

# La democracia por venir como política aporética de la deconstrucción.

Autor:  
Chun, Sebastián

Tutor:  
Cragolini, Mónica B.

2010

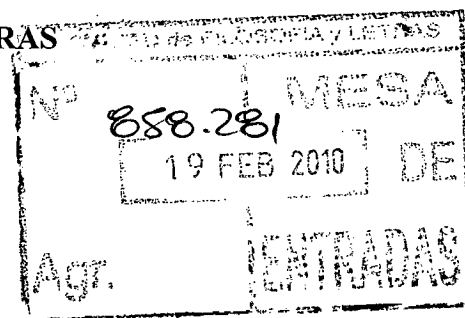
Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Grado

Tesis  
41.3.13

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



Tesis de Licenciatura en Filosofía

La democracia por venir como  
política aporética de la deconstrucción

Tesista: Sebastián Chun

LU: 28.596.083

Directora: Mónica B. Cragolini

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
Dirección de Bibliotecas

## AGRADECIMIENTOS

Al grupo Polética, por el espacio de pensamiento y discusión permanentes; a Mónica B. Cragolini, por su generosidad y dedicación; a Candela y Mei, por su amor y apoyo incondicional.

# ÍNDICE

<b>Introducción</b>	<b>3</b>
<b>1. Deconstrucción</b>	
1.1 La literatura como diálogo imposible	9
1.1.1 Escritura, huella y <i>différance</i>	10
1.1.2 La literatura como anomalía	13
1.1.3 La filosofía como mediadora	17
1.1.4 La buena voluntad en el diálogo	20
1.1.5 Literatura, ética y política	23
1.2 La escritura como promesa	26
1.2.1 Lévinas y Blanchot	28
1.2.2 Lévinas y Derrida	32
<b>2. Democracia</b>	<b>40</b>
2.1 Identidad y alteridad	43
2.2 Derecho y justicia	51
2.3 Crítica y deconstrucción	56
<b>3. Porvenir</b>	<b>62</b>
3.1 Herencia y porvenir	67
3.2 Aporías	70
3.3 Mesianicidad sin mesianismo	75
3.4 Invención	80
<b>4. Política aporética</b>	<b>83</b>
<b>5. (In)conclusiones</b>	<b>94</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>100</b>

porque intenta escapar a la metafísica de la presencia, pero no por no-efectivizable. Es realizable como *promesa*, como constante movimiento deconstructivo<sup>10</sup> de la política y el derecho, en vistas a una democracia en la que se privilegie la *justicia*, entendida según Lévinas como exposición no-económica al otro.<sup>11</sup> La realización práctica de este pensamiento estaría dada por la perfectibilidad infinita del derecho y el Estado en vistas a una justicia más allá del mismo, es decir, por el llamado a la política para que mantenga siempre en la mira la hospitalidad incondicional hacia el otro, el respeto hacia la singularidad de cualquier otro a la hora de la toma de *decisiones*, atravesadas éstas por las *aporías* que el propio Derrida reivindica como condiciones de posibilidad de la ética, la justicia y la política mismas. Además de Critchley, cuyo trabajo *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*<sup>12</sup> ha sido fundacional al respecto, en los últimos años no pocos comentaristas han reconocido a Derrida como un pensador específicamente político. Laclau parte de la concepción de la justicia como una experiencia de lo indecible, y el paso hacia la decisión positiva, es decir, hacia una política efectiva, está mediado para él no ya por la ética de la alteridad radical levinasiana, sino por su teoría de la *hegemonía*. En Beardsworth<sup>13</sup> encontramos a un autor que reivindica el carácter estrictamente político del pensamiento derridiano, encontrando en la *aporía* un eje fundamental que recorre toda la obra de Derrida y que

---

<sup>10</sup> Es un movimiento deconstructivo y no constructivo-deconstructivo porque la deconstrucción es siempre una auto-deconstrucción. Véase más adelante en este trabajo el apartado 3.4.

<sup>11</sup> John Llewelyn analiza con gran precisión las diferencias entre Lévinas y Derrida. Lo que él llama la semioética levinasiana afirma la presencia del otro por detrás de su *habla*, origen an-árquico del significado. Por su parte, la heterografía proto-semiótica derridiana, al poner el acento en la *escritura*, rechaza toda presencia original que pretenda determinar un significado único y verdadero, y extiende esa noción a la totalidad del mundo circundante gracias a la noción de *archi-escritura*. A partir de esta distancia Llewelyn llega, en el final de su libro, a proponer posiciones políticas diferenciadas para cada uno de estos autores, cuyos caminos también divergen entre sí, y aquí radicaría precisamente su encuentro. LLEWELYN, John, *Appositions of Jacques Derrida and Emmanuel Levinas*, Bloomington, Indiana University Press, 2002. Por nuestra parte, sostendremos que la *democracia por venir* será la política derridiana y también levinasiana.

<sup>12</sup> Es necesario destacar que el excelente texto de Critchley fue redactado en 1991, antes incluso de la publicación de trabajos fundamentales del pensamiento político derridiano como *Espectros de Marx y Políticas de la amistad*. CRITCHLEY, S., *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999 (1a ed. Blackwell, 1992).

<sup>13</sup> BEARDSWORTH, R., *Derrida y lo político*, trad. L. Lassaque, Bs. As., Prometeo, 2008.

se encuentra ligado necesariamente a la posibilidad de toda decisión. Por su parte, McQuillan acerca la reflexión derridiana sobre la historicidad y la irreductibilidad del futuro a la noción de democracia por venir.<sup>14</sup> Gracias a éstos y muchos otros autores ha dejado ya de sorprendernos la gran cantidad de artículos publicados en compilaciones y números especiales de revistas dedicados a la problemática política en Derrida.<sup>15</sup>

En cuanto a la primera parte de la crítica al pensamiento derridiano, si bien es conocida la relación entre Derrida y Lévinas, resulta indispensable poner el acento en su concepción diferenciada del lenguaje, ya que aquí reside el origen de dos posturas éticas y políticas radicalmente opuestas.<sup>16</sup> Para los críticos de Derrida mencionados al comienzo el lenguaje suele ser interpretado como un medio para alcanzar fines comunes, por lo tanto, es siempre un instrumento lógico, transparente y racional, que habilita el intercambio y la instrumentalización del otro.<sup>17</sup> Por otro lado, si partimos de la concepción del *habla* en Lévinas en tanto forma de relacionarnos con lo otro más allá de la violencia, y llegamos a la noción de *escritura* en Derrida como conjunto de huellas repetibles y en su misma repetición diferentes, que implican la muerte del autor, el destinatario y el mismo sentido, reconocemos un modo de pensamiento que acepta la ficcionalidad de sus propias construcciones como gesto ético fundamental. En otras palabras, la ética que implica la deconstrucción hace que la propia obra de Derrida sea asistemática, fragmentaria, que no ofrezca claras estrategias argumentativas que persuadan al lector, sino que señale hacia un más allá que escape al saber, al horizonte

---

<sup>14</sup> McQUILLAN, M., "Introduction: The Day After Tomorrow... or, The Deconstruction of the Future", en McQUILLAN, M. (ed.), *The Politics of Deconstruction*, London, Pluto, 2007.

<sup>15</sup> Mencionamos sólo algunas de estas publicaciones. McQUILLAN, M. (ed.), *The Politics of Deconstruction*, ed. cit.; MALLETT, M. L. (dir.), *La démocratie à venir*, Paris, Galilée, 2004; AA.VV., *German Law Journal*, Vol. 6, N° 1, January 2005; AA.VV., *Cités*, Numéro 30, PUF, Mai 2007; AA.VV., *Cardozo Law Review*, N° 27, Issue 2, 2005.

<sup>16</sup> No abordaremos aquí otra posible línea de análisis que nos conduciría a relevar la presencia explícita de la reflexión ético-política en los primeros trabajos de Derrida, lo cual presentaría otro punto en contra para aquellos que leen sus trabajos en dos períodos radicalmente separados. A modo de sugerencia véanse antes nota n° 12 y más adelante notas n° 29, 101, 206 y 209.

<sup>17</sup> ROJAS, P., "La ética del lenguaje: Habermas y Levinas", *Revista de Filosofía*, vol. XIII, n° 23, Universidad Complutense, Madrid, 2000, pp. 35-60.

de posibilidad determinado por el presente y así anticipe un pensamiento de lo político que rechace la lógica del intercambio. Sin embargo, esto no quiere decir que no existan argumentos en Derrida, sino que al enfrentarnos con su trabajo debemos dar lugar a otras formas de escritura, a otras políticas de la escritura. Por lo tanto, la deconstrucción misma encierra la temática de la alteridad, la inmemorial presencia espectral de lo otro en mí, permitiéndonos así pensar que en Derrida la deconstrucción es explícitamente política y la política necesariamente deconstructiva. Si la democracia por venir es la propia deconstrucción, entonces queda salvada la distancia entre los dos momentos del pensamiento derridiano. Por esto, adentrarse en la obra de Derrida a la búsqueda de líneas de continuidad y ruptura nos obliga a tener siempre presente la naturaleza de la misma. Leer a Derrida, reconstruir argumentos, analizar sus ideas, buscar filiaciones, será ya situarnos en el plano ético-político, independientemente del contenido explícito. Sin embargo, vale mencionar que al rastrear una posible caracterización de la democracia por venir se traicionará el espíritu derridiano, pero al mismo tiempo se lo respetará, ya que, como él mismo sostiene al hablar de sus propias lecturas, *heredar* es recibir transformando, es decir, leer traicionando la letra.

En el presente trabajo llevaremos adelante un análisis del tejido conformado por los textos derridianos, porque entre ellos se juega la política derridiana, desde el momento en que es una cuestión de escritura. Así, en un primer momento abordaremos las críticas que Rorty, Habermas y Gadamer realizan a la filosofía derridiana, para a continuación cambiar de perspectiva y articular los pensamientos de Lévinas y Derrida, valiéndonos de Blanchot como intermediario. Finalmente nos centraremos en los trabajos “explícitamente” políticos e intentaremos sistematizar algunos ejes que atraviesan a la democracia por venir, reconociendo un límite infranqueable: al tomar un hilo del tejido, siempre se arrastra la totalidad del mismo. Esto no quiere decir que no se puedan

delimitar, cada una de las fibras que lo conforman, tal como lo hace Ramond<sup>18</sup> siguiendo el ejemplo de Bennington,<sup>19</sup> pero es necesario poner el acento en el entramado que supo tejer Derrida, ya que es parte de su labor política. De este modo, corremos el riesgo de resultar reiterativos, de volver una y otra vez sobre un mismo pensamiento, de introducir conceptos cuyo análisis demorado vendrá algunas páginas más abajo, aunque al mismo tiempo ese riesgo se nos muestra como parte del mismo quehacer deconstructivo, ya que nunca hay repetición sin diferencia.<sup>20</sup> Leemos en *Espectros de Marx*,

*Aquello a lo que hay que volver constantemente [...] es a una heterogeneidad irreductible, a una intraducibilidad interna, en cierto modo, que no significa necesariamente debilidad o inconsistencia teórica. El defecto de sistema no es aquí un defecto. La heterogeneidad abre a lo contrario, se deja abrir por la fractura misma de aquello que afluye, viene o queda por venir –singularmente del otro-. No habría ni inyunción ni promesa sin esta desconexión.*<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> RAMOND, C., “Derrida. Éléments d’un lexique politique”, *Cités*, Numéro 30, PUF, Mai 2007, pp. 143-151.

<sup>19</sup> BENNINGTON, G., “Derridabase”, en BENNINGTON, G. y DERRIDA, J., *Jacques Derrida*, Madrid, Cátedra, 1994, pp.121-213.

<sup>20</sup> Al afirmar que la escritura es una cuestión ética y política, Critchley explicita también el problema que surge a la hora de abordar en un texto los pensamientos de Lévinas y Derrida. CRITCHLEY, S., *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, ed. cit., Introduction.

<sup>21</sup> DERRIDA, J., *Espectros de Marx*, trad. J. M. Alarcón y C. de Peretti, Madrid, Trotta, 1995, p. 47.



# 1. DECONSTRUCCIÓN

*Decir literatura como un reproche es una simplificación lingüística tan excesiva, que progresivamente ha traído consigo –puede que fuese ésta la intención primitiva– una simplificación mental, la cual impide la perspectiva adecuada y lanza el reproche a un lado, muy lejos de su objetivo.*

Kafka, *Diarios*, 4 de agosto de 1917

## 1.1 La literatura como diálogo imposible

En el libro IV de la *Metafísica* Aristóteles, en su imperiosa necesidad de argumentar a favor del principio de no-contradicción, se propone imaginar un posible adversario que rechazara la preeminencia del mismo, para así inmediatamente afirmar que es posible “establecer por refutación la imposibilidad de que la misma cosa sea y no sea, con tal de que el adversario diga algo.”<sup>22</sup> Una vez enunciada una proposición cuyo sentido considere único e indubitable, este adversario estaría aceptando el principio según el cual la cosa sobre la que habla no puede ser y no ser al mismo tiempo. Por lo tanto, contaría con guardar silencio como única alternativa, ya que si decide hablar, debe decir algo con un significado único; de otra manera “*tal hombre no sería capaz de establecer un diálogo ni consigo mismo ni con ningún otro.*”<sup>23</sup> En otras palabras, Aristóteles establece en estos pasajes la *ley* según la cual no existe ningún camino transitable sin aceptar la lógica tradicional. Si alguien quisiera rechazarla, estaría condenado al

---

<sup>22</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. H. Zucchi, Bs. As., Debolsillo, 2004, IV, 1006<sup>a</sup> 10-15.

<sup>23</sup> *Met.* IV, 1006<sup>a</sup> 20-25.

*silencio*, o a un habla cercana al silencio, destinada al desvarío, a la errancia eterna y a la soledad signo de la imposibilidad de todo diálogo.<sup>24</sup>

En el presente apartado intentaremos rastrear la presencia de la posición aristotélica en las críticas realizadas a la supuesta disolución de los límites entre el discurso filosófico y la literatura que habría llevado a cabo Derrida. Para ello reconstruiremos en los argumentos de Rorty, Habermas y Gadamer dos movimientos solidarios entre sí: el primero consiste en denunciar la paradoja bajo la que cae Derrida en su deconstrucción del *logocentrismo*; el segundo se encarga de señalar la imposibilidad de todo diálogo, y con éste de cualquier tipo de finalidad (utilidad para la resolución de problemas, acceso a la verdad, comprensión entre interlocutores), en lo que respecta al discurso derridiano. Luego propondremos una posible respuesta a esta crítica, haciendo hincapié en la concepción ética que subyace a la deconstrucción.

### 1.1.1 Escritura, huella y *différance*

En el año 1971, como parte de un congreso de filosofía realizado en Montreal cuyo tema era “la comunicación”, Derrida expuso su trabajo *Firma, acontecimiento, contexto*.

En el mismo se propone analizar la escritura entendida como medio de comunicación, valiéndose de una lectura original de los estudios de Austin, entre otros. Allí Derrida sostiene que

---

<sup>24</sup> Por supuesto que no intentamos aquí un análisis último de la argumentación aristotélica, sino que proponemos una lectura que destaque la importancia del lugar ocupado por el *diálogo* en dicha reflexión. De todas maneras, nos parece útil recordar que a lo largo del libro IV parecería Aristóteles moderar su propuesta, reconociendo finalmente la posibilidad de la presencia de un adversario que opte por el diálogo y que a la par rechace el principio de no-contradicción, aunque, como todos ya sabemos, cierra la discusión recurriendo a la existencia de un primer motor inmóvil. Vale mencionar aquí que Derrida relaciona el silencio con la temática de la alteridad, volviéndose para nosotros un anticipo del lugar al que querríamos llegar. “*La ausencia, o el alejamiento, es para él [Aristóteles] sinónimo de silencio: los amigos están separados cuando no pueden hablarse. [Se trata de] algo que para él va junto con la separación topológica, a saber, la imposibilidad de la alocución o del coloquio.*” DERRIDA, J., *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, trad. P. Peñalver y F. Vidarte, Madrid, Trotta, 1998, p. 250.

*Toda escritura debe, pues, para ser lo que es, poder funcionar en la ausencia radical de todo destinatario empíricamente determinado en general. Y esta ausencia no es una modificación continua de la presencia, es una ruptura de presencia, la «muerte» o la posibilidad de la «muerte» del destinatario inscrita en la estructura de la marca (en este punto hago notar de paso que el valor o el efecto de trascendentalidad se liga necesariamente a la posibilidad de la escritura y de la «muerte» así analizadas).*<sup>25</sup>

Partiendo de la *iterabilidad*<sup>26</sup> como característica propia de toda marca, es decir, reconociendo la virtud que posee una huella de poder ser citada infinidad de veces, volviéndose así imposible determinar un contexto originario garante del sentido o la referencia de dicha marca, Derrida critica a la tradición *logocéntrica* el privilegio dado a la presencia última de un sujeto que auxiliaría por detrás a su habla. Toda huella, incluido el lenguaje oral, es testamentaria, entendiendo por esto que siempre se origina en la ausencia de un destinatario, del emisor y de un contexto de la enunciación cerrado. Una vez lanzada la palabra al mundo, ya no soy su dueño, sino que la libero al fluido devenir del texto.

Ya en otro lugar, Derrida señala que la expresión “significante de significante”, que caracterizaría a la escritura en tanto suplemento del lenguaje oral, pertenece a toda huella. Siguiendo los análisis de Saussure, que atribuye el valor de un signo a su relación con los otros signos, o mejor dicho, a su diferenciación de la totalidad de los signos, afirma Derrida que el significado mismo es un significante de significante, en tanto es lo que el resto de los significados no son.<sup>27</sup> De este modo llega a la noción de

---

<sup>25</sup> DERRIDA, J., “Firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes de la filosofía*, trad. C. González Marín, Madrid, Cátedra, 1998, p. 357.

<sup>26</sup> Derrida afirma que *iter-* vendría del sánscrito *itara*, que significa “otro”. Así, al optar por el término “iterabilidad” está ya marcando el lugar de la diferencia en toda repetición. *Op. cit.*, p. 356. Volveremos a esta cuestión desde otra perspectiva en el apartado 3.

<sup>27</sup> DERRIDA, J., *De la gramatología*, trad. O. Del Barco y C. Ceretti, Bs. As., Siglo XXI, 1971, p. 12.

*différance*,<sup>28</sup> entendida como estructura pre-histórica o como archi-escritura que configura todo suelo firme sobre el que se intentaría construir un posible lenguaje. Y por esto nos dice que todo es texto, en tanto todo está atravesado por esta archi-escritura. Los significados que recubren al mundo circundante siempre están conformados por lo que no son, su fundamento es el abismo, el vacío.

Este pasado inmemorial, por su parte, es lo que permanece oculto para la metafísica de la presencia, pero al mismo tiempo es aquello sobre lo que no es posible hablar, ya que al nombrarlo estaríamos incorporándolo al sistema del cual es su misma condición de posibilidad. En palabras de Derrida:

*Es que la archi-escritura, movimiento de la différance, archi-síntesis irreductible, abriendo simultáneamente en una única y misma posibilidad la temporalización, la relación con el otro y el lenguaje, no puede, en tanto condición de todo sistema lingüístico, formar parte del sistema lingüístico en sí mismo, estar situada como un objeto dentro de su campo. (Lo que no quiere decir que tenga un lugar real en otra parte, en otro sitio determinable).*<sup>29</sup>

Por lo dicho hasta aquí, Derrida no deja de reconocer la aporía sobre la que se sitúa a la hora de deconstruir la tradición filosófica, ya que el paso más allá de la misma es siempre imposible. Si todo lenguaje es metafórico, en tanto no posee un sentido último determinable sino que el mismo se disemina, si toda huella se sustenta en otra, haciéndose imposible remitirse al origen del sentido o la referencia, entonces el medio utilizado para afirmar esta sentencia también lo es. Según Derrida,

*[...] si se quisiera concebir y clasificar todas las posibilidades metafóricas de la filosofía, una metáfora, al menos, seguiría siendo siempre excluida,*

---

<sup>28</sup> “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 relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro, [...] constituyendo el presente lo que se llama el presente por esta misma relación con lo que no es él.” DERRIDA, J., “La *Différance*”, en *Márgenes de la filosofía*, ed. cit., p. 48.

<sup>29</sup> DERRIDA, J., *De la gramatología*, ed. cit., p. 78. Recordamos aquí que este texto de Derrida es de 1967, y ya allí aparece la problemática de la alteridad vinculada a la deconstrucción.

*fuera del sistema: aquella, al menos, sin la cual no sería construido el concepto de metáfora, o, para sincopar toda una cadena, la metáfora de metáfora. Esta metáfora, además, permaneciendo fuera del campo que permite circunscribir, se extrae o se abstrae una vez más a ese campo, se sustrae a él pues como una metáfora menos.*<sup>30</sup>

Para hablar es necesario aceptar el juego del lenguaje, su carácter metafísico, pero siempre en vistas a deconstruirlo. Ahora bien, la preexistencia de esta archi-escritura, de esta metáfora previa a toda palabra, borraría los límites entre un discurso literario y otro filosófico, siempre que tomemos en cuenta la naturaleza *ficcional* del último. Si el ser, como afirmó Nietzsche, es interpretación,<sup>31</sup> no hay discurso privilegiado que lo pueda alcanzar. Sin embargo, este trasfondo común no quita la posibilidad de seguir manteniendo ciertas diferencias, posibilidad olvidada muchas veces por los críticos de Derrida.

### 1.1.2 La literatura como “anomalía”

Centrándose en los primeros escritos derridianos (lo que suele denominarse su período lingüístico) Rorty asegura que comparte la faceta *destruktiva* de la deconstrucción, pero crítica, pasando por alto los paréntesis de las dos primeras citas del apartado anterior,<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> DERRIDA, J., “La mitología blanca”, en *Márgenes de la filosofía*, ed. cit., p. 259.

<sup>31</sup> “El carácter interpretativo de todo acontecer. No hay ningún suceso en sí. Lo que acontece es un grupo de fenómenos seleccionados y resumidos por un ser interpretador.” NIETZSCHE, F., *El nihilismo: escritos póstumos*, trad. G. Mayos, Barcelona, Península, 1998. Desde ya que toda nuestra lectura de la obra de Nietzsche está signada por la excepcional interpretación de la misma llevada a cabo por Mónica B. Cragolini. Entre sus muchos trabajos, véase CRAGNOLINI, M. B., *Nietzsche: camino y demora*, Bs. As., Eudeba, 1998 y *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del “entre”*, Bs. As., La cebra, 2006.

<sup>32</sup> Recordemos que en la primera cita Derrida nos habla de un *valor* o *efecto* de trascendencia ligado directamente al carácter metafísico de todo lenguaje, mientras que en la segunda afirma que la archi-escritura no está comprendida por el sistema lingüístico que ella misma funda, pero eso no significa que esté en algún lugar trascendente determinable. Aquí señalamos nuestra distancia con respecto a la lectura de Derrida que realiza François Laruelle, cercana a las de los críticos que analizaremos a continuación. Ésta lo lleva a afirmar que su propia propuesta (a su vez muy cercana a nuestra lectura de Derrida) se libera de las antinomias a las que Derrida no puede dar respuesta, ya que toma “una decisión diferente, la inmanencia radical no es una interioridad, es sin espacio, sin topología, sin trascendencia, ni operación

lo que llama su momento *constructivo*. En éste Derrida intentaría ser un filósofo trascendental que habla sobre las condiciones de posibilidad del lenguaje, en particular del discurso metafísico.<sup>33</sup> Para Rorty este lado afirmativo parecería ser problemático para alguien que se dice crítico del logocentrismo, es decir, de aquella tradición filosófica que habría colocado en el lugar de la *arkhé* una presencia cuya manifestación inmediata estaría dada por el habla.<sup>34</sup> En palabras de Rorty,

*También puede resumirse el dilema diciendo que cualquier nuevo tipo de escritura que carezca de archai y de telos también carecerá de hypokeimenon, carecerá de objeto. Así, a fortiori, no nos dirá nada sobre filosofía. O bien, si nos habla sobre filosofía, tendrá archai, a saber, la nueva jerga metafilosófica, en términos de la cual describimos y diagnosticamos el texto de filosofía. También tendrá un telos, que encapsule y distancie a aquel texto. [...] La literatura que no conecta con nada, que carece de objeto y de tema, que carece de una moraleja y de un contexto dialéctico, no es más que bla bla bla.*<sup>35</sup>

En esta cita encontramos resumidos los dos movimientos de la crítica que intentamos reconstruir. La paradoja que determina la imposibilidad de salir de la metafísica implica que todo discurso que pretenda no sustentarse en algún fundamento y acepte entonces el abismo del sinsentido por detrás de toda huella, carecerá de finalidad y objeto. En otras palabras, hablaría *sobre y para nada*; por lo que Derrida, al borrar la distinción entre filosofía y literatura, estaría imposibilitando su propio discurso. Rorty asegura que *"Derrida no puede polemizar sin convertirse él mismo en metafísico, en un postulador*

---

*sobre sí de recorte, ni parte incluida ni excluida.*" LARUELLE, F., "Derrida mediador", trad. M. Mauer, en CRAGNOLINI, M. B. (comp.), *Por amor a Derrida*, Bs. As., La Cebra, 2008, pp. 239-248.

<sup>33</sup> RORTY, R., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, ed. cit., p. 160.

<sup>34</sup> La crítica a nociones como "estructura" o "condición de posibilidad" es también la realizada por la filosofía analítica, junto a la denuncia del rechazo derridiano de los "*cognitive values*". MULLIGAN, K., "Searle, Derrida and the Ends of Phenomenology", *The Cambridge Companion to Searle*, Cambridge University Press, 2003, p. 261-286.

<sup>35</sup> RORTY, R., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, ed. cit., p. 137.

más del título de descubridor de un vocabulario primigenio y más profundo.”<sup>36</sup> Si quiere hablar, Derrida debe incorporarse a la tradición logocéntrica, y de hecho es lo que sucede, aunque él no pueda reconocerlo.<sup>37</sup>

En este punto, Rorty propone un contraste entre dos tipos de situaciones de conversación, aquella que se da cuando las personas concuerdan en lo que quieren y hablan sobre cómo conseguirlo, y aquella en la que todo es cuestionable, afirmando que *“esta forma de establecer el contraste nos permite considerar la presencia periódica de un momento «literario» o «poético» en muy diferentes ámbitos de la cultura [...] Es el momento en que las cosas no van bien, en que una nueva generación está insatisfecha”*.<sup>38</sup> Dicho de otro modo, para Rorty, retomando la distinción de Kuhn,<sup>39</sup> existirían momentos “normales”, en los que el diálogo es posible a la hora de perseguir objetivos comunes, y momentos “anormales”, en los que la utilidad del lenguaje se ve interrumpida. Las tensiones y contradicciones inherentes al lenguaje de la filosofía o el discurso de Occidente no son entonces más que

*[...] las tensiones comunes que aparecen en todos los vocabularios [...] cuando se enfrentan a una anomalía, algo para afrontar lo cual no estaban diseñados. Crear un nuevo vocabulario para hacer frente a los nuevos e inquietantes casos no es cuestión de escapar de la filosofía, o de la «estructura del pensamiento anterior» sino simplemente de reentrar nuestra red de usos lingüísticos –nuestros hábitos de responder a las marcas y ruidos con otras marcas y ruidos.*<sup>40</sup>

---

<sup>36</sup> *Op. cit.*, p. 146.

<sup>37</sup> Como ya vimos, Derrida sí reconoce que no hay un más allá de la historia de la metafísica. Por lo tanto, la deconstrucción se muestra como *“un modo de habitar las estructuras metafísicas para llevarlas hasta su límite: solicitud (en el sentido etimológico de «hacer temblar») que permitirá que dichas estructuras muestren sus «fisuras»”*. CRAGNOLINI, M. B., “Derrida: deconstrucción y pensar en las «fisuras””, en *Derrida, un pensador del resto*, Bs. As., La cebra, 2007, p. 21.

<sup>38</sup> RORTY, R., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, ed. cit., p. 129.

<sup>39</sup> KUHN, T., *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. A. Contin, México, FCE, 1971.

<sup>40</sup> RORTY, R., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, ed. cit., p. 156.

En consonancia con esta dicotomía, Rorty nos habla de un modelo kantiano de hacer filosofía, que sería aquel momento constructivo de perfecto funcionamiento del lenguaje, y de un modelo dialéctico, en el que la crítica y la deconstrucción se vuelven necesarias a la hora de buscar un nuevo lenguaje que permita continuar con la utilidad del mismo.

*El dialéctico siempre ganará si sabe esperar con paciencia, pues con el tiempo la norma kantiana se convertirá en algo tedioso, repleto de excepciones y anomalías. Por otro lado, el kantiano elude la trivialidad y alcanza la autoidentidad y el orgullo autoconsciente sólo contraponiendo sus grandes logros a las meras palabras del dialéctico. Él no es un parásito decadente, sino alguien que contribuye al levantamiento imparable y acompasador del edificio del conocimiento humano.<sup>41</sup>*

Y aquí nos encontramos con la figura del parásito, crítica directamente lanzada contra el pensamiento de Derrida. Vale aclarar que es el propio Austin quien reconoce la posibilidad siempre latente de los usos parásitos del lenguaje, es decir, usos en que el carácter performativo deja de funcionar (por ejemplo en la literatura), y de lo que él llama infortunios, aquellos casos en los que no se cumplen las condiciones necesarias para el correcto funcionamiento de un acto convencional.<sup>42</sup> Derrida parte de esta posibilidad imprevisible de una falla en la comunicación para reivindicar la cita como condición de posibilidad de toda huella. Lo parasitario sería así lo "propio" del lenguaje; la diferencia y la repetición se inscribirían de este modo en la estructura de la marca.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> RORTY, R., *Consecuencias del pragmatismo*, trad. J. M. Cloquell, Madrid, Tecnos, 1996, p. 179.

<sup>42</sup> AUSTIN, J. L., *Cómo hacer cosas con palabras*, trad. G. Carrió y E. Rabossi, Bs. As., Paidós, 1982, conferencia II.

<sup>43</sup> A partir de este análisis surge una polémica con Searle, quien le critica a Derrida haber tomado el uso parasitario o suplementario del lenguaje como norma, y reafirma que lo fingido depende lógicamente de lo no-fingido. SEARLE, J., "Reiterating the Differences: A Reply to Derrida", *Glyph*, vol. I, 1977, pp. 198-208. A esto Derrida responde que para que un uso "serio" del lenguaje sea identificado como tal debe necesariamente responder a cierta convención, de la cual sería una repetición. Por lo tanto, reivindica la cita entendida como la capacidad de una marca de funcionar en distintos contextos, entre los cuales encontramos también a los "no-serios". Luego, si la distinción entre lo "serio" y lo "no-serio" depende en última instancia del contexto (así evitarían Austin y Searle recurrir a la intencionalidad de un sujeto) y éste nunca es uno cerrado, la posibilidad de lo parasitario está siempre latente, es decir, es una condición



Volviendo a Rorty, tal vez pueda verse aquí un cierto privilegio del momento afirmativo de la filosofía, ligado a la consideración del lenguaje “*como el uso de marcas y ruidos por parte de los seres humanos para conseguir lo que desean.*”<sup>44</sup> Por lo tanto, a pesar de otorgarle un papel al discurso literario dentro del discurso filosófico, el mismo sería fugaz, auxiliar, suplementario, pues lo que viene después del momento literario es un nuevo discurso filosófico que repone los requisitos del lenguaje normal.<sup>45</sup> De ahí que afirme que “*lo único que puede desplazar a un mundo intelectual es otro mundo intelectual*”, señalando a la vez que el error de Derrida reside en que “*identifica el «discurso de la filosofía» con todas las oposiciones binarias*”<sup>46</sup> y, al querer rechazar la metafísica, se ve carente de toda palabra. La lógica oposicional, la ley aristotélica, es necesaria para que haya comunicación en vistas a un objetivo determinado. Si ésta es rechazada, sólo cabe el silencio, o el sinsentido del *bla bla bla*.

