, Washington, Manuscripts Division, <<The papers of Hannah Arendt>>, Box 40, p. 02442. *apud* Forti, Simona, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*. Hannah Arendt entre filosofía y política, trad. de Irene Romera Pintor y Miguel Ángel Vega Cernuda, Madrid, Ediciones Catedra, 2001, p. 140.

⁹² *Ibid.*, p. 147.

⁹³ *Ibid.*, pp. 147-148.

la *polis*. Sin embargo, el rasgo más significativo, es que las respectivas vías a la inmortalidad presuponen la misma aceptación de la temporalidad y de la finitud. Inmortalizarse no implicará negar el devenir y la muerte.

Platón criticará este anhelo de fama inmortal⁹⁴ en su convicción de que la filosofía como forma de vida no es de este mundo. El filósofo se ocupa de las cosas invisibles y eternas que sólo pueden ser captadas por el alma, dicha experiencia se realiza al margen de la pluralidad de los asuntos humanos. Con Platón, inmortalizarse ya no será un asunto de reconocimiento en la arena pública, sino cuestión de contemplación, contemplación de la verdad de las ideas inmutables y del Ser que no conoce el nacimiento y la muerte. La metafísica se constituirá sobre la destitución de la temporalidad, el lugar del *logos* es el espacio donde las cosas *son* desde siempre y por siempre, de aquellas cosas que no pueden ser de otra manera de como son. Con la filosofía, la temporalidad se convierte en problema. En el pensamiento del Ser está inscrita la imposibilidad de soportar lo finito, de aceptar un mundo marcado por la contingencia, la pluralidad y la diferencia. La tarea del pensamiento no será una tarea dialógica sino singular y en soledad, el hecho mismo de pensar transporta a un espacio sin tiempo, donde el cuerpo y los otros quedan en suspenso: “El filósofo, en su ansia de inmortalidad existe en singular; en la medida en que se ocupa del Hombre, se ocupa del Hombre en singular, mientras que el hombre político se ocupa de los hombres en plural.”⁹⁵

El comienzo de la filosofía está en el asombro o admiración (*thaumazein*), ante lo que *es* en tanto que *es*. El *thaumazein* es una experiencia silenciosa, intraducible en palabras⁹⁶, la contemplación de

⁹⁴ De hecho, la palabra <<*doxa*>> no significa meramente *opinión* –lo que me parece a mí desde el punto desde el cual comprendo el mundo – también connota el significado de *fama y esplendor* al guardar una relación con el espacio político. Es en la esfera pública donde los hombres puede aparecer tal como son, declarar la *opinión* es ser capaz de mostrarse a uno mismo en el espacio público. Al respecto consúltese: Arendt, Hannah, “*Sócrates*”, *La promesa de la política*, trad. de E. Cañas y F. Birulés, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2008, pp. 44-87.

⁹⁵ Forti, Simona, *op. cit.*, p. 151.

⁹⁶ Para Platón, la contemplación de las verdades eternas es de suyo <<indecibles>> e <<incomunicable>>. En la Carta VII podemos rastrear algunos argumentos que confirman el privilegio de la contemplación sobre la palabra:

En todo caso, al menos puedo decir lo siguiente a propósito de todos los que han escrito y escribirán y pretenden ser competentes en las materias por las que yo me intereso, o porque recibieron mis enseñanzas de otros o porque lo descubrieron personalmente: en mi opinión, es imposible que hayan comprendido nada de la materia. Desde luego, no hay ni habrá nunca una obra mía que trate de estos temas; no se pueden, en efecto, precisar cómo se hace con otras ciencias, sino que después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimidado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge en la verdad del alma y crece ya espontáneamente. Sin duda, tengo la seguridad de que, tanto por escrito como de viva voz, nadie podría exponer estas materias mejor que yo: pero sé también que, si estuviera mal expuesto, nadie se disgustaría tanto como yo. Si yo hubiera creído que podían expresarse satisfactoriamente con destino al vulgo por escrito u oralmente, ¿qué otra tarea más hermosa habría podido llevar a cabo en mi vida que manifestar por escrito lo que es un supremo servicio a la humanidad y sacar a la luz en beneficio de todos la naturaleza de las cosas? Ahora bien, yo no creo que la discusión filosófica

las verdades eternas y universales son accesibles al pensamiento, al *nous*, trascendiendo al pensamiento discursivo. Por el *thaumazein* se accede a una verdad que excluye a la mayoría y en especial, las actividades políticas que surgen de la esfera de los asuntos humanos. De ahí el privilegio de la dialéctica frente a la erística (la disputa, la controversia). La dialéctica es aquella ciencia particular que busca y se eleva por sí misma a la esencia de cada cosa, es el conocimiento que le permite al alma acceder al mundo inteligible del Ser en su unidad y pureza, constituyéndose, además, en el límite de lo decible, de lo discursivo. Cuando la dialéctica al conducirnos a la esfera de lo inteligible llega a la pureza contemplativa, acontece inmediatamente, mostrándose como su límite y deviniendo reposo (no-movimiento):

En su forma pura, la dialéctica es una negación del movimiento y no puede ser compartida por otros. Sin tiempo ni espacio, al imprimir la máxima perfección al alma pierde su carácter práctico – comunicable –sobre la dimensión humana. Cuando la dialéctica en su última acepción elimina el movimiento, elimina al mismo tiempo la condición básica de *lo político*: El dialogo entre el plano sensible e inteligible.⁹⁷

Justamente el mito de la caverna, narrado en el Libro VII de *La Republica*, describirá la tensión entre filosofía y política. Según Heidegger⁹⁸ el símil de la caverna ilustra plásticamente la *esencia de la formación (παιδεία)*, por la cual los hombres se elevan del mundo de las apariencias hacia el mundo de las Ideas. El mito habla de tránsitos desde la caverna a la luz del día y de dicha luz nuevamente a la caverna. Los tránsitos narrados exigen en cada caso una acomodación de los ojos de la oscuridad a la claridad y de ahí nuevamente a la oscuridad, en cada caso los ojos se encuentran confundidos y así como los ojos de carne y sangre tienen que acomodarse muy lentamente, ya sea a la claridad de la luz del día o la oscuridad de la noche, del mismo modo el alma tiene que acomodarse con paciencia y en adecuada progresión a lo que se le va presentando en cada caso. Estos tránsitos efectuados por el alma requieren un cambio de dirección de todo el hombre en su esencia y esto es posible gracias a la *paideia*.

Παιδεία no significa simplemente verter conocimientos en el alma como si fuese un recipiente vacío, la auténtica formación “afecta y transforma al alma en su totalidad desde el momento en que empieza por trasladar al hombre a su lugar esencial y luego le hace adaptarse a él.”⁹⁹ Los hombres viven encadenados y se ven conmovidos por lo primero que les sale al encuentro, las sombras proyectadas en la pared de la caverna, considerándolas como lo más verdadero al ser lo primero que

sobre estos temas sea, como se dice, un bien para los hombres, salvo para unos pocos que están capacitados para descubrir la verdad por sí mismos con unas pequeñas indicaciones.

(Platón, “Carta VII”, *Diálogos VII. Cartas*, Traducción, introducción y notas de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, Madrid, Gredos, 1992, pp. 513-514. [341 c-e])

⁹⁷ Penchaszadeh, Ana Paula, “El problema de la Justicia en la *República* de Platón. O acerca de la difícil articulación de filosofía y política”, en Rossi, Miguel Ángel (comp.) *Ecos del pensamiento político clásico*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 43. Las cursivas son mías.

⁹⁸ Heidegger, Martin, “La doctrina platónica de la verdad”, en *Hitos*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2001, pp. 173-198.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 183.

aparece ante su vista. Una vez liberados de sus ataduras, permanecen “libres” pero encerrados en la caverna, ahora pueden mirar por sí mismos las cosas que transportaban a sus espaldas, ven más que sombras pero en un estado de total confusión. El verse liberados de las cadenas no significa que han alcanzado la auténtica liberación.

La auténtica liberación se logra cuando se ha salido de la caverna y las cosas se muestran en sí mismas en su *aspecto*¹⁰⁰ a la luz del día y ya no a la luz artificial, engañosa, del fuego al interior de la caverna. La auténtica liberación es la contemplación de las Ideas de las “[...] visiones de eso que son las cosas mismas, las εἶδη (ideas), constituyen la esencia bajo cuya luz cada ente singular se muestra como éste y aquél, y en cuyo mostrarse a sí mismo eso que aparece se torna por vez primera no oculto y accesible.”¹⁰¹ Sólo a la luz de las Ideas el hombre capta la esencia de las cosas, aquello que aparentemente es lo único verdaderamente real en la caverna, aquello que es inmediatamente visible, audible, tangible y calculable, según Platón, no es más que la “sombra” de la Idea. Una vez contemplado lo más verdadero, lo más des-ocultado (ἀλήθεια), las Ideas, el hombre liberado debe retornar a la caverna junto a los demás prisioneros, para conducirlos fuera de lo que ellos consideran como verdadero, más corre el peligro de caer bajo el poder de la “verdad” allí reinante o incluso de morir, “una posibilidad que se hizo realidad en el caso del destino de Sócrates, el maestro de Platón.”¹⁰²

El filósofo al retornar a la cueva, ha perdido el “sentido común” para orientarse en un mundo similar a todos, porque lo contemplado en su pureza intelectual contradice este mundo. El retorno a la caverna representa el inicio de la tragedia del filósofo, no puede permanecer en el mundo de las Ideas y al ser un hombre mortal debe regresar a la caverna como su morada terrenal. Para Heidegger, el símil de la caverna muestra un giro en la determinación de la *esencia de la verdad*, más olvida las connotaciones políticas que hay detrás del mito. En toda la narración se hace evidente la evasión de *lo político* y esto se advierte en la devaluación y abandono de los asuntos humanos para acceder a la contemplación de las Ideas y en el privilegio de la mirada, del ver, sobre la acción.¹⁰³

El rasgo más significativo en *La República* y en especial del *mito de la caverna*, es su intención de aplicar la teoría de las Ideas al ámbito de los asuntos humanos, aun cuando tenía orígenes muy diferentes. Con ello, se consuma el olvido de *lo político* por la filosofía y el nacimiento de la filosofía política como aquella disciplina que se encargará de estudiar el caótico mundo de los

¹⁰⁰ <<Aspecto>> significa en griego εἶδος o ἰδέα.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 185.

¹⁰² *Ibid.*, p. 187.

¹⁰³ El privilegio de la *mirada* sobre la acción, devalúa las capacidades mundanas de la *vita activa*, en todo el relato hay una notoria ausencia de los términos *lexis* y *praxis* (discurso y acción) y una reiteración significativa de *eidos* y *skia* (Idea y sombra). Los hombres desde que están atados de pies y cabeza en la caverna, permanecen paralizados ante las imágenes que ven representadas por el fuego en la pared, su única ocupación es *mirar* y la comunicación con los otros se reduce a intercambios verbales sobre lo que *miran*. El hecho de estar *juntos* representa para Platón una limitación, porque como ya se mencionó, la contemplación de las Ideas es una actividad de suyo *singular*.

hombres. ¿Cómo transformar la verdad contemplada por el filósofo en normas, criterios o reglas para medir o clasificar la variada multitud de actos y palabras humanas? ¿Cómo encontrar principios ético- políticos para servir de normas universalmente validas de conducta? En el mito de la caverna se opera una transformación de las Ideas como esencias verdaderas que se deben contemplar a medidas que se deben aplicar. En el *Fedon* y en *Banquete*, Platón concibe a las Ideas como variaciones de lo Bello, fiel al ideal griego del *Kalon K'agathon*, la Belleza constituye el más alto peldaño por el cual las almas llegan a la contemplación de la verdad:

Por consiguiente, cuando alguien asciende a partir de las cosas de este mundo mediante el recto amor de los jóvenes y empieza a divisar aquella belleza, puede decirse que toca casi el fin. Pues está es justamente la manera correcta de acercarse a las cosas del amor o de ser conducido por otro; empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de estos terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca la belleza en sí.¹⁰⁴

En el *Fedon*, Platón nos habla del filósofo como el amante de la sabiduría y de la Belleza, como si ambas ideas fueran lo mismo, porque lo Bello es lo más resplandeciente¹⁰⁵ y hace que las Ideas iluminen con su resplandor el universo y el mundo humano:

La <<idea>> es el aspecto presentado por la visión a todo lo que se presenta. La *ídeá* es el puro resplandor en el sentido de la expresión: <<luce el sol>>. La <<idea>> no deja <<aparecer>> a ninguna otra cosa (tras ella), sino que ella misma es lo que resplandece, al cual sólo le importa y el cual sólo consiste su propio resplandor. La *ídeá* es aquello que puede resplandecer. La esencia de la idea reside en la posibilidad de resplandecer y de hacer que algo sea visible. Ella consume la venida a la presencia de aquello que sea en cada caso un ente.¹⁰⁶

Cuando Platón se preocupa por aspectos de orden político, describe a las Ideas ya no como variaciones de lo Bello sino como derivaciones del Bien, esto se debe, en primer lugar, a su preocupación por salvaguardar la vida del filósofo dentro la *polis* y en segundo, por una razón histórica. La política griega anterior a Sócrates estaba fundada, según Platón, en una ética individualista¹⁰⁷ abandonada al impulso natural de los instintos, consideraba que el abandono del

¹⁰⁴ Platón, "Banquete", en *Diálogos III. Fedon, Banquete, Fedro*, [ed. cit.], pp. 263- 264. [211a]

¹⁰⁵ "Sea todo esto en gracias al recuerdo que, en el anhelo de lo de entonces, ha hecho que ahora se hable largamente aquí. Como íbamos diciendo, y por lo que a la belleza se refiere, resplandecía entre todas aquellas visiones; pero, en llegando aquí, la captamos a través del más claro de nuestros sentidos, porque es el que más claramente brilla. Es la vista, en efecto, para nosotros, la más fina de las sensaciones que, por medio del cuerpo, nos llegan; pero con ella no se ve la mente –porque nos procuraría terribles amores, si en su imagen hubiese la misma claridad que ella tiene, y llegase así a nuestra vista –y lo mismo pasaría con todo cuanto hay digno de amarse. Pero sólo a la belleza le ha sido dado el ser lo más deslumbrante y lo más amable." Platón, "Fedro", en *ibid.*, pp. 353- 354. [250d-e]

¹⁰⁶ Heidegger, Martín, *op. cit.*, p. 188.

¹⁰⁷ "El individualismo aparece con la primera manifestación literaria de la civilización griega, los poemas homéricos, y a partir de ellos se prolonga en el desarrollo posterior de la historia jonia. Hace su aparición en

hombre a sus apetitos naturales carecía de sentido moral y era la causa de los conflictos políticos de la época. Frente a esta ética abandonada a los instintos, opondrá una ética con vistas a un Bien superior. Las tesis expuestas por Trasímaco sobre el gobierno del más fuerte en el Libro I de *La República* y las exposiciones de Glaucón y Adimanto en el Libro III, constituye aquello a lo que Platón ha de oponerse con toda fuerza, la justicia no puede reducirse al gobierno del más fuerte, so pena de dejar que se derrumbe todo el edificio social, esto le llevará a preguntarse sobre la posibilidad práctica de las Ideas en la esfera pública.

Sócrates explica que ha tratado de investigar lo que es la justicia en sí, no con la intención de que pueda llevarse a cabo o tenga posibilidades en la práctica, sino para que sirviera de modelo al que tender y para reconocer cuanto uno es más perfecto al acercarse al modelo de perfección el cual, quizá, sea impracticable:

-Nada; pero, en caso de que descubramos cómo es la justicia, ¿pretenderemos que el hombre justo no ha de diferenciarse en nada de ella, sino que ha de ser en todo tal como ella misma? ¿O nos contentaremos con que se le acerque lo más posible y participe de ella en grado superior a los demás?

-Con eso último nos contentaremos –replicó.

- Por tanto –dije-, era sólo razón de modelo por lo que investigamos lo que era en sí la justicia, y lo mismo lo que era el hombre perfectamente justo, si llegaba a existir, e igualmente la injusticia y el hombre totalmente injusto; todo a fin de que, mirándolos a ellos y viendo cómo se nos mostraba en el aspecto de su dicha o infelicidad, no sintiéramos forzados a reconocer respecto de nosotros mismos que aquel que más se parezca a ellos ha de tener también la suerte más parecida a la suya; pero no con el propósito de mostrar que era posible la existencia de tales hombres.¹⁰⁸

El mundo de las Ideas es un modelo, un prototipo perfecto de este mundo imperfecto. El gobierno de este mundo debe procurar, en lo posible, imitar y reproducir las características de aquel mundo más ¿cómo podrán aquellas leyes que valen para el mundo de lo inmutable aplicarse a los problemas que surgen de la mutabilidad de las cosas de este mundo? ¿Cómo hacer que las Ideas que resplandecen en el universo, se “transformen” en medidas o normas de conducta? Platón es consciente del problema, se da cuenta que la Idea de Belleza se ve limitada y no resulta tan necesaria para intervenir en el caótico mundo de los hombre. No basta que las Ideas, por la Idea de ideas, la Belleza, iluminen el universo, se requiere de una transformación de la Verdad en un complejo de normas y leyes. Esta transformación se da en un movimiento que reemplaza la Idea de Belleza por la Idea del Bien, apuntalando la transformación de las Ideas como esencias que se contemplan en el plano de la *theoría* a medidas que se deben aplicar al ámbito de la *praxis*:

el Ática en el tiempo de las guerras médicas y de Pericles, y a partir de entonces permanece como la tendencia dominante en el conjunto de la vida sencilla y de la civilización popular, sobreviviendo a la dominación de Alejandro y de sus sucesores [...] Es que la vida profunda del pueblo griego no fue penetrada seriamente por el pensamiento de los filósofos. Lo que nosotros comprendemos bajo el nombre de civilización griega y que, dice magníficamente Wundt, expresa más el reino de lo inmediatamente vivido que de lo pensado o reflexionado, lleva el marchamo del individualismo”. Vives, José, *Génesis y evolución de la ética platónica*, Madrid, Editorial Gredos, 1970, p. 214. [nota 10].

¹⁰⁸ Platón, *La República*. Trad. José Manuel Pabón, y Manuel Fernández- Galiano, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 330. [472 c]

En fin, he aquí lo que a mí me parece: en el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la idea del bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas, que, mientras en el mundo visible engendrado la luz y el soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada y pública.¹⁰⁹

Tó αγαθόν, significa, pensado en griego, aquello que sirve o es útil para algo y que vuelve a algo útil o servible. La Idea de Bien, tal y cómo es expuesta en *La República*, se aleja de las concepciones que le adjudican un valor moral. Ser bueno en sentido moral, significa, actuar o conducirse con respecto a una ley moral, incluso “la idea de valor, surgida en el siglo XIX como consecuencia interna de la concepción moderna de verdad, es el último y también el más débil, descendiente de αγαθόν.”¹¹⁰ Todas estas interpretaciones trascienden el pensamiento griego, el Bien es lo que hace útil el conocer y el poseer, beneficiosas a las virtudes, siendo no sólo el principio de la bondad, sino de la inteligibilidad de las cosas.¹¹¹ Al elevar la Idea del Bien a lo alto del reino de las Ideas, puede hacer uso de las ideas con fines políticos, erigiendo la *ideocracia* al transformar las Ideas en leyes humanas.

Platón fue el primero en usar las Ideas para propósitos políticos, esto es para introducir criterios absolutos en el terreno de los asuntos humanos, donde sin tales criterios, todo sería relativo. La desconfianza de Platón por las *doxoi* y su anhelo por buscar criterios absolutos, desde los cuales pudiesen ser juzgadas las acciones humanas, se convirtió en el impulso primario de su filosofía política y a partir de ese momento, de todo el pensamiento político occidental. Al establecer criterios para el gobierno de los hombres, se busca fundar un único y gigantesco *cuero político*, en el que se difuminarían las diversas singularidades a favor de la unidad política. Platón no sólo justifica la idea de vivir conjuntamente sobre el modelo del Uno, justificará, además, la oposición entre dominantes y dominados, misma que se presentará como una constante en las formulaciones teóricas de la filosofía política. De acuerdo con Hannah Arendt¹¹², la aplicación de la teoría de las ideas al ámbito de los asuntos humanos, señala el origen de las formas específicamente autoritarias de poder.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 411. [517b-c]

¹¹⁰ Heidegger, Martín, *op. cit.*, p. 190.

¹¹¹ La causa y explicación última de todas las cosas es la Idea del Bien. Sócrates, en el *Fedon*, ya había señalado que el error de los filósofos Jonios fue buscar la causa de todo lo existente, en explicaciones de orden físico y en no preguntarse por la causa última que genera a estos mismos:

Por ello, el uno, poniendo alrededor de la tierra un torbellino, formado, por el cielo, hace que así se mantenga en su lugar; el otro, como si fuera una ancha artesa, lo pone como apoyo y base del aire. Pero la potencia que hace que esas cosas estén colocadas ahora en la forma mejor que puedan colocarse, a esa ni la buscan, ni creen tampoco que tenga una fuerza divina, sino que estiman que un día podrán descubrir a un Atlante más fuerte, más inmortal que el del mito y que sostengan mejor todas las cosas, sin pensar que es el bien y lo debido lo que verdaderamente, ata y sostiene todas las cosas. (Platón, *Fedon*, Trad. de Luis Gil Fernández, Madrid, Tecnos, 2002, pp. 146-147. [99c])

¹¹² Cfr. Arendt, Hannah, “¿Qué es la autoridad?”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. Ana Poljak, Barcelona, Península, 1996, pp. 101- 155.

Las Ideas son la fuente normativa de la cual deriva el poder del sabio. Quien tiene el auténtico conocimiento de la naturaleza del Bien, está capacitado para gobernar a los hombres, esta “autorizado” para mandar. *Archein* (*mandar*) para la tradición épica, designa iniciar, principiar, originar, en *La Republica* se opera un desplazamiento conceptual, siendo reducida al único significado de mandar, a su vez, el termino *prattein* (*exigir, llevar a cabo, intervenir*) ligado inextricablemente con *archein*, se reduce a significar “cumplimiento”, “para Arendt, estos desplazamientos no son casuales: la identificación del verbo *archein* con mandar, gobernar y dominar hace explícita la intención platónica de establecer las condiciones para que el iniciador sea el dueño exclusivo de lo que ha iniciado.”¹¹³ Con ello se cierra la posibilidad de intervención de los ciudadanos de participar y tomar la palabra en el debate sobre los asuntos de la polis, la capacidad de acción política se ve limitada a la mera ejecución de órdenes. Si en el mundo épico, el arte político era en lo esencial un ejercicio del lenguaje, en tanto la palabra constituía dentro de la ciudad el instrumento por excelencia de la vida política, con Platón el arte político es reducido al ejercicio del poder.

La reducción de lo político a la política como ejercicio del poder, la policía de Rancière, será tema de discusión en gran parte de la filosofía política occidental. Con la modernidad, el problema de la filosofía política, en sentido estricto, no cambia, se puede percibir, hasta cierto punto, un cambio, pero desde el punto de vista de la semántica conceptual: al problema del justo orden de la *polis*, la sustituye el problema del poder y de las relaciones de mando/obediencia que de él emanan¹¹⁴, más allá de la distancia lexical y de las transmutaciones categoriales, se pone de relieve una continuidad paradigmática, la reducción de la política al ejercicio del poder y la exclusión de la fuerza de lo político:

[...] es justamente la relajación del *orden* (*ordo*) natural presupuesto por la filosofía política clásica la que solicita a la moderna la construcción de otro idéntico orden artificial y más eficaz en la medida que está garantizado, más que por un fundamento trascendente ya indecible, por la absoluta inderogabilidad de la propia lógica inmanente. En definitiva es la crisis del Objeto –sea como naturaleza sea como trascendencia- la constituye el resorte dialectico para la aparición del sujeto en el centro de la nueva representación del orden.¹¹⁵

Si el sujeto aparece como el nuevo centro de la representación del orden, no es para afirmar que él es su creador, al contrario, este aparece como su creación, o mejor dicho, cómo función del orden. El orden es anterior al sujeto, “lo precede lógicamente y lo ‘comprende’ históricamente: como queda claro por la circunstancia de que sólo la presunción del orden potestativo del Estado hace pensable la formulación del pacto entre los sujetos que por el contrario deberían fundarlo.”¹¹⁶ El origen de este cambio metafísico será Tomas Hobbes¹¹⁷. El problema del orden o de la unidad del

¹¹³ Forti, Simona, *op. cit.*, p. 157.

¹¹⁴ Cfr. Esposito, Roberto, “Política”, en *Confines de la política. Nueve pensamientos sobre la política*, trad. Pedro Luis Ladrón de Guevara, Editorial Trotta, Madrid, 1996, p. 21.

¹¹⁵ *Idem.*

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 24.

¹¹⁷ Cfr. *Idem.*

Estado será una constante en el pensamiento moderno, preocupación que se verá traducida en la necesidad de construir una ciencia de la política. De este modo y contrariamente a una tradición de pensamiento que desde Aristóteles había privilegiado a la *theoria* como el lugar de la verdad, excluyendo el ámbito de los asuntos humanos como una realidad singular y transitoria, con Hobbes los asuntos humanos salen del rango de las *cosas que pueden ser distintas de lo que son* para adquirir la misma dignidad ontológica de aquellas *cosas que no pueden ser de otra manera*. Los criterios para comprender los asuntos humanos ya no residen como en Platón en las ideas trascendentes sino que “se encuentran en la interioridad del hombre mismo.”¹¹⁸

La concepción racionalista y científica de la teoría política efectuada por Tomas Hobbes, significa toda una ruptura con la tradición clásica y renacentista de la teoría moral y política. Los cambios suscitados por la revolución epistemológica operada por Rene Descartes, le llevan a formular una teoría sobre *lo político* bajo los presupuestos del racionalismo científico. La tradición humanística había rescatado de la filosofía aristotélica la distinción entre *episteme* y *phronesis*. La *episteme* es un tipo de conocimiento teórico, riguroso y demostrativo que aleja toda *controversia*, es el conocimiento propio de las matemáticas y resulta incompatible con el saber que se construye en el ámbito de la ética y la política, ámbitos donde es imposible aspirar a un conocimiento demostrativo y concluyente. En el campo de los asuntos humanos opera una racionalidad de carácter *prudencial* “que inclina persuasivamente nuestro juicio hacia la mejor de las opiniones en controversia”.¹¹⁹ Este ejercicio que es propio de la argumentación retórica, tiene la intención de lograr inclinar el juicio del interlocutor o de la audiencia hacia la mejor opinión que la prudencia pudiese persuadir, este tipo de argumentación no es concluyente ya que puede surgir una opinión distinta que ponga en tensión la opinión previamente aceptada.

La argumentación retórica representa para Hobbes una amenaza escéptica, ya que nos coloca en un constante cuestionamiento que nos llevaría a una pérdida en la validez de cualquier *ordenamiento* político. Sólo la justificación racional de la teoría política sobre la base de premisas indubitables y de orden demostrativo, permitiría fundar una nueva ciencia de lo civil que garantizase la estabilidad del orden político:

Hobbes fue uno de los primeros, después de Bacon, en interpretar las consecuencias políticas y sociales radicales de la nueva ciencia y uno de los primeros pensadores modernos en llevar a cabo la mediación política entre ciencia y sociedad. Hobbes promovió simultáneamente la reconstitución del pensamiento teórico y la reconstitución de la ciudad sobre bases de modos científicos de pensar. Lo que conecta a ambos es un hilo de despotismo.¹²⁰

¹¹⁸ Forti, Simona, *op. cit.*, p. 186.

¹¹⁹ Velasco Gómez, Ambrosio, “La revolución Hobbesiana”, Benítez Laura y Robles, José Antonio (coords.), *Filosofía natural y filosofía moral en la modernidad*, Facultad de Psicología- UNAM, DGAPA, México, 2003, p. 53.

¹²⁰ Sheldon S. Wolin, “Hobbes and the Culture of Despotism”, en Mary G. Dietz (ed.), *Thomas Hobbes and Political Theory*, Lawrence: University Press of Kansas, 1990, p. 18. Y en esta misma línea argumentativa, Roberto Esposito señala:

Con la fundamentación racional de la teoría política, el diálogo deliberativo perderá toda relevancia, cancelando la posibilidad del espacio público como el lugar de encuentro por parte de los ciudadanos, otorgando al soberano el derecho y la razón para decidir sobre cuál es y cómo debe ser el funcionamiento del Estado. El ciudadano se entenderá, a partir de ahora, como un súbdito con derechos que puede ejercerlos en la esfera privada. La libertad del ciudadano quedará restringida al espacio privado y las decisiones sobre los asuntos de la ciudad pertenecerán exclusivamente al poder estatal. Los individuos renuncian a la libertad política de participar en los asuntos de la ciudad, a cambio de que se les garantice la sobrevivencia individual y la seguridad de sus intereses particulares. Como señala Roberto Esposito¹²¹, que quede abierta una separación cada vez más amplia entre voluntad general y voluntad privada y que el ejercicio de la libertad sólo pueda realizarse bajo la forma de un poder absoluto, forma parte de aquella antinomia que la filosofía política moderna se ilusiona con dominar y que, por el contrario, la domina:

Ello –la exclusión ‘filosófica’ del conflicto del cuadro del orden –es posible sólo a un altísimo precio, que la filosofía política moderna entre Hobbes y Hegel (pero del modo al que no es del todo ajeno Marx) paga con modalidades e intentos muy diversos, reduciendo hasta la extinción el propio objeto. O mejor, plegándolo a la lógica forzada de su progresiva autonegación: es decir, confiando justamente a la política la misión de despolitizar la sociedad según ese irresistible impulso a la neutralización del conflicto en el cual finalmente se resuelve la coacción al orden que constituye para la filosofía política moderna *telos* y *archē* juntos.¹²²

La exclusión filosófica del conflicto del cuadro del orden, como aquello externo que imposibilita un estado de naturaleza en Rousseau o aquello que incapacita la constitución del Estado en Hobbes, representa la compulsiva exigencia, precisamente filosófica, de llevar los muchos a lo Uno, la realidad a la Idea, el *polemos* al *nomos*. El conflicto, la pluralidad, lo múltiple, no son otra cosa que la realidad de la política, según Esposito, que en realidad es la *fuerza de lo político*, realidad que desborda el lenguaje conceptual de la filosofía política, lenguaje que al basarse en el principio de no contradicción excluye todo elemento antinómico. Y si la antinomia está fuera del lenguaje filosófico “es porque constituye el fondo irrepresentado, intraducible en su *nomos* universal, y además siempre emergente por los márgenes y por la discontinuidad de la trama filosófica”¹²³

Pensar que la filosofía política intenta crear las bases para la política, no se puede pensar más que en forma de representación del orden. No existe filosofía del conflicto que no le reduzca al propio

Que la filosofía política moderna esté obsesionada por el problema del orden – o de la unidad- está más que comprobado por el hecho de que la sustitución por una “ciencia” incontrovertible como el saber geométrico de la *praktike politike* griega está justificada según Hobbes justamente por la incapacidad de esta última para una definitiva abolición del conflicto: el cual se desencadena precisamente por aquella configuración –ético ontológica en Platón y ético- natural en Aristóteles-: ¿no nacieron las guerras de religión de la pretensión de verdades diversas y contradictorias de representar la Veritas trascendente, y desvalorizar en sentido absoluto históricamente determinadas [...]. [En Esposito, Roberto, *op. cit.*, pp. 24-25.]

¹²¹ Cfr. Esposito, Roberto, *op. cit.*, p. 25.

¹²² *Idem.*

¹²³ *Ibid.*, p. 21.

orden conceptual y por tanto, que no le niegue mientras lo representa y a través de tal representación:

Hay un nexo estrecho y vinculante entre orden y representación, en el sentido de que la representación –en todas sus posibles variedades –es siempre del orden. También encuentra el conflicto, lo hace a partir y dentro del presupuesto del orden posible, cuando no actual. Conflicto por el orden. Es como si el orden político tuviese su origen directamente en el concepto o fuese la misma trama de conceptos filosóficos la que recondujese necesariamente el conflicto al orden, a ordenar el conflicto.¹²⁴

Nos encontramos ante una paradoja, por un lado la filosofía política busca crear los elementos conceptuales para representar lo irrepresentable, el conflicto, lo cual sólo es posible, realizable, mediante su negación, sin embargo, “originariamente” es el conflicto quien niega la representación, en el sentido de que es irrepresentable a sus esquemas. He ahí la aporía que subyace a la propia filosofía política.

La filosofía política no consigue problematizar la separación entre lo filosófico y lo político, entre *logos* y *polemos*, porque es precisamente ella quien la produce, por ello no sólo busca reducir esa separación, sino que ni siquiera logra interrogarla. Los discursos teóricos *en* y *sobre* filosofía política no se han preocupado por cuestionar esta contradicción interna que le es constitutiva, al estar inmersos en interminables discusiones sobre su status “disciplinar” respecto de la ciencia política u otras disciplinas que tienen por objeto a la política, pierden de vista el problema que cada vez se le plantea con más urgencia, la “separación” entre lo filosófico y lo político¹²⁵ y la subordinación metafísica de esta último a la primera. Subordinación expresada a lo largo de la tradición de pensamiento occidental de varias maneras, la ley y el ser, la teoría y la praxis, el conocimiento y la acción, y que “podría decirse que derivan de esta escisión en la comprensión de sí misma de la filosofía y su relación con su otro habitualmente lleno de reproches.”¹²⁶

b. La co-pertenencia de *lo filosófico* y *lo político*.

Como ya se ha visto, la tradición metafísica occidental ha pensado *lo político* como “algo” suplementario al *logos* pero, ¿Qué significa que *lo político* sea **suplementario** al *logos*? Decir que *lo político* suple, el suplemento suple, puede significar, como señala Derrida, primero, que el suplemento se añade a algo, es decir, el suplemento vendría a ser una especie de excedente que

¹²⁴ *Idem*

¹²⁵ *Cfr. Ibid.*, p. 19.

¹²⁶ Bennington, Geoffrey, “Derrida y la política”, [ed. cit.], p. 258.

vendría a complementar o perfeccionar una presencia plena y segundo, que sustituye hace las veces-de, interviene en lugar-de, no siendo así el suplemento sino algo subalterno, accesorio y artificial.¹²⁷

Justamente la filosofía ha definido siempre a lo político como un adjunto, una instancia subalterna que tiene-lugar, de la misma manera en que ha pensado la escritura respecto de la voz, del habla:

La metafísica consiste entonces en excluir la no-presencia determinando el suplemento como exterioridad simple, como pura adición o, pura ausencia. Es en el interior de la estructura de la suplementaridad donde se opera el trabajo de exclusión. La paradoja es que se anule la adición para considerarla como una pura adición. Lo que se añade no es nada, puesto que se añade a una presencia plena, a la que es exterior. El habla viene a añadirse a la presencia intuitiva (del ente, de la esencia, del eidos, de la ousía, etc.); la escritura viene a añadirse al habla vida y presente consigo; la masturbación viene a añadirse a la experiencia sexual llamada normal; la cultura viene a añadirse a la naturaleza, el mal a la inocencia, la historia al origen, etcétera.¹²⁸

El suplemento se presenta como algo externo, añadido a la presencia misma, y a pesar de serle extraño, le es esencial en tanto le compensa una carencia originaria¹²⁹. Aquello que aparece suplementario está inscrito en la propia presencia, lo que resulta peligroso, fatal, para el pensamiento tradicional, pues hace de la presencia plena algo no originario. De esta manera, como señala Emmanuel Biset¹³⁰, *lo político* ya no se miraría como “algo” externo o secundario con respecto al *logos* filosófico, de hecho, pensar en la <<co-pertenencia>> de lo filosófico y lo político, implicaría una redefinición en la forma en que hemos entendido la filosofía política (como un área de reflexión dentro del sistema filosófico), posibilitándonos abrir nuevas vías para complejizar y abrir esta tradición de pensamiento. Ahora se puede comprender que resultaría difícil afirmar, inmediatamente, que el trabajo de Derrida se inscribe en la filosofía política puesto que abordar su pensamiento como filosofía política implicaría una determinación externa a sus textos. Al respecto Jean-Luc Nancy, señala:

Derrida evitó producir una “filosofía política” que habría buscado fundar una política más sobre un pensamiento nuevo. Pues este pensamiento nuevo –el suyo, pero con el suyo todo el movimiento de la época, de esta época de avances de independencia-, este pensamiento desplazaba el motivo mismo del “fundamento” de una política, y con él el concepto mismo de “política”.¹³¹

¹²⁷ Derrida, Jacques, *De la Gramatología*, 9ª. ed. trad. de Oscar del Barco y Conrado Ceretti, México, Siglo XXI editores, 2008, p. 185.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 211.

¹²⁹ Al respecto Derrida señala:

La escritura es peligrosa desde el momento en que la representación quiere hacerse pasar por la presencia y el signo por la cosa misma. Y existe una necesidad fatal, inscrita en el propio funcionamiento del signo, de que el sustituto haga olvidar su función de vicariato y se haga pasar por la plenitud de un habla cuya carencia y flaqueza, sin embargo, no hace más que suplir. *Idem.*

¹³⁰ Biset, Emmanuel, “Sobre la copertenencia de filosofía y política. Derrida, Nancy, Lacoue-Labarthe”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, Madrid, UNED- UAM, núm. 34, 2009, pp. 131- 160.

¹³¹ J-L, Nancy, “L’indépendance de l’Algérie et l’indépendance de Derrida”, Cités: Derrida politique. La déconstruction de la souveraineté (puissance et droit) (París), n.º 30 (2007), p. 69. Citado en *ibid.*, p. 134.

Lo anterior se justifica porque el trabajo de deconstrucción efectuado sobre la tradición política occidental, tiene, al menos, la intención de redefinir los vínculos de lo filosófico y lo político. Y antes que limitar el trabajo crítico del pensamiento, mediante una definición que debería ser “fundamento” en toda interpretación, se cuestiona toda lectura que desliga lo político de lo filosófico.¹³² *Lo político* no puede reducirse ya a un “objeto analítico” exterior al propio pensamiento filosófico y es necesario pensar, como problema, la co-pertenencia esencial de lo filosófico y lo político. Dicho problema es planteado por Derrida, al inicio de una conferencia pronunciada en 1968 en la ciudad de New York, bajo el título “*Los Fines del Hombre*”, al inicio de su ponencia, señala dos aspectos de suma importancia, primero, que todo coloquio tiene necesariamente una significación política y segundo, la co-pertenencia esencial de *lo filosófico* y *lo político*:

Todo coloquio filosófico tiene necesariamente una significación política. Y no sólo por lo que desde siempre une la esencia de lo filosófico a la esencia de lo político [*ce qui depuis toujours lie l'essence du philosophique à l'essence du politique*] Esencial y general, este alcance político entorpece, sin embargo, su *a priori*, lo agrava de alguna manera y lo determina cuando el coloquio filosófico se anuncia como coloquio internacional. Éste es el caso aquí.¹³³

El fragmento anterior señala, cómo ya se ha dicho, que la *esencia* de *lo filosófico* desde siempre está ligada a la esencia de *lo político*, a lo que surgen algunas cuestiones: ¿qué *liga* la esencia de lo político a la esencia de lo filosófico? ¿Por qué hablamos de *lo filosófico* y de *lo político* y no de *la filosofía* y de *la política*? ¿Qué significa *esencia* de *lo filosófico* y de *lo político*? Ante estas preguntas habría que decir lo siguiente, en primer lugar, Derrida al no referirse a *la filosofía* y a *la política* sino a *lo filosófico* y a *lo político*, acentúa que el problema no recae en una determinada forma de pensar la filosofía y la política en un contexto histórico específico, “sino que se refiere a una ligazón que atañe a lo filosófico y lo político como tal.”¹³⁴ Para Derrida la pregunta por la <<co-pertenencia>> es la pregunta por lo que siempre liga *lo filosófico* con *lo político*, cuestionando, con ello, la reducción y subordinación de *lo político* a *lo filosófico*. No son dos esferas separadas, hay un vínculo que afecta a los propios términos y ante todo a su articulación. Ahora bien ¿cómo se da este vínculo? en la misma conferencia señala que se da en un cierto *marco institucional*: Un coloquio internacional. Derrida quiere destacar que la filosofía no es independiente de las formas institucionales en las que se desarrolla, por lo que ya no sería posible señalar que el discurso filosófico tiene una identidad trascendental que excede a su institucionalidad.¹³⁵ Analizar las relaciones de la filosofía y las formas institucionales que adquiere, nos permite dar cuenta explícitamente de las relaciones que se establecen entre filosofía y política. Toda discusión sobre el sentido de la política o de la filosofía, tiene una relación directa con las formas institucionales de una determinada sociedad, lo que nos invita a romper con el “mito” de la supuesta externalidad de

¹³² Cfr. *Ibid.*, p. 135-136.

¹³³ Derrida, Jacques, “Los fines del Hombre” en *Márgenes de la filosofía*, [ed. cit.], p. 147.

¹³⁴ Bisset, Emmanuel, *op. cit.*, p. 134.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 136.

las condiciones político- institucionales de las elaboraciones teóricas. Para argumentar este punto, vayamos a la lectura efectuada por Derrida del *Conflicto de las Facultades* de Kant.¹³⁶

En el *Conflicto de las Facultades*¹³⁷, Kant plantea el problema de los límites de la universidad y de su relación con la razón y el Estado. La autonomía de la universidad, según el filósofo alemán, se funda en la Verdad, sólo quienes “saben” pueden juzgar el saber. Sin embargo, a pesar de su “autonomía”, mantiene una relación con el Estado en la creación y expedición de títulos, de ahí que sólo sea *responsable* ante sí y ante el aparato estatal. Si bien se mantiene una relación con el Estado, Kant quiere establecer ciertos límites con el objetivo de evitar cierto *parasitismo* en la universidad, es decir, la intervención de un cierto afuera en el adentro. Lo parasitario puede tener diferentes formas: 1) un afuera académico, caracterizado por organizaciones de especialistas o espacios académicos que el propio Estado crea para resolver problemas específicos y 2) los hombres formados por la universidad pero que se constituyen en agentes de poder. Lo que Kant pretenderá al establecer los límites entre la universidad y el Estado, será marcar una “división” entre *el saber y el poder*.

La universidad está para juzgar, para diferenciar entre lo verdadero y lo falso y en cuanto se dirige a la verdad, será la facultad de filosofía la que deberá establecer los límites al poder. La facultad de filosofía es el lugar de resistencia a todo abuso de poder y carece de poder ejecutivo, su “poder” se limita “únicamente” a *pensar y juzgar*. Debido a la exclusión de la filosofía al poder ejecutivo, el poder decir la verdad, no se aplicaría a un decir en público porque se transformaría en acción.¹³⁸ Esta exclusión de la filosofía del poder estatal e institucional, se traducirá en una determinada organización de las facultades universitarias en inferiores y superiores. Las facultades de teología, derecho y medicina serían superiores al guardar una relación con el Estado, el poder gubernamental, mientras la facultad inferior, la facultad de filosofía, sería el lugar de la autonomía por excelencia, de la libertad respecto al poder.

El Estado puede establecer que enseñar en las denominadas facultades superiores pero abstenerse de ejercer gobierno sobre la facultad inferior. La facultad de filosofía puede decidir lo que quiere enseñar pues le guía sólo el interés por la verdad. Ahora bien, ¿Cuál es problema subyacente a la división de las facultades propuesta por Kant? El problema es el de la división entre dos “ordenes”: el orden de la *verdad* y el orden de la *acción*, o mejor dicho, entre *el saber y el poder*:

Kant tiene la necesidad, y así lo dice, de trazar, entre la responsabilidad en cuanto a la verdad y la responsabilidad en cuanto a la acción, una línea indivisible y rigurosamente infranqueable. Para hacer esto tiene que someter el lenguaje a un tratamiento particular, pues el lenguaje, elemento común a ambas esferas de la responsabilidad, nos priva de toda distinción rigurosa entre los dos

¹³⁶ Derrida, Jacques, “Kant: El Conflicto de las Facultades”, *La filosofía como institución*, trad. Ana Arzumendi, Barcelona, Ediciones Juan Granica, 1984, pp. 9- 59.

¹³⁷ Kant, Immanuel, *El conflicto de las facultades*, trad. de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2003.

¹³⁸ Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 29.

espacios que Kant quería disociar. El lenguaje es quien abre la puerta a los parasitismos y a todos los simulacros.¹³⁹

Justamente el problema a paliar al establecer la “división”, es eliminar todo efecto de *parasitismo*, de *simulacro*, de *indecibilidad*. Para Derrida, el problema del *Conflicto de las facultades* se traduce en el problema de cómo construir un lenguaje puramente veritativo sin ninguna contaminación. Kant postula la idea de una universidad “pura” sustentada en la pureza de los enunciados constataivos. La búsqueda de la verdad es puramente constativa y externa a todo poder, debiendo excluir toda estructura *performativa*. Sin embargo, Kant olvida que la performatividad atraviesa de diversos modos el discurso de la verdad, siendo imposible la exclusión entre *razón y poder*. Hay un punto de *indecibilidad* en la que es imposible mantener la frontera entre la verdad y la acción, un límite en la cual constativo y performativo se ven desbordados; y esto se debe a que los *efectos* de parasitismo son parte constitutivo de los *actos de habla*:

Querer controlar, o quizá excluir, el parasitismo es desconocer en cierta medida la estructura de los actos lingüísticos. Y por ello los análisis de tipo deconstructor, que han tomado a menudo la apariencia de teoría sobre el parasitismo, concierne también, directa o indirectamente, a la legitimación universitaria.¹⁴⁰

Todo acto de lenguaje contiene por sí un poder performativo. Ahí donde hay un acto de lenguaje, un acto de escritura, de lectura o de interpretación, se pone en obra ese poder performativo del lenguaje, esa fuerza que hace cosas a partir de la enunciación misma. Una fuerza que no sólo describe el mundo, sino que tiene implicancias, efectos y consecuencias, por supuesto, si todo acto de lenguaje esta preñado de esta fuerza performativa, entonces, todo seminario, texto, lectura o acto académico tiene un hacer implícito en su propia estructura, un hacer que va más allá de lo enunciado:

Al decir operatividad, pienso tanto en la operatividad como rendimiento de un sistema técnico, ese lugar donde saber y poder no se distinguen, como en la noción austiniana de un acto de lenguaje que no se limita a constatar, describir, decir lo que es, sino que, en ciertas condiciones, produce y transforma el mismo la situación que describo: por ejemplo, la fundación de una *graduate school*, no actualmente, sino hace 100 años, en un contexto determinado.¹⁴¹

Derrida considera los debates desarrollados sobre el poder performativo del lenguaje, ligados a urgentes problemas políticos, en cada gesto o enunciado universitario se halla implícita una política de la enseñanza y del saber, una axiomática con sus propios efectos políticos. A diferencia de Kant, de la necesaria división entre *saber y poder*, habría que dar cuenta de las implicaciones políticas de toda institución, de todo saber y de toda filosofía, ello implicaría, en un primer gesto crítico, el cuestionamiento de la “naturalización” de las formas institucionales:

Naturalizar equivale siempre, o por lo menos poco falta, a neutralizar.

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 39-40.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 36.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 42.

Al naturalizar, al aparentar que se considera como natural algo que no lo es y nunca lo ha sido, se neutraliza. ¿Qué se neutraliza? Se disimula más bien, en un efecto de neutralidad, la intervención activa de una fuerza y aparato.¹⁴²

Al naturalizar se intentan ocultar las fuerzas que dominan y luchan en la conformación de las instituciones, pues toda institución es un *campo agonístico heterogéneo*, un juego de fuerzas y contrafuerzas. Derrida inscribe las fuerzas en lucha, los conflictos, las contradicciones como efectos de la *différance*. El poder se piensa en el *juego de las diferencias*, todo lugar es diferencial, siempre se parte de una posición dentro de un campo de fuerzas, cuya intervención es siempre estratégica, imposibilitando, a la vez, una identidad fija, homogénea, diferenciada de un afuera como pretendía Kant. No hay lugar neutral o natural en las prácticas institucionales, siempre hay toma de partido en este campo dominado por una lucha incesante. Por tanto, la deconstrucción no se limita al contenido conceptual de la filosofía, sino que se las ve con el escenario filosófico, “con todas sus normas y formas institucionales así como con todo lo que las hace posible.”¹⁴³ *Lo político atraviesa como su parasito constitutivo a lo filosófico.*

En este sentido, *lo político* no puede ser abordado en el pensamiento derridiano como un área subordinada a la filosofía, tal como la tradición de la filosofía política occidental la ha tematizado y/o problematizado, por ello hablamos de una co-pertenencia de *lo filosófico* y *lo político* que no los identifica o concilia pacíficamente,¹⁴⁴ la identificación no es posible porque lo político y lo filosófico se adscriben al movimiento de la *différance*, no hay una esencia última de estos términos, puesto que no hay una definición canónica que nos diga lo que *son*. El *movimiento de diferenciación* lo que nos muestra son las contradicciones, las tensiones y aporías que a lo largo de la historia se han articulado a esta la relación controversial. El juego de las diferencias no remite a sentidos plenos sino a *relaciones de fuerzas* (en sentido nietzscheano) suponiendo, en efecto, unas síntesis y unos reenvíos que impiden que en ningún momento, en ningún “sentido”, un elemento simple este presente a sí mismo y no remita más que así mismo. Ya sea en el discurso hablado o en el discurso escrito, ningún elemento puede funcionar como *signo* sin remitir a otro elemento que a su vez no este simplemente presente. Sólo hay huella de huellas, cada elemento se constituye a partir de la huella en él de otros elementos de la cadena del sistema; y esta cadena, este tejido, es el *texto* que no se produce más que en la transformación de otro texto.¹⁴⁵ Así pues, todo proceso de significación es entendido en un juego formal de diferencias, sin finalidad, sin seguridad, que depende de la huella y que sólo existe para otra huella y en la cual, no hay ninguna que sea primera.

¹⁴² Derrida, Jacques, “Donde comienza y cómo acaba un cuerpo docente”, en Grisoni, Dominique (comp.), *Políticas de la filosofía*, Trad. Oscar Barahona y Uxda Doyhamboure, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 60.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 65.

¹⁴⁴ Cfr. Biset, Emmanuel, *op. cit.*, p. 138.

¹⁴⁵ Cfr. Derrida, Jacques, “La Différance” en *Márgenes de la filosofía*, [ed. cit.], p. 37- 62. Y Peretti, Cristina de, “Gramma, Programa, Gramatología: la ciencia general de la escritura” en *op. cit.*, pp. 69-122.

La huella, al igual que en el pensamiento de Levinas¹⁴⁶, constituye la posibilidad misma del cuestionamiento del privilegio de la presencia por el pensamiento metafísico occidental. La huella¹⁴⁷ no *es*, excede al ser como presencia, no responde a la pregunta *¿qué es?* al no poder definirse en términos de presencia y ausencia. La huella es el devenir espacio del tiempo y devenir tiempo del espacio y “esta unión de tiempo y espacio, como matriz de la huella, hace imposible que la noción de presencia inmediata y plena funcione como fundamento de la significación.”¹⁴⁸ El signo es siempre huella y como tal, resulta imposible llegar a su sentido último, a una presencia que representaría un significado último, definitivo, deteniendo el proceso de significación. El signo como producto de la *différance*, al diferir constantemente su significado, estaría en posición de significante.

