

No hay mundo común: Jacques Derrida y la idea de comunidad

There is no Common World: Jacques Derrida and the idea of community

LAURA LLEVADOT

Universidad de Barcelona

RESUMEN. Ante las acusaciones de despolitización que ha recibido el pensamiento del último Derrida, este artículo se propone mostrar cómo la crítica a la idea de comunidad articula en Derrida una política heterológica que desdibuja los límites tradicionales entre lo ético y lo político. Para demostrarlo se procederá, en primer lugar, a analizar la crítica a lo comunitario y a la “fraternidad” que se desarrolla principalmente en *Políticas de la amistad*, en segundo lugar se analizará la crítica derridiana a la idea de un mundo común material y/o objetivo, para finalmente exponer las características de la política heterológica en su relación con la muerte del otro y la figura del hijo.

Palabras clave: ética, política heterológica, comunidad, mundo, fraternidad, hijo, muerte del otro.

ABSTRACT. Against the accusation of depoliticization that the thought of the last Derrida has received, the aim of this article is to show how the criticism of the idea of community articulates in Derrida the heterological politics that blurs the boundaries between the ethical and the political. To this end, firstly, I will analyse the idea of the community as it is criticized by Derrida in *Politics of Friendship*; secondly, I will analyse Derrida’s criticism to the idea of common world material and/or objective; and finally, I will expose the characteristics of the heterological politics in its relationship with the death of the other and the figure of the son.

Key words: Ethics, heterological politics, community, world, fraternity, son, death of the other.

1. Privado(s) de lo común

Quizás sea por su condición de judío, francés, argelino, obligado a aprender a hablar la lengua del otro, tal vez por haber sido desposeído de la ciudadanía francesa gracias a uno de los formidables decretos de Vichy, o simplemente por no haber encajado nunca en lugar alguno, ni siquiera en la escuela de

la que fue expulsado, lo cierto es que Derrida mantuvo un rechazo sereno y un resistencia largamente meditada a la idea de comunidad. Ese niño despojado de toda “lengua materna”, el joven que tuvo que hacer diversos exámenes de ingreso para entrar en la prestigiosa *École Normale Supérieure*, el afamado filósofo de la deconstrucción poco apreciado en la Universidad francesa¹ fue también uno de

los que mejor supo pensar hasta el final las trampas de la identidad y la pertenencia. Sobre su supuesta comunidad y su correspondiente lengua común escribía en *El monolingüismo del otro*:

“He aquí mi cultura, que me enseñó los desastres hacia los cuales una invocación encantadora de la lengua materna habrá precipitado a los hombres. Mi cultura fue de entrada una cultura política. *Mi lengua materna* es lo que dicen y lo que hablan; los cito y los interrogo. Les pregunto –en su lengua, es cierto, para que me entiendan, porque es grave- si saben con claridad qué dicen y de qué hablan. Sobre todo cuando celebran con tanta ligereza la *fraternidad*: en el fondo es el mismo problema, los hermanos, la lengua materna, etcétera.”²

El asunto de la fraternidad, de la lengua, de la madre o el padre “común” es pues el mismo problema. Toda comunidad se define por un rasgo que caracteriza a sus miembros, aunque sea el uso de una determinada lengua o bien el hecho biológico o simbólico de una filiación. Este tipo de comunidad es puesta en entredicho cada vez que alguien se siente excluido de eso común que la define, o simplemente cuando lo común es impuesto de algún modo. Pero incluso ahí donde la comunidad ha tratado de ser pensada de modo no identitario, ahí donde se ha querido determinar como “comunidad de los sin comunidad”³, como “comunidad inconfesable”⁴ o como “comunidad inoperante”⁵, incluso ahí Derrida frunce el cejo, toma aire y piensa. Una lectura biográfica al uso podría dar esta simple respuesta, el resquemor de Derrida ante la idea de comunidad debe provenir de una experiencia traumática ¿cómo comprender sino su rechazo incluso

a una idea de comunidad no excluyente? Pero resulta que los hechos biográficos no son nunca la razón de un pensamiento, la biografía no explica nunca nada –en todo caso ella es lo que debe ser explicado-, justo al contrario lo vivido –a lo que Derrida no ha renunciado jamás referirse- es más bien la ocasión propicia para que un pensamiento se dé. Debemos pues al Liceo de Ben Aknoum, a las infamias de Vichy, a todas sus vivencias de niño mal socializado, a su madre casi muerta que no le reconoce ya, a sus enemigos también a los que nunca podrá hacer gran caso, . . . un pensamiento empeñado en poner en tela de juicio todas las doctrinas de lo comunitario. A quien fue privado de lo común le fue brindado sin embargo el don de pensar más allá del sentido común. La puesta en cuestión de lo comunitario no puede ser reducida entonces a la categoría de lo anecdótico biográfico ni a una mera reacción intelectual ante los intentos post-metafísicos de pensar la comunidad. Si el cuestionamiento de lo comunitario es decisivo es porque en ello se juega la esencia misma de lo político, o al menos de una cierta definición de lo político. Cuando Derrida afirma en la cita anterior que “mi cultura fue de entrada una cultura política” se está refiriendo ya a los efectos políticos que caracterizan el aprendizaje de una lengua en lugar de otra, la asunción de una cultura como propia o “materna”, así como a todos los dispositivos institucionales y discursivos que organizan nuestra puesta en común cultural, lingüística, nacional, de clase, etc., hasta constituirnos en los sujetos que creemos ser. En la medida en que una cierta tradición vendría definiendo lo político como el ámbito de lo común –la misma tradición, por cierto, que relegará la literatura y el secreto al ámbito de

lo privado y doméstico-, la crítica a la comunidad por parte de Derrida es a su vez una puesta en cuestión de lo político mismo. De ahí que se ciernan sobre él todas las dudas acerca de su “compromiso”, del compromiso político del que la deconstrucción es capaz⁶. Que de nuevo su biografía venga a reducir la complejidad al subrayar su apoyo al socialismo institucional no ayuda en nada a la comprensión del alcance de lo que se está juzgando en este pensamiento. En todas las acusaciones de inoperancia, falta de compromiso o despolitización que se dirigen contra Derrida⁷ hay algo de ingenuidad y mucha soberbia –cosa que suele ir pareja-. Tal vez haya sido Bennington quien mejor ha señalado el espíritu edificante y la ausencia de rigor que se esconde tras toda esta retórica acusatoria que parece provenir de otras épocas: “No se puede exigir sencillamente a la deconstrucción que presente sus títulos en materia de ética y de política sin presuponer que ya se sabe lo que es la ética y la política, cuando es precisamente eso lo que intentamos averiguar aquí, riéndonos de la ingenuidad edificante que impregna tal exigencia”⁸. Antes pues de acusar a nadie por no hacer lo común o no estar suficientemente preocupado por lo común habrá que tratar de averiguar en qué medida eso de lo que se le acusa pertenece de suyo a lo ético y/o lo político, porque es justo en esta frontera imprecisa de lo ético-político donde Derrida va a señalar las fallas de la idea de comunidad: “el prójimo como semejante o parecido nombra el fin o la ruina de la ética pura, si la hay”⁹. Es decir que lo comunitario, aquello común que hace del otro un semejante, mi “hermano” por ejemplo o simplemente mi “amigo” o “camarada”, puede que pertenezca al ámbito de lo político pero lo que es seguro