### 1.1.3 La filosofía como mediadora

No muy lejos de Rorty a la hora de criticar la deconstrucción derridiana, Habermas sostiene que la autocrítica de la razón se ve envuelta en una aporía ya que debe ser realizada con los mismos medios que critica.<sup>47</sup> En otras palabras, la deconstrucción de la

---

de posibilidad de todo acto de habla. DERRIDA, J., *Limited Inc.*, Chicago, Northwestern University Press, 1988. Para una reconstrucción del debate véase CULLER, J., *Sobre la deconstrucción. Teoría y crítica después del estructuralismo*, trad. L. Cremades, Salamanca, Cátedra, 1984, cap. II, pte. 2.

<sup>44</sup> RORTY, R., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, ed. cit., p. 180.

<sup>45</sup> Aquí continúa la analogía con Kuhn. La *anomalía* y su persistencia hacen surgir el momento revolucionario en el ámbito científico. Sin embargo, este instante recaerá en un nuevo período de ciencia normal, en el cual el paradigma responderá a aquellas preguntas que él mismo permite hacer. KUHN, T., *La estructura de las revoluciones científicas*, ed. cit., pp. 128-175. Desde nuestra lectura, Derrida estaría planteando la posibilidad de una revolución dada a partir del discurso dialéctico o anormal (continuando con las categorías que utiliza Rorty) que en el momento de instaurarse como un discurso kantiano o normal estaría revolucionándose a sí mismo. En otras palabras, no habría normalidad que no esté ya habitada por la anomalía que la deconstruye desde sus cimientos.

<sup>46</sup> *Op. cit.*, p. 155.

<sup>47</sup> HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, ed. cit., p. 225.

tradicción logocéntrica no puede ir más allá de ésta, ya que el lenguaje utilizado para dicha deconstrucción es necesariamente metafísico.<sup>48</sup> En paralelo con la distinción entre momentos “normales” y “anormales” del lenguaje filosófico, Habermas afirma que Derrida intenta escapar a dicha contradicción realizativa privilegiando la retórica por sobre la lógica, es decir, convirtiendo todo texto en un texto literario. De esta manera, la disolución entre ambos géneros respondería en última instancia a dicho fin, el de deconstruir la historia de la metafísica oponiendo una crítica desde una perspectiva literaria sobre textos con pretensiones filosóficas. Por esta razón, Derrida pretendería no caer en la paradoja antes mencionada, ya que otorgaría a su propio decir un carácter retórico. Él haría literatura y desde allí reprocharía a la filosofía el no advertir que ella misma tiene componentes literarios. Hasta aquí el primer movimiento de la crítica.

Según Habermas, a la escritura de ficción le corresponde la función lingüística de apertura del mundo, mientras que el lenguaje *serio* posee un uso privilegiado como medio de resolución de problemas. En sus palabras:

*Derrida pasa por alto el potencial de negación que la base de validez de la acción orientada al entendimiento posee; tras la capacidad de generar mundo que el lenguaje tiene, hace desaparecer la capacidad de resolver problemas que posee el lenguaje en tanto medio a través del cual los sujetos, al actuar comunicativamente, se ven implicados en relaciones con el mundo cuando se entienden entre sí sobre algo en el mundo objetivo, sobre algo de su mundo social común, o sobre algo del mundo subjetivo al que cada cual tiene un acceso privilegiado.*<sup>49</sup>

En el lenguaje cotidiano y los lenguajes especiales (ciencia, técnica, derecho, moral, etc.) los elementos retóricos están domesticados y puestos al servicio de la resolución de

---

<sup>48</sup> Ya Nietzsche había señalado el carácter metafísico del lenguaje y la imposibilidad de dar el paso más allá de la tradición. “*Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática.*” NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973, p. 55.

<sup>49</sup> HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, ed. cit., p. 248.

problemas.<sup>50</sup> La clave reside en la posibilidad existente en estos lenguajes de dialogar y llegar a un acuerdo a la hora de presentarse algún tipo de escollo a superar. Acercándose aún más a Rorty nos dice Habermas que

*Mientras los juegos de lenguaje funcionen y la precomprensión constitutiva del mundo de la vida no colapse, los participantes cuentan, y a todas luces con razón, con estados del mundo que se dan por "normales" en su comunidad de lenguaje. Y para el caso en que algunas de esas convicciones de fondo se tornen problemáticas, parten además de que en principio podrían llegar a un acuerdo racionalmente motivado.*<sup>51</sup>

Por otro lado, la función de la filosofía es hacer llegar los contenidos de las culturas de expertos a una práctica cotidiana, pero esta tarea de mediación sólo pueden realizarla entrando en contacto con medios de expresión pertenecientes a lenguajes especializados, por lo que deben valerse necesariamente de elementos retóricos. Sin embargo, afirma Habermas, *"si al pensamiento filosófico se lo exime, de acuerdo con las recomendaciones de Derrida, del deber de solucionar problemas y se asimilan sus funciones a las de la crítica literaria, no solamente pierde su seriedad sino también su productividad y alcance."*<sup>52</sup> La utilidad del lenguaje, que para Rorty consistía en permitir alcanzar objetivos deseados mediante un acuerdo entre los interlocutores, reside para Habermas en la capacidad de resolver problemas, por lo que la faceta retórica queda subordinada a dicho fin. Para el caso de la filosofía, su mediación entre esferas heterogéneas, labor de traducción más que problemática, le impone el uso de *tropos* que permitan un mayor alcance a este lenguaje a la hora de enfrentarse a discursos especializados. Si Derrida rechaza esta razón comunicativa, se condena así a la inutilidad del lenguaje literario.<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> *Op. cit.*, p. 252.

<sup>51</sup> *Op. cit.*, p. 239.

<sup>52</sup> *Op. cit.*, p. 252.

<sup>53</sup> Resulta una interesante línea de análisis la relación Habermas-Derrida. Al abordarla habría que tomar en cuenta que partir de los acontecimientos del 11 de Septiembre del 2001 se editó un libro en el que

### 1.1.4 La buena voluntad en el diálogo

En abril de 1981 se llevó a cabo el encuentro Gadamer-Derrida, en el que se produjo una discusión en torno al problema del diálogo y la posibilidad o imposibilidad del mismo. Luego de la primera exposición de Gadamer, el filósofo franco-argelino realizó tres preguntas. La última dice así:

[...] *podemos preguntarnos si la condición del Verstehen, en lugar de ser el continuum de una «relación», como se dijo ayer tarde, no consiste, más bien, en la interrupción de la misma, en una determinada relación de interrupción, en la suspensión de toda mediación.*<sup>54</sup>

Retomando el primer momento de la crítica que quisiéramos explicitar, Gadamer responde a dicha intervención, en clara sintonía con los autores antes mencionados, que el lenguaje es diálogo y todo aquél que opte por la palabra, ya está comprendido por la ley aristotélica. Por lo tanto, el diálogo no puede ser interrumpido, no puede presentar fracturas. En sus palabras: *“el que abre la boca, quiere que le comprendan. [...] Derrida me dirige unas preguntas, y al hacerlo, tiene que presuponer que estoy dispuesto a comprenderle.”*<sup>55</sup>

---

ambos filósofos reflexionan sobre los ataques a las Torres Gemelas y el Pentágono. BORRADORI, G. (comp.), *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, trad. J. J. Botero y L. E. Hoyos, Bs. As., Taurus, 2004. Por otro lado, destacamos el texto que escribiera Habermas como respuesta al papel de Europa ante la invasión de los Estados Unidos a Irak en el 2003, al cual Derrida decidió adjuntar su *firma* (que como el nombre propio termina siendo el recinto del efecto de subjetividad) por no contar con el tiempo necesario para redactar un texto *propio*. Una hipótesis de lectura podría conducirnos a ver en el gesto derridiano una decisión ética y política fundamental. Ante la urgencia del aquí y ahora, firma un texto ajeno, no-propio, dando lo que no tiene. HABERMAS, J., *El derecho internacional en la transición hacia un escenario posnacional + Europa: en defensa de una política exterior común (en colaboración con Jacques Derrida)*, trad. D. Gamper Sachse, Barcelona, Katz, 2008.

<sup>54</sup> DERRIDA, J., “Las buenas voluntades de poder (una respuesta a Hans-Georg Gadamer)”, *Cuaderno Gris*, Madrid, (3), UAM, 1998, p. 44.

<sup>55</sup> GADAMER, H. G., “Pese a todo, el poder de la buena voluntad”, *Cuaderno Gris*, Madrid, (3), UAM, 1998, p. 45.

En su ensayo sobre este encuentro “improbable”, Luis Enrique de Santiago Guervós señala que buscar comprenderse en un diálogo no es, para Gadamer, sinónimo de hacer metafísica,<sup>56</sup> a lo que agrega:

*Mientras que Gadamer parece esbozar una teoría general filosófica, Derrida nos presenta una técnica de lectura, una práctica o una «estrategia textual», pero una estrategia sin finalidad. Se contraponen una visión optimista de la realidad, en la medida en que siempre es posible la comprensión, el consenso y el diálogo, a una visión crítica en la que se rechaza el optimismo dialéctico ilimitado de la hermenéutica.<sup>57</sup>*

Aquí nuevamente encontramos, con el rechazo de la lógica binaria entendido como el acceso a un camino silencioso y solitario, el segundo movimiento de la crítica a Derrida, según el cual ese rechazo quita toda finalidad al lenguaje. Ahora bien, Gadamer agrega que su propia concepción no presupone una verdad última a la que podría llegarse (por eso no es una metafísica), sino que cree en la posibilidad de un acuerdo que se va formando y transformando, como presupuesto para cualquier interlocutor de una conversación. Luego señala que

*[...] no se trata de tener razón a toda costa, y rastrear, por ello, los puntos débiles del otro; antes bien, se intenta hacer al otro tan fuerte como sea posible, de modo que su decir se convierta en algo evidente. Es una pura constatación, y no tiene nada que ver con una «llamada», y para nada tiene que ver con la ética.<sup>58</sup>*

De este modo, aleja su posición de una ética del tipo levinasiana, a la que volveremos más adelante, dejando de lado la *promesa* inscripta en todo constativo (que por eso sería puro), es decir, ignorando el carácter performativo de todo acto de habla.<sup>59</sup> El diálogo es infinito, aunque debe mantenerse en el horizonte la posibilidad siempre

<sup>56</sup> DE SANTIAGO GUERVÓS, L. E., “Hermenéutica y deconstrucción: divergencias y coincidencias. ¿Un problema de lenguaje?”, en MAILLARD, C. y de SANTIAGO GUERVÓS, L. E. (eds.), *Estética y hermenéutica*, Málaga, Depto. de Filosofía Universidad de Málaga, 1999, pp. 229-248.

<sup>57</sup> *Op. cit.*, p. 230.

<sup>58</sup> GADAMER, H. G., “Pese a todo, el poder de la buena voluntad”, ed. cit., p. 45.

<sup>59</sup> Volveremos sobre esta cuestión en el apartado 1.2.

inmediata de un acuerdo, de una mutua comprensión. Volviendo a la dicotomía entre un lenguaje con pretensiones de verdad y uno literario, Gadamer sostiene que

[...] *es preciso buscar la palabra y se puede encontrar la palabra que alcance al otro, se puede incluso aprender la lengua ajena, la del otro. Se puede emigrar al lenguaje del otro hasta alcanzar al otro. Todo esto puede hacerlo el lenguaje como lenguaje.*<sup>60</sup>

Es por esta razón que intenta una y otra vez introducir a Derrida en un diálogo, aunque este último rechace cada vez la invitación.<sup>61</sup> Así el filósofo alemán termina reconociendo la posibilidad de un lenguaje que escape a la buena voluntad que persigue un consenso, pero a la vez le quita todo valor: *“es cierto que el nexo que se crea en forma de lenguaje para entenderse está entretelado sustancialmente de cháchara, que es la apariencia del hablar y hace de la conversación un intercambio de palabras vacías”*.<sup>62</sup>

*Cháchara, bla bla bla, parasitismo, anormalidad o retórica;* cualquiera de estas figuras remite a la inutilidad de determinado discurso, aunque al mismo tiempo permite vislumbrar toda su potencia.<sup>63</sup>

---

<sup>60</sup> GADAMER, H. G., “Destrucción y deconstrucción”, en *Verdad y método II*, trad. A. Aparicio y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1985, p. 351.

<sup>61</sup> En su conferencia en memoria de Gadamer pronunciada en 2003, Derrida recuerda este primer encuentro y, luego de confesar su admiración hacia el filósofo alemán, acerca sus posiciones retomando el carácter sin fin del diálogo tal como éste lo afirmara. En este sentido, el diálogo en busca de una verdad acordada se muestra como un proceso infinito, al igual que la tarea del traductor. No es casual que Derrida decida construir este homenaje alrededor de un poema de Paul Celan que Gadamer también analizara. DERRIDA, J., *Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema*, trad. Í. Agoff, Bs. As., Amorrortu, 2009.

<sup>62</sup> GADAMER, H. G., “Destrucción y deconstrucción”, en *Verdad y método II*, ed. cit., p. 351.

<sup>63</sup> Encontramos un análisis de las posiciones de Gadamer y Derrida en PEÑALVER, M., “Gadamer-Derrida; de la recolección a la diseminación de la verdad”, *Er, revista de filosofía*, Sevilla/Barcelona, n° 3, 1986. Allí el autor señala una salida al fin del teoretismo (sentenciado por la ausencia de una referencia determinada del texto) a partir del pensamiento operatorio. Luego, concluye su trabajo preguntándose si deconstruir no es una práctica, acercándose al lugar al que queríamos llegar.

### 1.1.5 Literatura, ética y política

Las objeciones y críticas brevemente esbozadas en los apartados anteriores nacen de un supuesto: el de la disolución de la frontera entre filosofía y literatura. A esto Derrida responde:

*[...] jamás traté de confundir literatura y filosofía o de reducir la filosofía a la literatura [...] la literatura es en principio el derecho a decir algo, y es para gran beneficio de la literatura que sea una operación a la vez política, democrática y filosófica, en la medida en que la literatura permite formular preguntas que frecuentemente se reprimen en un contexto filosófico. Naturalmente, esta ficcionalidad literaria puede, en el mismo momento, hacer responsable a uno [...] y hacerlo irresponsable [...] En esta responsabilidad de decir algo en literatura, hay una experiencia política como la de saber quién es responsable, por qué y ante quién.<sup>64</sup>*

De esta manera, Derrida desplaza el campo de la discusión del metafísico-lingüístico al ético-político. La literatura se convierte así en un discurso privilegiado, ligado directamente a la filosofía, la ética y la política.<sup>65</sup> Y la deconstrucción deja de ser un nihilismo radical para mostrar su preocupación fundamental,

*[...] no hay ningún gusto por el vacío o por la destrucción en quien satisface esta necesidad de «vaciar» continuamente y de deconstruir respuestas filosóficas que consisten en totalizar, en llenar el espacio de la cuestión o en denegar su posibilidad, en huir de eso mismo que aquella habrá permitido entrever. Por el contrario, se trata aquí de un imperativo ético y político, de una llamada tan incondicional como la del pensamiento del que no se separa. Se trata de la inyunción misma –si es que la hay.<sup>66</sup>*

---

<sup>64</sup> DERRIDA, J., "Notas sobre desconstrucción y pragmatismo", en *Desconstrucción y pragmatismo*, trad. M. Mayer y I. M. Pousadela, Bs. As., Paidós, 1998, pp. 155-156.

<sup>65</sup> Un análisis de esta relación se encuentra en DERRIDA, J., "La literatura segregada. Una filiación imposible", en *Dar la muerte*, trad. C. de Peretti y P. Vidarte, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 115-147.

<sup>66</sup> DERRIDA, J., *Espectros de Marx*, ed. cit., p. 44.

A partir de este cambio de enfoque, nuestra hipótesis, que desarrollaremos en el siguiente apartado, es que la deconstrucción derridiana, en oposición a las ideas de consenso, comprensión o acuerdo con vistas a algún fin, está directamente ligada al *habla* levinasiana y su reformulación en la *escritura* de Blanchot. El camino del silencio, si lo hay, se vuelve entonces habitable cuando lo conducimos desde la lógica hacia la ética y la política. Como adelanto leemos en *Políticas de la amistad*,

*En cada instante el discurso se eleva hasta el límite, al borde del silencio [...] Todo esto (este suplemento de democracia, este exceso de libertad, esta reafirmación de porvenir) no es muy propicio, cabe dudar, a la comunidad, a la comunicación, a las reglas y máximas de una acción comunicativa.*<sup>67</sup>

Volviendo a las críticas ya mencionadas pero ahora desde este cambio de perspectiva, recordamos que Rorty califica a Derrida como un ironista privado. En palabras de Critchley:

*[...] lo privado es definido por Rorty como aquello vinculado a «proyectos idiosincráticos de autosuperación», a la autocreación y la búsqueda de la autonomía. Lo público se caracteriza por estar comprometido con aquellas actividades «que tienen que ver con el sufrimiento de otros seres humanos», con el intento de minimizar la crueldad y trabajar por la justicia social.*<sup>68</sup>

Según esta distinción, Derrida se vería reducido a un ámbito cerrado donde el discurso se vuelve irrelevante con relación al mundo exterior y, por lo tanto, ajeno al plano ético-político.<sup>69</sup> Sin embargo, en otro lugar Rorty afirma que para sus propósitos

*[...] el lugar importante en el que hay que trazar la divisoria no es entre la filosofía y la no filosofía, sino más bien entre los temas que sabemos cómo*

<sup>67</sup> DERRIDA, J., *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, ed. cit., p. 60.

<sup>68</sup> CRITCHLEY, S., "Derrida: ¿ironista privado o liberal público?", en *Desconstrucción y pragmatismo*, ed. cit., p. 50.

<sup>69</sup> Derrida responde en este punto a Rorty destacando el papel del secreto (que no se confunde con lo privado) como lo heterogéneo al ámbito de lo público pero que al mismo tiempo se encuentra en la base de lo que permanece abierto de dicho ámbito y el dominio de la política. Dicha apertura conduce a una concepción de la democracia más allá de la reducción de todo secreto al ámbito de lo privado, es decir, la democracia por venir. DERRIDA, J., "Notas sobre desconstrucción y pragmatismo", en *Desconstrucción y pragmatismo*, ed. cit., pp. 157-158.



*argumentar y los que no. Es la divisoria entre el intento de ser objetivo -de obtener un consenso sobre lo que hemos de creer- y la disposición a abandonar el consenso en la esperanza de la transfiguración.*<sup>70</sup>

Por lo tanto, parecería vislumbrarse cierta fuerza otorgada a la literatura como modificadora, mientras que el ámbito de los argumentos estaría conformado por luchas para imponer una perspectiva sobre las demás. La esperanza de la transfiguración, del cambio, del porvenir, paradójicamente caería así en manos del ironista privado.

Por el lado de Habermas leemos que *“sometidos en la práctica comunicativa cotidiana a la necesidad de decidir, los participantes se ven remitidos a un acuerdo que coordine la acción.”*<sup>71</sup> De esta manera, este pensador estaría inclinándose por uno de los dos tipos de habla, una que mantenga en vistas una decisión y que promueva un consenso, que en última instancia siempre implicará una violencia puesta en juego.

En Gadamer esta caracterización del discurso como atravesado por relaciones de poder se ve aún más clara:

*[...] hay una experiencia en el diálogo de personas que hablan dos idiomas distintos, pero pueden entenderse medianamente: sobre esta base no se puede sostener una conversación, sino que se libra en realidad una larga lucha hasta que ambos terminan hablando una de las dos lenguas, aunque uno de ellos bastante mal. [...] No se da sólo entre hablantes de distintos idiomas, sino igualmente en la adaptación recíproca de las partes en cada conversación sostenida en la misma lengua. Sólo la respuesta real o posible hace que una palabra sea tal.*<sup>72</sup>

Ahora bien, como veremos a continuación, Derrida mismo señala la inevitabilidad de la violencia inscrita en la archi-escritura,<sup>73</sup> sin embargo, en su propia letra propone un más allá siempre por venir. Encuentra en la deconstrucción una forma de relación social

<sup>70</sup> RORTY, R., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, ed. cit., p. 173.

<sup>71</sup> HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, ed. cit., p. 240.

<sup>72</sup> GADAMER, H. G., “Destrucción y deconstrucción”, en *Verdad y método II*, ed. cit., pp. 351-352.

<sup>73</sup> DERRIDA, J., “Violencia y metafísica (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas)”, en *La escritura y la diferencia*, trad. P. Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 107-210.

que escaparía a la lucha por el consenso, ya que se desnuda como labor an-árquica. La deconstrucción, fiel al espíritu de Lévinas, no impone un sentido último y verdadero, sino que lo abre, lo disemina, esforzándose por no ejercer ningún tipo de violencia sobre el otro y reconociendo en el mismo gesto la imposibilidad de dar este *paso (no) más allá*.<sup>74</sup>

A modo de conclusión, recordamos que partiendo de las críticas realizadas a Derrida llegamos a un desplazamiento del campo de discusión que pone en jaque las posiciones de sus detractores. Expresiones como *consenso, lucha, acuerdo y fin* parecen ser muy problemáticas una vez elevadas al ámbito ético-político, ya que la voz que logra imponerse silencia a aquellos que carecen del derecho a la palabra. Por estos tal vez hablen la deconstrucción y también la literatura.

*La traducibilidad garantizada, la homogeneidad dada, la coherencia sistemática absolutas es lo que hace seguramente (ciertamente, a priori y no probablemente) que la inyunción, la herencia y el porvenir, en una palabra, lo otro, sean imposibles. Es preciso la desconexión, la interrupción, lo heterogéneo, al menos si hay algún es preciso, si es preciso dar una oportunidad a algún es preciso, aunque sea más allá del deber. [...] dondequiera que entre en juego la deconstrucción, se trataría de ligar una afirmación (sobre todo política), si la hay, a la experiencia de lo imposible, que no puede ser sino una experiencia radical del puede ser, del «tal vez».*<sup>75</sup>

## 1.2 La escritura como promesa

En este apartado nos adentraremos en la relación entre los ámbitos antes mencionados: el lingüístico-metafísico y el ético-político. Para ello, es necesario volver a Austin y la

<sup>74</sup> Cristina de Peretti adoptó esta fórmula para traducir el título del libro de Blanchot *Le pas au-delà*, buscando mantener la ambigüedad del *pas*, que puede ser el sustantivo masculino "paso" o el adverbio de negación que se suele usar en correlación con el *ne* y en otras expresiones. BLANCHOT, M., *El paso (no) más allá*, trad. C. de Peretti, Barcelona, Paidós, 1994, p. 29, nota 1.

<sup>75</sup> DERRIDA, J., *Espectros de Marx*, ed. cit., p. 48.

no, la cual pone el acento en el carácter performativo  
este radica en la *promesa*<sup>77</sup> que se lanza cada vez que se  
verídico.

de que se nos plantee la cuestión de la responsabilidad, del  
«*hablar en nombre propio*», de rubricar tal o cual afirmación, etc., estamos  
cogidos, unos y otros, en una especie de curvatura heteronómica y  
disimétrica del espacio social, más precisamente de la relación con el otro:  
antes de todo socius organizado, antes de toda politeia, antes de todo  
«gobierno» determinado, antes de toda «ley». [...] Pues la curvatura  
heteronómica y disimétrica de una ley de socialidad originaria es también  
una ley, quizá la esencia misma de la ley. [...] Estamos investidos de una  
indenegable responsabilidad en el momento en que empezamos a significar  
algo.<sup>78</sup>

Y esta promesa será el lugar desde el cual Derrida se separará de sus críticos, al ligarla  
al pensamiento ético de Lévinas. Cada vez que pronunciamos una palabra aceptamos  
una ley distinta a la aristotélica, una ley que nos viene del otro y que nos llama a ser  
responsables de y ante él. Todo acto de habla implica un lazo social previo a cualquier  
institucionalización del mismo, y es este lazo la condición de posibilidad de la justicia y  
otro modo de lo político, es decir, la democracia por venir. Una vez dejada de lado la  
búsqueda del consenso y la violencia que siempre lo acompaña, el lenguaje se desnuda  
como ofrenda hacia el otro. Desde esta perspectiva analizaremos las relaciones entre

<sup>76</sup> El propio Austin señala el paralelismo entre un enunciado y una promesa. Dado que toda aseveración implica una creencia (yo creo en lo que estoy aseverando), la insinceridad que podría acompañar a una afirmación (yo no creo en lo que estoy aseverando) es la misma que acompañaría a una promesa (yo prometo pero no tengo la intención de hacer lo prometido). AUSTIN, J. L., *Cómo hacer cosas con palabras*, ed. cit., conferencia IV. Por lo tanto, ambas instancias (constatativas o performativas) implican un doble acto de fe (anterior a todo discurso determinado y por lo tanto a toda religión): por una parte la promesa enviada (prometo la verdad), por la otra la respuesta ante el ruego del otro (creo en la promesa de verdad del otro). DERRIDA, J., "Fe y saber", en *El Siglo y el Perdón seguido de Fe y Saber*, trad. M. Segoviano, Bs. As., Ediciones de la Flor, 2003, p. 121.

<sup>77</sup> "Una estructura inmanente de promesa o deseo, una espera sin horizonte de espera informa toda palabra." DERRIDA, J., *El monolingüismo del otro o la prótesis del origen*, trad. H. Pons, Bs. As., Manantial, 1997, p. 36.

<sup>78</sup> DERRIDA, J., *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, ed. cit., p. 258.

Lévinas, Blanchot y Derrida, para intentar establecer el suelo sobre el que se construirá la concepción política derridiana.

### 1.2.1 Lévinas y Blanchot

Como sabemos, la pregunta que conduce toda la obra de Lévinas es aquella por la posibilidad de relacionarnos con lo otro más allá del poder, de la violencia, de la reducción de eso otro, el otro, a lo mismo. Refiriéndose a *Totalidad e infinito* nos dice:

[...] *el empeño de este libro se dirige a percibir en el discurso una relación no alérgica con la alteridad, a percibir allí el Deseo, donde el poder, por esencia asesino del Otro, llega a ser, frente al Otro y «contra todo buen sentido», imposibilidad del asesinato, consideración del otro o justicia.*<sup>79</sup>

En su revisión de la tradición filosófica Lévinas encuentra que siempre se ha practicado una violencia sobre el otro a partir de una conceptualización o comprensión (en sentido heideggeriano) de éste, que borra sus particularidades, su singularidad, su alteridad irreductible a cualquier universalidad; violencia que en última instancia llega a su máxima expresión en el dar muerte al otro. En un primer período, que está caracterizado por su libro antes mencionado, publicado en 1961, Lévinas encuentra en el habla como forma de relación social una posible solución a dicha cuestión.<sup>80</sup>

En mi relación con el otro, nos dice, tengo dos posibilidades: matar (y/o comprender) o hablar. La primera, en tanto manifestación de una voluntad de dominio y poder extremas, lleva en sí misma la marca de su imposibilidad, ya que en el preciso momento

---

<sup>79</sup> LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. D. E. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 71.

<sup>80</sup> Para un análisis del lenguaje en Lévinas véase WYSCHOGROD, E., "Language and alterity in the thought of Levinas", en CRITHLEY, S. y BERNASCONI, R., (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge University Press, 2002, pp. 188-205 y LLEWELYN, J., "Levinas and language", en *Appositions of Jacques Derrida and Emmanuel Levinas*, ed. cit., pp. 164-178 (este capítulo se editó en forma de artículo en CRITHLEY, S. y BERNASCONI, R., (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, ed. cit., pp. 119-138).

en que me creo un poder sobre el otro, éste ya se escapa en la noche infinita de la muerte, sentenciando ante mi impotencia la primacía de un mandato: no matarás.<sup>81</sup> Por el lado del lenguaje, Lévinas señala que en este medio de expresión la presencia del otro en tanto rostro pone en juicio mi propia libertad, haciendo que la violencia, aunque no sea suprimida, sí al menos puede ser diferida infinitamente, dejando siempre latente la posibilidad del mal y volviéndonos así responsables.<sup>82</sup> Dicho de otro modo, en el habla, en tanto relación con el otro donde los términos de la misma permanecen absolutos, se originan la significación y la expresión, dadas a partir de la presencia del otro como sustento de sus palabras, rostro vulnerable cuya fragilidad se vuelve garante de la no-profanación del sentido.<sup>83</sup>

Ahora bien, podemos afirmar que encontramos aquí una concepción nietzscheana del lenguaje, según la cual éste operaría sobre una realidad en constante movimiento petrificándola, encasillándola en conceptos que siempre fuerzan a lo otro a incorporarse y adaptarse al molde de lo mismo.<sup>84</sup> Sin embargo, ese lenguaje es el mismo que de alguna forma nos permitiría relacionarnos con lo otro más allá de la violencia. En este punto, en esta aparente contradicción entre dos tipos de habla, comentando y siguiendo esta línea de pensamiento en un intento por explicitar cuál sería ese modo en el que el lenguaje se volcaría del lado de la no-violencia, Blanchot señala que la relación con el otro, con el *extraño extranjero*, no ya en términos de poder, es la relación imposible dada a partir del habla en tanto escritura. Vale mencionar aquí que en Lévinas la

<sup>81</sup> Lévinas aclara que siempre puedo asesinar al otro, pero en ese preciso instante no lo estoy matando en tanto otro sino asesinándolo como a un animal, es decir, previa cosificación de ese otro. LÉVINAS, E., "¿Es fundamental la ontología?", en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-textos, 2001, pp. 13-23.

<sup>82</sup> "La libertad consiste en saber que la libertad está en peligro. Pero saber o ser consciente, es tener tiempo para evitar y prevenir el momento de inhumanidad. Este aplazamiento perpetuo de la hora de la traición -infima diferencia entre el hombre y el no-hombre- supone el desinterés de la bondad, el deseo de lo absolutamente Otro o la nobleza, la dimensión de la metafísica." LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, ed. cit., p. 59.

<sup>83</sup> *Op. cit.*, p. 92.

<sup>84</sup> Sobre la crítica de Nietzsche a lo que él llama *egipticismo* véase NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, ed. cit., "La «razón» en la filosofía".