Derrida afirma que el lenguaje está constituido por el juego de reenvíos significantes, “de tal modo que el sentido sólo puede darse a partir de esta duplicación de significante, esto es, del significado en posición de significante,”¹⁴⁹ con ello no se pretende que el significante adquiera un estatus superior con respecto al significado sino señalar la imposibilidad de que todo significado sea último, puesto que el tejido de las diferencias y sus relaciones, deja inevitablemente las huellas sobre cualquier significante, imposibilitando la univocidad del significado. Nuestros significados siempre escapan a toda significación última, ya que el lenguaje como la escritura esconden

¹⁴⁶ Levinas, Emmanuel, *La huella del otro*, trad. de Esther Cohen, Silvana Rabinovich y Manrico Montero, México, Taurus, 2001.

El pensamiento de la *huella* es fundamental en la comprensión de la propuesta ética levinasiana. Emmanuel Levinas arranca el concepto de la *huella* del esquema clásico que la haría derivar de una presencia originaria, reduciéndola a una marca empírica. La *huella* no señala una marca originaria, sino la presencia no plena del *otro* a la conciencia. La huella es el *resto* del signo, se resiste a ser signo, significa fuera de toda intención significativa.

Como señalará Derrida, lo propio de la huella es borrarse a sí misma, sustraerse aquello que pudiera mantenerla en la presencia. La *huella* se sustrae a todo pensamiento de la dominación, perturba el inexorablemente el orden, al origen, a la conciencia plena, justamente, porque escapa a la metafísica de la presencia, haciéndola vacilar “poniendo de manifiesto sus inconsecuencias y desajustas y haciendo estallar, de este modo un exceso de heterogeneidad radical dentro de la misma”.

Por consiguiente, el pensamiento de la *huella* es un pensamiento de la diferencia, donde la diferencia no es sino el movimiento de la huella.

¹⁴⁷ El pensamiento de la huella hace vacilar, tachándolo, el concepto de “origen”, lo que no implica su desaparición. El origen nunca ha desaparecido, se presenta, ahora, como un origen diferido, siempre aplazado, nunca pleno a sí mismo. El origen es un no-origen que no puede ofrecerse en la puntualidad pura de la presencia a sí:

La huella no sólo es la desaparición del origen; quiere decir aquí –en el discurso que sostenemos y de acuerdo al recorrido que seguimos – que el origen ni siquiera ha desaparecido, que nunca fue constituida salvo, en un movimiento retroactivo, por un no-origen, la huella, que deviene así el origen del origen. A partir de esto, para sacar el concepto de huella del esquema clásico que lo haría derivar de una presencia o de una no- huella originaria y que la convertiría en una marca empírica, es completamente necesario hablar de huella originaria o de archi- huella. (Derrida, Jacques, *De la Gramatología*, [ed. cit.], p. 80.)

¹⁴⁸ Peretti, Cristina de, *op. cit.*, p. 76.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 78.

inevitablemente la posibilidad de una interminable *diseminación* de sentido en una indefinida multiplicidad de re-contextualizaciones e interpretaciones, lo que supondría la extensión del potencial de significación. Por el contrario, la tradición metafísica occidental se ha mostrado reticente al *juego de las diferencias*, intentando desarraigar el significado del tejido relacional y diferencial en el que siempre está enunciado,¹⁵⁰ postulando significados trascendentales y unívocos que intentan excluir, marginalizar y asimilar aquello que escapa a la inteligibilidad del ser como presencia: la pluralidad, la contradicción, la polémica, la alteridad, en otras palabras, la fuerza de *lo político*. Desde un pensamiento de la *différance*, el ámbito de la historia y de lo ontológico se mira como un campo constitutivamente agónico y polémico, *político*, atravesado y configurado por tensiones estructurantes y estructurales “que determinan y envuelven el ‘texto’ de la ontología.”¹⁵¹:

Ahora bien, la palabra diferencia (con e) nunca ha pedido remitir así a diferir como temporización ni a lo diferente como *polemos*. Es esta pérdida de sentido lo que debería compensar –económicamente – la palabra diferencia (con a).¹⁵²

La *différance* no sólo es diferencia sino también *polemos*, saca a la luz un agonismo latente, “oculto, a veces hasta el nivel de lo impensado, pero que se revela precisamente como irreductible”,¹⁵³ remitiéndonos al espacio del conflicto, de la polémica, como eje de *lo político*. Para Derrida, el problema de *lo político* siempre ha sido un tema crucial en la deconstrucción y señala que el pensamiento de la *différance*, el pensamiento de la diferencia, siempre ha sido un pensamiento de *lo político*:

Recuerdo esto sea de paso, en un abrir y cerrar de ojos, de una forma algebraica y telegráfica, con la sola intención de recordar que jamás hubo, en los años ochenta o noventa, como a veces se pretende, un *political turn* o un *ethical turn* de la <<deconstrucción tal y como, al menos yo lo he experimentado. El pensamiento de lo político siempre ha sido un pensamiento de la *différance*, y el pensamiento de la *différance* siempre ha sido también un pensamiento de lo político, del contorno, y de los límites de lo político, especialmente en torno al enigma o al *double bind* auto- inmunitario de la democracia.¹⁵⁴

Podemos llamar *différance* a este *polemos* activo, al movimiento de fuerzas diferentes y de diferencias de fuerzas que opone Derrida, siguiendo a Nietzsche, a la metafísica de la presencia que gobierna los diversos ámbitos de lo humano: la filosofía, la cultura, la política. La *différance* se resiste a la oposición entre lo sensible y lo inteligible y a su simple inversión. Siempre nos reenvía a una fuerza que nunca se presenta sino en el movimiento de las fuerzas, “que hacen volver ‘a todos

¹⁵⁰ Derrida, Jacques, *Posiciones*, [ed. cit.], p. 41.

¹⁵¹ Peñalver, Patricio, “Ontologías en Deconstrucción”, en Rodríguez, Ramón [ed.], *Métodos del pensamiento ontológico*, Madrid, Editorial Síntesis, 2002, pp. 291- 292.

¹⁵² Derrida, Jacques, “La *Différance*”, [ed. cit.], p. 44.

¹⁵³ Peñalver, Patricio, *op. cit.*, p. 292.

¹⁵⁴ Derrida, Jacques, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Trad. Cristina de Peretti, Madrid, Editorial Trotta, 2005, p. 58.

los otros de la *physis* [...] como *physis* diferida o como *physis* differante. *Physis* en *différance*’.”¹⁵⁵
Agonismo de fuerzas y no de ideas, la *différance* envía siempre a una fuerza que nunca se presenta sino en el movimiento de las diferencias, no habría fuerza sin las diferencias entre las fuerzas:

Cualquier fuerza se halla pues en una relación esencial con otra fuerza. El ser de la fuerza es plural; sería completamente absurdo pensar la fuerza en singular. Una fuerza es dominación, pero también objeto sobre el que se ejerce una dominación. Una pluralidad de fuerzas actuando y sufriendo a distancia, siendo la *distancia* el elemento diferencial comprendido en cada fuerza y gracias al cual cada una se relaciona con las demás [...]¹⁵⁶

El trabajo crítico de la deconstrucción se interrogaría por el sistema de fuerzas que motivan, producen y trabajan sobre el texto, hasta producir la genealogía conflictiva y subordinante del pensamiento jerárquico y oposicional de la metafísica. Sólo con esa condición, la deconstrucción se procuraría los medios para intervenir en el campo de oposiciones que ella crítica y que es también un campo de fuerzas no discursivas. Ello no quiere decir que nos aspire a liberarnos de una vez y para siempre de los conceptos fundamentales de la metafísica, puesto que no podemos rechazarlos y no tenemos los medios para hacerlo y sin duda, hay que “transformar los conceptos, desde el interior de la semiología, desplazarlos, volverlos contra sus presupuestos, reinscribirlos en otras cadenas, modificar poco a poco el terreno de trabajo y producir así nuevas configuraciones[...]¹⁵⁷, con la intención de organizar *estructuras de resistencia* a la conceptualización dominante. La deconstrucción no trata, al igual que la metafísica de la presencia, de renunciar a la política sino de interrogar su significado, su origen, su posibilidad, sus límites e impide creerse y someterse a una lógica binaria que es *efecto* y no condición del *sentido*. No es casual que Derrida plantee el problema de la co-pertenencia de lo filosófico y de lo político, en una conferencia cuyo tema central es la revisión del humanismo¹⁵⁸, aunque no clarifica en el texto el “sentido” de lo que liga, desde

¹⁵⁵ Alliez, Eric, “Ontología y logografía. La farmacia, platón y el simulacro”, en Cassin, Bárbara (comp.), *Nuestros griegos y sus modernos: estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*, trad. de Irene Agoff, Buenos Aires, Manantial, 1994, p. 158.

¹⁵⁶ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, 9ª. ed. trad. de Carmen Artal, Barcelona, Editorial Anagrama, 2012, p. 14.

¹⁵⁷ Derrida, Jacques, *Posiciones*, [ed. cit.], p. 33.

¹⁵⁸ En *Los Fines del Hombre*, Derrida se interroga por el estatuto del hombre en el pensamiento francés contemporáneo, efectuando un trazado histórico entre la generación precedente (Sartre y Merleau-Ponty) con un claro acento humanista y su propia generación, caracterizada por el *relevo* del humanismo:

Después de la guerra, bajo el nombre de existencialismo, cristiano o ateo, y junto con un personalismo fundamentalmente cristiano, el pensamiento que dominaba en Francia se tenía por esencialmente humanista. [Derrida, Jacques, “Los fines del hombre”, (ed. cit.), p. 151.]

La generación precedente había realizado una lectura antropológica de Hegel, Husserl y Heidegger, traduciendo, por ejemplo, el *Dasein* heideggeriano como <<realidad humana>> que “[...]traducía el proyecto de pensar a costa de nuevos gastos, si puede decirse así, el sentido del hombre, la humanidad del hombre”, sin embargo, Derrida señala que lo fundamental, es decir, la unidad del hombre nunca es cuestionada y por ello, el humanismo sigue siendo metafísica:

Cualesquiera que sean las rupturas señaladas por esta antropología hegeliano-husserliano-heideggeriana con respecto a las antropologías clásicas, no se ha interrumpido una familiaridad metafísica con lo que, tan naturalmente, pone en contacto el nosotros del filósofo con el nosotros-

siempre, lo filosófico a lo político, se puede comprender que no es por una determinada idea (*esencia*) de *hombre*. El *vínculo* se daría en el cuestionamiento de un nos-otros constituido desde el humanismo, en un trabajo crítico sobre los conceptos políticos estructurados desde la tradición metafísica, en otras palabras, en la *de-sedimentación de la tradición humanista para pensar la*

hombres, con el nosotros en el horizonte de la humanidad. Aunque el tema de la historia este muy presente en el discurso de esta época, se práctica poco la historia de los conceptos; y por ejemplo, la historia del concepto de hombre no es interrogada nunca. Todo ocurre como si el signo hombre no tuviera ningún origen, ningún límite histórico, cultural, lingüístico. Ni siquiera un límite metafísico. [*ibid.*, p. 152.]

Si bien la generación precedente efectúa una lectura humanista de Hegel, Husserl y Heidegger, su generación se caracteriza por no detenerse a mostrar la imposibilidad de tal lectura, por tanto la asume y se distancia de estos autores:

La crítica del humanismo y del antropologismo, que es uno de los motivos dominantes y conductores del pensamiento francés actual, lejos de buscar sus fuentes o sus fiadores en la crítica hegeliana, husserliana o heideggeriana del mismo humanismo o del mismo antropologismo, parece al contrario, por un gesto a veces más implícito que sistemáticamente articulado, amalgamar a Hegel, Husserl y –de forma más difusa y ambigua –Heidegger, con la vieja metafísica humanista. [*ibid.*, pp. 155- 156.]

Frente a estas dos “lecturas”, la efectuada por la generación precedente y la de su propia generación, Derrida realiza una lectura crítica en cada uno de estos dos autores, con la intención de mostrar cómo se da en cada uno un *relevo* del humanismo. El *relevo* implica dos aspectos, el primero, “mostrar que la lectura antropológica de los filósofos alemanes desatendía las razones por las cuales ellos mismo se habían apartado del humanismo” y segundo, mostrar la <<filiación>> que estos autores guardan con respecto al humanismo, aun cuando guarden distancia.

Derrida en su trabajo de deconstrucción, encuentra dos elementos por los cuales podemos afirmar cierta <<filiación>> de Hegel, Husserl y Heidegger con el humanismo. Con respecto a Hegel y Husserl, el humanismo se ubicaría en su *teleologismo*:

El relevo o la relevancia del hombre es su *telos* o su *eskhaton*. La unidad de estos dos fines del hombre, la unidad de su muerte, de su acabamiento, de su cumplimiento está envuelta en el pensamiento griego del *telos*, en su discurso sobre el *telos*, que también es discurso sobre el *eidós*, sobre la *ousía* y sobre la *aletheia*. Un discurso semejante en Hegel, como en toda la metafísica, coordina indisociablemente la teleología a una escatología, a una teleología y a una ontología. [*ibid.*, p. 158.]

Con respecto a Heidegger, Derrida ubica su relación con el humanismo en la *proximidad*. En la proximidad de la esencia del hombre con el ser, en el privilegio del hombre cómo aquel ente que se formula la pregunta por el ser. Nos-otros nos movemos ya desde un entendimiento del ser y esto es un *factum*, un hecho. El nos-otros y el *siempre* están determinados por el conocimiento del ser y esta determinación es ya fenomenológica en principio, es decir, “el principio de la presencia y de la presencia para sí, tal como se manifiesta al ser y al ser en nosotros”.

Justamente aquí se nos muestra que la *proximidad* consigo mismo de quien pregunta, autoriza la autoridad del que pregunta y de lo interrogado, en este sentido el *Dasein* no puede ser determinado en presencia próxima más que desde la lectura de la cuestión que lo interpela, “esta proximidad también es todavía anterior a lo que el predicado metafísico humano podría nombrar”.

Ya sea en la teleología o en la proximidad, Derrida señala que el humanismo se define por la “constitución de un nosotros incuestionado”, en otras palabras, de un “Nos-otros no problemático”. Para un análisis detallado del texto de Derrida, véase: Biset, Emmanuel, “Sobre la copertenencia de filosofía y política. Derrida, Nancy, Lacoue- Labarthe”, [ed. cit.], pp. 134-129. [Los entrecomillados son citas de este artículo].

política: Hay que perturbar el concepto dominante de democracia, de la simpática fraternidad republicana y universal que siempre está en riesgo de hacer que regresen las simbologías de la sangre, de la nación, de la etnia, cuestionar las éticas y las políticas que bajo la etiqueta del comunitarismo¹⁵⁹ rinden culto a la identidad y tienden hacia un narcisismo de las minorías, a la idea de una subjetividad concebida como auto-afección pura de la cual se desprende toda una noción de la moralidad y de un sujeto libre y autónomo como fuente de la legalidad. Cuestionamiento que implicaría, además, contrarrestar las políticas de lenguaje que encubren prácticas de exclusión, marginalización, represión y asimilación, tras la naturalidad aparente de discursos puramente teóricos y donde sus efectos no sólo quedan confinados al lenguaje, sino que alcanzan todas las instituciones sociales.

La deconstrucción nos recuerda constantemente, cómo los presupuestos de la tradición metafísica occidental han respaldado en la teoría y en la práctica, una historia de la represión y exclusión del otro. Exclusión que ha cerrado la posibilidad de una relación *justa* con lo *otro*: “La relación de autoidentidad es siempre, en sí misma, una relación de violencia con el otro, puesto que las nociones [...] centrales de la metafísica logocéntrica dependen esencialmente de una oposición a la otredad.”¹⁶⁰ Frente al discurso político del logocentrismo, la deconstrucción nos invita a arriesgar el pensamiento, para pensar por una política *sensible* al *otro* y desde lo *otro*, una política marcada por la venida imprevisible, por el acontecimiento: una *política de lo imposible*. Lo imposible no como límite negativo, sino la urgencia que marca la venida del otro en su absoluta singularidad. Una venida *sin condición* que se anuncia en la fractura, en la dislocación, en la *différance* como disrupción, en una temporalidad que rompe con el privilegio del instante presente, de lo esperable, de lo calculable y que está más allá de toda política ligada a la administración y organización de lo público, al derecho y a la legalidad uniforme. ¿Cómo pensar una política marcada por el acontecimiento como venida imprevisible? ¿Es posible pensar la política más allá de la política, es decir, de la idea de polis como Estado- nación, ligada al derecho y a la administración de lo público? ¿Cómo plantear una política de la memoria ligada al *por-venir*, a lo incalculable, a la heteronomía de lo radicalmente otro?

¹⁵⁹ Cfr. Derrida, Jacques y Roudinesco, Élisabeth, “Políticas de la diferencia”, en *Y mañana, qué...*, 2ª. ed. trad. de Víctor Goldstein, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 29-42.

¹⁶⁰ Derrida, Jacques, “Deconstruction and the other”, entrevista con Richard Kearney, en Kearney, Richard, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, Manchester, 1984, p. 117.

c. Políticas de lo imposible. Memoria y *por-venir*.

La lectura de Jacques Derrida sobre la filosofía política, en el marco de la filosofía contemporánea que, desde mediados del siglo XX se ha caracterizado por un retorno de *lo político*, ha llevado a replantearnos el problema de las relaciones singulares y conflictivas entre *lo filosófico* y *lo político*, interrogándonos sobre el estatuto teórico de tal vínculo y sus efectos para la historia de filosofía y el pensamiento político occidental. Se ha mostrado como el desplazamiento de la filosofía, realizado por la deconstrucción, posibilita pensar una nueva relación entre lo filosófico y lo político en términos de <<co-pertenencia>>. De este modo, se hace imposible pensar a la filosofía política como un campo específico que busca establecer una “lógica autónoma de la política”, pues no existe una región ontológica específicamente política, recordemos, hay política en el mismo movimiento que constituye esas regiones. De ahí que el aporte de Derrida a la filosofía política:

[...] se puede inscribir en la deconstrucción de la autonomización de lo político, mostrando que cada vez que la filosofía política se establece como discurso positivo o normativo debe desplazar o relegar algunas de sus aporías constitutivas. *La deconstrucción muestra que todo momento de constitución es esencialmente político y surge de una serie de aporías, de un momento de indecibilidad. Por ello mismo lo político no puede identificarse con el todo. No todo es político porque lo político es justamente el momento de institución de diferencias*¹⁶¹

Hasta aquí he intentado explicar, como la deconstrucción denuncia el logocentrismo que rige a la metafísica de la presencia y el consiguiente rechazo y desprecio por *lo político*. Hemos visto que la deconstrucción tiene como tarea de-sedimentar todas las significaciones que tienen su fuente en el *logos*, esto es, como de-sedimentación de la presencia, del origen, de la verdad y *de todo lo que la filosofía ha querido decir hasta ahora*¹⁶² y que ha provocado la marginalización y exclusión de *lo político*. La deconstrucción de la oposición jerárquica entre *logos* y *política*, no ha implicado la destrucción de la misma, pero tampoco una simple inversión donde se otorgue primacía al término antes devaluado, lo cual nos haría seguir reproduciendo el esquema metafísico. Para Derrida, la deconstrucción transforma dicha oposición situándola en una *escena distinta*:

No [se trata] de suprimir la jerarquía, ya que la anarquía consolida siempre el orden establecido, la jerarquía metafísica; no [se trata de] cambiar o invertir los términos de una jerarquía dada, sino de transformar la estructura misma de lo jerárquico.¹⁶³

Deconstruir la oposición es en primer lugar, en un momento determinado, *invertir la jerarquía*, pasar por alto esta fase de inversión es olvidar la estructura conflictual y subordinante de la oposición:

¹⁶¹ Biset, Emmanuel, “Escritura, hospitalidad, política”, en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, Universidad Nacional de la Plata, Buenos Aires, Argentina, núm. 38, 2007, pp. 15- 16. Las cursivas son mías.

¹⁶² Peretti, Cristina de, *op. cit.*, p. 128.

¹⁶³ Derrida, Jacques, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, París, Flammarion, 1978, p. 65.

Es, por lo tanto, pasar demasiado aprisa, sin conservar ningún punto de la oposición anterior donde agarrarse, a una neutralización que, prácticamente, dejaría el campo anterior intacto y se privaría de todo medio para intervenir en él efectivamente. Se sabe cuáles han sido siempre los efectos prácticos (en particular político) de los saltos inmediatos más allá de las oposiciones y las protestas con la simple forma del ni/ni. [...] La necesidad de esta fase es estructural y por lo tanto, es la de un análisis interminable: la jerarquía de la oposición dual se reconstruye siempre. A diferencia de los autores cuya muerte, como es sabido, no espera el fallecimiento, el momento de la inversión no es nunca un tiempo muerto.¹⁶⁴

Hay que solicitar las estructuras metafísicas, habitándolas, llevarlas al límite para mostrar sus propios desajustes, falacias y aporías “no se trata, pues, de atacar a la metafísica de frente sino de minar, de acentuar las fisuras, las grietas que ya desde siempre la resquebrajan y que se plasma de forma general en la carencia de la plenitud tranquilizadora de la presencia que la metafísica bajo toda sus manifestaciones, desea alcanzar.”¹⁶⁵ Pero no basta con invertir la jerarquía, hay que dar un paso más, un paso para marcar la distancia entre la inversión que pone abajo lo que está arriba, deconstruyendo su genealogía idealizante o sublimante y la emergencia irruptora de un nuevo concepto que ya no se deja ni se ha dejado asimilar al régimen anterior, concepto que se revela como *indecible* y que se resisten a toda sistematización, a toda lógica jerarquizante.¹⁶⁶

La deconstrucción de *lo político* no implicaría una despolitización o pérdida de la efectividad política. Si hablamos en la deconstrucción de una despolitización necesaria de político, no significa ser indiferentes a la posibilidad de construir vínculos colectivos o renunciar a la herencia del pensamiento político occidental, se trataría de re-politizar de otro modo una determinada herencia del pensamiento político, llevándole a una dimensión que le libere de aquello que le ha soldado a lo ontológico, abrir a lo político a lo otro de sí mismo “ya que lo hasta hoy se conoce como política no es más que la anulación de sí misma: aplicación de un programa, reducción de todo acontecimiento al ámbito de lo calculable, es decir, reproducción de lo mismo.”¹⁶⁷

A través de esta despolitización, que concerniría sólo al concepto fundamental y dominante de lo político, a través de esta deconstrucción genealógica de lo político (y, en ello, de lo democrático), se intentaría pensar, interpretar, poner en acción, otra política, otra democracia. [...] Se trataría también de una deconstrucción del esquema genealógico, de una deconstrucción paradójica, de una deconstrucción a la vez genealógica y a-genealógica de lo genealógico.¹⁶⁸

Si hablamos de *lo político* en Derrida debemos estar atentos a su devenir, para inventar otra política siempre abierta al *por-venir*, lo cual implicaría una interpretación performativa de la misma, en el sentido de una <<interpretación que transforma aquello mismo que interpreta>>. Si la

¹⁶⁴ Derrida, Jacques, *Posiciones*, [ed. cit.], p. 55.

¹⁶⁵ Peretti, Cristina de, *op. cit.*, p. 127.

¹⁶⁶ Derrida, *op. cit.*, p. 55-56.

¹⁶⁷ Chun, Sebastián, “La democracia por venir como política aporética de la deconstrucción”, en Biset, Emmanuel (comp.), *Derrida político*, Buenos aires, Ediciones Colihue, 2013, p. 54. Nota 6.

¹⁶⁸ Derrida, Jacques, *Políticas de la amistad. Seguido de El oído de Heidegger*, trad. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte, Madrid, Trotta, 1998, p. 127.

deconstrucción se anuncia como una tarea imposible, sin duda alguna la propuesta política que de ella emerja también lo será. Ha de ser una política abierta siempre al acontecimiento, a lo incalculable, a la venida del otro como arribante, “una política (im)posible más allá de la política cifrada en una actitud que es la manifestación política misma”¹⁶⁹.

El *por-venir* nos abre a pensar otro universo político, siempre habitado *espectralmente* por el otro, reconociendo que no hay una mismidad eternamente repetida, clausurando el movimiento de las diferencias, abriéndonos a lo imposible, desde el cual y hacia el cual se abre la deconstrucción, más allá del ámbito de lo posible y de la razón calculadora, o como sostendría Levinas, para pensar otro modo que ser o más allá de la esencia. La deconstrucción es una *pasión* por el *por-venir*, por hacer todo lo posible para que el *por-venir* permanezca siempre abierto. Si hay un axioma para la deconstrucción es esta apertura hacia el futuro como *por-venir*, “aquello a partir de lo cual ésta siempre se puso en movimiento y lo que la liga, como el futuro mismo, a la alteridad, a la dignidad sin precio de la alteridad, es decir, la justicia.”¹⁷⁰ La deconstrucción se abre como una experiencia de lo imposible, no de *lo posible*, es lo que adviene, lo que acontece y está más allá de reducirse a un método, un programa, una técnica o acto operado por alguien:

La deconstrucción no es <<posible>>, si es <<posible>> quiere decir que las cosas marchan de la misma manera en que un instrumento técnico funciona u obedece a una programa. La deconstrucción es una explicación *con*, una experiencia *de lo imposible*. Que algo suceda y que *tenga lugar* una responsabilidad, una decisión, una acción, es posible en la medida en que se haga algo más y algo diferente, que el desarrollo de la necesidad y las posibilidades de un programa: allí es donde se dibuja, justamente, el límite de lo posible. Deconstruir no es posible en el sentido en el sentido en que alguien, un grupo, un discurso o una institución, lleguen a dominar una metodología o una técnica aplicables para hacer que algo suceda. Eso se deconstruye.¹⁷¹

Para Derrida la deconstrucción no es operada por un “sujeto”, “no soy yo quien deconstruye”, le contesta a Maurizio Ferraris en una entrevista, “lo hace la experiencia de un mundo, de una cultura, de una tradición filosófica a la que ocurre algo que denomino ‘deconstrucción’. Algo se deconstruye, no funciona; algo se mueve, se está dislocando, descoyuntado o desajustando, y empiezo a darme cuenta de eso; se está deconstruyendo y hace falta responder por eso”¹⁷². “Algo se deconstruye”, supone que la deconstrucción “ya está en acto”, en acción, en obra, “puesto que lo que acaece, acaece deconstruyéndose”.¹⁷³ La deconstrucción siempre ha estado en *acción*, en los grandes discursos filosóficos, sucede y sucedía en el discurso de Platón, bajo otra forma o con otras

¹⁶⁹ Vidarte, Francisco, “Deconstrucción: Derrida”, Capítulo IX: Filosofías de la diferencia, en *Filosofías del siglo XX*, Madrid, Editorial Síntesis, 2005, p. 262.

¹⁷⁰ Derrida, Jacques y Stiegler, Bernard, *Ecografías de la televisión*, [ed. cit.], p. 35.

¹⁷¹ Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, [ed. cit.], p. 80.

¹⁷² Derrida, Jacques y Ferrari, Maurizio, *El gusto del secreto*, [ed. cit.], p. 141-142.

¹⁷³ Cfr. Di Martino, Carmine, *Figuras del acontecimiento*, trad. Stella Maris Vásquez y Haidée Copati, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2011, p. 50.

palabras, pero mostrando cierta incapacidad para formalizarse o cerrarse,¹⁷⁴ siempre está obrando en la obra, no es algo “exterior” que sobreviene después, está siempre en acción, en acto. Si la deconstrucción está ya en acto, en el acto, “¿por qué es que hoy intenta formalizarse y tematizarse, darse un nombre también, sin conseguirlo?”¹⁷⁵ O mejor habría que preguntarnos, “¿Por qué hoy adopta esta forma y ese nombre, etc.?”¹⁷⁶ A esta pregunta Derrida responde:

Pues bien, lo que me gustaría llamar la <<deconstrucción>> sería, ante todo, un esfuerzo para responder a esta pregunta, más bien para elaborarla como pregunta, para ir quizá más allá de la elaboración de una pregunta orientada hacia los presupuestos de tal problemática, incluso de lo problemático y de lo cuestionable en general. ¿Qué ocurre hoy que determina que la <<deconstrucción>> se convierta en un tema con ese nombre? ¿Qué es el <<hoy>>? En el fondo, lo que me interesa es la reflexión y no me parece que tenga límites asignables. Lo que me interesa, es decir lo que me compromete antes y más allá de la propia pregunta, no es el éxito de un método, de una investigación o de un discurso poderoso. Intento, más bien, ocuparme de lo que sucede al pensamiento, como pensamiento, que aquí lo es todo, salvo una representación subjetiva, especulativa, teórica o un discurso filosófico académico. Luego de décadas, ¿Por qué solo se puede decretar que se ha terminado con ellos, como para conjurar, en una especie de negación animista, la persistente necesidad de esas preguntas deconstructivas? También me interesa la impotencia, la imposibilidad al menos tanto como la posibilidad. La política o lo político ¿no son también ese compromiso ante la impotencia?¹⁷⁷

Quizá la respuesta nos resulte un tanto extensa, pero señala algunos elementos para comprender la preocupación de la deconstrucción por arriesgar el pensamiento. Pensar el acontecimiento, la venida del otro o la deconstrucción como experiencias de *lo imposible*, significa llevar al pensamiento a pensar lo que no se puede hacer, si pensamos en una política en la se piensa que todo es posible, en lo que de antemano sabemos que se puede hacer, se cierra, se cancela, se reduce la posibilidad de que acontezca el acontecimiento: “No se piensa a partir de lo que se puede hacer, se piensa a partir de lo que no se puede hacer.”¹⁷⁸ El arriesgar el pensamiento nos invitaría a pensar otra política –o ¿habría que decir políticas? –abierta siempre al *por-venir*, al otro, como posibilidad de lo imposible. Por consiguiente, Derrida puede afirmar que “la relación con el acontecimiento, así como con el otro, es decir, como experiencia no nula (por lo tanto posible) de la imposibilidad: tal vez sea una figura (apenas figurable, no representable) de la deconstrucción. Puede adoptar muchas otras formas discursivas pero [...], lo más <<vivo>> de la deconstrucción, su propio recurso, es esta singular experiencia”.¹⁷⁹

¹⁷⁴ Cfr. Derrida, Jacques, *Política y amistad. Entrevistas con Michel Sprinter sobre Marx y Althusser*, [ed. cit.], p. 81.

¹⁷⁵ *Idem.*

¹⁷⁶ *Idem.*

¹⁷⁷ *Ibid.*, pp. 81- 82.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 82.

¹⁷⁹ *Ibid.*, pp. 82- 83.

Ahora bien, cuando intentamos hablar del *por-venir* es inevitable pensar y hablar del tiempo, del tiempo futuro y del tiempo que queda *por-venir*. El tiempo¹⁸⁰ tal y cómo lo ha pensado la tradición metafísica occidental, ha sido un tiempo que se *piensa* desde el presente, desde la presencialidad del presente. El tiempo que privilegia el instante, el ahora, se puede explicar a partir de la noción de *nûn*. El *nûn* es el elemento temporal y atemporal del tiempo, el límite a partir del cual se constituye la temporalidad relacionando el ahora-presente con un ahora-pasado y un ahora-futuro. El ahora-pasado y el ahora-futuro, sólo pueden ser pensados desde el horizonte de la presencia, es desde la presencialidad de la presencia donde es posible su constitución como *horizontes temporales*. El privilegio de la presencia temporal como punta (*stigma*) del ahora o del instante (*nûn*)¹⁸¹ posibilita pensar racionalmente el futuro, lograr cierta anticipación, cierta pre-visión para la construcción de un programa, es desde el *presente* como núcleo intemporal del tiempo, donde el futuro puede ser entendido como potencialidad en tanto que es ya presente en su indivisibilidad con el ahora. Sólo desde la presencialidad del presente es posible racionalizar el futuro, lo cual quiere decir que sea posible, programable, anticipable y en cierta medida, controlable y esperable. Esta noción del tiempo como ahora-futuro, traerá consecuencias en el plano de la política, configurando escenarios políticos regulados, normativizados e inmunes al acontecimiento. Nuestros sistemas democráticos actuales se caracterizan, en su mayoría, por cerrarse al *por-venir*, son sistemas de homogenización y de calculabilidad integral cerrados en la *presentación de lo presentable*.

Como señala Jacques Rancière¹⁸², el tiempo de la política es un tiempo de *lo posible*, es el tiempo de la dominación y de la exclusión, esta impone sus ritmos, sus plazos, separa entre quienes tienen tiempo y quienes no lo tienen, decide qué es actual y qué es pasado, empeñándose en homogeneizar todos los tiempos en un solo proceso y bajo una dominación global. En nuestro presente, son las formas contemporáneas de precariedad e intermitencia (*fuerzas en resistencia*) las que han puesto en cuestión la linealidad de este tiempo homogéneo, al estar sometidos a un tiempo fragmentado, escandido por las aceleraciones, los retardos y vacíos determinados por el sistema, se apropian de este tiempo para crear nuevas formas de subjetividad que se viven en otro ritmo que el del sistema. Estos “momentos” no sólo son instantes efímeros de interrupción del flujo temporal de la política, que puede volver a normalizarse, “son también mutaciones efectivas del paisaje de lo visible, de lo

¹⁸⁰ <<El tiempo se define según su relación con una parte elemental, el ahora, que es afectado, como si no fuera él mismo ya temporal, por un tiempo que lo niega determinándolo como ahora pasado o ahora futuro. El *nûn*, elemento del tiempo, no será en sí temporal. No es sino deviniendo temporal, es decir, dejando de ser, pasando a la nada [*né- antité*] en la forma del ente- pasado o del ente futuro. Incluso si se le considera como no- ente (pasado o futuro) el ahora es determinado como núcleo intemporal del tiempo, núcleo no modificable de la modificación temporal, forma inalterable de la temporalización. El tiempo es lo que sobreviene a ese núcleo y lo afecta de nada [*né-ant*]. Pero, para ser, para ser un ente, es necesario no estar afectado por el tiempo es necesario no devenir (pasado o futuro). Participar de la estandidad [*étantité*], de la ousia es, pues, participar del ente-presente, de la presencia del presente, si se quiere de la presentidad [*présentité*]. El ente es lo que es. >> [Derrida, Jacques, “Ousia y Grama. Nota sobre una nota de Sein und Zeit”, en *Márgenes de la filosofía* [ed. cit.], pp. 73-74.]

¹⁸¹ Cfr. Derrida, Jacques, *De la gramatología*, [ed. cit.], pp. 18- 19.

¹⁸² Rancière, Jacques, *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero*, Trad. de Emilio Bernini y Enrique Biondini, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010, p. 9 y ss.

decible y de lo pensable, *transformaciones del mundo de los posibles*.¹⁸³ El tiempo de la resistencia cuestiona el tiempo de la dominación y no debe confundirse con el tiempo revolucionario, con el deseo de volver duradero un “momento” a través de la organización y la estrategia. *El tiempo de la resistencia es un tiempo todavía por pensar, un tiempo por-venir*.

Aquello que viene y es conocible, programado y calculado desde el privilegio de la presencialidad del presente pertenece al orden de *lo posible* y por tanto, no produce acontecimiento alguno. *Lo posible* clausura la llegada del *por-venir* mismo. Todo acontecimiento debe venir del *por-venir* mismo, la posibilidad del acontecimiento es su imposibilidad, si acontece sólo *lo posible*, no hay acontecimiento, simplemente se actúa y se actualiza lo que ya estaba ahí, previsto, configurado, pronosticado: el acontecimiento es el acontecer de *lo imposible*:

Si un acontecimiento es sólo posible, no hace más que desplegar exactamente las posibilidades que están ahí y no es, por consiguiente, acontecimiento. Para que un acontecimiento sea tal tiene que ser una sorpresa absoluta, tiene que interrumpir el curso de la historia y, por lo tanto, la trama de posibilidades. El acontecimiento tiene que ser posible como imposible, no puede ser un acontecimiento sino a condición de que llegue allí donde no es anticipable, donde parecía imposible.¹⁸⁴

El acontecimiento excede las condiciones de posibilidad, su venida, el acontecer del acontecimiento, tiene lugar cuando *lo imposible* se hace posible, “más que posible y más allá de lo posible.”¹⁸⁵ He aquí la lógica *aporética* del acontecimiento¹⁸⁶. Un acontecimiento no se reduce a la presencialidad de lo presente, al régimen de la posibilidad, de lo calculado, de lo programado, su posibilidad se haya en la excedencia, en la interrupción del régimen de la representación, del cálculo, de la economía, en el desgarramiento de un tiempo que privilegia el presente. Un acontecimiento, digno de ese nombre, es la venida de lo imprevisto, de lo imprevisible, excediendo cualquier idealismo teleológico, sin prevenir, sin precedentes, anunciándose sin anunciarse, anunciándose como *im-posible*. Y al ser tan imprevisible e irruptivo, *perturba* “[...] hasta el horizonte del concepto o de la esencia desde donde se cree reconocer a un acontecimiento *en cuanto tal*.”¹⁸⁷

¹⁸³ *Idem*.

¹⁸⁴ Derrida, Jacques, “L’ordine della traccia” en *Fenomenologia e società*, XXII, 2/1999, p. 13. (entrevista a cargo de G. Dalmasso). Citado en Di Martino, Carmine, *op. cit.*, p. 18.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 19.

¹⁸⁶ Al respecto, Carmine señala:

“Para pensar la posibilidad del acontecimiento es necesario entonces recurrir a esta lógica aporética, paradójica, de lo “posible-imposible”. La imposibilidad (la imprevisibilidad, la sorpresa, la ausencia de anticipación, el exceso respecto de cualquier razón especulativa o práctica, la exterioridad a la ley) es la posibilidad (del acontecimiento): cuando lo imposible (lo imprevisible, lo inanticipable, etc.) se hace posible, el acontecimiento tiene lugar. [*Ibid.*, pp. 19- 20.]

¹⁸⁷ Derrida, Jacques, “Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales. Dialogo con Jacques Derrida” en Borradori, Giovanna, *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, trad. J. J. Botero, Madrid, Taurus, 2003, pp. 136- 137.

El acontecimiento perfora cualquier horizonte, porque todo horizonte se prefigura desde un cierto contenido previo, reproduciendo en su proyección la lógica de lo posible. *Lo imposible* no es sólo el agujeramiento de *lo posible*, sino la venida del otro en su irreductible singularidad, la venida de la alteridad que rompe toda configuración previamente establecida, reinventando el espacio de lo político y cuestionando la naturalización del mismo.

*Lo imposible*¹⁸⁸ cuestiona el estatuto mismo de la *presencialidad del presente*, invita a pensar aquello que se sustrae al dominio del “aparecer en lo que acontece”,¹⁸⁹ se resiste a ser representado, apropiado en términos de condiciones de posibilidad. *Lo imposible* nos remite a la *différance*: “el presente (el ente presente) se anuncia él mismo como acontecimiento, como ‘imposible’, en cuanto ‘destituido’ por la *différance*”.¹⁹⁰ La *différance* nombra la condición de im-posibilidad de todas las formas de presencia, del presente y de la relación con el presente, “la *différance* viene a instituir y a dividir el presente en sí mismo, compartiendo así, con el presente, todo lo que se puede pensar a

¹⁸⁸ La ley aporética de lo imposible, Derrida la ha puesto en juego en el tratamiento de diversos temas, sobre todo ético- políticos, el don, el perdón, la hospitalidad, la responsabilidad, la decisión, el testimonio, la democracia, la amistad, entre otros, siempre ha estado en juego la misma ley de lo imposible, de lo posible como imposible, de lo incondicionado. En cada uno de estos conceptos, en cada una de estas experiencias:

[...] implica, como el acontecimiento, la posibilidad *como* imposibilidad; es posible sólo como imposible, al precio de soportar lo imposible; no existe sino imposibilitándose, siempre es el acontecer de lo imposible, la venida imprevisible de lo otro, precisamente un acontecimiento. En el corazón mismo de estas palabras, en la semántica que se condensa en ellas, en la herencia que llevan consigo, hay una “potencia de lo imposible”. [Di Martino, Carmine, *op. cit.*, pp. 43- 44.]

En ellos se revela la aporía de lo imposible y *si lo hay*, es posible sólo *como* imposible. El don, el perdón, la democracia, el testimonio y las demás experiencias ético políticas, trabajadas por Derrida, sólo son posibles donde tienen lugar *lo imposible*: hay perdón, sólo si se perdona lo imperdonable, si alguien perdona lo que es perdonable, sólo se limita a hacer lo posible y por tanto, no hay perdón:

El perdón, si lo hay, debe y puede perdonar sólo lo imperdonable, lo inextinguible –y, por lo tanto, hacer lo imposible. Perdonar lo imperdonable, lo venial, lo excusable, lo que siempre se puede perdonar, no es perdonar. [Derrida, Jacques, *Pardonnez-moi l'impardonnable et l'imprescriptible*, Paris, Éd. De l'Herne, 2004, pp. 30- 31.]

Ahora bien, cuando Derrida utiliza la locución “si lo hay”, no equivale a decir “no lo hay el...”, “no hay la...”. Entre el “si lo hay” y el “no lo hay” existe una diferencia, señalando, la distancia de *lo imposible* de una imposibilidad simplemente negativa: << Y el “si lo hay” no “no lo hay”, sino que no hay nada que pueda dar lugar a una prueba, a un saber, a una determinación constativa o teórica, a un juicio, y menos aún juicio determinante.>> El “si lo hay”, no señala la imposibilidad absoluta del acontecimiento, del don, del testimonio, de la hospitalidad, etc.), cuando Derrida afirma <<el don, *si lo hay*, no es posible, sino como imposible>>, está señalando el carácter irreductible del acontecimiento del don, al principio fenomenológico del *como tal*, del “aparecer”. Si el don “aparece” y se muestra *como tal*, implicaría su anulación. Para Derrida, una cosa es sustraer el acontecimiento, el don, a la esfera del aparecer, del *como tal*, y otro muy distinta, sustraerlo de la esfera del acontecer, aquí la herencia de Heidegger es crucial, el filósofo alemán, había argumentado la idea del “ser” que se da, *es gibt*, pero no “es”, *ist*. Por consiguiente, el “si lo hay”, señalaría que el don acontece sin aparecer, “esta”, “se da”, pero no “es”. Al respecto, véase: Derrida, Jacques, *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1995.

¹⁸⁹ Di Martino, Carmine, *op. cit.*, p. 32.

¹⁹⁰ *Ibid.*, pp. 32-33.

partir de él, es decir, todo existente [...] en particular la sustancia o el sujeto”¹⁹¹, el *juego de las diferencias* piensa la imposibilidad de la presencia simple, pura, plena e idéntica, esto es, la *posibilidad* de la presencia como *huella*. *Lo imposible* no es la “utopía”, lo sin lugar, decir que el acontecimiento es el acontecer de *lo imposible* no equivale a declararlo imposible. No imposible sino *lo imposible*. Hablamos de *lo im-posible* no como la negación o la oposición de *lo posible*, el “im-” de lo imposible señala la excedencia, un “más que”, “un más allá”, con respecto a *lo posible*, debiéndose trazar, marcar e inscribir para que el acontecimiento tenga lugar:

El in- de lo im-posible es sin duda, radical, implacable, innegable.

Pero no es simplemente negativo o dialectico, introduce a lo posible, es hoy su ujier, lo hace venir, lo hace girar según una temporalidad anacrónica o según una filiación increíble –que, por lo demás, es asimismo el origen de la fe- porque aquél excede el saber, condiciona la interpelación al otro, inscribe todo teorema en el espacio y el tiempo de un testimonio (<<te hablo, créeme>>). Dicho de otro modo –y se trata de la introducción a una aporía sin ejemplo, una aporía de la lógica antes que una aporía lógica-, he aquí un atolladero de lo indecible por el que una decisión no puede no pasar.¹⁹²

Lo imposible no niega la posibilidad de lo posible, en detrimento de una imposibilidad originaria o absoluta, el “mas”, introduce una heterogeneidad radical en el orden de lo posible, viniendo a dislocar y a interrumpir el orden de la posibilidad. La *interrupción* señala la fuerza y el deseo de la deconstrucción por hacer *justicia* a cierta experiencia del otro, de la radical alteridad del otro.¹⁹³ La *interrupción*, otro nombre para la *juntura* (*brisure*, en francés, cuyo significado señala la brecha, la rotura, la falla, la hendidura) y la *inyunción*, anuncia la venida de lo radicalmente otro en su singularidad absoluta. Esta *interrupción* en el orden de lo posible señala la posibilidad de la *justicia*:

La necesaria dis-yunción, la condición des- totalizante de la justicia, es aquí la del presente y, al tiempo, la condición misma del presente y de la presencia del presente. Aquí se anunciaría siempre la deconstrucción como pensamiento del don y de la indeconstructible justicia, indeconstructible condición de toda deconstrucción, cierto, pero condición que este ella misma en deconstrucción y permanece, y debe permanecer –ésta es la inyunción – en la dis-yunción del *Un-Fug*. En caso contrario, descansaría en la buena conciencia del deber cumplido, perdería la oportunidad del porvenir, de la promesa o de la llamada, del deseo también (es decir, su <<propia>> posibilidad), de ese desierto abismal también, <<desierto en el desierto>>, del que hablaremos más adelante, un desierto que hace señas hacia el otro, desierto abismal y caótico, si es que el caos describe antes que nada la inmensidad, la desmesura, la desproporción de una boca abierta de par en par –en la espera o en la llamada de lo que denominamos aquí, sin saber, lo mesiánico: la venida del otro, la singularidad absoluta e inanticipable del y de lo arribante como justicia.¹⁹⁴

¹⁹¹ Derrida, Jacques, “La Différance” [ed. cit.], p. 48.

¹⁹² Derrida, Jacques, “Como si fuese posible, <<Whitin Such Limits>>...” en *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Madrid, Editorial Trotta, 2003, p. 271.

¹⁹³ Derrida, Jacques, *Salvo el nombre*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2011, p. 91.

¹⁹⁴ Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, [ed. cit.], pp. 41-42.

La dislocación del tiempo presente permite la apertura al *por-venir*. En un tiempo sin juntura asegurada y conjunción determinable, se haya la *condición de posibilidad* de la *justicia* como apertura incondicional hacia el otro. *The time is out of joint* (el tiempo está fuera de quicio), señala la apertura a la *fantología*, a un “discurso” que va más allá de la ontología, “del discurso acerca de los modos de ser de lo presente que vienen a la presencia”¹⁹⁵. La ontología ha pensado la existencia desde el privilegio del ser como presencia, *desde lo que es*, baja lo dicotomía ser-no ser.

Desde la ontología es imposible caracterizar a lo fantasmático, al espectro. La figura del espectro, indicaría este lugar de la alteridad, de la huella que habita en mí, más allá de todo intento de apropiación y de dominación. El espectro no es presente ni ausente, transita entre los umbrales del ser y el no-ser, de la vida y la muerte, es lo indomeñable y lo inaprensible, lo que la racionalidad metafísica no puede y ni ha podido tematizar, viniendo a inaugurar un nuevo espacio en la ontología como experiencia de lo imposible. El espectro, los espectros, puesto que siempre hay más de uno, señala Derrida, es un reaparecido (*revenant*) –al llevar en sí el sello de la repetición y el retorno-, alguien que empieza siempre por volver a *contratiempo*, cuando menos se lo espera y donde no se le esperaba en lo absoluto, es, por eso, siempre un *visitante* intempestivo. Visitante y no invitado, su frecuentación es imprevisible e incalculable, reclamando siempre, una hospitalidad incondicional lejos de toda una economía de la invitación y de lo posible:

La hospitalidad incondicional, la hospitalidad a la vez pura e imposible, ¿habrá que decir que responde a la lógica de la invitación (cuando la ipseidad del en-casa acoge al otro en su propio horizonte, cuando plantea sus condiciones, pretendiendo saber a quién va a recibir, esperar o invitar, y cómo, hasta qué punto, a quien le es posible invitar, etc.) o bien a una lógica de visitación (el anfitrión, entonces, dice que sí a la venida o al acontecimiento inesperado e imprevisible del que viene, en cualquier momento, con antelación o con retraso, en absoluta anacronía, sin ser invitado, sin hacerse anunciar, sin horizonte de espera?)¹⁹⁶

La *invitación* “conserva el control y recibe en los límites de *lo posible*” y por consiguiente, economiza la hospitalidad, en cambio, la *visitación* “exige por el contrario una hospitalidad pura e incondicional que acoge lo que acontece como im-posible”.¹⁹⁷ Nuestro encuentro con el otro se halla siempre marcado por el signo de lo incalculable y de la aleatoriedad, sobrepasando cualquier horizonte de espera. El otro no es lo posible, lo que nuestro horizonte podría definir o aprehender, es lo imposible, la posibilidad de lo imposible, del *por-venir*. Hospitalidad espectral, *espera sin horizonte de espera*, visitación intempestiva desbaratando el tiempo. El tiempo de los espectros, de lo reaparecidos, irrumpe la linealidad del presente-pasado-futuro, cuestionando cualquier previsibilidad o predicción acerca de cuándo será su próxima venida, anunciando, la posibilidad de que algo distinto, radicalmente otro, pueda venir. La intempestividad del espectro al dislocar la

¹⁹⁵ Balcarce, Gabriela, “Modalidades espectrales: vínculos entre la justicia y el derecho en la filosofía derridiana”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Málaga (España), Universidad de Málaga-Facultad de Filosofía y Letras, Vol. XIV, 2009, p. 35.

¹⁹⁶ Derrida, Jacques, *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, [ed. cit.], p. 261. [nota 9].

¹⁹⁷ *Idem.*

presunta unidad del presente consigo mismo, al igual que el espaciamento y la temporización de la *différance*, nos abre al por-venir y a la promesa de la justicia, siempre heterogénea e irreductible al derecho y al mismo tiempo indisociable de él.