es que no pertenece a lo ético ya que éste, siguiendo una tradición levinasiana cuyos efectos en el discurso de Derrida habrá que valorar, tiene que ver con lo heterónimo en lugar de lo semejante. De hecho la cita sigue del siguiente modo: “el prójimo como semejante o parecido nombra el fin o la ruina de la ética pura, si la hay. Algunos –hay que admitir esta hipótesis- podrían estar entonces tentados de decir que ahí se encuentra la frontera entre la ética pura y lo político que, por su parte, comenzaría por elegir y preferir lo semejante”¹⁰. Esta definición de lo político como espacio de lo común y de los semejantes es una idea heredada. Si siguiéramos esta definición el discurso de Derrida sería, sin duda, un discurso despolitizado, puesto que en tanto pensamiento heterológico su preocupación se centraría en la ética, esto es, en la relación con el otro. A esta conclusión han llegado autores como Simon Critchley, Rorty o Jacques Rancière. Para Critchley, que es quizás el único que ha estudiado en profundidad las relaciones entre Lévinas y Derrida, “la deconstrucción es incapaz de pasar de la ética a la política”¹¹, afirmación que sin duda Rorty secundará cuando presenta sus reticencias hacia los desarrollos ético-políticos del último Derrida: “Tengo problemas con las marcas específicamente levinasianas de su pensamiento. En particular, me resulta imposible conectar el *pathos* de Lévinas sobre el infinito con la ética o la política. Considero –a la política real como opuesta a la política cultural- como una cuestión de lograr acomodarse entre intereses contrapuestos y como algo a debatir en términos banales, familiares, términos que no necesitan disección filosófica y que no tienen presuposiciones filosóficas”¹². Con estas aserciones la deconstrucción parece sin

duda expulsada de la política. Si la política es el juego en el que se negocian e intercambian intereses, en el que se debaten las banalidades que constituyen nuestro día a día y nuestras más o menos penosas condiciones de existencia, sin duda los textos de Derrida se muestran poco proclives a entrar en dicho debate, especialmente cuando para entrar en él hay que empezar por hablar la lengua hegemónica del espacio público. Ahora bien, esta expulsión de la política no sería excepcional -pues pocos filósofos que se precien serían admitidos en el debate público, al menos en calidad de filósofos- si no fuera porque desde otras posiciones más izquierdistas se le destierra también de “lo político”. Así Rancière, por ejemplo, no dudará en incluir el pensamiento de Derrida en el seno del “giro ético” que, según él, viene afectando y reformulando los problemas políticos durante los últimos veinte años¹³. Esta acusación de despolitización por introducción de lo ético tiene la ventaja, sin embargo, de apuntar allí donde radica lo problemático y lo interesante del planteamiento de Derrida. Ciertamente, hay en este pensamiento algo que podría ser llamado un desbordamiento ético de lo político, es decir, un planteamiento que excede lo que tradicionalmente se atribuyó de suyo a lo político en virtud de la introducción de la dimensión ética. En la medida en que desde una perspectiva ética Derrida destrona lo común de su privilegio puede parecer que la deconstrucción abdique de lo político cuando en realidad lo que trata de hacer es apuntar hacia “otro concepto de lo político”¹⁴, un concepto que ya no tendrá lo común ni la comunidad en su centro, y que hará caer en cascada toda la cadena de categorías que se venían asociando a lo político ta-

les como sujeto, nosotros, acción, decisión, lucha, antagonismo y un largo etcétera. Es esta puesta en cuestión de las categorías políticas tradicionales lo que alentará las condenas más contundentes a las presuntas derivas políticas de la deconstrucción: “Parece que uno no pudiera interrogarse e inquietarse con respecto a *una* política determinada, o de *una* determinación *de lo* político, sin ser inmediatamente acusado de despolitización general”¹⁵, dirá Derrida en respuesta a las críticas recibidas tras la publicación de *Espectros de Marx*. Pero lo curioso del caso será además que este desbordamiento ético de lo político tendrá sus efectos en la política efectiva, justo en aquello que según Rorty no tenía “presuposiciones filosóficas” y que Derrida demostrará sin dificultad los presupuestos metafísicos que la sostienen así como la necesidad de sobrepasarlos mediante un pensamiento heterológico que contemple como un resto irrenunciable todo aquello de lo que el debate público no puede dar cuenta.

Estas críticas a un supuesto desmedido celo ético de Derrida que despotenciaría el contenido político de su pensamiento impiden pensar el exceso ético de la deconstrucción como la posibilidad misma de una política heterológica o una “hiper-política”¹⁶. En lo que sigue trataré de mostrar cómo la crítica derridiana a la idea de comunidad – aún proviniendo de una exigencia ética radical- permite articular otro concepto de lo político que halla en la alteridad su condición. Quien fue privado de lo común fue también quien quiso pensar hasta el final la relación ético-política con lo heterogéneo, con todo aquello con lo cual no nos queda ni siquiera el consuelo de compartir uno y el mismo mundo. Pero antes de etiquetar a la brava este

pensamiento con el título de “ética de la alteridad” o “política heterológica”, en el mejor de los casos, deberíamos tratar de comprender su necesidad. La puesta en cuestión de lo común y la preocupación por un concepto heterológico de lo político no es una alternativa teórica más sino la deriva necesaria, ampliamente meditada y valientemente sostenida, de quien como tantos entre nosotros se supo desposeído de lo común.

2. *Hermanos, no hay hermanos*

Políticas de la amistad se inicia con una reflexión en torno a una sentencia de Aristóteles, citada a su vez por Cicerón y Montaigne: “amigos míos, no hay ningún amigo”¹⁷. Este adagio en apariencia paradójico señala ya la resistencia de Derrida hacia un ideal de amistad que tiende a equiparar al amigo con el hermano. El amigo como “doble ideal” en Cicerón, como el semejante, el ejemplar, o el otro yo, haría de aquel con quien no se tiene una filiación de sangre una especie de compañero espiritual, casi un hermano que al haber sido escogido por uno mismo disfrutaría del privilegio que otorga la libertad de la elección. Dejando de lado el hecho, que sin duda Derrida subrayará en su análisis de Schmitt, de que la figura del amigo va pareja a la constitución de la del enemigo a quien no sólo se excluye sino que se le declara algún tipo de guerra, en sí misma la relación de amistad y confraternización no deja de ser de lo más sospechosa. Siguiendo la lógica de una de las críticas que este tipo de relación recibe de la pluma de Kierkegaard –a quien sin embargo Derrida no cita en este contexto-, el amigo es aquél con quien tengo algo en común, aquel a quien me une algo que compartimos, una manera

de mirar, de sentir, de actuar quizás, pero siempre algo que en realidad está también en mí y que amo en el otro precisamente porque lo reconozco como mío. Kierkegaard será brutal al respecto, en la amistad –cómo en el amor pasional- me amo a mí mismo a través del otro. La amistad es un tipo de amor preferencial [*Elskov*] en el que lo que me une al otro es la semejanza y por lo tanto no es amor sino egoísmo lo que impulsa a este tipo de socialización¹⁸. Por la misma razón Derrida denuncia la lógica falocéntrica y androcéntrica de esta idea de amistad y fraternización que parece condicionar buena parte de la política moderna. No es sólo la ideología identitaria que encierra la idea de semejanza lo que es denunciado, sino el hecho de que eso común tome a menudo la forma de una figura paternal y que los miembros de la comunidad se consideren entre ellos como hermanos en virtud de esa filiación, tal y como se expresa en la *Doctrina de la virtud* de Kant: “Nos representamos aquí a los hombres como hermanos sometidos a un padre universal, que quiere la felicidad para todos ellos”¹⁹. Está claro que el padre y el hermano excluyen todas las otras figuras femeninas del cuadro familiar: la madre, la hermana, la prima, etc. Y sin embargo, este concepto cristiano de fraternidad que hereda el ideal revolucionario tiene todas las pretensiones de presentarse como universal. Todos los hombres, mujeres incluidas –aunque no así otros seres, tendrían este padre común en virtud del cual podrá constituirse la noción de humanidad. Que el cosmopolitismo de Kant es excluyente lo demostrará Derrida claramente en *De la hospitalidad*²⁰, pero que está construido sobre un modelo de virilidad con pretensiones universalistas había que señalarlo también al-

gún día: “¿Por qué (Kant) no ha dicho el primo, por ejemplo, el tío, el cuñado o la suegra, o la tía o la madre? Juguemos limpio: ¿por qué no ha dicho la hermana?”²¹. Pero más allá de la misoginia reprimida que se patenta en buena parte de la filosofía occidental o simplemente en las configuraciones sociales más cotidianas, lo relevante es que lo que se esconde tras esta voluntad de comunidad, de amistad, de humanidad universal, es un deseo de familia irremplazable, un deseo de familia que habría que empezar por cuestionar, porque si la familia biológica no sirve y se busca otra es porque se persigue la repetición de algo que nunca se ha dado originariamente y en primer término. Se busca la familia, a los hermanos, al hermano en el amigo, a la comunidad, porque no hay familia, porque ese lugar de la identidad y de la semejanza siempre está y estará en falta.