*expresión* se distingue de la *obra* entendida como escritura.<sup>85</sup> Esta última tiene un sentido, pero no es una expresión, ya que el autor se encuentra ausente.<sup>86</sup> Es decir, en tanto que alienada, toda obra se desliga de su creador, y por el mismo motivo ya su significación se diluye en la manipulación que ejerce el otro, el lector, sobre la misma. Por su parte, Blanchot critica a Lévinas el privilegio que le otorga al hombre que está hablando de poder auxiliar a su habla, ya que éste pertenecería tanto al otro como al *ego*, volviéndolos iguales al reducirlos bajo el concepto "subjetividad".<sup>87</sup> De este modo, esa *asimetría metafísica*,<sup>88</sup> esa curvatura del espacio que separa al otro, en tanto transcendencia absoluta, de mí, se vería traicionada.

El lenguaje, entendido como escritura, es para Blanchot una forma de acceso a lo oscuro en su propia oscuridad, donde ya no hay una voluntad de dominio, una violencia, sino un girar en torno al otro, para que al envolverlo se destaque el centro incógnito eternamente oculto a la visión iluminadora.<sup>89</sup> El habla/escritura es la revelación del otro en tanto misterio, enigma. "*Ver sólo supone una separación medida y medible: ver, sin duda, siempre es ver a distancia, pero dejando que la distancia nos devuelva lo que nos quita*",<sup>90</sup> mientras que "*el habla (al menos aquella a la que intentamos acercarnos: la escritura) pone al desnudo, sin retirar siquiera el velo y a veces incluso (peligrosamente) volviendo a velar – de un modo que no cubre ni descubre.*"<sup>91</sup>

<sup>85</sup> Gerald Bruns realiza un amplio análisis del concepto de arte en Lévinas, intentando conciliar las muchas veces contradictorias apariciones en sus textos de dicho concepto y así acercar la poesía como forma de transcendencia a la ética. BRUNS, G. L., "The Concepts of Art and Poetry in Emmanuel Levinas's Writings", en CRITHLEY, S. y BERNASCONI, R., (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, ed. cit., pp. 206-233.

<sup>86</sup> LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, ed. cit., p. 90.

<sup>87</sup> BLANCHOT, M., *El diálogo inconcluso*, trad. P. de Place, Caracas, Monte Ávila, 1970, p. 108.

<sup>88</sup> LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, ed. cit., p. 77.

<sup>89</sup> El habla/escritura habitaría el espacio abierto más allá de la ley aristotélica, es decir, conduciría por el lado del silencio. Leemos en Blanchot, "*pasa días y noches en medio del silencio. Esto es el habla.*" BLANCHOT, M., *La escritura del desastre*, trad. P. de Place, Caracas, Monte Ávila, 1990, p. 18.

<sup>90</sup> BLANCHOT, M., *El diálogo inconcluso*, ed. cit., p. 63.

<sup>91</sup> *Op. cit.*, p. 67.

? dónde ?

De esta manera, Blanchot radicaliza la posición levinasiana. Ante el rostro del otro puedo matar o hablar. Pero al mismo tiempo hay dos hablas.

[...] una, habla de poder, de enfrentamiento, de oposición, de negación, a fin de reducir cualquier opuesto y para que se afirme la verdad en su conjunto como igualdad silenciosa. Otra, habla fuera de la oposición, fuera de la negación y sólo afirmando, pero también fuera de la afirmación, porque no dice nada más que la distancia infinita de lo Otro y la exigencia infinita que es el otro en su presencia, eso que escapa a todo poder de negar y afirmar.<sup>92</sup>

En la obra el autor de la misma muere, en cuanto ya no está presente para supervisar su destino. Sin embargo, la escritura no puede darse de otra forma sino gracias a esta muerte prematura, si es que pretende ser escritura verdadera, es decir, habla sin poder. La escritura, por lo tanto, es al mismo tiempo concebida como relación con lo oscuro en tanto oscuro y experiencia que reconoce la deconstrucción de la propia subjetividad en este proceso. Ya no soy un poder, sino sólo relación que “*afirma el abismo que hay entre «ego» y «el otro» y franquea lo infranqueable, pero sin abolirlo ni disminuirlo.*”<sup>93</sup>

El habla/escritura en tanto condición de toda relación no-violenta con el otro tendrá consigo la marca de la muerte del autor, abriendo así la posibilidad de la llegada del otro. Al borrarse el lugar del sujeto, la voluntad de dominio propia de éste queda sin efecto. De este modo, la concepción ética que privilegia la alteridad y por lo tanto la muerte del otro antes que la mismidad y la muerte propia,<sup>94</sup> es aquella que intenta escapar a todo poder, abriendo sus puertas a la justicia y la hospitalidad incondicional.

---

<sup>92</sup> *Op. cit.*, p. 119.

<sup>93</sup> *Op. cit.*, p. 116.

<sup>94</sup> Para la crítica al lugar de la muerte propia en Heidegger véase DERRIDA, J., “El oído de Heidegger. Filopolemología (*Geschlecht IV*)”, en *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, ed. cit.

## 1.2.2 Lévinas y Derrida

Es más que conocida la crítica que lleva a cabo Derrida del fonocentrismo, dentro de la cual la concepción del habla levinasiana cae inevitablemente.<sup>95</sup> En su reivindicación de la escritura, ~~Derrida encuentra él también la posibilidad de la ética, de la~~ responsabilidad infinita ante el otro, llegando incluso a ampliar el horizonte de la justicia sin recurrir al tema de la filialidad y la fraternidad, tal como lo hace Lévinas.<sup>96</sup>

Ya vimos que en la escritura nos encontramos con la necesidad de su legibilidad aun en la ausencia del destinatario y del emisor, es decir, que la estructura de la escritura está determinada por su iterabilidad, la cual siempre implicará la muerte de todo sujeto productor y de todo posible lector determinado, y con ellas la falta de un contexto último de significación.<sup>97</sup> De esta forma, (la escritura se convierte en Derrida en una relación entre fantasmas, y el fantasma es la figura que adopta el otro levinasiano, al cual, como gesto de máxima responsabilidad ante él, no lo anticipo ni siquiera como vivo o muerto, hombre o mujer, presente o no-presente, manteniéndolo en el “entre” de las dicotomías tradicionales, para así permitir su llegada, siempre por venir.<sup>98</sup> La huella siempre estará signada por la muerte, por las cenizas del mismo y del otro, aunque de aquí no se sigue, como pretendiera Lévinas, la imposibilidad de toda justicia, sino al

<sup>95</sup> Para la crítica al fono-logo-falo-centrismo y su relación con la escritura en Derrida, véase DE PERETTI, C., “La violencia del discurso metafísico”, en *Jacques Derrida. Texto y Deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 23-68.

<sup>96</sup> Para ampliar la relación entre dos, entre dos rostros y su habla, que permitiría extender la posibilidad de la justicia, Lévinas recurre en *Totalidad e infinito* a la relación hijo-padre, y así, en un recurso signado por lo teológico, llega a la fraternidad de los seres humanos. LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, cap. IV, “Más allá del rostro”, ed. cit., p. 262-288. Este lenguaje de la fraternidad será el puesto en cuestión por Derrida en *Políticas de la amistad*.

<sup>97</sup> DERRIDA, J., “Firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes de la filosofía*, ed. cit., pp. 356-358.

<sup>98</sup> “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 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”. DERRIDA, J., *Espectros de Marx*, ed. cit., pp. 12-13. Véase también DERRIDA, J. y STIEGLER, B., *Ecografías de la televisión*, trad. M. H. Pons, Bs. As., Eudeba, 1998, p. 25.



contrario, la posibilidad de la justicia infinita, aquella que se da incluso en la ausencia, en la muerte del otro, es decir, en su presencia fantasmática.

A pesar de los estrechos vínculos entre Lévinas y Derrida, éste en su trabajo *Violencia y metafísica*<sup>99</sup> retoma la crítica de Blanchot, pero reafirma, profundizándola, la paradoja antes señalada, dejando al descubierto la imposibilidad de dar este paso más allá de la metafísica, al menos tal como lo habría entendido el filósofo lituano.<sup>100</sup> Simplificándolo injustamente, podemos decir que en este texto de 1964<sup>101</sup> Derrida se centra en la contradicción existente a la hora de querer hablar sobre aquello que va más allá de la posibilidad de toda palabra. De esta manera, señala que Lévinas, al llevar al lenguaje su concepción ética, no puede rechazar los límites impuestos por lo mismo, el concepto, el ser, que hacen necesaria una violencia pre-ética.<sup>102</sup> Si Husserl y Heidegger son condenados por sostener una concepción filosófica que autorizaría la aniquilación de lo otro por lo mismo, condición previa para la efectivización de dicha violencia, Lévinas mismo debería caer bajo esa crítica, ya que a la hora de articular un discurso no puede ir más allá del horizonte establecido por estos autores (en especial Derrida hace hincapié en las temáticas del horizonte y la alteridad en Husserl, y por el lado de Heidegger en la precomprensión del ser necesaria incluso para hablar del otro en tanto otro).<sup>103</sup> Por lo

---

<sup>99</sup> DERRIDA, J., "Violencia y metafísica (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas)", en *La escritura y la diferencia*, op. cit.

<sup>100</sup> En este punto remitimos al trabajo de PEÑALVER, P., "Dos heterologías. El pensamiento sin el ser en Lévinas y en Derrida", en *Argumentos de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Caparrós, 2000, pp. 195-215. Aquí el autor abre la posibilidad de pensar este texto de Derrida como un paso más acá de la obra de Lévinas. En otras palabras, volvería la crítica hacia el propio Derrida.

<sup>101</sup> No es un dato menor esta fecha, ya que confirma la presencia de Lévinas en el pensamiento de Derrida desde su más temprana reflexión.

<sup>102</sup> DERRIDA, J., "Violencia y metafísica (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas)", en *La escritura y la diferencia*, ed. cit., p. 157.

<sup>103</sup> Otra forma que adquiere esta crítica se encuentra en la estructura sacrificial que compartirían tanto Heidegger como Lévinas, según la cual el "no matarás" se reduciría al hombre y no al viviente en general. El fonocentrismo se desnuda así como un carnofalocentrismo. DERRIDA, J., "«Il faut bien manger» ou le calcul du sujet. Entretien (avec J.-L. Nancy)", *Cahiers Confrontation*, n° 20, hiver 1989, pp. 91-114, y *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008. Para un análisis de la cuestión de la animalidad en Derrida, véase DE PERETTI, C., "A propósito de los animales (algunas reflexiones a partir de los textos de Jacques Derrida)", en CRAGNOLINI, M. B. (comp.), *Por amor a Derrida*, ed. cit., pp. 17-47.

tanto, parecería que la única posibilidad no-violenta sería el silencio, pero Derrida recuerda que en él radica también la posibilidad del *mal absoluto*. De esta forma, sostiene que “*el lenguaje no puede jamás sino tender indefinidamente hacia la justicia reconociendo y practicando la guerra en sí mismo. Violencia contra violencia. Economía de violencia.*”<sup>104</sup> Con esta economía Lévinas estaría en total desacuerdo, pero para Derrida no podría dejar de tenerla en cuenta, de contar con lo incontable, con el otro, al menos desde el momento en que habla a/de ese otro.

Esta crítica significará un momento de ruptura en el pensamiento de Lévinas, que dará lugar a un segundo período en su obra, representado por *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, publicado en 1978. En este texto el autor se esforzará por dejar de lado la herencia metafísica, pero reconociendo la imposibilidad de este gesto, inscribiendo en este movimiento su propia concepción ética y acercándose así (aunque probablemente nunca hayan estado muy lejos) a la concepción ético-política de Derrida.<sup>105</sup> La pregunta que dirige este nuevo momento en Lévinas será: ¿cómo hablar sobre lo que está más allá del ser? Todo está subordinado al ser, a la presencia, no hay un más allá, sin embargo hay que ir hacia él, hablar sobre él, y aquí queda inscripta la responsabilidad, ante y para el otro, desde el momento mismo en que me propongo hablar. Al comienzo de este libro Lévinas introduce la pareja decir/dicho, en la cual el primer término hace mención a la significación originaria dada a partir de mi relación de rehén con el otro, lo que él llama el uno-para-el-otro de la responsabilidad, de la substitución, que abre un más allá de la distinción entre el ser y el no-ser, la verdad y la

---

<sup>104</sup> DERRIDA, J., “Violencia y metafísica (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas)”, en *La escritura y la diferencia*, ed. cit., p. 157. Véase también nota al pie n° 15, p. 124.

<sup>105</sup> Sin embargo, no podemos dejar de señalar que Derrida también escribe un texto en 1980 criticando este nuevo esfuerzo levinasiano, en el cual le reprocha su intento por alcanzar una heterología pura (sin aceptar lo necesario de la “contaminación”) y por dejar de lado lo femenino, cayendo en lo que Derrida denomina “falocentrismo”. DERRIDA, J., “En este momento mismo en este trabajo heme aquí”, en *Cómo no hablar y otros textos*, trad. P. Peñalver, Barcelona, Proyecto A, 1997, pp. 81-116. Para un análisis de ambas heterologías, véase PEÑALVER, P., “Dos heterologías. El pensamiento sin el ser en Lévinas y en Derrida”, ed. cit.

no-verdad; mientras que lo dicho responde al plano de la metafísica, de la ontología, donde la presencia, el eterno retorno de lo mismo, y por ello la violencia hacia el otro, son quienes garantizan el límite, la imposibilidad del paso. Luego afirma que

*[...] la responsabilidad para con el otro es precisamente un Decir antes de todo Dicho. El sorprendente Decir de la responsabilidad para con el otro es contra «viento y marea» del ser, es una interrupción de la esencia, un desinterés impuesto por una violencia buena. Sin embargo, la gratitud exigida por la substitución -milagro de la ética antes de la luz- impone que este sorprendente Decir se aclare por la propia gravedad de las cuestiones que lo asedian. Debe mostrarse y recogerse en esencia, dejarse ver [...] sufrir el imperio del ser.<sup>106</sup>*

En otras palabras, Lévinas reconoce que el lenguaje es siempre violencia, si entendemos por ello su relación inquebrantable con la metafísica. Por lo tanto, la violencia parece imborrable, necesaria, pero siempre con vistas a combatir otra mayor. Esta *violencia buena* es la del habla, que evita la otra, el mal radical, encarnado en el dar muerte al otro o en esa otra habla, ese otro lenguaje de poder. De este modo entra en juego el otro aspecto de la crítica derridiana, y este paso (no) más allá se traduce en una violencia justa ante la cual no debemos detenernos, volviéndose imperiosa la práctica deconstructiva. Escuchemos a Lévinas:

*[...] heme aquí para los otros: respuesta e-norme [...] no se necesita nada menos para lo poco de humanidad que adorna la tierra, aunque sólo fuese humanidad de mera cortesía y de mero pulimiento de costumbres. Es preciso un des-arreglamiento de la esencia, a través de la cual ésta no repugne tan sólo a la violencia. Esta repugnancia no atestigua otra cosa que el estadio de una humanidad debutante o salvaje, propensa a olvidar sus disgustos, a invertirse en «esencia del des-arreglamiento», a rodearse de honores y virtudes militares como toda esencia, de modo inevitable celosa de su perseverancia. Para lo poco de humanidad que adorna la*

<sup>106</sup> LÉVINAS, E., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, trad. Antonio Pintor-Ramos, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 95.

*tierra es necesario un aflojamiento de la esencia en segundo grado: en la guerra justa declarada a la guerra, temblar e incluso estremecerse en todo instante por causa de esta misma justicia. Es necesaria esta debilidad. Era necesario este aflojamiento sin cobardía de la virilidad por lo poco de crueldad que nuestras manos repudiarán.*<sup>107</sup>

Resulta justo preguntarse ahora por qué la deconstrucción sería garante de la no-radicalización de esta violencia necesaria, de esta guerra justa contra la guerra, y qué significa el estremecimiento ante esa misma justicia que menciona Lévinas.

Para responder a estas cuestiones es necesario remitirnos a la noción de an-arquía. Para Lévinas, la ética de la alteridad radical, precisamente para no volverse una metafísica,<sup>108</sup> debe sustentarse en algo distinto a una *arkhé*, fundamento último, garante de una verdad y un orden en los ámbitos cognoscitivo, ontológico y ético. Sin embargo, para dejar de lado también la posibilidad del mal, el cual nacería junto al silencio del nihilismo absoluto, debe proponer un sentido originario que nos permita construir una ética. Éste es el que viene del otro, de la substitución, de la estructura de rehén caracterizada por el uno-para-el-otro.<sup>109</sup> Por lo tanto, Lévinas estaría así impidiendo que su propio dicho se absolutice, que se convierta en una verdad a transmitir y seguir al pie de la letra, volviéndose así una violencia extrema que silenciaría la voz de los otros; pero al mismo tiempo necesita que el decir que se vislumbra a partir de este dicho tenga lugar. Por esto, su ética se construye sobre un lazo anárquico entre el sujeto y el bien,<sup>110</sup> que por carecer de un suelo firme [*Grund*], nos abre al abismo [*Ab-grund*] que permite anticipar la posibilidad de lo imposible, es decir, el paso (no) más allá de la esencia, del ser,

---

<sup>107</sup> *Op. cit.*, p. 266.

<sup>108</sup> A lo largo de este trabajo reservamos el término “metafísica” para la filosofía de la tradición, dominada por la presencia, la mismidad, la comprensión del ser, aunque recordamos que Lévinas llama así por momentos a su propia ética.

<sup>109</sup> LÉVINAS, E., “La significación y el sentido”, en *Humanismo del otro hombre*, trad. Daniel E. Guillot, México, Siglo XXI, 1974, pp. 17-83.

<sup>110</sup> LÉVINAS, E., “Humanismo y an-arquía”, en *Humanismo del otro hombre*, ed. cit., p. 107.

señalando un mundo de verdaderas posibilidades, imposibles sólo por no poder ser abordadas desde el horizonte demarcado por un presente, pero no por irrealizables.

Para comprender mejor esto, escuchemos ahora a Derrida:

*[...] pues bien, lo que sigue siendo tan irreductible a toda deconstrucción, lo que permanece tan indeconstructible como la posibilidad misma de la deconstrucción, puede ser cierta experiencia de la promesa emancipatoria; puede ser, incluso, la formalidad de un mesianismo estructural, un mesianismo sin religión, incluso un mesiánico sin mesianismo, una idea de la justicia –que distinguimos siempre del derecho e incluso de los derechos humanos- y una idea de la democracia –que distinguimos de su concepto actual y de sus predicados tal y como hoy en día están determinados-.*<sup>111</sup>

La indeconstructible hospitalidad, la indeconstructible justicia, entendidas en términos levinasianos,<sup>112</sup> son aquel fondo abismal desde el cual se pone en marcha la deconstrucción. Por eso, ésta siempre supone la inmemorial presencia del otro en mí, esa relación de rehén entre ese otro y una identidad en constante deconstrucción.<sup>113</sup> La hospitalidad incondicional e infinita será la garante de la no-radicalización o absolutización de esta violencia segunda, que siempre será necesaria, ya que

*[...] a pesar de que la incondicionalidad de la hospitalidad debe ser infinita y, por consiguiente, heterogénea a las condiciones legislativas, políticas, etc., dicha heterogeneidad no significa oposición. Para que esa hospitalidad incondicional se encarne, para que se torne efectiva, es preciso que se determine y que, por consiguiente, dé lugar a unas medidas prácticas, a una serie de condiciones y de leyes, y que la legislación condicional no olvide el imperativo de la hospitalidad al que se refiere.*<sup>114</sup>

---

<sup>111</sup> DERRIDA, J., *Espectros de Marx*, ed. cit., p. 73.

<sup>112</sup> La justicia se entiende como la relación ética misma de responsabilidad ante el otro en *Totalidad e infinito*, pero en *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, la misma queda del lado de la metafísica, el Estado, es decir, lo mismo, aunque es necesaria cuando hablamos de la aparición en escena de un tercero.

<sup>113</sup> Para esta cuestión véase DERRIDA, J., *El monolingüismo del otro o la prótesis del origen*, ed. cit., pp. 17-31.

<sup>114</sup> DERRIDA, J., “Sobre la hospitalidad”, en *¡Palabra!*, trad. C. de Peretti y F. Vidarte, Madrid, Trotta, 2001, p. 53.

De esta forma, al afirmar el carácter indeestructible de la justicia infinita, indeestructible por ser el origen no-originario de la deconstrucción, que se vuelve sobre sí misma para reafirmarla una vez más, Derrida encuentra una forma de escritura an-árquica que hace lugar a la llegada de lo otro. La deconstrucción desborda desde su interior todo intento de fundamentar un derecho o una política determinados, porque la justicia es precisamente lo que siempre está más allá de dichas instituciones, pero a lo que las mismas no pueden dejar de aspirar. En otras palabras, la deconstrucción, y más específicamente la deconstrucción de lo político, es política, es lo político derridiano, y también, por qué no, levinasiano. Quizá Derrida sólo esté explicitando, colocando en un lugar central del texto, de su escritura, lo que para Lévinas ya se vislumbraba con la aparición del *tercero*, pero que en él quedó únicamente en notas al pie, esbozo tímido, ya que sabía que dicho pensamiento es el del *peligroso quizá*.<sup>115</sup>

Si la experiencia de la justicia, la hospitalidad incondicional e infinita hacia el otro, rompe con la lógica oposicional, con la lógica del intercambio, es necesario referirse a la misma desde un lenguaje en sí mismo desestructurador. La *lógica paradójica*, que se mueve entre el decir y lo dicho, siempre deconstruyendo este último a partir del horizonte del primero, deja así de ser un placer lúdico propio de pensamientos posmodernos que sentirían la filosofía como un ejercicio literario ocioso y ajeno a las problemáticas de hoy. Se intenta hablar de lo que sobrepasa los límites del lenguaje, reconociendo lo imposible de dicho intento, para soñar con una más allá de toda violencia y de todo poder. En otras palabras, considerar la política como un arte, partir de una política sin fundamentos que implique necesariamente una capacidad creadora dispuesta a proponer órdenes fugaces, que se plantee la hospitalidad incondicional, la

---

<sup>115</sup> En *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, ed. cit., hasta la página 236 la cuestión del tercero no entra en escena, excepto una breve mención en el capítulo I (que quizás merecería ser nota al pie), p. 61. Previamente se ha anticipado en las notas 35 (p. 103) del cap. II; 2 (pp. 123-124), 29 (pp. 152-153) y 33 (p. 154) del cap. III.

no-violencia ante el otro, la justicia absoluta, no como ideas regulativas, sino como ideales del porvenir, siempre en la inminencia de su aparición y robándose a sí mismos para sostener el sueño y la esperanza en toda su vigencia; esta experiencia es la que Derrida llama lo indeconstructible mismo, la justicia más allá del derecho, la *democracia por venir*.

## 2. DEMOCRACIA

*Si hubiera un gobierno de dioses, se  
gobernaría democráticamente.  
Un gobierno tan perfecto no conviene a  
los hombres.*

J. J. Rousseau, *El contrato social*

Derrida sostiene que siempre hay una amistad anterior a la amistad, aquella comunidad mínima dada en el estar-juntos que supone toda alocución.<sup>116</sup> Dicho de otro modo, la promesa inscrita en cualquier acto de habla, que en la deconstrucción está explicitada desde el momento en que se deja de lado el deseo de imponer un sentido verdadero, único y original detrás de toda huella, abre la posibilidad de pensar en una política anterior a la política. Por eso la deconstrucción, la propia escritura derridiana, es el lugar donde se juega la democracia por venir. Leemos en *Políticas de la amistad*,

*Hay que pensar y escribir, en particular de la amistad, contra el gran número. Contra los numerosos que conforman la lengua y legislan sobre su uso. Contra la lengua hegemónica en lo que se llama el espacio público. Si hubiese una comunidad, incluso un comunismo de la escritura, sería en primer lugar con la condición de hacer la guerra a aquellos que, el mayor número, los más fuertes y los más débiles a la vez, forjan y se apropian de los usos dominantes de la lengua.*<sup>117</sup>

Si comenzamos nuestra exposición haciendo hincapié en la concepción del lenguaje en Derrida e insistimos en el vínculo estrecho que mantiene con su pensamiento político, fue precisamente para responder a aquellos críticos que sostienen que existen dos etapas en el desarrollo intelectual del filósofo franco-argelino y que entre ambas hay una distancia insalvable. A su vez, así confirmamos sólo una parte de nuestra hipótesis, ya

---

<sup>116</sup> DERRIDA, J., *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, ed. cit., p. 264.

<sup>117</sup> *Op. cit.*, p. 90.



que si sostenemos que la democracia por venir derridiana es una propuesta política efectiva ligada directamente a la labor deconstructiva, debemos necesariamente ocuparnos de esa tan enigmática expresión.

En el presente capítulo pondremos el acento en la reflexión derridiana sobre la democracia, que siempre es una pregunta sobre ese concepto y el desajuste que toda puesta en práctica del mismo trae consigo.<sup>118</sup> En *Políticas de la amistad* Derrida sostiene que hay una vacilación sobre el nombre “democracia” desde que se llama así a la aristocracia con la aprobación del mayor número.<sup>119</sup> Por lo tanto, es en nombre de una democracia por venir que se deconstruirá el concepto dominante de democracia y todos los predicados asociados a éste, para poder sustraerlo al enraizamiento autoctónico y homofílico. En ese preciso instante se hace la siguiente pregunta: “¿seguiría teniendo sentido hablar de democracia allí donde [...] no sería ya cuestión de política?”<sup>120</sup>, advirtiendo así que cuando su reflexión parece franquear los límites de aquello que tradicionalmente se identifica como político, se vuelve necesario también transgredir las fronteras de aquello que conocemos como democracia. Y si fuera así, si tuviera sentido hablar de democracia más allá del concepto vigente de democracia, habría dos consecuencias inmediatas:

a- Se confirmaría una despolitización necesaria, pero no indiferente a toda forma de lazo social, comunidad o amistad, la cual permitiría pensar en una política de la despolitización.<sup>121</sup>

---

<sup>118</sup> “El fracaso en el establecimiento de la democracia liberal, el hiato entre el hecho y la esencia ideal [...] caracterizan también, a priori y por definición, a todas las democracias”. DERRIDA, J., *Espectros de Marx*, ed. cit., p. 79.

<sup>119</sup> Para un análisis de los múltiples sentidos del nombre “democracia” véase NANCY, J. L., “On the Multiple Senses of Democracy”, trad. C. Surprenant, en McQUILLAN, M. (ed.), *The Politics of Deconstruction*, ed. cit., pp. 43-53. Un análisis de la democracia como instancia deconstructiva de todo orden establecido se encuentra en NANCY, J. L., *La verdad de la democracia*, trad. H. Pons, Bs. As., Amorrortu, 2009.

<sup>120</sup> DERRIDA, J., *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, ed. cit., p. 126.

<sup>121</sup> *Op. cit.*, p. 127.

b- Como segunda consecuencia se pondría en juego la tarea deconstructiva como medio privilegiado para criticar la política y así abrir a esa otra política despolitizadora (que es lo mismo que decir deconstructiva). En palabras de Derrida,

*A través de esta despolitización, que concerniría sólo al concepto fundamental y dominante de lo político, a través de esta desconstrucción 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 desconstrucción del esquema genealógico, de una desconstrucción paradójica, de una desconstrucción a la vez genealógica y a-genealógica de lo genealógico.<sup>122</sup>*

Hablar de política despolitizadora no implica una violación a la ley aristotélica si entendemos que dicha fórmula responde a la necesidad de delimitar el espacio de lo que se conoce como política (luchas de poder, Estado, partido, soberanía, representación, identidad, etc.) y el campo abierto hacia aquello que, por poner en crisis dicho espacio, anuncia otro modo de lo político y está siempre por venir. En contrapartida, hablar de política despolitizadora sí rompe con el principio de no-contradicción, ya que una política deconstructiva no será otra más que aquella que habita las fisuras de la política, la auto-deconstrucción de la política, la política que es y no es política.<sup>123</sup>

Una vez señalada la tarea que se plantea Derrida, labor deconstructiva de lo político y labor política de la desconstrucción, nos queda analizar los diversos ejes que conforman su propuesta política, los cuales nos conducen a instancias aporéticas que como tales serán condiciones necesarias para que una decisión, un acontecimiento, la ética y la política tengan lugar.<sup>124</sup>

---

<sup>122</sup> *Ibid.*

<sup>123</sup> En rigor, la política despolitizadora será la única forma de política posible, ya que lo que 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. Esta delimitación será retomada por autores como Ranciére y Scavino (véase nota n° 142).

<sup>124</sup> Articulando este capítulo con el anterior, anticipamos una posible objeción: ¿cómo pensar una política que escape al imperio de la ley aristotélica, es decir, una política sin verdad? Sostenemos que en Derrida una política sin verdad sería aquella capaz de reconocer ese vacío que la funda y que imposibilita el paso

## 2.1 Identidad y alteridad

Uno de los principales problemas del pensamiento político clásico es el del sujeto: el *quién* de la política en general y la democracia en particular. Si nos preguntamos cómo evitar que la democracia se vuelva una aristocracia, es decir, un gobierno en manos de unos pocos donde las voces del gran número se vean condenadas al silencio, vale recordar que tradicionalmente los pensadores de lo político salvaron esta cuestión rompiendo el imperio del sujeto particular a partir de su universalización. Rousseau, por ejemplo, afirma que

*Un pueblo que no abusara nunca del gobierno no abusaría tampoco de la independencia; un pueblo que gobernara siempre bien no necesitaría ser gobernado. Tomando el término en su rigurosa acepción, no ha existido nunca verdadera democracia, ni existirá jamás. Va contra el orden natural que el gran número gobierne y el pequeño sea gobernado.*<sup>125</sup>

Por lo tanto, una vez reconocida la imposibilidad de la democracia en sentido estricto como modo de gobierno efectivo, y si es siempre el pequeño número quien debe gobernar, aparece el problema de la *representación*. En Rousseau dicha cuestión se traduce en la relación que se da entre la voluntad general y la particular o la soberanía y el gobierno. En otras palabras, si debemos pensar en un *demos* soberano, y deseamos que en ese *demos* entren todos (para así no caer en una aristocracia), la única respuesta posible será insuflar a la particularidad de una capacidad universal, la de ser su representante, es decir, gobernar en su nombre.<sup>126</sup>

---

seguro a la hora de transitar por las aporías propias de lo político. Por lo tanto, esta *política aporética* será una llamada a la deconstrucción de toda determinación suya, ya que cualquiera de las formas que adopte estará siempre expuesta a una autocrítica constante.

<sup>125</sup> ROUSSEAU, J. J., *El contrato social*, trad. C. Berges, Bs. As., Orbis, 1984, p. 205.

<sup>126</sup> En el plano ético, por tomar un último ejemplo, Kant se pregunta cómo dejar de lado el imperio del *ego* a la hora de actuar. Si buscamos una acción moral debemos abandonar el ámbito regido por lo particular (lo empírico, las inclinaciones, lo patológico) para así elevarnos hacia la universalidad (lo formal, lo racional). Signo de la dificultad que plantea este pasaje es la imposibilidad de ejemplificar su

Ahora bien, no ahondaremos aquí en el debate que se podría reconstruir entre Derrida y el iusnaturalismo,<sup>127</sup> pero sí al menos recordaremos cuál es su crítica fundamental a este relevo del sujeto: la universalidad.