El derecho es una *fuerza autorizada*, no hay derecho sin fuerza. Aun cuando la ley no pueda ser aplicada, la posibilidad de su aplicación es una determinación *a priori* de la ley misma. En tanto hay fuerza, hay derecho, porque el derecho sólo se sostiene en su aplicabilidad: “La aplicabilidad, la *enforceability* 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, la justicia en tanto se convierte en derecho.”¹⁹⁸ Para Derrida, todo derecho es *derecho positivo*, postular la existencia de un *derecho natural*, implicaría, en principio, un derecho que se concibe a-histórico en tanto fuerza que se instala y luego intenta perpetuarse. A diferencia del iusnaturalismo, Derrida sostiene que todo derecho es histórico y contingente. Ahora bien, ¿de dónde surge esta marca histórica y contingente del derecho? El momento de fundación del derecho, el momento instituyente que funda la legalidad es a-legal, esto es, el golpe de fuerza que instaura el derecho puede pensarse como a-legal; porque la legalidad que funda es siempre *a posteriori* del golpe mismo. Una vez fundado el derecho, desde este golpe de fuerza que no puede pensarse como legal, se instala la legalidad como el ámbito donde el derecho ya fundado otorga legitimidad. Justamente este *golpe de fuerza* o violencia sin fundamento, le otorga su carácter histórico, contingente y deconstruible:

En la estructura que describo de esta manera, el derecho es esencialmente deconstruible, ya sea porque está fundado, construido sobre capas textuales interpretables y transformables (y esto es la historia del derecho, la posible y necesaria transformación, o en ocasiones la mejora del derecho), a sea porque su último fundamento por definición no está fundando.¹⁹⁹

El carácter deconstruible del derecho abre la posibilidad de que sea transformado. El momento mismo de su institución señala su imposibilidad de perpetuación. Cerrarse a reconocer el carácter histórico del derecho delata inmediatamente, la tendencia a perpetuarlo y a naturalizarlo, corriendo el peligro de postular acciones jurídicas totalitarias. El carácter deconstruible del derecho no debe ser considerado como un mero ejercicio subjetivo de renovación de leyes, sino como un proceso ya desde siempre puesto en marcha, porque como ya se indicó, la deconstrucción no opera desde un exterior, el derecho al ser deconstruible siempre está en deconstrucción. Si el derecho es histórico, contingente y calculable por el elemento administrativo que toda ley o acción jurídica comporta, es evidente que la justicia no podrá compartir las mismas características. En primer lugar, porque la justicia es siempre heterogénea al derecho y en segundo, porque no es deconstruible: “El derecho no es la justicia. El derecho es el elemento del cálculo, y es justo que haya derecho, la justicia es

¹⁹⁸ Derrida, Jacques, *Fuerza de ley. El <<fundamento místico de la autoridad>>*, [ed. cit.], pp. 15-16.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 35.

incalculable, exige que se calcule lo incalculable; y las experiencias aporéticas son experiencias tan improbables como necesarias de la justicia.²⁰⁰

La justicia se abre como *experiencia de lo imposible*, su carácter infinito, incalculable e incondicional señalan la apertura al *por-venir*, experiencia afirmativa de la venida del otro como otro. No se está pensando la justicia como el ejercicio o aplicación de la ley, ni mucho menos en la *justicia distributiva* defendida por autores como John Rawls, sino en esta apertura incondicional al otro. En este sentido, Derrida apela a la *experiencia de lo imposible* para significar esta experiencia del acontecimiento o de la justicia. Y en efecto, si la justicia es lo incalculable y el derecho pertenece al ámbito de lo posible, ¿existe la posibilidad de que la justicia infinita e incondicionada, se pueda realizar en el ámbito de lo posible, es decir, del derecho? Aquí tendríamos que recuperar la figura del *espectro* y su lógica²⁰¹ del *asedio* para pensar esta aporética relación. La justicia habita el derecho y la *política*, *espectralmente*, asediándolos, dislocándolos desde dentro, quebrando la posibilidad de que la *política* se presente desde un *horizonte totalizador*.²⁰²

Lo imposible, la justicia, *asedia* el ámbito de lo posible, de la *política*, para dar espacio a otras formas de *ser con* los otros, más justas y más éticas, siempre abiertas al *por-venir*. *Lo imposible* no inaugura una modalidad que quedaría por fuera del plano del presente, de lo posible-efectivo, si bien no se confunde con él, es ante todo un pensamiento que intenta desestabilizar y poner en cuestión aquello mismo que piensa, abriendo un espacio en lo que aparece condicionado y naturalizado. Entonces, ¿Cómo entender *lo político*? Para el filósofo francés, el lugar de *lo político* es el lugar de una *negociación* entre los datos presentes o presentables de la política tal y como se manifiestan en un espacio-tiempo específico y lo *por-venir*, siempre guardando relación con la alteridad y que nunca tiene la forma identificable de la presencia:

Por ahora, para mí, lo político es el lugar de una negociación o de un compromiso entre digamos, el campo de fuerzas tal como existe y se presenta actualmente (la democracia insuficiente, la democracia europea, la democracia a la estadounidense y a la francesa, por ejemplo, y esta <<democracia por-venir>>. Esta negociación se debe reajustar cotidianamente, según los diferentes lugares. La responsabilidad que se debe asumir en ello resulta siempre singular.²⁰³

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 39.

²⁰¹ La lógica del espectro es a-lógica, porque precisamente viene a desafiar al logos, a la estructura que privilegia al logos como <<centro>>.

²⁰² Al respecto, Gabriela Balcarce, señala:

Los arribantes, los espectros, son posibilidad de apertura de totalidades, del sujeto, de la comunidad política. Ellos marcan la fase mesiánica de todo proceso histórico político, rompiendo el paradigma epistemológico moderno de la constatación subjetiva, para consignarnos a la espera de la interpelación. Los espectros franquean los umbrales, llegan de noche, como ese ladrón inadvertido. [Balcarce, Gabriela, "Justicia y violencia en la encrucijada jurídica. Pascal y Derrida como filósofos del descentramiento", en *Anacronismo e irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, Argentina, Vol. 2, núm. 2, Mayo- noviembre 2012, p.216.]

²⁰³ Derrida, Jacques, *Política y amistad. Entrevistas con Michel Sprinter sobre Marx y Althusser*, [ed. cit.], pp. 61 -62.

Esta negociación de *lo imposible con lo posible*, de lo incalculable con lo calculable, puede llevar a los peores abusos si no se los articula con prudencia.

También es preciso dominar, calcular democráticamente es necesario que haya votos, por lo tanto, sujetos identificables y de derecho, mayorías, legalidades determinables, etc.: negociación siempre indispensable entre la apertura singular a lo imposible, que es necesario tratar de conservar y, luego el método, el derecho, la técnica, el cálculo democrático, entre la democracia por venir y el presente limitado de la actualidad democrática.

Lo más importante en esta *democracia por-venir*²⁰⁴ es el *por-venir* mismo, es decir, un pensamiento abierto para que el acontecimiento tenga lugar. A partir de esta idea, Derrida intenta articular un pensamiento de *lo político* con el acontecimiento, la diferencia y la deconstrucción de la presencia. *Lo imposible* abre el pensamiento hacia la construcción de nuevos espacios, a nuevas formas de ser y estar con los otros. Nuestras democracias actuales, en su mayoría, se cierran a la venida del otro como arribante: respetamos y nos relacionamos con los otros y las otras, siempre y cuando nos correspondan y acepten nuestras condiciones, aceptamos al extranjero a condición de que hable nuestro propio idioma y le concedemos hospitalidad sólo bajo condición de ciudadanía.

El pensamiento de Derrida nos invita a pensar de otra manera nuestro modo de ser político, a cuestionar constantemente las políticas que intentan subsumir la diferencia a partir de ejercicios autoritarios de poder, bajo el llamado a construir una “unidad política”. Nos invita a fisurar constantemente el orden de lo dado para dar lugar al *por-venir*. Por ello, señala Derrida²⁰⁵, la tarea del filósofo, del intelectual o del humanista, no debe quedarse encerrada en discursos puramente especulativos, teóricos o académicos, debe de intervenir de manera eficiente y responsable, no sólo en el ámbito profesional sino también en la ciudad, en el mundo. Cambiar el mundo, cambiar la ciudad, no significa la simple intervención estratégica y calculada, “sino en el sentido de la

²⁰⁴ La democracia por-venir es lo indeconstruible, se distingue del concepto limitado, determinado y actual del concepto de *democracia*. Para Derrida, lo más importante en el “concepto” *democracia por-venir*, no es la democracia, sino lo *por-venir* mismo. Cuando se habla de una negociación entre los datos presentes de la democracia tal cómo se presentan y esta democracia por-venir, no se está señalando o pensando que lo por-venir deba ser pensando, al modo kantiano, como un *ideal regulativo*, esto es, como una “ficción” o “ideal” necesario, que marcaría el camino a seguir por las democracias actuales con todo y sus problemas. Si lo pensamos así, la *democracia por-venir* aparecería como un Ideal [diríamos platónico] al que todas las democracias deberían aspirar, reduciendo lo *por-venir*, al ámbito de lo posible.

Para Derrida, la *democracia por-venir* es lo imposible y no en el sentido de lo inaccesible o de lo irrealizable. No se trata de pensar si va a ser *posible* en algún futuro, en un presente-futuro y, por lo tanto, esperable, porque perdería su condición de apertura, de quiebre y de inyunción. La *democracia por-venir* debe sustraerse a todo horizonte de espera y teleología, como señala Laura Llevadot: “La <<democracia por venir>> es, de este modo, la espectralidad que planea el presente de las democracias actuales. En toda democracia actual se cobija, al menos como espectro, la idea de una democracia por venir que hace salir de sus goznes a la organización empírica del presente como a su conceptualidad ideal e idealizante”. [Llevadot, Laura, “Democracia y mesianidad: consideraciones en torno a lo político en el pensamiento de Derrida, en *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, Barcelona, núm. 48, 2012, p. 102.]

²⁰⁵ Derrida, Jacques, *Fuerza de ley. El <<fundamento místico de la autoridad>>*, [ed. cit.], p. 23.

intensificación máxima de una transformación en curso, a título no simplemente de síntoma o causa, aquí necesitaríamos otras categorías.”²⁰⁶

La transformación está en curso y ello no implica renunciar a un “sueño emancipatorio”, a la búsqueda de un mundo más justo, porque en el deseo de emancipación se haya la posibilidad de pensar en otro concepto de *lo político*: “Pues, lejos de que haya que renunciar al deseo emancipatorio, hay que empeñarse en él más que nunca, al parecer, como aquello que, por lo demás, es lo indestructible mismo del *es preciso*. Esa es la condición de una repolitización, tal vez de otro concepto de lo político.”²⁰⁷ Esta nueva experiencia de *lo político*, de su preocupación radical por la alteridad del otro, abriría otra *política de la memoria*, de la herencia y de las generaciones. Una *política de la memoria* en nombre de estos otros que no están presentes ni vivos en la plena presencia:

Hay que hablar del fantasma, incluso al fantasma y con él, desde el momento en que ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parece posible, ni pensable, ni justa, si no se reconoce como su principio el respeto por esos otros que no son ya o por esos otros que no están todavía ahí, presentemente vivos, tanto si han muerto ya, como si todavía no han nacido. Ninguna justicia [...] parece posible o pensable sin un principio de responsabilidad, más allá de todo presente vivo, en aquello que desquicia el presente vivo, ante los fantasmas de los que aún no han nacido o de los que han muerto ya.

Ser, es ser-con los espectros, Derrida considera que *aprender a vivir* de otra manera, implicaría responderles con justicia. *Aprender por fin a vivir*, “es algo más que vivir lisa y llanamente”²⁰⁸. *Aprender a vivir* es una heterodidáctica *entre* vida y muerte, la vida no se vive sin apelar y sin recurrir a la muerte. Vivir la vida es pactar con la muerte: “Imposible inventar lo vivo sin recurso a lo muerto, imposible liberarse del peso del pasado y vivir, porque la muerte es interna a la vida.”²⁰⁹ Y sólo cuando se acepta eso se puede por fin aprender a vivir, de otra manera, más justamente, *con ellos*.²¹⁰ ¿Quiénes son *ellos*? Si se *aprende a vivir* en el *entre*, en este caso entre la vida y la muerte, es necesario contar con aquello que no está ni vivo ni muerto: los espectros.

Aprender a vivir es aprender a con-vivir con los espectros, en compañía de los otros y gracias a ellos. Y en el caso de los vivos “sólo se puede aprender a vivir, pues, si se con-vive con los que están al *borde de la vida*. En el borde interno y en el borde externo.”²¹¹ Lo que quiere decir, tomar en cuenta a los que ya no están, al otro que ya no está presente, que aún no está presente, que no se quiere que esté presente y a los que aún no han llegado y que están siempre *por-venir*. De esta

²⁰⁶ *Idem*.

²⁰⁷ Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, [ed. cit.], p. 89.

²⁰⁸ Peretti, Cristina de, “El espectro, ça nous regarde”, en Peretti, Cristina de (ed.), *Espectrografías. (Desde Marx y Derrida)*, Madrid, Editorial Trotta, 2003, p. 30.

²⁰⁹ Ripalda, José María, “Espectros de Marx”, en Ripalda, José María, *De Angelis. Filosofía, mercado y postmodernidad*, Madrid, Editorial Trotta, 1996, p.156.

²¹⁰ Cfr. Derrida, Jacques, *op. cit.*, pp. 11-14.

²¹¹ Peretti, Cristina de, *op. cit.*, p. 31.

manera, *aprender a vivir* se transforma en saber *sobre-vivir*, en mirar la alteridad que habita en nosotros, en reconocer las trazas, las *huellas* que los otros, vivos y muertos, han dejado en nuestra subjetividad y que nos constituyen, sin dejarse reducir, porque los espectros, por definición, atraviesan las paredes día y noche, engañan a la conciencia y se saltan generaciones.²¹² Dejar hablar a los espectros, hablarles, reconociendo en nosotros la alteridad que nos habita y que siempre es irreductible al yo, huellas de huellas, trazas de trazas, huellas de los otros en nosotros y de lo otro en mí. *Sobre-vivir* sin liberarnos del pasado, “asumir el luto ineludible de la herencia”²¹³, haciéndonos cargo de ella responsablemente. La herencia no es algo que se reciba pasivamente, sino *siempre* una tarea que responde al imperativo de afirmarla eligiendo, debido a que siempre es plural, heterogénea e inabarcable. Al ser prolífica, no se transmite automáticamente cómo un bloque, de generación en generación, va más allá de lo que cada generación cede a la que le sucede. *Hacer memoria*, subrayando el sentido performativo implícito del término, implicaría *reafirmar* aquello que heredamos, transformándolo, tan radicalmente como sea necesario, asumiendo lo más vivo que hay en ello, es decir, “aquello [...] que no ha dejado de poner sobre el tapete la cuestión de la vida, del espíritu o de lo espectral, de la-vida-la-muerte más allá de la oposición entre la vida y la muerte.”²¹⁴

Sobrevivir significa continuar viviendo, pero también vivir *después* de la muerte, su experiencia no deriva ni del vivir ni del morir, al contrario, ella es originaria, *la vida es supervivencia*:

La supervivencia es la vida más allá de la vida, la vida más que la vida, y el discurso que pronuncio no es un discurso mortífero; al contrario, es la afirmación de un viviente que prefiere el vivir, y por tanto el sobrevivir, a la muerte, pues la supervivencia no es sólo lo que queda: es la vida más intensa posible.²¹⁵

La experiencia de la supervivencia es una afirmación a la vida, un *sí* a la vida, somos estructuralmente supervivientes al estar marcados por la estructura de la huella y del testamento.²¹⁶ Sólo en el vivir [como el vivir *entre* el vivir y el morir], cobra sentido la *justicia* como *política de la memoria* y de la herencia. La justicia es, ante todo, justicia ante la vida, no hay ética o política sino asume como principio, el respeto hacia la alteridad, hacia los que *ya no* están y los que *todavía no* han llegado. El *aun no* y el *todavía no* señalaría esta posibilidad de la justicia, del por-venir:

“Experiencia” del pasado como porvenir, ambos absolutamente absolutos, más allá de toda modificación de cualquier presente. [...] Momento espectral, un momento que ya no pertenece al tiempo, si se entiende bajo este nombre el encadenamiento de los presentes modalizados (presente pasado, presente actual: ‘ahora’, presente futuro).²¹⁷

²¹² Cfr. Ripalda, José María, *op. cit.*, p. 157.

²¹³ *Ibid.*, p. 156.

²¹⁴ Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 67.

²¹⁵ Derrida, Jacques, *Aprender por fin a vivir. Entrevista con Jean Birnbaum*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p.50.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 49.

²¹⁷ Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, [ed. cit.], pp. 13-14.

Experiencia del pasado como porvenir: Lo no ocurrido, lo no venido es lo que pudo haber venido o llegado y sin embargo, nunca lo ha hecho (esto es lo ya pasado)²¹⁸. Aunque lo no venido, no deja de ser lo que todavía puede llegar, acontecer u ocurrir, aunque quizá nunca lo haga y cómo señala Cristina de Peretti: “<<No debemos seguirlo esperando>>, ni contar con ello, pero tampoco debemos <<darlo imposible>> ni tampoco descartarlo u olvidarlo.”²¹⁹ Lo no venido, al ser lo otro de lo ya ocurrido, es la condición para que algo distinto ocurra, acontezca, “todo lo que viene, todo lo que ocurre, debe su oportunidad a lo que todavía no lo ha hecho.”²²⁰

Lo no venido o por-venir como pasado y el pasado como porvenir, *momento espectral* que nos invita a un nuevo *ejercicio de la memoria*, un ejercicio que no se reduce al simple hecho de recordar lo ya pasado. La memoria no como la simple representación de un pasado que ha dejado de ser o como la actividad de “retener” y “reproducir” experiencias pasadas, según un alcance temporal. Al estar ya marcada por el incesante retorno de los espectros, es más bien la “memoria creadora de un pasado que tiene lugar precisamente en el acto re-creador del recuerdo”²²¹ La memoria no está dada sin más como una unidad nítidamente fija y estable, siempre está por hacerse, siempre está *por-venir*. Heredar, es en cierto modo, hacer memoria:

Un acontecimiento que tiene lugar en la rememoración, *a posteriori*, que <<comienza por reaparecer>>, sin que haya habido una aparición primera y originaria que no haya sido precedida por otra re-aparición, como las fantasías noveladas inconscientes que recrean el propio pasado remitiéndolo hasta un trauma inexistente que; sin embargo, tiene realidad efectiva sólo por haber sido recordado sin haberse nunca producido nada. Así, el espectro, sin el cual no es posible pensar el motivo principal del acontecimiento, no es sino la memoria de sí, su propia reafirmación que se repite en su retornar, en su re-aparecer [...]²²²

Pensar el *por-venir* no es lo mismo que pensar el *futuro*. El *futuro* siempre se ha pensado, como aquello que viene mucho después del pasado y es posterior al presente, en una temporalidad concebida como lineal y homogénea. El *por-venir* no es lo que sucede al presente, sino algo previo a él: “El porvenir precede al presente, a la presentación de sí del presente, más viejo que el presente pasado; es así como a la vez se encadena a él mismo desligándose. Se desune, y él desune el sí mismo que seguiría queriendo desunirse en esa desunión.”²²³ Pensar el *por-venir* es pensar en la *repetición* de aquello que vuelve o puede siempre volver como *diferencia*. La repetición no puede nunca completarse como tal, lo que ha de repetirse nunca llega siquiera a ser él mismo *como tal*, porque no hay un *como tal* que pueda repetirse *como tal*.²²⁴ No hay origen puro, la presencia sólo

²¹⁸ Cfr. Peretti, Cristina de, *op.cit.*, p. 35.

²¹⁹ *Idem.*

²²⁰ *Idem.*

²²¹ Peretti, Cristina de y Vidarte, Paco, *Jacques Derrida (1930)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1998, p. 49.

²²² *Idem.*

²²³ Derrida, Jacques, *Políticas de la amistad. Seguido de El oído de Heidegger*, [ed. cit.], Madrid, Trotta, 1998, p. 37.

²²⁴ Cfr. Potel, Horacio, “Cuestiones de herencia. Fantasma, duelo y melancolía en Jacques Derrida”, en Casas, Armando; Constante, A; Flores Farfán, L.; *Los (con) fines del arte. Reflexiones desde el cine, el psicoanálisis y la filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 255-271.

es posible como imposible, la repetición a la vez que la constituye, la de-constituye, trazando, marcando e inscribiendo una *huella* que nunca está bajo la autoridad del ser presente. Diferencia en la repetición y repetición en la diferencia, porque lo que se repite es la diferencia, una y otra vez, cada vez y la última vez: “Repetición y primera vez, pero también repetición y última vez, pues la singularidad de toda primera vez hace de ella también una última vez. Cada vez es el acontecimiento mismo una primera vez y última vez.”²²⁵ Re-aparición espectral que marca la venida del *otro* en su absoluta singularidad. Repetición que no es el eterno retorno de lo mismo, repetición que al no poderse repetirse a sí misma, abre la posibilidad de la novedad absoluta, del acontecimiento, del otro.

Herederos críticos y a la vez dolientes, en un duelo imposible, sobre todo en una época en la que se piensa que el pasado debe ser superado y olvidado, en donde a cada momento y en la situación menos esperada, se nos recuerda e insiste en que hay que elaborar el duelo, asegurando la posibilidad de separarse del dolor, atenuarlo e incluso de borrarlo. Quien logra hacer el trabajo de duelo, a nivel individual o colectivo, podrá pensar en la posibilidad de un “futuro libre”, sin el gobierno tortuoso y excesivo del pasado: ¿Cuántas veces no hemos escuchado, en el lenguaje político contemporáneo, que la obsesión por el pasado imposibilita un futuro más justo? Las *políticas de la memoria* que se fundan en esta idea –olvidar el pasado para construir una sociedad más justa–, suponen una concepción de la temporalidad lineal, en la cual sólo hay hechos o “acontecimientos” que se suceden. El pasado se concibe como una unidad fija y estable, que mantiene independencia con el presente, haciendo que su estudio pueda realizarse en un *tránsito* de ida y vuelta sin perder el rumbo, ya que lo que conecta al pasado con el presente se da en una sola dirección. Así el sujeto (individual o colectivo), puede elegir qué hacer con su pasado, cómo recordarlo y qué hacer cuando se vuelvan hacer presente en el futuro. El pasado aparece como algo que está ahí, ante nosotros, del cual podemos disponer libremente: los acontecimientos traumáticos que han marcado nuestra historia y los otros y otras que ya no están, se convierten en *restos* que pueden ser interiorizados, apropiados, para “vivir mejor” o proyectar un “futuro más justo”:

“El duelo consiste siempre en intentar ontologizar restos, en hacerles presentes, en primer lugar en *identificar* los despojos y en *localizar* a los muertos [...]. Es necesario saber. *Es preciso saberlo*. Ahora bien, saber es saber *quién* y *dónde* de quien es propiamente el cuerpo y cuál es su lugar –ya que debería permanecer en su lugar–.”²²⁶

Se sabe que los otros, los que ya no están, volverán en el recuerdo, pero sabremos qué hacer con ellos, con su presencia, de manera que no nos duelan. Se dice de quien ha perdido una persona amada o ha experimentado una situación traumática, superará las consecuencias cuando haya *pasado cierto tiempo*. Cuántas veces no hemos escuchado: <<*Pasado cierto tiempo, la angustia sanará*>>; sin embargo, tendríamos que preguntarnos: ¿en verdad todo pasa? O mejor ¿qué es lo que *no pasa*?, ¿qué es lo que se *resiste a pasar* en el “proceso” de duelo? quizá la respuesta estaría

²²⁵ Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, [ed. cit.], p. 24.

²²⁶ *Ibid.*, p. 23.

en que lo que *no pasa* es cierto tiempo, cierta angustia, cierta experiencia, porque lo que *no pasa*, es el tiempo del otro. El otro es el que *no pasa* y no obstante *pasa*; y *al pasar*, *no pasa* todo intento de asimilación, conceptualización y de aprehensión “totalizante”. La *idealización interiorizante* supuesta en el trabajo de duelo es imposible, algo escapa y se resiste a todo intento de apropiación. El fracaso del duelo es el fracaso del sueño de todo narcisismo, de toda política fundada en el olvido. Como señala Horacio Potel:

[...] el otro siempre conserva un resto incomible, indirigible, una cripta secreta que siempre me habitará, que deberé portar, llevar honrar. La cripta es el resto inamisible, lo inapropiable, lo que permanece siempre como otro, el legado del otro que permanece en mí distinto de mí, que debo portarlo cuando el otro ya no esté. El duelo empieza antes de la muerte, se prepara y espera, desde siempre.²²⁷

La memoria como un trabajo de duelo interminable: la imposibilidad del duelo nos invita a aprender a vivir y a sobrevivir con los espectros, haciéndoles justicia, porque la justicia nada tiene que ver con un acto contractual sino con la responsabilidad que nos compromete con los otros y otras. Sólo a partir de este vivir muriendo y morir viviendo, cobra sentido una *política de la memoria* que frente al tiempo homogéneo y lineal de la historia²²⁸, abre un surco en el presente, dislocándolo, desquiciándolo, para dar lugar a la aparición de voces encriptadas o de espectros, que siempre desestabilizan un presente que arremete contra ellos. Nuestra contemporaneidad y en gran parte el pensamiento occidental, siempre se ha conjurado en contra de los espectros, en regresarlos a la tumba y mantenerlos muertos, bien muertos. Frente a esta “conjuración” espectral, habría que plantear una *política de la memoria* atravesada por la *presencia fantasmática* de la alteridad, reconociendo que no hay memoria sin diferencia, el *ser-con* es siempre *con* los espectros, *con* los otros.

Una *política de la memoria* que vuelve la mirada hacia atrás y encuentra en el pasado, la fuerza misma que podría abrir al *por-venir*. La mirada hacia el pasado, puede hacer eco de aquellas voces que continúan asediando el presente, voces espectrales que siempre retornan con un *testimonio* que demanda justicia. Hay que escuchar a los espectros, hablarles y dejarles hablar, abrir nuestros oídos

²²⁷ Potel, Horacio, “El resto y al totalidad. Digresiones sobre Derrida y la deconstrucción”, en *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, Argentina, núm. 12, 2013, p. 161.

²²⁸ Ya Walter Benjamín se había contrapuesto a esta ideal del tiempo homogéneo y vacío, con el concepto de <<tiempo del ahora>>, “como el tiempo del surgimiento del pasado en el presente”. El <<ahora>> quiebra la secuencia lineal y vacía del tiempo:

Si el recuerdo del pasado no fuera una mera enunciación hueca, sino la tentativa siempre retomada, de una fidelidad a aquello que en él pedía otro devenir [...], entonces la historia que recuerda el pasado también está en el presente y para el presente. La intensidad de ese regreso y renovación del pasado rompe la continuidad crono lógica tranquila, inmoviliza su flujo infinito, instaura el instante y la instancia de la salvación.

[Jeanne- Marie Gabnebin, *História e narração em Walter Benjamin*, São Paulo, Perspectiva, 1994, p. 111. *Cit.* En Salvadori de Decca, Edgar, “Historia a contrapelo: Sobre vencedores y vencidos”, en Mudrovic, María Ines y Rabortnikof (coords.), *En busca del pasado perdido: temporalidad, historia y memoria*, México, Siglo XXI Editores, 2013, p. 93.]

ensordecidos y *responderles* responsablemente. Los espectros, al volver como *fuerzas intempestivas*, abren la posibilidad de releer nuestro tiempo, reactivando aquellas potencialidades opacadas por la narrativa historiográfica oficial y por los ejercicios de poder que intentan ocultarlos y desplazarlos en sistematizaciones formales. De esta manera, se abre un *deber de memoria*, un deber más allá del deber mismo, de responsabilidad, sin límites, sin condiciones, más allá de todo saber normativo, como el dar respuesta al otro, al otro que habita *en y entre* nosotros.

Abriéndose, al mismo tiempo, un compromiso ético-político de reflexión, principalmente, sobre los discursos hegemónicos que intentan apropiarse y monopolizar los *ejercicios de memoria*, seleccionando, silenciando, falsificando y decidiendo lo que debe recordarse y, a su vez, cómo interpretarse. El monopolio de la memoria legítima ciertas instituciones, inculca ciertos valores y refuerza la cohesión de un grupo o comunidad.²²⁹ La memoria no aparece como algo “natural”, ya dado, se transforma en *memoria colectiva* al seleccionarla, reinterpretarla e inscribirla en el imaginario colectivo según las sensibilidades culturales, los dilemas éticos y las conveniencias políticas del presente,²³⁰ lo que implicaría trabajar sobre el mismo concepto de memoria reconociendo los usos y las formas de apropiación discursiva que de él se hacen. Sabemos que la memoria como *concepto* tiene una larga data en la cultura occidental. La formulación que se ha hecho del mismo ha sido múltiple, siendo la significación, al menos más recurrente, la que la asocia a las ideas de rememoración²³¹ y memorización. Sin embargo, la idea de una memoria social o colectiva y de su dimensión política es relativamente reciente. Maurice Halbwachs, ha sido uno de los primeros teóricos que han reconocido la dimensión social de la memoria, rompiendo con la tradición anterior que la entendía como una facultad psíquica e individual. Argumentando la importancia de los *marcos sociales de la memoria*, considera que la memoria individual y colectiva son manifestaciones de un mismo fenómeno, toda memoria individual ocurre siempre dentro de un espacio social específico. La pertenencia a un grupo es la *condición de posibilidad* del recuerdo, ya que los intereses y expectativas del colectivo al que se pertenece, permiten rememorar y reconstruir colectivamente las propias vivencias. No hay recuerdos que se pueda decir que son puramente interiores, es decir, que puedan ser sólo preservados en la memoria individual. Los sujetos para activar sus recuerdos dependen del marco social de la memoria. No hay memoria que no sea social.

²²⁹ “La memoria se conjuga siempre en presente, lo que determina sus modalidades: la selección de los acontecimientos cuyo recuerdo es preciso conservar (y de los testigos que hay que escuchar), su interpretación, sus ‘lecciones’, etcétera.” Traverso, Enzo, *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política*, trad. Lucía Vogelfang, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011, p.18.

²³⁰ *Ibid.*, p. 17.

²³¹ Podemos simplemente mencionar a Platón, basta con leer algunos pasajes del *Menon* o del *Fedón*, para comprender la idea de memoria como rememoración. Para el filósofo griego, la memoria es la lucha contra el olvido, es la vía privilegiada a la *episteme*. El hombre para acceder al conocimiento debe examinar con los ojos del alma lo que ha olvidado y debe de recobrar. Sócrates, en el diálogo *Crátilo*, había señalado que “el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia”. Esta idea de memoria asociada al recuerdo, marcará, en gran parte, la historia del pensamiento filosófico occidental. Para una reconstrucción de las formulaciones del concepto de memoria en el pensamiento occidental, véase: Rossi, Paolo, “1. Recordar y olvidar”, *El pasado, la memoria y el olvido. Ocho ensayos de historia de las ideas*. Trad. G. Piro, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2003, pp. 21-41.

Por ello, toda memoria se funda desde un presente desde el cual el pasado es reconstruido en función de los intereses del colectivo, revelando la existencia de los *marcos sociales de la memoria*: “estructuras unificadoras del pensamiento y portadoras de representaciones generales de la sociedad, de sistemas de lógica, de sentido, de cronología, de tipografía que anticipa el recuerdo.”²³² El pasado tiene más importancia que el presente en el pensamiento colectivo, “lo que un grupo opone a su pasado no es su presente, sino el pasado de aquellos grupos con los que tiende a identificarse.”²³³ De ahí que la *memoria colectiva* se pueda entender, como el conjunto de elementos del pasado considerados socialmente relevantes, cuya selección está destinada a integrarse a la memoria individual condicionando así, la autopercepción del sujeto en la colectividad.

Maurice Halbwachs abre un campo de reflexión en los análisis sociopolíticos de la memoria, al situar en el seno del contexto social el recuerdo y sobre todo, aunque no lo señala explícitamente, su carácter político, el pasado se actualiza con el presente y en éste encuentra sus principios de selección, descripción e interpretación²³⁴, pasamos de un modelo de memoria entendido como función psíquica a un modelo de construcción activa “en la que el pasado está siendo permanentemente modificado por los valores y condicionantes del presente.”²³⁵ Las aportaciones de Maurice Halbwachs, nos convocan a analizar las *fuerzas* que hoy, a inicios del Siglo XXI, se están configurando sobre la singularidad de las memorias, sobre todo en una época, donde los medios de la comunicación y de la información, respondiendo a ciertos intereses de orden político y económico, tienden a monopolizar las formas de su transmisión e interpretación reduciendo su carácter diferencial. La propuesta, a partir de estos elementos, sería entender las *políticas de la memoria* como ejercicios de puesta en cuestión, deconstructivos, preocupados por hacer todo lo posible para que el *por-venir* permanezca siempre abierto, sin límites, sin condiciones, reconociendo en la singularidad de las memorias su carácter diferencial.

Contamos para este ejercicio con la fuerza genealógica y deconstructiva del testimonio. El testimonio no es reducible a la prueba y al documento archivado, su carácter singular y diferencial, interroga y lucha contra las políticas del olvido que hacen de la memoria un “objeto de exhibición” y de la singularidad de los acontecimientos, “objetos del pasado” o “bienes de cultura mercantilizados o privados”. Cómo veremos, el testimonio viene a diseminar toda pretensión política con fines totalitarios, abriendo el tiempo de lo posible a un tiempo *por-venir*.

²³² Cfr. Halbwachs, Maurice, *Los marcos sociales de la memoria*, Anthropos-Universidad de Concepción-Universidad Central de Venezuela, Barcelona, 2004.

²³³ Valencia García, Guadalupe, *Entre Cronos y Kairós. Las formas del tiempo sociohistórico*, México, Anthropos- Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades- UNAM, 2007, p. 210.

²³⁴ Cfr. Baer, Alejandro, “La memoria social. Breve guía para perplejos”, en Sucasas, Alberto y Zamora, José A. (eds.), *Memoria-Política-Justicia. En diálogo con Reyes Mate*, Madrid, Editorial Trotta, 2010, pp. 131-148.

²³⁵ *Ibid.*, p. 132.

III. El anti-archivo del poder: el testimonio.

“Nadie testimonia por el testigo.”

Paul Celan

El testimonio ha ocupado un lugar *suplementario* en el saber filosófico. Cuando los filósofos parecen otorgarle alguna importancia intelectual, inmediatamente lo remiten a discursos de orden jurídico o literario. Quizá el desinterés y desvalorización del testimonio por parte de la filosofía, se deba a su carácter irreductible. El testimonio es una experiencia singular, si se prefiere íntima, cuya verdad es de suyo particular, oponiéndose y entrando en contradicción con toda pretensión “universalista”, por hacer que todo lo que se dice o se hace sea pensable, teorizable, en definitiva, dominable.²³⁶

El testimonio resiste a todo intento de dominación, testificando su expulsión del *logos* al interrogar toda verdad que se pretende objetiva, plena y apolítica. Testimoniar es una experiencia política, singular y *a la vez* colectiva, compromete a los otros y a las otras: dar la palabra al testigo y escuchar lo que tenga que decirnos supone el *espacio público*, lo cual viene a cuestionar el ideal de la autoconciencia. Para Emmanuel Levinas²³⁷ el carácter político y ético del testimoniar, se encuentra en el *Decir* que se diferencia de lo *Dicho* (campo de lo discursivo). El *Decir* expresa el acontecimiento del encuentro, el momento pre-originario, anterior a todo intercambio, irreductible a la hegemonía de la presencia y de la representación. El *Decir* es anterior a todo discurso, en el sentido de que es escucha sensible, recepción del otro, entrega en la respuesta ante el otro que es a la postre un escuchar la palabra, *sin condición*, en un acto siempre responsable. El testimonio es ante todo un acto ético, el *Decir* del otro me constituye en testigo, soy testigo del testigo al responder a su solicitud, a su palabra.

Gran parte del pensamiento occidental, ha desvalorizado el testimonio por su carácter diferencial. La palabra del testigo pronuncia con extraña tensión algo que alcanza a aproximarnos a lo imposible de ser narrado, pero cuyo acontecer ha dejado sus *huellas*. No hay palabra que alcance a pronunciar o narrar efectivamente lo acontecido. Para el conocimiento histórico, jurídico o científico es necesaria la prueba y esta se construye con documentación sólida, libre de ambigüedad y contradicción. El testimonio se hurta a todo intento de totalización, de documentación y archivación. Hoy en los centros de investigación se le prefiere eludir, porque su “status” resulta incompatible con las rigurosidades de la *episteme* académica. Para el historiador es más importante descubrir un papel firmado por Hitler que los miles de testimonios expresados por las víctimas del

²³⁶ Cfr. Derrida, Jacques, *Points de suspensión. Entretien*, Paris, Galilée, 1992, pp. 149-150.

²³⁷ Cfr. Levinas, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. de Antonio Pintor Ramos, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2003, pp. 216-232.

genocidio, incluso el propio nazismo había comprendió la *peligrosidad* del testimonio al no estar dispuesto a dejar rastro, los cadáveres eran convertidos en cenizas y las cenizas arrojadas al aire.

Pierre Vidal-Naquet²³⁸ señala que lo más específico de Auschwitz, no es toda la tecnología aplicada a la industrialización de la muerte, sino la negación del crimen dentro del propio crimen: crear un acontecimiento epocal sin testigos²³⁹. La perpetración del crimen borra la palabra y el cuerpo del testigo, anulando todo rastro que pudiese reconstruir el acontecimiento del genocidio. Con el borramiento, se diluye la responsabilidad, la historia pasaría a ser escrita por los vencedores, celebrados como héroes, mientras las víctimas se convertirían en *cenizas*. El historiador debe dejar a un lado, en su empeño por construir una *historia global*, el testimonio de los sobrevivientes, por considerarlos incapaces de ofrecer una visión objetiva de los acontecimientos, Raúl Hilberg lo expresa, a su manera, en su libro *La destrucción de los judíos europeos*:

[...] abundan, por el contrario, los relatos de los supervivientes. Contenían información valiosa sobre las reacciones de las víctimas, pero no iluminaban la evolución de los acontecimientos [...]. Me di cuenta de que, sólo por esta razón, una *historia global* debía basarse, en primer lugar, en los registros de aquellos que habían iniciado o puesto en práctica las medidas antijudías.²⁴⁰

De igual manera, Paul Ricoeur²⁴¹, considera que el testimonio sólo es *condición de posibilidad* de toda *acción de documentar si y sólo si* cumple con las siguientes condiciones: 1) la especificidad del testimonio se explique en parte por la auto-designación del sujeto que atestigua, según la fórmula enunciativa *yo estaba ahí*, 2) la posibilidad de confirmar la fiabilidad de la experiencia relatada por *comunidades calificadas*, 3) la condición de sospecha como criterio regulativo de la atestación y 4) ante sospecha, el deber moral del testigo de reiterar el testimonio. Si se satisfacen las condiciones, se define la posibilidad institucional del testimonio y en consecuencia, su certificación jurídica e histórica.

El testimonio sólo cobrará importancia para el conocimiento histórico, en la medida en que se le pueda documentar y para el jurídico, en cuanto se le pueda asignar el carácter de prueba. En ambos casos, el testimonio encontrará alojamiento si es posible confirmarlo como una *verdad teórica demostrable*, sin embargo; la singularidad de la enunciación testimonial es heterogénea a la prueba e irreductible a todo intento de totalización. ¿Es posible pensar el testimonio más allá de *lo posible*, es decir, en su imposibilidad? ¿Cómo pensar el testimonio en su carácter singular, marginal y diferencial? El testimonio ocupa un lugar menor en la rigurosidad académica, sobre todo porque en él se haya un *ejercicio de resistencia* a toda razón calculadora que pretende dominarlo. Jacques

²³⁸ Cfr. Vidal-Naquet, Pierre, *Los judíos, la memoria y el presente*, trad. de Daniel Zadunaisky, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1996.

²³⁹ Cfr. Reyes Mate, Manuel, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid, Editorial Trotta, 2003, p. 167 y ss.

²⁴⁰ Hilberg, Raúl, *La destrucción de los judíos europeos*, trad. de Cristina Piña Aldao, Madrid, Akal, 2005, p. 10.

²⁴¹ Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, trad. de Agustín Neira, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 208- 215.

Derrida ha reconocido el carácter singular del testimonio, al interrogarse no por su *sentido* sino por aquello que lo sustrae a todo intento de dominación, ni siquiera se propone interpretarlo para encontrar su *sentido originario*, su problematización se desplaza hacia la pregunta por aquello que no puede ser retenido bajo el *horizonte de sentido*.

Al respecto, Bernal Pastor²⁴² señala que hay una falta de poder para con el testimonio, un límite marcado por una línea que sobreviene y se abre paso más allá de todo *horizonte de sentido*. Esta línea no pertenece al horizonte del sentido pero tampoco del sin sentido, ni siquiera es la línea que implicaría el desvelamiento de un secreto profundo, cuyo sentido sólo se revelaría en el lenguaje de la poesía. La línea se revela por una parte, como línea delimitadora y a la vez como des-limitación de esa línea des-limitadora, porque en tanto línea que marca una frontera a la determinación por el sentido, es la línea que termina toda determinación, el límite des-limitado que disemina todo límite, el límite que irrumpe como *diferencia*.²⁴³

La *diferencia* del límite es *diferencia* diseminada, al estar atravesada por la alteridad más radical, lo que nos remite a la *différance*, al juego de la diferencias que engrosa el límite dividiéndolo, diversificándolo y complicándolo irreductiblemente. Transitar en la *diferencia* del testimonio es otra cosa que interrogarse por su *sentido*, es salir al encuentro de su diseminación.²⁴⁴ Antes de interpretarlo o determinarlo por el conocimiento, Derrida nos invita a establecer con él testimonio una relación de carácter testimonial, no hay aproximación a él que no suponga, inmediatamente, quedar comprometido por él y para él.

La palabra testigo en latín tiene dos términos, en primer lugar, *testis*, aquel que como tercero – *terstis*- asiste a un proceso entre dos. El testigo sería aquel que asiste como tercero testificando, bajo palabra, lo que presenció, vio u oyó, sin intervenir en el momento del acontecimiento. Testigo se dice también del *superstes*, del superviviente, aquel que ha vivido y experimentado un acontecimiento y puede comunicarlo, y que a diferencia del *testis* no relata como asistente unos sucesos ajenos a él. *Terstis*, *testis* y *superstes*, articulan en la semántica latina los dos temas del testimonio: aquel que asiste como tercero y el superviviente.

Sin embargo, señala Derrida, en la semántica alemana, en cambio, difícilmente encontraremos una referencia explícita a la situación del tercero y al superviviente. *Zeugen*, *bezeugen*, *Bezeugung*, *Zeugnis* se traducen como testigo, testimoniar, testimonio y testificación, pero ellas significan también el útil, la procreación, el engendramiento y la generación, a la vez biológica y familiar. Pero el griego no comporta ninguna referencia explícita al tercero, a la supervivencia, a la presencia o a la generación: “*martus*, *marturos*, el testigo, que devendrá el mártir, el testigo de la fe, no implica literalmente ninguno de estos valores (tercero, supervivencia, presencia, generación).

²⁴² Cfr. Bernal Pastor, José Carlos, “Las cenizas del testimonio. Notas para una aproximación a la cuestión del testimonio en Derrida”, *Revista de Filosofía*, México, Año 37, núm. 113, mayo-agosto 2005, p. 84 y ss.

²⁴³ *Ibid.*, p. 84.

²⁴⁴ Cfr. Derrida, Jacques, “Poética y política del testimonio”, trad. de José Carlos Bernal Pastor, *Revista de Filosofía*, México, Año 37, núm. 113, mayo-agosto, 2005, p. 11-47.

Marturion quiere decir, si se sigue el uso institucional, “testimonio”, pero también “prueba”.²⁴⁵ Llegamos a una distinción infranqueable *de derecho* aunque *de hecho* resulta siempre confundible, entre el testimonio y la prueba, entre testar y demostrar:

Fenomenológica o semántica, no llegaremos hasta decir que *de hecho* esta distinción entre *testimonio* y *prueba existe*, en el sentido fuerte y estricto de esta palabra. No llegaremos hasta decir que *se mantiene en realidad, sólida, actual y presentemente*. Tenemos que vernos aquí con una frontera a la vez rigurosa e inconsistente, inestable, hermética y permeable, infranqueable *de derecho* pero franqueada *de hecho*. Todo el problema radica en que el franqueamiento de tal límite está vedado y a la vez es constantemente practicado.²⁴⁶

Testimoniar no es probar: testimoniar es heterogéneo a la prueba o la exhibición de un cuerpo del delito.²⁴⁷ Cuando el testimonio entra en el orden de la certeza este ya no es confirmado como tal, se convierte en otra cosa, en dato, prueba endeble o material de investigación, cuyo “valor” ha de medirse según los criterios establecidos por la comunidad académica. Aquí entramos a la cuestión de la legitimidad de la mirada investigadora sobre el testimonio y las preguntas que saltan, inmediatamente, son las siguientes: ¿Quién tiene el poder de legitimación? ¿Quién autoriza a estas “comunidades académicas”, el “derecho” de establecer criterios para la interpretación y documentación del testimonio? ¿Bajo qué formas? ¿Bajo qué intereses?

El testimonio es siempre irreductible a la prueba, se mueve en un terreno incompatible al de la verificabilidad. En la atestación, el testigo no se dirige a otros para informar o *hacer saber algo*, su verdad no forma parte de los *enunciados constataivos*, su palabra no tiene un valor cognoscitivo, lo propio del testimoniar no está en la verdad expuesta –cuya exposición no está libre de la mentira y el perjurio–,²⁴⁸ sino en lo que se hace al *decir*, en su carácter *performativo*.²⁴⁹ Lo singular del testimonio no es que en él se *dice* la verdad sino que en él, a través de la palabra, se *hace* la verdad.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 23.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 27.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 24.

²⁴⁸ No hay testimonio si se le exige el rechazo de toda clase de ficción, simulación o invención. Si el testimonio es absolutamente seguro, si está excluido cualquier *resto* de incertidumbre sobre su veracidad, si esta cancelada la posibilidad de que algún *quizá* pueda salirle al paso, se le convierte en otra cosa, en una verdad teórica demostrable. El testimonio como testimonio debe dejarse *asediar* por aquello que lo abre a lo otro de sí: el perjurio o falso testimonio, la invención y la ficción literaria. Permítaseme citar a Jacques Derrida para ilustrar *lo dicho*, a partir del ejercicio de deconstrucción que realiza entre el testimonio y la ficción en el contexto de una lectura de Maurice Blanchot:

En toda nuestra tradición europea, un testimonio debería resultar extraño a la literatura, y sobre todo, en la literatura, a lo que se da como ficción, simulación o simulacro, y que no es toda la literatura. A un testigo que testimonia, explícitamente o no bajo juramento, allí donde sin poder ni deber probar hace llamada a la fe del otro comprometiéndose a decir la verdad ningún juez aceptará que se descargue irónicamente de su responsabilidad declarando o insinuando: lo que yo digo ahí posee el estatuto de una ficción literaria. Y, sin embargo, si lo testimonial es por derecho irreductible a lo ficcional, no hay testimonio que no implique estructuralmente en sí mismo la posibilidad de la ficción, del simulacro, del disimulo, de la mentira o del perjurio –es decir, también

¿Por qué subrayar el carácter *performativo* del testimonio? ¿Por qué el interés de Derrida por subrayar el carácter *performativo* del lenguaje? ¿Qué entendemos por *performatividad*? Antes de dar cuenta de este carácter performativo del testimonio, convendría hacer un paréntesis para explicar, a grandes rasgos, lo que se está entendiendo por *performatividad* en esta investigación y diferenciarlo del uso de la palabra *performance* (puesta en acto). La aclaración permitirá entender a qué nos referimos por *performatividad* y nos auxiliara en la interpretación de algunas cuestiones que trataremos más adelante.

Como es sabido, desde Platón hasta la filosofía contemporánea del lenguaje (Frege, Russell, Wittgenstein, el positivismo lógico, etc.), siempre ha existido una preocupación por el *significado* de las palabras, frases u oraciones. El problema del significado será una de las constantes en el análisis filosófico del lenguaje, principalmente, de corte de analítico. La filosofía anterior a Ludwig Wittgenstein, e incluso, en el denominado “primer Wittgenstein”, consideraba que el único y valioso uso del lenguaje era el descriptivo: decir *cómo son* las cosas. Para Bertrand Russell, al igual que para el “primer Wittgenstein”, el análisis del lenguaje debe aprehender lo que las cosas *son*. Para ello, se proponen “depurar” el lenguaje ordinario para “reconstruirlo” como lenguaje formal, a través de un análisis lógico y no lingüístico, esto permitiría formular una teoría del significado en la que el lenguaje *representa* la realidad en términos lógicos.

Siguiendo los aportes de Russell y principalmente del “primer Wittgenstein”, el positivismo lógico estableció un criterio para delimitar los usos *significativos* del lenguaje, el *criterio empirista del significado*, el cual supondrá que toda proposición cuya verdad o falsedad no sea verificable ya sea a través de la observación empírica o por demostración lógica, deberá ser tildado de *sinsentido*. Para Rudolf Carnap²⁵⁰ expresiones como la “nada nada” y “el lenguaje es la casa del ser”, carecen de significado y valor epistémico, al no ser expresables ni términos lógicos y muchos menos verificables empíricamente. Son expresiones “metafísicas” que no dicen y ni explican nada del

de la literatura, de la inocente o perversa literatura que juega inocentemente a pervertir todas estas distinciones. *Si esta posibilidad que él parece prohibir estuviese efectivamente excluida, si el testimonio, entonces llegara a ser prueba, información, certitud o archivo, perdería su función de testimonio. Para quedar siendo testimonio, debe dejarse asediar. Debe dejarse parasitar por aquello mismo que él excluye de su fuero interior, la posibilidad, al menos, de la literatura.* Derrida, Jacques, *Demeure. Maurice Blanchot*, París, Galilée, 1998, pp. 30-31. Citado por Bernal Pastor, José Carlos, *op. cit.*, p. 91. Las cursivas son mías.

²⁴⁹ Esta dimensión performativa del testimonio, se puede conectar con el tratamiento que realiza San Agustín a propósito de la confesión en su libro *Las confesiones*. La verdad de la confesión no está en la verdad dicha o contada sino en sus efectos, “algo ocurre que no se reduce a transmitir la verdad sino que se produce una transformación personal”. En la confesión se hace o se obra la verdad: “He aquí que amaste la verdad, porque el que la obra viene a la luz. Quiérola yo obrar en mi corazón, delante de ti por esta mi confesión y delante de muchos testigos por este mi escrito” [San Agustín, *Las confesiones*, libro X, cap. I, Madrid, BAC, 1968, p. 464.] Al respecto, véase: Aragón González, Luis, “El testimonio y sus aporía”, *Escritura e imagen*, Dossier: Herencias de Derrida/Héritages de Derrida, Madrid, Vol. Ext., 2011, pp. 295-311.

²⁵⁰ Carnap, Rudolf, “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”, en Ayer, A. J. (comp.), *El positivismo lógico*, trad. de L. Aldama *et al.*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, pp. 66-87.

mundo. Obviamente muchos aspectos de nuestra existencia quedarían excluidos bajo este rígido armazón, problemas religiosos o éticos no tendrían cabida, serían cuestiones de las que no es posible hablar con claridad y como señala Wittgenstein: “*De lo que no se puede hablar es mejor callar.*”²⁵¹ Tanto como para Russell, “el primer Wittgenstein” y el positivismo lógico la preocupación central es el “ser” del lenguaje, su sentido y su capacidad de representar la realidad, preocupación que no está exenta de problemas: el positivismo lógico al pretender liberarse de la metafísica, termino siendo su fiel heredero, al postular un lenguaje ideal, puro y riguroso, libre de cualquier elemento que lo pudiese contaminar como lo es el lenguaje ordinario, el cual no reviste ninguna importancia epistémica. El lenguaje ordinario representa el límite a toda una concepción del lenguaje excesivamente restringida al análisis lógico.

