

¿UTÓPICA, INDECIDIBLE O APORÉTICA?: SOBRE POLÍTICA Y DECONSTRUCCIÓN

JORDI MASSÓ CASTILLA
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: Desde la muerte de Derrida, la cuestión de lo político ocupa el primer plano de los debates en torno a la deconstrucción. En estas discusiones, las posturas más críticas hacen gala de un escepticismo al considerar su posible aplicación a la política, pues defienden que la única aportación de la deconstrucción a la filosofía se limita al campo de la ética. Este artículo recorre las principales objeciones que han recibido los trabajos de Derrida sobre lo político, deteniéndose en las más recientes. La tesis defendida es la de que la mayor parte de ellas asimila el pensamiento de Derrida con el de Lévinas, lo que lleva a calificar su vertiente política de «utópica» y «aporética». Sin embargo, una lectura más detenida que se haga cargo de los escritos de Derrida publicados póstumamente, puede arrojar luz respecto a su relación con el pensamiento levinasiano y a las implicaciones políticas de la deconstrucción.

PALABRAS CLAVE: Derrida, política, deconstrucción, ética, democracia.

Utopian, useles or aporetic?: about Politics and Deconstruction

ABSTRACT: Since the death of Derrida, the question of politics is at the forefront of debates about deconstruction. This article covers the main criticisms that Derrida's work on the political has received. The argument put forward is that these thinkers assimilate Derrida and Lévinas thoughts, which leads to describe the political aspect of deconstruction as «utopian», «useless» or «aporetic». However, a closer reading taking charge of Derrida's writings published posthumously, reveals both his objections to the thought of Lévinas and the political implications of deconstruction.

KEY WORDS: Derrida, Politics, Deconstruction, Ethics, Democracy.

1. INTRODUCCIÓN¹

Poco tiempo después del fallecimiento de Jacques Derrida, que tuvo lugar el 8 de octubre de 2004, su amigo Jean-Luc Nancy describía en los siguientes términos el impacto que ese deceso había tenido en la *comunidad* filosófica: «algunos lo lamentan o deploran, y hay quien lo celebra o, al menos, se siente complacido con su muerte. Entre estos últimos están quienes consideraban que Derrida no representaba la filosofía, ni siquiera *una* filosofía, sino un tipo de aberración (en el mejor de los casos) o incluso una especie de charlatanería (en el peor), en la que una cierta clase de habilidad verbal reemplazaba al análisis conceptual»². Las palabras de Nancy venían a confirmar un hecho de sobra conocido por quienes en algún momento se han acercado a la obra de

¹ Este trabajo es resultado de un Contrato de Personal Investigador de la Comunidad de Madrid y del apoyo del grupo de Investigación Complutense «La Europa de la Escritura», que dirige la profesora Ana María Leyra Soriano.

² FABBRI, L.: «Philosophy as Chance: An Interview with Jean-Luc Nancy», *Critical Inquiry* (Chicago), nº 33, Winter 2007, p. 427. [La traducción de las citas de obras cuyo idioma no

Derrida: que ni él ni, por extensión, la deconstrucción, dejan indiferentes al lector. Tan compleja y polémica como punzante e ingeniosa, la filosofía de Derrida se granjeó desde sus comienzos partidarios y detractores en el panorama filosófico occidental, tanto en el ámbito anglosajón como en el continental. Si la vitalidad de una obra puede medirse por la polvareda que levanta, esto es, por las discusiones, debates, coloquios y hasta enfrentamientos suscitados, el legado derridiano está hoy más vivo que nunca, convertido en una piedra de toque para cualquier pensamiento y ante la que hay que tomar partido.