[...] lejos de ser la forma misma de la verdad, la universalización esconde la astucia de todos los dogmatismos. Estratagema dogmática la del ser-común o la de ser-en-común, astucia del sentido común de la comunidad: la puesta en común no hace nunca otra cosa sino razonar para apresar.<sup>128</sup>

El intento de Lévinas, sobre el cual construye Derrida su propia reflexión política, es el de destronar al sujeto y su particularidad desde una instancia distinta al universal: el otro. Lo que interesa ahora no es el paso a una universalidad desde la cual la particularidad obtendría la garantía necesaria para gobernar *en nombre de todos*, lo cual borraría desde siempre la singularidad<sup>129</sup> de cualquier otro, reduciéndolo a la homogeneidad que dicho universal impone necesariamente sobre el *demos*. Si Lévinas pone en el centro de su ética el respeto incondicional hacia la alteridad, es desde esta singularidad que se pone en entredicho mi identidad. Es el otro quien rompe el imperio del sujeto idéntico a sí mismo, desde el mismo momento en que se piensa en esa

---

ética con alguna conducta determinada. KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. M. G. Morente, México, Porrúa, 1995.

<sup>127</sup> Resultaría fructífera como posible línea de análisis la relación entre el lenguaje y la política en Derrida y Rousseau. Para el último es tan inexplicable el paso de la naturaleza a la sociedad como el origen de las lenguas. Esto lo lleva a preguntarse si ha sido más necesaria la sociedad ya formada para la institución de las lenguas o las lenguas ya inventadas para el establecimiento de la sociedad. ROUSSEAU, J. J., *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, trad. J. López y López, Bs. As., Orbis, 1984, p. 81-89.

<sup>128</sup> DERRIDA, J., *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, ed. cit., p. 64.

<sup>129</sup> Derrida distingue lo singular de lo particular. El primer término se refiere al viviente previo a toda determinación, ya sea la de ciudadano, sujeto, hombre, etc., y por esto no se opone al universal. Una vez que el lenguaje alcanza a la singularidad, ésta ya se convierte en un particular, es decir, en un otro que se subsume y contrapone al imperio del universal. DERRIDA, J., "Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales", en BORRADORI, G. (Ed.), *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, ed. cit., p. 189. Para un análisis de la política derridiana a partir de la singularidad véase VAUGHAN-WILLIAMS, N., "Beyond a Cosmopolitan Ideal: the Politics of Singularity", *International Politics*, N° 44, 2007, pp. 107-124.

identidad consigo mismo. A esto Derrida lo designa con el concepto de *autoinmunidad*.<sup>130</sup>

*El yo vivo es autoinmune, ellos no quieren saberlo. Para proteger su vida, para constituirse en único yo vivo, para relacionarse, como lo mismo, consigo mismo, éste no tiene más remedio que acoger al otro dentro de sí [...] y debe, por consiguiente, dirigir a la vez hacia sí mismo y contra sí mismo las defensas inmunitarias aparentemente destinadas al no-yo, al enemigo, al opuesto, al adversario.*<sup>131</sup>

No hay identidad (singular o colectiva, mejor dicho, singular y colectiva) que no esté asediada por lo autoinmunitario, es decir, no hay nada común que no implique una guerra contra lo que no lo protege más que amenazándolo.<sup>132</sup> Cerrar las barreras inmunitarias contra todo otro implicaría a su vez la muerte del cuerpo vivo, ya que el otro está siempre presente, pasado pre-histórico que me habita desde el momento en que mi decir se manifiesta como una respuesta y una promesa lanzadas hacia y desde ese otro.<sup>133</sup>

Sin embargo, cuando Derrida reconoce que cualquier/radicalmente otro es cualquier/radicalmente otro (*tout autre est tout autre*),<sup>134</sup> acepta una aporía que se encuentra en el corazón de la democracia por venir.<sup>135</sup>

---

<sup>130</sup> "En cuanto al proceso de autoinmunización que nos interesa muy especialmente aquí, éste consiste, para un organismo vivo, como se sabe, en protegerse, en resumidas cuentas, de su propia autoprotección destruyendo sus propias defensas inmunitarias". DERRIDA, J., "Fe y saber", en *El Siglo y el Perdón seguido de Fe y Saber*, ed. cit., p. 133.

<sup>131</sup> DERRIDA, J., *Espectros de Marx*, ed. cit., p. 159.

<sup>132</sup> DERRIDA, J., "Fe y saber", en *El Siglo y el Perdón seguido de Fe y Saber*, ed. cit., p. 99.

<sup>133</sup> Samir Haddad realiza una interpretación de lo autoinmunitario en Derrida centrada en la idea de "defensa". Según ésta, lo autoinmunitario sería el dispositivo con que cuenta toda democracia para defenderse de los enemigos externos e internos de la democracia, atacando una parte del mismo sistema de defensa (inmunitario). Desde aquí señala el riesgo que corre Derrida de defender una democracia militarizada, es decir, en vistas a suspenderse ante la posibilidad de lo anti-democrático. HADDAD, S., "Derrida and Democracy at Risk", *Contretemps*, nº 4, September 2004, pp. 29-44. Sin embargo, a pesar de la última nota al pie de su artículo, consideramos que Haddad deja de lado la propia crítica derridiana de la democracia (que no la hay y siempre está por venir) y a su vez descarta la relación con la alteridad abierta por la lógica de lo autoinmunitario, que como tal anuncia la posibilidad de lo peor precisamente por ser una puesta en suspenso de las barreras que condicionan y limitan la visita del otro.

<sup>134</sup> Si cualquier otro es radicalmente otro, esto significa que siempre me encuentro atravesado por el doble imperativo de responder por más de un otro. Entonces entro necesariamente en la lógica del cálculo de los

*Con ese hacerse-política la amistad [...] se abre así la cuestión de la democracia, la cuestión del ciudadano o del sujeto como singularidad contable. Y la de una «fraternidad universal». No cabe democracia sin respeto a la singularidad o a la alteridad irreductible, pero no cabe democracia sin «comunidad de amigos», sin cálculo de las mayorías, sin sujetos identificables, estabilizables, representables e iguales entre ellos. Estas dos leyes son irreductibles la una a la otra.*<sup>136</sup>

No puedo evitar contar con las particularidades, es decir, dejar de lado su singularidad para reconducirlos hacia cierta universalidad igualitaria, pero al mismo tiempo no puedo dejar de respetar esas singularidades.<sup>137</sup> Sin embargo, ante esta aporía Derrida no cae en el pesimismo rousseauiano, sino que manifiesta su necesidad como condición de la labor político-deconstructiva.

*Pero allí donde cualquier [radicalmente] otro es igualmente cualquier [radicalmente] otro [tout autre est tout autre]. [...] la disyunción de estas dos leyes lleva consigo para siempre el deseo político. Lleva consigo también la ocasión y el porvenir de una democracia a la que amenaza constantemente de ruina y a la que mantiene sin embargo en vida, como la vida misma, en el corazón de su virtud dividida, la inadecuación en ella misma.*<sup>138</sup>

La democracia por venir tiene que vérselas con esa aporía, con esa inadecuación, la del cálculo del otro en tanto singularidad irreductible, incalculable. Entonces, ¿qué queda por hacer? Inventar una política que se funde en su propia ausencia de fundamento. Una

---

otros, de su singularidad que escapa a todo cálculo. Para un análisis de esta aporía véase DERRIDA, J., *Dar la muerte*, ed. cit., p. 82.

<sup>135</sup> Derrida sostiene que no debemos renunciar ciegamente a la subjetividad moderna. Según ésta, ejercemos una violencia sobre el otro (lo comprendemos idealmente, nos identificamos con él), aunque al mismo tiempo debemos respetarlo en su alteridad. DERRIDA, J., "«Il faut bien manger» ou le calcul du sujet. Entretien (avec J.-L. Nancy)", ed. cit.. Otra formulación de dicha aporía la encontramos cuando Derrida afirma que la repetición del sacrificio de Isaac es la cosa más cotidiana del mundo, es decir, que siempre estamos dando muerte a algún otro, un absolutamente otro. DERRIDA, J., *Dar la muerte*, ed. cit., pp. 84-85. Para un análisis de este pasaje véase ATTRIDGE, D., "The Art of the Impossible?", en McQUILLAN, M. (ed.), *The Politics of Deconstruction*, ed. cit., pp. 54-65.

<sup>136</sup> DERRIDA, J., *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, ed. cit., p. 40.

<sup>137</sup> Bennington parte de esta disyunción en el corazón de la democracia entre la ley de la igualdad y la ley de la singularidad para analizar desde esta perspectiva textos de Platón y Aristóteles. BENNINGTON, G., "Demo", en McQUILLAN, M. (ed.), *The Politics of Deconstruction*, ed. cit., pp. 17-42.

<sup>138</sup> DERRIDA, J., *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, ed. cit., p. 40.

democracia que una y otra vez anuncie a viva voz que ella no es tal. Lo que Derrida llamaría una *política del simulacro*,<sup>139</sup> una nueva sabiduría política en la que se diera la verdad para ocultar la verdad misma, fingiendo enemistad para ocultar la enemistad, es decir, que consistiera en “fingir ser precisamente lo que es, *en decir la verdad para ocultar la verdad y sobre todo para neutralizar su efecto mortal, para proteger a los otros.*”<sup>140</sup> Esta política disimularía, explicitándolos, los principios o las fuerzas de desunión social para precisamente preservar el lazo social.<sup>141</sup> Sería una política sin verdad que anunciaría a cada instante esa verdad, su falta de fundamento. Política imposible, en la que se apelaría a la desligadura social, al no-lazo, como única ocasión para establecer otro vínculo, fuera de la raza y la sangre, de la fraternidad, de la reciprocidad, es decir, más allá de la lógica del intercambio.<sup>142</sup> Esta otra política, la democracia por venir, nos llamaría a ser responsables a pesar de no ser autónomos. En palabras de Derrida,

*Esta responsabilidad que nos asigna nuestra propia libertad sin dejárnosla, si puede decirse así, la vemos que viene del otro. Nos está asignada por el otro, a partir del otro, antes incluso de que toda esperanza de reapropiación nos permita asumir esta responsabilidad, asumirla, como se dice, en nombre propio, en su propio nombre, en el espacio de la autonomía,*

---

<sup>139</sup> “Mentira, máscara, disimulación: eso da el simulacro. Da también vértigo: es por amistad por lo que el sabio, sabio en eso, se disfraza de loco, por amistad también por lo que disfraza su amistad de enemistad. Pero ¿para ocultar qué?: su enemistad.” *Op. cit.*, p. 78.

<sup>140</sup> *Op. cit.*, p. 79.

<sup>141</sup> *Ibid.*

<sup>142</sup> El filósofo francés Jacques Rancière ha dado cuenta de esta dicotomía entre la política y la política despolitizadora o aporética y ha recuperado un viejo concepto para hablar de la primera. El nombre de *política* lo ha dejado para el momento de apertura y respeto ante la singularidad del otro, y el de *policía* para el ámbito del cierre de lo mismo. “La policía es, en su esencia, la ley, generalmente implícita, que define la parte o la ausencia de parte de las partes. [...] es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido.” (RANCIÈRE, J., *El desacuerdo. Política y filosofía*, trad. H. Pons, Bs. As., Nueva Visión, 1996, p. 44) La policía es el momento que deja de lado, reduce a la oscuridad y al silencio (nuevamente aparece aquí la ley aristotélica) lo heterónimo. Cuando éste se hace oír, es el llamado de la ética el que se escucha, y la política se hace así posible. Ésta “rompe la configuración sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que por definición no tiene lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte.” (*Op. cit.*, p. 45) Por otro lado, Scavino hace propia esta distinción entre lo que él llama moral (policía) y ética (política). SCAVINO, D., *La era de la desolación*, Bs. As., Manantial, 1999, cap. I.

*allí donde conspiran la ley que uno se da y el nombre que se recibe. En el curso de esta experiencia, el otro aparece como tal, es decir, que aparece como un ser cuya aparición aparece sin aparecer [...]. Lo completamente otro, y cualquier otro es completamente otro, vienen aquí a perturbar el orden de la fenomenología. Y el buen sentido. Lo que viene antes de la autonomía debe también excederla, es decir, sucederla, sobrevivirla e indefinidamente desbordarla.*<sup>143</sup>

Hay que deformar la lógica oposicional que demarca la separación entre autonomía y heteronomía, y la traducción política de este *hay que* sería la democracia por venir. Si nuestra identidad, la de un sujeto político que encabezaría esa democracia por venir, está desde siempre atravesada por la alteridad y conformada como un sí mismo a partir de ella, la única forma de ser fieles a este resto<sup>144</sup> esencial es explicitándolo, poniéndolo en juego. Así, Derrida propone pensar en una política construida sobre una heteronomía fundamental, sobre la que se erige el común del *demos*, rompiendo así con la dicotomía particular-universal. Si el otro ya está allí, en el lugar de configuración del sí mismo, y si a pesar de esto ese sí mismo no deja de ser responsable, es entonces posible contar con ese otro de manera justa. Leemos en *Políticas de la amistad*,

Se trataría, pues, de pensar una alteridad sin diferencia jerárquica en la raíz de la democracia. [...] *esta democracia liberaría una cierta interpretación de la igualdad sustrayéndola al esquema falocéntrico de la fraternidad.* Ésta habría sido determinante en nuestro concepto tradicional, canónico, dominante de la amistad.<sup>145</sup>

Entonces, la democracia por venir sería un llamado a pensar en una identidad común construida sobre una ausencia de lo común, una igualdad sin fundamento jerarquizador, lo que otros autores han llamado *comunidad sin comunidad*. En Blanchot esta expresión

---

<sup>143</sup> *Op. cit.*, p. 258-259.

<sup>144</sup> "El resto no es, entonces, lo «que queda» de una totalidad, una vez desmontada, sino aquello que impide que la totalidad se cierre." CRAGNOLINI, M. B., "El resto, entre Nietzsche y Derrida", en *Derrida, un pensador del resto*, ed. cit., p. 138.

<sup>145</sup> DERRIDA, J., *Políticas de la amistad; seguido de El oído de Heidegger*, ed. cit., p. 259.



hace referencia a la comunidad de seres mortales, asumiendo e inscribiendo así la (im)posibilidad de la comunidad.<sup>146</sup> Pensar en una comunidad más allá de la lógica soberana,<sup>147</sup> de la instauración de un límite entre un otro y un mismo fraternal, lo lleva a pensar en un lazo no-violento con el otro. Éste es, como ya vimos en el capítulo anterior, el lazo de la escritura, uno que se da entre muertos, entre fantasmas, garante de una justicia infinita e incondicional. Leemos en *La comunidad inconfesable*,

*La comunidad no es el lugar de la Soberanía. Es lo que expone exponiéndose. Incluye la exterioridad de ser que la excluye. Exterioridad que el pensamiento no domina, aunque fuere dándole nombres diversos: la muerte, la relación con el prójimo o incluso el habla, cuando ésta no se repliega en modos hablantes y no permite así ninguna relación (ni de identidad ni de alteridad) consigo misma.*<sup>148</sup>

Derrida por su parte se pregunta por qué no suscribe inmediatamente a este tipo de pensamiento, es decir, por qué no escribe la palabra "comunidad" en su nombre.<sup>149</sup> Su respuesta, que afirma haber desarrollado a lo largo de todo *Políticas de la amistad*, es que por mantener la guardia en alto ante el lenguaje de la fraternidad.<sup>150</sup> Sin embargo, su *comunidad de aquellos que aman alejarse* no está reñida con esa *comunidad de los que no tienen comunidad*.<sup>151</sup>

*Aquellos que no aman a no ser desligándose de esa manera son amigos intratables de la singularidad solitaria. Os invitan a entrar en esta*

<sup>146</sup> BLANCHOT, M., *La comunidad inconfesable*, trad. I. Herrera, Madrid, Arena, 1999, p. 35.

<sup>147</sup> Para un análisis de la incondicionalidad derridiana y su contraposición a la noción de soberanía, es decir, una incondicionalidad sin poder o fuerza y más allá incluso del ser, remitimos a CAPUTO, J. D., "Without Sovereignty, Without Being: Unconditionality, the Coming God and Derrida's Democracy to Come", *Journal for Cultural and Religious Theory*, vol. 4, nº 3, August 2003, pp. 9-26. Volveremos a este punto en el apartado 3.2.

<sup>148</sup> *Op. cit.*, p. 37.

<sup>149</sup> DERRIDA, J., *Políticas de la amistad*, seguido de *El oído de Heidegger*, ed. cit., p. 336.

<sup>150</sup> A modo de ejemplo, al final de *La comunidad negativa* Blanchot reintroduce la cuestión de la fraternidad. Refiriéndose a Bataille nos dice que él "sabe mejor que nadie que la comunidad no está destinada a sanarlo o a protegerlo, sino que ella es la manera en que ella misma lo expone a ello, no por azar, sino como el corazón de la fraternidad: el corazón o la ley." BLANCHOT, M., *La comunidad inconfesable*, ed. cit., p. 69.

<sup>151</sup> Para la relación entre los análisis de la comunidad en Blanchot y Derrida véase CRAGNOLINI, M. B., "Temblores del pensar: Nietzsche, Blanchot, Derrida", en *Derrida, un pensador del resto*, ed. cit., pp. 133-136.

*comunidad de la desligadura social, que no es necesariamente una sociedad secreta, una conjuración, la partición oculta de un saber esotérico o criptopoético. El concepto clásico del secreto pertenece a un pensamiento de la comunidad, de la solidaridad o de la secta, de la iniciación o del espacio privado que representa aquello mismo contra lo que se subleva el amigo que os habla como amigo de la soledad.*<sup>152</sup>

Esta comunidad de los amigos de la singularidad solitaria, comunidad de la cuestión del otro, nos llama a heredar dicha reflexión, heredarla activamente. Así, *“la exigencia de una democracia por venir es ya lo que hace posible una desconstrucción. Es la desconstrucción en acción.”*<sup>153</sup> Esta política sin fundamentos, del simulacro, del imposible tránsito a partir de la aporía del cálculo de lo incalculable, llama a la tarea deconstructiva.

*No hay desconstrucción sin democracia, no hay democracia sin desconstrucción. [...] La democracia es el autos de la auto-delimitación deconstructiva. De-limitación no sólo en nombre de una idea regulativa y de una perfectibilidad indefinida, sino cada vez en la urgencia singular de un aquí y ahora. Precisamente a través del pensamiento abstracto y potencialmente indiferente del número y de la igualdad. Este pensamiento puede ciertamente imponer la calculabilidad homogeneizante aun exaltando el suelo y la sangre, y el riesgo es tan terrorífico como inevitable, es el riesgo de hoy, más que nunca. Pero ese pensamiento conserva quizá también el poder de universalizar, más allá del estado y de la nación, la consideración de las singularidades anónimas e irreductibles, singularidades infinitamente diferentes y en consecuencia indiferentes a la diferencia particular, a la rabia identitaria que corrompe los deseos más indestructibles del idioma.*<sup>154</sup>

---

<sup>152</sup> DERRIDA, J., *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, ed. cit., p. 54.

<sup>153</sup> *Op. cit.*, p. 183.

<sup>154</sup> *Op. cit.*, p. 128.

Esta (auto)deconstrucción de la democracia, que responde a la urgencia singular de un aquí y ahora,<sup>155</sup> es la infinita perfectibilidad de lo político mediante la *universalización* de la consideración de las *singularidades* anónimas e irreductibles, es decir, mediante la orientación del derecho hacia la justicia y la hospitalidad infinitas.

## 2.2 Derecho y justicia

La construcción de un sujeto político cuya identidad se reconozca atravesada desde siempre por la alteridad, sujeto que en última instancia sería el *quién* de la democracia por venir, está directamente ligada a lo que Derrida llama la *gramática del responder*.

La misma presenta la siguiente estructura:

1- Se responde de sí, y este sí supone la unidad del sujeto que responde, aunque se podría pensar en una síntesis de la memoria sin recurrir necesariamente al concepto de sujeto. A su vez, señala Derrida que "como esta unidad no está jamás asegurada por ella misma como síntesis empírica, el nombre llamado propio se convierte en la instancia a la que se le confía el reconocimiento de esta identidad"<sup>156</sup>

2- Se responde primero al otro, y esta dimensión es la más originaria por dos razones. Primero, se es responsable ante la pregunta o la interpelación del otro. Segundo, el nombre propio que articula la unidad del sujeto que responde es siempre para el otro.

*"El responder supone siempre al otro en la relación consigo, guarda el sentido de esta*

---

<sup>155</sup> Sobre esta cuestión volveremos en las (in)conclusiones del presente trabajo.

<sup>156</sup> *Op. cit.*, p. 280. Como toda huella, el nombre *llamado propio* porta la muerte del referente al poder ser invocado en su ausencia, volviéndose así lo más impropio. Esta supervivencia testamentaria deconstruye toda identidad al señalar su relación estructural con lo otro de sí. DERRIDA, J., *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*, trad. H. Pons, Bs. As., Amorrortu, 2009, p. 34. Para un análisis de esta cuestión en Nietzsche y Derrida sugerimos CRAGNOLINI, M. B., "Para una "melancología" de la alteridad: diseminaciones derridianas en el pensamiento nietzscheano", en *Derrida, un pensador del resto*, ed. cit., pp. 110-112.

«anterioridad» disimétrica hasta en la autonomía aparentemente más interior del «en cuanto a sí»<sup>157</sup>

3- Se responde al otro (singularidad) ante un tercero: la ley (universalidad).<sup>158</sup>

Nos encontramos aquí con la problemática del tercero tal como la hereda Derrida de Lévinas. Nunca se da una relación entre dos, sino que siempre hay más de uno ante quienes debo responder de manera incondicional. Este doble imperativo (double bind) hace necesaria una suspensión de esa relación asimétrica entre dos, ese respeto absoluto ante la singularidad del otro, para pasar así a contar con los otros, que también son absolutamente otros. Es por ello que se hace necesaria la ley, es decir, el derecho, como suspensión necesaria de la justicia pero a la vez como consecuencia del respeto hacia ésta. En palabras de Derrida:

[...] *la relación con la singularidad del otro pasa también por la universalidad de la ley. [...] El tercero testimonia siempre una ley que viene a interrumpir el vértigo de la singularidad, de la doble singularidad o de ese duelo en el que se creería reconocer los rasgos de un narcisismo, en el sentido más convencional de la palabra.*<sup>159</sup>

Y aquí reaparece la difícil relación entre universal y particular. La justicia como hospitalidad incondicional hacia el otro en su singularidad parece siempre ser traicionada por la universalidad del derecho. En *Fuerza de ley*, libro dedicado a la difícil relación que estamos analizando, Derrida se pregunta

*¿Cómo conciliar el acto de justicia que se refiere siempre a una singularidad, a individuos, a grupos, a existencias irremplazables, al otro o a mí como el otro, en una situación única, con la regla, la norma, el valor o*

<sup>157</sup> DERRIDA, J., *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, ed. cit., p. 282.

<sup>158</sup> *Ibid.*

<sup>159</sup> *Op. cit.*, p. 304.

*el imperativo de justicia que tienen necesariamente una forma general, incluso si esta generalidad prescribe una aplicación singular?*<sup>160</sup>

Es así como se complica la cuestión en una aporía, desde el momento en que el derecho pretende ejercerse en nombre de la justicia<sup>161</sup> y ésta debe ponerse en práctica en un derecho.<sup>162</sup> En otras palabras, el derecho implica la justicia y la justicia se expresa en un derecho. Y allí, en esta relación entre incompatibles complementarios, se juega la deconstrucción.<sup>163</sup> Por un lado, ocupándose de la justicia de manera oblicua,

*Oblicua como en este momento mismo en el que yo [Derrida] me dispongo a demostrar que no se puede hablar directamente de la justicia, tematizar u objetivar la justicia, decir «esto es justo» y mucho menos «yo soy justo», sin que se traicione inmediatamente la justicia, cuando no el derecho.*<sup>164</sup>

Por otro lado, deconstruyendo el derecho siempre en vistas a esa justicia más allá de toda determinación de la misma. Y esto es así porque “el derecho es esencialmente desconstruible, ya sea porque está fundado, constituido sobre capas textuales interpretables y transformables [...], ya sea porque su último fundamento por definición no está fundado.”<sup>165</sup> Aquí radica precisamente el carácter *místico* de todo acto instaurador de una ley, ya que necesariamente debe estar excluido por ella, es decir, ser ilegal y violento.<sup>166</sup> Y es justamente este vacío por detrás de toda decisión lo que nos permite intensificar esa deconstrucción que ya está en marcha a partir de la ausencia de fundamento que fisura todo el edificio construido sobre tan leve suelo. En contrapartida, mientras la esencia injusta del derecho lo hace siempre desconstruible, Derrida afirma

<sup>160</sup> DERRIDA, J., *Fuerza de ley. El "Fundamento místico de la autoridad"*, trad. A. Barberá y P. Peñalver Gómez, Madrid, Tecnos, 1997, p. 40.

<sup>161</sup> “¿No me manda la ley, sobrevinida como tercera pero siempre de la singularidad del otro, reconocer la alteridad trascendente del otro que no puede nunca dejar de ser heterogénea y singular, y en consecuencia resistente a la generalidad misma de la ley?” DERRIDA, J., *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, ed. cit., p. 306.

<sup>162</sup> Aquí se repone la distinción entre el decir (justicia) y lo dicho (derecho).

<sup>163</sup> “La deconstrucción se encuentra y se desplaza siempre entre el uno y la otra.” DERRIDA, J., *Fuerza de ley. El "Fundamento místico de la autoridad"*, ed. cit., p. 51.

<sup>164</sup> *Op. cit.*, p. 25.

<sup>165</sup> *Op. cit.*, p. 35.

<sup>166</sup> Para una puesta en acto de dicha distinción véase DERRIDA, J., “Declaraciones de Independencia”, en *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*, ed. cit., pp. 11-26.

que "la justicia en sí misma, si algo así existe fuera o más allá del derecho, no es desconstruible. Como no lo es la deconstrucción, si algo así existe. La deconstrucción es la justicia."<sup>167</sup> Nos encontramos aquí nuevamente con esta llamada a la labor deconstructiva en el plano ético-político. La ausencia de fundamento, el carácter místico de una *arkhé*, el vacío por debajo de todo discurso, son éstas algunas formas de llamar a ese espacio desde el cual la deconstrucción, si la hay, es posible. En palabras de Derrida,

[...] *la deconstrucción tiene lugar en el intervalo que separa la indeconstructibilidad de la justicia de la desconstructibilidad del derecho. La desconstrucción es posible como una experiencia de lo imposible, ahí donde hay justicia, incluso si ésta no existe o no está presente o no lo está todavía o nunca.*<sup>168</sup>

La deconstrucción se da gracias a la distancia insalvable entre el derecho y la justicia misma, en tanto esta última es el criterio, indeconstruible, de toda deconstrucción del derecho. Dicho de otro modo, el derecho se encuentra asediado por la justicia, y ésta es la deconstrucción misma en el interior del derecho, su falta de fundamento, su llamado a la crítica siempre renovada.

[...] *si hay desconstrucción de toda presunción –con una certeza determinante- de una justicia presente, la misma desconstrucción opera desde una «idea de justicia» infinita, infinita porque irreductible, irreductible porque debida al otro; debida al otro, antes de todo contrato, porque ha venido, es la llegada del otro como singularidad siempre otra. [...] esta «idea de la justicia» me parece irreductible en su carácter afirmativo, en su exigencia de donación sin intercambio, sin circulación, sin reconocimiento, sin círculo económico, sin cálculo y sin regla, sin razón o sin racionalidad teórica en el sentido de dominación reguladora. [...] Esta*

---

<sup>167</sup> DERRIDA, J., *Fuerza de ley. El "Fundamento místico de la autoridad"*, ed. cit., p. 35.

<sup>168</sup> *Op. cit.*, p. 36.

*justicia, que no es el derecho, es el movimiento mismo de la desconstrucción presente en el derecho, en la historia política y en la historia misma.*<sup>169</sup>

Y aquí aparece la cuestión del don,<sup>170</sup> ligada a esta idea de justicia más allá del derecho. De este modo, pese a lo que algunos críticos suelen pensar,<sup>171</sup> la desconstrucción se muestra como lo opuesto a la lógica del intercambio y el imperio del mercado, cercana a la noción de gasto en Bataille.<sup>172</sup> Leemos en *Espectros de Marx*,

*¿Cómo distinguir entre dos desajustes, entre la disyunción de lo injusto y la que abre la infinita disimetría de la relación con el otro, es decir, el lugar para la justicia? No para la justicia calculable y distributiva. No para el derecho, el cálculo de la restitución, la economía de la venganza o del castigo [...]. No el lugar para la igualdad calculable, por tanto, para la contabilidad o la imputabilidad simetrizante y sincrónica de los sujetos o de los objetos, no para un hacer justicia que se limitaría a sancionar, a restituir y a resolver en derecho, sino para la justicia como incalculabilidad del don y singularidad de la ex-posición no-económica a otro.*<sup>173</sup>

Ambas instancias, la injusticia y la justicia, compartirían la suspensión del derecho. Esta suspensión no se confunde con el (estado de excepción) que siempre es una cancelación del derecho pero en nombre del derecho mismo (incluso amparada por él).<sup>174</sup> La disyunción de lo injusto y la que abre el lugar para la justicia son suspensiones del derecho en tanto norma a ser aplicada a la singularidad del aquí y ahora, pero la primera es el riesgo que se asume también en nombre de la justicia. Así, la desconstrucción reconoce la necesidad de abrir la posibilidad del mal, para así también hacer lugar a la

<sup>169</sup> *Op. cit.*, p. 58.

<sup>170</sup> Para un desarrollo de esta temática véase DERRIDA, J., *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, trad. Cristina de Peretti, Barcelona, Paidós, 1995.

<sup>171</sup> Entre otros Žižek suele leer a Derrida como un pensador del *status quo*. ŽIŽEK, S., "La melancolía y el acto", en *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción*, ed. cit. y *La suspensión política de la ética*, trad. M. Mayer, Bs. As., FCE, 2005.

<sup>172</sup> La noción de gasto, para Bataille, es el corazón secreto de la lógica mercantil, por lo tanto, el origen de su (auto)deconstrucción. BATAILLE, G., "La noción de gasto", en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, trad. S. Mattoni, Bs. As., Adriana Hidalgo, 2003.

<sup>173</sup> DERRIDA, J., *Espectros de Marx*, ed. cit., p. 36.