Justamente a partir de los años treinta y cuarenta del siglo pasado, la concepción del lenguaje restringida al análisis lógico del significado recibirá algunas críticas, sobre todo porque deja fuera otras “funciones” del lenguaje que no se limitan a describir y explicar la realidad. Será Wittgenstein, el “segundo Wittgenstein”, el que reconocerá el valor del lenguaje ordinario, argumentando que las palabras adquieren múltiples sentidos de acuerdo al empleo que cotidianamente les damos, por lo que su significado reside en el *uso* que damos de ellas. No hay que preocuparnos –advierte Wittgenstein- por cuales puedan ser los significados de una palabra, frase u oración, sino por cómo se usa tal o cual palabra en el “juego de lenguaje” correspondiente. El lenguaje no sólo aspira a ser verdadero y se limita a describir la realidad, esta función es uno de los múltiples usos discursivos que puede adquirir. De esta manera, con Wittgenstein, la filosofía del lenguaje sufre una transformación, de la pregunta por el significado, el interés por el lenguaje se desplaza hacia uso ordinario. Sin embargo, será con John L. Austin que el estudio del lenguaje ordinario cobrará una relevancia especial, la novedad radicará en su propuesta, el análisis del lenguaje ya no estará dominado por la cuestión del sentido y el referente (Frege), sino por la *fuerza ilocutiva* del lenguaje que nos permite *hacer cosas con palabras*. Austin considera que hay ciertos usos del lenguaje que no se limitan a decir como *son* las cosas (función *constatativa* del lenguaje), sino por *hacer* algo mediante las palabras: prometer, testimoniar, invitar a cenar, declarar en matrimonio, amenazar, etc. En estos casos, en el momento en que realizamos algo con el lenguaje, nuestras palabras no están dando fe de un acto que acontezca aparte de ellas sino que propiamente *hacen* lo que dicen. Las palabras no describen lo acaecido es lo acaecido mismo: “Cuando digo ‘Bautizo este barco el *Queen Elizabeth* no describo la ceremonia del bautizo, realizo efectivamente el bautizo; y cuando digo ‘Sí quiero’ (*sc.*) Tomar esta mujer como mi esposa legalmente desposada), no estoy informando de un matrimonio, estoy satisfaciéndolo.”²⁵²

Estas emisiones que gramaticalmente pueden ser clasificadas como una oración, no carecen de significado, no son verdaderas o falsas, no se limitan a *decir* algo sino hacen lo que dicen. A este tipo de emisiones Austin las llama *performativas* (o realizativas) y las diferencia de las

²⁵¹ Wittgenstein Ludwig, *Tractatus Lógico-Philosophicus*, trad. de Jacobo Muñoz e Isidro Reguera, Madrid, Alianza, 1993, p. 183.

²⁵² Austin, John L., “Emisiones realizativas”, en *Ensayos filosóficos. Compilación de J.O. Urmson y G. J. Warnock*, trad. de Alfonso García Suárez, Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 219.

constatativas que sólo tienen como función *describir* la realidad y decirnos lo que las cosas *son*. Ahora bien, ¿cómo diferenciamos una emisión performativa de una descriptiva (constatativa)? Al respecto Austin, en un primer momento, planteará una serie de criterios semánticos y sintácticos para distinguir entre emisiones performativas y descriptivas, al final el proyecto de delimitación no quedara tan claro por una serie de problemas que salen al paso, veamos cuales: Dentro de los criterios semánticos, Austin intento delimitar una serie de verbos que por su propio significado tendrían implicaciones performativas explícitas (v. gr. Jurar, ordenar, advertir, inaugurar, etc.), pero estos verbos en ocasiones suelen ser usados sin que impliquen performatividad alguna: ‘Israel *ordena* que bajemos a comer’, ‘La novia *juró* ante el sacerdote amor eterno a su novio’, ‘El presidente de la República *inauguro* un puente en San Luis Potosí’, estas tres emisiones no son performativas sino descriptivas, nos dicen algo sobre la realidad, nos informan. Ante esta situación, Austin añadirá otro tipo de criterio, de orden sintáctico, para resolver este problema, como que el verbo este siendo utilizado en primera persona del singular y en presente de la voz pasiva: “Yo prometo”, “Yo te juro”, “Yo te ordeno”, pareciera ser que estas emisiones son performativas o quizá no, puede darse el caso en que “Yo prometo” no implique promesa alguna, como cuando en ciertas circunstancias *cito* las palabras de otro. Como vemos, los criterios semánticos y sintácticos en vez de resolver problemas generan otros, Austin es consciente de esta situación y llega a afirmar que tal vez la distinción entre emisiones performativas y descriptivas, no es tan clara como podría ser y que quizá no exista una gran diferencia entre ambas emisiones.²⁵³

Ante la imposibilidad de distinguir las emisiones performativas de las constatativas, Austin elabora una *teoría de las fuerzas ilocutivas* distinguiendo una serie de actos que regularmente uno lleva a cabo. La novedad de esta teoría residiría, siguiendo a Navarro Reyes, “en que no se trata ya de distinguir las emisiones meramente descriptivas de las performativas, sino que toda emisión de hecho puede ser descrita en función de estas fuerzas, cuya existencia y efectos habrán de ser determinados por el *contexto* pragmático en el que el lenguaje es utilizado.”²⁵⁴ Estos tres actos constitutivos de toda preferencia son: los actos *locutivos*, *ilocutivos* y *perlocutivos*. Un acto *locutivo* es un acto que consiste *en decir* algo y puede ser descompuesto en sus aspectos fonéticos (secuencia de sonidos y fonemas), fáticos (gama de términos y palabras pertenecientes a un vocabulario y organizados acorde a un sistema gramatical) y reticos (sentido y referencia de la emisión). Un acto *ilocutivo* es el acto que se realiza al decir algo y su fuerza está determinada por el contexto pragmático en el que es efectuado, de tal modo que si no existieran las convenciones jurídicas o religiosas, un juez o un sacerdote no podrían declarar en matrimonio a una pareja, sus palabras no implicarían acto locutivo alguno. Por último, los *actos perlocutivos* son actos que uno realiza por el hecho de haber efectuado un acto ilocutivo, es decir, son los efectos que una preferencia puede acarrear y que no dependen, como en el caso del acto ilocutivo, de las convenciones para ser reales, por ejemplo, al ordenar algo puedo hacer que alguien cumpla mi orden o que me desobedezca.

²⁵³ Cfr. Austin, John L., *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, trad. de Genero R. Carrió y Eduardo A. Rabossi, Barcelona, Paidós, 1971, p. 95.

²⁵⁴ Navarro Reyes, Jesús, *Cómo hacer filosofía con palabras. A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 61. La cursiva es mía

Según Austin, toda emisión puede ser descrita en virtud de estas fuerzas y será el contexto pragmático el que determinara cuando un acto ilocutivo se está llevando a cabo y cuando no. Las condiciones de contexto determinaran cuando un performativo es exitoso o un infortunio. Esto lleva a Austin a preocuparse por señalar cuando una emisión performativa es afortunada o desafortunada que decir en qué consiste. Un acto *performativo pleno* es aquel en el que concurren todas las condiciones de contexto, imprescindibles, para que se lleve a cabo y en caso de que no se cumplan estaríamos ante un *infortunio*:

Estas emisiones realizativas no son, pues, verdaderas o falsas. Pero sufren de ciertas incapacidades propias. Pueden fracasar de maneras especiales y esto es lo que quiero considerar ahora. Las diversas maneras en que una emisión realizativa puede ser insatisfactoria las llamamos, por darle un nombre infortunios; y un infortunio surge –es decir, la emisión es desafortunada- si se rompen determinadas reglas, reglas transparentemente simples. [...] La primera regla es, pues, que la convención invocada debe existir y ser aceptada. Y la segunda regla, también muy obvia, es que las circunstancias en las que nos proponemos invocar este procedimiento deben ser apropiadas para su invocación. Si esto no se observa entonces el acto que nos proponemos realizar no saldría –será. Podríamos decir un fallo. [...] ²⁵⁵

Algunos ejemplos de infortunios podrían ser los siguientes: Supongamos que deseo divorciarme de mi esposa y en una reunión, ante familiares y amigos, la coloco en medio de la sala y grito en voz alta para que todos escuchen: ‘Me divorcio de ti’, si seguimos las dos reglas sugeridas por Austin, este procedimiento no es aceptado, no nos hemos divorciado de nuestra esposa porque es un caso en que la convención no existe o es aceptada. De igual manera, si en una obra de teatro yo “simulo” contraer matrimonio y respondo “sí” ante un juez interpretado por un actor, mi preferencia será desafortunada porque no cumple con las condiciones contextuales para que pueda ser aceptada. Existen otros tipos de infortunios que Austin califica de “insinceros”, al tener una relación con determinadas creencias o sentimientos, “y si usted usa una de estas fórmulas cuando no tiene los pensamientos o sentimientos o intenciones requeridas entonces hay un abuso del procedimiento, hay una insinceridad.”²⁵⁶ ‘Te felicito’ es una emisión usada para alegrarse ante los éxitos o hazañas logradas por el otro, si emito esta expresión y no me alegro ante el mérito logrado, hay una insinceridad, algo falla haciendo que la emisión no sea *plena* sino hueca. En todos estos casos, el acto que nos proponemos realizar o que nos ponemos a realizar, no es logrado:

En tanto que expresiones, nuestros realizativos [o performativos] son también susceptibles de padecer otros tipos de deficiencias que afectan a todas las expresiones. [...] una expresión realizativa será hueca de modo peculiar si es formulada por un actor en un escenario, incluida en un poema o dicha en un soliloquio [...] en tales circunstancias el lenguaje no es usado en serio, sino en modos o maneras que son dependientes de su uso normal. Estos modos o maneras caen dentro de la doctrina de las decoloraciones del lenguaje. Las expresiones realizativas, afortunadas o no, han de ser entendidas como emitidas en circunstancias ordinarias.²⁵⁷

²⁵⁵ Austin, John L., “Emisiones realizativas”, [ed. cit.], p. 220.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 222.

²⁵⁷ Austin, John L, *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, [ed. cit.], p. 63.

Por consiguiente, el *éxito* de una preferencia performativa, según Austin, dependerá de su adecuación al contexto en que tiene lugar. Sin embargo, su preocupación por delimitar *exhaustivamente* el contexto y diferenciar entre performativos exitosos y fracasados no estará exento de problemas.

En 1971 se celebra en la ciudad de Montreal, Canadá, el Congreso Internacional de las Sociedades de Lengua Francesa, con el tema: “La comunicación”. Ahí Derrida presenta un artículo que ha ejercido una gran influencia, “*Firma, acontecimiento, contexto*”. La parte que me interesa analizar del citado artículo es la que se subtitula: “Los parásitos. Iter, la escritura: que quizá no existe”, ya que en él se ofrece el planteamiento derridiano de la performatividad. Derrida reconoce que el mérito de Austin y su teoría de la performatividad es haber puesto en cuestión por un lado, una concepción de la comunicación entendida como un proceso de transmisión de sentidos intencionales y por el otro, la validez del criterio de verdad para toda clase de actos lingüísticos. Un acto de comunicación performativo supone un proceso diferente que el de transmitir sentidos intencionales presentes a la conciencia. La performatividad se corresponde con una función del lenguaje, diferente al de representar un estado de cosas previamente determinado, es un acto lingüístico capaz de producir una alteración efectiva del contexto de acuerdo al contenido expresado en la preferencia. Al respecto Derrida señala: “[...] *podría parecer* que Austin ha hecho estallar el concepto de comunicación como concepto puramente semiótico, lingüístico o simbólico. El performativo es una comunicación que no se limita esencialmente a transportar un contenido semántico ya constituido y vigilado por una intención de verdad (de desvelamiento de lo que está en su ser o de adecuación entre un enunciado judicativo y la cosa misma).”²⁵⁸

Para Derrida, leyendo a Austin, la performatividad implica “*comunicar una fuerza por el impulso de una marca*”²⁵⁹, una *fuerza* que no se limite a describir o representar la realidad sino que la transforma. La noción de fuerza, posiblemente, tiene connotaciones nietzscheanas al relacionar la comunicación de una fuerza significativa con la voluntad de poder, siendo posible romper con la concepción clásica y metafísica del lenguaje como *representación*. De aquí la conexión que Derrida establece entre su crítica al concepto de comunicación, entendido como transmisión de sentidos intencionales, con la teoría de la performatividad austiniana. Sin embargo, según la lectura derridiana, Austin permanece preso en aquello mismo que critica, en su empeño por determinar las condiciones en que un performativo es exitoso, conserva la idea de que los contextos son exhaustivamente determinables, es decir, para que una determinada expresión performativa sea afortunada es necesario que ciertos *enunciados sean verdaderos*, haciendo recaer la cuestión de la fuerza en el de la verdad: “ha de ser *verdad* que el sujeto cuente con cierta autoridad; ha de ser *verdad* que haya realizado ciertos actos; ha de ser *verdad* que sus palabras hayan sido oídas, ha de ser *verdad* que tenga la intención de actuar en consecuencia[...]

²⁵⁸ Derrida, Jacques, “Firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes de la filosofía*, [ed. cit.], p. 363. Las cursivas son mías.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 362.

²⁶⁰ Navarro Reyes, Jesús, *op. cit.*, p. 150.

performativa vuelve a ser comunicación en un sentido intencional,²⁶¹ al estar sometido a una serie de regulaciones normativas.

Otra cuestión problemática de la teoría de la performatividad austiniana, señala Derrida, es pensar el fracaso del performativo, los infortunios, como una interrupción del funcionamiento “normal” del lenguaje y no como un elemento constitutivo del mismo. Derrida le otorga una importancia a este “riesgo accidental”, siempre singular, que permanece como *suplementario* a Austin. Aquello que aparece como *parasitario* a las emisiones performativas “plenas”, es, en realidad, la condición de posibilidad del performativo mismo y de todo el lenguaje en general: “Pues, en fin, lo que Austin excluye como anomalía, excepción, ‘no serio’, *la cita* (en la escena, en un poema, o en un soliloquio), ¿no es la modificación determinada de una citacionalidad general –de una iterabilidad general, más bien- sin la cual no habría siquiera un performativo ‘exitoso’?”²⁶²

La *cita* es lo que Austin excluye de su teoría de la performatividad, es un parásito que ocasiona el fracaso del performativo. Derrida centrará su atención en este carácter citacional e iterable del lenguaje, un “modo de significación” que ya no está sometido a la autoridad de la conciencia y a la intencionalidad del sujeto. Todo signo por su carácter iterable, tiene la posibilidad de romper con el contexto de su inscripción y ser *repetido*, injertado, en uno distinto, adquiriendo nuevas significaciones en función de las relaciones diferenciales que establece con otros signos. Así pues, el performativo puro de Austin es desde el “origen” impuro, esta estructuralmente parasitado y es por lo tanto, un “infortunio”: <<Yo prometo>> es una *cita*, es la repetición de un enunciado. El hecho de que pueda ser repetido, en otro contexto, en otras circunstancias, hace del performativo y del lenguaje en general, iterable. Por consiguiente, en el lenguaje está inscrita la imposibilidad de realizar un análisis exhaustivo del contexto, porque el carácter iterable de todo signo lo abre, siempre, a la diseminación. Y es gracias a la iterabilidad del lenguaje, que este puede ser usado de forma diferente, abriendo las puertas a la invención, porque lo que repite no es lo mismo sino la diferencia. La estructura *citacional* del performativo desplaza la soberanía de la intencionalidad a la inestabilidad de los efectos, no previsibles, incalculables, siempre *por-venir*. De este modo, el carácter *citacional* del performativo y de todo acto de lingüístico, permite comprender que todo proceso de significación es histórico, contingente, resultado de su repetición y diseminación; y no el producto de la intencionalidad de una conciencia.

Después de este gran paréntesis, aunque necesario, volvamos a la cuestión del testimonio y veamos como los problemas planteados por Derrida sobre la performatividad, le auxiliaran en su discusión sobre la “naturaleza” irreductible, singular y secreta del testimonio.

²⁶¹ Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 363.

²⁶² *Ibid.*, p. 367.

a. El testimonio: pasión por *lo secreto*.

Como se advirtió más arriba, la palabra del testigo carece de valor epistémico, su *decir*, no tiene el objetivo de informar o describir una situación pasada o presente. La singularidad de la experiencia testimonial radica en lo que se *hace* al decir, en su carácter performativo. Quien testimonia se compromete con los otros y las otras a que le crea, más allá de toda prueba o certeza. <<Ustedes deben creerme>>> resuena en cada palabra testimoniada y no puede apelar más que a un *acto de fe*:

Testimoniar se refiere al *acto de fe* relativo a una palabra jurada, y así, producida ella misma en el espacio de la fe jurada (“yo juro decir la verdad”), o de una promesa que entrañan la responsabilidad ante la ley, de una promesa siempre susceptible de traición, siempre suspendida ante la posibilidad del perjurio, de la infidelidad y de la abjuración.²⁶³

¡*Créeme!*, nos advierte Derrida, no tiene el sentido de la necesidad teórica-epistémica del saber, no se presenta como una demostración probatoria. La experiencia testimonial supone el *juramento* – señalando el pasaje del testimonio a lo sagrado-, quien testimonia no aporta una prueba viene a testificar algo que le ha sido presente y que no le está a los destinatarios, con los cuales está ligado por una promesa. La promesa, cuya *performatividad* es constitutiva del testimonio, hace de este una fianza, un compromiso,²⁶⁴ esta supuesta en cada acto de palabra cuando me dirijo al otro y a la otra y le prometo ser veraz en mi declaración. La veracidad no debe confundirse con la verdad objetiva, ser veraz hace referencia a la relación de no engañar o ser engañado. En el momento en que decido hablar me comprometo ante los otros, en cada palabra pronunciada late la promesa de decir la verdad y una voluntad de no engañar. En cada palabra pronunciada se escucha un ¡*créeme!*

No hay palabra que no presuponga un testimonio implícito o supuesto, el testimonio, al ser un acto que incluye una promesa o juramento, constituye el médium de todo lenguaje, incluido el lenguaje constatativo. Con independencia del análisis etimológico del *testis/superstes*, está la fe jurada, el crédito o la confianza ciega al otro “en la medida que esta promesa me compromete ante el otro, una cierta performatividad está implicada en la palabra dada al interlocutor. El simple hecho de empezar hablar entraña el compromiso de concluir la frase.”²⁶⁵ Desde el momento en que decido hablar me comprometo ante el otro, me responsabilizo ante él, prometiendo no engañarlo y con la esperanza de que me crea.

²⁶³ Derrida, Jacques, “Poética y política del testimonio”, [ed. cit.], p. 24.

²⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 26.

²⁶⁵ Aragón González, Luis, *op. cit.*, p. 309.

Para Derrida *hablar es prometer* y esto significa que la promesa es el elemento mismo del lenguaje.²⁶⁶ Esta estructura fiduciaria del testimonio hace improbable demostrar que hay mentira, por ello siempre que me dirijo al otro comienzo por pedir perdón. La mentira, al ser siempre un episodio posible y nunca demostrable, un *parasito*, es condición de posibilidad del propio testimoniar “un hipotético perjurio amenaza a todo discurso y el engaño ronda mis palabras. Querer erradicar la mentira sería renunciar, al mismo tiempo, a la oportunidad de la verdad.”²⁶⁷ La promesa nos conecta con esta apertura incondicional hacia el otro, con el compromiso y la responsabilidad adquirida ante su interpelación, la cuestión del testimonio es siempre política y ética, singular y colectiva, secreta y pública.

Por ello, Derrida puede afirmar que cada dirigirse al otro puede ser leído como un testimonio. Tomar y dar la palabra es, inseparable, de la experiencia testimonial:

*Cada vez que yo hablo, o manifiesto algo al otro, testimonio en la medida en que si no digo o no muestro la verdad, incluso si tras la “mascara” miento, oculto o traiciono, todo enunciado implica “yo te digo la verdad, te digo lo que pienso, testimonio ante ti lo que testimonio ante mí, y que me está presente a mí mismo (singular e irremplazablemente). Y yo siempre puedo mentirte. Así pues, yo estoy ante ti como ante un juez, ante la ley o el representante de la ley. Desde que testimonio estoy ante ti como ante la ley, pero, de golpe, tú eres mi testigo, tú que testimonias mi testimonio tú eres también juez y árbitro, juez y parte en tanto que juez y árbitro.”*²⁶⁸

Testimoniar es una actividad pública, implica publicidad. No hay actividad testimonial sino se establece una relación con el otro, con los otros. En este dirigirse al otro, el testigo es irremplazable, insustituible, singular, secreto: “Nadie puede testimoniar por el testigo”, escribe Paul Celan. Cada vez que se testimonia se hace, explícitamente o implícitamente, en primera persona, es siempre de un “yo” singular, irremplazable e insustituible que afirma su singularidad, en la singularidad de la atestación. La insustituibilidad del testigo es co- extensiva con la experiencia del *secreto*:

El secreto resulta ser siempre la experiencia misma del testimonio, el privilegio de un testigo al cual nadie puede sustituir, pues, él es, por esencia, el único en saber que ha visto, vivido, sentido, así pues, hay que *creerlo* bajo su palabra en el mismo momento en que él hace público un secreto que permanece de todos modos secreto. Un secreto *como* secreto.²⁶⁹

El secreto, y lo veremos a continuación, no es “algo”, un contenido que habría que ocultar o guardar para uno mismo. Derrida ha escrito: “el otro es secreto porque es otro. Yo soy secreto, estoy *segregado* como (un) otro.”²⁷⁰ Testimoniar es una actividad singular, irreductible e irremplazable y por ello secreta, porque siempre es de un otro singular e insustituible al que se ha *segregado*. Y

²⁶⁶ Cfr. Derrida, Jacques, *Historia de la mentira: prolegómenos*, trad. de M.E. Vela, C. Hidalgo y E. Klett. Revisión general J. Sazbón, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1997.

²⁶⁷ Aragón González, Luis, *op. cit.*, p. 309.

²⁶⁸ Derrida, Jacques, “Poética y política del testimonio”, [ed. cit.], p. 36.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 38.

²⁷⁰ Derrida, Jacques, “El otro es secreto porque es otro”, en *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, [ed. cit.], p. 346.

aunque la experiencia secreta del testimonio tiene que ser lo más compartido, el secreto nunca es “develado” o “manifestado”, se mantiene siempre como secreto. He ahí la aporía que configura todo testimonio y que lo sustrae a toda delimitación ontológica y racional. El carácter *singular* del testimonio lo vuelve un acontecimiento imposible y el hecho de que sea imposible, no implica que no tenga lugar. Ahora bien, ¿Cómo respetar la palabra del otro en su singularidad, en su experiencia secreta, sin violentarla, sin coartarla? ¿Cómo testimoniar de un secreto siempre heterogéneo a la fenomenalidad, a la presencia, al ámbito de lo general? ¿Es posible *decir* lo secreto? ¿En qué consiste la singularidad de lo secreto?

Y ya situados en la discusión de *lo secreto*:

¿Qué es el secreto? ¿Por qué es importante pensar el secreto, seguir pensando en lo secreto, sobre todo en una sociedad que exige *transparencia* y conjura contra él? ¿Es posible pensar el secreto en una democracia como la nuestra, donde se le exige al sujeto a *decirlo todo* ante la ley, ante los otros, ante un sistema jurídico-político que no tolera secreto alguno? Según el *Diccionario de la lengua española*²⁷¹ publicada por la Real Academia Española (RAE), el secreto, convencionalmente, se refiere a “algo” que cuidadosamente se tiene reservado, oculto y silenciado a la vista y el conocimiento de los demás, es un “saber” exclusivo de alguien o de algunos y destinado a ser intrasmisible e incommunicable. Esta definición, en principio aceptable por los hablantes de una lengua, en este caso el español, no está alejada de toda una tradición de pensamiento filosófico, metafísico, que ha privilegiado la presencia como conciencia que se establece por medio de la voz. El secreto siempre es de un sujeto intencional, presente a la interioridad de la conciencia y vehiculado a través del silencio de la voz. El significado ideal para una conciencia que no tiene que decir nada a nadie. Presencia de la conciencia a sí misma, puesto que “siempre llegamos a la interioridad espiritual utópica de la voz de una conciencia silenciosa que custodia el secreto a voluntad como su (no) querer decir más propio, teniéndolo presente para sí inmediatamente en todo instante.”²⁷² El secreto como la esencia y la culminación del sujeto intencional, voz que se escucha a sí misma en un acto de auto-presencia ininterrumpida.

Para la tradición metafísica occidental, el secreto se revela como el (no) querer decir más propio de la conciencia, refugiada en la idealidad de una voz silenciosa y reacia a caer en la exterioridad material del significante.²⁷³ Según Francisco Vidarte, en el secreto la conciencia calla y la voz se silencia, posibilitando la perpetuación y la pureza de la conciencia ante sí misma.²⁷⁴ Declarar el secreto, hacerlo público, supondría su propia autodestrucción, su muerte, sólo el silencio le salvaría de la amenaza de caer en la exterioridad de su voz callada. Sin embargo, el silencio no logra

²⁷¹ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23ª edición, Madrid, 2014. Consultado en <http://www.rae.es/>

²⁷² Vidarte Fernández, Francisco, “Morir por el secreto”, *Volubilis. Revista de Pensamiento*. Núm. 4, octubre 1996, UNED, Melilla, pp. 54-65. Edición digital consultada en www.pacovidarte.org

²⁷³ *Ibid.*

²⁷⁴ *Ibid.*

dominar los peligros a los que se ve asediado el (no) querer decir de la conciencia, siempre se haya latente la posibilidad de su aplazamiento.

El secreto, el (no) querer decir de la conciencia, lleva en sí el sello de su propia diseminación, haciendo estallar al sujeto como su guardia y custodio. He ahí *el secreto del secreto*:

El secreto como (no) querer de la conciencia parecía ocultar así violentamente un necesario devenir escritura del secreto. Un modo distinto y singular de concebir lo inconcebible: el secreto escrito, el secreto archivado en la exterioridad de un soporte (no como copia, representación de la voz, lo que suponía una degradación, un alejamiento, un innecesario olvido del original, una destrucción al fin del secreto mismo por hacerse exterior y público, al alcance de todos sin guardianes ni leyes que lo custodien) como la “*posibilidad de decirlo todo sin afectar al secreto*”, un secreto a voces que sin embargo permanece secreto.²⁷⁵

El *secreto del secreto* introduce un exceso de heterogeneidad radical, una escisión en la interioridad de la conciencia, pura, in-contaminable, homogénea. Aquí la etimología del término, resulta indispensable para comprender esto último: “**SECRETO**. Tom. del lat. *Secrētus*, ‘separado, aislado, remoto’, ‘secreto’, participio de *secernĕre*, ‘separar, aislar’, derivado de *cernere* ‘distinguir, cerner’.”²⁷⁶

Se- cernĕre: el “se-” señala separación, intervalo, segregación, secesión, espaciamento, lo que nos conecta directamente con la *différance*. El secreto como archi-huella o *différance*:

La *différance* es lo que hace que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado presente, que aparece en la escena de la presencia, (se) remite a otra cosa que a sí mismo [...] *es preciso que un intervalo lo separe de lo que no es él para que sea él mismo, pero este intervalo que lo constituye en presente debe dividir también al mismo tiempo el presente en sí mismo, dividiendo de este modo, con el presente, todo lo que se puede pensar a partir de él, es decir, todo ente, en nuestra lengua metafísica, especialmente la sustancia o el sujeto.*²⁷⁷

El *secreto del secreto* divide a cada instante, por *espaciamento*, a la conciencia, diseminándola y aplazándola. La subjetividad se constituye a partir del juego de las diferencias, es subjetividad siempre diferida y no auto-afección pura, unidad e identidad presente a sí misma. La alteridad impide la clausura del sí mismo. La identidad no es algo absoluto, unitario, presente, siempre se constituye en su relación con el otro, con el otro como otro y no como otro-yo, que dejan sus huellas en nosotros, en cada uno de nosotros, lo que no implica reapropiación o reintegración sino un constante movimiento del uno al otro. Por consiguiente, la oposición entre identidad y alteridad se desbordan en la *différance*, no hay algo como una identidad fija e inmutable, como tampoco una alteridad plena. El secreto siempre nos abre paso a lo radicalmente otro, a lo diferente, a lo in-anticipable, en otras palabras, al acontecimiento, lo que excluye la posibilidad de concebirlo como

²⁷⁵ *Ibid.*

²⁷⁶ Corominas, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, 3ª edición, Madrid, Editorial Gredos, 1997, p. 527.

²⁷⁷ Derrida, Jacques, “La *Différance*”, [ed. cit.], p. 48.

unicidad, singularidad irreductible de una verdad presente a sí misma y que por ello ha de mantenerse oculto.

Nada más heterogéneo a la presencia, al (no) querer decir de la conciencia, al cálculo, al saber, a la verdad, a la demanda de “transparencia” de nuestras sociedades democráticas que el secreto. El secreto está siempre *por-venir*, anunciándose siempre, en un horizonte sin espera. Ahora bien, ¿Cuál la significación política y ética del secreto? ¿Por qué el testimonio en su carácter irreductible y singular es secreto?

He aquí un *testimonio del secreto*, de *lo secreto*: la historia de Abraham y de Isaac.

En el capítulo XII del Génesis, Dios se dirige a Abraham para exigirle el sacrificio de su hijo más amado, Isaac, en la cumbre del monte Moriah. Este pasaje bíblico ha provocado una diversidad de reacciones, insólito para algunos y espantoso para otros, ha sido objeto de discusión durante siglos por teólogos y filósofos.

Søren Kierkegaard en su obra *Temor y temblor* nos ofrece una interpretación del relato bíblico y elige como título de su obra el discurso de un gran judío converso, Pablo, en el momento de meditar una experiencia aún judía del Dios escondido, secreto, separado, ausente, que exige a Abraham, sin revelar sus razones, el gesto más cruel e imposible: sacrificar a su hijo Isaac. Lo interesante del relato es que todo esto ocurre en *secreto*. Dios no revela sus razones para con Abraham y esté para con Isaac, Sara y Eliazar. Misterio tremendo y espantoso que hace temblar, señala Derrida:

Mysterium tremendum. Misterio espantoso, secreto que hace temblar. [...] Un secreto *hace* temblar siempre. [...] Tiemblo ante lo que excede mi ver y mi saber, cuando ello me concierne hasta lo más hondo, hasta el alma y los tuétanos, cómo se suele decir. Tendido hacia aquello que hace fracasar el ver y el saber, el temblor es, en efecto, una experiencia del secreto o del misterio.²⁷⁸

¿Cuál es este secreto que *hace* temblar? La lectura de Kierkegaard se plantea tres *problemata*: problema I: ¿existe una suspensión teológica de lo ético? problema II: ¿existe un deber absoluto para con Dios? y problema III: ¿es posible justificar éticamente a Abraham por haber *guardado silencio* ante Sara, Eliazar e Isaac? Aquí nos ocuparemos del tercer problema, aunque como veremos, los tres problemas planteados se encuentran articulados.

A la pregunta, ¿cómo obró Abraham ante la solicitud de Dios? Kierkegaard responde: “De modo que Abraham calló; no dijo una sola palabra ni a Sara ni a Eliazar ni tampoco a Isaac; paso por alto tres instancias éticas, porque la ética no tenía para Abraham una expresión más alta que la vida de familia [...] Abraham calla [...], pero *no puede* hablar; es ahí donde reside la angustia y la miseria. [...] Abraham no puede *hablar*, pues no puede decir aquello que lo explicaría todo (o sea, lo que haría comprensible todo), no puede decir que es una prueba; y notemos esto: una prueba en que la

²⁷⁸ Derrida, Jacques, *Dar la muerte*, trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2006, p. 65.

tentación está constituida por lo ético.”²⁷⁹ He aquí la paradoja, Abraham calla, no habla, y al guardar silencio da prioridad a lo religioso sobre lo ético. La suspensión teológica de lo ético es la noción sobre la cual Kierkegaard basculará su interpretación sobre el silencio de Abraham y su necesidad de ir más allá de lo normativo, del saber y de la ética.

El patriarca Abraham prioriza su *fe* por encima de la convención moral, incluso, de ir en contra de los mandamientos de Dios: “no matarás”. La *fe* en Dios le exige romper con el mundo y con la ética, con el ámbito de la generalidad:

Lo ético es como tal lo general, y como lo general lo manifiesto.

El Particular está ocultado detrás de lo sensible y lo psíquico inmediato.

Su tarea ética consiste, por lo tanto, en abandonar su ocultamiento y manifestarse en lo general. Y cada vez que persiste en mantenerse oculto, peca y cae en una *Anfaegtelse* de la que sólo puede salir manifestándose.²⁸⁰

La ética es la *manifestación*, el deber relativo para con lo general, es decir, la comunidad y el espacio de la política donde tiene cabida la justificación. Esta idea la podemos entender kantianamente, lo ético es lo que vale para todos, el imperativo que aun siendo formal no permite excepciones, ni intereses particulares. Actuar moralmente es actuar conforme a la universalidad de la razón: “*Obra sólo de forma que puedas desear que la máxima de tu acción se convierta en una ley universal*”. La ética sería, para Kant, actuar conforme a *deber* según la universalidad de la razón.

Desde la ética kantiana, Abraham aparecería como inmoral al privilegiar su punto de vista individual sobre el interés general. Desde el campo de lo ético, de la generalidad, el sacrificio de Isaac es un asesinato, una acción que no actúa conforme a la razón, rompiendo con el ámbito institucional, jurídico y moral. *Dar la muerte* es un acto que ninguna ética debe permitir. Incluso el propio Kant²⁸¹ al dar su interpretación del pasaje bíblico, se opone a la convicción de Abraham de no dudar si es Dios quien le habla y le exige el sacrificio de su hijo, lo que él asume como un mandamiento divino puede ser una trampa de lo demoníaco. Según Kant, no se debe admitir

²⁷⁹ Kierkegaard, Søren, *Temor y Temblor*, 4ª edición, trad. de Vicente Simón Merchán, Madrid, Editorial tecnos, 2001, pp. 95-98.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 68.

²⁸¹ En el párrafo intitulado “Del hilo conductor de la conciencia moral en los asunto de la fe” de su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant argumenta que es injusto dar muerte a un hombre por causa de su creencia religiosa o por un acto de fe. Un acto de fe no puede justificar un crimen, al no actuar conforme a deber, su acción no puede traducirse en términos generales y universales. Con relación al mandato de Dios de *dar la muerte*, Kant señala:

Pero que Dios haya manifestado nunca esta terrible voluntad se basa en documentos históricos y no es jamás apodícticamente cierto. La revelación ha llegado a él, sólo a través de hombres y ha sido interpretada por éstos, y aunque a él le parezca que ha venido de Dios mismo (como la orden dada a Abraham de sacrificar a su hijo como a un carnero), es al menos posible que haya aquí un error. Pero entonces el osaría aquello a riesgo de hacer algo que sería sumamente injusto, y precisamente en esto obra sin conciencia moral. [Kant, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1981, p. 183.]

ninguna especie de *fe* que lleve a injusticia alguna, ni legitimar crímenes que no actúen conforme a derecho. En consecuencia, desde la ética, Abraham aparece como un asesino, un hombre inmoral que no actúa conforme a los principios de la generalidad. Sin embargo, contrario a Kant, Kierkegaard señala que el ámbito de inteligibilidad del sacrificio de Isaac no lo proporciona la ética sino la *fe*. En el acto de Abraham no hay exigencia moral, actúa con vistas al absurdo y su acción se justifica por su *fe*. Desde el punto de vista religioso, Abraham no es un asesino sino el *caballero de la fe*. La *fe* en Dios lo aleja de los hombres, anteponiendo la singularidad por encima de la generalidad, “pero sabe también que por encima de esta esfera serpentea una senda solitaria, una senda estrecha y escarpada; sabe lo terrible que es nacer en una soledad emplazada fuera del territorio de lo general, y caminar sin encontrarse nunca con nadie. Sabe muy bien en qué lugar se halla y en qué relación esta con los demás.”²⁸² La naturaleza misma de la prueba le impone el voto de silencio a Abraham.

Justamente, el silencio de Abraham es lo que le interesará a Derrida interpretar, en su texto *Dar la muerte*, señala el hilo conductor de su lectura y que resulta imprescindible para lo que aquí se discute:

Pienso en Abraham que guardó el secreto no hablando ni a Sara, ni a Isaac siquiera, de la orden que le había sido dada, cara a cara, por Dios. El sentido de esta sigue siendo, para el mismo, secreto. Todo lo que sabe es que es una prueba, ¿Qué prueba? Yo voy a proponer una lectura. [...] Tendría la claridad y la distinción de una experiencia secreta respecto a un secreto. ¿Qué secreto? Helo aquí: unilateralmente asignada en el monte Moriah consistiría en probar, precisamente, si Abraham es capaz de guardar un secreto.²⁸³

“De modo que Abraham no hablo –señala Kierkegaard- [...]. Abraham no dice *nada* y, de ese modo, dice cuanto tenía que decir. [...] No puede decir nada pues lo que sabe no lo puede decir.”²⁸⁴ Hablar sin decir nada es la mejor táctica para guardar un secreto, señala Derrida. Si hablase se justificaría, inmediatamente, ante lo general y al hacerlo traicionaría la prueba impuesta por Dios. Al guardar secreto, Abraham transgrede el orden de la ética y a pesar de traicionar a los suyos, emprende el camino al Monte Moriah para llevar a cabo el sacrificio, y en todo momento, a cada momento, no pierde la *fe*.

¿Qué es la fe?

Esto nos lleva al segundo problema planteado por Kierkegaard, ¿existe un deber absoluto para con Dios? Al suspender la ética a través del sacrificio de su hijo Isaac, aun cuando Dios lo haya interrumpido, Abraham privilegia el punto de vista singular, individual, por encima de lo general, lo que implica afirmar un deber absoluto para con Dios suspendiendo los deberes relativos para con la comunidad. Para distinguir al *caballero de la fe* del héroe trágico, Kierkegaard analiza casos en los que se afirma la singularidad por encima de la generalidad de modo tal que se suspendió el deber.

²⁸² Kierkegaard, Søren, *op. cit.*, p. 64.

²⁸³ Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 135.

²⁸⁴ Kierkegaard, Søren, *op. cit.*, p. 98-101.

Agamenón sacrifica a su hija Ifigenia, con el fin de invocar al viento que ha de llevar sus naves a puerto. Aquí tenemos un caso en el que se suspende el deber, el deber de no matar, el deber de amar a sus hijos, el deber de respetar la vida de todo ser viviente. Pero la acción de Agamenón no es un acto de fe, sino un acto realizado por otro deber más superior, un deber para con la ciudad, con el Estado y con la comunidad. Como señala Laura Llevadot. “Se trata aquí de una ética trágica que se diferencia de la kantiana y de la hegeliana en la medida en que sí admite la subordinación de la subjetividad ética a un deber superior, la oposición del individuo a las normas generales.”²⁸⁵

El héroe trágico renuncia a lo finito para alcanzar lo infinito, a *lo cierto para alcanzar lo más cierto*. Agamenón renuncia al deber por otro deber más superior.²⁸⁶ Abraham, en cambio, no renuncia al deber por otro deber más superior, sino por un *deber absoluto*, el *deber de creer*. La experiencia de la *fe*, del *creer*, es irreductible al saber, al cálculo, a la razón, *creer es heterogéneo a la ética*: “En la acción trágica hay una subordinación del acto transgresor a una suerte de saber.”²⁸⁷ El héroe trágico, Agamenón, *sabe* que el sacrificio de su hija Ifigenia le traerá favores, alcanzar lo Infinito, ganar fama, gloria y reconocimiento por parte de la generalidad. *Sabe* que su acción tendrá consecuencias. Abraham *no sabe* y en eso consiste la *fe*, *no sabe* las razones de Dios que le exigen el sacrificio, *no sabe* porque debe sacrificar a su hijo, nadie sabe nada, ni Abraham cuando se dirige al monte Moriah, ni Isaac a quien su padre no puede hablar.²⁸⁸ El secreto es doble: por una parte, un secreto

²⁸⁵ Llevadot, Laura, “¿Por qué Abraham no puede hablar?: Kierkegaard, Derrida y la justicia por-venir.”, *Pensamiento. Revista de información e investigación filosófica*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, vol. 67, núm. 251, enero- abril de 2011, p. 39.

²⁸⁶ Tras los ataques terroristas suscitados el 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos ; y que cobro la vida de miles de personas y el derrumbe de las emblemáticas torres gemelas de Nueva York, Mohamed Atta, a quien los investigadores norteamericanos consideran el “cabecilla” de los actos terroristas, reivindica en un carta la herencia abrahámica que le inspiró, dirigiéndose a su familia , pide que se le considere tal y como Abraham hizo con su hijo Isaac: “Así quiero hacer lo que Abraham le dijo a su hijo que hiciera, morir como un buen musulmán [La carta, escrita en árabe, fue encontrada en el equipaje del terrorista Mohamed Atta (quien iba en el primer avión que se estrelló contra el World Trade Center) por el FBI y publicada, posteriormente, en la revista alemana *Der Spiege* el 1 de octubre de 2001].

La “suspensión teológica de la ética” ha sido leída, por muchos, y sobre todo tras los ataques terroristas a Estados Unidos, como una justificación de la violencia religiosa por parte de ciertos sectores fundamentalistas, sin embargo, la lectura de Kierkegaard exige otro tipo de lectura, a la cual nos invita Derrida, más allá de justificar la violencia religiosa, el acto de Abraham abre a la posibilidad de pensar una ética más allá de la ética, una ética vinculada al silencio.

Ahora bien, desde una lectura kierkegaardiana, el acto suicida de Mohamed Atta y su justificación, se inscriben en el seno de la ética trágica. Mohamed Atta, pone por encima del deber general, del deber de “no mataras”, un deber superior para con su comunidad y los principios de su religión. Dar la vida propia, aunque esto implique matar a otros, no es en lo absoluto un acto de fe, sino precisamente la tentación ética en la que Abraham no cae. Atta y sus compañeros terroristas, *sabían* lo que hacían, sus actos habían sido calculados, preparados, programados, *sabían* que al morir, ganarían la inmortalidad en la memoria de su pueblo. Nada más alejado del acto de Atta que Abraham. La *fe* no consiste en auto- sacrificarse, si Abraham lo hubiese hecho para salvar la vida de su hijo, no se comportaría como un caballero de la fe sino como un héroe trágico.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 40.

²⁸⁸ *Cfr. Ibid.*, p. 39 y ss.

que sólo comparte con Dios, Abraham no debe desvelar ante los suyos que Dios lo ha llamado y le ha solicitado, en el cara a cara de una alianza absoluta, el sacrificio de su hijo más amado y por otra, el secreto de la petición sacrificial, las razones de Dios. Abraham “está obligado al secreto, no porque comparta, sino porque no comparte el secreto de Dios. El doble secreto está imbuido así en una doble necesidad: porque Abraham no puede menos que guardarlo, y porque, en el fondo, él mismo lo conoce: sabe que lo hay, pero desconoce tanto su sentido como las razones últimas que lo sustentan.”²⁸⁹

Y a pesar de todo Abraham cree; y cree en *virtud del absurdo*, cree que Dios no le exigirá a Isaac en sacrificio y le será devuelto. Es justamente esta creencia en *virtud del absurdo*, este deber absoluto, el deber de creer contra toda expectativa razonable, lo que implica la *suspensión de la ética*:

Y durante todo este tiempo creyó; creyó que Dios no le exigiría a Isaac, pero al mismo tiempo estaba dispuesto a sacrificárselo, si así estaba dispuesto. *Crejó en virtud del absurdo, pues no había lugar para humanas conjeturas*, y era absurdo pensar que si Dios le exigía semejante acto, pudiera, momentos después, volverse atrás. Ascendió por la montaña, y todavía cuando ya relucía el cuchillo creyó [...] que Dios no le exigiría a su hijo. No hay duda de que debió sorprenderle el desenlace, pero ya con un doble movimiento había regresado a su estado anterior, y pudo recibir a Isaac con mayor alegría que la primera vez. [...] *Crejó en virtud del absoluto, pues las conjeturas humanas hacía mucho que se habían agotado.*²⁹⁰

El misterio del sacrificio de Abraham enfrenta a la conciencia con sus límites y no consiente ningún saber. Ahí donde la *fe* comienza la razón termina. ¿Por qué Abraham no puede hablar? Porque hablar significaría traducirse al ámbito de la generalidad, responder ante los otros y ante la ley de su acto, *de-singularizar* su relación con lo absoluto, porque el secreto, *lo secreto*, “**el secreto del secreto no consiste en esconder algo, en no revelar su verdad sino en respetar la absoluta singularidad, la separación infinita de lo que me vincula con o me expone a lo único, a lo uno como lo otro, al Uno como el Otro.**”²⁹¹ El secreto, el silencio de Abraham, no tiene que ver con ocultar algo, guardar en lo más propio de la subjetividad, un (no) querer decir siempre presente a la conciencia.²⁹² El secreto del secreto concierne a la pura singularidad, a la irrepetibilidad absoluta, del cara a cara con Dios, a la relación singular que me vincula y me expone ante el absoluto, es decir, ante el otro, a lo radicalmente otro. Dios puede ser otro, cualquier radicalmente otro. Al respecto, Derrida desplaza un “cierto absoluto del discurso kierkegaardiano: la unicidad absoluta de Yahvé no tolera la analogía, nosotros no somos todos Abraham, Isaac, ni Sara, No somos Yahvé.”²⁹³ Y sin embargo, Dios es el nombre de cualquier otro, absolutamente otro, un nombre intercambiable por cualquier alteridad absolutamente singular. *Cualquier/ radicalmente otro*²⁹⁴ es

²⁸⁹ Quevedo, Amalia, “Un cierto giro *a-teo-lógico* del sacrificio”, *Pensamiento y Cultura*, Universidad de La Sabana: Instituto de Humanidades, Colombia, vol. 13, núm. 2, diciembre de 2010, p. 225.

²⁹⁰ Kierkegaard, Søren, *op. cit.*, p. 28. Las cursivas son mías.

²⁹¹ Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 136. Las negritas son mías.

²⁹² Cfr. Derrida, Jacques, *Pasiones*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2011, p. 51 y ss.

²⁹³ Derrida, Jacques, *Dar la muerte*, [ed. cit.], p. 91.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 94.

insustituible, irremplazable, singular. Abraham está dispuesto a sacrificar lo insustituible, a su hijo más amado, a Isaac mismo y no a un sustituto, si se hubiese inmolado por él o sustituido por un carnero, no se comportaría como un caballero de la fe sino como un héroe trágico. El sacrificio no puede ser comprendido desde una lógica económica de la simple sustitución. *Dar la muerte*, sacrificar lo más amado, suspende cualquier lógica económica del intercambio, del cálculo.

Mi irremplazabilidad e insustituibilidad es conferida, entregada, donada por la muerte²⁹⁵, “la unicidad, la singularidad irremplazable del yo hace que la existencia se sustraiga a toda sustitución posible.”²⁹⁶ La muerte es el lugar de mi irremplazabilidad, “nadie puede morir por mí, si ‘por mí’ quiere decir en vez de mí, en mi lugar.”²⁹⁷ Morir por el otro, sacrificarse por el otro, no significa arrebatarle al otro su morir, nadie puede morir por otro en su lugar, jamás se le libraría al otro de su propia muerte. Morir por el otro, dar la vida por el otro, no significa sustitución. Si hay algo imposible “es precisamente morir *por el otro* en el sentido de morir *en lugar del otro*.”²⁹⁸

La muerte se sustrae a una lógica del intercambio, nadie puede darme o quitarme la muerte. Incluso, aun cuando alguien me de muerte, me asesine, la experiencia de la muerte es singular, única e irremplazable. La muerte se sustrae a toda posibilidad del dar-quitar, a todo cálculo, a lo posible. La muerte es el acontecimiento de *lo imposible*. Por consiguiente, si la muerte, la propia muerte, es singular e irremplazable, corresponde a cada uno asumirla y hacerse responsable. Es desde mi propia muerte que me veo llamado a la responsabilidad.²⁹⁹ ¿Si es desde mi propia muerte que me veo llamado a la responsabilidad, no será, acaso, que través de la muerte del otro me veo llamado a

²⁹⁵ *Nadie puede testimoniar por el testigo*: Nadie testimonia por otro, como nadie muere en lugar de otro. Nadie puede reemplazar la “singularidad” del testigo. La experiencia del testimonio y su acontecimiento es irremplazable e insustituible, se comunica con la experiencia de la muerte: No se puede testimoniar la muerte por el otro y antes que nada –señala Derrida-, porque no se puede testimoniar para sí la propia muerte. Nadie puede, nadie *debe* testimoniar en el lugar del otro, reemplazar al testigo, así como nadie puede morir en lugar de otro, tomar la experiencia de su propia muerte:

No puede y (además, o por otra parte, o sobre todo) no debe testimoniar por el testigo en todos los sentidos del “por”. No se puede y hace falta no (pretender) reemplazar al testigo de su propia muerte, por ejemplo, al que ha perecido en el infierno de Auschwitz. [...] No se puede ni se debe reemplazar (así, testimoniar por otro) al testigo de su propia muerte, ni al testigo de la muerte de otros, aquel que ha asistido y sobrevivido, por ejemplo, al infierno de Auschwitz. Derrida, Jacques, “Poética y política del testimonio”, [ed. cit.], p. 41.

²⁹⁶ Quevedo, Amalia, *op. cit.*, p. 226.

²⁹⁷ Derrida, Jacques, *Dar la muerte*, [ed. cit.], p.53.

²⁹⁸ Quevedo, Amalia, *op. cit.*, p. 226.

²⁹⁹ La muerte, la irremplazabilidad de la propia muerte, es condición de posibilidad del sacrificio. Rene Girard en la *Violencia y lo sagrado*, considera que la sustitución es integrante del sacrificio, sin embargo, el recurso al chivo expiatorio o a una víctima de recambio es sólo posible a un nivel simbólico o ritual, ya que como señala Amalia Quevedo, “en un nivel más profundo, es la insustituibilidad última de la víctima, la no intercambiabilidad de su muerte, finalmente innegociable aunque negociada en el plano simbólico, la que hace posible el sacrificio. La expropiación simbólica de la propia muerte, por llamarla de alguna manera, el dar la vida por otro o morir por él en este sentido, es posible justamente gracias a que, en el plano del ser, la muerte de cada uno es única e inalienable, absolutamente insustituible.” *Idem*. Al respecto, véase: Girard, Rene, *La violencia y lo sagrado*, trad. de J. Jordá, Barcelona, Anagrama, 2005.

la responsabilidad para con los otros? Derrida da un paso más, si desde la irremplazabilidad de mi propia muerte me veo llamado a la responsabilidad, es en el *dar muerte*, en el sacrificio, en la posibilidad de dar muerte al otro, donde descubro mi responsabilidad ante el otro. Si Heidegger había colocado la propia muerte como posibilidad del *Dasein*, Derrida, al igual que Levinas, sostiene que lo primero que debe ser pensado no es la propia muerte sino la *muerte del otro*. Es en el *temor* de poder matar al otro donde descubro mi responsabilidad infinita hacia él, o como sostiene Levinas: “Soy responsable del otro en la medida en que es mortal. La muerte del otro es la primera muerte”.³⁰⁰

En la muerte del otro se haya la posibilidad de una ética más allá del deber, una ética que me obliga a responder al otro que siempre es anterior al sí mismo: “la prioridad del otro frente al yo, aun en el caso extremo de la muerte, expresa lo humano que hay en el yo, aun en el caso extremo de la muerte cuando este responde a la llamada del otro: “heme aquí” (me voici)”³⁰¹ ¡Heme aquí!, responde Abraham ante el llamado de Dios, y sobre este deber absoluto de responder al otro, radicalmente otro (*cualquier/radicalmente otro*), se haya el *secreto del secreto*. El *secreto del secreto* da cuenta de esta relación absoluta, “es un secreto sin contenido alguno, no hay ningún sentido que ocultar, ni ningún otro secreto, salvo la petición misma de secreto, a saber la exclusividad absoluta de la relación entre el que llama y el que responde ‘aquí estoy’.”³⁰² No sería un contenido sino un acto.