El debate más intenso y fructífero de todos los que la deconstrucción ha protagonizado ha sido el relativo a sus implicaciones políticas. Los trabajos con los que Derrida se da a conocer en los años sesenta, en los que se asentarán nociones claves en su filosofía, como «huella», «*différance*», «diseminación», «texto», «gramatología» o «escritura», abordan cuestiones que no son estrictamente políticas, lo que no equivale a afirmar que carezcan de implicaciones en el orden político. Tampoco los autores con los que discute Derrida —Husserl, Heidegger, Artaud, Levi-Strauss, Lévinas...— son, salvo excepciones como Foucault o Rousseau, hitos de la filosofía política. Sin embargo, desde muy pronto empezaron a oírse voces que cuestionaban precisamente la viabilidad de someter a deconstrucción cuestiones estrictamente políticas y no sólo fenomenológicas u ontológicas. El panorama intelectual francés posterior al mayo del 68 parecía demandar de los pensadores un inequívoco compromiso y, con respecto a los *maîtres de la pensée* del momento —sobre todo Marx—, un posicionamiento que no fuese ni temeroso ni ambiguo. A estas exigencias Derrida respondió con un deliberado silencio. En una de las conocidas conversaciones de *Positions*, el filósofo confesaba cuestionado por Jean-Louis Houdebine, no disponer aún de un «protocolo de lectura» de Marx que le resultase aceptable, por lo que la elaboración teórica de los grandes problemas del marxismo estaba, en ese momento, «por venir»³. En estas palabras podía advertirse no sólo un distanciamiento respecto a Marx, sino sobre todo un alejamiento de quien por entonces había configurado el heterodoxo «protocolo» marxista hegemónico en el ámbito académico francés: Louis Althusser. Gracias a la publicación de *Politique et amitié*, que recoge el diálogo que mantuvieron a comienzos de los años 90 Derrida y Michael Sprinker a propósito de Marx y Althusser, disponemos de más datos para comprender mejor aquel silencio tan famoso como controvertido:

«Althusser estaba a punto de emprender contra una determinada hegemonía, que era también una dogmática terrorífica o una estereotipada filosofía en el interior del Partido, un combate que me parecía, dentro de los límites de este contexto, bastante necesario. Pero, al mismo tiempo, yo no podía formular cuestionamientos que desde lejos hubieran podido asemejarse a, digamos, los del marxismo contra el que Althusser se enfrentaba. No podía decir,

sea el castellano es nuestra, si bien en ocasiones debidamente señaladas hemos optado por reproducir la traducción disponible.]

³ DERRIDA, J.: *Positions*. París: Minuit, 1972, p. 85.

aunque lo pensase de un modo distinto: “Sí, esto es teoreticismo y, por consiguiente, conduce a una cierta parálisis política”, etc. Así pues, me encontré encerrado en una especie de angustioso silencio»⁴.

Derrida, temiendo que sus objeciones a Althusser se interpretasen como una proximidad al Partido o, incluso, al estalinismo, optó por quedar al margen de los debates en el seno del marxismo. De aquí nacerían, por un lado, una sensación de soledad⁵, de filosofar a contracorriente, y, por otro, la desconfianza de la izquierda intelectual, que siempre le reprochó aquel silencio de los años setenta. Un recelo que conforme su pensamiento fue haciéndose cargo de cuestiones propiamente políticas, a partir de la mitad de los años ochenta, se agravó. Desde ese momento, la discusión acerca del potencial crítico de la deconstrucción ha estado sometida a una disyuntiva similar a aquéllas de las que Derrida señalaba su sustrato onto-teológico: o bien se acepta sin reservas que la deconstrucción plantea un cuestionamiento de lo político desde sus inicios; o, por el contrario, se rechaza lo anterior aduciendo que la deconstrucción sólo tiene efectos en el orden poético-lingüístico —esto es, sólo sería «literatura»—, o bien que para poder traducirse en una práctica política deberían eliminarse de ella determinados componentes que lo imposibilitan, fundamentalmente el ético.

Se puede afirmar que existen tres periodos en la consideración de la deconstrucción⁶ como filosofía de implicaciones políticas. Así, será posible trazar una línea evolutiva desde el inicial rechazo hasta la aceptación, previos matices y salvaguardas, de su alcance en tal ámbito. En el siguiente punto examinaremos brevemente los dos primeros de estos momentos, y con más detenimiento el corpus de escritos aparecidos en los últimos años. A continuación se buscarán y concretarán las causas de la desconfianza que genera la relación deconstrucción-política para, en el último apartado, proponer una nueva lectura política de los textos derridianos que se haga cargo de las críticas que han recibido en el periodo objeto de estudio.