<sup>174</sup> Agamben afirma en este sentido que el estado de excepción tiende a confundirse con la propia norma. AGAMBEN, G., "El campo de concentración como nomos de lo moderno", en *Homo sacer I*, trad. A. G. Cuspinera, Valencia, Pre-textos, 1998.

llegada de esa otra política por venir. Sin esa posibilidad no habría más que cálculo, programa, saber y reducción de todo otro modo de lo político al ámbito de lo posible.<sup>175</sup>

## 2.3 Crítica y deconstrucción

Por lo visto anteriormente, la deconstrucción se muestra como una puesta en práctica de un obsesivo espíritu crítico. Sin embargo, Derrida se encarga de diferenciar la crítica de la deconstrucción, es decir, la razón tal como la heredamos de la modernidad de una razón diferente, pero no por eso ajena a la herencia de las Luces. Así, en *Canallas*, Derrida presenta dos exigencias de la razón, que son la del cálculo y lo incalculable de toda alteridad.<sup>176</sup> Ambos momentos corresponden a toda invocación de la razón, y por eso es necesario distinguirlos y señalar el espacio que se abre entre ambos:

[...] *lo racional tendría ciertamente que ver con lo justo, justamente, y a veces con la justeza de la razón jurídica y calculadora. Pero lo razonable haría algo más y otra cosa; tendría en cuenta la contabilidad de la justeza jurídica, ciertamente, pero también se esforzaría, a través de la transacción y de la aporía, hacia la justicia. Lo razonable, tal y como lo entiendo aquí, sería una racionalidad que tiene en cuenta lo incalculable, para rendir cuenta o contar con él, es decir, con el acontecimiento de lo que o de quien llega.*<sup>177</sup>

---

<sup>175</sup> Partiendo de los análisis de *Fuerza de ley*, McCormick y Corson discuten sobre la posibilidad o no de trascender lo que Benjamin llama la "violencia mítica" (fundadora de derecho). Para el primero, Derrida no descarta la posibilidad de actuar sin ningún tipo de violencia; mientras que Corson señala la imposibilidad de ir más allá de la violencia, sin que esto opaque el llamado de la deconstrucción contra la violencia tal como la entendemos regularmente. Así, acerca la violencia mítica a la violencia que acompaña a la archi-escritura. McCORMICK, J. P., "Derrida on Law; Or, Poststructuralism Gets Serious", *Political Theory*, Vol. 29, N° 3, Jun. 2001, pp. 395-423. CORSON, B., "Trascending Violence in Derrida: A Reply to John McCormick", *Political Theory*, Vol. 29, N° 6, Dec. 2001, pp. 866-875.

<sup>176</sup> Este tema lo desarrollamos en 2.1.

<sup>177</sup> DERRIDA, J., "El <mundo> de las luces por venir (Excepción, cálculo y soberanía)", en *Canallas: dos ensayos sobre la razón*, trad. C. de Peretti, Madrid, Trotta, 2005, p. 189.



Lo racional estaría cerca de lo que la escuela de Frankfurt llamó *razón instrumental*,<sup>178</sup> mientras que la crítica de esa racionalidad, que al mismo tiempo está constantemente sometida a crítica en cuanto crítica, sería lo razonable, la deconstrucción.<sup>179</sup> La razón calculadora responde a su vez al principio de soberanía, es decir, exige la instauración de un sujeto político identificable, autónomo, omnipotente e indivisible. Pero esta racionalidad es indisociable de lo razonable, que corresponde a la exigencia incondicional de lo incondicionado: la justicia.<sup>180</sup> Si volvemos al ejemplo de Rousseau, este desdoblamiento de la razón lo podríamos encontrar cuando él nos da razones por las cuales la democracia sería irrealizable, pero también confiesa que es razonable confirmar a la democracia como el mejor modo de gobierno, tan perfecto que no puede alcanzar a los hombres.<sup>181</sup>

Entonces una política deconstructiva tendría una característica identificable: una capacidad irrecusable de someterse constantemente a una autocrítica en vistas a cierta razón, que estaría ligada al respeto absoluto por la singularidad de cualquier otro. La democracia por venir no es nada determinado, sino sólo ese llamado a una incansable puesta en cuestión de las propias ficciones sobre las que se construye, y al mismo tiempo una explicitación de dicha ausencia de fundamento. Y en este punto Derrida se confiesa heredero de cierto espíritu del marxismo, el cual ha hecho de éste una

[...] crítica radical, es decir, un procedimiento capaz de autocrítica. Esta crítica pretende, en principio y explícitamente, estar abierta a su propia transformación, a su reevaluación y a su auto-reinterpretación. Semejante «pretensión» arraiga necesariamente, está enraizada en un suelo que no es

<sup>178</sup> La razón instrumental responde al cálculo propio de la lógica mercantil. Así, conduce a una instrumentalización de nuestro entorno, del otro y de uno mismo en vistas a alcanzar determinado fin. HORKHEIMER, M., *Crítica de la razón instrumental*, trad. H. A. Murena y D. J. Vogelmann, Bs. As., Sur, 1973.

<sup>179</sup> La deconstrucción "ella sola puede reclamar esa incesante reestructuración así como, por otra parte, el progreso mismo de la crítica." DERRIDA, J., *Espectros de Marx*, ed. cit., p. 182.

<sup>180</sup> DERRIDA, J., "El <mundo> de las luces por venir (Excepción, cálculo y soberanía)", en *Canallas: dos ensayos sobre la razón*, ed. cit., parte 2.

<sup>181</sup> ROUSSEAU, J. J., *El contrato social*, ed. cit., pp. 205-206.

*todavía crítico, aunque tampoco es, todavía no, precrítico. Este espíritu es más que un estilo, aunque también sea un estilo. Es heredero de un espíritu de la Ilustración al que no hay que renunciar.*<sup>182</sup>

Entonces, la democracia por venir, en tanto política del simulacro, estaría constantemente diciéndonos que toda comunidad es una ficción útil<sup>183</sup> que nos permite seguir siendo-con el otro, y gracias a esta confesión impediría una caída en algún dogmatismo totalitario.<sup>184</sup> De este modo podemos pensar en un tipo de *razonabilidad* política que se opondría constantemente a la *racionalidad* de cualquier Estado, partido, nación o institución que funde su poder en algún *común* originario compartido por las múltiples singularidades que conforman el *demos*.<sup>185</sup> Razonabilidad siempre por venir y más allá de toda dominación reguladora.<sup>186</sup> Escuchemos a Derrida:

*Ahora bien, si hay un espíritu del marxismo al que yo no estaría nunca dispuesto a renunciar, éste no es solamente la idea crítica o la postura cuestionadora [...] Es más bien cierta afirmación emancipatoria y*

---

<sup>182</sup> DERRIDA, J., *Espectros de Marx*, ed. cit., p. 102.

<sup>183</sup> "El «sujeto» es tan sólo una ficción" (NIETZSCHE, F., *El nihilismo: escritos póstumos*, ed. cit., p. 77), pero "el mundo ficticio del sujeto [...] es necesario" (*Op. cit.*, p. 76). Debemos la noción de ficción o error útil a la lectura de Nietzsche que realiza Mónica B. Cragnolini.

<sup>184</sup> Cuestionando posiciones como la de Habermas, para quien la crítica al racionalismo iluminista implicaría también un daño para el proyecto democrático moderno, Mouffe sostiene que el así llamado "enfoque postmoderno" (dentro del cual se ubicaría Derrida) y su consecuente deconstrucción del esencialismo nos permite pensar en otra conformación de las identidades políticas. Propone luego, partiendo con Laclau de la teoría de la hegemonía gramsciana, un pluralismo "agonista" opuesto al "antagonista". Así deja de lado la búsqueda de un consenso racionalmente alcanzado en la esfera pública (ver al respecto el capítulo 1 del presente trabajo) y propone pensar la democracia como un espacio atravesado por el conflicto y la diferencia donde el derecho a defender cualquier idea sea respetado incondicionalmente. Ya no se buscaría construir un "nosotros" sin la exclusión de un "ellos" (lo cual es un absurdo), sino demarcar la distinción nosotros/ellos donde esos otros no sean vistos como enemigos, sino como conformando desde siempre ese nos-otros. MOUFFE, C., "Politics and Passions: the Stakes of Democracy", *Ethical Perspectives*, vol. 7, Issue 2-3. June-September 2000, pp. 146-150.

<sup>185</sup> Volviendo a la cuestión de la comunidad, sugerimos el análisis de Roberto Esposito, quien aleja este término de la semántica de lo propio. "Por lo tanto, *communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una «propiedad», sino justamente un deber o una deuda. Conjunto de personas unidas no por un «más», sin por un «menos», una falta, un límite que se configura como un gravamen, o incluso una modalidad carencial, para quien está «afectado» a diferencia de aquel que está «exento» o «eximido»." ESPOSITO, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, trad. C. R. Molinari Marotto, Bs. As., Amorrortu, 2003, pp. 29-30.

<sup>186</sup> Aquí reside la diferencia que señala Derrida entre la idea reguladora kantiana y su porvenir. La primera respondería todavía a cierta herencia de la modernidad con la cual Derrida no estaría dispuesto a tratar (por ejemplo la posibilidad de instrumentalizar al otro aún respetando el imperativo categórico, según el cual debo considerar al otro *no sólo* como medio *sino también* como fin en sí mismo). DERRIDA, J., *Fuerza de ley. El "Fundamento místico de la autoridad"*, ed. cit., p. 59.

mesiánica, cierta experiencia de la promesa que se puede intentar liberar de toda dogmática e, incluso, de toda determinación metafísico-religiosa, de todo mesianismo. Y una promesa debe prometer ser cumplida, es decir, no limitarse sólo a ser «espiritual» o «abstracta», sino a producir acontecimientos, nuevas formas de acción, de práctica, de organización, etc. Romper con la «forma partido» o con esta o aquella forma de Estado o de Internacional no significa renunciar a toda forma de organización práctica o eficaz. Es precisamente lo contrario lo que nos importa aquí.<sup>187</sup>

Este llamado a la deconstrucción como búsqueda de otra forma de organización, construida sobre el simulacro que dice la verdad de la desligadura social sólo para evitar las consecuencias nefastas de su ocultamiento, es decir, para ocultar su verdad, es el llamado a lo que Derrida llama *nueva Internacional*.<sup>188</sup> Ésta es al mismo tiempo un llamado a la perfectibilidad infinita del derecho, en particular del derecho internacional, siempre en vistas a la justicia incondicional.

[...] *el derecho internacional debería extender y diversificar su campo hasta incluir en él, si al menos ha de ser consecuente con la idea de la democracia y de los derechos humanos que proclama, el campo económico y social mundial, más allá de la soberanía de los Estados y de los Estados-fantasma.*<sup>189</sup>

De este modo, más allá de que Derrida en repetidas ocasiones señale la necesidad de no renunciar inmediatamente a la figura del Estado-nación y su racionalidad (principalmente por su capacidad de limitar ciertos poderes tele-tecno-mediáticos que responderían al deseo de extender al máximo el imperio del mercado), al mismo tiempo construye la aporía destacando lo necesario de ir más allá de la lógica de la soberanía a partir de la exigencia de la razonabilidad. Así como el derecho en vistas a la justicia

<sup>187</sup> DERRIDA, J., *Espectros de Marx*, ed. cit., p. 103.

<sup>188</sup> "La alianza de un volver-a-juntar sin con-junto, sin organización, sin partido, sin nación, sin Estado, sin propiedad (el «comunismo» que denominaremos más adelante la nueva Internacional)." *Op. cit.*, p. 43.

<sup>189</sup> *Op. cit.*, p. 98.

debe estar en constante deconstrucción, el Estado debe siempre señalar hacia un más allá de sí: la posibilidad del lazo social previo a todo común instituido.

*La «nueva Internacional» no es solamente aquello que busca un nuevo derecho internacional a través de estos crímenes. Es un lazo de afinidad, de sufrimiento y de esperanza, un lazo todavía discreto, casi secreto, como hacia 1848, pero cada vez más visible -hay más de una señal de ello-. Es un lazo intempestivo y sin estatuto, sin título y sin nombre, apenas público aunque sin ser clandestino, sin contrato, out of joint, sin coordinación, sin partido, sin patria, sin comunidad nacional (Internacional antes, a través de y más allá de toda determinación nacional), sin co-ciudadanía, sin pertenencia común a una clase. Lo que se denomina, aquí, con el nombre de nueva Internacional es lo que llama a la amistad de una alianza sin institución entre aquellos que [...] continúan inspirándose en uno, al menos, de los espíritus de Marx o del marxismo [...] y para aliarse, de un modo nuevo, concreto, real, aunque esta alianza no revista ya la forma del partido o de la internacional obrera sino la de una especie de contra-conjuración, en la crítica (teórica y práctica) del estado del derecho internacional, de los conceptos de Estado y de nación, etc.: para renovar esta crítica y, sobre todo, para radicalizarla.<sup>190</sup>*

La nueva Internacional es la comunidad deconstructiva, la comunidad de aquellos que no sólo no tienen un común bajo el que cobijarse, sino que al mismo tiempo reconocen esta falta de sustento y someten a crítica constante toda instauración de un orden determinado, por más fugaz que éste sea.<sup>191</sup> Por esto, en *Fuerza de ley*, Derrida traslada la aporía política antes señalada, aquella entre una necesidad de reivindicar la figura Estatal y el deber de pensar un más allá de la misma, a la propia deconstrucción.<sup>192</sup>

<sup>190</sup> *Op. cit.*, p. 100.

<sup>191</sup> Miguel Abensour realiza una lectura de los textos tempranos de Marx (cercana a la derridiana) en los que encuentra una reivindicación de la democracia como opuesta al Estado. Según esta interpretación, la democracia en Marx sería un llamado a la democratización de la democracia, es decir, a una generalización del actuar democrático en el espacio público rompiendo así con la alienación Estatal. ABENSOUR, M., *La democracia contra el Estado*, trad. E. Rinesi, Bs. As., Colihue, 1998.

<sup>192</sup> Richard Beardsworth se aleja del pensamiento político derridiano cuando, a pesar de reivindicar su función crítica, destaca la ineficacia de su propuesta a la hora de enfrentarnos al mundo de hoy. Principalmente señala la imposibilidad de analizar con sus categorías la distinción entre democracia

Academia —> siempre lo fue

*Benjamin distingue entre dos tipos de huelgas generales, unas destinadas a reemplazar el orden de un Estado por otro (huelga general política), otra a suprimir el Estado (huelga general proletaria). En suma, las dos tentaciones de la desconstrucción. Pues hay algo de huelga general, y así, de situación revolucionaria, en toda lectura instauradora que permanezca ilegible en relación con los cánones establecidos y las normas de lectura, es decir, en relación con el estado presente de la lectura o de lo que configura el Estado, con mayúscula, en el estado de la lectura posible.<sup>193</sup>*

De este modo, Derrida hace de la relación de la deconstrucción con la academia una relación netamente política. Si bien por momentos se vuelve una llamada a otro estado de las cosas, hablando ahora desde lo que la tradición de la disciplina filosófica ha instituido como tal, la desconstrucción sigue desenvolviéndose en la Academia.<sup>194</sup> Pero esto no significa que debamos estar con nuestras conciencias tranquilas y descansar sobre un espíritu deconstructivo mientras lo mismo reproduce su imperio, sino al contrario, mantenernos alertas y criticar todo orden conformado, incluso el de la desconstrucción institucionalizada.

*Ya que la deconstrucción, si algo semejante existiese, seguiría siendo, en mi opinión, ante todo, un racionalismo incondicional que no renuncia nunca, precisamente en nombre de las Luces por venir, en el espacio por abrir de una democracia por venir, a suspender de una forma argumentada, discutida, racional, todas las condiciones, las hipótesis, las convenciones y las presuposiciones; a criticar incondicionalmente todas las condicionalidades, incluidas las que fundan todavía la idea crítica, a saber, la del krinein, de la crisis, de la decisión y del juicio binario o dialéctico.<sup>195</sup>*

---

liberal y social-democracia. BEARDSWORTH, R., "In Memorium Jacques Derrida: The Power of Reason", *Theory and Event*, Vol. 8, Issue 1, 2005. Por nuestra parte, consideramos que la democracia por venir, ya no como forma de gobierno sino como llamado a la desconstrucción de toda forma política dada, nunca pierde su actualidad. Volveremos a esta cuestión en las (in)conclusiones.

<sup>193</sup> DERRIDA, J., *Fuerza de ley. El "Fundamento místico de la autoridad"*, ed. cit., p. 96.

<sup>194</sup> *Op. cit.*, p. 97.

<sup>195</sup> DERRIDA, J., "El < mundo > de las luces por venir (Excepción, cálculo y soberanía)", en *Canallas: dos ensayos sobre la razón*, ed. cit., p. 170.

### 3. PORVENIR

*Hay que aguardar para ello a la llegada de un nuevo género de filósofos, de filósofos que tengan gustos e inclinaciones diferentes y opuestos a los tenidos hasta ahora, -filósofos del peligroso «quizá», en todos los sentidos de esta palabra. -Y hablando con toda seriedad: yo veo surgir en el horizonte a esos nuevos filósofos.*

Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*

El pensamiento del eterno retorno es para el propio Nietzsche la concepción fundamental del *Así habló Zaratustra*, la fórmula suprema de afirmación a que puede llegarse en absoluto.<sup>196</sup> Sin embargo, es necesario repasar la estructura general de dicho libro para así ubicar el lugar y la forma particulares que dentro de ella ocupa este pensamiento. Finalizando la segunda parte, después de relacionar el espíritu de venganza con el límite infranqueable que el pasado representa para nuestra voluntad y postular la posibilidad de romper con dicha frontera por medio de la sentencia: “yo lo quise y lo querré así”,<sup>197</sup> Zaratustra oye un habla sin voz y el reproche por saber algo y no decirlo, quizá la palabra del eterno retorno.<sup>198</sup> De este modo se nos introduce en la tercera parte del texto, donde Zaratustra relata un enigma, la visión del más solitario.<sup>199</sup>

Leamos entonces el final de lo que terminará siendo la exposición más acabada del pensamiento del eterno retorno por parte de Zaratustra:

*«¡Mira ese portón! ¡Enano!, seguí diciendo: tiene dos caras. Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta su final. Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia adelante – es otra eternidad.*

---

<sup>196</sup> NIETZSCHE, F., *Ecce Homo*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1998, p. 103.

<sup>197</sup> NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1998., p. 211.

<sup>198</sup> *Op. cit.*, p. 218.

<sup>199</sup> *Op. cit.*, p. 228.

*Se contraponen esos caminos; chocan derechamente de cabeza: y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: «Instante [Augenblick]» [...] Desde este portón llamado Instante corre hacia atrás una calle larga, eterna: a nuestras espaldas yace una eternidad. Cada una de las cosas que pueden correr, ¿no tendrá que haber recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de las cosas que pueden ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido ya alguna vez? Y si todo ha existido ya: ¿qué piensas tú, enano, de este instante? ¿No tendrá también este portón que – haber existido ya? ¿Y no están todas las cosas anudadas con fuerza, de modo que este instante arrastra tras sí todas las cosas venideras? ¿Por lo tanto - - incluso a sí mismo? Pues cada una de las cosas que pueden correr: ¡también por esa larga calle hacia adelante – tiene que volver a correr una vez más!- [...] - ¿no tenemos todos nosotros que haber existido ya? - y venir de nuevo y correr por aquella otra calle, hacia adelante, delante de nosotros, por esa larga, horrenda calle - ¿no tenemos que retornar eternamente? -»<sup>200</sup>*

A continuación, cuando creemos que ha llegado el momento de develar este pensamiento abismal, de hacerlo claro y evidente, Nietzsche parece dejarlo de lado, para recién retomarlo varios capítulos más adelante. Ahora son sus animales quienes exponen la doctrina del eterno retorno, mientras Zarathustra permanece en silencio, en conversación con su alma.<sup>201</sup> En este punto, la pregunta que debemos hacernos es la del por qué de esta formulación enigmática de dicho pensamiento por parte de Nietzsche y su posterior silencio. Ante este interrogante, proponemos tomar como clave de interpretación el título del capítulo donde encontramos este relato: “*De la visión y enigma*”. La visión, por un lado, como modelo privilegiado de acceso a la verdad, ha sido objeto de crítica para Nietzsche a la hora de deconstruir la tradición occidental, la moral platónico-cristiana. Por esto, resulta inquietante que en un mismo enunciado se conjuguen el ámbito de la visión con el enigma, inmune este último a los intentos de la

<sup>200</sup> *Op. cit.*, pp. 230-231.

<sup>201</sup> *Op. cit.*, p. 309.

luz por someterlo y reducirlo a un presente iluminado, disponible para el conocimiento. Tal vez una posible lectura nos conduciría a afirmar que Nietzsche se reconoce heredero de esta misma tradición, por lo que sabe que sus palabras traicionarán el secreto, volviéndolo hacia el ámbito de la luz. Hablar del eterno retorno será siempre una falta cometida ante este pensamiento, pero quizá sea el único camino posible. La violencia del lenguaje no nos permite acceder a lo más allá de la metafísica, pero tal vez valga la pena esa pérdida, ya que un murmullo invisible siempre socavará el pálido rostro de lo visible, señalando un más allá imposible ante el cual sólo nos queda danzar y reír.

En *Ecce Homo* sostiene Nietzsche que como signo precursor de la llegada del pensamiento del eterno retorno encuentra un cambio súbito y decisivo de su gusto, sobre todo en la música. *“Acaso sea lícito considerar al Zarathustra entero como música; -ciertamente una de sus condiciones previas fue un renacimiento en el arte de oír.”*<sup>202</sup> Por lo tanto, el oído se ha vuelto el sentido que reemplazaría a la vista y nos permitiría intentar dar el paso más allá. Podemos entonces afirmar que lo que oye Zarathustra no es más que un habla sin voz, un murmullo secreto, algo más allá de lo visible y, por lo tanto, de la metafísica; y que no poder pronunciar la palabra del eterno retorno no es una falta, sino una actitud de respeto absoluto hacia ese otro pensamiento, pensamiento tal vez del otro, que se sustrae a nuestro horizonte, se posterga y se mantiene en lo oscuro del secreto.

Los intérpretes de Nietzsche encuentran dos formulaciones del pensamiento del eterno retorno: la cosmológica y la ético-moral.<sup>203</sup> La primera consistiría en inferir a partir de

---

<sup>202</sup> NIETZSCHE, F., *Ecce Homo*, ed. cit., p. 103.

<sup>203</sup> Junto a los ya obligatorios trabajos sobre la filosofía de Nietzsche en general, vale mencionar los siguientes artículos que abordan específicamente la problemática del eterno retorno: VATTIMO, “El nihilismo y el problema de la temporalidad” en *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, trad. C. Revilla, Bs. As., Paidós, 2002, pp. 31-62; VERMIL, J. L., “El eterno retorno: el tiempo reconsiderado”, en *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1987, cap. 7; SÁNCHEZ MECA, D.,



la infinitud del tiempo y la finitud de los acontecimientos intratemporales, la repetición eterna de cada una de estas escenificaciones. Si el tiempo es eterno, en el infinito debe estar este momento nuevamente, y con él todos los anteriores y futuros, una y otra vez, imposibilitando el surgimiento de lo otro, lo más allá de lo mismo. Por el otro lado, según la interpretación moral, principalmente expresada en el § 341 de *La gaya ciencia*, este pensamiento nos brindaría un principio de acción, según el cual uno debe vivir cada instante como si fuera a volver por toda la eternidad.<sup>204</sup>

También coincide la mayor parte de la crítica en ver una paradoja entre ambos significados del eterno retorno. Si este pensamiento viene a romper con la última limitación para la voluntad creadora, el “*así fue*” del pasado inviolable, la interpretación cosmológica se vuelve contraria a esta apertura, mientras que el significado ético-moral podría sí presentar una salida, ya que pone el acento en el instante, la decisión, y la posibilidad del querer hacia atrás. Sin embargo, vale aclarar que esta interpretación también puede ser peligrosa, ya que el privilegio del presente reconduciría a Nietzsche a su tan combatida metafísica de la presencia. En contra de esta interpretación, Blanchot alza su voz e intenta echar una nueva luz sobre el camino que venimos recorriendo. Leemos en *El paso (no) más allá*,

*La exigencia del retorno sería, pues, la exigencia de un tiempo sin presente, tiempo que sería también el de la escritura, tiempo futuro, tiempo pasado, que la radical disyunción (en ausencia de todo presente) de ambos, aunque fuesen los mismos, impide identificar de otro modo que no sea como la diferencia que la repetición sustenta.*

*La mayor diferencia que se da entre pasado y futuro es que el uno repetiría al otro sin la común medida de un presente: como si entre pasado y futuro reinase la ausencia de presente bajo la forma simplificada del olvido.*

---

En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 206-228.

<sup>204</sup> NIETZSCHE, F., *La ciencia jovial*, trad. J. Jara, Caracas, Monte Ávila, 1990, p. 200.

*¿Qué es lo que retornará? Todo, salvo el presente, la posibilidad de una presencia.*<sup>205</sup>

La palabra alemana para instante, *Augenblick*, está compuesta por los sustantivos *Augen* (ojos) y *Blick* (mirada rápida). Si la mirada implica un golpe de ojos, algo instantáneo, se reconoce por esto mismo infinitamente fugaz como para adquirir algún tipo de corporalidad. Este instante, este momento de la presencia, se vuelve así inexistente. El presente, el origen, es aquello que nunca puedo alcanzar, ya que mi golpe de vista se lanza sobre algo ya pasado y que, según la propia doctrina del eterno retorno, ya ha vuelto infinidad de veces, haciendo que la primera siempre sea ya una repetición. Y esto es lo que nos recuerda Blanchot: no hay origen, no hay una presencia primera fundante de una secuencia repetida por toda la eternidad, por lo tanto, no hay un mismo que retorna, porque sólo retorno es lo que hay, lo que se da. El instante es aquello que se abre a mi mirada, pero ya sabemos que ésta tiene un alcance reducido, siendo precisamente el eterno retorno, lo otro de la metafísica, lo que escapa a ella.

Por lo dicho hasta aquí, afirmamos que Derrida es un pensador del eterno retorno, es decir, uno de esos filósofos del porvenir<sup>206</sup> que anunciaba Nietzsche.<sup>207</sup> ¿Qué quiere decir esto? Que cuando aceptamos este pensamiento, el del peligroso quizá, reconocemos que no hay una mismidad eternamente repetida que cierre toda alteridad. En otros términos, si lo posible es aquello regido por ese mismo que parece volver una y otra vez, sólo lo imposible, desde el cual y hacia el cual abre la deconstrucción, nos permite pensar otro modo de ser, más allá de la esencia y del

<sup>205</sup> BLANCHOT, M., *El paso (no) más allá*, ed. cit., p. 46.

<sup>206</sup> Siguiendo con un posible análisis de la obra temprana de Derrida y su relación con la ética y la política, encontramos ya la expresión "por venir" en uno de sus primeros trabajos husserlianos escrito en 1961: "Todo este debate sólo es inteligible en el interior de algo así como la geometría o la matemática, cuya unidad está por venir a partir de lo que se anuncia en su origen [el destacado es de J.D.]" DERRIDA, J., *Introducción a <El origen de la geometría> de Husserl*, trad. D. Cohen, Bs. As., Manantial, 2000.

<sup>207</sup> Para la relación entre Nietzsche y Derrida véase CRAGNOLINI, M. B., *Derrida, un pensador del resto*, ed. cit., parte C.

imperio de la razón calculadora.<sup>208</sup> El eterno retorno y el otro, ambos se me escapan en la noche profunda, y ante ellos sólo cabe una hospitalidad incondicional, la justicia infinita, la llamada al porvenir.<sup>209</sup>

### 3.1 Herencia y porvenir

Algún lector poco atento podría preguntarse si cuando Derrida habla de “otra política” o de la “democracia por venir” cae en un deseo de originalidad absoluta, el cual se expresaría en una indiferencia ante la complejidad de la tradición filosófica, a la que criticaría de manera monolítica, y en la pretensión de trascenderla, escapando a aquello que conforma necesariamente a la misma deconstrucción.<sup>210</sup> Ante esta posible objeción Derrida respondería que siempre hay herencia, aunque ella misma no es única y homogénea. No hay un pasado original que hoy se pueda repetir, que podamos traer a cuento de manera fiel y obsecuente. Hay múltiples herencias, porque cada una de ellas es también una herencia de herencias, y por lo tanto debemos escoger, es decir, *inventar* la nuestra. Leemos en *Espectros de Marx*,

---

<sup>208</sup> Lévinas tematiza de modo ejemplar la imposibilidad del retorno a sí, es decir, la imposibilidad de un retorno de lo mismo sin modificación por la intromisión de lo otro. “*La diferencia que se abre entre el yo y el sí mismo, la no-coincidencia de lo idéntico, es una no-indiferencia fundamental con respecto a los hombres. [...] La vuelta a sí mismo se convierte en rodeo interminable. Anterior a la conciencia y a la elección –antes que la creatura se reúna en presente y representación para hacerse esencia- el hombre se aproxima al hombre, está formado de responsabilidades. Por ellas, desgarrar la esencia.*” LÉVINAS, E., “Sin identidad”, en *Humanismo del otro hombre*, ed. cit., p. 130.

<sup>209</sup> Otra introducción para este capítulo podría haber retomado el análisis derridiano de la fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente de Husserl y el acento puesto en la idealidad del presente viviente. Sólo a modo de indicación sugerimos la siguiente cita: “*la imposibilidad de sostenerse en la simple permanencia de un Presente Viviente, origen uno y absolutamente absoluto del Hecho y del Derecho, del Ser y del Sentido, pero siempre distinto en su identidad consigo mismo, la impotencia de encerrarse en la inocente indivisión del Absoluto originario, porque es presente sólo difiriéndose sin tregua, esa impotencia y esa imposibilidad se dan en una conciencia originaria y pura de la Diferencia. Una conciencia así, con el extraño estilo de su unidad, tiene que ser devuelta a su luminosidad. Sin ella, sin su dehiscencia propia, nada aparecería.*” DERRIDA, J., *Introducción a <El origen de la geometría> de Husserl*, ed. cit., p. 162.

<sup>210</sup> Desde ya que no tiene sentido hablar de “originalidad absoluta”, entendida como creación *ex-nihilo* de determinado sistema filosófico, con relación a la deconstrucción. Sobre la pertenencia necesaria de la deconstrucción a la tradición véase nota n° 37.

*Una herencia nunca se re-úne, no es nunca una consigo misma. Su presunta unidad, si existe, sólo puede consistir en la inyunción de reafirmar eligiendo. Es preciso quiere decir es preciso filtrar, cribar, criticar, hay que escoger entre los varios posibles que habitan la misma inyunción. Y habitan contradictoriamente en torno a un secreto. Si la legibilidad de un legado fuera dada, natural, transparente, unívoca, si no apelara y al mismo tiempo desafiara a la interpretación, aquél 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?»-.*<sup>211</sup>

En otras palabras, si una herencia nos condenara a su imperio, volviéndose un mismo que retornara siempre homogeneizando y neutralizando el paso de la historia, no sería una herencia. Heredar implica la *différance*, el paso por la distancia que separa a ese instante fundacional y el hoy que lo actualiza. Por lo tanto, ese presente originario se muestra atravesado por sus propias herencias y el porvenir, es decir, aquello otro que rompe con su univocidad y resulta inanticipable desde su mismo horizonte. ¿Qué es lo que se hereda? Todo, salvo *una* herencia.<sup>212</sup>

De este modo, Derrida sostiene que la herencia abre nuestro porvenir a partir del llamado a interpretar y reafirmar ese espectro deconstructivo implícito en toda herencia. El porvenir no es algo que se vaya a presentar efectivamente en algún momento presente, sino aquello que rompe precisamente con la lógica de la presencia.<sup>213</sup> Y es por ello que no se trasciende la herencia, ya que ella misma trae consigo su más allá, cuya radicalización es la tarea de la deconstrucción.<sup>214</sup>

*El ser de lo que somos es, ante todo, herencia [...] no podemos sino testimoniarlo. Testimoniar sería testimoniar lo que somos en tanto que*

---

<sup>211</sup> DERRIDA, J., *Espectros de Marx*, ed. cit., p. 30.