La *suspensión teológica de la ética*, según Derrida, no elimina la ética sino la transforma en una ética del deber absoluto, una responsabilidad infinita que toma como modelo el sacrificio de Abraham.³⁰³ Porque como sostiene Kierkegaard, de ahí no se sigue en modo alguno que la ética

³⁰⁰ Levinas, Emmanuel, *Dios, la muerte y el tiempo*, trad. de M. L. Rodríguez Tapia, Madrid, Ediciones Cátedra, 1994, p. 57.

³⁰¹ Llevadot, Laura, “La muerte del otro: Kierkegaard, Lévinas, Derrida.”, *Convivium: revista de filosofía*, Universitat de Barcelona, Barcelona, núm. 24, 2011, p. 107.

³⁰² Quevedo, Amalia, *op. cit.*, p. 226.

³⁰³ Emmanuel Levinas, lanza una aguda crítica a Kierkegaard, al privilegiar la esfera de lo religioso sobre la ética, se corre un riesgo: al afirmar la singularidad se excluye toda posible relación ética con la comunidad. El hecho de que Abraham guarde silencio, muestra como la afirmación de la singularidad en su relación individual con el absoluto, Dios, cierra toda posibilidad de encuentro con los otros:

La violencia nace en Kierkegaard en el preciso instante en que la existencia, al rebasar el estadio estético, no puede quedarse en lo que toma por estadio ético cuando entra en el estado religioso, dominio de la creencia. Ésta ya no se justifica hacia fuera, e, incluso dentro, es a la vez comunicación y soledad y, por ello, violencia y pasión. Así comienza el desprecio por el fundamento ético del ser. [Levinas, Emmanuel, “Existencia y ética”, en *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, trad. de Jesús María Ayuso, Madrid, Ediciones Encuentro, 2005, p. 75.]

Para Levinas, lo ético no reside en la generalidad sino en el encuentro rostro a rostro, en el encuentro, sin condición, con los otros. La ética es el espacio de encuentro con el otro, en el que se hace posible la justicia y la responsabilidad ética. Sin embargo, aquello que Levinas considera como lo ético es el ámbito de lo religioso en Kierkegaard. Por ello, Derrida afirma que la ética de Levinas es ya religión y el ámbito de lo religioso es ético. Hay un punto en que ambas “regiones” son indiscernibles:

tenga que ser abolida, sino simplemente que se formula de manera diversa dentro de los parámetros de la paradoja, recibe una expresión paradójica. Frente a la acción de dar razones de la decisión existe la posibilidad del silencio, Abraham no habla, porque su decisión es absoluta, singular, infinita, exige una responsabilidad para con el otro, una relación de respeto, si hablase, traicionaría su relación con el otro y correría el riesgo de suspender su propia singularidad:

En la medida en que no diciendo lo esencial, a saber, *el secreto entre Dios y él*, Abraham no habla, asume esa responsabilidad que consiste siempre en estar solo y atrincherado en su propia singularidad en el momento de la decisión. *Lo mismo que nadie puede morir en mi lugar, nadie puede tomar una decisión, en mi lugar*. Ya que desde el momento en que se habla y se entra en medio del lenguaje, se pierde, pues, la singularidad. Se pierde, pues, la posibilidad o el derecho de decidir. Toda decisión debería ser así, en el fondo, permanecer a la vez solitaria, secreta y silenciosa. La palabra nos apacigua –señala Kierkegaard- porque traduce lo universal.³⁰⁴

El secreto abre la posibilidad de pensar un concepto de responsabilidad más allá del deber. El mandamiento y la ley tienen su “origen” en la relación singular con el otro y no en la supuesta identidad consigo mismo del sujeto moral. La responsabilidad surge en la relación con la alteridad singular, en la heteronomía y no como ley que me doy de manera autónoma (Kant). Una decisión es siempre secreta, Abraham es responsable ante Dios porque responde de sí ante el otro absoluto y paradójicamente, irresponsable, porque su decisión no está guiada por la razón, por un saber que lo justifique ante los hombres y ante la ley. Una decisión, digna de ese nombre, no es consecuencia de un plan deliberado está más allá del deber, es incalculable, heterónimo con respecto al derecho. Abraham encarna la paradoja de la decisión, él no puede dar razones, justificar su acto ante los hombres, justificar su decisión. La decisión comienza ahí donde el saber y la razón quedan suspendidos. La decisión de Abraham no está fundamentada en el saber sino en el creer en virtud del absurdo. De ahí que toda decisión sea inseparable de la creencia, del creer:

[...] el momento de la *decisión, en cuanto tal*, lo que debe ser justo, *debe* ser siempre un momento finito, de urgencia y precipitación; no debe ser la consecuencia o el efecto de un saber teórico o histórico, de esa reflexión o deliberación, dado que la decisión marca siempre la interrupción de la deliberación jurídico-, ético-, o político-cognitiva que la precede y que *debe* precederla. El instante de la decisión es una locura, dice Kierkegaard.³⁰⁵

El instante de la decisión, el instante en que se decide, se suspende todo saber, es un momento de locura que interrumpe toda deliberación o plan calculado. El instante de la decisión es injustificable e incalculable. Por ello, cuando decidimos actuar ya no por deber sino por creencia y amor al otro, se es responsable. Responder al otro no puede ser el efecto de una regla, no puede consistir en la aplicación de un programa, esto es del orden del saber y me irresponsabiliza ante el otro.

Levinas ya no puede distinguir entre alteridad infinita de Dios y la de cada hombre: su ética es ya religión. En ambos casos, la frontera entre lo ético y lo religioso se hace más que problemática, como ocurre con todos los discursos referidos a ella. [Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 83.]

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 71-72.

³⁰⁵ Derrida, Jacques, *Fuerza de Ley. <<El fundamento místico de la autoridad>>*, [ed. cit.], pp. 60-61.

La creencia, el deber de creer (el deber absoluto según Kierkegaard), está en la base de mi relación con el otro. La creencia, suspende el saber, la regla, el deber y sobre ella descansa cualquier juicio constataivo. Para Derrida, cualquier juicio constataivo, susceptible de ser falso o verdadero, descansa sobre un realizativo, es decir, un performativo. El performativo permite establecer una relación fiduciaria, de creencia, entre aquel que emite el enunciado y el receptor del mismo, sea verdadero o falso el enunciado, al juicio constataivo le precede la promesa de decir la verdad. Es sobre la base de esta estructura fiduciaria que el otro nos escucha, confiando en que seremos creídos ante la palabra dada. Cualquier enunciado susceptible de ser verdadero o falso, “reposa en realidad en un juicio de valor absoluto, en un juicio ético que toma la forma paradójica de un <<heme aquí>>, <<aquí estoy para escucharte y para hablarte>>, <<para responder a tu llamada sin contarle jamás a nadie>>, << me comprometo a guardar el secreto de la creencia que me vincula a ti, antes de cualquiera de tus razones>>”³⁰⁶.

Al reposar todo enunciado constataivo sobre una estructura realizativa al menos implícita (<<te digo que yo te hablo, me dirijo a ti par decirte esto es verdad, que es así, te prometo y te renuevo mi promesa de hacer una frase [...]>>), la dimensión de lo ajustado o de verdad de los enunciados teórico-constatativos (en todos los dominios, en particular en el dominio de la teoría del derecho) presupone siempre, por tanto, la dimensión de justicia de los enunciados realizativos, es decir, su precipitación esencial. Dicha precipitación nunca tiene lugar sin una cierta disimetría y una cierta forma de violencia. *Es así como me atrevería a entender la proposición de Levinas que –utilizando otro lenguaje, y según procedimientos discursivos diferentes- declara que la verdad supone la justicia.*³⁰⁷

Lo imposible, el secreto, se abre como condición de posibilidad de toda generalidad, saber y racionalidad, posibilita que el derecho dependa de un acto de justicia del cual no se puede hablar. Quien testimonia, lo hace sobre la base de esta promesa. El vínculo ético, secreto, del que no es posible hablar y que ata al testigo y al testigo del testigo es injustificable, porque constituye/precediendo cualquier justificación. En consecuencia, el testimonio es irreductible a la prueba, su lugar no es el del saber sino el de la creencia, del deber absoluto, del deber de creer más allá del deber. La responsabilidad con el otro implica secreto, Derrida sostiene que la clave del secreto, el secreto del secreto, dramatizado en el monte Moriah no refiere a algo que se oculta. El secreto está en la estructura del vínculo social, en la social conflictividad de la relación con el otro, cuando hay otro radicalmente *otro*³⁰⁸ y que no es reductible a un “yo” o a “uno mismo”. La ética que se desprende del *dar muerte* es una *ética del deber absoluto*.

El secreto posibilita un espacio de relación con el otro, sin coartada, sin ejercicio de subyugación y dominación, ahí radica la posibilidad de una ética en términos de responsabilidad infinita. El secreto

³⁰⁶ LLevadot, Laura, “¿Por qué Abraham no puede hablar?: Kierkegaard, Derrida y la justicia por-venir.”, [ed. cit.], p. 51.

³⁰⁷ Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 64. Y sobre el tema, véase: *Ibid.*, pp. 33- 55.

³⁰⁸ Cfr. Peñalver Gómez, Patricio, “Pasiones del secreto. Correspondencias de Kierkegaard y Derrida”, en Peretti, Cristina de y Velasco, Emilio (coords.), *Conjunciones. Derrida y compañía*, Madrid, Editorial Dykinson, 2007, pp. 37 y ss.

escapa a todo intento de fenomenalización, se sustrae al discurso.³⁰⁹ Hoy, cotidianamente, escuchamos hablar de secretos: secretos de estado, secreto religiosos, por ejemplo, los secretos de Fátima guardados celosamente por el Sumo Pontífice, secretos de fabricación, etc., pero en todos estos casos el secreto está condicionado, calculado y racionalizado, lo que inexorablemente implica que no *hay* secreto. Al respecto Derrida señala: “[...] pero el *derecho al secreto*, en todos esos casos, es un derecho condicional, puesto que en ellos el secreto es compartible y está limitado por condiciones dadas. El secreto se convierte en un *problema*.”³¹⁰

El deber disuelve la responsabilidad en el lenguaje de lo general, lejos de asegurar la responsabilidad nos empuja a la irresponsabilidad, hablar, responder, rendir cuentas, disuelve la singularidad de la alteridad en el elemento del concepto,³¹¹ esto no significa que el silencio de Abraham, el silencio del secreto, este desprovisto de lenguaje, su silencio testimonia la imposibilidad de hablar en el lenguaje de lo general, de justificarse ante las leyes “lo que nos hace pensar en la dimensión idiomática de la responsabilidad: abrir la lengua a una pluralidad, testimoniando en secreto.”³¹² La responsabilidad absoluta, el deber absoluto, nos ponen en relación con una singularidad absoluta, trascendiendo todo deber, toda responsabilidad y ley humana que está al servicio del cálculo, de la dominación, del poder. Aquí habría que ser cuidadosos, y al respecto Derrida nos da esta lección, no estamos diciendo que la ética tenga que ser abolida, por el contrario, nos estamos refiriendo a la posibilidad de construir un espacio ético con los otros, más libre, sin relaciones de dominio y de subyugación, sin coartada, donde se respete la singularidad de todo ser viviente como un acto responsable.

Nada más intolerable, entonces, desde Platón hasta Hegel y de ahí a nuestras democracias actuales que el secreto:

Bajo la forma ejemplar de la coherencia absoluta, la filosofía hegeliana representa la exigencia irrecusable de manifestación, de fenomenalización, de desvelamiento; y, por consiguiente, pensamos, la demanda de verdad que anima la filosofía y a la ética en lo que tienen de más poderoso. No hay secreto último para lo filosófico, lo ético o lo político. Lo manifiesto es preferible a lo secreto, la generalidad universal es superior a la singularidad individual.³¹³

De igual manera, Kant no admite secreto alguno. El secreto suspende el deber invalidando el imperativo categórico. En *¿Qué es la ilustración?*³¹⁴ Al defender el uso público de la razón, no tolera secreto alguno, porque implicaría suspender la esfera de lo público en favor de la esfera privada. Y aun cuando existan asociaciones “privadas” (políticas, religiosas, etc.), éstas *deben* de

³⁰⁹ Cfr. Jacques Derrida, *Pasiones*, [ed. cit.], p. 57.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 56.

³¹¹ Cfr. Derrida, Jacques, *Dar la muerte*, [ed. cit.], p. 72- 73.

³¹² Jerade Dana, Miriam, “Violencia y responsabilidad: releer el silencio de Abraham.”, *Acta Poética*, IIFIL-UNAM, México, núm. 31-1, enero-junio de 2010, p. 123.

³¹³ Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 75.

³¹⁴ Kant, Emmanuel, “¿Qué es la ilustración?”, en *Filosofía de la Historia*, 2ª edición, trad. de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 25-38.

rendir cuentas ante el Estado y sus instituciones. Sin embargo, Derrida sostiene que el secreto va más allá de la distinción público/ privado. Lo secreto no se reduce a la esfera de lo privado. Nada más heterogéneo a la distinción público/ privado que el secreto:

Lo secreto es lo irreductible al terreno de lo público –a pesar de que no lo llamo privado- e irreductible a la publicidad y a la politización, pero al mismo tiempo, este secreto está en la base de lo que puede permanecer y permanece abierto al terreno de lo público y del dominio de la política. Es en la base de lo secreto que puedo retomar la cuestión de la democracia, porque hay una concepción de la política y de la democracia como apertura –donde todos son iguales y donde el espacio público está abierto a todo- que tienden a negar a disolver o prohibir el secreto; en todo caso, tiende a limitar el derecho a lo secreto al dominio de lo privado, estableciendo así una cultura de la privacidad (creo que esta es la tendencia hegemónica y dominante en la historia de la política en Occidente).³¹⁵

El secreto es heterogéneo al espacio público, a los bio-poderes señalaría Foucault, que lo controlan, lo regulan y lo configuran. La experiencia de lo secreto al ser co-extensiva con la experiencia de la singularidad, propone un espacio de encuentro con los otros, *cualquier/radicalmente otro*, libre, no regulado o controlado. Esta experiencia de lo secreto, no implicaría una des-politización del espacio público sino la ocasión de re-politizar de otro modo, *de otros modos*, el orden de lo dado. Derrida reconoce que un espacio público que no de espacio al secreto, un espacio que exige transparencia, fenomenicidad y exhibición, corre el riesgo de convertirse en un espacio totalitario.³¹⁶ El derecho al secreto debe ser co-extensivo a todo espacio democrático, a toda democracia *por-venir*.

Ahora bien, la acción de Abraham puede causarnos horror, sorpresa e intolerancia, pero no tiene nada de extraordinaria, en el sentido de que día a día, cotidianamente, en cualquier lugar, a cada momento, vivimos esta experiencia. Al responsabilizarnos por los que amamos, por los cercanos, olvidamos a los otros. La responsabilidad que tengo para con el otro implica siempre el sacrificio de otro, de otros, incluso mi singularidad es sacrificada también. La ética de la buena conciencia, la ética de los derechos universales, olvida, oculta, esta estructura sacrificial que subyace a nuestros vínculos sociales y comunitarios.

Hoy, a inicios del siglo XXI, nuestras sociedades democráticas se encuentran en una encrucijada: A la vez que se autoproclaman defensoras de una “ética” de los derechos humanos, paradójicamente, sacrifican, cotidianamente, miles de seres vivientes en todo el mundo en virtud del progreso social e individual. La gran maquinaria social en que vivimos tiende a ocultar, silenciar, la estructura sacrificial que le subyace. Por un lado, acalla la voz de las víctimas que le reclaman y por el otro, guarda silencio sobre estas víctimas, sus propias víctimas. Las víctimas deben ser sacrificadas y la sociedad debe de guardar silencio, los reclamos de miles de personas que en distintas partes del mundo levantan la voz para exigir justicia o un modo de vida más vivible, son acalladas, silenciadas, al no ser asimilables semánticamente por la estructura social, puesto que el único

³¹⁵Derrida, Jacques, “Notas sobre desconstrucción y pragmatismo” en Mouffe, Chantal (comp.), *Desconstrucción y pragmatismo*, trad. de Inés M. Pousadela, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1998, p. 157.

³¹⁶ Derrida, Jacques y Ferraris, Maurizio, *El gusto del secreto*, trad. de Luciano Padilla López, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, pp. 80-81.

lenguaje valido es el del sistema. El buen funcionamiento de la sociedad, su progreso institucional, cultural, político y económico, exige que cada uno cumpla una función dentro de la gran maquinaria social. La responsabilidad se establecerá a partir de principios funcionales y productivos; y se “medirá” según se acaten las leyes y normas que permiten el buen funcionamiento de la estructura social, funcionamiento, que supondrá permanentemente el sacrificio del otro, de otros.

El sistema asume, a su modo, sus víctimas, por un lado, a través de un discurso político “compasivo” (generar proyectos de intervención social y programas asistenciales, en la mayoría de los casos, traducibles a categorías económicas y estadísticas para mostrar al resto de la sociedad el progreso al que se encamina) y por el otro, a través del uso de la fuerza (cuando las víctimas alzan la voz y su resistencia constituye un peligro a la integridad del sistema). Mientras el sistema progresa, la sociedad se muestra indiferente ante el dolor de miles de seres vivientes en distintas partes del mundo, a sus necesidades y sufrimientos. La voz de los oprimidos debe ser silenciada para que el sistema y su moral productiva, progresen:

Mas, a su vez, el buen funcionamiento de dicha sociedad no resulta en absoluto perturbado –como tampoco el ronroneo de sus discurso sobre la moral, la política y el derecho, ni el ejercicio mismo de su derecho (público, privado, nacional o internacional)- por el hecho de que –debido a la estructura y las leyes del mercado tal y como la sociedad lo ha instituido y lo regula, y debido a los mecanismos de la deuda exterior y otras disimetrías análogas- esa misma <<sociedad> haga morir o, diferencia secundaria en el caso de la no-asistencia a personas en peligro, *deje* morir de hambre y de enfermedad a centenares de millones de niños (de esos prójimos o de esos semejantes de los que habla la ética o el discurso de los derechos del hombre), sin que ningún tribunal moral o jurídico sea jamás competente para juzgar aquí sobre el sacrificio –sobre el sacrificio del otro con vistas a no sacrificarse uno mismo-. Una sociedad así no sólo participa de este sacrificio incalculable, sino que lo organiza.³¹⁷

Derrida señala que hay que estar atentos a este “silencio”, a la intención de las éticas de la “buena conciencia” de ocultar esta estructura sacrificial que subyace a nuestros vínculos comunitarios y sociales, a la moral productiva del sistema que bajo una máscara paternalista busca silenciar la voz de sus víctimas según sus propias exigencias. No vayamos lejos, miremos los acontecimientos que se han suscitado en nuestra nación recientemente, Ayotzinapa es un claro ejemplo. Hace algunos meses, para ser más claro en diciembre de 2014, el presidente de la República, Enrique Peña Nieto, tras los acontecimientos suscitados la noche del 26 de septiembre de 2014 en Ayotzinapa, Guerrero, donde murieron varios estudiantes de la Normal Raúl Isidro Burgos y desaparecieron 43 de sus compañeros, señaló, tras la inauguración de un puente en el municipio de Coyuya de Benítez, Guerrero, que habría que “superar” el caso Ayotzinapa y encaminarse al cambio:

“No puedo dejar de compartir con ustedes el momento de dolor, de consternación de Guerrero y de toda la nación”, señaló. El hecho debe dar pauta a un cambio “para que sea el desarrollo lo que nos permita propiciar paz y armonía entre la sociedad y eso depende de todas y de todos, de la sociedad y del gobierno”, añadió el presidente. Peña Nieto instó a los guerrerenses a que “superemos esta etapa,

³¹⁷ Derrida, Jacques, *Dar la muerte*, [ed. cit.], p. 98.

demos un paso hacia adelante” para que haya “mejores condiciones” en el Estado. Dijo que lo ocurrido “va a generar un hito, va a marcar un momento y va a permitir la construcción de mejores instituciones” y citó, entonces, sus iniciativas en materia de seguridad.³¹⁸

El progreso implica silenciar, olvidar, simplificar la crueldad y la gravedad del acontecimiento y sus víctimas, sacrificarlas en virtud del buen funcionamiento de la sociedad, de su discurso económico, político y jurídico. El sistema social debe inscribir un cálculo sacrificial, en el que debido a la estructura y las leyes del mercado que ella misma instituye y regula, señala Derrida, se hace morir a miles de seres vivientes en el planeta, sin responsabilidad alguna. La historia de Abraham y de Isaac, señalan la paradoja que habita todo concepto de deber y de responsabilidad; y cómo argumenta Zenia Yébenes, “el gesto de la violencia sacrificial se da siempre – en cualquier momento y en cualquier lugar – en lo que está en juego es la responsabilidad.”³¹⁹

Volvamos al testimonio. Si el secreto, lo secreto, es inseparable del testimonio y el secreto es irreductible a la publicidad, ¿no caeríamos en contradicción al afirmar que el testimoniar es, además, inseparable de un “hacerse público”? Sostener que el testimonio es secreto y a la vez público, ¿no corre el riesgo de reducir la singularidad del testimonio, de la actividad de testimoniar, en el elemento del concepto, del lenguaje? ¿Cómo se puede testimoniar aquello que en principio está destinado a recusar el testimonio? ¿Es posible *decir* el acontecimiento, lo secreto? Se pregunta Derrida.

Tras los atroces acontecimientos vivenciados por miles de personas en el planeta, durante el siglo XX (la Primera y la Segunda guerra mundial, el genocidio nazi y las dictaduras latinoamericanas, por mencionar algunos acontecimientos que marcaron el siglo pasado) y aún hoy en día, se abrió un debate en el ámbito jurídico y académico, principalmente historiográfico, sobre la urgente necesidad de tomar en cuenta el testimonio de las víctimas, los sobrevivientes, para determinar verdaderamente lo *qué ocurrió* y *constatar* mediante la palabra del otro, –en un acto siempre regulado, controlado, en función de la verdad, a través de preguntas del tipo: ¿Qué sucedió? ¿Cómo fue? ¿Qué vio o escucho?–, las explicaciones y conclusiones a las que el saber jurídico e historiográfico habían llegado. La exigencia de verdad sobre lo ocurrido exige la narración del testigo. El testimonio es fundamental en la investigación judicial e historiográfica sólo a condición de que cumpla una función veritativa. El testimonio, entonces, aparece como algo suplementario a la prueba, incluso, un derecho sólo accesible a las víctimas cuya palabra, confirme la verdad de lo ocurrido de un modo tan fiel como sea posible.³²⁰

³¹⁸ Vargas, Rosa Elvira, “Llama Peña a ‘superar’ el caso Ayotzinapa”, *La Jornada*, México, jueves 04 de diciembre de 2014, sección política.

³¹⁹ Yébenes, Zenia, “Todos los días en el monte Moriah: el secreto y la ineludible violencia sacrificial”, en Barbosa, Mario y Yébenes, Zenia (coords.), *Silencios, discursos y miradas sobre la violencia*, México, UAM-Cuajimalpa, Anthropos Editorial, 2009, p. 84-85.

³²⁰ Al respecto, Paul Ricoeur, en una línea hermenéutica de interpretación, argumenta que ante los dos usos predominantes e institucionales del testimonio, habría la urgente necesidad de pensar un “modo” del testimonio que se rehúse primero, a ser herramienta, prueba suplementaria en las investigaciones

Esta función veritativo-funcional del testimonio, corre un peligro, reducir la singularidad e imprevisibilidad del acontecimiento, al discurso, al sentido construido por categorías y esquemas preestablecidos. Nos encontramos en una aporía que habita toda actividad testimonial: por un lado, hay una urgencia por testimoniar, una demanda por recusar el silencio de acontecimientos de violencia y de dolor y por el otro, una exigencia de responsabilidad, de justicia, por no reducir y subsumir la singularidad de la actividad testimonial, en el elemento de la generalidad, del lenguaje. ¿Es posible *decir* el secreto del testimonio, sin cancelar su fuerza relacional de protesta y demanda, de alzar la voz? ¿Es posible *decir* el secreto, el acontecimiento? Siguiendo a Derrida, hay al menos dos maneras de *decir*, *el decir* en cuanto al secreto y al acontecimiento:

1. *Decir*, puede *querer-decir*, hablar, enunciar, referirse, describir, hacer saber, constatar. Esta primera modalidad del *decir* es un *decir del saber*: decir lo que es. Aquí decir el secreto, el acontecimiento, significaría decir lo que ocurre, lo que llega, lo que ha acontecido. Es un decir ligado al saber y se corresponde con una función del lenguaje que dice algo acerca de algo (dimensión constatativa).
2. Otra manera del *decir* es el decir que hace diciendo, un decir que opera, nos referimos a la función del lenguaje que Austin llama performativa. Un performativo *hace* lo que dice en la medida que lo dice. Este hacer, momento irruptivo e imprevisible (de protesta y de demanda, de alzar la voz) podría pensarse como un acontecimiento en sí mismo. Cuando testimonio no digo un acontecimiento, produzco el acontecimiento en el momento en que testimonio. Vayamos con más cuidado:

En la primera manera de *decir* el acontecimiento, el secreto, “decirlo” es sinónimo de comunicación, de información. Decir el acontecimiento, implicaría, decir las cosas tal y como están sucediendo, tal y como se presentan, es una cuestión de informar, de hacer saber, de hacer público, empero, resulta problemática, al disolver en el elemento del concepto, del lenguaje, la singularidad del acontecimiento:

“[...] porque en razón de su estructura de decir el decir viene después del acontecimiento. Por otra parte, a causa del hecho de que en cuanto decir, y por tanto estructura de lenguaje, resulta abocado a cierta generalidad, a cierta iterabilidad, a cierta repetibilidad, siempre falta la singularidad del

historiográficas y judiciales y segundo, que se resista a la explicación y a las pretensiones totalitarias del archivo:

[...] el testimonio tiene varios usos: la archivación con miras a la consulta por parte de los historiadores no más que uno de ellos, más allá de la práctica del testimonio en la vida cotidiana y paralelamente a su uso judicial sancionado por la sentencia de un tribunal. Además, dentro de la misma esfera histórica, el testimonio no concluye su carrera con la constitución de los archivos; resurge al final del recorrido epistemológico, en el plano de la representación del pasado por el relato, los artificios retóricos, la configuración de imágenes... Más aun, en ciertas formas contemporáneas de declaración suscitadas por las atrocidades masivas del siglo XX, el testimonio resiste no sólo a la explicación y la representación, sino incluso la reservación archivística, hasta el punto de mantenerse deliberadamente al margen de la historiografía y de proyectar una duda sobre su intención veritativa. (Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia y el olvido*, [ed. cit.], pp. 208-209.)

acontecimiento. [...] Ahora bien, el decir del acontecimiento, el decir de saber en cuanto al acontecimiento adolece, en cierto modo *a priori* y desde el inicio, de la singularidad del acontecimiento, y ello por el simple hecho de que viene después y de que pierde la singularidad en una generalidad.³²¹

Un acontecimiento no sólo es lo que ocurre, lo que viene, el dejar venir, es lo absolutamente singular. De ahí que la experiencia del acontecimiento sea co-extensiva con la experiencia del secreto. El decir del acontecimiento, del secreto, bajo la forma de la información, de la constatación, corre ciertos peligros ético-políticos, entre ellos, reducir la singularidad de los acontecimientos a “hechos” susceptibles de ser constatables, controlados e interpretados según los intereses y las conveniencias políticas del momento, congelándolos y volviéndolos cosas del pasado. Todos los días somos testigos de acontecimientos, sabemos de ellos a través de medios impresos como el periódico y la gaceta, o nos enteramos, en la mayoría de los casos, a través de medios electrónicos como la radio, la televisión, el internet. Sin embargo, no debemos olvidar que el decir del acontecimiento a través de estos medios no se da de forma pura, natural, sino que ya está siempre, interpretado, controlado o regulado, haciendo del acontecimiento y del secreto algo producido (v. gr. los secretos de Estado, religiosos, de fabricación).

Podemos vivenciar, en directo (*live*), un acontecimiento en cualquier parte del mundo, a través de nuestras pantallas de televisión o en nuestro computador, la imagen proyectada, el evento que se nos ofrece a nuestra mirada, no se da de forma absoluta, en presencia plena, sino siempre diferida, filtrada, seleccionada, haciendo que lo que no es mostrado en “directo” sea ya no un decir el acontecimiento sino una producción del acontecimiento.³²² En este sentido, Derrida nos convoca a ser cuidadosos, a mantenernos alertas, vigilantes, sobre los poderes que se apropian y monopolizan la información. Los acontecimientos son singularidades que ningún saber puede reducir o neutralizar. El acontecimiento “Ayotzinapa”, sobre el cual reflexionaré más adelante, es irreductible a todos los poderes que intentan silenciarlo, ocultarlo u olvidarlo, es un acontecimiento singular que ningún saber o poder habrá podido neutralizar, ¿Qué es lo que se resiste a ser neutralizado, silenciado, apropiado, en el acontecimiento “Ayotzinapa”? Nos dice Derrida, del acontecimiento, lo que no se reduce a ningún decir, lo indecible: La desaparición de los 43 estudiantes y las vidas que se han perdido al resistir a los ejercicios de poder, de dominación y subyugación.

Esto nos lleva a esa otra manera de decir el acontecimiento, el secreto, y que se enuncia propiamente como performativa, ese modo de decir en el que no constatamos, describimos, relatamos, sino un modo de decir el acontecimiento que consiste en hacer el acontecimiento. Testimoniar no consiste en narrar o describir lo que ha ocurrido, sino en un decir/ hacer, en un tomar la palabra comunitariamente para decir algo y hacer algo con los otros. La experiencia testimonial ocurre más allá del acto de narrar o describir, dicho de otro modo, en el testimonio, en la actividad de testimoniar, hay un decir del acontecimiento de lo ocurrido que produce una

³²¹ Derrida, Jacques, Soussana, Gad y Nouss, Alexis, *Decir el acontecimiento, ¿es posible?*, trad. de Julián Santos Guerrero, Madrid, Arena Libros, 2006, p. 88.

³²² Cfr. *Ibid.*, p. 89.

transformación, produce otro acontecimiento y que no es simplemente un decir de saber. Lo *efectos* de la palabra testimoniada, son incalculables, imprevisibles, puesto que el acontecimiento se anuncia siempre como imposible. Cuando se testimonia, al igual que cuando se promete, no se describe una realidad, no dice el acontecimiento hace el acontecimiento, constituye el acontecimiento. Testimoniar de un acontecimiento produce acontecimiento, no lo prefigura o calcula de antemano, no dice un acontecimiento pre-existente. Es un decir/hacer en el que quien testimonia toma una posición más pasiva que activa, el efecto que produce la palabra testimoniada no es transparente, pura, apropiable, como acontecimiento le “cae de sorpresa”. Es un decir/hacer que se padece, se sufre, por falta de propiedad o de control, es “algo” que ninguna conciencia y sujeto consciente puede apropiarse o dominar.

Cuando testimoniamos, damos o tomamos la palabra, por lo general nos preguntamos por lo que *se* dice, por el contenido de lo *dicho*, pero deberíamos preguntarnos por *lo que tiene lugar* al testimoniar, cuando se dice o se toma la palabra. Por ello, cuando se afirma que el testimonio es una *actividad*, es para dar cuenta de este tiempo testimonial, siempre en devenir, que no se agota en el momento de pronunciarse sino que da lugar a algo, tiene efectos siempre singulares e incalculables con una capacidad de transformación que viene a diseminar el sentido originario de lo que *se* dice. Decir el acontecimiento aquí, no sería decir un objeto que funde el acontecimiento, sino decir un acontecimiento que el decir produce.

El decir del acontecimiento, del secreto, dice sin decir nada. Del secreto, se puede hablar infinitamente de él³²³, pero esto no basta para romperlo, seguirá siendo secreto, inspirándonos, sorprendiéndonos, poniéndonos siempre en relación con lo otro, con lo diferente: He ahí la *pasión* por el secreto, al respecto, unas bellas palabras de Derrida:

Yo habría querido hablar de esta soledad esencial del testigo. No es una soledad como otras, ni un secreto como otros. Es la soledad y el secreto mismos. Ellos hablan. Como dice Celan en otro lugar, el poema, eso habla, secretamente, del secreto, a través del secreto, y así, en cierta manera, en él más allá de él: “*Aber das Gedicht spricht ja! Es bleibt seiner daten eingedenken, aber –es spricht*”: “¡Pero, el poema habla! Guarda sus fechas en la memoria, pero finalmente habla”. Habla al otro callándose, callando algo en él. Callando, guardando silencio, él todavía se dirige. Este límite interno a todo testimonio, también lo dice el poema. Lo testimonia diciendo “nadie testimonia por el testigo”. Revelando su máscara *como* máscara, pero sin mostrarse, sin presentarse, presentando quizá su no-presentación como tal, representándola, habla así del testimonio en general, pero antes de nada

³²³ Recordemos, el acto testimonial es siempre un hacer público, requiere de los otros para su efectuación. Sin embargo, aunque testimoniar implique publicidad, no quiere decir que el testimonio pierda su singularidad, develar su secreto “no conlleva que, al manifestarlo, sea expuesto en su epifanía. Decir el secreto no es mostrarlo. El secreto del testimonio es que continúa siendo secreto, aún después de ser testimoniado. El secreto que forma parte del testimonio convive, a su vez, con su publicidad o fenomenalidad.” (Aragón González, Luis, “El testimonio y sus aporías”, [ed. cit.], p. 306). Pensar el testimonio implicaría tomar en cuenta esta aporía insuperable, entre su carácter singular y *a la vez* colectivo, público.

del poema que él es, de él mismo en su singularidad, y del testimonio del que testimonia todo poema.³²⁴

El secreto marca un límite a toda pretensión totalitaria y de poder. La singularidad del testigo, del testimonio y su acontecimiento, es irreductible a toda episteme que pretende dominarlo y hacerlo explícito. Hay una *línea* –a la cual se hacía referencia más arriba– sustrayéndose siempre a la prueba, imposible, sí, porque *lo imposible* se resiste a ser racionalizado, subyugado y calculado. Para que el testimonio sea posible, es preciso, en cierto modo, que se anuncie como imposible. El decir del acontecimiento, del secreto, se sustrae al modo teórico y no puede predecirse, ser controlado o calculado. La actividad testimonial, debe ser sin reglas, excepcional, porque en el momento en que haya normas, criterios para condicionarla o evaluarla, se cancela la posibilidad de decir el acontecimiento, el secreto.

Por consiguiente, el testimonio por su carácter diferencial y aporético, se resiste a ser documentado y archivado, es huella o acontecimiento que se sustrae al presente y con ello, al sentido y a la narración. Interrumpe la totalidad del archivo, su presunta unidad, al resistirse a la objetivación, al registro de lo que *es*. El testimonio abre al archivo a un tiempo *por-venir*³²⁵ es una *fuerza de resistencia* contra los dispositivos de inteligibilidad del conocimiento (el documento, la prueba, el archivo).

La prueba queda conjurada por la experiencia testimonial, por su singularidad irremplazable, marcando límite a cualquier intento de totalización. La imposibilidad del testimonio da espacio al *espectro* más que a la verdad. El archivo no es una cuestión del pasado, es una cuestión del futuro, de una promesa y de una responsabilidad todavía *por-venir*:

¿Por qué insistir en la espectralidad? [...] Sin duda, pero en primer lugar, porque la estructura del archivo es espectral. Lo es a priori: ni presente ni ausente ‘en carne y hueso’ ni visible ni invisible, huella que remite siempre a otro con cuya mirada no podríamos cruzar la nuestra, como tampoco podríamos hacerlo, gracias a la posibilidad de una visera, con la del padre Hamlet. Luego el motivo espectral pone en escena esa fisión diseminante de la que hace gala, desde el principio, tanto el principio arcóntico, como el concepto de archivo.³²⁶

El espectro singulariza una política y ética de la hospitalidad, del encuentro responsable con el otro, *sin condición*. Su fuerza, siempre intempestiva, posibilita un espacio democrático de intercambio y

³²⁴ Derrida, Jacques, “Poética y política del testimonio”, [ed. cit.], p. 47.

³²⁵ Hay una aporía constitutiva en el propio archivo, al imperativo de totalización, se multiplican los restos, las huellas, las cenizas, cuyo trabajo, marcado siempre por la diferencia, interrumpe constantemente la “ilusión” de totalidad del archivo. La *resistencia* está en el archivo mismo, por tanto no es objetivable sin que exista un resto:

Incorporándose el saber que se desarrolla respecto de él, el archivo aumenta, engrosa, gana en *autorictas*. Pero pierde al mismo tiempo la autoridad absoluta y meta-textual a la que podría aspirar. Nunca se le podrá objetivar sin resto. El archivero produce archivo, y es por esto por lo que el archivo no se cierra jamás. Se abre desde el por-venir. [Derrida, Jacques, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, trad. de Francisco Vidarte Fernández, Madrid, Editorial Trotta, 1997, p. 5.]

³²⁶ *Ibid.*, p. 92.

discusión, porque hace público y visible las fuerzas que operan sobre el archivo y permiten su restancia y diseminación. Si el lugar de la memoria es la vida pública, el espacio del diálogo y la discusión deben permitir *democratizar* el ejercicio sobre lo que hay que recordar, cómo recordarlo, cómo conservarlo y transmitirlo, en una actividad siempre vigilante que resista a todo intento de totalización y naturalización.

No hay herencia sin *políticas de la memoria*, es decir, sin apropiación, ex-apropiación e interpretación, sólo debemos de ser cuidadosos y estar siempre atentos a que el ejercicio político de decisión, no cancele la indecibilidad y heterogeneidad de toda herencia.

b. Archivo, testimonio y política.

Al inicio de *Mal Archivo. Una impresión Freudiana*, Jacques Derrida afirma:

No comencemos por el comienzo, ni siquiera por el archivo.

Sino por la palabra <<archivo>> –y por el archivo de una palabra tan familiar. *Arkhé*, recordemos, nombra a la vez el *comienzo* y el *mandato*. Este nombre coordina aparentemente dos principios en uno: el principio según la naturaleza y la historia, *allí donde* las cosas *comienzan* –principio físico, histórico u ontológico–, mas también el principio según la ley, *allí donde* los hombres y los dioses *mandan*, *allí donde* se ejerce la autoridad el orden social, *en ese lugar* desde el cual el *orden* es dado –principio nomológico.³²⁷

El archivo designa, simultáneamente, el *lugar* y la *ley*, Derrida llega hablar de una *topo-nomología* para designar esta *dimensión arcóntica* donde se cruzan *topos* y *nomos*. Justamente, a partir de esta alianza, se reconoce el poder efectivo sobre el cual descansa el archivo: el lugar, el soporte de inscripción, localización y domicilio y ley, la autoridad –poder arcóntico– de reunir, organizar y sistematizar las partes que constituyen la unidad del archivo.

De esta triple relación (*espacio, legislación y arcontes*) se define el *sistema de enunciación* que gobierna los documentos y permiten su inscripción en el archivo. Este sistema de enunciación supone una relación con el Estado, algo que sin duda determina los significados de esta triple alianza y definirá lo que será del orden de lo documental y lo que permanecerá como *resto*.³²⁸ El orden que el Estado está llamado a garantizar depende de la puesta en orden del archivo:

³²⁷ *Ibid.*, p. 9.

³²⁸ Cfr. Barrios, José Luis, “Archivo y memoria. Los lindes del acontecimiento, entre la reificación y el afecto”, en Barrios Lara, José Luis [ed.], *Memoria instituida, memoria instituyente*, México, Las lecturas del Sileno-Universidad Iberoamericana, 2008. P. 19 y ss.

Jamás se determinará esta cuestión [la cuestión de una política del archivo] como una cuestión más entre otras. Ella atraviesa la totalidad del campo y en verdad determina de parte a parte lo político como *res publica*. **Ningún poder político sin control del archivo, cuando no de la memoria. La democratización efectiva se mide siempre por este criterio esencial: la participación y el acceso al archivo, a su constitución y a su interpretación.**³²⁹

Si el Estado está llamado a defender la soberanía de la nación, inexorablemente, se arroga el derecho de resguardar la memoria, resguardo cuyo principio no es la memoria sino el olvido. El 11 de marzo de 1882, Ernst Renan dicta una conferencia en la Sorbona, París, cuyo título es *¿Qué es la nación?*³³⁰ en el cual muestra la importancia del olvido en la construcción de la nación. Para Renan, la interpretación del pasado de una nación no toma como punto de partida la memoria sino el olvido, al tiempo que posibilita la invención de la nación.

El olvido no es, en el caso de la nación, el simple borrarse psicológico, un desgaste o un obstáculo insignificante que hacen más difícil el acceso al pasado, como si el archivo se hubiese destruido por accidente. *No, si hay olvido, es porque no se soporta algo que estuvo en el origen de una nación, una violencia sin duda, un acontecimiento traumático, una especie de maldición inconfesable.*³³¹

El olvido es esencial en la formación de la nación y de él dependerá su continuidad, permitiendo habitar el presente sin la necesidad de dar cuenta de la violencia de un pasado. Según Renan, la unidad nacional siempre se forma brutalmente y el olvido permite desplazar e in-visualizar esa *violencia originaria* (Walter Benjamin). Ninguna nación puede perpetuarse en el tiempo, recordando esa violencia que le es constitutiva y la golpea desde dentro. Sobre la base de las instituciones política se halla una violencia aterradorante que “[...] debe permanecer en el fondo opaco de la memoria, apenas debe dejarse intuir manteniendo su condición de huella invisible que sigue recordando que la unidad nacional responde en última instancia, a esa imprescindible y arrogante violencia del principio”.³³²

Todo acto de olvido supondrá una lógica de exclusión, necesariamente, al ser activo, selectivo y significativo, constituyéndose en el criterio de todo acto narrativo y de archivación para ser posible el advenimiento de la nación. Justamente la idea de nación, al menos desde la modernidad, determina la función clasificatoria de inscripción documental, otorgando “valor” al documento “en tanto construye la pertenencia a un territorio y a una ontología signada como tierra, lengua y tradición o como hipostasis instituida del consenso donde la lengua y formalización del interés colectivo e individual se subsume a la figura de la ley y estado.”³³³ La idea de nación supondrá una

³²⁹ Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 2. Nota 1. Las negritas son mías.

³³⁰ Renan, Ernest, *¿Qué es una nación?*, trad. de Rodrigo Fernández Carbajal, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1983.

³³¹ Derrida, Jacques, *Kant, el judío, el alemán*, trad. de Patricio Peñalver, Madrid, Editorial Trotta, 2004, p. 121. Las cursivas son mías.

³³² Forster, Ricardo, “Derrida lee a Hermann Cohen”, en *La muerte del héroe: Itinerarios críticos*, Buenos Aires, Ariel, 2011, p. 326.

³³³ Barrios, José Luis, *op. cit.*, p. 29.

noción territorializada del archivo y la condición de documento se explicaría por aquello que define la idea de territorio e identidad.

La consignación del documento se hará en términos del *poder instituido* y en función del derecho soberano del Estado de seleccionarlo, clasificarlo e interpretarlo de acuerdo a la propia *preservación del poder*. Como señala Michel de Certeau³³⁴, la práctica archivística se inicia con el gesto de “poner a parte” y por ese procedimiento, convertir en documento algún *objeto* repartido de otro modo. Ningún objeto es en sí mismo un documento o posee la cualidad intrínseca que lo predisponga a serlo, el documento, no es algo natural, dado, sino fabricado. La práctica de archivar constituye a los objetos en documentos, al seleccionar aquello que registra, eligiendo lo que debe ser clasificado y determinando lo que será del orden de lo documental.

Antes de la práctica historiográfica y de toda investigación sobre el archivo, existe la acción archivante, diseñando el espacio social de producción histórica. El archivo no es sólo el *soporte de la memoria* o el terreno sobre el cual otra actividad actuaría, es en sí mismo una escritura de la historia, una *práctica de la memoria*, lo que implicaría no considerarlo como algo externo a la memoria (Derrida). Un trabajo crítico sobre el archivo debe permitirnos comprender como este triple alianza (lo arcóntico, lo nomológico y topológico) se configuran a partir de sus relaciones con el poder, principalmente, en la preservación de la soberanía de la nación. Una noción territorializada del archivo no está exenta de problemas, en términos políticos, produce sistemas de exclusión y en términos históricos, narrativas de corte teleológico.

Cuestionar las pretensiones hegemónicas del poder sobre el archivo nos lleva a interrogarnos sobre las relaciones establecidas entre el saber y la institución; y el lugar que guarda el documento en esta relación. El archivo no es la suma de textos que una cultura ha preservado como su memoria, ni a la institución que se encarga de conservarlos, es la ley de lo que puede ser dicho, *el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares* y que define “las formaciones discursivas del saber a partir de tres operaciones fundamentales: la de la traducción del testimonio en documento, la archivación y el espaciamento.”³³⁵ Interrogar estas operaciones implicaría hacer una historia del archivo y de los procesos mismos de archivación, visibilizando las relaciones de fuerza que se ponen de manifiesto en cada acción archivante. Para este ejercicio crítico contamos con la fuerza diferencial del testimonio, al interrogar sobre los ejercicios de poder que habitan en todo proceso de archivación. El testimonio, al ser un espacio clausurado para la documentación, opera críticamente sobre la verdad supuesta en el documento, representando un desafío a la *arkhé*, al lugar de la ley y el mandato, al poner en duda su carácter “natural” de preservar y resguardar la memoria.

Testimoniar es una actividad política y en consecuencia pública, en el que se asume un compromiso ante la palabra recibida. Toda actividad testimonial implica dar y tomar la palabra, abrirse a un

³³⁴ Certeau, Michel, *La escritura de la historia*, trad. de Jorge López Moctezuma, México, Universidad Iberoamericana, 1993, p. 17 y ss.

³³⁵ Barrios Lara, José Luis, *op. cit.*, p. 27.

diálogo responsable con los otros y las otras, cuya escucha debe ser siempre un acto libre no formalizado o regulado. El testimonio, al ser una actividad libre y emancipadora, cuestiona toda pretensión de normalización y regulación para el ejercicio de la toma de la palabra, recordemos, el acto de testimoniar no es posible de reducir a una prueba, ni a un acto regulado o controlado, es una actividad libre, singular y colectiva.

Ahora bien, si el testimonio es un acto singular y a la vez colectivo, indudablemente es una actividad democrática, al señalar el carácter público de todo diálogo. Dar y tomar la palabra es una actividad política. Por ello, recuperar la fuerza diferencial del testimonio, permitiría interrogar las pretensiones hegemónicas de la práctica archivante en la producción de la memoria y la escritura de la historia. Pensar la *democratización del archivo*, implicaría cuestionar los ejercicios autoritarios y excluyentes en su gestión, interpretación y localización. El testimonio de las fuerzas en resistencia, ha abierto en el ejercicio crítico sobre las prácticas estatales de archivación, la iniciativa de democratizar el archivo, de enriquecerlo y de expandirlo a través de la actividad testimonial.

En este sentido, la democratización del archivo sería el resultado de la crítica operada a la *arkhé*, es decir, al reparto instituido de lo público y lo privado que reproduce la dominación social. Cuestionar las *políticas del archivo*, no implicaría sólo la posibilidad de acceder al material resguardado o restringido, sino hacer visibles las fuerzas que operan en su acceso, control e interpretación. Se trataría, entonces, de interrogar las estructuras y normas institucionales – principalmente jurídicas- para visibilizar esa fuerza archivante, ese poder del archivo para dar forma y figura a la memoria. Sabemos que la autoridad determina la consignación e interpretación de lo archivable, definiendo lo que será del orden de lo documental y lo que permanecerá como *resto*. Un ejercicio democrático permitiría socializar la autoridad hermenéutica, al someter a un ejercicio de interrogación constante, el *principio arcóntico* que lo rige, desplazando la *domiciliación* a un espacio de intercambio y reflexión *sin condición*, al espacio de lo público no estatal.

c. El testimonio de las memorias colectivas.

En 1992, Francis Fukuyama saludaba el fin del imperio soviético en un libro titulado “*El fin de la historia y el último hombre*”³³⁶, en él anunciaba el término de una época marcada por el horizonte de una revolución porvenir y declaraba el triunfo de la democracia liberal. La tesis del *fin de la historia* afirmaba el fin de un tiempo, el de las revoluciones guiadas por una perspectiva de emancipación radical y con ello, la entrada a un tiempo *pos-histórico*, en el cual los hombres y las mujeres se sienten incapaces y desinteresados por hacer la historia. Según Fukuyama, no se trata de

³³⁶ Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, trad. de P. Elías, Barcelona, Editorial Planeta, 1992.

una cuestión especulativa sino de la constatación de una situación de hecho, en las sociedades avanzadas la humanidad se refugia en lo privado, mientras en las subdesarrolladas, se aferran a los vínculos étnicos, aunque es posible “constatar impulsos individualistas en los países pobres, así como movimientos neo-étnicos en Occidente”³³⁷, la aparición de esta polaridad confirma el debilitamiento de ambas dimensiones “la del individuo, empobrecida y devastada por el individualismo posesivo, la colectiva, aquejada por una regresión hacia el racismo, que se confunde con un hecho natural.”³³⁸No se puede afirmar, inmediatamente, que el paso del tiempo haya confirmado este diagnóstico, lo que sí propicio fue la aparición de una multiplicidad de discursos apoyando la tesis del *fin de la historia* y el consecuente triunfo de la democracia liberal, uno de ellos es el revisionismo histórico.

El *revisionismo histórico*³³⁹ adquiere una importancia particular, a raíz del debate sostenido entre la historiografía marxista y liberal en el contexto de la Guerra Fría, en el plano político, resulta ser un

³³⁷ Poggio, Pier Paolo, *Nazismo y revisionismo histórico*, trad. de Marta Malo de Molina Bodelón, Madrid, Ediciones Akal, 2006, p. 205

³³⁸ *Idem.*

³³⁹ El *revisionismo* es un concepto que ha tomado en el transcurso del siglo XX, una multiplicidad de significados diferentes y contradictorios, llevando necesariamente a quien lo usa, a que precise el sentido en que está utilizando el término. La palabra tiene una larga historia y múltiples formulaciones que merecen ser desarrollados. El revisionismo como concepto “político”, nace en el seno de la socialdemocracia alemana en la segunda mitad del siglo XX, como una crítica a la ortodoxia marxista. Eduard Bernstein, secretario de Engels, postulaba la necesidad de “revisar” ciertas concepciones de la teoría marxista, con el objetivo político de “armonizar la teoría de la socialdemocracia alemana con la práctica, la de un gran partido de masas que había abandonado la vía revolucionaria y se encaminaba hacia una política reformista.” [Traverso, Enzo, “Revisión y revisionismo”, en *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política*, Trad. de Lucía Vogelfang, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011, p. 102.]. Las revisiones de Bernstein recibieron críticas por parte de los círculos académicos marxistas y aunque siempre encontraron límites en el debate, no obstaculizaron que el término “revisionismo” se expandiera.