Derrida no es sin embargo ajeno a los intentos de Nietzsche, Bataille, Blanchot o Nancy de pensar otro concepto de comunidad más allá de la filiación y la pertenencia, pero lo primero que debe empezar por reconocer un proyecto de este tipo es lo que señalaba el dicho de Aristóteles, que “no hay amigos”. Sólo sobre este saber compartido podría pensarse una comunidad sin comunidad en la que lo único común sería el reconocimiento de la imposibilidad de la amistad. Esto permitiría plantear al menos dos tipos de “comunidad sin comunidad”, “dos amistades de la soledad, dos maneras de decirse –callándose, callándola– que la soledad es irremediable y la amistad imposible”²²: la una, negativa, en la que el acuerdo tácito de callarse acerca de este saber compartido constituiría una comunidad de alteridades monádicas, de “solitarios que se alían” aunque sepan de la arbitrariedad de su

alianza, la otra, afirmativa, sería aquella que tratan de pensar Blanchot y Bataille en la estela de Nietzsche, y que estaría fundada en el reconocimiento de una extrañeza común. Ciertamente la comunidad de Bataille o Blanchot no está constituida por sujetos individuales que comparten un rasgo identitario común ni puede ser considerada un sujeto colectivo compacto con unas señas de identidad determinadas. En Bataille por ejemplo, como ha subrayado Roberto Espósito recientemente, la comunidad se constituye a partir de la ruptura de la subjetividad²³. Sólo hay experiencia, comunicación, comunidad allí donde dos sujetos van más allá de sí mismos, rompen su ipseidad en el instante de la risa, la fiesta o el sexo, y abren los límites del cerco que los instituía como individuos aislados. Cuando Blanchot, por su parte, trata de pensar la amistad lo hace también en unos términos que desbordan la noción de subjetividad. El amigo no es aquel sujeto con quien comparto intereses, deseos, encuentros, no es alguien de quien pueda rendir cuentas, alguien a quien conozco y de quien sabría hablar. Del amigo no se habla, nada puede decirse de él porque no es un sujeto cognoscible, sino alguien a *quien* se habla, se invoca, se promete, sin someterlo a ninguna comprensión apropiadora: “Debemos renunciar a conocer a aquellos con quienes nos liga algo esencial (...) La amistad, esa relación sin dependencia, sin episodio y donde entra sin embargo toda la simplicidad de la vida, pasa por el reconocimiento de una extrañeza común que no nos permite hablar de nuestros amigos, sino solamente hablarles”²⁴. Derrida podría muy bien secundar esta definición de la amistad y de hecho no escatima simpatías cuando es interrogado a este propósito: “Yo no tengo reparos con esas comunidades:

mi único reparo es por qué llamarlos comunidades”²⁵. Sin embargo hay siempre una sospecha agazapada que ronda estos memorables intentos de pensar lo comunitario más allá de la identidad. ¿Por qué Blanchot, por ejemplo, hablará de “nuestros hermanos” los judíos²⁶? o ¿por qué Nancy aún recurre a la idea de fraternidad?: “Afirmados, negados o neutralizados, estos valores *comunitarios* o *comunales* corren siempre el riesgo de hacer volver un hermano”²⁷, y respecto a Nancy confesará en *Voyous*: “Nancy *querría creer* en la fraternidad dentro de ese relato recibido. También a mí, por lo demás, me gustaría creer en ella; dentro de mí, hay uno al que le gustaría creer en ésta, pero hay otro –eso es–, que ya no se parece a mí como un hermano, y que no logra creer en ella, que cree incluso, al cabo de la reflexión, de la experiencia, que más vale no creer en aquélla, no sólo aunque, sí, sobre todo, en política”²⁸. La alternativa derridiana a este concepto de comunidad sin comunidad no es, claro está, la afirmación de la individualidad aislada. Esto desembocaría únicamente en el tipo de comunidad negativa a la que antes se hacía alusión. Si Derrida reitera una y otra vez no querer ser de la familia²⁹, no poder creer en ella, no es para recluirse en un supuesto ámbito de lo privado ni en una familia biológica *tout court* que se creería aislada de lo político. No hay nada de autoinmunitario en este recelo ante lo común sino precisamente una exposición radical al otro ante quien la comunidad, aún sin comunidad, parecería querer resguardarse. Este modo de pensar la relación con el otro en términos heterológicos y no comunitarios proviene de una interpretación levinasiana de Nietzsche que, curiosamente, le acerca bastante a posiciones que podríamos hallar ya en Kierkegaard³⁰.

Cuando Nietzsche habla en el *Zarathustra* del amor al prójimo lo hace de un modo que, a pesar de toda su agresividad, apunta exactamente al lugar donde Derrida querría llevarnos: “¿Os aconsejo yo el amor al prójimo? ¡Mejor os aconsejaré que huyáis del prójimo y améis al más lejano!”³¹. El prójimo es el parecido, el semejante, el hermano. Cuando uno ama al prójimo se ama en realidad a sí mismo o bien trata de perderse en el otro identificándose con él. El lejano, por el contrario, es aquel que no se conoce, que no puede conocerse y que por lo tanto no amamos en función de lo que sabemos de él, sino sólo en cuanto está por llegar, viene de lejos. Por eso coincide Nietzsche con Derrida al determinar al lejano como el venidero, el no presente, el no humano: “Más elevado que el amor al prójimo se halla el amor al lejano y al venidero; más elevado que el amor a los hombres es el amor a las cosas y a los fantasmas”³². No deja de impactar que toda la crítica de Derrida al concepto limitado de responsabilidad que no toma en cuenta la infinitud de nuestras acciones –la denuncia del hecho paradójico de que al cuidar y amar a los nuestros estemos al mismo tiempo dejando morir, a menudo de hambre, a tantos otros, al otro del otro³³–, se encuentre ya en las palabras proféticas de Nietzsche cuando recuerda a los hombres las funestas consecuencias de su instinto gregario: “Los más lejanos son quienes pagan vuestro amor al prójimo: y en cuanto os juntáis cinco, un sexto tiene que morir”³⁴. El amor al lejano que aquí propugna Nietzsche sería justamente el amor con quien nada tengo en común, el amor hacia aquél a quien nada me une. El amor al prójimo, con quien formo comunidad, sacrifica siempre a ese lejano, a ese otro, al tercero de la relación amorosa del que ha-

blará Lévinas, que es siempre un testigo mudo y excluido de la relación³⁵. En este sentido es interesante ver coincidir la noción nietzscheana del “lejano” con la del “prójimo” tal como la concibe Kierkegaard en *Las obras del amor*³⁶. Porque este lejano o prójimo –según se mire– es aquel con quien no puedo formar comunidad y que justo por ello sacrificio cada vez que constituyo el lazo comunitario al margen de su persistencia. De este sacrificio del lejano que Nietzsche censura se seguirá entonces, por una parte, la denuncia de un concepto restringido de responsabilidad, la afirmación de una responsabilidad infinita hacia cualquier radicalmente otro, pero de otra parte –y este será el pensamiento más arriesgado y vivo de Derrida, si seguimos aquí a Nancy³⁷– la afirmación ético-política de la apertura incondicional hacia este otro que debe desbordar cualquier pretensión comunitaria. De la crítica nietzscheana a la comunidad identitaria podrán extraerse entonces varias lecturas. Allí donde, por ejemplo, Bataille habrá podido encontrar en la formulación del Eterno retorno la posibilidad de pensar una comunidad acéfala entendida como experiencia de la ruptura de la propia identidad³⁸, allí Derrida hallará una apuesta intempestiva por pensar la relación con lo otro al margen de toda nostalgia comunitaria. Se sabe de la fascinación de Bataille ante el fascismo por haber sido capaz de movilizar las fuerzas no subjetivas y heterogéneas de la comunidad³⁹. En esta andadura derridiana ningún sistema totalitario habrá podido enseñar nada acerca de esta experiencia heterológica que las democracias liberales tienden también a ignorar de manera sistemática. En este caso ya no será la figura del “hermano” o del amigo la que venga a ilustrar la relación que se propone pen-