<sup>212</sup> "No heredamos nada salvo la capacidad de heredar y decir, relacionarnos con una lengua, una ley o «algo» que nos permite heredar y por eso mismo atestiguarlo, al heredar..." DERRIDA, J. y STIEGLER, B., *Ecografías de la televisión*, ed. cit., p. 163.

<sup>213</sup> Para un análisis de la dimensión temporal del porvenir en la política derridiana véase McQUILLAN, M., "Introduction: The Day After Tomorrow... or, The Deconstruction of the Future", en McQUILLAN, M. (ed.), *The Politics of Deconstruction*, ed. cit.

<sup>214</sup> "La herencia no es nunca algo dado, es una tarea." DERRIDA, J., *Espectros de Marx*, ed. cit., p. 67.

heredamos de ello, y he ahí el círculo, he ahí la suerte o la finitud, heredamos aquello mismo que nos permite testimoniar de ello.<sup>215</sup>

Si hablamos de política y democracia, debemos estar atentos al pasado de dichos conceptos, pero para así dar lugar a esa democracia por venir que implicaría una interpretación performativa de los mismos, es decir, una “interpretación que transforma aquello mismo que interpreta.”<sup>216</sup> Pero, vale la pena reiterarlo, el porvenir de la democracia ya está allí, marcado a fuego en el derrotero de dicho nombre y el desajuste fundamental que ha signado toda efectivización del mismo. Cualquier puesta en práctica de la democracia como forma de gobierno ya está teñida por la democracia por venir entendida como llamado a la deconstrucción. Cuando Derrida se reconoce como un heredero de Marx, desde el momento en que comprende a la deconstrucción como una radicalización del marxismo,<sup>217</sup> está entendiendo la herencia en ese sentido y no pretendiendo una más original fidelidad.<sup>218</sup> En sus palabras,

*Si «desde Marx» nombra un por-venir tanto como un pasado, el pasado de un nombre propio, entonces, lo propio de un nombre propio quedará siempre por venir. Y secreto. [...] Lo que se anuncia «desde Marx» puede sólo prometer o recordar que hay que mantener la unión, en un habla que difiere, difiriendo no lo que afirma, sino difiriendo justamente para afirmar, para afirmar justamente, para poder (poder sin poder) afirmar la venida del acontecimiento, su por-venir mismo.<sup>219</sup>*

Ser fieles a la herencia de la deconstrucción implica una forma de vínculo previo a todo lazo común: el del habla/escritura. Pero esta promesa anterior a toda política, cuya

---

<sup>215</sup> *Op. cit.*, p. 68.

<sup>216</sup> *Op. cit.*, p. 64.

<sup>217</sup> *Op. cit.*, p. 106.

<sup>218</sup> Las críticas que suscitó la lectura derridiana de Marx de parte de los celosos “verdaderos” herederos y la respuesta de Derrida a las mismas pueden encontrarse en SPRINKER, M. (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, trad. M. Malo de Molina Bodelón, A. Riesco Sanz y R. Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2002. También es valioso el trabajo del grupo *Decontra* sobre la relación entre Marx y Derrida en DE PERETTI, C. (ed.), *Espectrografías (desde Marx y Derrida)*, Madrid, Trotta, 2003.

<sup>219</sup> DERRIDA, J., *Espectros de Marx*, ed. cit., p. 31.

verdad radica en el diferimiento y así afirma el porvenir del acontecimiento, tiene una forma, la aporética.

### 3.2 Aporías

Hay en Derrida una relación estrecha entre el *porvenir* y el *acontecimiento*, desde el momento en que ambos comparten su irreductibilidad al cálculo a partir de las condiciones actuales. En otras palabras, son su imprevisibilidad, su más allá del horizonte presente, su suspensión de todo saber, los que garantizan su (im)posibilidad. Lo único que está por venir es el acontecimiento, si lo hay,<sup>220</sup> cuya condición de posibilidad es la transgresión de la mera repetición de lo mismo, su irreductibilidad a la racionalidad instrumental y a la aplicación de un programa, es decir, la fidelidad al llamado de la deconstrucción. Ahora bien, la pregunta que podemos hacernos en este punto es cómo pensar el acontecimiento, cómo volver la razón sobre esto que da a pensar. Derrida responde,

*Pero el pensamiento del «quizá» involucra quizá el único pensamiento posible del acontecimiento. De la amistad por venir y de la amistad para el porvenir. Pues para amar la amistad no basta con saber llevar al otro en el duelo, hay que amar el porvenir. Y no hay categoría más justa para el porvenir que la del «quizá». Tal pensamiento conjuga la amistad, el porvenir y el quizá para abrirse a la venida de lo que viene, es decir, necesariamente bajo el régimen de un posible cuya posibilitación debe triunfar sobre lo imposible. Pues un posible que sería solamente posible (no imposible), un posible seguramente y ciertamente posible, de antemano accesible, sería un mal posible, un posible sin porvenir, un posible ya dejado de lado, cabe decir, afianzado en la vida. Sería un programa o una*

<sup>220</sup> "Lo que hay, si es que lo hay, no es necesariamente. Eso quizá no existe ni se presente jamás, y sin embargo lo hay, puede que haya." DERRIDA, J., *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, ed. cit., p. 58.

causalidad, un desarrollo, un desplegarse sin acontecimiento. La posibilidad de ese posible imposible debe permanecer a la vez tan indecible y en consecuencia tan decisivo como el porvenir mismo.<sup>221</sup>

El pensamiento del quizá entonces piensa aquello que escapa a nuestro pensamiento, es decir, a nuestro lenguaje. Si no podemos dejar de traicionar el porvenir cada vez que hablamos sobre él, esto es porque el porvenir nunca llega, sino que siempre está por venir. Otra política, otra democracia, no pueden renunciar al contenido heredado de esos conceptos. Sin embargo, si no hay una herencia determinada, eso que se hereda es siempre la apertura al acontecimiento, a aquello inesperado que irrumpe de manera novedosa sobre el orden constituido, y que quizá, pero sólo quizá, pueda suceder. Y aquí Derrida señala la prueba que debe hacer todo porvenir, la aporía del quizá. Por un lado, el quizá abre un posible absolutamente indeterminado, que permite así el acontecimiento y la decisión. Por el otro, toda decisión interrumpe su condición de posibilidad, el quizá mismo. En otras palabras, la decisión (que siempre es de otro y nunca una puesta en acto de una voluntad soberana<sup>222</sup>) y el surgir del acontecimiento

<sup>221</sup> *Op. cit.*, p. 46.

<sup>222</sup> Desde ya que en este punto Derrida hereda (deconstruyéndolo) el concepto de "decisión" de la filosofía política de Carl Schmitt. Para éste, es soberano quien decide el estado de excepción, el cual no está determinado por la norma. Quien declare la suspensión de la ley, la puesta en suspenso de un orden determinado, por propia iniciativa, de manera original e incondicionada, ése será el soberano (SCHMITT, C., "Teología política I", en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, trad. Angelika Scherp, México, FCE, 2001, pp. 23-24) A pesar de esto, Schmitt señala que el soberano tiene como fin la reinstauración del orden. Por lo tanto, este momento de apertura hacia lo otro, hacia lo más allá de la norma, se vuelve un riesgo necesario para lograr el cierre del universal que rige lo instituido. (*Op. cit.*, p. 27) Ante el peligro de disolución de la normalidad establecida, que se manifiesta con la aparición de lo otro, lo heterónomo, el soberano decide hacer visible eso otro, nombrándolo y a su vez excluyéndolo del orden, para así intentar fagocitarlo o borrarlo de la escena política. El otro trae consigo la posibilidad de otra normalidad, de otro orden, poniendo así en riesgo el estado de cosas vigente, que a ese otro lo dejaba en lo oculto, más allá de todo horizonte de posibilidad. Lo heterógeno es lo imposible, lo impensado, y por ello debe volver a su morada de ruinas. Parece existir, entonces, una contradicción entre esta finalidad de autoconservación y la supuesta originalidad absoluta de la decisión. Si para Schmitt "en términos normativos, la decisión surge de la nada" (*Op. cit.*, p. 40), la anterioridad de lo heterónomo, de lo anormal, parece oponerse a la espontaneidad del soberano divino. Éste ya no decide quién es ese otro, sino que simula darle una luz, cobijarlo bajo su campo de atracción y luego declararlo fuera del mismo; cuando en realidad sólo asumiría este riesgo para volver a lo normal y hacer de lo invisible el hogar de lo heterónomo. De este modo, la decisión soberana no sería la iniciativa absoluta de una voluntad autosuficiente, sino que se puede pensar como el último recurso de aquél que ya no domina la distribución de espacios y roles, a quien se le ha infiltrado un huésped indeseable, que contamina la

de cisión →  
C. Schmitt

clausuran el horizonte abierto a la llegada de lo otro.<sup>223</sup> En el preciso instante en que del fondo de indeterminación acontece lo imposible, eso ya queda reducido al ámbito de lo posible. La justicia, el don, el perdón, si los hay, siempre serán fugaces, imponiéndonos un deber fundamental, el de deconstruir todas las instancias que se realizan en sus nombres.

Por otro lado, Derrida señala la aporía del acontecimiento, que se superpone a la antes analizada. Según esta segunda aporía, la decisión produce acontecimiento, es decir, siempre es una decisión que se toma sobre un suelo de indecidibilidad absoluta.<sup>224</sup> Por lo tanto, no hay un sujeto que tome una decisión, si comprendemos por tal al individuo claramente determinado, autoconsciente y capaz de calcular las causas y efectos de su decisión. Sin embargo, Derrida señala que la decisión neutraliza a su vez esa indeterminación absoluta, ya que siempre tiene un efecto de subjetividad inherente a ella misma.

*Sin duda la subjetividad de un sujeto, ya, no decide nunca sobre nada: su identidad consigo y su permanencia calculable hacen de toda decisión un accidente que deja al sujeto indiferente. Una teoría del sujeto es incapaz de dar cuenta de la menor decisión [...] Pero si nada sucede jamás a un sujeto, nada que merezca el nombre de acontecimiento, el esquema de la decisión tiende regularmente, al menos en su acepción común y hegemónica (la que parece seguir dominando el decisionismo schmittiano, su teoría de la excepción y de la soberanía), a implicar la instancia del sujeto, de un sujeto clásico, libre y voluntario, y así de un sujeto al que nada sucede, ni siquiera*

---

atmósfera de su reinado. Entonces, ya en Schmitt encontramos que la decisión, esencia de lo político, es siempre la decisión de otro.

<sup>223</sup> DERRIDA, J., *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, ed. cit., p. 86.

<sup>224</sup> En *Fuerza de ley* Derrida da tres ejemplos de aporías íntimamente ligadas a las aquí expuestas. I. La epokhé de la regla. Según ésta, la decisión del justo, para ser tal, deber ser del orden de lo calculable, es decir, debe seguir una regla. Pero para ser justa, el juez debe asumir esa regla en un acto de interpretación reinstaurador. II. La obsesión (*hantise*) de lo indecible. Aquí Derrida afirma que la decisión debe pasar por la prueba de lo indecible. Una vez pasada esa prueba, esa decisión deja de ser justa, es decir, cae nuevamente bajo la regla o norma instituida. III. La urgencia que obstruye el horizonte del saber. La decisión siempre marca una interrupción del saber y la deliberación. Sin embargo, dicho saber debe necesariamente preceder a toda decisión. DERRIDA, J., *Fuerza de ley. El "Fundamento místico de la autoridad"*, ed. cit., pp. 52-62.



el acontecimiento singular del que cree, por ejemplo en situación de excepción, que toma y que guarda la iniciativa. [...] ¿Habría que mostrarse hospitalario para lo imposible mismo, a saber, lo que el buen sentido de toda filosofía no puede sino excluir como la locura o el sin-sentido, a saber, una decisión pasiva, una decisión originariamente afectada? [...] la decisión: ésta debe interrumpir, marca un comienzo absoluto. Significa, pues, lo otro en mí, que decide y desgarrar. La decisión pasiva, condición del acontecimiento, es siempre en mí, estructuralmente, otra decisión, una decisión desgarradora como decisión del otro. Del otro absoluto en mí, del otro como lo absoluto que decide de mí en mí. [...] Responsable de mí ante el otro, soy en primer lugar y también responsable del otro ante el otro [...] esta heteronomía no contradice a la autonomía, abre ésta a ella misma, representa el latido de su corazón. Otorga la decisión al don, si lo hay, como don del otro.<sup>225</sup>

El sujeto clásico, libre y voluntario, responde al principio de calculabilidad propio de todo lo presente, lo posible, lo estable, lo idéntico a sí. Por ello, no es posible hablar de una decisión de ese sujeto en tanto ésta es siempre el venir del acontecimiento, lo que irrumpe, lo no-calculable e in-anticipable. Por otro lado, toda decisión tiene un efecto de subjetividad necesario, es decir, no puede ir más allá de ese sujeto al que se le impone desde otro lugar. Entonces, una decisión, si la hay, viene de lo otro en mí, ese otro que decide más allá de mí mismo. Sin embargo, no por esto dejo de ser responsable, infinitamente responsable, de esa decisión del otro.<sup>226</sup> Y aquí reside el efecto de subjetividad necesario para pensar en otra política: el sujeto de la democracia por venir sería uno cuya identidad estaría conformada por la respuesta y la responsabilidad ante la decisión del otro.

<sup>225</sup> DERRIDA, J., *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, ed. cit., pp. 86-87.

<sup>226</sup> “Una decisión es inconsciente en suma, por insensato que esto parezca, comporta el inconsciente y sigue siendo sin embargo responsable.” DERRIDA, J., *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, ed. cit., p. 88.

Lo que finalmente se explicita aquí es el papel que tiene en el pensamiento derridiano en general la aporía como instancia de apertura del acontecimiento.<sup>227</sup> Para que el porvenir tenga lugar, es necesaria la instancia de indeterminación propia de lo aporético, es decir, de aquello que no nos permite trazar de antemano la senda segura que debe seguir nuestra decisión (lo cual la anularía en cuanto tal). Cuando nos vemos atravesados por dos deberes irrenunciables, lo que Derrida llama *double bind*, precisamente en ese momento lo otro que rompe con la mera repetición de lo mismo es posible. En *Fuerza de ley* Derrida sostiene incluso que la justicia sería la experiencia de la aporía, es decir, de aquello de lo que no se puede tener experiencia. La justicia sería entonces la única experiencia posible de lo imposible.

*El derecho es el elemento del cálculo, y es justo que haya derecho; la justicia es incalculable, exige que se calcule con lo incalculable; y las experiencias aporéticas son experiencias tan improbables como necesarias de la justicia, es decir, momentos en que la decisión entre lo justo y lo injusto no está jamás asegurada por una regla.*<sup>228</sup>

La aporía deja entonces de ser un mero callejón sin salida, y el espacio abierto por lo indecible se hace transitable. Ya no caemos condenados bajo el yugo del silencio, sino que reconocemos que toda instancia de suspensión del cálculo y la causalidad se vuelve condición de posibilidad de la justicia, el respeto absoluto hacia el otro, es decir, la democracia por venir.

---

<sup>227</sup> "[...] la aporía es el lugar mismo en el cual ha de encontrarse la fuerza política de la deconstrucción." BEARDSWORTH, R., *Derrida y lo político*, ed. cit., p. 19.

<sup>228</sup> DERRIDA, J., *Fuerza de ley. El "Fundamento místico de la autoridad"*, ed. cit., p. 39.

### 3.3 Mesianicidad sin mesianismo<sup>229</sup>

Ahora bien, retomando nuestra hipótesis, podemos anticipar una crítica inmediata a la misma. La democracia por venir en sí misma no tendría un contenido determinado, sería una mera forma, en este caso deconstructiva, que abriría la posibilidad del mal uso de la misma. Si la aporía no delimita un espacio dentro del cual asumir la decisión del otro, siempre es posible que una mala decisión se disfrace de justicia.<sup>230</sup> Así como Hegel critica al imperativo categórico kantiano por ser una forma vacía que se podría llenar con cualquier contenido, la democracia por venir como modo de lo político en constante (auto)deconstrucción estaría siempre bajo la tentación de caer en la posibilidad del mal.

A esta posible crítica Derrida responde

[...] cualquiera que sea la modalidad o el contenido *de este deber, de esta necesidad, de esta prescripción o de esta injunción, de esta prenda, de esta tarea, también, pues, de esta promesa, de esta promesa necesaria, es preciso este «es preciso» y ésta es la ley. Esta indiferencia por el contenido*

---

<sup>229</sup> En respuesta a la traducción que hace Jameson de todo lo referente a lo "mesiánico" en Derrida por "utopismo", el autor de *Espectros de Marx* cambia la expresión utilizada allí de "mesiánico sin mesianismo" por "mesianicidad sin mesianismo". De este modo, se aleja de la referencia al mesianismo judío constitutiva del pensamiento de Benjamin y a todo intento de leer en el "sin" una carencia, negatividad o aniquilación, para así afirmar que *"la mesianicidad (a la que considero una estructura universal de la experiencia y que no se reduce a ningún mesianismo religioso) es cualquier cosa menos utópica: es, en todo aquí-ahora, la referencia a la llegada del acontecimiento más concreto y más real, es decir, a la alteridad más irreductiblemente heterogénea."* DERRIDA, J., "Marx e hijos", en SPRINKER, M. (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, ed. cit., p. 289.

<sup>230</sup> Laclau se acerca a esta crítica al señalar el hiato existente entre afirmar la presencia de un otro en toda mismidad y el llamado al respeto absoluto de esa alteridad. En otras palabras, considera que de la estructura de promesa inscrita en toda marca no se sigue *lógicamente* la hospitalidad incondicional levinasiana, ya que de la estructura de indecidibilidad se pueden derivar incluso consecuencias totalitarias. Si la posibilidad del mal está siempre vigente, esto significa que la ética nunca se convierte en un nuevo fundamento. LACLAU, E., "The Time is Out of Joint", *Diacritics*, vol. 25, N° 2, Summer 1995, pp. 86-96. A esta crítica responde Critchley que la decisión, si la hay, es siempre una invención, es decir, una más allá con relación a las prácticas e instituciones de una sociedad determinada. Así, cuando Laclau sostiene que la deconstrucción necesita de la teoría de la hegemonía para así salir del ámbito de indecidibilidad, Critchley le indica que su teoría de la hegemonía necesita de una ética del tipo levinasiano, para así no caer en un decisionismo cercano al de Schmitt. CRITCHLEY, S., "Metaphysics in the Dark: A Response to Richard Rorty and Ernesto Laclau", *Political Theory*, Vol. 26, N° 6, Dec. 1998, pp. 803-817. Por nuestra parte, consideramos que lo indecidible debe permanecer como tal, ya que cualquier fundamento que intente superarlo traicionará siempre el respeto absoluto debido a la singularidad del otro. Y esto no significa que coloquemos a la ética levinasiana como nueva *arkhé*, ya que ella misma se reconoce como anárquica. Para esta cuestión remitimos al apartado 1.2.2.

*no es indiferencia, no es una actitud de indiferencia, al contrario. Al marcar toda apertura al acontecimiento y al porvenir como tales, condiciona el interés y la no-indiferencia por lo que sea, por todo contenido en general.*<sup>231</sup>

La indiferencia por la particularidad del contenido de esa promesa no implica la indiferencia por todo contenido en general. Que la tarea deconstructiva tal como es invocada por la democracia por venir sea una llamada a la (auto)crítica constante de cualquier determinación política no quiere decir que no tenga contenido alguno. La cuestión reside en la incapacidad de vislumbrar dicho contenido desde el horizonte presente, sabiendo que toda palabra lanzada sobre el mismo terminará neutralizando su porvenir. A este porvenir sin un contenido determinado Derrida lo llama la *mesianicidad sin mesianismo*.

*Ya sea la promesa de esto o de aquello, ya sea, o no, cumplida o ya resulte imposible de cumplir, necesariamente hay promesa y, por tanto, historicidad como porvenir. A esto es a lo que concedemos el sobrenombre de lo mesiánico sin mesianismo.*<sup>232</sup>

¿Qué es entonces la mesianicidad sin mesianismo? Es esta llamada al porvenir, a la alteridad absoluta, al acontecimiento, pero sin horizonte de espera. No debo anticipar, predecir o condicionar la llegada del otro, en este caso de otra política, ya que así estoy cancelando la intempestividad de su arribo y su carácter necesariamente revolucionario.<sup>233</sup> Leemos en *Espectros de Marx*,

*¿Puede concebirse una herencia ateológica de lo mesiánico? [...] La ascesis despoja la esperanza mesiánica de todas las formas bíblicas e, incluso, de*

<sup>231</sup> DERRIDA, J., *Espectros de Marx*, ed. cit., p. 87.

<sup>232</sup> *Op. cit.*, p. 88.

<sup>233</sup> En sintonía con esta interpretación de lo mesiánico, Blanchot afirma que el mesianismo judío también nos advierte sobre la relación del advenimiento con el inadvenimiento. "Si el Mesías está en las puertas de Roma entre los pordioseros y los leprosos, cabe creer que su incógnito lo protege o impide su venida, mas precisamente se lo reconoce: alguien, apremiado por la obsesión de la interrogación, le pregunta: «¿cuándo vendrás?». Por lo tanto, el hecho de estar ahí no es la venida. Cerca del Mesías que está ahí, siempre ha de retumbar el llamado: «Ven, Ven». Su presencia no es una garantía. Futura o pasada (se ha dicho por lo menos una vez, que el Mesías ya ha venido), su venida no corresponde a una presencia." BLANCHOT, M., *La escritura del desastre*, ed. cit., p. 121.

*todas las figuras determinables de la espera, se desnuda de ese modo con vistas a responder a lo que debe ser la hospitalidad absoluta, el «sí» al (a la) arribante, el «ven» al porvenir inanticipable -que no debe ser el «cualquier cosa» detrás del cual se amparan los demasiado conocidos fantasmas que, justamente, hay que ejercitarse en reconocer-. Abierta, en espera del acontecimiento como justicia, dicha hospitalidad no es absoluta más que si vela por su propia universalidad. Lo mesiánico, incluso bajo sus formas revolucionarias (y lo mesiánico siempre es revolucionario, debe serlo), sería la urgencia, la inminencia, pero, irreductible paradoja, una espera sin horizonte de espera.<sup>234</sup>*

Sólo se puede esperar el porvenir, ya que sobre lo posible siempre tenemos la certeza del cálculo. Sin embargo, ese porvenir no es ajeno a nuestro aquí y ahora, ya que la propia contaminación del instante por su herencia y su porvenir hacen que el futuro nunca sea una mera repetición de lo mismo.<sup>235</sup> A su vez, el respeto hacia la alteridad, el tomar en cuenta su singularidad de manera incondicional, es decir, la justicia, implican esta interrupción del retorno de lo mismo, para que lo otro tenga lugar. En este sentido, la deconstrucción siempre es esta llamada al porvenir desde cualquier instancia que se diga presente.

*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 indeconstruible justicia, indeconstruible condición de toda deconstrucción, cierto, pero condición que está 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*

<sup>234</sup> DERRIDA, J., *Espectros de Marx*, ed. cit., p. 188.

<sup>235</sup> Gerard Bensussan interpreta lo mesiánico en Derrida, relacionándolo con algunos de los autores clásicos del mesianismo judío, desde la perspectiva del instante, entendido como aquello que rompe con el devenir de la historia e instaura una urgencia del orden práctico. BENSUSSAN, G., "La política y el tiempo. En torno a Derrida y al mesianismo", trad. I. Dentrambasaguas, *Actuel Marx*, n° 3, Santiago de Chile, 2005, pp. 77.101.

«propia» posibilidad), de ese desierto abisal también, «desierto en el desierto», del que hablaremos más adelante, un desierto que hace señas hacia el otro, desierto abisal 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.<sup>236</sup>

Y aquí volvemos a la crítica del comienzo del apartado. Derrida reconoce que su pensamiento contiene un peligro, que es la apertura hacia el mal y lo peor. Sin embargo, nueva aporía, esta posibilidad debe estar siempre abierta si queremos pensar en un porvenir, es decir, otra política. Todo cierre y rechazo ante la llamada del otro, previa a la conformación de cualquier mismidad, incluso en nombre del "bien", la "paz" y la "justicia", implica una violencia sobre la singularidad de ese absolutamente otro. Retomando la lógica de lo autoinmunitario, si un cuerpo vivo se inmuniza contra toda posible intromisión, incluida la posibilidad de lo peor, cierra las puertas a aquello mismo que lo conforma como sí mismo: la llegada del otro.<sup>237</sup> Asegurarse contra el riesgo de algún mal limitando la visita del otro según cumpla con las condiciones

<sup>236</sup> *Op. cit.*, pp. 41-42.

<sup>237</sup> En su intervención inmediata ante los sucesos del 11 de Septiembre de 2001, Derrida critica a la respuesta del gobierno de Bush y los Estados asociados a éste el haber presentado a sus adversarios *solamente* como terroristas y sobre todo como "terroristas internacionales", a los cuales se pretendió oponer una "guerra limpia". De este modo, señala que nos enfrentamos a un doble programa teológico-político, quizá más evidente por el lado islámico, pero no menor por el de los Estados Unidos, desde el momento en que se autoproclaman dogmáticamente como los garantes de la paz, la libertad y la justicia, y a partir de este fundamento planifican y llevan a cabo las acciones más terroríficas. DERRIDA, J., "Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales", en BORRADORI, G. (Ed.), *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, ed. cit., p. 162. Siguiendo con esta crítica, años después analiza el concepto de "Estado canalla" (*rogue State*), con el que se designa a todo Estado que transgrede el derecho internacional, y afirma que las acusaciones y campañas dirigidas contra los Estados así denominados (incluso cuando el adversario no es ningún Estado identificable) están orquestadas por Estados hegemónicos, empezando por los Estados Unidos, los cuales se comportan ellos mismos como Estados canallas. DERRIDA, J., "La razón del más fuerte (¿Hay Estados canallas?)", en *Canallas: dos ensayos sobre la razón*, ed. cit. Vale mencionar que este fundamentalismo del bien, que en su nombre cierra las puertas y hace oídos sordos a la llamada del otro (que por supuesto siempre se hace oír, ya que no necesita ser invitado para hacer efectiva su visita), está ejemplificado en el discurso religioso adoptado por Bush y sus funcionarios, llegando a bautizar a campañas y operaciones que violaban la soberanía de otros Estados como "Justicia infinita" y "Libertad duradera".

¿si no es? entrada a los  
posiciones previas  
concretas

previas para su invitación<sup>238</sup> significa también limitar el ámbito de lo posible sólo a lo meramente posible, anulando aquello que se nos impone desde un pasado inmemorial y el porvenir, lo imposible mismo, la justicia, la democracia por venir. Leemos en *Fuerza de ley*,

*Abandonada a ella misma, la idea incalculable y donadora de justicia está siempre lo más cerca del mal, por no decir de lo peor puesto que siempre puede ser reapropiada por el cálculo más perverso. Siempre es posible y esto forma parte de la locura de la que hablábamos. Una garantía absoluta contra este riesgo sólo puede saturar o suturar la apertura de la apelación a la justicia, una apelación siempre herida. Pero la justicia incalculable ordena calcular.*<sup>239</sup>

jur. "ficticia" —> carente de fundamento?

Aquí Derrida sostiene que el derecho, la política y las instituciones siguen siendo ficciones útiles, en tanto se sostenga infatigablemente un proceso deconstructivo que garantice la no caída en esencialismos y dogmatismos que acercarían a los totalitarismos políticos.<sup>240</sup> La utilidad de dichas ficciones radicaría en esa violencia justa que se ejercería contra la posibilidad del mal. Ese momento performativo anárquico, es decir, infundado, y por lo tanto violento, evitaría así la caída en la peor de las determinaciones. ¿Cómo evitar que el porvenir sea desplazado por "cualquier cosa"? Precisamente sometiendo a lo que se proclama como la llegada del Mesías a la mirada deconstructiva. Si la soporta, es decir, si esa decisión se reconoce como infundada y llama a su propia superación, nos aseguramos un paso más en el camino infinito que conduce a la democracia por venir.<sup>241</sup> Desde ya que este carácter abismal de toda decisión, su

<sup>238</sup> Para un análisis de la hospitalidad de invitación (condicional) y su indisoluble hospitalidad de visitación (incondicional) remitimos a DERRIDA, J., "Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales", en BORRADORI, G. (Ed.), *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, ed. cit., pp. 186-188.

<sup>239</sup> DERRIDA, J., *Fuerza de ley. El "Fundamento místico de la autoridad"*, ed. cit., p. 64.

<sup>240</sup> Derrida señala que incluso sin la apertura de la posibilidad del mal puede que no quede sino la necesidad de lo peor. DERRIDA, J., *Espectros de Marx*, ed. cit., p. 42.

<sup>241</sup> Una traducción de esta cuestión en un lenguaje cotidiano sería la siguiente. Si un partido político, un Estado o cualquier otra institución se reconoce como ficticia, es decir, carente de fundamento, y se somete a una constante auto-crítica, estaría abriéndose a lo que excluye necesariamente y contra lo cual dejaría de

trasfondo de indecidibilidad, es precisamente el espacio en que una ética, la responsabilidad y la justicia, comprendidas todas por la misma deconstrucción, tienen lugar, aunque en ese mismo instante caigan en el orden de lo instituido. Desde allí, vislumbramos el “círculo vicioso” infinito que caracteriza a la deconstrucción, aunque desde ya que nunca se termina donde se comenzó, y aquí radica el optimismo derridiano expresado en su llamado a la perfectibilidad infinita del derecho y la democracia.

### 3.4 Invención

Según lo visto hasta aquí podríamos aventurar una interpretación de la política derridiana como una política de la pasividad. Si la deconstrucción “no se aplica jamás a nada exterior”,<sup>242</sup> si siempre es una auto-hetero-deconstrucción que realiza un texto sobre sí, si nunca es una posibilidad sino siempre una invención de lo imposible,<sup>243</sup> parece que sería suficiente con quedarse de brazos cruzados cual espectadores privilegiados de ese porvenir que ya solo se anuncia pero que de ningún modo llegará. Sin embargo, desde esta interpretación que reafirmaría a Derrida como un pensador del fin de la historia,<sup>244</sup> sería sorprendente encontrarnos con afirmaciones como la siguiente:

*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.*<sup>245</sup>

---

enfrentarse de manera dogmática. Pero, ¿qué sería de un Estado que violara la ley aristotélica y dijera: "soy un Estado, pero no hay Estados"?

<sup>242</sup> DERRIDA, J., *Fuerza de ley. El "Fundamento místico de la autoridad"*, ed. cit., p. 81.

<sup>243</sup> DERRIDA, J., "Psyche: Invenciones del otro", trad. M. Rodés de Clérico y W. Neira Blanco, en AA.VV., *Diseminario: La desconstrucción, otro descubrimiento de América*, Montevideo, XYZ Ediciones, 1987, pp. 49-106.

<sup>244</sup> Esta lectura de Derrida lo aceraría a lo que él mismo critica encarnado en la escatología cristiano-neoliberal de Fukuyama, en DERRIDA, J., *Espectros de Marx*, ed. cit., pp. 70-89.

<sup>245</sup> DERRIDA, J., *Espectros de Marx*, ed. cit., p. 89.