Durante la posguerra, el concepto adquirirá una especial relevancia para la historiografía, “renovar” la interpretación de una época o cuestionar el punto de vista dominante sobre un acontecimiento. Al respecto, “entre las “revisiones” más destacables [en la historiografía de posguerra], se puede citar aquella impulsada a comienzos de los años sesenta por Fritz Fischer, que renovaba el debate sobre los orígenes de la Primera Guerra Mundial (recordando, contra la tendencia dominante en la historiografía alemana, las intenciones pangermanistas del Estado Mayor prusiano).” [*ibid.*, p. 103.]

En esta misma línea de análisis se encuentran las “revisiones” de politólogos e historiadores estadounidenses que cuestionan los “orígenes” de la guerra fría y el lanzamiento de la bomba atómica en las ciudades japonesas de Hiroshima y Nagasaki. Según la versión oficial, la que todos conocemos, el 6 de agosto de 1945 desde el bombardero estadounidense *Enola Gay*, se dejó caer una bomba atómica sobre la ciudad japonesa de Hiroshima y tres días después sobre Nagasaki, tras este acontecimiento, Japón días después se rindió y el conflicto mundial, conocido como la Segunda Guerra Mundial, cesó.

Según la interpretación de la “historia oficial” estadounidense, el lanzamiento de la bomba atómica sobre las ciudades japonesas de Hiroshima y Nagasaki, representó el final de la segunda guerra mundial y la posibilidad de una nueva reconfiguración política mundial.

Sin embargo, un año después del fin de la Segunda Guerra Mundial, surgieron los primeros trabajos revisionistas sobre el acontecimiento, Norman Cousins, Carl Marzani y los historiadores William Appleman y D.F. Fleming, pusieron en cuestión esta versión y sostuvieron que:

fenómeno de gran importancia, “una articulación crucial en la compleja estrategia conservadora dirigida a atacar no sólo las bases materiales, sino también las posiciones culturales y la fuerza intelectual de la izquierda, entendida en su acepción más amplia.”³⁴⁰ En lo histórico, propone una visión de la historia en sentido teleológico, construida a partir de los efectos “actuales” del capitalismo neoliberal. Antonio Gramsci había anticipado, sorprendentemente, las estrategias y finalidades del revisionismo histórico actual, a partir del análisis crítico de la obra de Benedetto Croce: *Historia de Europa e Historia de Italia*.

Según Gramsci, el proyecto historiográfico de Croce es expresión de una operación ideológica dirigida hacer desaparecer el momento de la revolución y de la lucha, elevando a paradigma historiográfico la perspectiva pasiva y restauradora³⁴¹. Detrás de este proyecto, en su opinión, se haya una concepción de la historia en términos especulativos, funcional a la ideología liberal:

¿Es posible pensar en una historia unitaria de Europa que parta de 1815, es decir, de la Restauración? Si cabe escribir una historia de Europa como formación de un bloque histórico, tal proyecto no puede excluir la revolución francesa y las guerras napoleónicas, que constituyen la premisa económico-

La bomba fue lanzada principalmente por su efecto no tanto en el Japón, sino en la Unión Soviética. Primero, para forzar que los japoneses se rindieran antes de que la USSR entrara en la guerra del Lejano Oriente, y segundo, para demostrar el poderío de la bomba en condiciones de guerra. Sólo de esta forma, podría tener éxito la política de intimidación (sobre la Unión Soviética). [Kagan Donald, “Porque Estados Unidos arrojó la bomba”, *Air and Space Power Journal. Edición Hispanoamericana*, Estados Unidos de América, Primavera- Trimestre de 1996. Versión digital consultada en: <http://www.airpower.maxwell.af.mil>]

De igual manera, el historiador Gar Alperovitz en su obra publicada en 1965, *Atomic Diplomacy. Hiroshima and Postdam*, sostiene que el lanzamiento de la bomba atómica sobre Hiroshima y Nagasaki, no tuvo como objetivo poner “fin” a la guerra, sino demostrar el poderío militar y nuclear de Estados Unidos al mundo y en especial a la Unión Soviética. Si bien, para la historiografía de posguerra el “revisionismo” significó el cuestionamiento de las interpretaciones “oficiales” de la historia, el uso que se le otorgado más recientemente en el campo de la historiografía y de la política, tiene que ver con “la doctrina según la cual el genocidio practicado por la Alemania nazi contra los judíos y los gitanos no existió, sino que es el producto del mito, de la fabulación y del fraude.” [Vidal-Naquet, Pierre, “Tesis sobre el revisionismo (1985)”, en *Los asesinos de la memoria*, trad. de León Mames, México, Siglo XXI editores, 1994, p. 106]. Este “uso” del concepto de “revisionismo” por parte de algunos historiadores, no ha estado exento de críticas, Enzo Traverso señala que el “uso” del concepto para designar las teorías que niegan la existencia del Holocausto judío, entraña una significación negativa y más que llamar a esta tendencia “revisionista” habría que llamarla “negacionista”. Por ello, sugiere que cuando se utilice el término “revisionismo”, se especifique el sentido teórico que se le va a otorgar a fin de evitar confusiones y contradicciones con otros usos del término. Sin embargo, no hay que olvidar que las “revisiones” historiográficas responde a intereses políticos y culturales específicos, permeando la interpretación de los acontecimientos según las conveniencias del presente.

Ahora bien, siguiendo la recomendación de Enzo Traverso y con el fin de evitar confusiones, en esta investigación se entenderá por *revisionismo histórico* a la doctrina que niega la existencia de las memorias colectivas, su fuerza crítica y de invención anteponiendo una visión de la historia pacífica y reconciliadora, en función de legitimar el poder establecido.

³⁴⁰ Poggio, Pier Paolo, *op. cit.*, p. 200.

³⁴¹ *Cfr. Ibid.*, p. 201.

jurídica del bloque histórico europeo, el momento de la fuerza y de la lucha. Croce toma el momento siguiente, aquél en el que las fuerzas anteriormente desencadenadas se equilibraron o, por así decirlo, “se catartizaron”, hace de ese momento un hecho en sí mismo y construye su paradigma histórico. Con la Historia de Italia había hecho lo mismo: al arrancar en 1870, el análisis omitía el momento de la lucha, el momento económico, para convertirse en una apología del momento ético-político puro, como si hubiese caído del cielo. Croce, naturalmente con toda la lucidez y sagacidades del lenguaje crítico moderno, hizo nacer una nueva forma de historia retórica; su forma actual es precisamente la Historia especulativa.³⁴²

Para el revisionismo histórico, todas las resistencias aparecen como reaccionarias, excluyendo el testimonio de las fuerzas en resistencia por una narrativa “pacífica” y “restauradora”. Cuando la tendencia conservadora del revisionismo tiene que dar cuenta de ellas, las reduce a meros “desajustes” del proyecto capitalista-liberal a la vez que minimiza la violencia y las formas más barbaras de poder como “mal menor”, por ejemplo, reivindica el nazismo como un mal menor contra la barbarie comunista, a la vez que banaliza el exterminio de los judíos y el significado del anti-semitismo, de esta manera al relativizar los acontecimientos de Auschwitz, pretende aliviar a Alemania de su responsabilidad ante la memoria opresiva del Holocausto. De igual modo, el revisionismo español, niega el carácter golpista y fascista de la Guerra Civil Española y redimensiona en clave modernizadora la dictadura franquista:

El fascismo como reacción al comunismo, el nazismo como respuesta al bolchevismo, el *Lager* como consecuencia del *Gulag*. Ésta no es sólo la quinta esencia de las controvertidas tesis de Nolte, es la síntesis de los argumentos que los intelectuales de la clase acomodada han utilizado siempre contra los movimientos que se proponen cambiar el estado de cosas existente: quedaos en vuestro lugar o habrá que utilizar la mano dura.³⁴³

En la actualidad, el revisionismo intenta minimizar el carácter crítico de las fuerzas en resistencia, contribuyendo a re-forzar el discurso sobre el *fin de la historia*, cuando tiene que dar cuenta de ellas, asume un modelo de análisis basado en la lógica poder/contrapoder. Las resistencias aparecen a la luz de la política revisionista, como reaccionarias, interesadas en derrocar el orden existente y asumir el control del Estado, sin embargo, movernos en esta lógica corre un riesgo, reducir el potencial crítico de los movimientos a figuras cuyo único interés es la toma del *poder*. En estas luchas no hay *reformismo*, ya que no tienen como función estabilizar el poder a través de cierto número de cambios, sino cuestionar los *mecanismos de poder* a través de los cuales se generan procesos de exclusión y de dominación.

Las fuerzas en resistencia no son formas de *contrapoder* sino de *anti-poder*, al interrogar las categorías culturales y los discursos institucionales con los que la sociedad se piensa a sí misma. Analizar las fuerzas en resistencia bajo las categorías tradicionales de la política, nos impide interpretar el *carácter social de la crítica* y excluir del análisis, luchas o movimientos cuyo interés

³⁴² Gramsci, Antonio, *Cartas desde la cárcel*, trad. de Esther Benítez, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1975, pp. 619-620.

³⁴³ Poggio, Pier Paolo, *op. cit.*, p. 209.

no es la toma del poder. Estas luchas no son fenómenos circunstanciales ligados a coyunturas particulares, son procesos que se inscriben en la *realidad histórico-política*. Calibrar la importancia de estas luchas o movimientos a los que hasta ahora no se les ha concedido más que un valor marginal, nos llevaría a interrogar sobre el estatuto de la crítica en la actualidad y a la revisión de varios presupuestos y conceptos sobre los que se mueve el pensamiento político contemporáneo: la diferencia entre la política y lo político, la oposición público-privado, los conceptos de nación, ciudadanía, democracia, Estado, etc.

Michel Foucault ya había reconocido el valor de estas luchas o *memorias locales*, en el año de 1976 ofrece un curso en el Collège de France, <<*Il faut défendre la société*>>³⁴⁴, en el que intenta poner de manifiesto las complejas relaciones entre el poder, la historia y la memoria. La historia no es una disciplina “neutral y objetiva”, cuyo principio sería la investigación y descripción de los hechos del pasado es en realidad algo muy distinto, el ámbito donde se desarrollan procesos de *legitimación política*: “La historia es siempre la historia del poder en el doble sentido de que el poder es, a la vez su sujeto y su objeto”³⁴⁵

La práctica historiográfica no se limita a trazar la historia del poder, ella misma es un suceso del poder, un discurso del poder sobre sí mismo, “una forma, para el vencedor, de culminar su victoria mediante el relato que la justifica.”³⁴⁶ Quien escribe la historia, siempre ocupa un lugar estratégico en su escritura, siempre hay *toma de partido*. Si la historiografía para Foucault no es una disciplina neutral sino que siempre está atravesada por *relaciones de poder*, ¿Cómo pensar una práctica “historiográfica” que dé cuenta de las implicaciones estratégico políticas de toda historiografía y sobre todo, de aquella que pretende ser completamente neutral? Frente a la práctica historiográfica “oficial” que enmascara sus pretensiones de dominación y legitimación, Foucault plantea la posibilidad de una *historia a contrapelo*, para revelar los hilos que se mueven bajo la historia del poder, liberando, a través del trabajo de la crítica, los *saberes sometidos*, es decir, los contenidos históricos que fueron sepultados o enmascarados, en coherencias funcionales o sistematizaciones formales³⁴⁷. La liberación de estos saberes permitiría recuperar el clivaje de los enfrentamientos y las luchas que los ordenamientos u organizaciones sistemáticas tienden a enmascarar. Según Foucault, “*en el dominio especializado de la erudición, lo mismo que en el saber descalificado de la gente, yacía la memoria de los combates, la memoria, precisamente, que hasta entonces se mantuvo a raya.*”³⁴⁸ Esta memoria ocultada, desplazada y descalificada por los ordenamientos funcionales (expresada en narraciones, relatos o testimonios) se ofrece como *contramemoria*, al ponerse en juego frente a las instancias institucionales teóricas y académicas que pretenden cribarlas, filtrarlas

³⁴⁴ Foucault, Michel, <<*Il faut défendre la société*>>. *Cours au Collège de France de 1976*, publicado por Mauro Vertani et Alessandro Fontana, Gallimard-Le seuil, <<Hautes Études>>, 1997. Cito la traducción al español: Foucault, Michel, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975- 1976)*, trad. de Horacio Pons, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

³⁴⁵ Zarka, Charles, Yves, *Figuras del poder. Estudios de filosofía política de Maquiavelo a Foucault*, trad. de Tomás Onaindía, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2004, p. 156.

³⁴⁶ *Idem.*

³⁴⁷ Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 21.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 22. Las cursivas son mías.

y seleccionarlas en nombre de un conocimiento verdadero. La *contramemoria*, el *testimonio de las luchas*, se abre como *fuerza de resistencia* contra los poderes centralizadores de la institución y de los discursos científicos, siendo posible de recuperar a través de un trabajo genealógico.

La genealogía –herencia nietzscheana- le permite a Foucault comprender la historia en términos no antropológicos y teleológicos. El saber de cuño antropológico y de raíces platónico-hegelianas, reducen la historia a memoria de un sujeto absoluto, por ejemplo, en Hegel la historia se mira como el despliegue progresivo de la autoconciencia de un espíritu universal, escenario, en el que se resuelve la relación entre verdad e historia en una coincidencia reconciliadora. Ante esta forma de entender la historia, la tarea de la genealogía será señalar la singularidad de los acontecimientos fuera de toda finalidad, oponiéndose a la búsqueda de un origen metafísico (*Ursprung*) como el lugar de la verdad y de la identidad esencial. Frente a la historia como *memoria del origen*, la genealogía muestra que “[...] en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no hay ni el ser ni la verdad, sino la exterioridad del accidente.”³⁴⁹ Muestra que las cosas no poseen una identidad esencial, en su comienzo histórico se halla lo dispar, lo innoble, lo bajo, acontecimientos cuya fuerza des-fundamenta nuestras verdades, al mostrar su procedencia puramente eventual:

El genealogista tiene necesidad de conjurar la quimera del origen, un poco como el buen filósofo tiene necesidad del médico para conjurar la sombra del alma. Hay que saber reconocer los acontecimientos de la historia, sus sacudidas, sus sorpresas, las vacilantes victorias, las derrotas mal digeridas, que explican los comienzos, los atavismos y las herencias; como también hay que saber diagnosticar las enfermedades del cuerpo, los estados de debilidad y de energía, sus fisuras y sus resistencias, para juzgar lo que es un discurso filosófico.³⁵⁰

La historia con sus intensidades, sorpresas y desfallecimientos es el cuerpo mismo del *devenir*. Foucault, siguiendo a Nietzsche, se aleja de las posiciones historicistas que utilizan el pasado para legitimar el presente. La genealogía nietzscheana pone en cuestión el *fundamento metafísico de la historia*, el cual introduce un punto de vista “suprahistórico”: “Llamo, por un lado, lo suprahistórico a los poderes que desvían la mirada de lo que meramente deviene, dirigiéndola a lo que da a la existencia el carácter de lo eterno y lo idéntico.”³⁵¹ Lo “suprahistórico” ordena el discurso desde una verdad situada más allá de la historia y del tiempo, concibiendo el devenir histórico como totalidad e inscribiendo los acontecimientos en una continuidad teleológica (e. g. el cristianismo) o racionalista (e. g. el positivismo y la *Whig History*).

La historia contemplada por el historicismo como una totalidad, adopta la forma de descripciones lineales colocando el punto de vista del presente en el comienzo de los acontecimientos históricos y favoreciendo la tendencia a mirarla de forma fija, esto es, por épocas. De esta manera, la temporalidad se concebirá homogénea y lineal, permitiendo la descripción del devenir de acuerdo con relaciones de causa-efecto. Las descripciones causales establecerán vínculos entre la irrupción

³⁴⁹ Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, [ed. cit.], p. 28.

³⁵⁰ *Ibid.*, pp. 23-24

³⁵¹ Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida. II Intempestiva*, trad. de Germán Cano, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1999, p. 136.

del acontecimiento y la necesidad continua, es decir, “la historia se convierte en un proceso necesario, donde todos los acontecimientos adoptan la única forma posible y quedan ligados en un *continuum* que, reconciliando al hombre con su pasado justifica su presente.”³⁵² La genealogía rechazará esta forma de concebir la historia, argumentando que la multiplicidad de acontecimientos dispersos en el tiempo y el espacio, no pueden ser disueltos en una reconciliación última. La historia no puede ser abordada en términos platónicos o hegelianos, en términos de totalidad, ella debe ser abordada en su *dispersión*.

La *historia efectiva*³⁵³ a la manera de Nietzsche y de Michel Foucault, hace emerger los acontecimientos en su singularidad e intempestividad. El acontecimiento se encuentra ligado a la

³⁵² Moro Abadía, Óscar, *La perspectiva genealógica de la historia*, Santander, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, 2006, p. 36.

³⁵³

<<En Turín, el 3 de enero de 1889, Friedrich Nietzsche salió de su casa en el número 6 de la vía Carlo Alberto, tal vez para caminar, tal vez para ir a la oficina de correos a buscar su correspondencia. No muy lejos, o en realidad muy poco lejos de él, un conchero tenía problemas con su caballo que se había empacado.

A pesar de todos sus esfuerzos, el caballo se negó a moverse, después de que el cochero - ¿Giuseppe? ¿Carlo? ¿Ettore?- perdió la paciencia y tomó el látigo. Nietzsche se abrió paso entre la multitud y puso fin a la brutal escena, que a esas alturas echaba espuma de rabia. El sólidamente construido y bigotudo Nietzsche sube, de repente, al coche y echa sus brazos alrededor del cuello del caballo, sollozando. Un vecino suyo lo llevó a su casa, donde se tendió tranquilo y silencioso sobre el sofá durante dos días, hasta que murmuró inarticuladamente sus últimas palabras: “Mutter, ich binn dumm!” (¡Madre, soy un tonto!). Y vivió otros diez años serio y alienado, al cuidado de su madre y sus hermanas.

Del caballo, no sabemos nada. >>

Con estas palabras inicia, *El caballo de Turín* (2011), último film producido por el cineasta húngaro Béla Tarr. La película inicia con una anécdota de la vida de Nietzsche, el momento en que razón y locura se vuelven indiscernibles y la vida del filósofo se vive, se empieza a vivir, en el *silencio*. Pero ¿Y el caballo? –se interroga Tarr- ¿Cuál fue el *destino* del caballo? El destino del caballo es un *destino sin destino*, sin horizonte, siempre imprevisible, monstruoso e incalculable, un peligro para la Verdad: El *destino* del equino es el *apocalipsis*. Si en el Génesis se narra que Dios *creo* el mundo en seis días y en el séptimo descanso, Tarr hace el movimiento inverso, en seis días, nos lleva a la aniquilación, al caos, a la indiferencia, a la muerte, a la *afirmación de la vida*: Los cuerpos se agotan y se debilitan, son endebles a la furia de la naturaleza, ante un viento que no deja de cesar y va cobrando fuerza y los elementos, inexplicablemente, se van agotando, el agua del pozo se seca, el fuego se va extinguiendo y la lámpara se niega a encenderse. Sin duda alguna, son signos de un final inminente que se acerca y el anuncio de un tiempo catastrófico.

Y sin embargo, paradójicamente, los cuerpos se resisten: dormir, levantarse, ayudar a vestir al padre, salir por agua al pozo, ensillar el caballo, cocinar y comer el mismo alimento todos los días (papas hervidas sazonadas con sal), son actividades que se *repiten*, rutinariamente, día tras día y noche tras noche. La repetición *de lo mismo* se convierte en una forma de resistencia ante una catástrofe inaplazable que amenaza con engullirlo todo y lo termina por engullir. Frente a la *voluntad de verdad* que niega la vida y busca conjurar los golpes de lo fortuito y el estupor de los acontecimientos, Tarr, nietzscheanamente, introduce lo discontinuo en el Ser, afirma todo lo que es en su pluralidad y anuncia un tiempo *por-venir*.

El tiempo que se anuncia, no es el tiempo del *fin de la historia* (Fukuyama), es el tiempo de los acontecimientos, del devenir, del *quizá*. *Quizá*: la bienvenida a lo absolutamente otro, a lo imposible, a lo que está por llegar, a la provocación, a la ruptura, a la oportunidad:

Una vez más [...] la provocación golpea y se abre mediante un 'quizá'. Abre en la misma medida en que se abre, provoca una ruptura. La modalidad irreductible del 'quizá' da siempre el momento de apertura. Lo da como se da un golpe. La da al anunciar un primer acto una primera escena, pero también como la única oportunidad [*chance*] que se le concede al porvenir. Para ser más precisos: la oportunidad del porvenir como la oportunidad misma. Hay porvenir, si es que lo hay alguna vez, ahí donde la oportunidad ya no se deja prohibir. No habría porvenir sin la oportunidad. El golpe del 'quizá' procede no sólo a una inversión catastrófica, a la inversión de la tradición, y de una tradición ya paradójica [...]. Provoca la confesión de lo contrario, la confesión de un error que no es ajeno a la verdad. Es quizá la verdad misma, una verdad superior o más profunda. (Derrida, Jacques, *Políticas de la amistad. Seguido de el oído de Heidegger*, [ed. cit.], p. 68.)

Quizá, maybe, peut-être, Vielleicht: tal vez, acaso, puede ser. *Vielleicht*, en alemán, es una palabra que se puede descomponer – “viel” y “leicht”-, inmediatamente, “leicht”, nos remite a la “ligereza” a la “gran salud” del filósofo *por-venir*, aún todavía por llegar. Para Nietzsche, la ligereza se opone al espíritu de la pesadez, el espíritu ligero, es propio de la especie de los pájaros que saben volar, bailar y danzar; y su mirada, no es de abajo hacia arriba, sino de arriba hacia abajo, hundiéndose en las profundidades, a diferencia de la perspectiva de la rana que mira de abajo hacia arriba cuando desea elevación:

Un ser que se alimenta con cosas inocentes, y con poco, dispuesto a volar e impaciente de hacerlo, de alejarse volando –ese es mi modo de ser. ¡Cómo no iba a haber en él algo de la especie de los pájaros! Y, sobre todo, el que yo sea enemigo del espíritu de la pesadez, eso es algo propio de la especie de los pájaros [...]/ Quien algún día enseñe a los hombres a volar, ése habrá cambiado de sitio todos los mojones de piedra; para él estos mismos volarán por el aire y el bautizará de nuevo la tierra, llamándola –‘La Ligera’-./ El avestruz corre más deprisa que el más rápido caballo, pero también esconde pesadamente la cabeza en la pesada tierra: así también hace el hombre que aún no puede volar. Pesadas son para él la tierra y la vida; ¡y así lo quiere el espíritu de la pesadez! [...]/Y esta es mi doctrina: quien quiera aprender alguna vez a volar tiene que aprender primero a tenerse en pie y a caminar y a correr y a trepar y a bailar: - ¡el volar no se coge al vuelo! [Nietzsche, Friedrich, “Del espíritu de la pesadez”, *Así hablo Zaratustra*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid Alianza Editorial, 1989, pp. 268-272.]

Los hombres envenenados por sus ideales, tienen temor ante la vida, les resulta pesada, insoportable e hiriente, buscan hacerla más vivible a costa de sacrificar la vida misma, corrigiéndola, haciéndola más virtuosa, conjurando los aspectos que le son esenciales: el azar, el accidente, lo imprevisto, lo discontinuo, la muerte. El hombre no soporta la desmesura que le hiere y busca una causa, siempre trascendental, que le dé una explicación y lo redima del mundo. Por ello, sostiene Nietzsche, todo idealismo desde Sócrates hasta nuestros días, no ha hecho otra cosa que intoxicar al hombre arrancándole la posibilidad de afirmar el *devenir*.

De igual manera, la historia “general”, “oficial”, dirige su mirada a las alturas, a las grandes épocas dignas de ser veneradas y recordadas, a dar cuenta del “principio” material o espiritual que guía el curso de los acontecimientos, estableciendo un sistema de relaciones causales homogéneas. En cambio, la historia efectiva se hunde en la multiplicidad de los acontecimientos, en su dispersión, dirigiendo su “mirada a lo más próximo, –al cuerpo al sistema nervioso, a los alimentos y a la digestión, a las energías-; indaga las decadencias; y si afronta las épocas lejanas es con la sospecha –no rencorosa sino jovial- de un hormigueo bárbaro e inconfesable. *No teme mirar hacia abajo*. Pero mira desde arriba –abismándose para captar las perspectivas, despegar las dispersiones y las diferencias, dejar a cada cosa su medida y su intensidad.”[Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 51-52. Las cursivas son mías]. Aquí habría que anotar que la historia efectiva es un saber perspectivista, “no teme ser un saber perspectivo”, sabe desde donde mira y lo que mira, ahí donde el historiador busca borrar las huellas de su perspectiva, del lugar donde mira y toma partido, la genealogía “se sabe perspectiva, y no rechaza el sistema de su propia injusticia [*ibid.*, p. 54.]

noción de interrupción, en el sentido de un quiebre en la continuidad de *lo* posible y de la historia considerada como una sucesión uniforme. El acontecimiento, fuerza intempestiva, señala la emergencia de lo singular, oponiéndose a la regularidad discursiva construida por los operadores de la continuidad:

El acontecimiento es siempre la expresión de un proceso silencioso del cual emerge en un momento determinado; su rasgo fundamental es la singularidad, su carácter irrepetible. La emergencia de un acontecimiento depende de las condiciones materiales del discurso, del estado de sus agrupamientos, de sus vecindades.³⁵⁴

La genealogía rastrea las *discontinuidades* del tiempo a modo de *contramemoria*, para reconocer los grandes momentos que marcan la diferencia, introducen novedades y dislocan los goznes del tiempo. La mirada sobre el acontecimiento, le permite a Foucault caracterizar su trabajo en el sentido de una *eventualización*. Por mucho tiempo, el acontecimiento ha sido una categoría poco apreciada por los historiadores y en algunos casos, si se le tematizaba, se le reducía a un hecho absolutamente pasado. La *eventualización*, en cambio, reconoce el carácter singular de todo acontecimiento y pone en cuestión aquello que habíamos supuesto esencial en el hombre:

¿Qué debemos entender por eventualización? Ruptura de evidencia [...]. Ahí donde nos sentiríamos bastante tentados de referirnos a una constante histórica, o una característica antropológica inmediata, o también a una evidencia que se impone de igual manera para todos, se trata de hacer surgir una <<singularidad>>.³⁵⁵

Como señalaría Nietzsche, lo que acontece, *lo que tiene lugar*, ha acontecido de una de las múltiples formas posibles en las que hubiese podido acontecer, por lo que su explicación no hay que

De este modo, Nietzsche y Foucault señalan que la historia será efectiva en la medida en que introduzcan lo discontinuo en el Ser. Nada en la historia obedece ni a un destino, ni a una mecánica, sino al azar que propicia la tensión entre fuerzas. *La historia efectiva* no asume ningún absoluto, reintroduce el azar y el devenir, en aquello que habíamos supuesto inmortal. No hay un destino último al cual la humanidad habrá de llegar, la historia efectiva, el “sentido histórico” según Nietzsche, reconoce que vivimos sin coordenadas, sin ideales absolutos, en una miríada de acontecimientos perdidos. Acontecimientos que no se reducen a “hechos” sino, como señala Foucault, a relaciones de fuerza que se invierten. De este modo, la historia efectiva franquea la totalidad, la continuidad, la repetición de *lo mismo* y aquello que consideramos lo más natural de nuestro “ser”. A la historia tradicional, “oficial”, que reduce la multiplicidad de los acontecimientos y su singularidad al *continuum* ideal del tiempo, se opone la historia efectiva que los hace resurgir “en lo que pueden tener de único y de agudo.” [Cfr. *Ibid.*, p. 48.]

Una última cuestión, sobre lo que ya hemos atendido, el *quizá*, señala la ambigüedad entre *lo que ya ha llegado* y *lo que todavía está por llegar* (el *ya pero todavía no* deleuzeano), “implica siempre no obstante, la indeterminación de lo que todavía no ha ocurrido, el constante aplazamiento y, por lo tanto, la suspensión de tal ocasión definida, de tal momento exacto, de tal vez (esta vez, aquella vez) concreta específica, en la que algo ocurre.” [Peretti, Cristina de y Vidarte, Francisco, “Nietzsche siguiendo a Derrida”, en Llinares, Joan B. [ed.], *Nietzsche. 100 años después*, Valencia, Pre-textos, 2002, p. 193.] Por eso, Derrida señala que no hay categoría más justa para el *por-venir* que el *quizá*.

³⁵⁴ Albano, Sergio, *Michel Foucault. Glosario epistemológico*, Buenos Aires, Editorial Quadrata, 2006, p. 35.

³⁵⁵ Foucault, Michel, “Mesa redonda del 20 de mayo de 1978”, *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, trad. de Joaquín Jordá, Barcelona, Editorial Anagrama, 1982, pp. 60-61.

buscarla a través de descripciones lineales, disolviéndolos en un flujo continuo y necesario sino en el *azar*: “[...] y la historia entera de una <<cosa>>, de un órgano, de un uso, puede ser así, una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas no tienen siquiera necesidad de estar relacionadas entre sí, antes bien a veces suceden y se relevan de un modo meramente causal.”³⁵⁶

La emergencia de un acontecimiento se origina en un cierto *estado de fuerzas*, que debe de ser entendido como efecto de sustituciones, emplazamientos y desvíos sistemáticos. La *eventualización* se inscribe en el estudio y el análisis de las conexiones, estrategias, apoyos, bloqueos y juegos de fuerza, etc., que en un determinado momento, han formado lo que luego funcionaría como necesidad, evidencia y universalidad³⁵⁷. La historia es un *campo de fuerzas* donde se presencian tensiones, quiebres y rupturas que posibilitan la emergencia del acontecimiento, en una multiplicidad de temporalidades que se entremezclan y se envuelven unas con otras. La temporalidad del acontecimiento no es lineal y homogénea sino diferencial, siempre está a *contratiempo*. Se abre, entonces, una idea de la historia liberada de la perspectiva de la evolución, la linealidad y del sujeto, situándose en el terreno de la discontinuidad y de la ruptura:

La ruptura no es un tiempo muerto e indiferenciado que se intercale –siquiera fuese por un instante– entre dos fases manifiestas; no es el lapso sin duración que separe dos épocas y desplégase de una y otra parte de una fisura, dos tiempos heterogéneos; es siempre entre unas positivities definidas, una discontinuidad especificada por cierto número de transformaciones distintas.³⁵⁸

Un pensamiento preocupado ya no por la continuidad y la tradición, sino por la ruptura, el umbral, el corte y la transformación permitiría encontrar nuevas directrices para la formulación de una *política de la memoria*. Como señala Arlett Farge,³⁵⁹ una política que reconocería el carácter diferencial de la memoria, en un movimiento que va de la memoria al acontecimiento esto es, “la invención de una memoria construyendo activamente un nuevo presente y otro futuro.”³⁶⁰ El acontecimiento es singular e irreplicable, sin embargo, lo que sucede a partir de él ha impreso en aquellos que lo reciben, lo padecen o participan, su huella en su desencadenamiento y funcionamiento. Las huellas del acontecimiento, dejan sus marcas, pero volverán como un *fantasma*

³⁵⁶ Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 3ª edición, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2011, p. 112.

³⁵⁷ Cfr. Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 61.

³⁵⁸ Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, trad. de Aurelio Garzón del Camino, Madrid, Siglo XXI editores, 2006, p. 293.

³⁵⁹ Farge, Arlett, “La historia entre dos orillas”, trad. Graciela Graham, en Eribon, Didier (Dir.), *El infrecuente Michel Foucault. Renovación del pensamiento crítico*, Buenos Aires, Letra Viva, 2004, pp. 227-232.

³⁶⁰ Y más adelante, afirma: “El acontecimiento continua atravesándonos, escribe Foucault, y lo repetimos en nuestra actualidad”. La palabra actualidad es esencial, puesto que se fabrica en un presente siempre reacondicionado, no liso sino discontinuo, manteniendo relaciones íntimas con una visión siempre presente del futuro. En esta visión del futuro, el poder tiene un rol determinante, puesto que su práctica y sus formas producen constantemente efectos al nivel del deseo, entonces a la espera del futuro, al nivel de decepciones sufridas que quieren ser superadas. [*Ibid.*, p. 230.]

más tarde “reinscribiéndose, sensiblemente o imperceptiblemente en un pensamiento, una acción, un discurso y en las prácticas que se escuchan y se derivan de ese pasado, protegiendo los síntomas.”³⁶¹ Para Foucault se trataría de hacer de la historia una *contramemoria*, reconociendo que el mundo es una *mirada de acontecimientos* entrecruzados, en una temporalidad sin coordenadas, sin universales antropológicos, siempre a *contratiempo*. Hay que liberar a la memoria de su obediencia antropológica y metafísica, que la reduce a simple “rememoración” de un pasado acabado y petrificado en el tiempo.

La *contramemoria* actúa *interrogando*: 1) La reducción de la memoria a una actividad pasiva, de simple expectación, congelada en museos y panteones. La historia monumental, como la nombra Nietzsche en su *Segunda Intempestiva*, se propone restituir las grandes cimas del devenir, aquellas épocas y acontecimientos que son dignos de veneración y por tanto, de ser expuestos, transmitidos y recordados a través de los tiempos. Sin embargo, Nietzsche opone un uso “carnavalesco” y “paródico” a la memoria entendida como simple reminiscencia. La memoria debe ser una actividad crítica, inventiva, abierta siempre al *por-venir*, que no cierre el paso a las intensidades actuales de la vida y a sus creaciones.³⁶² 2) Nuestras identidades. Ahí donde el historiador busca encontrar las raíces de nuestra identidad, el “origen” último del hombre, del mundo y de los acontecimientos, la *contramemoria*, entendida genealógicamente, se empeña en disiparlas. No busca encontrar el lugar de dónde venimos, ni el paraíso perdido al que los metafísicos prometen regresarnos, sino, como señala Foucault, “hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan [...] sacar a la luz los sistemas heterogéneos que, bajo la máscara de nuestro yo, nos prohíben toda identidad.”³⁶³ 3) El privilegio de un tiempo lineal y homogéneo. La *contramemoria* actúa intempestivamente, como un *relámpago*, irrumpiendo en la homogeneidad vacía del tiempo lineal y continuo, del tiempo del poder, de la opresión y la violencia: del tiempo del progreso. Introduce lo discontinuo, el azar y la discordia, en la continuidad opresora de la historia. Saca a la luz el lado oscuro de la historia del poder y su maquinaria, visibilizando sus estructuras y sus efectos sobre el cuerpo individual y colectivo. Por consiguiente, “al devenir continuo, lineal e infinito de un tiempo matematizado o trascendentalizado se opone entonces el advenir, discontinuo, puntual e instantáneo del tiempo histórico”³⁶⁴ En este sentido, la *contramemoria*, las *contramemorias*, porque siempre hay más de una, cuestionan las versiones de la continuidad histórica, mostrando las aporías y las contradicciones que la constituyen, posibilitando reinscribir, de otro modo, de otros modos, la historia y su memoria.

De este modo, según Foucault, la *contramemoria* nos instala en el *campo de fuerzas* de la historia para presenciar el quiebre, el choque y las tensiones que producen la emergencia de los acontecimientos. Al invertir la relación establecida comúnmente entre la irrupción del acontecimiento y la veracidad continua, el acontecimiento se descubre como la irrupción de una

³⁶¹ *Idem.*

³⁶² Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, [ed. cit.], p. 66.

³⁶³ *Ibid.*, pp. 68-69.

³⁶⁴ Cuesta Abad, José M., *Juegos de duelo. La historia según Walter Benjamin*, Madrid, Abada Editores, 2004, p. 49

singularidad histórica en la pluralidad de acontecimientos históricos. La genealogía reconocerá en lo *discontinuo* el elemento donde se mantiene el azar del acontecimiento en su singularidad, poniendo la mirada en aquello que rompe con la continuidad y anuncia la irrupción de algo novedoso en su carácter diferencial. Desde la genealogía, la historia aparece como un *campo de fuerzas*, un espacio de enfrentamiento que no sólo abarca el plano de la política (el estado y las instituciones gubernamentales), sino que se extiende a todo el ámbito de la experiencia cotidiana. La labor del genealogista será analizar como en el juego azaroso de las fuerzas, se producen saberes, instituciones, prácticas, objetos de conocimiento y ante todo, como los individuos devienen en sujetos y por otro lado, “romper el sometimiento de los saberes históricos y liberarlos, es decir, hacerlos capaces de oposición y lucha contra la coerción de un discurso teórico, unitario y científico.”³⁶⁵ La genealogía remitiría a este campo de lucha que se traduce, finalmente, en el dominio y la imposición de determinados valores: “Llamemos, si ustedes quieren, genealogía al acoplamiento de los conocimientos eruditos y las memorias locales, acoplamientos que permiten la constitución de un saber históricos de las luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales.”³⁶⁶

Ya Nietzsche había caracterizado el trabajo del genealogista, como un ejercicio de interrogación histórica que se pregunta por el “origen” de los valores y el valor de ese “origen”, cuestionando las idealidades de la metafísica al preguntar cuándo surge y a qué motivaciones responden, poniendo en marcha una historización de los mismos. La genealogía comienza por cuestionar a los “que critican, o respetan los valores haciéndolos derivar de simples hechos, de pretendidos hechos objetivos.”³⁶⁷ La historia liberada de su fiel obediencia a la metafísica, deja de ser una “disciplina” que se encarga de mostrar lo que “realmente” aconteció y acomete la tarea de mostrar el origen azaroso y quimérico de los conceptos que componen el armazón de la metafísica, argumentando que debajo de la máscara de la objetividad, los propios *valores son valoraciones*:

Existe únicamente un ver perspectivista, únicamente un “conocer” perspectivista; y cuanto mayor sea el número de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, cuanto mayor sea el número de ojos, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro “concepto” de ella, tanto más completa será nuestra objetividad. Pero eliminar en absoluto la voluntad, dejar en suspenso la totalidad de los afectos, suponiendo que pudiéramos hacerlo: ¿cómo? ¿Es que no significaría eso castrar el intelecto? [...] ³⁶⁸

A la pregunta *¿Qué hay detrás de las cosas?* La respuesta es *relaciones de fuerzas*. Los fenómenos son *signos* que podemos interpretar, descubriendo con que fuerzas se relacionan, de tal modo que un mismo fenómeno cambia de sentido según la fuerza que intenta apropiárselo. El “sentido” de los acontecimientos no existe más que cómo una pluralidad, no hay acontecimiento, palabra u objeto cuyo sentido no sea múltiple, por eso los acontecimientos no tienen un sentido único. Donde el metafísico aspira a encontrar el “principio” de las cosas, esperando hallar ahí su esencia, el

³⁶⁵ Foucault, Michel, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975- 1976)*, [ed. cit.], pp. 23-24.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 22.

³⁶⁷ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, [ed. cit.], p. 8.

³⁶⁸ Nietzsche, Friedrich, *op. cit.*, p. 175.

genealogista da cuenta que todo comienzo es intrascendente, innecesario y azaroso mostrando que también “los colores dominantes se logran a partir de materias viles, incluso menospreciadas.”³⁶⁹ Ahí donde el historiador busca borrar en su saber las *huellas* de lo que podría ponerlo en evidencia (*pasiones y afectos*), el genealogista se interesa en preguntar desde dónde mira lo que mira. Frente a Spinoza que en su *Ética demostrada según el orden geométrico*³⁷⁰, sostenía que cuando queremos conocer “algo” debemos de abstenernos de reír, deplorar y detestar las cosas, Nietzsche afirma que el conocer es el resultado de cierto juego en el cual se componen y se tensan, el reír, el deplorar y el detestar, todos ellos impulsos que se caracterizan por mantener su distancia ante los objetos. Uno ríe, *ridere*, para protegerse, deplora, *lugere*, para mantenerse alejado y detesta, *detestari*, para destruir: “Por detrás del conocimiento hay una voluntad sin duda oscura, no de traer el objeto para sí, de asemejarse a él, sino por el contrario de alejarse de él y destruirlo: maldad radical del conocimiento.”³⁷¹

El conocimiento y el *sentimiento de verdad* tienen una procedencia *política*, son producto de las luchas, las conciliaciones y las rupturas. La *voluntad de verdad* vendrá a configurar un caleidoscopio de metáforas e ilusiones para hacer más soportable la existencia y designar un sentido a las cosas. Por consiguiente, la tarea del genealogista será un intento de historización de los valores, pretendiendo sacar a la luz la voluntad de poder que las ha determinado históricamente. *Poder e historia* serán los dos ejes sobre los que se apoya el trabajo genealógico, por un lado, mostrar la naturaleza contingente de los valores y por otro, sacar a la luz las relaciones de dominación que las han configurado.³⁷² La genealogía nos enseña a reírnos de las solemnidades del “origen” y nos enseña “que detrás de las cosas ‘hay otra cosa bien distinta’: no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella. ¿La razón? Que han nacido de una forma del todo ‘razonable’, –del

³⁶⁹ Nietzsche, Friedrich, *Humano, demasiado Humano. Un libro para los espíritus libres*, Vol. I, trad. de Alfredo Brotons, Madrid, Akal, 2007, p. 44.

³⁷⁰ En la *Gaya Ciencia*, párrafo 333, Nietzsche afirma: *Qué significa conocer Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!* dice Spinoza, del modo sublime y escueto que le es propio. Sin embargo: ¿qué es en su fondo último ese *intelligere* sino la forma en que precisamente las otras tres cosas se nos hacen sensibles de repente? ¿un resultado de las pulsiones, diferentes y que se oponen entre sí, de querer reírse, quejarse y maldecir? Para que un conocer sea posible, cada una de las pulsiones tienen que haber alegado primero su opinión unilateral sobre la cosa o suceso; después surge la lucha de esas unilateralidades y de ella, en ocasiones, un centro, una tranquilización, un dar la razón hacia los tres lados, una especie de justicia y de contrato: pues en virtud de la justicia y del contrato todas esas pulsiones pueden afirmarse en la existencia y tener razón unas respecto de otras. Nosotros, a los que sólo las últimas escenas de reconciliación y de balances finales de este largo proceso nos llegan a ser conscientes, pensamos por ello que *intelligere* es algo conciliador, justo, bueno, algo esencialmente opuesto a las pulsiones; mientras que es solo un *cierto comportamiento de las pulsiones unas respecto de otras*. [Nietzsche, Friedrich, *La Gaya ciencia*, Trad. de José Mardomingo Sierra, Madrid, Editorial Edaf, 2002, pp. 315-316.]

³⁷¹ Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, trad. de Enrique Lynch, Barcelona, Editorial Gedisa, 2007, p. 26.

³⁷² Cfr. Moro Abadía, Oscar, “Aporías genealógicas: Nietzsche, Foucault y los límites del historicismo radical”, *Thémata. Revista de Filosofía*, Universidad de Sevilla, Sevilla, núm. 41, 2009, pp. 239-254.

azar-.”³⁷³ Para Nietzsche, al igual que Foucault, la genealogía no es la búsqueda del origen (*Ursprung*) si entendemos por él: la esencia de las cosas, el estado de perfección o el lugar de la verdad. Para Foucault, la genealogía nietzscheana es una interrogación a propósito de la *Herkunft* (procedencia) y *Entstehung* (emergencia) de la moral y de la razón. La *Herkunft* (procedencia) señala el origen bajo, cruel, absurdo e insensato de la moral y la razón, refiere al origen caótico y azaroso de nuestros conceptos y a su proceso de evolución hasta convertirse en indiscutibles en el presente. Al respecto Nietzsche sostiene: "Todas las cosas que viven mucho tiempo se ha impregnado paulatinamente tanto de razón que parece inverosímil pensar que su *procedencia* sea insensata ¿acaso no se siente esa exacta historia de una génesis como algo paradójico y ofensivo? ¿No contradice al buen historiado en el fondo continuamente?"³⁷⁴

Lo que llamamos mundo, señala Nietzsche, es el resultado de una multitud de errores e ilusiones que fueron paulatinamente naciendo en la evolución de los seres vivos, con-crecieron y ahora heredamos nosotros como tesoro acumulado de todo el pasado, en que el estriba el valor de nuestra humanidad.³⁷⁵ Hay que poner en entredicho el *valor de los valores*, localizando los accidentes, los errores, las mínimas desviaciones y faltas de apreciación que han dado nacimiento a lo que existe y es válido para nosotros. Donde el historiador hace del pasado un *bloque* de hechos acumulados y solidificados, el genealogista fragmenta lo que se percibe homogéneo e inmóvil, señalando el carácter heterogéneo y la multiplicidad de acontecimientos a través de los cuales se ha formado un concepto. La procedencia (*Herkunft*) nos muestra las *huellas*, las fisuras, las fallas, las interrupciones en la emergencia de todo acontecimiento, reconociendo que “en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no hay ni el ser ni la verdad, sino la exterioridad del accidente.”³⁷⁶ Estas *huellas* casi borradas por el paso del tiempo se inscriben en el cuerpo (individual y colectivo), donde quedan grabados los errores y aciertos de las generaciones pasadas: “El cuerpo – y todo lo que atañe al cuerpo: la alimentación, el clima, el suelo –es el lugar de la *Herkunft*: sobre el cuerpo encontramos el estigma de los acontecimientos pasados [...]”³⁷⁷. Es un error pensar que el cuerpo no tiene otra ley que la de su fisiología y que escapa a la historia. El cuerpo está marcado por las huellas de los acontecimientos del pasado, está atravesado por los regímenes de verdad que lo configuran y lo modelan; “está roto por ritmos de trabajo, de reposo y de fiestas; esta intoxicado por venenos –alimentos o valores, hábitos alimenticios y leyes morales; todo a la vez [...]”³⁷⁸

Como un pequeño paréntesis, el problema del cuerpo siempre ha ocupado un lugar importante en los estudios genealógicos de Foucault, por ejemplo, en *Vigilar y castigar* se propone realizar una genealogía del sujeto moderno en cuanto *cuerpo objetivado*, desde la aplicación de las tecnologías modernas y la constitución de las ciencias sociales de carácter normativo. Foucault se propone

³⁷³ Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, [ed. cit.], p. 18.

³⁷⁴ Nietzsche, Friedrich, *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, trad. de Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 65.

³⁷⁵ Cfr. Nietzsche, Friedrich, *Humano, demasiado humano. Un libro para los espíritus libres*, [ed. cit.], p. 52.

³⁷⁶ Foucault, Michel, *op. cit.*, pp. 26- 27.

³⁷⁷ *Ibid.*, pp. 31-32.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 46.

analizar las tecnologías y los mecanismos que actúan sobre el cuerpo y lo configuran, partiendo de los dispositivos punitivos característicos del poder soberano (la tortura), pasando por las reformas penales humanistas del siglo XVIII, hasta llegar a la disciplina normalizadora de la modernidad. Por ello, el objetivo de *Vigilar y castigar* es llevar a cabo: “Una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar, una genealogía del actual complejo científico-judicial en el que el poder de castigar su apoyo, recibe sus justificaciones y sus reglas, extiende sus efectos y disimula su exorbitante singularidad.”³⁷⁹ Los sistemas punitivos, señala, se encuentran situados dentro de una cierta *economía política del cuerpo*, así en los siglos XVII y XVIII el cuerpo es el blanco del poder, lo articula y lo recompone a través de una anatomía política fabricando *cuerpos dóciles*. Surge así la disciplina: “A estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad –utilidad, es lo que se puede llamar las ‘disciplinas’.”³⁸⁰ El cuerpo no es, ontológicamente, algo dado sino producido, es el espacio donde se inscriben los acontecimientos, donde se tramam las relaciones del poder y se producen subjetividades.³⁸¹

Ahora bien, si la procedencia (*Herkunft*) no busca el origen para fundamentar una identidad y reconocernos en ella, la emergencia (*Entstehung*) nos indicara que en el origen no hay un estado de perfección, sino *lucha de fuerzas* por apropiarse de las cosas. El genealogista, en su análisis, deberá mostrar el *juego*, la manera en que luchan unas contra otras, sus tácticas y estrategias, con el objetivo de restablecer los diversos sistemas de sometimiento, en otras palabras, el juego azaroso de las dominaciones:

La emergencia es, pues, la entrada en escena de las fuerza; su irrupción, el impulso por el que saltan a primer plano, cada una con su propio vigor, su juventud. Lo que Nietzsche llama la *Entstehungsherd* del concepto de bueno, no es exactamente ni la energía de los fuertes, ni la reacción de los débiles, sino esa escena en la que se distribuyen unos frente a otros, unos sobre otros, el espacio que los distribuye y se abre entre ellos, el vacío a través del cual intercambian sus amenazas y palabras.³⁸²

Como ya se había señalado, un fenómeno no es una apariencia sino un signo que encuentra su sentido en una fuerza actual. El sentido de una cosa se da en la *relación* que se establece entre ella y la fuerza que la posee, siendo su valor la jerarquía de las fuerzas que se expresan en la cosa en tanto fenómeno complejo.³⁸³ En consecuencia, el sentido no es unívoco sino múltiple porque está

³⁷⁹ Foucault, Michel, *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. de Aurelio Garzón del Camino, 34ª edición, México, Siglo XXI editores, 2005, pp. 29-30.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 141.

³⁸¹ “El cuerpo humano es, como sabemos, una fuerza de producción, pero el cuerpo no existe tal cual, como un artículo biológico o como un material. El cuerpo humano existe en y a través de un sistema político. El poder político proporciona cierto espacio al individuo: un espacio donde comportarse, donde adoptar una postura particular, sentarse de una determinada forma o trabajar continuamente. Foucault, Michel, “Dialogo sobre el poder”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, Volumen III, trad. de Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós Básica, 1999, p. 65.

³⁸² Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, [ed. cit.], pp. 36- 37.