sar, sino más bien la figura del “hijo” o el arriante. Pero antes de proseguir por este ramal habrá que tratar de comprender porqué no sólo no hay hermano ni padre sino que tampoco hay rastro de un supuesto mundo común del que cabría partir. Habrá que tratar de entender porqué la muerte nos separa del mundo y de nosotros mismos para impedir cualquier reapropiación en un yo o en un nosotros. Habrá que tratar de pensar porqué lo comunitario conserva siempre el rastro de una exclusión y una inmunidad que Derrida trata de sortear. Aquí lo político, seguro, deberá exigir una redefinición y un abandono de aquello que tendía a reivindicar como propio. Pero quizás gracias a ello lo político deje de ser pensado en oposición a lo ético, y lo ético deje de pertenecer al ámbito de lo privado, como si lo colectivo enfrentado a lo individual hubiese sido alguna vez una alternativa plausible.

3. *No hay mundo común*

Habría una manera contemporánea de superar el solipsismo al que parece conducir la ausencia de comunidad sin recaer en formulaciones identitarias que consistiría en postular, a través de un giro fenomenológico y una cierta reinterpretación del “ser-con” [*Mitsein*] de Heidegger, la prioridad de lo común como condición de toda existencia. Podemos reconocer en esta breve aproximación la propuesta de Nancy para quien no habría ya un “ser común” a todos lo existentes, sino un “ser en común” en el que consistiría la existencia misma⁴⁰. También podríamos contabilizar en esta suerte de movimiento o inestabilidad [*mouvance*], como la llamará Derrida, las relecturas actuales de Merleau-Ponty e incluso las aportaciones de Deleu-

ze y Guattari, y en general todas las filosofías contemporáneas de la corporalidad, como una suerte de reacción materialista ante las consecuencias políticas del “giro lingüístico” que parecería desposeernos de la creencia en un mundo material y objetivo, un mundo común. Pero hay que empezar por distinguir en esta reacción materialista dos argumentos bien distintos, el de la objetividad de un mundo común sobre el cual se habla, se negocia o se incide a través de la acción –la fenomenología y la hermenéutica habrían superado hace tiempo este dudoso axioma pre-crítico- y el de la materialidad carnal de un mundo del que el existente forma parte sin poder desasirse de él –al que se apelearía desde una ontología del cuerpo o de la “carne” en su versión más cristiana. Respecto al argumento de objetividad, hace ya demasiado tiempo que Kant advirtió que el mundo no era otra cosa que una idea, una “idea reguladora” que serviría para otorgar continuidad y sentido a las experiencias pero que en ningún caso podía ser postulado como algo real. Sobre el mundo como “idea reguladora” volverá Derrida desde una perspectiva nietzscheana que será necesario recuperar. Por su parte, en una línea similar de argumentación, Heidegger habría comprendido el mundo como un existenciario, una manera de ser propia del *Dasein* que se distinguiría precisamente del animal por ser “configurador de mundo” [*weltbildend*], allí donde el animal es solamente “pobre en mundo” [*weltarm*]. Y es precisamente al hilo del análisis de esta cuestión, de esta distinción heideggeriana entre el *Dasein* y el animal, que Derrida se pregunta en el *Seminario* de 2002-2003 si acaso ambos cohabitan en un mundo común, y su respuesta será suficientemente clara: “nada es menos segu-

ro que el mundo mismo”⁴¹. Quizás habría que empezar por admitir lo que la experiencia más cotidiana nos muestra a diario, que ni siquiera entre los que por comodidad llamamos “los nuestros” existe un mundo común, que ni con mi más allegado compañero comparto uno y el mismo mundo. No sólo que estemos solos en este mundo, sino que ni siquiera puede hablarse de un espacio común, el mundo, en el que se situarían nuestras soledades. Quizás habrá que empezar por convenir “que no hay mundo común, aunque sea un mundo de la vida, y que la presunta comunidad del mundo es una palabra, un vocablo, una habladería cómoda y tranquilizadora, el nombre de una mutua de seguros de vida para los seres vivos en peligro de quedarse sin mundo, un salvavidas en alta mar en el que aparentamos creer, mientras pasamos un rato en el que aparentamos decir *nosotros* y estar juntos”⁴². Habría que admitir esta posibilidad porque si se acepta que lo que se esconde tras la voluntad de mundo es el ansia de lo común, de la misma manera que tras la búsqueda del hermano-amigo se trataba de asegurar el vínculo familiar que nunca se tuvo originariamente, entonces esta soledad radical de cada cual a la que le corresponde un mundo, ya no se rompería en función de un supuesto pasaje a la comunidad –bajo la consigna de que vivimos en un mismo mundo, todos vamos en el mismo barco, y tenemos por lo tanto una obligación común- sino gracias a la interpelación del otro, de cuyo barco ni sé ni necesito saber, porque nada objetivo ni carnal es aquí necesario para embarcarme en esta relación que quizás rompa el perímetro archiconocido de mi soledad y mi mundo.

El segundo argumento que vendría a quebrar la posición husserliana de la con-

ciencia y la intersubjetividad, la evidencia de la materialidad del mundo, será rebatido por Derrida en *Le toucher*, Jean-Luc Nancy (2000). Aunque el propósito del libro será el análisis de la obra de Nancy, el blanco de las críticas corre del lado de aquello que Nancy propugna y a la vez esquivaba, en un gesto demasiado complejo como para ser reproducido aquí. Pero el hecho es que hay algo en Nancy que recuerda la fenomenología francesa de los cuerpos, la carne y el nosotros, algo frente a lo cual Derrida presentará dos objeciones mayores. En primer lugar la fenomenología de la percepción en su uso y abuso de la ejemplaridad de lo manual tiende a ser una antropología⁴³, es decir, excluye de entrada de ese nosotros carnal, que se supone comparte un mundo común, a todos los seres que no sean hombres (o mujeres). Aquí la exclusión de lo otro, como en el caso de la amistad, sirve de palanca para abrir la caja de Pandora de una comunidad identitaria que no se presenta como tal. Pero en segundo lugar Derrida esgrime un argumento más convincente y más acorde con lo que la deconstrucción venía denunciando desde el principio. En todas las apelaciones al cuerpo, a lo carnal, a la materialidad del mundo que se arguyen contra un supuesto idealismo lingüístico ¿no hay un privilegio de la presencia, un valor de proximidad, una afirmación de la inmediatez, una soberanía de lo cercano que contradice la lección más elemental del pensamiento deconstructivo: “que nada hay, ninguna presencia, sin rodeo”⁴⁴? Si ya en “La farmacia de Platón” Derrida denunciaba que la verdad no podría darse sino en la repetición de la escritura misma⁴⁵, si lo que se venía diciendo es que la presencia de la verdad, del mundo, de las

esencias son en cualquier caso ese mito filosófico que requiere de un rodeo, una inscripción, una contaminación infinita para poderse enunciar ¿cómo aceptar entonces la afirmación de lo táctil o lo háptico, a lo que apelará Deleuze, como verdad originaria y primera? Precisamente respecto al sueño del Cuerpo sin Órganos que Deleuze y Guattari reelaboran a partir de Artaud, Derrida concluirá: “Nunca hay experiencia pura e inmediata de lo continuo. Ni de lo cercano. Ni de la proximidad absoluta. Ni de la pura indiferenciación. Como tampoco de lo *liso*. Nunca hay *datos inmediatos* de todo esto”⁴⁶, como tampoco los hay de un mundo material, a no ser por un rodeo, que es si no lingüístico al menos sí gramatológico. Y respecto a Nancy, Derrida se reserva el derecho a mantener que hay dudas razonables: de un lado “no es seguro que Nancy escape con toda seguridad, cada vez de manera permanente y simple, a la postulación continuista e inmanentista”⁴⁷, pero a la vez “en el momento mismo en que parece ceder a la inflación háptica, Nancy sabe mejor que nadie que no se debe acreditar a *el tacto* ningún capital semántico”⁴⁸ y “el gran pensador del tocar se interesa tan sólo, como debe ser, en el fondo, por lo intangible”⁴⁹. Derrida parecería salvar así a Nancy de esta afirmación fenomenológica de un mundo material en el que se estaría ya implicado a través de la percepción, visual o táctil, y le concedería además el beneficio de haber sabido complicar la estructura fenomenológica heredada de Merleau-Ponty. Y es que la fenomenología tiene, para Derrida, un límite infranqueable, el límite de la “presencia”, de ahí que se haya mostrado incapaz de pensar la muerte y contar con los muertos en ese mundo supuestamente común⁵⁰.