Derrida llama a seguir el sueño emancipatorio y desde aquí a pensar en otra política, la democracia por venir. Si bien la deconstrucción es lo que hay, lo que acontece en las fisuras de nuestra herencia,<sup>246</sup> es necesaria una intensificación de esto que desde siempre está en marcha. Leemos en *Fuerza de ley*, refiriéndose a trabajos de colegas cercanos a su pensamiento,

*Me parece que responden a los programas más radicales de una deconstrucción que querría, para ser consecuente con ella misma, no quedarse encerrada en discursos puramente especulativos, teóricos y académicos sino [...] tener consecuencias, cambiar cosas, intervenir de manera eficiente y responsable (aunque siempre mediatizada evidentemente), no sólo en la profesión sino en lo que llamamos la ciudad, la pólis, y más generalmente el mundo. No cambiarlos en el sentido sin duda un poco ingenuo de realizar una intervención calculada, deliberada y estratégicamente controlada, sino en el sentido de la intensificación máxima de una transformación en curso, a título no simplemente de síntoma o de causa; aquí necesitaríamos otras categorías.*<sup>247</sup>

Si bien la transformación está en curso, y no es un mero síntoma o causa de otra cosa ya que esa transformación responde al carácter autoinmunitario de todo presente, debemos radicalizar ese espíritu crítico y deconstructor. Para esto, es necesario inventar nuevos conceptos, un nuevo lenguaje, que nos permita hacer lugar al porvenir.<sup>248</sup> Porque en última instancia una invención, si la hay, siempre es la venida del otro, que se sustrae a una programación y rompe así con todo estatuto previo. Si la invención fuera invención de lo posible, ya dejaría de ser tal. Para que haya invención ésta debe ser invención de lo imposible, una invención de aquello que escapa a la previsión del sujeto, al cálculo, y

<sup>246</sup> Para esta cuestión véase CRAGNOLINI, M. B., "Derrida: deconstrucción y pensar en las «fisuras»", en *Derrida, un pensador del resto*, ed. cit., pp. 11-23.

<sup>247</sup> DERRIDA, J., *Fuerza de ley. El "Fundamento místico de la autoridad"*, ed. cit., p. 23.

<sup>248</sup> "Tal posible no pertenecería ya al espacio de este posible, a la posibilidad de lo posible [...]. Para abrirse a esa otra posibilidad de lo posible, la misma palabra experiencia tendría que designar otro concepto. E intentar traducirse, si esa otra posibilidad fuese posible ahí, en un lenguaje político. Al precio, si eso fuera necesario, de cambiar el sentido de la palabra «político» -dicho de otro modo, cambiar la política." DERRIDA, J., *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, ed. cit., p. 85-86.

por eso debe venir siempre del otro. Entonces, la invención no la *hacemos* venir, sino que la *dejamos* venir preparándonos para la venida del otro. Aunque exista un efecto de subjetividad necesario e implícito en toda invención, y de aquí su inmediata incorporación a un estatuto determinado, ese efecto debe reducirse (sin limitación, negación o irresponsabilidad) a dar lugar y dejar venir al otro.<sup>249</sup> Y para que éste pueda llegar como tal, es necesario que nuestra tarea sea *desobrada*,<sup>250</sup> es decir, que se esfuerce por reducir al mínimo el vínculo entre ese efecto de subjetividad necesario y la tradición del sujeto moderno. Para que otra política sea posible, debe escapar a la corta vista del sujeto y su voluntad instrumentalizadora. Hay que inventar otra política, otro lenguaje, otra subjetividad, y aquí radica la tarea del filósofo-artista, filósofo del porvenir.

---

<sup>249</sup> DERRIDA, J., "Psyche: Invenciones del otro", en AA.VV., *Diseminario: La desconstrucción, otro descubrimiento de América*, ed. cit.

<sup>250</sup> Para la noción de *desobra* véase BLANCHOT, M., *La comunidad inconfesable*, ed. cit., pp. 35-36.

## 4. POLÍTICA APORÉTICA

*La democracia no es figurable. Más aún: no es, por esencia, figural. Tal vez sea ese el único sentido que, para terminar, pueda dársele: ella depone la asunción de figuración de un destino, de una verdad de lo común. Pero impone configurar el espacio común de tal modo que pueda abrirse en él toda la riqueza posible de las formas que lo infinito es capaz de adoptar, de las figuras de nuestras afirmaciones y las declaraciones de nuestros deseos.*

Jean-Luc Nancy, *La verdad de la democracia*

*Conferencia de Turín*

A continuación abordaremos de manera detallada un texto cuyo análisis podría haber estado al comienzo de nuestro trabajo. Si bien es un breve escrito que nació como conferencia en un coloquio sobre la "identidad cultural europea" que tuvo lugar en Turín en Mayo de 1980, encontramos en él anunciado lo que será todo el trabajo posterior de Derrida. Por esta razón hemos dejado su exposición detallada para el final de nuestra presentación, ya que una vez recorrido el entramado conceptual que Derrida desarrollará a partir de ese momento, dicha conferencia adquiere una nueva luz como prefiguración de lo que llamaremos el "proyecto" de una *política aporética*. Con este nombre quisieramos destacar el lugar fundamental que la aporía ocupa en la democracia por venir y también, de manera oblicua, que resuene la relación tejida por Derrida entre política y ética.<sup>251</sup>

<sup>251</sup> Desde ya que es más que complejo volver juntar ambas instancias en filosofía. Sin embargo, si comprendemos que Derrida está construyendo una política desde la ética levinasiana, dicha pareja debe volver a enlazarse. Por ello afirma Critchley que "si la ética sin la política es vacía, la política sin la ética es ciega". CRITCHLEY, S., "Metaphysics in the Dark: A Responde to Richard Rorty and Ernesto Laclau", ed. cit., p. 809.

El título del texto en cuestión es *El otro cabo. Memorias, respuestas y responsabilidades*,<sup>252</sup> y en él Derrida deconstruye algunos pasajes de la obra de Valéry, tomando como punto de partida la pregunta sobre la identidad cultural europea. Es el poeta quien describe a Europa como un cabo (*cap*) occidental de Asia y una vanguardia, y los argumentos de Derrida transitan los caminos abiertos por el universo semántico de esta palabra de origen latino: *cap*. Por una lado, encontramos la variante marítima del *cap*, que significaría entonces rumbo, destino, remitiéndonos a una teleología inscrita en toda identidad, no ya sólo la europea. Por otro lado, desde un punto de vista geográfico, la idea de cabo está ligada a la de cabeza, extremidad, punta, que tampoco es ajena a la identificación, y mucho menos a la cultural. Derrida, y ahora resumimos, estaría aquí preguntándose por la identidad europea y su vínculo necesario con lo otro de sí (2.1).<sup>253</sup> Si pensamos en Europa como un *cap*, debemos tomar en cuenta, ser responsables *ante, de y por* el otro *cap* (ya sea otro rumbo, otra cabeza, otro porvenir), el *cap* del otro (el rumbo, la cabeza o el porvenir del otro) y lo otro del *cap* (un rumbo, una cabeza y un porvenir que estén más allá de la lógica del *cap*). Es esto último lo que interesará a Derrida, y éste será su modo de heredar la tradición, manteniéndose ya dentro de una *primera aporía, double bind* que resulta fundamental para nosotros: heredar será convertirse en guardián de una tradición pero a la vez estar abierto hacia lo otro (3.1). No hay identidad que no esté atravesada por una alteridad inmemorial, y éste axioma es el que desata ya la aporía que nos solicita ser fieles a una identidad cultural determinada pero a la vez no caer en un solipsismo etnocentrista. Y aquí Derrida nos acerca su hipótesis: hay que "*intentar inventar otro gesto, en verdad una larga gesta - que supone la memoria- precisamente para asignar la identidad desde la alteridad,*

---

<sup>252</sup> DERRIDA, J., "El otro cabo. Memorias, respuestas y responsabilidades", en *El otro cabo. La democracia para otro día*, trad. P. Peñalver, Barcelona, Del Serbal, 1992, pp. 13-84.

<sup>253</sup> Entre paréntesis pondremos el número de apartado del presente trabajo en que se abordó la cuestión mencionada.

desde el otro <cap> y lo otro del <cap>, desde un borde completamente diferente.<sup>254</sup>

Tarea inmensa de la invención imposible, quizá por venir, y a la que Derrida dedicó gran parte de su labor (3.4).

Ahora bien, al hablar de lo otro del *cap*, Derrida recuerda dos variantes dadas por la diferencia de género: *la capital* y *el capital*. Ambas cuestiones están estrechamente ligadas, y pensar un más allá de ambas será la única posibilidad de transitar aquel doble imperativo. Por un lado, la pregunta por *la capital* es aquella que se dirige contra la posibilidad de establecer una capital cultural. Y esta cuestión, la de la cabeza o la hegemonía cultural, transcurre entre dos órdenes, que conforman una *segunda aporía*: por un lado no es deseable la dispersión absoluta, entendida como una radicalización de los provincianismos, un cierre mayor de las fronteras, una atomización que clausure la posibilidad de la mediación entre absolutos heterogéneos. Por otro lado, la circulación no debe convertirse en una centralización, es decir, la sangre no debe estar controlada por un solo órgano. Este monopolio, en el cual el corazón dictaminaría qué forma parte y qué no del mundo de la cultura, en última instancia establecería un ideal de lenguaje, dejando por fuera toda otra escritura, tildándola de literatura o irracionalismo, que no siempre son distintos (1.1). Y aquí surge también la necesidad de pensar estos otros lenguajes, pensar de otro modo, si queremos transitar por las paradojas (1.2). La entrevista que cierra la edición en libro de esta conferencia, titulada *La democracia, para otro día*,<sup>255</sup> abordará con mayor detenimiento esta cuestión, poniendo en juego también el problema de la lengua y la traducibilidad. Allí Derrida afirma que debemos pensar en un modo de comunicación que permita la traducción entre los distintos lenguajes, para así evitar el aislamiento lingüístico, pero a la vez debemos estar alertas ante el predominio de una lengua y su vínculo con el capital (pensemos en la lengua

<sup>254</sup> *Op. cit.*, p. 31.

<sup>255</sup> DERRIDA, J., "La democracia, para otro día", en *El otro cabo. La democracia para otro día*, ed. cit., pp. 85-101.

anglosajona actualmente).<sup>256</sup> Esta aporía contrapone lo unilateral y lo multilateral, pero nos vuelve a dejar ante un aparente callejón sin salida, donde todo rumbo sería imposible.<sup>257</sup>

Por otro lado, la pregunta por *el* capital anuncia para Derrida la necesidad de volver a pensar el marxismo, lo que hará años después en su *Espectros de Marx*.<sup>258</sup> En el texto que estamos analizando limita su análisis a la relación entre los opuestos "idealidad-universalidad" y "materialidad-particularidad". Todo capital, ya sea económico o cultural, si es que son distintos, está ligado a una materialidad ineludible. Ya sea un valor de uso cualquiera o aquel que posee la característica única de producir valor (i.e. el hombre y su fuerza de trabajo) este sustrato particular siempre estará presente en el proceso de capitalización, que implica necesariamente cierta idealización y con ella una universalización que pretendería dejar de lado todo resto de esa materialidad.<sup>259</sup>

Retomando pasajes de la obra de Valéry, Derrida encuentra entonces una tercera aporía. Esta es la que se da entre lo universal y su encarnación en el ejemplar particular, pero a la vez entre los múltiples particulares que se sueñan ejemplares también (2.1). Toda identidad implica ejemplaridad, es decir, posibilidad de representar un universal y responder por él. Entre una identidad y el universal siempre hay un lazo fraternal. Cualquier capital quiere responder por la humanidad entera, y he aquí una inadecuación

---

<sup>256</sup> En *El monolingüismo del otro* Derrida complejiza esta cuestión en un movimiento que consta de dos instancias: 1- No se habla más que una lengua: toda cultura es originariamente colonial, ya que cuando se instituye una identidad cultural siempre se impone una "política" de la lengua. En otras palabras, toda cultura implica una pretensión de homogeneidad y unilateralidad fundamentales. 2- Una lengua nunca es propia: aquí reside la diferencia con *El otro cabo*, al señalar Derrida que una lengua, al igual que toda identidad, siempre está atravesada por la alteridad absoluta que la constituye como tal. En este sentido, jamás se dan el aislamiento lingüístico o la unilateralidad absoluta, ya que la lengua siempre viene del otro. Así, la tarea de lo que él llama la "nueva Internacional de la lengua" sería denunciar las políticas nacionalistas que ocultan la impropiedad esencial de toda lengua y multiplicar las invenciones lingüísticas (desafíos a los traductores e invenciones de la traducción), que resistan y cultiven la traducción. DERRIDA, J., *El monolingüismo del otro o la prótesis del origen*, ed. cit., pp. 19-22, 33-43, 79-82.

<sup>257</sup> DERRIDA, J., "El otro cabo. Memorias, respuestas y responsabilidades", en *El otro cabo. La democracia para otro día*, p. 98.

<sup>258</sup> DERRIDA, J., *Espectros de Marx*, ed. cit.

<sup>259</sup> Sobre el asedio recíproco entre valor de uso (particular) y la forma mercancía (universal), aunque tal vez en un sentido inverso, véase *op. cit.*, pp. 179-181.

fundamental, la inadecuación de la política misma. Entonces vemos que las cuestiones de la capital y el capital no están separadas, sino que se solapan, se superponen como problemáticas afines. Hablando de la identidad cultural francesa, Derrida señala que

[...] *aquella sería responsable para el universo: tanto de los derechos del hombre como del derecho internacional –lo cual supone en buena lógica que ella será la primera en denunciar los desajustes entre el principio de estos derechos (cuya reafirmación debe ser y sólo puede ser incondicional) y las condiciones concretas de su puesta en práctica, los límites determinados de su representación, los rodeos o las desigualdades de su aplicación en función de los intereses, de los monopolios o de las hegemonías constituidas. La tarea es siempre urgente e infinita. No cabe otra cosa sino ser desigual a ella, pero hay varias maneras de determinar, de interpretar, de «gobernar» esta inadecuación: toda la política está ahí; y es, siempre, la política de hoy.*<sup>260</sup>

Nuevamente nos encontramos con el problema clásico de la filosofía política, el de la representación, que aquí se muestra como *double bind* infinito. Es necesario encarnar la universalidad de la justicia, pero este hacerse carne implica una traición necesaria a ese Dios padre. Querer velar por la universalización de la hospitalidad incondicional mediante el derecho, es decir, por una institucionalización del respeto absoluto hacia la singularidad de cualquier otro, siempre será una violencia ejercida sobre esta singularidad, al subsumirla bajo ese universal, y sobre cualquier otro derecho que también quisiera representar dicha justicia (2.2).

Resumiendo lo visto hasta aquí, tenemos una aporía (el deber de responder a la memoria europea y a lo otro de sí) que abre otras dos (la indecidibilidad entre una diferencia absoluta y la pura mismidad, por un lado, y el *double bind* entre la universalidad de la justicia y la particularidad del derecho, por el otro). Aunque éstas no son más que variaciones de la primera, la aporía que posibilita la política, la aporía que *es* la política.

---

<sup>260</sup> DERRIDA, J., "El otro cabo. Memorias, respuestas y responsabilidades", en *El otro cabo. La democracia para otro día*, ed. cit., p. 46.

En este punto encontramos un pasaje diríamos único en la obra de Derrida. Recordemos que la *democracia por venir* es la fórmula que él utiliza para dar cuenta de la distancia que separa a la democracia como modo de lo político abierto a la llegada del otro, es decir, fundado sobre la hospitalidad incondicional heredera de la ética levinasiana, de la democracia en cualquiera de sus determinaciones históricas. El justo nombre de la democracia jamás se adecuará a una materialización suya en el campo político, ya que toda democracia efectiva debe plantear un cierre de una identidad, y con ello la exclusión de un otro que ya no formaría parte del *demos*, contradiciendo ese nombre. Dicho en otras palabras, el sujeto de la política, aunque asediado por el espectro del otro, siempre será finito, traicionando la infinitud propia de la hospitalidad incondicional (2). Por lo tanto, la democracia por venir es aquella que escapa al horizonte presente, al saber que posibilitaría anticiparla, al programa a seguir garante de su efectivización. Así comparte con el *hoy* y el *acontecimiento* su carácter irreductible al saber y el cálculo (3.2 y 3.3). Es por ello que se hace enigmático, difícil y arduo hablar sobre la democracia por venir, pero quizá sea este el único desafío posible.

A pesar de esto, y aquí reside lo extraordinario del texto que estamos analizando, Derrida se atreve aquí a sacar como consecuencia de las aporías antes mencionadas otros dobles imperativos, otras aporías, que quizá hablen de una posible imposibilidad por venir. Hay que anticipar lo inanticipable, hay que inventar otra política, hay que trabajar para que lo otro pueda venir, hay que hacer lugar a su llegada (3.4). En palabras de Derrida:

[...] *la irrupción de lo nuevo, la unicidad del otro, hoy, debería ser esperada como tal (pero, ¿será posible alguna vez el como tal, el fenómeno, el ser como tal de lo único y de lo otro?), debería ser anticipada como lo imprevisible, lo inanticipable, lo no-dominable, lo no-identificable; en una palabra, como aquello de lo que no se tiene todavía memoria. Pero nuestra vieja memoria nos dice que también hay que anticipar y guardar el <cap>*,



*pues, bajo el motivo –que puede convertirse en slogan- de lo inanticipable o de lo absolutamente nuevo, podemos temer el regreso del fantasma de lo peor, al que hemos identificado ya.*<sup>261</sup>

El porvenir, el acontecimiento, hay que anticiparlos como inanticipables, para así no caer en extremos: mismidad absoluta o heteronomía terrorífica. Debemos dejar venir al otro, pero preparándonos para su venida. Esta labor previa, eternamente previa, estaría orientada por los deberes dictados por ese primer *double bind*, el de responder a la llamada de la memoria europea. Esta aporía configura entonces el "proyecto" de una política aporética, el cual nos "ordena":

1) “[...] *abrir Europa a partir del cabo, que se divide porque es también una orilla: abrirlo a lo que no es, no ha sido jamás y no será jamás Europa.*” Abrir la identidad nacional o continental a lo otro de sí, que conforma esa misma identidad. En otras palabras, volviendo a la lógica autoinmunitaria, hay que autodestruir las barreras o defensas que atacan al agente externo al ingresar al organismo, poner en cuestión las fronteras y las distintas leyes que las “protegen”, pero para así mantener al cuerpo inmune. Todo sí mismo debe abrirse a la llegada del otro, que lo conforma desde el interior, para así mantenerse vivo (2.1). Entre otros lugares, Derrida trabaja este tema en su reflexión sobre los sucesos del 11 de Septiembre de 2001 y la consecuente relación con Oriente, y he aquí otro día y otra luz.<sup>262</sup>

2) “[...] *no sólo acoger al extranjero para integrarlo, sino también para reconocer y aceptar su alteridad*”. Aquí agrega Derrida que se ponen en juego dos sentidos de la hospitalidad. La hospitalidad condicional está ligada a la idea de la tolerancia y el intercambio: acepto tu presencia “a cambio de”, “bajo la seguridad de que”, etc. La hospitalidad incondicional es aquella que no pide nada, sino que se encuentra abierta a

<sup>261</sup> *Op. cit.*, p. 23.

<sup>262</sup> DERRIDA, J., "Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales", en BORRADORI, G. (Ed.), *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, ed. cit., y CHÉRIF, M., *El Islam y Occidente. Encuentro con Jacques Derrida*, trad. A. Falcón, Bs. As., Nueva Visión, 2007.

la visita inesperada de ese otro, que por el mismo principio auto-inmunitario ya se encontraba aquí. La ética como posibilidad política se juega en esta instancia. Entre otros textos, Derrida retoma estas cuestiones en *La hospitalidad* (1.2.2).<sup>263</sup>

3) “[...] *criticar [...] un dogmatismo totalitario que, bajo el pretexto de poner fin al capital, ha destruido la democracia y la herencia europea, pero también [...] criticar una religión del capital que instala su dogmatismo bajo nuevos rostros*”. Criticar dogmatismos, tanto anti-capitalistas como capitalistas, para así evitar toda política fundada en verdades inamovibles, y por lo tanto deudoras del *logo-fono-falo-carnocentrismo* que Derrida critica. En *Espectros de Marx* se encuentran ambos movimientos: una crítica a cierta lectura dogmática de Marx<sup>264</sup> y otra dirigida contra cierto neo-hegelianismo neo-liberal que anuncia el fin de la historia (2.3).<sup>265</sup>

4) “[...] *cultivar la virtud de esta crítica, de la idea crítica, de la tradición crítica, pero [...] también someter a ésta, más allá de la crítica y de la cuestión, a una genealogía desconstructiva que la piense y la desborde, sin comprometer su existencia.*” Entonces, lo de Derrida no es el slogan “la deconstrucción al poder”, sino un llamado al espíritu crítico llevado al extremo para así radicalizar la crítica y volverla contra sí misma. Otro modo de lo auto-inmunitario que en *Canallas* asedia la relación entre lo razonable y lo racional.<sup>266</sup> Aquí radica la indeconstructibilidad de la deconstrucción, entendida como responsabilidad absoluta ante la presencia de lo otro en mí (2.3).

5) “[...] *asumir la herencia europea, y únicamente europea, de una idea de la democracia, pero [...] también reconocer que esa idea, como la del derecho internacional, no está dada jamás, que incluso su estatuto no es ni siquiera el de una*

---

<sup>263</sup> DERRIDA, J., y DUFOURMANTELLE, A., *La Hospitalidad*, trad. M. Segoviano, Bs. As., Ediciones de la Flor, 2000, pp. 79-153.

<sup>264</sup> DERRIDA, J., *Espectros de Marx*, ed. cit., pp. 111-196.

<sup>265</sup> *Op. cit.*, pp. 63-109.

<sup>266</sup> DERRIDA, J., “El <mundo> de las luces por venir (Excepción, cálculo y soberanía)”, en *Canallas: dos ensayos sobre la razón*, ed. cit., *passim*.

*idea reguladora en el sentido kantiano, sino algo que queda por pensar y por venir*".

Hay que heredar la idea de democracia, pero asumirla como porvenir, es decir, más allá de las determinaciones de esa idea (3.1). Ésta, dice Derrida, no es una idea kantiana, sino algo que escapa también a la razón pura, algo que no regula nada, sino que sólo se anuncia. En *Políticas de la amistad* deconstruye la tradición democrática y su estrecha relación con el lazo fraternal, para así intentar pensar esta democracia cuya estructura es la de la promesa (2).<sup>267</sup>

6) "[...] *respetar la diferencia, el idioma, la minoría, la singularidad, pero también la universalidad del derecho formal, el deseo de traducción, el acuerdo y la univocidad, la ley de la mayoría, la oposición al racismo, al nacionalismo, a la xenofobia.*" Transitar la aporía entre la singularidad y la universalidad, es decir, entre la justicia y su respeto por la singularidad del otro, por un lado, y el derecho universalizante que violaría esa singularidad, por el otro. Deconstruyendo el enigmático texto de Benjamin *Para una crítica de la violencia*, en su *Fuerza de ley* Derrida trabajará estas cuestiones (2.2).<sup>268</sup>

7) "[...] *tolerar y respetar todo aquello que no está colocado bajo la autoridad de la razón.*" Ir más allá de la razón no significa ser irracional, sino que puede tener que ver con esa otra razón hipercrítica de la que habla el cuarto deber. En *Canallas*<sup>269</sup> encontramos que el intento de pensar la razón y su historia desde una perspectiva deconstructiva puede ser todavía fiel a cierto ideal de las luces, "*aun reconociendo sus límites, para trabajar en las Luces de este tiempo, de este tiempo que es el nuestro, el día de hoy.*" (2.3) A su vez, dicho respeto también incumbe a aquello que se identifica como lo "religioso", que como muestra Derrida en *Fe y saber* no es ajeno a la razón

<sup>267</sup> DERRIDA, J., *Políticas de la amistad. Seguido de El oído de Heidegger*, ed. cit., *passim*.

<sup>268</sup> DERRIDA, J., *Fuerza de ley. El "Fundamento místico de la autoridad"*, ed. cit., *passim*.

<sup>269</sup> DERRIDA, J., "El <mundo> de las luces por venir (Excepción, cálculo y soberanía)", en *Canallas: dos ensayos sobre la razón*, ed. cit., *passim*.

teletecnocientífica y la propia deconstrucción, en tanto presuponen la fiabilidad que acompaña toda alocución (1.2).<sup>270</sup>

8) Ese deber “[...] *apela ciertamente a una responsabilidad, la responsabilidad de pensar, de hablar y actuar conforme a ese doble imperativo contradictorio -una contradicción [...] efectiva y, en la experiencia, interminable-. Pero apela también al respeto de aquello que se rehúsa a tener una cierta responsabilidad, y por ejemplo, que rehúsa responder ante no importa qué tribunal instituido.*” Responsabilidad y respeto por aquello que rechaza toda responsabilidad, problema más que fundamental, incluso en países como el nuestro, heridos desde siempre por acontecimientos de nuestra historia que ponen estas cuestiones en vigencia. Problema del perdón imposible, ajeno a la política, que Derrida trabaja con espíritu cauteloso pero implacable en *El siglo y el perdón.*<sup>271</sup>

A partir de esta deducción aporética, Derrida llama a reivindicar la experiencia de la antinomia, en tanto condición del acontecimiento, la decisión, la responsabilidad, la ética y la política (3.2). Leemos:

[...] *estas condiciones no pueden tener más que una forma negativa (sin X, no habría Y). Sólo se puede tener seguridad de esta forma negativa. Desde el momento en que se la convierte en certeza positiva [...] se podrá estar seguro de que empieza uno a equivocarse, o a equivocarse al otro.*<sup>272</sup>

Establece así un posible lenguaje político signado por esta forma negativa y el condicional, para así quitar a este *decir* la seguridad de un programa. Las aporías serán entonces las palabras por excelencia de esa democracia por venir, en tanto impiden detenerse en una determinación de la política y nos obligan a deconstruir nuestros propios cimientos. La democracia por venir entonces puede entenderse como la fisión

<sup>270</sup> DERRIDA, J., "Fe y saber", en *El Siglo y el Perdón seguido de Fe y Saber*, ed. cit., p. 96.

<sup>271</sup> DERRIDA, J., "El siglo y el perdón", en *El Siglo y el Perdón seguido de Fe y Saber*, ed. cit., *passim*.

<sup>272</sup> DERRIDA, J., "El otro cabo. Memorias, respuestas y responsabilidades", en *El otro cabo. La democracia para otro día*, ed. cit., p. 66.

en cadena a partir de una paradoja, que en una multiplicación infinita produce otras, y cuya red finalmente nos muestra un mapa de deberes intransitables. Por parte de Derrida, si cada deber de los expuestos más arriba tiene su lugar, y ese lugar es un texto, la deconstrucción se reconoce como la llamada a la democracia por venir. El proyecto de una política aporética que intentamos esbozar parte y desemboca en la escritura derridiana, desde el momento en que cada intervención suya busca transitar por esas aporías imposibles. Dicho andar no es más que la propia deconstrucción, como instancia política que se instala en las fisuras de cualquier política establecida para desde allí anunciar el porvenir. Por esto, Derrida afirma que

*Cada vez que escribo una palabra, entiendes, una palabra que me gusta y que me gusta escribir, en el transcurso de esa palabra, en el instante de una sola sílaba, el canto de esa nueva internacional se eleva entonces en mí. No me resisto jamás, me echo a la calle a su llamado aun si, en apariencia, trabajo desde el amanecer sentado a mi mesa.*<sup>273</sup>

Los libros de Derrida son políticos, porque su escritura es el lugar de la política, al menos de aquella que queda por inventar.

---

<sup>273</sup> DERRIDA, J., *El monolingüismo del otro o la prótesis del origen*, ed. cit., p. 81.

## 5. (IN)CONCLUSIONES

*El otro por venir [...] cualquiera que venga en la forma del acontecimiento, es decir, de la excepción y del único), tengo por definición que dejarlo libre de su movimiento, fuera de alcance para mi voluntad o para mi deseo, más allá de mi intención misma. Intención de renunciar a la intención, deseo de renunciar al deseo, etc. «Renuncio a ti, lo he decidido»: la más bella y la más inevitable de la más imposible declaración de amor.*

Jacques Derrida, *Políticas de la amistad*

El texto analizado en el capítulo anterior está acompañado en su edición en libro por una breve introducción titulada *En el día de hoy*.<sup>274</sup> Allí Derrida propone algo poco común en nuestra disciplina al poner en cuestión cierta herencia que nos liga a Hegel y su tan preciada mascota. Recordemos que en el prefacio a los *Principios de la filosofía del derecho* el representante del Saber Absoluto sentencia la impuntualidad de la filosofía. Desde ya que la reflexión que se encuentra por detrás no es trivial, pero la interpretación que más le ha servido a la filosofía es aquella que limita su campo de acción.<sup>275</sup> Si “*el búho de minerva recién alza su vuelo en el ocaso*”,<sup>276</sup> no nos corresponde pensar el *hoy* en cuanto tal, ya que cuando soñamos alcanzarlo sólo nos queda una vieja sombra entre las manos. Por su parte, Derrida señala que lo común de los textos que decidió publicar de manera conjunta es, “*precisamente, la cuestión o la reflexión del día (jour), la resonancia de la expresión aujourd’hui (hoy, día de hoy)*”.<sup>277</sup>

---

<sup>274</sup> DERRIDA, J., "En el día de hoy", en *El otro cabo. La democracia para otro día*, ed. cit., pp. 9-11.

<sup>275</sup> Para Hegel el problema surge cuando la filosofía pretende prescribir un *deber ser* a la realidad que aborda. Que esta lenta disciplina no pueda ir más allá de lo real se debe precisamente a que, cuando se le enfrenta, lo real ya se ha establecido como tal, y a ella no le queda más que testimoniar esa sedimentación del tiempo en el hoy. “*Para agregar algo más sobre la pretensión de enseñar cómo debe ser el mundo, señalemos, por otra parte, que la filosofía llega siempre tarde.*” HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, trad. J. L. Vermal, Bs. As., Sudamericana, 2004, p. 20.

<sup>276</sup> *Ibid.*

<sup>277</sup> DERRIDA, J., "En el día de hoy", en *El otro cabo. La democracia para otro día*, ed. cit., p. 10.

De este modo, el filósofo franco-argelino deja de lado la excusa hegeliana y lanza sus dardos contra la fugacidad e inminencia del instante.<sup>278</sup> Ahora bien, ¿qué quiere decir pensar filosóficamente *el día de hoy*? El hoy es el acontecimiento,<sup>279</sup> aquello que se rehúsa al cálculo, al pensamiento mismo, o al menos a determinado modo del pensamiento.<sup>280</sup> Si bien la experiencia de un acontecimiento precisa de un movimiento de apropiación, hay acontecimiento propiamente dicho cuando esta apropiación fracasa.<sup>281</sup> Entonces, ¿cómo transitar esta imposibilidad?, ¿cómo pensar en *este* día aquello mismo que estamos transitando?, ¿cómo desandar cada paso para poder pensar el día de hoy, pero sin dejar de caminar? Precisamente, nos responde Derrida, como se

<sup>278</sup> Si para Hegel el *hoy* es sólo la punta del iceberg del pasado, para Derrida es la apertura hacia la imposibilidad del porvenir.