³⁸³ Cfr. Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 16.

constituido por una pluralidad de fuerzas. Nietzsche señala que la lucha de las fuerzas por apropiarse de las cosas es la que repiten indefinidamente dominadores y dominados, toda fuerza es apropiación, dominación y explotación de una porción de la realidad y sus marcas las podemos rastrear a través del estudio del lenguaje, ya que su origen no es más que una “exteriorización del poder de los que dominan: dicen ‘esto y aquello’, imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropian.”³⁸⁴

En el párrafo 187 de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche argumenta que lenguaje no es un medio transparente que transporta pensamientos y sentimientos, o el lugar sobre el que se “dice” algo sobre las cosas. El lenguaje no sólo expresa, manifiesta o describe, también oculta, encubre y distorsiona: “los juicios de valor que alguien emite sobre algo *dicen* a veces mucho más y *dicen* cosas tanto o más relevantes del que los emite que de aquello a lo que se refiere.”³⁸⁵

Incluso prescindiendo del valor de afirmaciones tales como “dentro de nosotros hay un imperativo categórico”, siempre se puede preguntar todavía: una afirmación así, ¿Qué dice acerca de quien la hace? Hay morales que deben justificar a su autor delante de otros; otras deben tranquilizarse y poner en paz consigo mismo; con otras su autor quiere crucificarse y humillarse a sí mismo; con otras quiere vengarse; con otras, esconderse, con otras, transfigurarse y colocarse más allá en la altura y en la lejanía [...], en una palabra, las morales no son más que un lenguaje mímico de los afectos.³⁸⁶

El lenguaje no sólo describe, informa y nos dice algo sobre las cosas, en él se inscribe una *tonalidad afectiva* que lo anima, lo altera, lo distorsiona y lo pervierte. Como señala Ávila Crespo, el lenguaje es alterado “por influencia de otro afecto de mayor intensidad y de distinto signo, que entra en colisión con el anterior.”³⁸⁷ A Nietzsche le preocupan las opacidades del lenguaje, sus usos y abusos, sus afectos y efectos. El lenguaje no es un medio de “comunicación” transparente y explícito siempre refiere a algo más de lo que explícitamente “dice”: ¿Qué valor tienen nuestras estimaciones de valor y nuestras tablas de bienes mismos? ¿Qué resulta de su dominio? ¿Para quién? ¿Respecto de qué? –Respuesta: para la vida. ¿Pero qué es la vida? [...] La vida es voluntad de poder. ¿Qué significa el acto mismo de estimación de valor? [...] La interpretación de un síntoma de determinados estados fisiológicos, así como un determinado nivel espiritual de juicios dominantes. ¿Quién interpreta? –Nuestros afectos.”³⁸⁸

De este modo, Michel Foucault, siguiendo a Nietzsche, plantea un nuevo tipo de racionalidad donde se pone de manifiesto la contingencia de las significaciones, donde lo que importa ya no es la continuidad ni la tradición “única”, proclamada por la historia “oficial”, sino la ruptura, el umbral, el corte, la transformación, en otras palabras, el *acontecimiento*. En este sentido, “se trata de hacer

³⁸⁴ Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, [ed. cit.], p. 42.

³⁸⁵ Cfr. Ávila Crespo, Remedios, “Un lenguaje mímico de los afectos: La distorsión del lenguaje y la mirada del resentimiento”, *Daimon. Revista de filosofía*, Universidad de Murcia, Murcia, núm. 45, 2008, pp. 23-39.

³⁸⁶ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1972, pp. 115-116.

³⁸⁷ Ávila Crespo, Remedios, *op. cit.*, p. 27.

³⁸⁸ Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos (1885-1889)* Vol. IV. Ed. dirigida por Diego Sánchez Meca. Trad. de J.L. Vermal y J. Llinares, Madrid, editorial tecnos, 2006, p. 134.

de la historia un uso que la emancipe para siempre del modelo, a la vez metafísico y antropológico, de la memoria”. Frente a la *historia monumental* que ha perpetuado los grandes episodios y las grandes personalidades a través del tiempo, Foucault y por supuesto Derrida, se proponen el uso paródico y carnavalesco de esta historia que se entiende como reconocimiento y conmemoración: “El desfile bufonesco de los rostros del pasado que otros veneran habrá de poner en evidencia que, en el fondo no son más que disfraces e ‘identidades de recambio.’”³⁸⁹

La fidelidad al “pasado conservado” impide interpretarlo y elaborarlo, convirtiéndolo en un “fósil” petrificado del que sólo cabe certificar su existencia. La genealogía, al igual que la deconstrucción, interroga la tradición no para encontrar los orígenes de nuestra identidad sino para disiparlos, descubriendo las discontinuidades que la atraviesan. De ahí la importancia del testimonio por su fuerza genealógica (contar la historia de las luchas) y deconstructiva: “Al documento, al texto de papel intencionalmente redactado para oficializar una memoria, a esta historia hecha con huellas que los hombres dignos de memoria han escogido dejar e institucionalizar, se opone una historia hecha con huellas que nadie ha elegido, los testimonios mudos de la vida ordinaria.”³⁹⁰

³⁸⁹ Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, [ed. cit.], pp. 63-64.

³⁹⁰ Rancière, Jacques, *Figuras de la historia*, trad. de Cecilia González, Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora, 2003.

IV. Políticas de la memoria colectiva: Ayotzinapa ¡Vivos se los llevaron, vivos los queremos!

“¡Ayotzinapa vive!, ¡la lucha sigue!”
“¡No quiero ser el número 44!”

En un sugerente artículo titulado, “*Ladrones del mundo, uníos, sobre el significado de los disturbios*”³⁹¹, Slavoj Žižek realiza una aproximación problemática al sentido de las resistencias en el presente, a partir de un análisis de las luchas populares ocurridas en 2011 (la primavera Árabe, los *indignados*, *Occupy Wall Street* y las movilizaciones en la plaza Syntagma de Atenas), argumenta que las resistencias no tienen ningún mensaje que dar, están lejos de ser un “sujeto revolucionario” en el sentido marxista del término y si habría algún concepto filosófico para analizarlas, convendría utilizar “el concepto hegeliano de “rabble” (*multitudo turbulenta*), es decir, personas que están fuera del espacio social organizado, que expresan su descontento mediante arrebatos ‘irracionales’ de violencia destructiva –lo que Hegel llamaba, ‘negatividad abstracta’”³⁹². Según Žižek, su debilidad se haya en la imposibilidad de traducir su descontento en un *programa* de cambio sociopolítico, acciones violentas que no reivindican nada en concreto, ni siquiera en un sentido utópico. Las luchas populares o movimientos sociales, a su juicio, expresan el espíritu de una revuelta sin revolución.³⁹³

Resulta evidente que desde un punto de vista revolucionario, las resistencias aparezcan como acciones violentas, protestas que al carecer de un *programa* estén destinadas al fracaso o a desaparecer de la escena política. Sin embargo, las luchas populares expresadas en distintas partes del mundo, cuyas demandas de justicia son muy precisas, están lejos de llegar a ser un “sujeto revolucionario”. Miguel Abensour, señala que las luchas populares o las insurgencias, cómo él las ha denominado, se sitúan paradójicamente en un lugar que desafía cualquier tipo de instalación, “el lugar mismo de la cesura entre dos formas estáticas, una pasada y otra por venir [diríamos futura, para distinguirla de la noción derridiana de *por-venir*].”³⁹⁴. Las resistencias representan una crítica al ejercicio del poder dominante y a toda organización de poder que viene en proceso de construcción, tras el derrocamiento revolucionario del orden estatal anterior:

De forma semejante a como sucedía en el momento de la Revolución Francesa, con las sociedades populares, y los *Enragés*, está en contra tanto del Antiguo Régimen como del nuevo Estado *in statu nascendi*, aquel que tiende a llevar al poder a nuevos grandes, ansiosos todos ellos por dominar a su

³⁹¹ Žižek, Slavoj, “Ladrones del mundo, uníos; sobre el significado de los disturbios”, *Teknokultura. Revista de Cultura Digital y Movimientos sociales*, vol. 8, núm. 2, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2011, pp. 207- 212.

³⁹² *Ibid.*, p. 208.

³⁹³ *Ibid.*, p. 212.

³⁹⁴ Abensour, Miguel, “Democracia insurgente e Institución”, *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, vol. 48, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2012, p. 37.

vez al pueblo. Pero, aparte de la Revolución, cualquier comunidad política es conectora de una situación similar; está comprometida en una lucha contra un Estado que tiene una parte de Antiguo Régimen, con sus servidumbres, sus persistencias, y en una lucha contra el nuevo Estado, encaminado a la innovación, haciéndose o reconstruyéndose bajo la bandera de la reforma, de la modernización o de la racionalización.³⁹⁵

Una revolución implica la ruptura violenta del orden político-estatal existente, más no la abolición de la dominación, cada revolución que sale victoriosa establece una nueva relación de dominio, un nuevo gobierno y un nuevo grupo de gobernantes que monopolizan el ejercicio del poder.³⁹⁶ Las luchas populares no tienen como intención primaria derrocar el orden existente y tomar el poder, están lejos de toda “gramática revolucionaria” y han sido, más bien, la *oportunidad* para ampliar el caudal de *lo posible*, al cuestionar los ejercicios jerárquicos del poder y del reparto hegemónico de lo dado. Las luchas populares o las insurgencias, aparecen *suplementarias* a una concepción soberana del poder, esto no quiere decir que aparezcan como “exteriores” al orden político dominante son un parasito constitutivo del mismo, cuyo ejercicio de resistencia viene a *diseminar* toda pretensión totalitaria de legitimar un estado político de las cosas como “natural”. De este modo, las resistencias han sido la ocasión para cuestionar las legitimaciones “naturales” del poder, las legitimaciones fundadas en la *disimetría*, entre quienes pueden acceder al ejercicio de la política porque poseen cierta calificación para ejercerla y entre quienes sólo están destinados en obedecer, la clásica oposición dominantes/dominados que se corresponde con una concepción de la política en términos jurídico- estatales.

Algunas teorías revolucionarias y cierto pensamiento de izquierda, han criticado a las luchas populares por carecer de un *programa*, se ha dicho que quienes toman la plaza y otros espacios legitimados por el poder para hacer escuchar su voz y exigir justicia ante ciertas situaciones de precariedad, son simplemente revueltas que *no saben lo que hacen*. La gente reunida no entiende el por qué y el cómo de la dominación y al desconocer las “verdaderas” leyes que rigen la explotación, su sublevación está destinada al fracaso. Esta idea, a mi parecer, vuelve a reproducir las legitimaciones fundadas en la disimetría, sólo aquellos que poseen el conocimiento de la dominación y saben ante lo que se oponen, sabrán traducir su descontento en un plan que les posibilite movilizarse. Una lucha tendrá sentido si se sabe por qué se hace, de ahí la crítica lanzada constantemente a los movimientos sociales que al no disponer de un *plan* no “saben lo que están haciendo”. Sin embargo, estas luchas han producido un *desplazamiento*, una ruptura específica de la lógica de la *arkhé* “según la cual el ejercicio del poder es anticipado por una capacidad para ejercerlo y está, a su vez, es confirmada por este ejercicio”³⁹⁷, lo cual no presupone la simple ruptura de la distribución normal de las posiciones entre quienes ejercitan el poder y lo sufren sino

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 36.

³⁹⁶ Cfr. Gilly, Adolfo, *Historia a contrapelo. Una constelación: Walter Benjamin, Karl Polanyi, Antonio Gramsci, Edward P Thompson, Ranajit Guha y Carlos Bonfil Batalla*, México, Ediciones Era, 2006, pp. 17-39.

³⁹⁷ Rancière, Jacques, “¿La democracia está por-venir? (Ética y política en Derrida)”, en Bisset, Emmanuel y Penchaszadeh, Ana Paula (comps.), *Derrida político*, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2013, p. 209.

también la “regla” que determina quién debe ocupar tales posiciones. Al respecto Jacques Rancière señala:

Pero me parece que se ha producido cierto giro. Efectivamente, está oposición del conocedor en relación con los sublevados, gentes ignorantes o de pocas miras, ya no pasa por la diferencia radical entre teoría e ideología, sino por una especie de *desplazamiento*: en vez del conocimiento basado en la teoría se produce un conocimiento en la prudencia, es decir, una forma de actuar no necesariamente basada en la teoría sino en el disfrute de los buenos momentos, en saber qué hacer en los buenos momentos, etc. Y, por supuesto, descubrimos que se vuelve de nuevo al ataque con ese gran tema de la <<carencia de organización>>.³⁹⁸

Aunque Slavoj Žižek, en su artículo, llegue a simpatizar con las exigencias de los movimientos sociales y se muestre pesimista ante el hecho de que no sean capaces de traducir sus demandas en un programa político de cambio, olvida que lo propio de las insurgencias no es diseñar un nuevo orden o esbozar un programa de sociedad futura, sino abrir el espacio de lo posible a un tiempo *por-venir*, esto no quiere decir que no construyan espacios de organización política, los construyen, pero no desde la visión tradicional de la organización, siempre calculada, jerarquizada y guiada por un conocimiento estratégico sobre los fines a conseguir. Movimientos como el 15M o las acciones colectivas realizadas por los padres y madres de los 43 estudiantes desaparecidos de la Normal Rural de Ayotzinapa, han sido capaces de construir formas organizativas complejas, eficaces y solidarias, a pesar de que se diga lo contrario. Cómo argumenta Benjamin Ardití, “las insurgencias son pasadizos o conectores entre mundos, entre el actual y otro posible, por lo que son modos de poner en acto una promesa de algo diferente *por venir* [...], performativos políticos en la medida en que en ellas se empieza a vivir por aquello por lo que se lucha.”³⁹⁹ Las fuerzas colectivas en resistencia no ofrecen alternativas, es decir, no dicen qué criterios habría que seguir para tomar la palabra, tomar la calle y rebelarse, las alternativas son siempre trampas, un peligro, porque se dan dentro de lo que hay, dentro de *lo posible*, al contrario, los ejercicios en resistencia vienen a cuestionar lo que “hay”, lo que quieren es lo que ya hacen. Las acciones colectivas no tienen programas o alternativas claras sobre lo que vendrá, la justicia, aquello por lo que se lucha, siempre estará *por-venir*, en el sentido de que nunca dejara de llegar, pero ya habrá comenzado a llegar a medida en que se lucha para que acontezca.

Si pensamos junto a Derrida, la lógica de las resistencias estaría gobernada por el <<ni/ni>>, esto es, el *entre*, que no sólo elimina la oposición entre dos términos escapando a las oposiciones jerárquicas de la metafísica (poder/contrapoder), sino también al cuestionar toda pretensión totalitaria por cancelar la venida de lo diferente. *Ni* toma del poder *ni* lucha por el poder, las

³⁹⁸ Rancière, Jacques y María Kakogianni, “El que viene después. Diálogo precario”, *El síntoma griego: Posdemocracia, guerra monetaria y resistencia social en la Europa de hoy. Badiou- Rancière- Negri- Balibar- Douzinas- Harvey- Jappe- Stavrakakis- Lazzaratto- Théret*, trad., de Javier Palacio Tauste y Antonio Fornet Vivancos, Madrid, Errata naturae editores, 2013, p. 142. Las cursivas son mías.

³⁹⁹ Ardití, Benjamin, “Las insurgencias no tienen un plan, ellas *son* el plan: performativos políticos y mediadores evanescentes en 2011” en *Debate feminista. Dossier: EmPLAZAdas. Nuevas formas de hacer política*, México, Año 23, vol. 46, octubre 2012, p. 148.

acciones colectivas son singulares, intempestivas, su carácter efímero no les priva de significancia política, al contrario, permiten repensar de otro modo el ejercicio de la política y de la ciudadanía, impidiendo el adormecimiento de las instituciones e introduciendo impulsos de democratización en las mismas, incluso, han sido la ocasión para revisar algunas categorías desde las cuales abordamos la realidad política y sus problemas, el impacto que han tenido en el medio social y académico, ha obligado a los teóricos de la política a redefinir sus presupuestos conceptuales, justificados, en la mayoría de los casos, en una concepción de la política reducida a la administración de lo público-estatal. Es claro que esta noción ya no es la nuestra. La tendencia a pensar la política desde un marco conceptual que toma a la soberanía como eje de análisis, tiende a ocultar y disolver la fuerza de *lo político*. La política no es el ejercicio del poder o un subsistema más del aparato estatal, sino la acción colectiva de sujetos *suplementarios* al reparto de lo dado, la *parte de los sin parte* que no tiene calificación y que no son unidad en la cuenta de las diferenciaciones, “[...] el todo formado por aquellos que no tienen ninguna calificación particular, ninguna razón más para gobernar que el ser gobernado, de ser gobernados antes de ser gobernantes”⁴⁰⁰, siguiendo a Rancière, o cómo señala Miguel Abensour, la comunidad del *todos unos* contra lo que se denomina el *todos Uno*⁴⁰¹ que niega la pluralidad, la heterogeneidad y la diferencia. Precisamente, las acciones colectivas de los movimientos en resistencia vienen a cuestionar la lógica de la *arkhé*, la linealidad del tiempo de la dominación y de su historia. La política no es en nada necesaria, adviene intempestivamente en la historia de las formas de dominación,⁴⁰² a las series de diferenciación social siempre excluyentes y violentas: la política como producción de comunidad.

Un acontecimiento reciente, ocurrido en nuestro país, nos permite volver sobre estas cuestiones: Ayotzinapa.

⁴⁰⁰ Rancière, Jacques, “¿La democracia está por-venir? (Ética y política en Derrida)”, en Penchaszadeh, Ana Paula y Biset, Emmanuel (comps.), *Derrida político*, [ed. cit.], p. 209.

⁴⁰¹ << [...] La democracia insurgente no equivale a una variante del proyecto radical liberal, el ciudadano contra los poderes, sino más bien a una fórmula en plural, los ciudadanos contra el Estado, o mejor todavía, la comunidad de ciudadanos contra el Estado. En terminología procedente de La Boétie, la democracia insurgente significa la comunidad del *todos unos* –aquello que La Boétie llama la amistad- contra lo que denominaba *todos Uno*; y más específicamente, si nos hacemos cargo de la dimensión dinámica de las cosas políticas, la resistencia del *todos unos* al vuelco en *todos Uno*, como si la insurgencia tuviera entre otras funciones la de bloquear, detener, el deslizamiento persistente amenazante de la comunidad del *todos unos* hacia la forma unificadora del *todos Uno*, negadora de la pluralidad, de la condición ontológica de la pluralidad.>> Abensour, Miguel, *op. cit.*, p. 37

⁴⁰² Cfr. Vermeren, Patrice, “El ciudadano como personaje filosófico”, en Quiroga, Hugo, Villavicencio, Susana y Vermeren Patrice (comps.), *Filosofías de la ciudadanía: Sujeto político y Democracia*, 2ª edición, Argentina, Homo Sapiens Ediciones, 2011, pp. 19 y ss.

a. Ayotzinapa. Memoria colectiva del normalismo rural.

Las Escuelas Normales Rurales nacieron con la Revolución Mexicana, junto con el reparto de la tierra y la formación de ejidos, son expresión de las luchas campesinas por la defensa de sus derechos. La primera Escuela Normal Rural fue fundada en Tacámbaro, Michoacán, en 1922, por el primer secretario de educación pública, José Vasconcelos. Desde su creación, se han enfrentado a las reticencias de los poderes locales, gubernamentales e incluso eclesiásticos, por considerarlas un “peligro” hacia sus intereses particulares, debido a que no sólo se proyectaron como agentes de alfabetización sino de cambio social.⁴⁰³ La consecuente explotación del trabajo de los campesinos, el monopolio sobre sus tierras y la constante violación de sus derechos, si es que alguna vez se les concedieron, llevaron al maestro rural a alzar la voz contras las injusticas cometidas a los indígenas y a ellos mismos, ya que el gobierno estatal no les garantizaba condiciones de trabajo favorables, soportando condiciones de verdadera privación. Protestar, alzar la voz e identificarse con los grupos en descontento, le genero una serie de conflictos con el gobierno local y estatal que respondía en la mayoría de los casos con violencia no sólo verbal sino física.⁴⁰⁴ A pesar de ser criminalizados, no se

⁴⁰³ Para un análisis socio histórico y político de la Escuela Normal Rural en México consúltese: Raby, David., *Educación y revolución social en México (1921-1940)*, trad. de Roberto Gómez, Ciriza, México, SEP SETENTAS, 1974. Loyo Bravo, Engracia, *Gobiernos revolucionarios y educación popular en México (1911-1928)*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2003. Rosas Carrasco, Lesvia Oliva, (coord.), *La educación rural en México en el siglo XXI*, México, Centro de Estudios, Educativos, 2006. Knight, Alan, *Racismo, Revolución e Indigenismo: México, 1910-1940*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 2004. Córdova, Arnaldo, “Los maestros rurales en el cardenismo”, en *La revolución y el Estado en México*, México, Ediciones Era, 1989, pp. 163-172. Navarro, Cesar, “Las normales rurales: espacios escolares a contracorriente con la política educativa ‘modernizadora’”, en *Anuario Educativo Mexicano*, México, Universidad Pedagógica Nacional-La Jornada, Tomo II, 2001, pp. 155-172.

⁴⁰⁴ Los maestros rurales han reivindicado a través de sus acciones colectivas, el carácter político de la práctica educativa, sin embargo; los discursos despolitizadores del poder político no se hacen esperar, por ejemplo, en 1929, durante el gobierno de Emilio Portes Gil, Ezequiel Padilla Peñaloza, secretario de educación pública, señaló ante el Congreso que el ejercicio magisterial no debía inmiscuirse en asuntos políticos. La función del maestro es “únicamente” social, contribuyendo mediante su práctica a la formación de la nación:

No sabré insistir demasiado sobre la necesidad de que [...] consideréis la escuela y los maestros como entidades no políticas, dejándolos en libertad para dedicarse, sin el peligro ni la estrechez de facción o bandera, realizar la obra básica y esencial sobre la cual ha de descansar la estructura toda de la nación. Los maestros, muy especialmente los maestros rurales, son, incuestionablemente, elemento de fuerza en la comunidad. Yo os ruego que no los convirtáis jamás en elementos políticos.⁴⁰⁴ [Memoria, 1929, p. XI (discurso del licenciado Ezequiel Padilla, entonces secretario de educación, ante el congreso. Citado en Raby, David., *Educación y revolución social en México (1921-1940)*, trad. de Roberto Gómez, Ciriza, México, SEP SETENTAS, 1974, p. 93]

Cuatro años más tarde, en 1933, la revista *El maestro Rural*, editada por la SEP, publicó un editorial titulado “Los maestros rurales no deben ser políticos”, en el que enfatizaba que la función del docente era solamente social y no política. El docente debe de abstenerse de tomar la palabra y opinar sobre los asuntos

dejaron amedrentar, se comprometieron con los problemas de su comunidad y *tomaron partido* ante las injusticias a las que se veían sometidos.⁴⁰⁵ En la actualidad, la situación de los maestros rurales no parece haber mejorado, para el poder político sus espacios de formación, las Normales, aparecen como reliquias del pasado, obstáculos para el “progreso” educativo y centros de agitación y ocio juvenil. En el año 2010, Elba Esther Gordillo, exdirigente del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación, aseveraba ante organizaciones de la iniciativa privada que la “crisis” de la formación y capacitación docente se encontraba en las Normales, instituciones *patito*, a su juicio, de las que egresan jóvenes que no saben *ser maestros*:

políticos más urgentes de la nación, su labor se reduce sólo a la trasmisión de los valores y conocimientos (sobre todo valores y saberes que busca legitimar el poder y el orden existente) necesarios para lograr el progreso nacional. La despolitización de la práctica magisterial será una de las constantes que atravesará los discursos “oficiales” del poder y se acentuara, con mayor rigor, en las políticas y reformas educativas hasta el día de hoy.

⁴⁰⁵ David L. Raby ha hecho un excelente análisis de la participación de los maestros rurales en las luchas campesinas. A través del análisis de testimonios, muestra el carácter político de la práctica educativa y la consecuente represión por parte del Estado. “Inmiscuirse en política”, significa para las fuerzas del poder, transgredir la función social que les ha sido encomendada:

<<SI LOS MAESTROS se interesaban mucho por los problemas de la tierra, tampoco ignoraban otros conflictos económicos y sociales. Naturalmente, viviendo en el medio rural, les tocaban menos los asuntos laborales e industriales: pero hay algunos incidentes que indican su actividad en estas cuestiones cuando entraron en contacto con ellas. En particular hay dos casos sumamente interesantes de maestros rurales que promovían la sindicalización de los trabajadores mineros. En junio de 1938 el profesor Luis Cervantes Bustamante, de Ixmiquilpan, Hidalgo, sufrió varios atentados por parte de las autoridades del lugar cercano de Cardonal. Según datos proporcionados por a la prensa por el Sindicato de Trabajadores de la Enseñanza de la República Mexicana

En el Cardonal se encuentran fundos mineros en explotación. La compañía Real del Monte, con su socio Timoteo Barrera, que explotan las minas de ese lugar infringen continuamente la Ley del Trabajo y mantienen a los mineros indígenas en su totalidad bajo una explotación espantosa ... En esta baja labor cooperan las autoridades del lugar y el cacique y jefe de la Defensa Rural señor Alberto Ramírez ... El profesor Luis Cervantes Bustamante, directos de la escuela de Ixmiquilpan emprendió una tenaz labor en beneficio de los compañeros mineros de aquel lugar.

Este compañero logró formar un sindicato de mineros que fue disuelto y despedidos todos los mineros que ingresaron a él debido a la saña anti sindicalista que tiene el cacique Ramírez. Esté prometió que el profesor se “las pagaría” y hace unos días armó a ocho bandoleros, los cuales fueron a la escuela de Ixmiquilpan y la balacearon en los momentos en que se encontraba en ella el maestro con su señora y dos niños... (caso 94).

En este asalto no hubo desgracias personales y los pistoleros huyeron del lugar; pero poco más tarde volvieron y dispararon 180 tiros contra la escuela, “cuya comprobación está en los impactos en las paredes; y la noche del mismo día persiguieron al profesor a través del monte. El hecho de que éste haya salido ileso sugiere que tenían órdenes de sólo atemorizarlo. [Raby, David L., “Los maestros rurales y los conflictos sociales en México (1931- 1941)”, en Historia Mexicana, vol. XVIII, núm. 2 (70), octubre-diciembre de 1969, pp. 209-210.]>>

Las circunstancias, siempre privativas, a las que se veían expuestos los maestros y sus comunidades, hizo que su práctica se radicalizara y tomara parte en las luchas obreras y campesinas, si bien su participación en los conflictos sociales y sus conexiones políticas no se revelan fácilmente en los archivos, contamos con la fuerza diferencial (genealógica y deconstructiva) del testimonio para contar la historia de las luchas.

Hablamos de ciencias duras en primaria –indicó– con profesores que dominen estas asignaturas, pero a las normales no vas a mandar más de 50 o 25. Hemos planteado muchas veces a las autoridades que si se cierran algunas de las normales rurales va haber mucho alboroto de los jóvenes. *No se olviden que las normas rurales han sido semilleros de guerrilleros, pero si no hacemos esto van a seguir con lo mismo.*⁴⁰⁶

Las agresiones hacia las normalistas se inscriben en un momento en el que las autoridades educativas reivindican la necesidad de la “modernización educativa” a través de reformas estructurales. Bajo el discurso de la competitividad académica y de la calidad educativa, categorías fundadas en una lógica económica y empresarial, se intenta eliminar un proyecto educativo con profundo carácter social. Ninguna institución pública ha luchado contra la implantación de modelos educativos mercantilizados, privatizadores y excluyentes como las Escuelas Normales Rurales. Su lucha ha sido constante a través de los años, lucha que ha sido borrada de la memoria nacional por las narrativas “oficiales” del poder.

Las luchas de los maestros rurales siempre han ido a *contracorriente* de las políticas nacionales, sus demandas han puesto en cuestión el carácter “incluyente” del Estado, preocupado por forjar una “conciencia nacional”, conciencia que se construye sobre la base de la exclusión y de la violencia. No olvidemos, la construcción de la nación viene a legitimar el poder estatal sobre la base de la homogeneización cultural. La nación no emerge del pluralismo cultural y de la alteridad que la constituye, sino de la acción del Estado por legitimar un orden:

El nacionalismo es esencialmente la imposición general de una cultura desarrollada a una sociedad [...] Supone el establecimiento de una sociedad anónima e impersonal, con individuos atomizados intercambiables que mantiene unidos por encima de toda una cultura común del tipo descrito, en lugar de una estructura compleja de grupos locales previa, sustentada por culturales populares que reproducen local e idiosincráticamente, los propios microgrupos.⁴⁰⁷

Movimientos indígenas como el EZLN y el de las Escuelas Normales Rurales, han venido a cuestionar y a *diseminar* el sentido de la idea de Estado- Nación moderna, la creación de un espacio cultural unificado impuesto desde el Estado.

La masacre de Iguala y la consecuente desaparición de los 43 estudiantes de la Normal Rural “Isidro Burgos” de Ayotzinapa, constituye un ejemplo reciente de la agresividad del poder estatal contra las Escuelas Normales Rurales. Lo ocurrido el 26 de septiembre de 2014 en Iguala, Guerrero, es *efecto* de un discurso que lleva años criminalizando a los jóvenes normalistas por defender su derecho a la educación pública y si sus Escuelas Normales han sobrevivido, esto ha sido producto de la lucha y de la movilización colectiva, aun cuando el gobierno ha cerrado

⁴⁰⁶ Poy Solano, Laura, “Las normales rurales semilleros de guerrilleros, afirma Gordillo”, en *La jornada*, viernes 6 de agosto de 2010, sección: sociedad y justicia. Las cursivas son mías.

⁴⁰⁷ Gellner, Ernest, *Naciones y nacionalismo*, trad. de Javier Setó, México, CONACULTA/Alianza Editorial, 1991, p. 82.

prácticamente más de la mitad de estos centros educativos destinados a los hijos de los campesinos.⁴⁰⁸

La resistencia del magisterio rural ante las reformas educativas, está orientada a impedir que la educación se privatice y quede en manos de intereses particulares, principalmente, empresariales. Por lo que resulta evidente que ante un discurso educativo que reivindica la “modernización educativa”, las Normales Rurales aparezcan como remanentes del progreso social, “semilleros de guerrilleros” o “kínderes bolcheviques” que es necesario extirpar del sistema educativo y social.⁴⁰⁹ Esta idea se refuerza cuando los normalistas toman las calles y las plazas públicas para hacer escuchar su voz y exigir su derecho a la educación. Para el poder estatal su palabra resulta inaudible, sin sentido, al provenir de sujetos socialmente definidos como incapaces de hablar. Para las fuerzas del poder, la protesta de los normalistas no tiene “argumentos”, sus movilizaciones no reivindican nada en concreto y sus acciones sólo vienen a perturbar el orden civil, por lo que el uso de la fuerza está justificado. Levantar la voz para exigir el derecho a la educación, obtiene como respuesta por parte del Estado la intimidación, la amenaza y la represión: ¿cómo tomar la palabra, libremente, cuando los espacios para hacerlo están siendo controlados, regulados y monopolizados?

⁴⁰⁸ De las 46 Normales Rurales que han existido en nuestro país sólo sobreviven 15, entre ellas, la Normal Rural de Ayotzinapa. Más de la mitad de las Normales Rurales fueron cerradas durante el periodo presidencial de Gustavo Díaz Ordaz, 15 de las 29 que existían en 1969 fueron clausuradas y convertidas en “secundarias técnicas”, lo que generó la molestia de los estudiantes, quienes no aceptaban una educación que pretendía convertirlos en “técnicos industriales” al servicio de las grandes industrias del país: “no nos obliguen a pensar que seguimos en la etapa del porfirismo en que sólo los hijos de los burgueses se les impartía la educación” [cfr. Padilla, Tanalís, “Normales rurales: el pasado y el futuro”, *La jornada*, sábado 6 de septiembre de 2008, sección opinión.]

El interés por “tecnificar” la educación no debe parecer extraña a nuestra situación actual, en el año 2008 en el contexto de la Alianza por la Calidad de la Educación, promovida por el presidente Felipe Calderón Hinojosa, Elba Esther Gordillo, exdirigente del SNTE, hacia un llamado a las autoridades educativas y a la sociedad mexicana a crear instituciones de formación docente con “vocaciones más cercanas al empleo”. Señalaba que las normales públicas se encontraban en un “estado de quiebre”, por lo que la transformación de esas instituciones exigía cambios históricos:

Con la voz exaltada y ya fuera del guion escrito, desde el podio, Gordillo volteó a ver al Presidente, con un lenguaje corporal en que se advertía que en sus palabras finales estaría el verdadero mensaje:

“¡Cuatro Pliegos petitorios en los que el SNTE había solicitado a la secretaría que revisáramos la formación de docentes! ¡No es posible seguir formando docentes cuando no hay mercado de trabajo! Queremos que las instituciones que hasta hoy eran normales sean instituciones para técnicos en turismo, técnicos en actividades productivas; que ningún mexicano se encuentre sin empleo.”

En lugar de las normales, de las que egresaron 30 mil maestros el pasado ciclo escolar, apuntó a los cinco “centros de excelencia académica” que se abrirán bajo ese esquema de responder al mercado de trabajo. [Avilés Karina y Herrera, Claudia, “Cerrar normales públicas, exige Elba Esther Gordillo a Calderón”, *La jornada*, martes 19 de agosto de 2008, sección sociedad y justicia].

Dos años más tarde, en 2010, Gordillo señalaría que las Normales Rurales son “semilleros de guerrilleros” que habría que extirpar del tejido educativo, al ser un “obstáculo” al progreso social y educativo de México.

⁴⁰⁹ Cfr. Padilla, Tanalís, “Las normales rurales: historia y proyecto de nación”, *El cotidiano*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, núm.154, marzo-abril, 2009, pp. 85-93.

¿Quién y qué determina la distribución social de los lugares y funciones que rechaza como impensable la palabra de algunos? En *La condición humana*⁴¹⁰, Hannah Arendt había señalado que el espacio público es el escenario de aparición política (*doxa*), el lugar que posibilita el ser escuchado, visto y reconocido por los otros. El acto de visibilización o de reconocimiento se logra gracias a la acción y a la toma de la palabra. La acción pone en juego la capacidad de iniciar algo nuevo (*arkhé*) y la toma de la palabra en revelar, manifestar, el carácter distintivo y anímico del individuo. Según Arendt, el espacio público se constituye cuando los individuos se reúnen para actuar y hablar juntos haciendo emerger un mundo en común. Acción conjunta y discurso son elementos constitutivos de la esfera pública y se diferencian del ámbito de lo privado, el espacio del trabajo y de la reproducción. La esfera privada es el ámbito de la necesidad y de la procuración de la vida, el lugar de lo doméstico (*oikos*). Por consiguiente, siguiendo a Arendt, tenemos dos ámbitos ontológicamente diferenciados, el público ligado a la acción y al discurso y el privado, que remite al trabajo y a la reproducción.

Ahora bien, para que la política tenga lugar el cuerpo debe “aparecer”, presentarse ante los demás mediante la toma de la palabra, aunque surgen las siguientes cuestiones: ¿Todos pueden ser vistos, escuchados, tomados en cuenta para que la escena política tenga lugar? ¿Quién entra en esa pluralidad y quién no? ¿Cómo se decide? ¿Pueden todos actuar y tomar la palabra, de tal manera que el espacio político se produzca? En la Grecia clásica los esclavos, extranjeros, mujeres y niños eran excluidos del espacio de la *polis*, su palabra no tenía ningún valor para ser escuchada al ser su lugar el ámbito del *oikos*, sólo los varones podían entrar a la plaza pública y discutir los problemas más urgentes de la ciudad (*polis*). Hannah Arendt reconoció que el espacio político se constituye en un actuar juntos, entre la gente; y en esto no hay ninguna objeción, pero olvido que todo espacio de aparición política se instituye por un acto de exclusión, es decir, “[por] un poder [que] opera antes que cualquier poder performativo de la pluralidad.”⁴¹¹

Esto nos lleva al siguiente problema: ¿qué pasa con los excluidos, con aquellos que no tienen la posibilidad de entrar en la “escena política”, de tomar la palabra y de ser escuchados? ¿Cómo podemos entender la acción de seres segregados, la acción colectiva de los padres y madres de Ayotzinapa clamando justicia por los hijos desaparecidos? ¿Acaso será *a-política*, como las fuerzas del poder la suelen calificar? Judith Butler⁴¹² nos advierte que si aceptamos que los excluidos se encuentran fuera de la esfera pública reduciéndolos a seres *apolíticos*, seguiremos justificando la manera dominante de establecer y considerar la política, entre quienes pueden acceder a la plaza pública y quienes deben permanecer en la esfera privada, siguiendo la distinción propuesta por Hannah Arendt. Las acciones colectivas que se han producido en los últimos meses, en apoyo a los normalistas rurales de Ayotzinapa, nos han demostrado que la política ya no se puede seguir definiendo como una actividad exclusiva de la esfera pública distinta de la privada. Tomar la calle o

⁴¹⁰ Arendt, Hannah, *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2005.

⁴¹¹ Butler, Judith, “La alianza de los cuerpos y la política de la calle”, en *Debate feminista. Dossier: EmPLAZAdas. Nuevas formas de hacer política*, [ed. cit.], p. 96.

⁴¹² Cfr. *Ibid.*, p. 96 y ss.

la plaza transgrede los límites entre lo público y lo privado, cruzando esa línea una y otra vez, señalando que la política ya se encuentra en el *oikos*, en la calle, en el vecindario, *entre* la gente.

Seguir pensando la política como gestión gubernamental o tomando como modelo la concepción clásica de la *polis*, corre el riesgo de devaluar las formas de resistencia organizada, su fuerza de invención y de vulnerabilidad. Aun cuando los excluidos aparecen como irreales, *espectrales*, a las fuerzas hegemónicas del poder ellos actúan, tomando las calles y las plazas con un reclamo de justicia que va más allá del derecho, difícil de ser codificado por la ley. Las fuerzas colectivas en resistencia no son exteriores al espacio político legitimado por el poder, son un parasito constitutivo del mismo, *performativos políticos* cuya acción produce un espacio de presencia que viene a reconfigurar la arquitectura y el tiempo de la dominación, el sentido de *la política* y de *lo político*.

El espacio público no está dado, constituido, está en disputa, constituyéndose a cada momento y en cualquier lugar. Las acciones colectivas en resistencia, de aquellos que han sido abandonados a la precariedad o a la muerte por negligencia sistémica, señala Butler, “no sólo producen un espacio de presencia, sino que también buscan apoderarse de los espacios establecidos y permeados por el poder existente, tratando de romper la relación entre el espacio público, la plaza pública y el régimen actual.”⁴¹³ La toma simbólica de los espacios del poder, produce un desplazamiento de las estructuras hegemónicas que legitiman el espacio de encuentro, re-politizándolas y convirtiéndolas en parte de la acción misma. La acción colectiva, la alianza entre los cuerpos, constituye un nuevo espacio, un espacio que viene a cuestionar las formas existentes de legitimidad, esto no quiere decir que las fuerzas del poder no intervengan en la organización del espacio de presentación, intervienen, distribuyendo y restringiendo los lugares en los que la población se puede manifestar. Tras las movilizaciones en apoyo a la aparición con vida de los 43 estudiantes normalistas de Ayotzinapa, las fuerzas del poder monopolizaron la plaza de la constitución (Zócalo), símbolo del poder ejecutivo en México, bloqueando la entrada a cualquier manifestación pública, lo que no evito que la resistencia ocupara otros espacios, al ver cancelada la posibilidad de tomar la plaza que legitima al poder en México, las movilizaciones se reunieron en las calles aledañas, tomaron las plazas alternas (Bellas Artes y el Monumento a la Revolución) y avenidas las principales (Av. Reforma) de la capital del país, lo cual es interesante de señalar, porque el espacio de aparición política es producto de la acción colectiva, del actuar juntos, independientemente del lugar donde se encuentren. La alianza entre los cuerpos no está delimitada por un lugar, ligado a una ubicación, aun cuando las fuerzas del poder monopolicen los espacios de manifestación, la acción colectiva se construye *entre* los cuerpos.

Las movilizaciones colectivas se derivan a menudo de un duelo colectivo⁴¹⁴, como las recientes manifestaciones de las que hemos sido testigos en México y en diversas partes del mundo, en apoyo a la aparición con vida de los 43 estudiantes de la Normal Rural de Ayotzinapa. Ante ello, los discursos oficiales del poder han hecho un constante llamado a los padres de los desaparecidos y de quienes perdieron a sus hijos en las constantes agresiones, a vivir su duelo personal, familiar, en la

⁴¹³ *Ibid.*, p. 99.

⁴¹⁴ *Cfr. ibid.*, p. 98

intimidad de sus hogares y dejar que el trabajo de investigación y aclaración del “caso” quede sólo en manos de las fuerzas estatales. Llevar el duelo a la plaza pública, según las fuerzas del poder, entorpece la reconciliación y la unidad nacional. Se piensa que el duelo es algo privado, “despolitizador” y hacerlo público, carece de sentido en la medida en que viene a interrumpir la credibilidad y la confianza de la sociedad ante sus instituciones.

Las acciones colectivas en apoyo a la aparición con vida de los 43 estudiantes, están basados en el reconocimiento de una vulnerabilidad común. Toda relación social implica, indudablemente, estar expuesto al otro, a los otros, a la posibilidad de ser heridos, de ser violentados, a la pérdida. La vulnerabilidad y la pérdida son elementos constitutivos de nuestras experiencias como seres vivos. Los padres y madres al tomar la calle o darse cita en la plaza, comparten su duelo, un duelo que nos hace saber de nuestra vulnerabilidad como seres humanos, el hijo perdido, asesinado o desaparecido podría ser cualquiera de nosotros.⁴¹⁵ La condición de vulnerabilidad, constitutiva de todo ser vivo, hace que nuestra supervivencia pueda ser determinada, incluso, por quienes no conocemos y no podemos controlar:

El cuerpo implica mortalidad, vulnerabilidad, agencia: la piel y la carne nos exponen a la mirada de los otros pero también al contacto y la violencia –y los cuerpos también nos exponen al riesgo de llegar a ser agentes e instrumentos de ellos. Podemos luchar por los derechos de nuestros cuerpos, pero los mismos cuerpos por los que luchamos nunca son enteramente nuestros.

⁴¹⁵ En 1983, un grupo de artistas argentinos decide presentar un proyecto para concursar en la obtención de un prestigiado premio de artes plásticas. El proyecto consiste en pintar tantas siluetas en lienzo o papel, como desaparecidos se estima que ha ocasionado el régimen dictatorial que gobierna al país argentino, aún después del golpe de estado de 1976. El proyecto prácticamente es imposible de llevar a cabo en un espacio delimitado, los museos serían insuficientes para albergar el símbolo de la ausencia, de la desaparición, son casi 30 000 detenidos-desaparecidos. Ante la suspensión del premio, el grupo de artistas conformado por Rodolfo Aguereberri, Julio Flores y Guillermo Kexel, deciden plantearle el proyecto a las Madres de Plaza de Mayo quienes lo aceptan, con algunas modificaciones, para que forme parte de la III Marcha de la Resistencia.

El 21 de septiembre de 1983 se lleva a cabo la primera siluetada en la Plaza de Mayo, la multitud que se reúne empieza a producir, manualmente y tomando como molde su propio cuerpo, una multiplicidad de siluetas que se van diseminando por las calles y edificios públicos, transformando la arquitectura y el tiempo de la ciudad. En la marcha, las siluetas nos interpelan, son los desaparecidos que cobran presencia a través de un gesto artístico, construyendo un lazo de solidaridad entre las madres que exigen justicia y los hijos desaparecidos.

Un lazo de solidaridad que la dictadura militar busco represivamente aniquilar, “una solidaridad que se anuda entre un sujeto ausente y otro presente, si bien la silueta, una vez finalizada, constituye el indicio de una doble ausencia: la del desaparecido y la de quien poco antes puso el cuerpo para ser silueteado.” La siluetas son de un cuerpo vivo que ha servido de plantilla para “representar” otro cuerpo, un cuerpo desaparecido, el lazo de solidaridad se construye a partir de reconocer la propia vulnerabilidad y la del otro, quien ha prestado su cuerpo evidencia que también podría haber sido o llegado a ser desaparecido.

El siluetazo más que expresar el contenido de una protesta o demanda, tiene efectos muy interesantes que no sólo vienen a configurar el espacio público sino al propio movimiento. [cfr. Expósito, Marcelo, “El arte no es suficiente”, en Botey, Mariana y Medina, Cuauhtémoc (coords.), *Estética y emancipación. Fantasma, fetiche, fantasmagoría*, México, Siglo XXI editores- UNAM-UAM- Palabra de Clío, 2014, pp. 47-62. Además, Longoni, Ana y Bruzzone, Gustavo (comp.), *El siluetazo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008.]

El cuerpo tiene de modo invariable una dimensión pública; constituido como fenómeno social en la esfera pública, mi cuerpo es y no es mío.⁴¹⁶

Somos siempre en relación con los otros, con ellos nos desarrollamos, vivimos y convivimos. Sabemos que ante la pérdida hay que elaborar el duelo, aceptar que sufriremos una transformación cuyo efecto no tenemos calculado de antemano. Algunas teorías psicológicas y el propio psicoanálisis, han señalado que “hacer bien el duelo” consiste en saber qué es lo que se ha perdido y aceptarlo, pero, ¿el duelo consistirá, realmente, en aceptar lo que hemos perdido? El duelo no consiste simplemente en ser conscientes de lo que hemos perdido “sino de que, en el duelo, yo también me torno inescrutable para mí misma, [para mí mismo], he perdido los nexos que me constituían.”⁴¹⁷ El duelo coloca sobre la escena social los “lazos relacionales” que nos vinculan con los otros y que tienen implicaciones éticas y políticas. El duelo lejos de ser una actividad íntima, privada o despolitizada, como comúnmente se cree, suministra un sentido de comunidad.⁴¹⁸ Los padres y madres que han tomado la palabra por sus hijos, por aquellos que no pueden hablar, por los desaparecidos, han hecho del dolor de la pérdida, algo público y de lo público, algo político – volvemos a preguntarnos: ¿alguna vez se ha sostenido la distinción público/privado?-. Las acciones colectivas de los padres y madres de los normalistas rurales de Ayotzinapa, han demostrado que el duelo construye lazos de solidaridad, relaciones diferenciales entre los cuerpos y nuevas formas de habitar y vivir el mundo con los otros y las otras, poniendo en cuestión al sujeto autónomo, soberano y libre defendido por el liberalismo.

Las fuerzas del poder han querido negar el duelo de los padres y las madres; y de una sociedad hastiada de injusticias desterrándolo. A través de una acción dotada del poder de restaurar la pérdida o de devolver a la nación a un orden previo, se busca reafirmar la idea de que el país estaba previamente ordenado, en un “estado de pureza”, “incontaminado”, “pleno”, excluyendo, de manera estratégica, la fuerza de *lo político*. Para el poder estatal, la vida de los 43 estudiantes desaparecidos y de quienes han muerto en la defensa de sus derechos, no son vidas dignas de ser lloradas, simplemente, porque eran vidas que ya estaban negadas en el espacio de aparición política. El poder decide, siempre en un ejercicio autoritario y excluyente, que vidas deben de ser lloradas, recordadas o dignas de homenaje y cuales deben de permanecer en el olvido, en el silencio. Sin embargo, los 43 estudiantes *ni vivos ni muertos*, porque no son considerados bajo el discurso como vidas dignas de ser lloradas, son vidas que viven suspendidas entre la vida y la muerte, vidas *espectrales*. El poder intenta negar el duelo colectivo reduciéndolo a una actividad privada, al ámbito del *oikos*, si algo nos han mostrado movimientos en resistencia como el de los padres de los desaparecidos de la normal rural de Ayotzinapa o de las Madres de Plaza de Mayo en Argentina es que el duelo es una actividad singular y colectiva, un incesante trabajo de memoria que no se agota en el olvido, porque siempre habrá huellas o restos que se resistan a ser asimilados, monumentalizados. Del

⁴¹⁶ Butler, Judith, *Vida precaria. Los poderes del duelo y de la violencia*, trad. de Fermín Rodríguez, Paidós, Buenos Aires, 2006, p. 26.

⁴¹⁷ Birulés, Fina, “Reflexiones sobre la vulnerabilidad y la violencia”, en Molas Font, Maria Dolors (ed.), *Violencia deliberada. Las raíces de la violencia patriarcal*, Barcelona, Icaria Editorial, 2007, p. 22.

⁴¹⁸ Cfr., *idem*.

acontecimiento, señala Derrida, lo indecible: la desaparición de los 43 jóvenes normalistas de la Normal Rural “Isidro Burgos” de Ayotzinapa.

Tras lo acontecido el 26 de septiembre de 2014, las fuerzas del poder intentaron silenciar y aminorar la gravedad del acontecimiento, la intensidad del reclamo de justicia de los padres y madres ante la desaparición de sus hijos y de una sociedad herida ante la incapacidad del Estado por gobernar y dar respuesta a sus demandas. El gobierno federal, mediante una serie de estrategias discursivas y mediáticas, intento reprimir la heterogeneidad conflictiva y disidente de lo social (*lo político*). En los discursos de los intelectuales mediáticos y de los saberes político-administrativos al servicio del poder, se hicieron grandes esfuerzos por *des-politizar* las demandas de los jóvenes normalistas y de sus padres, acusándolos de corromper el “orden institucional” o de estar coludidos con grupos guerrilleros o de narcotráfico, con ello se buscaba desactivar la memoria de la violencia, criminalizando las protestas y las demandas de los normalistas.

El poder oficial, en alianza con la hegemonía mediática (Televisa y Tv Azteca), intento disolver las tensiones de *lo político*, la voz de los excluidos, a una suerte de “espectáculo”, haciéndonos olvidar el dolor infringido y la humillación de los cuerpos dañados por la violencia. El carácter singular del acontecimiento se volvió un “hecho”, materia simplificada de noticiero, crónica o reportaje, una narrativa políticamente “rentable”. Tras lo acontecido en Iguala, Guerrero, la tendencia a mercantilizar la violencia hacia los 43 estudiantes normalistas no se hizo esperar, en los medios electrónicos e impresos de comunicación se nos proyectaron imágenes planas, vacías de un pasado reciente que había expulsado de su recuerdo, las huellas de las identidades lastimadas y de su memoria. La desaparición de los 43, rápidamente se transformó en sensacionalismo periodístico, la industria cultural de la memoria inicio la edición de libros, revistas y artículos que sólo se encargaron de rememorar una y otra vez lo que ya gran parte de la población “sabía” por los medios de comunicación, haciendo del acontecimiento un objeto de mercado, lo que habría que poner en cuestión, el acto de describir y de informar “tal y como ocurrieron los hechos”, no es suficiente para activar el ejercicio crítico de la memoria, al contrario, lo paraliza, al quedarse sólo en la presentación de lo dado, naturalizado por las fuerzas del poder. Hay *huellas*, restos irrepresentables e inasimilables del acontecimiento, resistiéndose a ser asimilados en las narrativas oficiales, en la voracidad del mercado y en las redes del consumo informativo. De ahí que al trabajo de la crítica le corresponda, “preocuparse de que ciertos recuerdos ‘intratables’ no pierdan su valor de negatividad y refracción, en medio de un paisaje de la memoria plegado a las consignas de hipervisibilidad del mercado, el flash mediático y su voyeurismo de la mirada que promueven el efectista desnudamiento del recuerdo.”⁴¹⁹

Ante la volatilidad de los signos mediáticos y de las imágenes televisivas, se oponen las fotografías en blanco y negro de los desaparecidos y detenidos políticos. En las movilizaciones de apoyo a la búsqueda con vida de los 43 estudiantes, las fotografías de los jóvenes normalistas adheridos a los cuerpos de sus padres, simbolizan la movilización del recuerdo, de aquellos que desaparecieron sin

⁴¹⁹ Richard, Nelly, “La crítica de la memoria”, *Cuadernos de Literatura*, Bogotá (Colombia), vol. 8, núm. 15, enero-junio de 2012, pp. 192-193.

dejar huella o dejando por única huella la de su retrato, resistiéndose a ser olvidados u ontologizados en el imaginario colectivo.⁴²⁰ La fotografía, señala Nelly Richard, se encuentra ligada perturbadoramente a la muerte, a la desaparición del tiempo y de los cuerpos vivos, expresa la paradoja entre lo visible y lo invisible, imagen *espectral* de lo que ya no es y de lo que todavía es, ambigüedad temporal que lo sustrae al tiempo tele-mediático de la instantaneidad.⁴²¹ Imagen-recuerdo que suministra la exigencia de justicia y no la consignación al olvido. Frente al tele-montaje del poder por borrar las huellas de la violencia y la desaparición, las fotografías de los 43 estudiantes desaparecidos desafían la veloz circulación de la noticia que no deja huellas para el ejercicio crítico de la memoria. Cómo señala Eduardo Gruner:

La ideología massmediática de la perfecta comunicabilidad busca borrar el lugar del conflicto entre el fetichismo de la mercancía y el trabajo incontrolable del inconsciente. Si todo es “comunicable”, si todo es “representable” [...] entonces no hay desgarramientos, no hay faltas ni agujeros en lo real que puedan ser interrogables o criticables, y todo se vuelve soportable en la “democracia” de la imagen electrónica.⁴²²

La actuación estratégica del poder quiso disolver la memoria de un acontecimiento violento, queriendo privar a la ciudadanía del ejercicio crítico de la memoria, es decir, de la reflexión y activación del recuerdo. Frente a ello, la fuerza diferencial del testimonio resulta ineludible, la toma de la palabra, como una actividad libre y sin ritual, permite activar el pensamiento, el recuerdo, diseminado las narrativas “oficiales” del poder que buscan conjurar contra la violencia y hacer del acontecimiento un “hecho” del pasado. Los padres y madres de los 43 estudiantes de la Normal Rural de Ayotzinapa, tienen el derecho a testimoniar, a tomar la palabra ante la desaparición de sus hijos, no para que vengan a justificar los resultados de la desaparición o la reconstrucción de los hechos producto de las investigaciones jurídicas o criminalísticas, sino porque tienen el derecho de ser escuchados ante el dolor infringido.