¿Qué es pues lo que nos impide seguir afirmando la existencia de un mundo común en el que nosotros, como existentes, estaríamos inmediatamente implicados? Nos lo impide la experiencia cotidiana y a veces doliente de la no presencia. La no presencia se nos revela a menudo, siempre demasiado a menudo, a través de la muerte del otro. Hay un vínculo esencial entre la muerte y el mundo que ya Heidegger supo ver cuando al animal “pobre en mundo” no le concedía la posibilidad de morir, sino sólo la de pe-recer [*Verlanden*], la de palmarla, la de fe-necer. Pero morir, lo que se dice morir [*Ster-ben*], sólo lo puede el *Dasein* que es aquel existente que tiene acceso a la muerte en cuanto a tal, que “está-vuelto-hacia-la-muerte”⁵¹. Justo aquel que es configurador de mundo es también el que puede morir. Pero ¿qué sucede cuando, de la mano de Lé-vinas, se trata de considerar no ya la propia muerte como lo determinante en la com-prensión del *Dasein* sino la muerte del otro, cuando se afirma con Lévinas que “la muerte del otro es la primera muerte”⁵²? Sucede entonces que el mundo se acaba, que cae el telón, que aquello de lo que creíamos formar parte deja de estar ahí y tener sentido. La muerte del otro, “cada vez única”, es el fin del mundo⁵³, porque lo que se acaba con la partida del otro es un mundo, ese mundo que creíamos compartir durante el tiempo en que estuvimos cegados por el anuncio lu-minoso de la compañía de seguros de vida a la que Derrida alude sin pizca de compa-sión. Cualquiera que haya experimentado de cerca la muerte de sus allegados podrá com-prender que con la muerte del otro se pro-duce una ruptura de la continuidad con uno mismo así como el quiebro de la presunta continuidad con eso que llamamos mundo.

Esta experiencia nos devuelve a la soledad radical de la que habla Derrida en su último seminario, constituye de hecho esa soledad a la que llamamos sujeto: “Esta terrible soledad que es mía o nuestra ante la muerte del otro es lo que constituye esa relación con el *self* que llamamos ‘mi’, ‘nosotros’, ‘entre nosotros’, ‘subjetividad’, ‘intersubjetividad’, ‘memoria’”⁵⁴ pero desde la cual, lejos de afirmarse la ipseidad del yo, el sujeto se re-conoce atravesado. No es de extrañar en-tonces que la cuestión de la muerte del otro y del duelo devenga una cuestión política porque es a través de ella que se problematizará la existencia de ese mundo común, de la presencia de este mundo, al que lo polí-tico parecía querer referirse con demasiada ingenuidad apartando de su horizonte lo no presente. Se tratará entonces de repensar lo político en su relación con la alteridad, el es-pectro, lo no presente, antes que por la rela-ción comunitaria. Aunque no es seguro que el término “político” resista el vértigo de lo heterónimo, Derrida se atreverá a afirmar: “No hay política –diremos de forma econó-mica, elíptica y, por consiguiente dogmá-tica-, sin organización del espacio y del tiempo del duelo, sin topología de la sepul-tura, sin relación amnésica y temática con el espíritu como (re)aparecido, sin hospitalidad abierta al huésped como *ghost*”⁵⁵. Que no haya mundo común no quiere pues decir que no haya relación con el otro sino bien al contrario que dicha relación es anterior a cualquier comunidad, a cualquier acuerdo acerca de lo que el mundo sea, a cualquier encuentro o presencia, y que dicha relación nos constituye como sujetos siempre ya pe-netrados por la muerte del otro, por el fin del mundo, y/o por la llegada de un mundo por venir.

4. La muerte del otro y el hijo por venir

Derrida no opondrá pues una filosofía de la muerte a una filosofía de la vida, sino una filosofía de la espectralidad, una “fantología” [*hantologie*] que tenga en cuenta el duelo, lo desaparecido y lo por venir, a cualquier pretensión de ontología política ceñida a lo presente. Lo que impide el cierre en la propia identidad, individual o colectiva, no es aquí el paso a lo comunitario sino la muerte del otro, su supervivencia como espectro, que nos recuerda a cada instante que estamos siempre ya constituidos por la alteridad, que el otro es primero en nosotros y que eso que llamamos sujeto sólo se forma a partir de su muerte, real o posible. Por eso hay que reparar a menudo en que “*nosotros* nunca somos *nosotros mismos*, y entre nosotros, idéntico a nosotros, un sí mismo [*self*] nunca es en sí mismo ni idéntico a sí mismo”⁵⁶. Esta experiencia de la irreductible precedencia del otro que podría parecer individual y anecdótica es sin embargo a su vez política, pues el otro atraviesa también a un colectivo, a una cultura, a un pueblo para impedir todo cierre del sentido del grupo⁵⁷. También una cultura debe poder albergar a sus muertos y sus no nacidos sin reconvertirlos en la memoria de una narrativa identitaria y totalizante. Del mismo modo que el trabajo del duelo individual debe evitar una reappropriación del fallecido, tampoco una cultura debe confinar la alteridad de su pasado en la estabilidad de un recuerdo. Si, como se afirma en *El otro cabo* (1992), “*lo propio de una cultura es no ser idéntica a sí misma*”⁵⁸ es porque en ella asedia todo lo perecido que no se ha dejado asimilar y que constituye la diferencia consigo misma, la imposibilidad de decirse a sí misma de una vez.

De ahí que en una cultura siempre moren los fantasmas de lo extinto, de lo que no ha podido nacer o de lo que está por venir. Es en este punto que surge la idea de una responsabilidad política tanto hacia lo pasado, que asedia como legado, tarea y herencia, como hacia lo porvenir. Este concepto de responsabilidad ampliado hasta del infinito exigiría decir sí a lo otro, decirle “ven” sin interponer condición alguna, decir sí a la llegada de la alteridad insustituible. La aceptación del otro en cuanto otro, y no del otro en tanto en cuanto se parece a mí o a nosotros, constituye esa hospitalidad política que hallaría en la figura del hijo, antes que en la del hermano, su posibilidad de comprensión. Una amistad que no fuera del orden de lo común, un “amor al lejano” como el que proclamaba Nietzsche tomaría el semblante de un hijo por venir a condición de no restablecer ningún lazo de filiación, a condición de comprender que todo hijo es adoptivo e ilegítimo. El hijo es, en primer lugar, aquél otro que en cuanto otro viene a desencajar nuestra identidad, de ahí que Lévinas hablase del “ansia de hijo” como del modo en el que el nosotros de la pareja podía abrirse, trascender, y librarse al porvenir⁵⁹. En el hijo el nosotros se abre a una alteridad radical cuya llegada, a la que se dice ven, no puede garantizar la pervivencia de la comunidad de partida. En segundo lugar, el hijo es también la figura del sí incondicional al otro en la medida en que se le ama sin saber quién es ni quién llegará a ser. Se ama al hijo como debería amarse a cualquier otro, sólo porque llega, arriba, sin saberse nada de él por adelantado. El hijo es entonces, antes que una creación nuestra, una “invención”, en el sentido que Derrida otorgará a este término, remitiéndolo a la forma verbal del in-venir, del decir “ven”