<sup>279</sup> En una entrevista publicada originalmente en *Passages* (n° 57, septiembre de 1993, pp. 60-75), le preguntan a Derrida si considera que su pensamiento incide en la actualidad, es decir, si se posiciona como un filósofo que piensa su tiempo. Después de señalar la dificultad de responder a dicha cuestión, Derrida afirma que hoy en día pensar nuestro tiempo consiste en tomar nota, para ponerlo en práctica, de que la actualidad se produce artificialmente, que es un artefacto. Este rasgo, la artefactualidad, está acompañado por otro, la *actividad*, según el cual todo acontecimiento es una realidad actual y virtual a la vez. Por lo tanto, Derrida confiesa que no querría renunciar ni al presente (al hoy, al acontecimiento) ni a pensar la presencia del presente (el modo en que se construye ese hoy o acontecimiento). Y este pensamiento del presente y su presencia, este ser puntual en filosofía, implica otro ritmo, otra temporalidad, incluso un tiempo *out of joint*, ya que "a menudo son los enfoques intempestivos de lo que se denomina actualidad los que más se «ocupan» del presente. Dicho de otra manera, ocuparse del presente, en filosofía por ejemplo, es tal vez no confundir constantemente el presente y la actualidad. Hay una manera anacrónica de abordar esta última que no deja escapar necesariamente lo que hay hoy de más presente. La dificultad, el riesgo o la posibilidad, lo incalculable, quizás, tendría la forma de una intempestividad que llega a tiempo: ésta y no otra, la que llega justo a tiempo, justo porque es anacrónica y está desajustada (como la justicia que siempre carece de medida, extraña a la justeza o a la norma de adaptación, heterogénea al derecho mismo al que debería regir), más presente que el presente de actualidad, más de acuerdo con la singular desmesura que marca la fractura del otro en el transcurso de la historia. Esta fractura tiene siempre una forma intempestiva, profética o mesiánica, y no necesita para ello ni de clamor ni de espectáculo. Puede mantenerse casi inaparente." DERRIDA, J., "Artefactualidades", en DERRIDA, J. y STIEGLER, B., *Ecografías de la televisión*, ed. cit., p. 22 (una versión completa de esta entrevista se publicó en DERRIDA, J., "Deconstruir la actualidad", *El Ojo Mochó. Revista de Crítica Cultural*, n° 5, Bs. As., Primavera 1994)

<sup>280</sup> DERRIDA, J., "En el día de hoy", en *El otro cabo. La democracia para otro día*, ed. cit., p. 18.

<sup>281</sup> Cuando le preguntan a Derrida si está pensando el acontecimiento en el sentido de Heidegger, responde: "Sin duda. Pero, curiosamente, en la medida al menos en que el pensamiento de la Ereignis en Heidegger no estaría tornado solamente hacia la apropiación de lo propio (*eigen*) sino también hacia una cierta expropiación que el mismo Heidegger nombra (*Enteignis*). La prueba a que nos somete el acontecimiento, aquello que en la prueba a la vez se abre y resiste a la experiencia, es, me parece, cierta inapropiabilidad de lo que sucede. El acontecimiento es lo que sucede y al suceder llega a sorprenderme, a sorprender y a suspender la comprensión: el acontecimiento es ante todo lo que yo no comprendo. O mejor: el acontecimiento es ante todo que yo no comprenda. Consiste en aquello que yo no comprendo: lo que yo no comprendo, y ante todo que yo no comprenda, el hecho de que yo no comprenda: *mi incomprensión*." DERRIDA, J., "Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales", en BORRADORI, G. (Ed.), *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, ed. cit., p. 137.

transitan las aporías, con un andar vacilante, cauteloso, atento y abierto a la inminencia de lo otro.

En este sentido, nos acercamos a la aspiración de máxima que tuvo nuestro trabajo: arrojar una luz (*jour*) sobre la política derridiana, más precisamente sobre la noción de democracia por venir, señalando su relevancia para pensar la política en los tiempos que corren. Y es precisamente la fugacidad del hoy la que nos permite afirmar que, si titulamos el cierre de nuestro trabajo con el uso de unos paréntesis, no respondimos con ello a lo que para algunos podría ser una moda del pensamiento francés del siglo XX. Nuestra elección busca marcar la distancia entre lo que se podría esperar del final de nuestro trayecto y lo que necesariamente habrá. En primer lugar, vale mencionarlo, elegimos el plural porque no podría haber *una* conclusión, que en su unicidad se pretenda original y verdadera, es decir, única dueña del sentido develado del tema en cuestión. En segundo lugar, tampoco podemos hablar de *conclusiones*, si llamamos así a posibles cierres definitivos de lo que nos propusimos desarrollar. Si nuestra hipótesis no se aleja de una interpretación performativa y respetuosa de los textos derridianos, la democracia por venir se confirma como una propuesta política efectiva en tanto llamada a la intensificación de la deconstrucción que toda institución cobija dentro de sí. En este sentido, la democracia por venir nos convocaría a explicitar las instancias aporéticas que atraviesan el derecho y la política de hoy para así destacar el carácter místico de su fundamento. Y este llamado en búsqueda de una perfectibilidad infinita no es más que un *diálogo inconcluso*, que como tal se reconoce sin fin, en el doble sentido de objetivo a alcanzar y finalización.<sup>282</sup> Si bien nosotros, aquí y ahora, debemos concluir con

<sup>282</sup> En el capítulo II de la primera parte de *El diálogo inconcluso*, titulado "La pregunta más profunda", Blanchot comienza señalando que "nos interrogamos sobre nuestro tiempo" (BLANCHOT, M., *El diálogo inconcluso*, ed. cit., p. 39), para luego pasar a analizar qué significa "preguntar". Allí nos dice que "la pregunta sería [...] esencialmente parcial, sería el lugar donde la palabra se da siempre como inconclusa. [...] La pregunta -si es habla inconclusa- toma apoyo en la inconclusión. No es incompleta como pregunta; es, al contrario, el habla que se cumple declarándose incompleta. La pregunta vuelve a



nuestro análisis, la misma deconstrucción nos obliga a continuar incansablemente con esta escritura sin fin. Entonces, no hay conclusiones, pero sí interrupciones.

La deconstrucción, si la hay, es una labor inconclusa, compañera fiel y perseverante de esa perfectibilidad infinita propia de la política y del derecho. Sin embargo, esta política del porvenir que es la deconstrucción no resulta ser un nihilismo pasivo y conformista, sino una urgente necesidad de transitar esas fisuras en búsqueda de la invención de lo otro por venir.<sup>283</sup> Si no hay un contenido determinado que conforme un programa político, esto no significa que no haya una tarea inmediata. Que los deberes a los que nos llama la democracia por venir sean instancias aporéticas que no prescriben cómo seguir responde a una justicia y respeto absolutos por toda alteridad, hoy, aquí y ahora. Y esta idea de urgencia la encontramos una y otra vez en la obra derridiana. Por ejemplo, cuando Derrida se pregunta por las condiciones de posibilidad de que hoy en día expresiones como *comunidad sin comunidad* tengan sentido,<sup>284</sup> o cuando anuncia las señales de una nueva Internacional,<sup>285</sup> o también cuando menciona justamente que

---

*poner en el vacío la afirmación llena, la enriquece con el vacío previo.*" (Op. cit., p. 40). De este modo, encontramos ya allí juntas la cuestión del hoy y la inconclusión implícita en todo pensamiento que intente abordarla, la cual no es una carencia o negatividad, sino una afirmación que no afirma nada más que la falta de verdad última y la necesidad de deconstruir todo discurso que intente llenar ese vacío fundamental.

<sup>283</sup> ¿Están hoy vigentes las mismas 10 plagas del «nuevo orden mundial» contra las que Derrida se alza en 1993? Encontramos allí otra enumeración, que también enuncia la tarea de la deconstrucción como profundización de las fisuras. 1- El nuevo paro reclama otra política y otros conceptos. 2- Los excluidos de cualquier Estado o territorio nacional solicitan una nueva experiencia de las fronteras y de la identidad nacional o civil. 3- La guerra económica a escala mundial pone en cuestión la interpretación práctica y la aplicación inconsecuente del derecho internacional. 4- El mercado liberal se (auto)deconstruye a partir de las contradicciones en su concepto, sus normas y su realidad. 5- La lógica del mercado, gracias a mecanismos como la agravación de la deuda externa, conduce a la exclusión de gran parte de la humanidad de ese mismo mercado que querría extender. 6- La industria y el comercio de armamentos (el normal y el ilegal, difícilmente distinguibles) son una parte fundamental de la economía, la ciencia y la circulación del trabajo. Suspenderlos o reducirlos implicaría una inimaginable revolución. 7- El armamento atómico (sostenido por los países que resguardan la paz mundial) desborda el control estatal y todo mercado declarado. 8- Las guerras interétnicas se multiplican, arraigadas en el fantasma conceptual primitivo de la determinación estable y presentable de una localidad (territorio, suelo, ciudad, cuerpo en general). Esta *ontopología* está hoy en día dislocada por la teletécnica. 9- Los Estados-fantasma (mafia y consorcio de la droga) asedian no sólo el tejido socio-económico sino también las instituciones estatales e interestatales. 10- Hay dos límites fundamentales del derecho internacional: su dependencia de determinada cultura histórica y su control en manos de Estados-nación particulares. DERRIDA, J., *Espectros de Marx*, ed. cit., pp. 95-98.

<sup>284</sup> DERRIDA, J., *Políticas de la amistad. Seguido de El oído de Heidegger*, ed. cit., p. 62.

<sup>285</sup> DERRIDA, J., *Espectros de Marx*, ed. cit., p. 100.

nuestra tarea es la intensificación máxima de una transformación *en curso*.<sup>286</sup> Por lo tanto, la deconstrucción, como puesta en práctica de una política por venir, responde a una demanda actual, histórica,<sup>287</sup> que nos llama a responder al llamado de todos los otros que buscan visibilizarse y tener voz. A su vez, se instala allí donde la lógica hobbesiana del "hombre lobo del hombre" se pone en cuestión, desde que una promesa, un don, el perdón y la propia democracia se ensayan día a día. ¿Cuál es la condición de posibilidad de estos simulacros? Precisamente esa otra relación imposible con el otro, ya actualizada en la promesa que acompaña a toda alocución y cuya máxima expresión es la democracia por venir. Ésta es un llamado a volver la filosofía sobre la actualidad, y tal vez sea por ello que el pensamiento de Derrida esté vigente en filósofos como Nancy, Rancière, Esposito y Agamben, entre otros, que están pensando la política en el mundo de hoy.<sup>288</sup>

A pocos años de la muerte de Derrida, de ese único y singular fin del mundo, no nos queda más que llevar a ese otro y su mundo en nosotros. Como supervivientes responsables sin su mundo, sólo podemos heredarlo y sostener esta melancolía que nos inunda e impide concluir con un trabajo de duelo también imposible.<sup>289</sup> Es por ello que hacemos nuestras sus palabras, ya que "*para orientarnos en el pensamiento, para*

---

<sup>286</sup> DERRIDA, J., *Fuerza de ley. El "Fundamento místico de la autoridad"*, ed. cit., p. 23.

<sup>287</sup> Gianni Vattimo realiza un excelente análisis del mesianismo derridiano a partir de su vínculo con la historia. Por un lado, afirma que en Derrida no hay una historia de su pensamiento, entendida como evolución o desarrollo continuo, ya que rechaza la Historia en tanto transformación lineal. Sin embargo, la deconstrucción depende siempre de hechos históricos determinados. Por otro lado, la herencia mesiánica del trabajo de Derrida lo acercaría peligrosamente a lo que algunos llaman su lado existencialista. Si la diferencia no tiene historia, puede convertirse en una archi-estructura que hará de cualquier otro un testimonio de la misma, formalizándolo y quitándole su singularidad en tanto acontecimiento. Así, para Vattimo la tarea de Derrida será pensar en la alteridad en términos concretamente históricos para así evitar caer en la metafísica. VATTIMO, G., "Historicidad y diferencia. En torno al mesianismo de Jacques Derrida", trad. M. A. Quintana Paz, *Solar*, n° 2, año 2, Lima, 2006, pp. 123-127.

<sup>288</sup> En varios pasajes de su obra Derrida reflexiona sobre la relación entre los intelectuales y el presente. Entre otros remitimos a DERRIDA, J., "Hoy en día", en *No escribo sin luz artificial*, trad. R. Ibañez y M. J. Pozo, Cuatro ediciones, Valladolid, 1999; "«Pero..., no, pero..., nunca..., y sin embargo...», en lo que se refiere a los media» (Los intelectuales. Tentativa de definición por sí mismos. Encuesta)", en *Papel máquina*, trad. C. de Peretti y P. Vidarte, Madrid, Trotta, 2003, 199-208; y "¿Qué hacer de la pregunta «¿Qué hacer?»?", trad. B. Mazzoldi, en *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1997, pp. 29-39.

<sup>289</sup> DERRIDA, J., *Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema*, ed. cit, pp. 21 y 69.

*ayudarnos en esta tarea ingente, habría[mos] empezado por recordar cuánta necesidad tenemos del otro y cuánta necesidad tenemos aún de él, de llevarlo, de ser llevados por él, ahí donde él habla en nosotros antes que nosotros. Por todas estas razones, tal vez habría[mos] tenido que empezar citando a Hölderlin: «Porque nadie puede sobrellevar la vida solo» (Los titanes).»<sup>290</sup>*

---

<sup>290</sup> *Op. cit.*, pp. 75-76.

## BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV., *Cardozo Law Review*, N° 27, Issue 2, 2005.
- AA.VV., *Cités*, Número 30, PUF, Mai 2007.
- AA.VV., *German Law Journal*, Vol. 6, N° 1, January 2005.
- ABENSOUR, Miguel, *La democracia contra el Estado*, trad. E. Rinesi, Bs. As., Colihue, 1998.
- AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer I*, trad. A. G. Cuspinera, Valencia, Pre-textos, 1998
- ALFORD, C. Fred, "Levinas and Political Theory", *Political Theory*, Vol. 32, N° 2, April 2004, pp. 146-171.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. H. Zucchi, Bs. As., Debolsillo, 2004.
- AUSTIN, John L., *Cómo hacer cosas con palabras*, trad. G. Carrió y E. Rabossi, Bs. As., Paidós, 1982.
- BATAILLE, Georges, *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, trad. S. Mattoni, Bs. As., Adriana Hidalgo, 2003.
- *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, trad. S. Mattoni, Bs. As., Adriana Hidalgo, 2004.
- *Lo que entiendo por soberanía*, trad. P. Sánchez Orozco y A. Campillo, Barcelona, Paidós, 1996.
- BEARDSWORTH, Richard, "In Memorium Jacques Derrida: The Power of Reason", *Theory and Event*, Vol 8, Issue 1, The Johns Hopkins University Press, 2005.
- "A Note to a Political Understanding of Love in our Global Age", *Contretemps*, n° 6, January 2006.
- *Derrida y lo político*, trad. Luisa Lassaque, Bs. As., Prometeo, 2008.

- **BENNINGTON**, Geoffrey y **DERRIDA**, Jacques, *Jacques Derrida*, Madrid, Cátedra, 1994, pp.121-213.
- **BENSUSSAN**, Gérard, "La política y el tiempo. En torno a Derrida y al mesianismo", trad. I. Dentrambasaguas, *Actuel Marx*, nº 3, Santiago de Chile, 2005.
- **BLANCHOT**, Maurice, *El diálogo inconcluso*, trad. P. de Place, Caracas, Monte Avila, 1970.
- *El paso (no) más allá*, trad. C. de Peretti, Barcelona, Paidós, 1994.
- *La escritura del desastre*, trad. P. de Place, Caracas, Monte Ávila, 1990.
- *La comunidad inconfesable*, trad. I. Herrera, Madrid, Arena, 1999.
- *El espacio literario*, trad. V. Palant y J. Jinkis, Bs. As., Paidós, 1969.
- **BORRADORI**, Giovanna (comp.), *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, trad. J. J. Botero y L. E. Hoyos, Bs. As., Taurus, 2004.
- **CACCIARI**, Massimo, "Lo impolítico nietzscheano", en *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, trad. M. B. Cragolini y A. Paternostro, Bs. As., Biblos, 1994, pp. 61-79.
- **CAPUTO**, John D., "Without Sovereignty, Without Being: Unconditionality, the Coming God and Derrida's Democracy to Come", *Journal for Cultural and Religious Theory*, vol. 4, nº 3, August 2003, pp. 9-26.
- **CAYGILL**, Howard, *Levinas and the Political*, London, Routledge, 2002.
- **CHÉRIF**, Mustapha, *El islam y Occidente. Encuentro con Jacques Derrida*, trad. A. Falcón, Bs. As., Nueva Visión, 2007.

- **CORSON**, Ben, "Transcending Violence in Derrida: A Reply to John McCormick", *Political Theory*, Vol. 29, N° 6, December 2001, pp. 866-875.
- **CRAGNOLINI**, Mónica B., *Derrida, un pensador del resto*, Bs. As., La Cebra, 2007.
- (comp.), *Por amor a Derrida*, Bs. As., La Cebra, 2008.
- "Políticas de lo imposible: amparando la fragilidad", en DAMIANI, A. y MALIANDI, R. (comps.), *¿Es peligroso argumentar? Estudios sobre política y argumentación*, Mar del Plata, Suárez, 2002, pp. 77-95.
- *Nietzsche: camino y demora*, Bs. As., Eudeba, 1998
- *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del "entre"*, Bs. As., La cebra, 2006.
- **CRITCHLEY**, Simon, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999.
- "Metaphysics in the Dark: A Response to Richard Rorty and Ernesto Laclau", *Political Theory*, 26 (6), Dec. 1998, pp. 803-817.
- "Ethics, Politics and Radical Democracy - The History of a Disagreement", *Culture Machine*, Vol 4, 2002.
- "Jacques Derrida", *Theory and Event*, Vol 8, Issue 1, The Johns Hopkins University Press, 2005.
- "Five Problems in Levinas's View of Politics and the Sketch of a Solution to Them", *Political Theory*, Vol. 32, N° 2, April 2004, pp. 172-185.
- **CRITHLEY**, Simon y **BERNASCONI**, Robert, (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge University Press, 2002.
- **CULLER**, Jonathan, *Sobre la deconstrucción. Teoría y crítica después del estructuralismo*, trad. L. Cremades, Salamanca, Cátedra, 1984, cap. II.

- **DE PERETTI**, Cristina, “La violencia del discurso metafísico”, en *Jacques Derrida. Texto y Deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 23-68.
- (ed.) *Espectrografías (desde Marx y Derrida)*, Madrid, Trotta, 2003.
- **DERRIDA**, Jacques, *De la gramatología*, trad. O. Del Barco y C. Ceretti, Bs. As., Siglo XXI, 1971.
- *El otro cabo. La democracia, para otro día*, trad. P. Peñalver, Barcelona, Serbal, 1992.
- *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, trad. P. Peñalver y F. Vidarte, Madrid, Trotta, 1998.
- *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. J. M. Alarcón y C. de Peretti, Madrid, Trotta, 1995.
- *Márgenes de la filosofía*, trad. C. González Marín, Madrid, Cátedra, 1998.
- *La escritura y la diferencia*, trad. P. Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989.
- *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*, trad. P. Peñalver, Barcelona, Paidós, 1989.
- “Las buenas voluntades de poder (una respuesta a Hans-Georg Gadamer)”, trad. G. Avanzueque, *Cuaderno Gris*, Madrid, (3), UAM, 1998, pp. 43-44.
- “Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger)”, trad. G. Avanzueque, *Cuaderno Gris*, Madrid, (3), UAM, 1998, pp. 49-64.
- *Schibboleth. Para Paul Celan*, trad. J. Pérez de Tudela, Madrid, Arena Libros, 2002.

- *Dar (el) tiempo - I. La moneda falsa*, trad. Cristina de Peretti, Barcelona, Paidós, 1995.
- *Canallas: dos ensayos sobre la razón*, trad. C. de Peretti, Madrid, Trotta, 2005.
- *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Madrid, Trotta, 2003.
- *El siglo y el perdón seguida de Fe y Saber*, trad. M. Segoviano, Bs. As., Ediciones de la Flor, 2003.
- *¡Palabra!*, trad. C. de Peretti y F. Vidarte, Madrid, Trotta, 2001.
- *Dar la muerte*, trad. C. de Peretti y P. Vidarte, Barcelona, Paidós, 2000.
- *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, trad. A. Barberá y P. Peñalver Gómez, Madrid, Tecnos, 1997.
- “«Il faut bien manger» ou le calcul du sujet. Entretien (avec J.-L. Nancy)”, *Cahiers Confrontation*, n° 20, hiver 1989, pp. 91-114.
- *Limited Inc.*, Chicago, Northwestern University Press, 1988.
- *Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema*, trad. I. Agoff, Bs. As., Amorrortu, 2009.
- *El monolingüismo del otro o la prótesis del origen*, trad. H. Pons, Bs. As., Manantial, 1997.
- *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008.
- *Cómo no hablar y otros textos*, trad. P. Peñalver, Barcelona, Proyecto A, 1997.



----- *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*, trad. H. Pons, Bs. As., Amorrortu, 2009.

----- *Introducción a <El origen de la geometría> de Husserl*, trad. D. Cohen, Bs. As., Manantial, 2000.

----- "Psyche: Invenciones del otro", trad. M. Rodés de Clérico y W. Neira Blanco, en AA.VV., *Diseminario: La desconstrucción, otro descubrimiento de América*, Montevideo, XYZ Ediciones, 1987, pp. 49-106.

----- *No escribo sin luz artificial*, trad. R. Ibañez y M. J. Pozo, Cuatro ediciones, Valladolid, 1999.

----- "¿Qué hacer de la pregunta «¿Qué hacer?»?", trad. B. Mazzoldi, en *El tiempo de una tesis. Desconstrucción e implicaciones conceptuales*, Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1997, pp. 29-39.

- **DERRIDA**, Jacques y **DUFOURMANTELLE**, Anne, *La Hospitalidad*, trad. M. Segoviano, Bs. As., Ediciones de la Flor, 2000.

- **DERRIDA**, Jacques y **ROUDINESCO**, Élisabeth, *Y mañana qué...*, trad. Víctor Goldstein, Bs. As., FCE, 2003.

- **DERRIDA**, Jacques y **STIEGLER**, Bernard, *Ecografías de la televisión*, trad. M. H. Pons, Bs. As., Eudeba, 1998.

- De **SANTIAGO GUERVÓS**, Luis Enrique, "Hermenéutica y desconstrucción: divergencias y coincidencias. ¿Un problema de lenguaje?", en MAILLARD, C. y De **SANTIAGO GUERVÓS**, L. E. (eds.), *Estética y hermenéutica*, Málaga, Depto. de Filosofía Universidad de Málaga, 1999, pp. 229-248.

- **DICKENS**, David R., "Deconstruction and Marxist Inquiry", *Sociological Perspectives*, vol. 33, N° 1, University of California Press, Primavera, 1990, pp. 147-158.

- **DILLON**, Michael, "Another Justice", *Political Theory*, vol. 27, N° 2, Sage Publications, Abril, 1999, pp. 155-175.
- **DUSSEL**, Enrique, "Lo político en Levinas (Hacia una filosofía política crítica)", *Signos filosóficos*, n° 9, enero-julio 2003, pp. 111-132.
- **ESPOSITO**, Roberto, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, trad. C. R. Molinari Marotto, Bs. As., Amorrortu, 2003.
- **GADAMER**, Hans-Georg, "Destrucción y deconstrucción", en *Verdad y método II*, trad. A. Aparicio y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1985, pp. 349-359.
- "Pese a todo, el poder de la buena voluntad", (trad. G. Avanzueque), *Cuaderno Gris*, Madrid, (3), UAM, 1998, pp. 45-48.
- **HABERMAS**, Jürgen, "¿Filosofía y ciencia como literatura?", en *Pensamiento posmetafísico*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1990, pp. 240-260.
- *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989, cap. 7.
- *El derecho internacional en la transición hacia un escenario posnacional + Europa: en defensa de una política exterior común (en colaboración con Jacques Derrida)*, trad. D. Gamper Sachse, Barcelona, Katz, 2008.
- **HADDAD**, Samir, "Derrida and Democracy at Risk", *Contretemps*, N° 4, September 2004, pp. 29-44.
- **HANLEY**, Catriona, "Levinas on Peace and War", *Athena: Philosophical Studies*, Issue 2, 2006, pp. 70-80.
- **HEGEL**, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, trad. J. L. Vermal, Bs. As., Sudamericana, 2004.
- **HERZOG**, Annabel, "<All We Need>?: Lévinas's Politics of Surplus", *Political Theory*, Vol. 30, N° 2, April 2002, pp. 204-227.

- **HORKHEIMER**, Max, *Crítica de la razón instrumental*, trad. H. A. Murena y D. J. Vogelmann, Bs. As., Sur, 1973.
- **KANT**, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. M. G. Morente, México, Porrúa, 1995.
- **KUHN**, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. A. Contin, México, FCE, 1971
- **LACLAU**, Ernesto, "The Time is Out of Joint", *Diacritics*, Vol. 25, N° 2, Summer 1995, pp. 86-96.
- **LÉVINAS**, Emmanuel, "¿Es fundamental la ontología?", en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-textos, 2001, pp.13-23.
- "Morir por...", en *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2001, pp.229-240.
- *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. D. E. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1977.
- *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, trad. Nilda Prados, Bs. As., Lilmod, 2004.
- *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, trad. Antonio Pintor-Ramos, Salamanca, Sígueme, 1987.
- *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, trad. Ricardo Ibarlucía, Bs. As., FCE, 2001.
- *El Tiempo y el Otro*, trad. J. L. Pardo Torío, Barcelona, Paidós, 1993.
- *Humanismo del otro hombre*, trad. Daniel E. Guillot, México, Siglo XXI, 1974.

----- *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*, trad. M. Mauer, Bs. As., Lilmod, 2006.

- LLEWELYN, John, *Appositions of Jacques Derrida and Emmanuel Levinas*, Bloomington, Indiana University Press, 2002.

- MALLET, Marie-Louise (dir.), *La démocratie à venir*, Paris, Galilée, 2004

- McCORMICK, John P., "Derrida on Law; Or, Poststructuralism Gets Serious", *Political Theory*, vol. 29, N° 3, Sage Publications, Junio, 2001, pp. 395-423.

- McQUILLAN, Martin (ed.), *The Politics of Deconstruction*, London, Pluto, 2007.

- MOUFFE, Chantal, "Politics and Passions: the Stakes of Democracy", *Ethical Perspectives*, vol. 7, Issue 2-3, June-September 2000, p. 150.

----- (comp.), *Desconstrucción y pragmatismo*, trad. M. Mayer y I. M. Pousadela, Bs. As., Paidós, 1998.

----- "Feminism, Citizenship and Radical Democratic Politics", en Judith Butler y Joan Scott (eds.), *Feminists Theorizing the Political*, New York, Routledge, 1992, pp. 369-384.

----- "Every Form of Art Has a Political Dimension", *Grey Room*, Vol. 2, Winter 2001, pp. 98-125.

- MULLIGAN, Kevin, "Searle, Derrida and the Ends of Phenomenology", *The Cambridge Companion to Searle*, (ed. B. Smith), Cambridge University Press, 2003, p. 261-286.

- NANCY, Jean-Luc, *La verdad de la democracia*, trad. H. Pons, Bs. As., Amorrortu, 2009.

- NEALON, Jeffrey T., "The Ethics of Dialogue: Bakhtin and Levinas", *College English*, Vol. 59, N° 2, February 1997, pp. 129-148.

- NIETZSCHE, Friedrich, *El nihilismo: escritos póstumos*, trad. G. Mayos, Barcelona, Península, 1998.

----- *Crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973.

----- *Ecce Homo*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1998.

----- *Así habló Zaratustra*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1998.

----- *La ciencia jovial*, trad. J. Jara, Caracas, Monte Ávila, 1990.

- PEÑALVER, Mariano, "Gadamer-Derrida; de la recolección a la diseminación de la verdad", *Er, revista de filosofía*, Sevilla, (3), Montesinos, Mayo 1986, pp. 7-20.

- PEÑALVER, Patricio, "Dos heterologías. El pensamiento sin el ser en Lévinas y en Derrida", en *Argumentos de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Caparrós, 2000, pp. 195-215.

----- "Ironía y responsabilidad en Jacques Derrida", *Daimon*, nº 34, 2005, pp. 121-123.

- RANCIÈRE, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, trad. H. Pons, Bs. As., Nueva Visión, 1996.

- ROJAS, Pedro, "La ética del lenguaje: Habermas y Levinas", *Revista de Filosofía*, vol. XIII, nº 23, Universidad Complutense, Madrid, 2000, pp. 35-60.

- RORTY, Richard, *Consecuencias del pragmatismo*, trad. J. M. Cloquell, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 159-216.

----- *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, trad. J. V. Rubio, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 125-200.

- **ROUSSEAU**, Jean-Jacques., *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres / El contrato social*, trad. J. López y López y C. Berges, Bs. As., Orbis, 1984.
- **SÁNCHEZ MECA**, Diego, *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 206-228.
- **SCAVINO**, Dardo, *La era de la desolación*, Bs. As., Manantial, 1999.
- **SCHMITT**, Carl, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, trad. Angelika Scherp, México, FCE, 2001.
- **SEARLE**, John R., "Reiterating the Differences: A Reply to Derrida", *Glyph*, vol. I, 1977, pp. 198-208.
- **SOKOLOFF**, William W., "Between Justice and Legality: Derrida on Decision", *Political Research Quarterly*, Vol. 58, N° 2, June 2005, pp. 341-352.
- **SPRINKER**, Michael (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, trad. M. Malo de Molina Bodelón, A. Riesco Sanz y R. Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2002.
- **VATTIMO**, Gianni, "El nihilismo y el problema de la temporalidad", en *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, trad. C. Revilla, Bs. As., Paidós, 2002, pp. 31-62.
- "Historicidad y diferencia. En torno al mesianismo de Jacques Derrida", trad. M. A. Quintana Paz, *Solar*, n° 2, año 2, Lima, 2006, pp. 123-127.
- **VAUGHAN-WILLIAMS**, Nick, "Beyond a Cosmopolitan Ideal: the Politics of Singularity", *International Politics*, N° 44, 2007, pp. 107-124.
- **VERMAL**, Juan Luis, "El eterno retorno: el tiempo reconsiderado", en *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1987.
- **WESTMORELAND**, Mark W., "Interruptions: Derrida and Hospitality", *Kritike*, Vol. 2, n° 1, June 2008, pp. 1-10.

- **WYSCHOGROD**, Edith, "Autochthony and Welcome: Discourses of Exile in Levinas and Derrida", *Journal of Philosophy and Scripture*, Vol. 1, Issue 1, Fall 2003, Villanova University.

- **ŽIŽEK**, Slavoj, "La melancolía y el acto", en *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción*, trad. A. G. Cuspinera, Valencia, Pretextos, 2002.

----- *La suspensión política de la ética*, trad. M. Mayer, Bs. As., FCE, 2005.