⁴²⁰ Cfr. Richard, Nelly, “La problemática de la memoria y sus huellas melancólicas en la posdictadura chilena” en Herrera Lima, María, González Ochoa, Cesar y Pereda, Carlos (eds.), *Memoria y melancolía. Reflexiones desde la filosofía, la literatura y la teoría de las artes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, 2007, pp. 235-252. Al respecto señala:

Desaparición de la memoria y apariciones del recuerdo: todas las memorias en duelo requieren el signo testimonial de alguna imagen recuerdo”: una imagen que la fuerza de la mirada podrá reanimar para que vuelva a suministrar las evidencias que la no resignación de la pena, del dolor o de la ira necesita resucitar constantemente como actualidad viva de quienes ya no están. Los retratos de los detenidos-desaparecidos [...] inscriben en ese paisaje de imágenes-recuerdos la doble particularidad melancólica de combinar lo indeterminado (la muerte/vida del cuerpo errante) con lo indeterminable (la huella fantasmal de su ausencia/presencia). En efecto, los retratos de detenidos-desaparecidos son retratos fijos del pasado de la víctima, congelados en la paradoja de una detención que lleva su muerte en suspenso (la desaparición) a vivirse –fotográficamente- como un presente continuo [*ibid.*, pp. 238-239.]

⁴²¹ *Ibid.*, p. 237.

⁴²² Gruner, Eduardo, *El sitio de la mirada: secretos de la imagen y silencio del arte*, Buenos Aires, Norma, 2001, pp. 41-80.

El testimonio no es de un “yo” libre e independiente, autónomo de su comunidad, es de un “yo” que no sólo requiere de los otros para tomar la palabra, sino que en el acto de tomarla crea colectividad. El dolor de la pérdida se inscribe en la experiencia de un colectivo, socializándose, compartiéndose, permitiendo crear vínculos de solidaridad entre quien comparte su vivencia y quien la escucha. Cómo señala John Beverley:

El testimonio constituye una afirmación del sujeto individual, incluso de su crecimiento y transformación, pero siempre en relación con una situación de grupo o clase marcada por la marginación, la opresión y la lucha. Si se pierde esta conexión, deja de ser testimonio y se convierte en autobiografía, es decir, en un relato, de las clases media o alta –incluso también en un medio para acceder a ellas–, una especie de *bildungsroman* documental.⁴²³

El testimonio, la toma de la palabra, resulta un peligro para las fuerzas del poder, como una actividad singular y colectiva, siempre en resistencia, viene a diseminar el orden de las razones y hechos a través de las cuales el archivo y las estadísticas clasifican los acontecimientos. El testimonio nos hace mirar hacia aquello que las narrativas historiográficas y jurídicas tienden a excluir, ocultar o sepultar, simplemente porque carecen de valor epistémico o de objetividad, huellas o restos que se resisten a ser asimilados al orden general de las verdades objetivas del recuento histórico y jurídico. Recordemos, el testimonio no se agota en las narrativas oficiales del documento y del monumento que vienen a objetivar y certificar lo acontecido, proyectando una imagen estática del pasado, al contrario, el acto de tomar la palabra, de testimoniar, activa el recuerdo permitiendo socializar el malestar y el daño infringido fuera de los códigos políticos tradicionales.

¡Vivos se los llevaron, vivos los queremos! El acontecimiento que emerge de la toma palabra, abre el tiempo de lo posible, el tiempo de la dominación, a un tiempo *por-venir*, del cual emergerá la justicia como cuestión pública, no individual. Ayotzinapa colocó sobre la escena política, la memoria de un saber que por siglos ha sido excluido, silenciado y reprimido: el saber de los campesinos indígenas, de sus luchas y de sus conquistas. Un saber que a lo largo de la historia ha dejado sus *huellas* sobre la historia y la política “oficial”, resistiéndose a ser borrado, obliterado o desplazado por los saberes funcionales al poder.

⁴²³ Beverley, John, “El margen al centro: sobre el testimonio”, en *Testimonio: sobre la política de la verdad*, trad. de Irene Fenoglio y Rodrigo Mier, México, Bonilla Artigas Editores, 2010, p. 33.

Reflexiones finales.

En la escritura subyace la exigencia de un exceso respecto de aquello que puedo comprender de cuanto digo: la necesidad de dejar una suerte de apertura, de juego, de indeterminación, que significa la hospitalidad para el porvenir (...), apertura de un lugar dejado vacante para quien ha de venir, para el adviniente.

Jacques Derrida.

En esta investigación, hemos intentado reflexionar sobre el carácter singular y diferencial de las memorias colectivas, su fuerza de invención y de vulnerabilidad. Las memorias colectivas, saberes singulares cuya demanda de justicia han hecho del dolor y del duelo una cuestión pública, no privada, han permitido mediante acciones siempre singulares y colectivas, re-politizar el orden de lo “dado”. Además, han sido la oportunidad para re-pensar el sentido de lo político y la política, de la justicia, de la democracia y de la clásica distinción entre lo público y lo privado, etc., conceptos desde las cuales los teóricos de las ciencias sociales y de las humanidades abordamos la realidad en su dimensión sociopolítica. El trabajo colectivo de las fuerzas en resistencia, ha puesto en movimiento, en devenir, estos conceptos, inyectándoles vida, enriqueciéndolos con nuevos sentidos no previstos o negados, incluso, por los grandes sistemas teóricos e institucionales. *Memorias colectivas*, saberes cuya insurrección lucha contra los efectos de poder centralizadores de las instituciones y de los discursos teórico-académicos.

Un nuevo vocabulario se construye en el espacio de lo histórico social, vocabulario que es posible de recuperar a través de la actividad testimonial, es decir, mediante la toma de la palabra como una actividad libre, singular y responsable ante la palabra y la mirada de los otros y las otras. En la academia, discutimos sobre las minorías sexuales y étnicas, sobre las mujeres, los niños, los indígenas, los inmigrantes, etc., sobre la base de conceptos y categorías validados por el saber institucional, sin embargo; es poco el trabajo que se ha hecho por abrirse al diálogo con otros sectores de la población que en su mayoría están organizados en colectivos y cuyas demandas de justicia son precisas. Se discute de ellos sin darles la posibilidad de tomar la palabra, teorizamos sin escucharlos, porque pensamos que no tienen nada que decirnos o porque su palabra carece de valor epistémico y si les damos la palabra, lo hacemos bajo ciertas condiciones, siempre reguladas o calculadas de antemano cancelando la posibilidad del acto testimonial.⁴²⁴ Cómo señala John Beverley:

⁴²⁴ Con ello, no estoy diciendo que no habría que seguir discutiendo sobre las figuras de la exclusión (mujeres, niños, indígenas, homosexuales, etc.), es necesario seguir discutiéndolas, pero considero que una teoría de *lo político*, cómo ya lo había señalado, debe de tomar en cuenta los mecanismos y las relaciones de poder a partir de los cuales se generan procesos de exclusión y de violencia. Evidentemente, este análisis debe de tomar en cuenta los ejercicios de resistencia contras las formas de dominación, su carácter

La palabra “testimonio” connota el acto de testificar o ser testigo en un sentido jurídico o religioso. Este sentido es importante porque distingue al testimonio de la narración grabada del participante en un suceso, como en el caso de la “historia oral”. En ésta, la intención de quien graba –por lo general un científico social- es la dominante, y el texto resultante constituye una suerte de “dato”.⁴²⁵

El testimonio es inseparable del acto de tomar la palabra, de la creencia y de la fe puesta en el otro, Quien testimonia lo hace sobre la base de la creencia, es decir, de que el otro le creerá por lo que tenga que decir, más allá de si está diciendo la verdad o le está mintiendo. No hay un interés por probar o constatar. En el momento en que la palabra del otro se funcionaliza no hay testimonio, sucede otra cosa, pero la actividad testimonial se cancela. Dar y tomar la palabra, testimoniar, constituye la condición de posibilidad de todo encuentro ético y político con el otro, el testimonio al ser de un singular siempre es colectivo, puesto que es en el diálogo, en el debate y en el intercambio discursivo, donde es posible vislumbrar la construcción de un mundo más justo. De ahí que la resistencia se nutra del testimonio, aplazando y diseminando toda pretensión totalitaria y hegemónica por cancelar la venida de lo diferente, de la diferencia.

Recuperar los testimonios de las luchas, de las contramemorias, no deberá significar “sustitución” de la “historia oficial” o un relato más de la misma, hacerlo, correría un doble riesgo, disolver su carácter singular y diferencial; convirtiéndolo en un objeto de mera transmisión que aceptaría sin más lo que sucede y ha sucedido. Su lugar tampoco sería el de la memoria muerta, congelada en los museos y archivos, siempre regulados, controlados y organizados por las fuerzas del poder. Si hay un lugar para el testimonio es el *espacio público*, si entendemos por él un espacio democrático en el que es posible tomar la palabra, libremente, lejos de una situación donde la palabra este regulada y definido el tipo de agente social que la puede tomar. La memoria debe ser una actividad pública y colectiva, no sólo objeto de exhibición o conmemoración, en la que sea posible discutir y debatir, lo que ha de ser recordado, conservado y transmitido, siempre en una actitud vigilante y crítica ante las fuerzas que intenten monopolizar su ejercicio. La memoria es una actividad, un ejercicio activo, no pasivo, comprometido y responsable ante el *por-venir*. Las memorias colectivas han reactivado aquello que se suponía “cosa del pasado”, han luchado contra los efectos de la monumentalización del recuerdo, poniendo en cuestión las políticas del olvido, porque una memoria convertida en “objeto” del pasado ya no puede aspirar a la reflexión.

Rememorar, recordar, no implica la reconstrucción épica de un pasado concluido que otros escribieron como hechos memorables, sino la activación de ciertas experiencias de su fuerza crítica y de invención, sin soslayar su carácter diferencial y singular, experiencias que permiten pensar otros espacios, otros mundos, comprometidos por construir un futuro más justo y responsable. La memoria no como rememoración de un pasado “ya sido”, sino como una experiencia del *por-venir*, *ejercicio en resistencia* contra las *políticas del olvido* que conjuran contra el crimen, el asesinato, el

estratégico y singular. Aquí las acciones colectivas en resistencia, nos ofrecen herramientas interesantes para el análisis, al venir a cuestionar los mecanismos por los cuales el poder legitima su ejercicio, según hemos visto.

⁴²⁵ Beverley, John, *Testimonio: sobre la política de la verdad*, trad. de Irene Fenoglio y Rodrigo Mier, México, Bonilla Artigas Editores, 2010, p. 24.

genocidio y la desaparición, tendientes a ocultar y acallar la voz de los oprimidos. Una actividad creadora que no se limita a “distribuir culpas”, a otorgar un perdón facilista o moralino, buscando minimizar la fuerza de indignación ante ciertas experiencias de injusticia, ni tampoco, cómo señala Derrida, aunque en ocasiones sea inevitable, la práctica del *resentimiento* que habita como un sentimiento de venganza en la voz de los silenciados.

La exigencia de justicia, debe abrir a un ejercicio de crítica, de interrogación, al ejercicio amnésico del poder, la oportunidad para testimoniar otras historias, otras voces: la palabra acallada de los oprimidos y de aquellos que cotidianamente son víctimas de la maquinaria del poder. Esto nos invita a posicionarnos ya no en la continuidad, en la linealidad del tiempo puntual de la dominación, sino en la discontinuidad, en la herida de un tiempo que nunca ha sanado, aun cuando así nos lo hagan ver. Todo proyecto amnésico del poder encuentra su límite en la fuerza testimonial de los oprimidos, aun cuando su palabra, tradición y memoria; hayan sido ocultados, obliterados o desplazados en el archivo y en las narrativas “oficiales” del poder.

Testimoniar, dar y tomar la palabra, escuchar al otro en una actitud siempre responsable, permite que aquello que nos es más extraño y ajeno se haga familiar. Pensamos que el dolor, el crimen y la injusticia son ajenos a nosotros, “algo” que no nos pertenece, sin embargo, el testigo, mediante su palabra, crea colectividad. Pensar que lo extraño es lo más lejano implica <<exculparnos>> ante el otro, es olvidar que cada cual es capaz de ser víctima del crimen y de la injusticia y a la vez, siempre a la vez, de reconocer que tenemos la capacidad de cometer injusticias y crímenes ante los otros. He ahí una aporía.

Del trabajo de las memorias colectivas, se desprendería una *política de la memoria* que responsable ante el *por-venir*, activaría las potencialidades opacadas por el discurso y las narrativas oficiales del poder, es decir, el testimonio de los oprimidos y las luchas colectivas. La memoria no es un relato homogéneo, clausurado y esquemático del “pasado” sino el espacio de la *différance*, “un campo de fuerzas y resistencias, de disputas de comprensión y de interpretación, de pugnas ideológico-discursivas, que impiden que el pasado se aquiete definitivamente bajo una única versión tranquilizadora y neutralizadora.”⁴²⁶ Una política de la memoria que cuestiona y se opone a una imagen estática del pasado, “naturalizada” por las fuerzas hegemónicas del poder. El pasado no es materia inerte se reactiva a cada instante, a cada momento, toma forma enunciativa y discursiva desde un presente que la interroga, de ahí que el trabajo de la filosofía, desde una lectura deconstructiva, multiplique las preguntas sobre:

¿Qué recordar del pasado?, ¿la totalidad o sus fragmentos, el monumento épico o las ruinas alegóricas, las construcciones ideológicas o los quiebres utópicos? ¿Cómo recordar?, ¿recurriendo a qué motivos conceptuales, a que figuras expresivas, y para tramar cuáles relaciones entre la descomposición histórica por un lado y, por otro, las recomposiciones del sentido? ¿Para qué recordar?, ¿para ingresar la memoria del pasado en las rutinas de comprensión oficiales de un

⁴²⁶ Richard, Nelly, “La problemática de la memoria y sus huellas melancólicas en la posdictadura chilena”, en Herrera Lima, María; Gonzales Ochoa, Cesar y Pereda, Carlos (eds.), *Memoria y melancolía. Reflexiones desde la filosofía, la literatura y la teoría de las artes*, [ed. cit.], p. 251.

presente normalizador o bien – al contrario- para llevar la cita desencajada de golpe a intervenir los relatos de la memoria sumisa?⁴²⁷

Cuestiones que deben de abrir el pasado a una interrogación constante, no acabada. El pasado no se cancela, no se agota en el “este ha sido”, tiene efectos interesantes que habría que analizar, efectos que escapan a la conciencia, al cálculo y a la racionalización, produciendo una transformación material y discursiva del espacio individual y colectivo. Los acontecimientos no se agotan en su “origen”, es necesario, siguiendo a Nietzsche y en esta misma estela a Foucault y a Derrida, introducir el devenir, la mutación, el azar y la contingencia para analizar su “emergencia”. Finalmente, no hay política de la memoria sin decisión, sólo habría de ser cuidadosos en que nuestras decisiones no cancelen la heterogeneidad y la pluralidad de voces que habitan en toda memoria.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 252. Las cursivas son mías.

Fuentes de consulta.

1. Bibliografía.

a) Libros.

ALBANO, Sergio, *Michel Foucault. Glosario epistemológico*, Buenos Aires, Editorial Quadrata, 2006.

ARENDT, Hannah, *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2005.

_____, *La promesa de la política*, trad. de E. Cañas y F. Birulés, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2008.

AUSTIN, John L., *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, trad. de Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi, Barcelona, Paidós, 1971.

BARRY, Hindess, *Disertaciones sobre el poder. De Hobbes a Foucault*, Madrid, Talasa, 1997.

BEARDSWORTH, Richard, *Derrida y lo político*, trad. de Luisa Lassaque, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.

BENNIGTON, Geoffrey y Derrida, Jacques, *Jacques Derrida*, trad. de María Luisa Rodríguez Tapia, Madrid, Ediciones Cátedra, 1994.

BEVERLEY, John, *Testimonio: sobre la política de la verdad*, trad. de Irene Fenoglio y Rodrigo Mier, México, Bonilla Artigas Editores, 2010.

BISET, Emmanuel (comp.), *Derrida político*, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2013.

BORRADORI, Giovanna, *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, trad. J. J. Botero, Madrid, Taurus, 2003.

BUTLER, Judith, *Vida precaria. Los poderes del duelo y de la violencia*, trad. de Fermín Rodríguez, Paidós, Buenos Aires, 2006.

CASAS PÉREZ, Armando y Farfán Flores, Leticia (coords.), *Jacques Rancière. En los bordes del cine: Entrevista con Jacques Rancière concedida al proyecto de investigación Cine y filosofía. Poéticas de la condición humana*, México, UNAM, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, 2014.

CERTAU, Michel, *La escritura de la historia*, trad. de Jorge López Moctezuma, México, Universidad Iberoamericana, 1993.

COROMINAS, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, 3ª edición, Madrid, Editorial Gredos, 1997.

CUESTA ABAD, José Manuel, *La escritura del instante. Una poética de la temporalidad*, Madrid, Akal Ediciones, 2001.

_____, *Juegos de duelo. La historia según Walter Benjamin*, Madrid, Abada Editores, 2004.

DELEUZE, Gilles, *Lógica del sentido*, trad. de Miguel Morey, Madrid, Ediciones Paidós Ibérica, 1989.

_____, *Nietzsche y la filosofía*, 9ª. ed., trad. de Carmen Artal, Barcelona, Editorial Anagrama, 2012.

DERRIDA, Jacques, *Posiciones*, trad. de M. Arranz, Valencia, Pre- textos, 1977.

_____, *La filosofía como institución*, trad. Ana Arzumendi, Barcelona, Ediciones Juan Granica, 1984.

_____, *Psyché. Invention de l' autre*, París, Galilée, 1987.

_____, *La escritura y la diferencia*, trad. de Patricio Peñalver, España, Editorial Anthropos, 1989.

_____, *Points de suspensión. Entretien*, Paris, Galilée, 1992.

_____, *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1995.

_____, *Fuerza de ley. El <<fundamento místico de la autoridad>>*, trad. de Adolfo Baberá y Patricio Peñalver Gómez, Madrid, Tecnos, 1997.

_____, *Historia de la mentira: prolegómenos*, trad. de M.E. Vela, C. Hidalgo y E. Klett. Revisión general J. Sazbón, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1997.

_____, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, trad. de Francisco Vidarte Fernández, Madrid, Editorial Trotta, 1997.

_____, *Políticas de la amistad. Seguido de El oído de Heidegger*, trad. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte, Madrid, Trotta, 1998.

_____, *No escribo sin luz artificial*, trad. Rosario Ibañes y María José Pozo, Valladolid, Cuatro.ediciones, 1999.

_____, *¡Palabra! Instantánea filosóficas*, trad. Cristina de Peretti y Francisco Vidarte, Madrid, Editorial Trotta, 2001.

_____, *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Madrid, Editorial Trotta, 2003.

_____, *Kant, el judío, el alemán*, trad. de Patricio Peñalver, Madrid, Editorial Trotta, 2004.

_____, *Pardonnez-moi: l'impardonnable et l'imprescriptible*, Paris, Éd. De l'Herne, 2004.

_____, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Trad. Cristina de Peretti, Madrid, Editorial Trotta, 2005.

_____, *Aprender por fin a vivir. Entrevista con Jean Birnbaum*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

_____, *Dar la muerte*, trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2006.

_____, *De la Gramatología*, 9ª. ed., trad. de Oscar del Barco y Conrado Ceretti, México, Siglo XXI editores, 2008.

_____, *Márgenes de la filosofía*, 6ª. ed., trad. de Carmen González Marín, Madrid, Ediciones Catedra, 2008.

_____, *Pasiones*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.

_____, *Salvo el nombre*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.

_____, *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, 5ª. ed., trad. de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Madrid, Editorial Trotta, 2012.

_____, *Política y amistad. Entrevistas con Michel Sprinter sobre Marx y Althusser*, trad. de Heber Cardoso, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2012.

DERRIDA, Jacques y Stiegler, Bernard, *Ecografías de la televisión*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Eudeba, 1998.

DERRIDA, Jacques, Soussana, Gad y Nouss, Alexis, *Decir el acontecimiento, ¿es posible?*, trad. de Julián Santos Guerrero, Madrid, Arena Libros, 2006.

DERRIDA, Jacques y Ferrari, Maurizio, *El gusto del secreto*, Trad. L. Padilla López, Buenos Aires- Madrid, Amorrortu, 2009.

DERRIDA, Jacques y Roudinesco, Élisabeth, *Y mañana, qué...*, 2ª. ed., trad. de Víctor Goldstein, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2009.

DIETZ, Mary, G. (ed.), *Thomas Hobbes and Political Theory*, Lawrence: University Press of Kansas, 1990.

DI MARTINO, Carmine, *Figuras del acontecimiento*, trad. Stella Maris Vásquez y Haidée Copati, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2011.

FOUCAULT, Michel, *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, trad. de Joaquín Jordá, Barcelona, Editorial Anagrama, 1982.

_____, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*, trad. de Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós Básica, 1999.

_____, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975- 1976)*, trad. Horacio Pons, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

_____, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, 5ª edición, trad. de José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 2004.

_____, *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. de Aurelio Garzón del Camino, 34ª edición, México, Siglo XXI editores, 2005.

_____, *La arqueología del saber*, trad. de Aurelio Garzón del Camino, Madrid, Siglo XXI editores, 2006.

_____, *La verdad y las formas jurídicas*, trad. de Enrique Lynch, Barcelona, Editorial Gedisa, 2007.

FORTI, Simona, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, trad. de Irene Romera Pintor y Miguel Ángel Vega Cernuda, Madrid, Ediciones Catedra, 2001.

FUKUYAMA, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, trad. de P. Elías, Barcelona, Editorial Planeta, 1992.

GELLNER, Ernest, *Naciones y nacionalismo*, trad. de Javier Setó, México, CONACULTA/Alianza Editorial, 1991.

GILLY, Adolfo, *Historia a contrapelo. Una constelación: Walter Benjamin, Karl Polanyi, Antonio Gramsci, Edward P Thompson, Ranajit Guha y Carlos Bonfil Batalla*, México, Ediciones Era, 2006.

GIRARD, Rene, *La violencia y lo sagrado*, trad. de J. Jordá, Barcelona, Anagrama, 2005.

GRAMSCI, Antonio, *Cartas desde la cárcel*, trad. de Esther Benítez, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1975.

GRUNER, Eduardo, *El sitio de la mirada: secretos de la imagen y silencio del arte*, Buenos Aires, Norma, 2001.

HALBWACHS, Maurice, *Los marcos sociales de la memoria*, Anthropos-Universidad de Concepción- Universidad Central de Venezuela, Barcelona, 2004.

_____, *La memoria colectiva*, trad. de Federico Balcarce, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2011.

HEIDEGGER, Martin, *Hitos*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2001.

HILBERG, Raúl, *La destrucción de los judíos europeos*, trad. de Cristina Piña Aldao, Madrid, Akal, 2005.

HOBBS, Thomas, *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. Manuel Sánchez Sarto, 2ª edición, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

KANT, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1981.

_____, *El conflicto de las facultades*, trad. de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2003.

_____, *Filosofía de la Historia*, 2ª edición, trad. de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

KEARNEY, Richard, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, Manchester, 1984.

KIERKEGAARD, Søren, *Temor y Temblor*, 4ª edición, trad. de Vicente Simón Merchán, Madrid, Editorial tecnos, 2001.

KNIGHT, Alan, *Racismo, Revolución e Indigenismo: México, 1910-1940*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 2004.

LEFORT, Claude, *Democracy and political Theory*, Minneapolis, University Press, 1988.

LEVINAS, Emmanuel, *Dios, la muerte y el tiempo*, trad. de M. L. Rodríguez Tapia, Madrid, Ediciones Cátedra, 1994.

_____, *La huella del otro*, trad. de Esther Cohen, Silvana Rabinovich y Manrico Montero, México, Taurus, 2001.

_____, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. de Antonio Pintor Ramos, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2003.

LONGONI, Ana y Bruzzone, Gustavo (comp.), *El siluetazo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008.

LOYO BRAVO, Engracia, *Gobiernos revolucionarios y educación popular en México (1911-1928)*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2003.

MARCHART, Oliver, *El pensamiento político posfundacional: La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, trad. de Marta Delfina Álvarez, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.

MOUFFE, Chantal (ed.), *Deconstrucción y pragmatismo*, trad. de Marcos Meyer, Buenos Aires, Paidós, 1998.

_____, *En torno a lo político*, trad. de Soledad Laclau, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.

MUDROVICIC, María Ines y Rabotnikof, Nora (coords.), *En busca del pasado perdido: temporalidad, historia y memoria*, México, Siglo XXI Editores, 2013.

NAVARRO REYES, Jesús, *Cómo hacer filosofía con palabras. A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1972.

_____, *Así hablo Zaratustra*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid Alianza Editorial, 1989.

_____, *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida. II Intempestiva*, trad. de Germán Cano, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1999.

_____, *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, trad. de Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

_____, *La Gaya ciencia*, Trad. de José Mardomingo Sierra, Madrid, Editorial Edaf, 2002.

_____, *Fragmentos póstumos (1885-1889) Vol. IV*. Ed. dirigida por Diego Sánchez Meca. Trad. de J.L. Vermal y J. Llinares, Madrid, editorial tecnos, 2006.

_____, *Humano, demasiado Humano. Un libro para los espíritus libres*, Vol. I, trad. de Alfredo Brotons, Madrid, Akal, 2007.

_____, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 3ª edición, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2011.

PERETTI, Cristina de, *Jacques Derrida: Texto y Deconstrucción*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1989.

PERETTI, Cristina de (ed.), *Espectrografías. (Desde Marx y Derrida)*, Madrid, Editorial Trotta, 2003.

PERETTI, Cristina de y Vidarte, Paco, *Jacques Derrida (1930)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1998.

PLATÓN, *Diálogos III. Fedon, Banquete, Fedro*, Traducción, introducción y notas Emilio Lledo, Madrid, 1988.

_____, *Diálogos VII. Cartas*, Traducción, introducción y notas de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, Madrid, Gredos, 1992.

_____, *Fedon*, Trad. de Luis Gil Fernández, Madrid, Tecnos, 2002.

_____, *La República*. Trad. José Manuel Pabón, y Manuel Fernández- Galiano, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

POGGIO, Pier Paolo, *Nazismo y revisionismo histórico*, trad. de Marta Malo de Molina Bodelón, Madrid, Ediciones Akal, 2006.

RABY, David., *Educación y revolución social en México (1921-1940)*, trad. de Roberto Gómez Ciriza, México, SEP SETENTAS, 1974.

RANCIÈRE, Jacques, *El desacuerdo. Política y Filosofía*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

_____, *Figuras de la historia*, trad. de Cecilia González, Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora, 2003.

_____, *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero*, Trad. de Emilio Bernini y Enrique Biondini, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.

_____, *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*, trad. Javier Bassas Vila, Barcelona, Editorial Herder, 2011.

RENAN, Ernest, *¿Qué es una nación?*, trad. de Rodrigo Fernández Carbajal, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1983.

REYES MATE, Manuel, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid, Editorial Trotta, 2003.

- RICOEUR, Paul, *Historia y verdad*, trad. de Alfonso Ortíz García, Madrid, Encuentro, 1990.
- _____, *La memoria, la historia, el olvido*, trad. de Agustín Neira, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- ROSANVALLON, Pierre, *Para una historia conceptual de lo político*, trad. de Marcos Mayer, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- ROSAS CARRASCO, Lesvia Oliva, (coord.), *La educación rural en México en el siglo XXI*, México, Centro de Estudios, Educativos, 2006.
- ROSSI, Paolo, *El pasado, la memoria y el olvido. Ocho ensayos de historia de las ideas*. Trad. G. Piro, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2003.
- SCHMITT, Carl, *El concepto de lo político*, trad. de Rafael Agapito, Madrid, Alianza, 1998.
- SHELDON, Wolin, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, trad. de Ariel Bignami, Buenos Aires, Amorrortu, 2001.
- TRAVERSO, Enzo, *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política*, trad. Lucía Vogelfang, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011.
- VALENCIA GARCÍA, Guadalupe, *Entre Cronos y Kairós. Las formas del tiempo sociohistórico*, México, Anthropos- Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM, 2007.
- VERNANT, Jean-Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*, Trad. Carlos Gómez González, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1992.
- VIDAL-NAQUET, Pierre, *Los judíos, la memoria y el presente*, trad. de Daniel Zadunaisky, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- VIVES, José, *Génesis y evolución de la ética platónica*, Madrid, Editorial Gredos, 1970.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus Lógico-Philosophicus*, trad. de Jacobo Muñoz e Isidro Reguera, Madrid, Alianza, 1993.
- ZARCA CHARLES, Yves, *Figuras del poder. Estudios de filosofía política de Maquiavelo a Foucault*, trad. Tomás Onaindía, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2004.
- ŽIŽEK, Slavoj, *Porque no saben lo que hacen: el goce como factor político*, trad. Jorge Piatigorsky, Paidós, Buenos Aires, 2006.

b) Artículos en libros.

- ABENSOUR, Miguel, “¿Por una filosofía política crítica?”, en Abensour, Miguel et al, *Voces de la filosofía francesa contemporánea*, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2005, pp. 21- 71.

ALLIEZ, Eric, “Ontología y logografía. La farmacia, platón y el simulacro”, en Cassin, Bárbara (comp.), *Nuestros griegos y sus modernos: estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*, trad. de Irene Agoff, Buenos Aires, Manantial, 1994, pp. 155- 168.

ARDITI, Benjamín, “El devenir otro de la política. Un archipiélago post-liberal”, en Arditi, Benjamin (ed.), *¿Democracia post-liberal? El espacio político de las asociaciones*, Barcelona, Editorial Anthropos, 2005, pp. 217-245.

ARENDT, Hannah, “¿Qué es la autoridad?”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. Ana Poljak, Barcelona, Península, 1996, pp. 101- 155.

_____, “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”, en *Ensayos de comprensión: 1930- 1954*, Trad. Agustín Serrano de Haro, Madrid, Caparros Editores, 2005, pp. 515-539.

AUSTIN, John L., “Emisiones realizativas”, en *Ensayos filosóficos. Compilación de J.O. Urmson y G. J. Warnock*, trad. de Alfonso García Suárez, Madrid, Alianza Editorial, 1989, pp. 217-231.

BAER, Alejandro, “La memoria social. Breve guía para perplejos”, en Sucasas, Alberto y Zamora, José A. (eds.), en *Memoria-Política-Justicia. En diálogo con Reyes Mate*, Madrid, Editorial Trotta, 2010, pp. 131-148.

BARRIOS, José Luis, “Archivo y memoria. Los lindes del acontecimiento, entre la reificación y el afecto”, en Barrios Lara, José Luis [ed.], *Memoria instituida, memoria instituyente*, México, Las lecturas del Sileno-Universidad Iberoamericana, 2008, pp. 13- 39.

BENNINGTON, Geoffrey, “Derrida y la política”, en Cohen, Tom (ed.) *Jacques Derrida y las humanidades. Un lector crítico*, trad. de Ariel Dilon, México, Siglo XXI Editores, 2005, pp. 249-272.

BIRULÉS, Fina, “Reflexiones sobre la vulnerabilidad y la violencia”, en Molas Font, Maria Dolors (ed.), *Violencia deliberada. Las raíces de la violencia patriarcal*, Barcelona, Icaria Editorial, 2007, pp. 17-25.

BUTLER, Judith, “Contingent foundations: Feminism and the question of ‘posmodernism’”, Butler, Judith y Scott, W (comps.), *Feminists Theorize and Political*, Nueva York y Londres, Routledge, 1992, pp. 3-21.

CARNAP, Rudolf, “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”, en Ayer, A. J. (comp.), *El positivismo lógico*, trad. de L. Aldama et al., México, Fondo de Cultura Económica, 1965, pp. 66-87.

CÓRDOVA, Arnaldo, “Los maestros rurales en el cardenismo”, en *La revolución y el Estado en México*, México, Ediciones Era, 1989, pp. 163-172.

DERRIDA, Jacques, “Donde comienza y cómo acaba un cuerpo docente”, en Grisoni, Dominique (comp.), *Políticas de la filosofía*, Trad. Oscar Barahona y Uxda Doyhamboure, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 57-108.

ESPOSITO, Roberto, “Política”, en *Confines de la política. Nueve pensamientos sobre la política*, trad. Pedro Luis Ladrón de Guevara, Editorial Trotta, Madrid, 1996, pp. 19-37.

EXPÓSITO, Marcelo, “El arte no es suficiente”, en Botey, Mariana y Medina, Cuauhtémoc (coords.), *Estética y emancipación. Fantasma, fetiche, fantasmagoría*, México, Siglo XXI editores-UNAM-UAM- Palabra de Clío, 2014, pp. 47-62

FARGE, Arlett, “La historia entre dos orillas”, trad. Graciela Graham, en Eribon, Didier (Dir.), *El infrecuente Michel Foucault. Renovación del pensamiento crítico*, Buenos Aires, Letra Viva, 2004, pp. 227-232.

FORSTER, Ricardo, “Derrida lee a Hermann Cohen”, en *La muerte del héroe: Itinerarios críticos*, Buenos Aires, Ariel, 2011, pp. 325-343.

KEARNEY, R. “Derrida’s Ethical Re- Turn”, Madison, G. (ed.), *Working through Derrida*, Evanston, Northwestern University Press, 1993, pp. 28-48.

LEVINAS, Emmanuel, “Existencia y ética”, en *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, trad. de Jesús María Ayuso, Madrid, Ediciones Encuentro, 2005, pp. 69-80.

NAVARRO, Cesar, “Las normales rurales: espacios escolares a contracorriente con la política educativa ‘modernizadora’”, en *Anuario Educativo Mexicano*, México, Universidad Pedagógica Nacional-La Jornada, Tomo II, 2001, pp. 155-172.

PENCHASZADEH, Ana Paula, “El problema de la Justicia en la República de Platón. O acerca de la difícil articulación de filosofía y política”, en Rossi, Miguel Ángel (comp.) *Ecos del pensamiento político clásico*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, pp. 31-45.

PEÑALVER GÓMEZ, Patricio, “Deconstrucción: Premisas metódicas y efectos políticos”, en Prior Olmos Ángel (coord.), *Nuevos métodos en ciencias humanas*, Barcelona, Editorial Anthropos, 2002, pp. 141-155.

_____, “Ontologías en Deconstrucción”, en Rodríguez, Ramón [ed.], *Métodos del pensamiento ontológico*, Madrid, Editorial Síntesis, 2002, pp. 273-302.

_____, “Pasiones del secreto. Correspondencias de Kierkegaard y Derrida”, en Peretti, Cristina de y Velasco, Emilio (coords.), *Conjunciones. Derrida y compañía*, Madrid, Editorial Dykinson, 2007, pp. 13- 44.

PERETTI, Cristina de y Vidarte, Francisco, “Nietzsche siguiendo a Derrida”, en Llinares, Joan B. [ed.], *Nietzsche. 100 años después*, Valencia, Pre-textos, 2002, pp. 181-197.

POTEL, Horacio, “Cuestiones de herencia. Fantasma, duelo y melancolía en Jacques Derrida”, en Casas, Armando; Constante, A; Flores Farfán, L.; *Los (con) fines del arte. Reflexiones desde el cine, el psicoanálisis y la filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 255-271.

RANCIÈRE, Jacques, “Política, identificación y subjetivación”, en Ardití, Benjamin (comp.), *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Caracas, Nueva Sociedad, 2000, pp. 145-153.

RANCIÈRE, Jacques y María Kakogianni, “El que viene después. Diálogo precario”, en *El síntoma griego: Posdemocracia, guerra monetaria y resistencia social en la Europa de hoy. Badiou-Rancière- Negri- Balibar- Douzinas- Harvey- Jappe- Stavrakakis- Lazzaratto- Théret*, trad., de Javier Palacio Tauste y Antonio Fornet Vivancos, Madrid, Errata naturae editores, 2013, pp. 127-164.

RICHARD, Nelly, “La problemática de la memoria y sus huellas melancólicas en la posdictadura chilena” en Herrera Lima, María, González Ochoa, Cesar y Pereda, Carlos (eds.), *Memoria y melancolía. Reflexiones desde la filosofía, la literatura y la teoría de las artes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, 2007, pp. 235-252.

RIPALDA, José María, “Espectros de Marx”, en *De Angelis. Filosofía, mercado y postmodernidad*, Madrid, Editorial Trotta, 1996, pp. 149-175.

TRAVERSO, Enzo, “Revisión y revisionismo”, en *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política*, Trad. de Lucía Vogelfang, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011, pp. 101-110.

VELASCO GÓMEZ, Ambrosio, “La revolución Hobbesiana”, en Benítez Laura y Robles, José Antonio (coords.), *Filosofía natural y filosofía moral en la modernidad*, Facultad de Psicología-UNAM, DGAPA, México, 2003, pp. 51-61.

VERMEREN, Patrice, “El ciudadano como personaje filosófico”, en Quiroga, Hugo, Villavicencio, Susana y Vermeren Patrice (comps.), *Filosofías de la ciudadanía: Sujeto político y Democracia*, 2ª edición, Argentina, Homo Sapiens Ediciones, 2011, pp. 19-32.

VIDAL-NAQUET, Pierre, “Tesis sobre el revisionismo (1985)”, en *Los asesinos de la memoria*, trad. de León Mames, México, Siglo XXI editores, 1994, pp. 106-135.

VIDARTE, Francisco, “Deconstrucción: Derrida”, Capítulo IX: Filosofías de la diferencia, en *Filosofías del siglo XX*, Madrid, Editorial Síntesis, 2005, pp. 258-266.

YÉBENES, Zenia, “Todos los días en el monte Moriah: el secreto y la ineludible violencia sacrificial”, en Barbosa, Mario y Yébenes, Zenia (coords.), *Silencios, discursos y miradas sobre la violencia*, México, UAM- Cuajimalpa, Anthropos Editorial, 2009, pp. 79- 110.

c) Tesis

ARDITI, Benjamin, *Politics, publicness and Difference*, Tesis doctoral, Essex, University of Essex, Department of Government, 1995.

AMIGOT LEACHE, Patricia, “*Relaciones de poder, espacio subjetivo y prácticas de libertad: análisis genealógico de un proceso de transformación de género*” Tesis inédita para obtener el grado de Doctor en psicología social, Universitat Autònoma de Barcelona, 2005.

2. Hemerografía.

a) Artículos en revistas académicas.

ABENSOUR, Miguel, “Democracia insurgente e Institución”, *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, vol. 48, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2012, pp. 31-48.

ALVARO, Daniel, “Archivo, memoria, política”, *Instantes y azares. Escrituras Nietzscheanas*, Argentina, N° 6-7, año IX, primavera de 2009, pp. 207- 220.

ARAGÓN GONZÁLEZ, Luis, “El testimonio y sus aporía”, *Escritura e imagen*, Dossier: Herencias de Derrida/Héritages de Derrida, Madrid, Vol. Ext., 2011, pp. 295-311.

_____, “La dimensión política de la deconstrucción”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Madrid, núm. 54, 2011, pp. 45- 59.

ARDITI, Benjamin, “Las insurgencias no tienen un plan, ellas son el plan: performativos políticos y mediadores evanescentes en 2011”, *Debate feminista. Dossier: EmPLAZAdas. Nuevas formas de hacer política*, México, Año 23, vol. 46, octubre 2012, pp. 146-169.

ÁVILA CRESPO, Remedios, “Un lenguaje mímico de los afectos: La distorsión del lenguaje y la mirada del resentimiento”, *Daimon. Revista de filosofía*, Universidad de Murcia, Murcia, núm. 45, 2008, pp. 23-39.

BALCARCE, Gabriela, “Modalidades espectrales: vínculos entre la justicia y el derecho en la filosofía derridiana”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Málaga (España), Universidad de Málaga- Facultad de Filosofía y Letras, Vol. XIV, 2009, pp. 23-42.

_____, “Justicia y violencia en la encrucijada jurídica. Pascal y Derrida como filósofos del descentramiento”, *Anacronismo e irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, Argentina, Vol. 2, núm. 2, Mayo- noviembre 2012, pp. 205-218.

BERNAL PASTOR, José Carlos, “Las cenizas del testimonio. Notas para una aproximación a la cuestión del testimonio en Derrida”, *Revista de Filosofía*, México, Año 37, núm. 113, mayo-agosto 2005, pp. 79-100.

BISET, EMMANUEL, “Escritura, hospitalidad y política”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, Argentina, Universidad Nacional de la Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, núm. 38, 2007, pp. 35-66.

_____, “Sobre la copertenencia de filosofía y política. Derrida, Nancy, Lacoue-Labarthe”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, Madrid, UNED- UAM, núm. 34, 2009, pp. 131- 160.

_____, “Retorno y crisis de lo político”, *Estudios Sociales. Revista universitaria semestral*, año XXII, N° 42, Santa Fe, Argentina, Universidad Nacional del Litoral, primer semestre, 2012, pp. 32-56.

_____, “Derrida y lo político”, *Pensamiento de los Confines*, N° 30, Buenos Aires, Guadalquivir, 2013, pp. 23-37.

BUTLER, Judith, “La alianza de los cuerpos y la política de la calle”, *Debate feminista. Dossier: EmPLAZAdas. Nuevas formas de hacer política*, México, Año 23, vol. 46, octubre 2012, pp. 91-113.

CHUN, Sebastián, “El porvenir de Jacques Derrida”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Departamento de Filosofía, Universidad de Málaga, vol. XVII, 2012, pp. 105- 118.

DERRIDA, Jacques, “Poética y política del testimonio”, trad. de José Carlos Bernal Pastor, *Revista de Filosofía*, México, Año 37, núm. 113, mayo-agosto, 2005, p. 11-47.

EMA LÓPEZ, José Enrique, “Lo político, la política y el acontecimiento”, *Foro Interno. Anuario de teoría, política*, Núm. 7, Diciembre, Universidad Complutense de Madrid, 2007, pp. 51- 76.

FORSTER, Ricardo, “El imposible testimonio: Celan en Derrida”, *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, vol. 33, núm. 107, 2002, pp. 175- 193.

FRASER, Nancy, “‘Postestructuralismo y política’. Los discípulos franceses de Jacques Derrida” *Revista Mexicana de Sociología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 45, Núm. 4, octubre-diciembre de 1983, pp. 1209-1229.

GONNET, Pablo y Romero, María Aurora, “Lo político frente a lo social. Una revisión crítica al pensamiento político posfundacional”, *Revista Colombiana de Sociología*, vol. 35, núm. 1, Enero-junio, Colombia, 2012, pp. 97-114.

JERADE DANA, Miriam, “Violencia y responsabilidad: releer el silencio de Abraham.”, *Acta Poética*, IIFIL-UNAM, México, núm. 31-1, enero-junio de 2010, pp. 101- 134.

KAGAN DONALD, “Porque Estados Unidos arroja la bomba”, *Air and Space Power Journal. Edición Hispanoamericana*, Estados Unidos de América, Primavera- Trimestre de 1996. Versión digital consultada en: <http://www.airpower.maxwell.af.mil>

LLEVADOT, Laura, “La muerte del otro: Kierkegaard, Lévinas, Derrida.”, *Convivium: revista de filosofía*, Universitat de Barcelona, Barcelona, núm. 24, 2011, pp. 103-118.

_____, “¿Por qué Abraham no puede hablar?: Kierkegaard, Derrida y la justicia porvenir.”, *Pensamiento. Revista de información e investigación filosófica*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, vol. 67, núm. 251, enero- abril de 2011, pp. 33-55.

_____, “Democracia y mesianidad: consideraciones en torno a lo político en el pensamiento de Derrida”, *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, Barcelona, núm. 48, 2012, pp. 95-109.

MORO ABADÍA, Oscar, “Aporías genealógicas: Nietzsche, Foucault y los límites del historicismo radical”, *Thémata. Revista de Filosofía*, Universidad de Sevilla, Sevilla, núm. 41, 2009, pp. 239-254.

PADILLA, Tanalís, “Las normales rurales: historia y proyecto de nación”, *El cotidiano*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, núm.154, marzo-abril, 2009, pp. 85-93.

PERETTI DELLA ROCCA, Cristina de, “Ereignis y Differánce. Derrida, interprete de Heidegger”, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, núm. 12, 1977, pp. 115-132.

_____, “Herencias de Derrida”, *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 32, 2005, pp. 119- 134.

POTEL, Horacio, “El resto y la totalidad. Digresiones sobre Derrida y la deconstrucción”, *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, Argentina, núm. 12, 2013, pp. 153- 168.

QUEVEDO, Amalia, “Un cierto giro *a-teo-lógico* del sacrificio”, *Pensamiento y Cultura*, Universidad de La Sabana: Instituto de Humanidades, Colombia, vol. 13, núm. 2, diciembre de 2010, pp. 223-233.

RABY, David L., “Los maestros rurales y los conflictos sociales en México (1931- 1941)”, *Historia Mexicana*, vol. XVIII, núm. 2 (70), octubre-diciembre de 1969, pp. 190- 226.

ROCHA, Delmiro, “Pensar el porvenir. La disyunción futuro/porvenir en la deconstrucción de J. Derrida”, Madrid, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 3, 2010, pp. 117- 123.

RETAMOZO BENÍTEZ, Martín, “Lo político y la política: los sujetos políticos, conformación y disputa por el orden social”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. LI, núm. 206, mayo – agosto, UNAM, México, 2009, pp. 69-91.

RICHARD, Nelly, “La crítica de la memoria”, *Cuadernos de Literatura*, Bogotá (Colombia), vol. 8, núm. 15, enero-junio de 2012, pp.187-193.

TORREGROZA LARA, Enver Joel, “La deconstrucción del concepto de filosofía política en el pensamiento de Hannah Arendt”, *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 40, enero-junio de 2009, pp. 135-148.

VIDARTE FERNÁNDEZ, Francisco, “Morir por el secreto”, *Volubilis. Revista de Pensamiento*. Núm. 4, octubre 1996, UNED, Melilla, pp. 54-65.

ŽIŽEK, Slavoj, “Ladrones del mundo, uníos; sobre el significado de los disturbios”, *Teknokultura. Revista de Cultura Digital y Movimientos sociales*, vol. 8, núm. 2, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2011, pp. 207- 212.

b) Publicaciones periódicas.

AVILÉS, Karina y Herrera, Claudia, “Cerrar normales públicas, exige Elba Esther Gordillo a Calderón”, *La jornada*, martes 19 de agosto de 2008, sección sociedad y justicia.

PADILLA, Tanalís, “Normales rurales: el pasado y el futuro”, *La jornada*, sábado 6 de septiembre de 2008, sección opinión.

POY SOLANO, Laura, “Las normales rurales semilleros de guerrilleros, afirma Gordillo”, en *La jornada*, viernes 6 de agosto de 2010, sección: sociedad y justicia.

VARGAS, Rosa Elvira, “Llama Peña a ‘superar’ el caso Ayotzinapa”, *La Jornada*, México, jueves 04 de diciembre de 2014, sección política.

REVISTA PROCESO, “Ayotzinapa. Una historia de corrupción, barbarie e impunidad, Edición Especial núm. 48, Enero de 2015.

3. Filmografía.

El Caballo de Turín [A Torinói ló (The Turin Horse)], Año: 2011, Duración: 146 min., País: Hungría, Director: Béla Tarr, Ágnes Hranitzky, Guión: Béla Tarr, László Krasznahorkai, Música: Mihály Vig, Fotografía: Fred Kelemen, Reparto: Volker Spengler, Erika Bók, János Derzsi, Mihály Kormos, Productora: Coproducción Hungría-Francia-Alemania-Suiza; TT Filmműhely / Vega FilmZero Fiction Film / Movie Partners In Motion Film / Eurimages / Medienboard Berlin-Brandenburg / Motion Picture Public Foundation of Hungary.

Ayotzinapa: crónica de un crimen de Estado, Año: 2015, Duración: 103 min. País: México, Director: Xavier Robles, Guion: Xavier Robles, Música: Juanjo Rodríguez, Productora: El Principio Producciones. Documental.

Un día en Ayotzinapa 43, Año: 2015, Duración: 100 min. País: México, Director: Rafael Rangel, Guion: Rafael Rangel. Documental.

24 horas en Ayotzinapa, Año: 2014, Duración: 30 min. País: Caracas, Venezuela, Guion: Luis Hernández Navarro, Productora: teleSUR tv. Documental. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=pqJZB_6du1E [Fecha de consulta: septiembre de 2015].

Ayotzinapa. La historia de los 43, Año: 2014, Duración: 30 min. País: Caracas, Venezuela, Productora: teleSUR tv. Documental. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=gA-ruJz_m0A [Fecha de consulta: septiembre de 2015].

Entrevista con familiares de Ayotzinapa en MVS, Año: 2014, Duración: 56 min. País: México,
Guion: Carmen Aristegui, Productora: MVS. Disponible en:
<https://www.youtube.com/watch?v=xsiJD3n7s4s> [Fecha de consulta: septiembre de 2015].