a lo que está por llegar⁶⁰. Importa que el hijo no sea una creación nuestra, que no se parezca a nosotros, que no venga a solidificar el nosotros que se había cosificado antes de su llegada, sino que irrumpa para desgarrar el recinto de lo comunitario que como los animales gregarios que somos tendemos a redibujar una y otra vez. Esta figura tiene además la virtud de ejemplificar bien la desproporción de la relación, que se halla postulada en Lévinas pero que ya era posible reconocer en las palabras de Zarathustra cuando pedía otro concepto de justicia más allá del cálculo y la reciprocidad. Quizás sea precisamente en la relación filial donde de manera más inmediata se experimenta la prioridad del tú frente al yo. Eso tan difícil de admitir, que el otro sea primero, es lo que se hace día a día con el hijo de cuya identidad nada sabemos: ¿quién se comería el trozo de pan que podría alimentar al hijo aún en la más penosa de las situaciones? Se sabe de madres que en situaciones extremas se dejaron morir de hambre, y la razón no es que una se sienta responsable por haber traído a alguien al mundo y trate a toda costa de asegurarle un lugar en él. A menudo las condiciones son tan precarias y lamentables que se dudaría en traer a alguien a “este” mundo si no fuera porque lo que se trae cuando se dice “ven” a un hijo es “un mundo”, otro mundo, tan singular e insustituible como el que se llevó consigo aquél a cuya partida asistimos desencajados. Es aquí donde Derrida se atreve a ensayar una interpretación nietzscheana del “como si” kantiano y de la idea reguladora, a la que nos hemos remitido anteriormente. Del saber que no hay mundo común, al igual que del reconocimiento que no hay hermano, pueden derivarse dos actitudes. La una consistiría en reafirmarse nihilistamente en

ese saber, quizás hasta el suicidio o la esterilidad voluntaria; la otra, a la que Derrida apunta, trataría de “procurar hacer como si”, allí donde no hay mundo, donde el mundo no está ni aquí ni allá “lo que debo hacer, contigo al portarte, es que haya justamente un mundo, justo un mundo, incluso un mundo justo, o procurar hacer *como si* hubiera justo un mundo, y hacer venir el mundo al mundo”⁶¹. La política heterológica residirá entonces en este “hacer venir el mundo al mundo” que encarna la figura del hijo en lugar de la del hermano, pero que en su pureza debería ser pensada más adecuadamente en la idea de “lo arribante”⁶², de modo que pudiera despojarse incluso de los caracteres de lo humano que la imagen del hijo todavía arrastra consigo. En este pensamiento del in-venir se encierran todas las reflexiones derridianas entorno a lo mesiánico que no nos es dado desarrollar aquí, pero que se vertebran también alrededor de esta crítica a la comunidad y la presencia. La exigencia ética viene a instalarse de este modo en el seno de un cierto concepto de lo político para desbordarlo. Resulta difícil, desde aquí, oponer lo comunitario a lo inmunitario, en el sentido de un organismo que vendría a defenderse de todo contagio, ya que es frente a la “inmunidad de lo comunitario” –por retomar aquí la terminología de Espósito, a quien debemos esta reflexión– que Derrida exige a la política, y no sólo a lo político, abrirse a este contagio universal⁶³. Esta política heterológica no sería tampoco ni un regreso a lo ético, como señalaba Rancière, ni un pensamiento meramente privado sin consecuencias para la “política real”, tal y como lo comprendía Richard Rorty. Si Derrida insiste en *Fuerza de ley* en que el derecho debe estar obligado a tomar en cuenta el “suplemento

de justicia” al que debe su origen, la necesidad también de que el ámbito del cálculo tome siempre en consideración el hecho que en su seno mora lo incalculable, la exigencia de que todo dispositivo estabilizante, estatutario y calculable implique una apertura a la justicia “en tanto experiencia de la alteridad absoluta, no presentable”⁶⁴, es porque esta concepción de lo político tiene también sus efectos a la hora de pensar los fundamentos de la política mal llamada “real”. En este pensamiento se encierra, por lo tanto, no sólo la posibilidad sino la necesidad de pensar lo político más allá de lo comunitario⁶⁵, aun si entonces lo político tal y como lo hemos conocido hasta ahora no resista ya esta contractura y un pensamiento consecuente con la crítica inapelable a toda forma de exclusión deba bucear en otros lares sin mácula de remordimiento y sin atender a la monserga acusatoria de todos “los hijos legítimos” que se reclaman herederos de alguna figura paternal originaria.

Es posible que Nancy tenga razón al afirmar que también en las apelaciones de Derrida a la responsabilidad y la justicia re-suena, al igual que en la idea de *fraternidad*, el carácter afectivo de lo político, el elemento heterónomo que mora en el corazón de la po-

lítica considerada como orden autónomo y racional⁶⁶. Sin embargo lo que quisiéramos haber hecho patente aquí, si es que nos ha sido dada la claridad necesaria, es la diferencia de “pathos” que separa ambas concepciones de lo ético-político, la distancia que disocia el deseo de justicia y alteridad del deseo de comunidad. Quizás la razón de la preferencia por una u otra perspectiva estribe simplemente, nos dirá el sentido común, en el tipo de experiencias que nos es dado vivir. Quizás haya sido la vivencia de la pérdida, de la privación de lo común, de la muerte del otro, lo que haya impulsado este pensamiento abisal del último Derrida. Pero el caso es que también el derecho a sentir de otro modo, el derecho a no ser de la familia, el derecho a situarse más allá de lo común y sobre todo del “sentido común”, sólo es admisible desde la perspectiva de una política heterológica que haga suyo el rechazo a toda filiación legítima y comunitaria. Sólo esta política puede dejar al otro no ser de los nuestros sin tener que pagar prenda. Derrida nos habrá enseñado entonces a pensar lo político sobrepasado por una exigencia ética radical según la cual, al decir de Nietzsche, ningún sexto tendría que morir. Justo un mundo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bataille, G., *Sur Nietzsche. Volonté de Chance*, Gallimard, Paris, 1976 [*Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Taurus, Madrid, 1972].
- Bataille, G., *El Estado y el problema del fascismo*, Pre-Textos/Universidad de Murcia, Valencia, 1993.
- Blanchot, M., *L'amitié*, Gallimard, Paris, 1971.

- Blanchot, M., *La communauté Inavouable*, Éditions Minuit, Paris, 1983.
- Blanchot, M., “Lettre à Salomon Malka”, *L'Arche*, n. 373, mai 1988, p. 68.
- Bennington, G., “Derridabase”, en Bennington, G. y Derrida, J., *Jacques Derrida*, trad. Maria Luisa Rodríguez Tapia, Cátedra, Madrid, 1994.
- Critchley, S., *Ethics of deconstruction*, Edimburg University Press, Edimburg, 1992.

- Derrida, J., *La diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1975.
- Derrida, J., *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris, 1987.
- Derrida, J., *El otro cabo. La democracia para otro día*, Serbal, Barcelona, 1991.
- Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris, 1994. [*Políticas de la amistad. Seguimiento de el oído de Heidegger*, trad. de Patricio Peñalver y Francisco Vidarte, Trotta, Madrid, 1998].
- Derrida, J., *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Trad. J. M. Alarcón y C. de Peretti, Trotta, Madrid, 1995.
- Derrida, J., *El monolingüismo del otro*, Ediciones Manantial, Argentina, 1997.
- Derrida, J., *Fuerza de ley*, trad. de A. Barberá y P. Peñalver, Tecnos, Madrid, 1997.
- Derrida, J., *Memorias para Paul de Man*, trad. Carlos Gardini, Gedisa, Barcelona, 1998.
- Derrida, J., *Aporías*, (1998), *Aporías. Morir –esperarse (en) « los límites de la verdad »*, trad. Cristina de Peretti, Paidós, Barcelona, 1998.
- Derrida, J., *Dar la muerte*, Paidós, Barcelona, 2000.
- Derrida, J., “Confesar - lo imposible. ‘Retornos’, arrepentimiento, reconciliación”, *Isegoría*, 23, 2000, p. 29.
- Derrida, J., “Sobre la fenomenología”, *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Madrid, Trotta, 2001.
- Derrida, J. “Marx e hijos”, en *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*, Michael Sprinker (ed.), Akal, Madrid, 2002.
- Derrida, J., *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, trad. de Cristina de Peretti, Trotta, Madrid, 2005.
- Derrida, J., *Cada vez única, el fin del mundo*, Pre-Textos, Valencia, 2005.
- Derrida, J., *La hospitalidad*, Ediciones de La Flor, Buenos Aires, 2006.
- Derrida, J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. de Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel, Trotta, Madrid, 2008.
- Derrida, J., *Seminario La bestia y el soberano*, vol. II (2002-2003), trad. Luis Ferrero, Cristina de Peretti y Delmiro Rocha, Manantial, Buenos Aires, 2011.
- Derrida, J., *El tocar. Jean-Luc Nancy*, trad. Irene Agoff, Amorrortu, Buenos Aires, 2011.
- Derrida, J. y Ferraris, M., *El gusto del secreto*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009.
- Eagleton, T., “Marxism without Marxism”, en *Ghostly Demarcations, cit.*, pp. 83-87.
- Esposito, R., *Comunitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003.
- Esposito, R., Campbell, T. and Paparcone, A., “Interview”, *Diacritics* Vol. 36, n. 2, Summer 2006, p. 53.
- Fielbaum, A., “Del venir y lo común. Alteridad y comunidad en Jacques Derrida”, *Cuaderno de Materiales. Filosofía y Ciencias Humanas*, Madrid, 2011, disponible en http://www.filosofia.net/materiales/articulos/a_33.html.
- Heidegger, M., *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, trad. de A. Ciria, Alianza, Madrid, 2007.
- Kierkegaard, S., *Las obras del amor I*, Guadarrama, Madrid, 1965.

- Kierkegaard, S., *Las obras del amor I y II*, cit., así como los estudios críticos de Perkins, R. L. (Ed.), *International Kierkegaard Commentary. Vol. 16: Works of Love*, Mercer University Press, Macon, Georgia, 1999.
- Levinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, trad. M.L. Rodríguez Tapia, Cátedra, Madrid, 1994.
- Lévinas, E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-Textos, 2001.
- Lévinas, E., *De la existencia al existente*, Arena Libros, Madrid, 2006.
- Lewis, T., “The Politics of ‘Hauntology’ in Derrida’s *Specters of Marx*”, en Sprinker, M. (Ed.) *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida*, Verso, London-New York, 1999, p. 134-167
- Nancy, J.-L., *La communauté désœuvrée*, Ch. Bourgois, Paris, 1986. [Traducción castellana : *La comunidad inoperante*, trad. de Juan Manuel Garrido, LOM Ediciones/ Universidad Arcis, Santiago de Chile, 2000].
- Nancy, J.L., “Church, State, Resistance”, en Hent de Vries and Lawrence E. Sullivan Ed., *Political Theologies. Public Religions in a Post-secular World*. New York: Fordham University Press, 2006, p.108.
- Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, trad. de J. C. García Borrón, Barcelona, Bruguera, 1981.
- Peretti, C., “Herencias de Derrida”, *Isegoría*, n. 32, 2005, pp. 119-134.
- Peñalver, P., “Derrida y la Academia”, en *Archipiélago*, n. 75, mayo de 2007.
- Rancière, J., “Ethics and Politics in Derrida”, en Cheah, P. and Guerlac, S. (Eds.), *Derrida and the time of the Political*, Duke University Press, Durham, 2009.
- Rorty, R., “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo”, en Mouffe, Chantal (comp.), *Deconstrucción y pragmatismo*, trad. M. Mayer, Paidós, Barcelona-Buenos Aires, 1998, p. 42 [*Deconstruction and Pragmatismo*, Routledge, London-New York, 1996].
- Zizek, S. *El frágil absoluto o ¿por qué vale la pena luchar por el legado cristiano?*, Pre-Textos, Valencia, 2002

NOTAS

¹ Ver a este propósito: Peñalver, P., “Derrida y la Academia”, en *Archipiélago*, n. 75, mayo de 2007.

² Derrida, J., *El monolingüismo del otro*, Ediciones Manantial, Argentina, 1997, p. 52.

³ Bataille, G., *Sur Nietzsche. Volonté de Chance*, Gallimard, Paris, 1976 [*Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Taurus, Madrid, 1972].

⁴ Blanchot, M., *La communauté Inavouable*, Éditions Minuit, Paris, 1983.

⁵ Nancy, J.-L., *La communauté désœuvrée*, Ch. Bourgois, Paris, 1986. [Traducción castellana : *La comunidad inoperante*, trad. de Juan Manuel Garrido, LOM Ediciones/ Universidad Arcis, Santiago de Chile, 2000].

⁶ Para una interpretación en la que se subraya la dimensión política de la deconstrucción ya desde los primeros textos de Derrida ver: Peretti, C., “Herencias de Derrida”, *Isegoría*, n. 32, 2005, pp. 119-134.

⁷ Zizek, S. *El frágil absoluto o ¿por qué vale la pena luchar por el legado cristiano?*, Pre-Textos, Valencia, 2002, p. 9; Lewis, T., “The Politics of ‘Hauntology’ in Derrida’s *Specters of Marx*”, en Sprinker, M. (Ed.) *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida*, Verso, London-New York, 1999, p. 134-167, o Eagleton, T., “Marxism without Marxism”, en *Ghostly Demarcations*, cit., pp. 83-87.

⁸ Bennington, G., “Derridabase”, en Bennington, G. y Derrida, J., *Jacques Derrida*, trad. María Luisa Rodríguez Tapia, Cátedra, Madrid, 1994, pp. 205-206.

⁹ Derrida, J., *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, trad. de Cristina de Peretti, Trotta, Madrid, 2005, p. 81.

¹⁰ Derrida, J., *Canallas. cit.* p. 81.

¹¹ Critchley, S., *Ethics of deconstruction*, Edimburg University Press, Edimburg, 1992, p. 189.

¹² Rorty, R., “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo”, en Mouffe, Chantal (comp.), *Deconstrucción y pragmatismo*, trad. M. Mayer, Paidós, Barcelona-Buenos Aires, 1998, p. 42 [*Deconstruction and Pragmatismo*, Routledge, London-New York, 1996].

¹³ Rancière, J., “Ethics and Politics in Derrida”, en Cheah, P. and Guerlac, S. (Eds.), *Derrida and the time of the Political*, Duke University Press, Durham, 2009, p. 284.

¹⁴ Derrida, J., *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Trad. J. M. Alarcón y C. de Peretti, Trotta, Madrid, 1995, p. 89.

¹⁵ Derrida, J. “Marx e hijos”, en *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*, Michael Sprinker (ed.), Akal, Madrid, 2002, p. 58.

¹⁶ Derrida, J., *Canallas, cit.*, p.182.

¹⁷ Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris, 1994, p.17. (En lo que sigue citaremos la traducción castellana : *Políticas de la amistad. Seguimiento de el oído de Heidegger*, trad. de Patricio Peñalver y Francisco Vidarte, Trotta, Madrid, 1998, p. 17).

¹⁸ Kierkegaard, S., *Las obras del amor I*, Guadarrama, Madrid, 1965, p.123 y ss.

¹⁹ Citado en Derrida, J., *Políticas, cit.*, p.292.

²⁰ Derrida, J., *La hospitalidad*, Ediciones de La Flor, Buenos Aires, 2006, pp. 69-75.

²¹ Derrida, J., *Políticas, cit.*, p. 293.

²² Derrida, J., *Políticas, cit.*, p. 72.

²³ Esposito, R., *Comunitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, p. 191 y ss.

²⁴ Blanchot, M., *L'amitié*, Gallimard, Paris, 1971, p. 328.

²⁵ Derrida, J. y Ferraris, M., *El gusto del secreto*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009, p. 40.

²⁶ Blanchot, M., “Lettre à Salomon Malka”, *L'Arche*, n. 373, mai 1988, p. 68, citado en Derrida, *Políticas, cit.*, p. 336.

²⁷ Derrida, *Políticas, cit.*, p. 330.

²⁸ Derrida, *Canallas, cit.*, p. 81.

²⁹ Derrida, J. y Ferraris, M., op. cit., p. 41 y ss.

³⁰ Sobre el amor al prójimo en Kierkegaard ver: Kierkegaard, S., *Las obras del amor I y II, cit.*, así como los estudios críticos de Perkins, R. L. (Ed.), *International Kierkegaard Commentary. Vol. 16: Works of Love*, Mercer University Press, Macon, Georgia, 1999.

³¹ Nietzsche, F., *Así habló Zarathustra*, trad. de J. C. García Borrón, Barcelona, Bruguera, 1981, p.100.

³² Ibid.

³³ Sobre el concepto de responsabilidad infinita ver Derrida, J., *Dar la muerte*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 69 y ss., así como *Deconstrucción y pragmatismo* donde en respuesta a la crítica de Rorty a la que aludimos Derrida afirma: “Si la responsabilidad no fuera infinita no se tendrían problemas morales o políticos. Existen problemas morales o políticos, y todo lo que se sigue de ellos, desde el momento en que la responsabilidad no es limitable. En consecuencia, cualquier elección que pueda llegar a hacer, no puedo decir con buena conciencia que he hecho una buena elección o que he asumido mis responsabilidades.(...) Es la infinitud la que se inscribe en la responsabilidad; de otra manera no habría decisiones o problemas éticos.”, Derrida, J., “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo” en Mouffe, Chantal (comp.), *Deconstrucción y pragmatismo, cit.*, p.167.

³⁴ Nietzsche, F., *Así habló Zarathustra, cit.*, p.101.

³⁵ Lévinas, E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-Textos, 2001, p. 35.

³⁶ Kierkegaard, S., *Las obras del amor I, cit.*, p. 118 y ss.

³⁷ Nancy, J.L., “Reste, viens”, en la página web oficial de Derrida : www.derrida.ws

³⁸ Bataille, G., *Sobre Nietzsche, cit.*, p. 26.

³⁹ Bataille, G., *El Estado y el problema del fascismo*, Pre-Textos/ Universidad de Murcia, Valencia, 1993. Ver también: A. Campillo, “Georges Bataille: la comunidad infinita”, en Bataille, G., *El Estado, cit.*, pp. VII-XXV.

- ⁴⁰ Nancy, J.L., *La comunidad inoperante*, cit.
- ⁴¹ Derrida, J., *Seminario La bestia y el soberano*, vol. II (2002-2003), trad. Luis Ferrero, Cristina de Peretti y Delmiro Rocha, Manantial, Buenos Aires, 2011, p. 323.
- ⁴² Derrida, J., *La bestia y el soberano, II*, cit., p.324.
- ⁴³ Derrida, J., *El tocar*, Jean-Luc Nancy, trad. Irene Agoff, Amorrortu, Buenos Aires, 2011, p. 301.
- ⁴⁴ Derrida, *El tocar*, cit., p. 193.
- ⁴⁵ Derrida, J., *La diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1975, p. 256.
- ⁴⁶ Derrida, J., *El tocar*, cit., p. 186.
- ⁴⁷ Derrida, J., *El tocar*, cit., p. 190.
- ⁴⁸ Derrida, J., *El tocar*, cit., p. 402.
- ⁴⁹ Derrida, J., *El tocar*, cit., p. 411.
- ⁵⁰ “El tema de la muerte, pero de una muerte que no aparece jamás como tal, marca quizá justamente el límite del proyecto fenomenológico”, en Derrida, J. “Sobre la fenomenología”, *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Madrid, Trotta, 2001, p. 61.
- ⁵¹ La cuestión de la muerte, el mundo y el animal la plantea Heidegger en *Die Grundbegriffe der Metaphysik [Gesamtausgabe 29/30]*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1992] (Heidegger, M., *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, trad. de A. Ciria, Alianza, Madrid, 2007), y será analizada por Derrida especialmente en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. de Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel, Trotta, Madrid, 2008, pp. 168-189.
- ⁵² Levinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, trad. M.L. Rodríguez Tapia, Cátedra, Madrid, 1994, p. 57.
- ⁵³ “La muerte del otro, no únicamente pero sí principalmente si se le ama, no anuncia una ausencia, una desaparición, el final de *tal* o *cual* vida, es decir, la posibilidad que tiene un mundo (siempre único) de aparecer a *tal* vivo. La muerte proclama cada vez *el final del mundo en su totalidad*, el final de todo mundo posible, y *cada vez el final del mundo como totalidad única, por lo tanto irremplazable y por lo tanto infinita*”, Derrida, J., *Cada vez única, el fin del mundo*, Pre-Textos, Valencia, 2005, p. 11.
- ⁵⁴ Derrida, J., *Memorias para Paul de Man*, trad. Carlos Gardini, Gedisa, Barcelona, 1998, p. 44.
- ⁵⁵ Derrida, J., *Aporías*, (1998), *Aporías. Morir –esperarse (en) « los límites de la verdad »*, trad. Cristina de Peretti, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 102-103.
- ⁵⁶ Derrida, J., *Memorias*, cit., p. 40.
- ⁵⁷ A propósito de la comunidad judía Derrida recordaba justamente la necesidad de: “Reconocer que no se vive juntos, y bien, a no ser con y como un extranjero, un extranjero “en propia casa”, en todas las figuras del “en propia casa”, y que hay un “vivir juntos” sólo allí donde el conjunto se conforma y no se cierra, allí donde el vivir juntos impugna la completitud, el cierre y la cohesión de un “conjunto”, de un conjunto sustancial, cerrado, idéntico consigo mismo”, en Derrida, J., “Confesar - lo imposible. ‘Retornos’, arrepentimiento, reconciliación”, *Isegoría*, 23, 2000, p. 29.
- ⁵⁸ Derrida, J., *El otro cabo. La democracia para otro día*, Serbal, Barcelona, 1991, p. 17.
- ⁵⁹ Lévinas, E., *De la existencia al existente*, Arena Libros, Madrid, 2006, p. 117.
- ⁶⁰ Derrida, J., *Psyché. Inventiones de l'autre*, Gallilée, Paris, 1987.
- ⁶¹ Derrida, J., *La bestia y el soberano, II*, cit., p. 327.
- ⁶² Derrida, J., *Aporías*, cit., p. 62.
- ⁶³ Roberto Esposito parece lamentar que Derrida no haya podido pensar la relación con la *communitas* debido a su concepción no dialéctica de lo *immunitario*. Sobre esta cuestión ver Esposito, R., Campbell, T. and Paparcone, A., “Interview”, *Diacritics* Vol. 36, n. 2, Summer 2006, p. 53.
- ⁶⁴ Derrida, J., *Fuerza de ley*, trad. de A. Barberá y P. Peñalver, Tecnos, Madrid, 1997, p. 64.
- ⁶⁵ Fielbaum hablará en su análisis de la comunidad en Derrida de una política del “ser con otros” en lugar de una política del “ser en común”, ver: Fielbaum, A., “Del venir y lo común. Alteridad y comunidad en Jacques Derrida”, *Cuaderno de Materiales. Filosofía y Ciencias Humanas*, Madrid, 2011, disponible en http://www.filosofia.net/materiales/articulos/a_33.html.
- ⁶⁶ “What resists in *fraternity* is affect, and something of affect thus resists, under one term or another, at the heart of the political order considered as an order of integral autonomy –supposing latter to be thinkable without affect (or thinkable at all, which perhaps amounts to the same thing)”, en Nancy, J.L., “Church, State, Resistance”, en Hent de Vries and Lawrence E. Sullivan Ed., *Political Theologies. Public Religions in a Post-secular World*. New York: Fordham University Press, 2006, p.108.