2. LAS FASES DE LA CRÍTICA

1ª fase: de la política a lo político (1980-1993)

Si hubiera que señalar un momento fundacional para abordar la dimensión política de la deconstrucción, éste sería el primer congreso de Cérisy-la-Salle

⁴ DERRIDA, J.: *Politique et amitié*. París: Galilée, 2011, p. 25.

⁵ Así lo recordaba Nancy: «repartiendo amor a su alrededor, agotando sus energías y afectos, y buscando y esperando el amor de los demás que lo sostuvieran en la soledad que, sin embargo, él sabía que era imposible de colmar. Vida y pensamiento: en Derrida ambas cosas no podían distinguirse, como tampoco en Blanchot o Artaud». En FABBRI, L.: «Philosophy as Chance: An Interview with Jean-Luc Nancy», op. cit., p. 429.

⁶ Como puede apreciarse, en este trabajo equiparó la deconstrucción con el pensamiento y la obra de Jacques Derrida.

dedicado a Derrida y celebrado en 1980 con el título *Les Fins de l'homme*. Como suele ser habitual en este evento, las jornadas se dividieron por líneas temáticas. En la presentación del «seminario “político”», Christopher Fynsk, director de este grupo de trabajo, retomaba la entrevista de *Positions* antes comentada para lanzar esta advertencia: «si Derrida duda en comprometerse en cuestiones inmediatamente políticas (si no *politiza* su pensamiento), no deja de afirmar que su práctica *es* política, que en general la actividad filosófica es una “práctica política”⁷. El propio aludido, presente en muchos de los debates que seguían a las presentaciones de los seminarios, daba la razón a Fynsk. Si en su trabajo no había habido hasta entonces una toma de posición clara respecto al marxismo, de ello no debía inferirse que la deconstrucción permaneciera al margen del pensamiento político⁸. Antes bien, para Derrida la deconstrucción es una *estrategia* de lectura a la que deben someterse tanto los textos canónicos de la filosofía como los principales conceptos acuñados en ellos, y que, siguiendo a Heidegger, están presos de una metafísica de la sustancia. Únicamente desde esta perspectiva puede entenderse su renuncia a abordar en aquel momento la filosofía marxista, habida cuenta de que en ella había unos presupuestos metafísicos, como la idea de «revolución», que había que deconstruir previamente⁹.

En definitiva, antes de perseguir una praxis política, contemplada en un programa y desarrollada por un sujeto, sea cual fuere (el proletariado, el Estado, el Partido...), la tarea de la filosofía debía ser la de ocuparse de cuestionar los conceptos con los que tradicionalmente «se ha hecho» política: igualdad, fraternidad, ley, soberanía... Como bien señalara Philippe Lacoue-Labarthe en ese mismo coloquio, a lo que invitaba la deconstrucción era a un nuevo pensamiento de «lo político» que pudiese originar nuevas formas de (*la*) política, pensamiento que este excelente lector de Derrida denominó, con un feliz hallazgo, «la retirada de lo político»¹⁰. Hay quien ve en este planteamiento una

⁷ LACOUÉ-LABARTHE, P. y NANCY, J.-L. (eds.): *Les fins de l'homme*. París: Galilée, 1981, p. 488.

⁸ Derrida siempre reafirmó en esta idea. En 2002, poco antes de su muerte, afirmaba que: «jamás hubo, en los años ochenta o noventa, como a veces se pretende, un *political turn* o un *ethical turn* de la “deconstrucción” tal y como, al menos, yo la he experimentado. El pensamiento de lo político siempre ha sido un pensamiento de la *différance*, y el pensamiento de la *différance* siempre ha sido también un pensamiento de lo político, del contorno y de los límites de lo político, especialmente en torno al enigma o al *double bind* auto-inmunitario de lo democrático». Cfr. DERRIDA, J.: *Canallas: dos ensayos sobre la razón* [trad. de Cristina de Peretti]. Madrid: Trotta, 2005, p. 58

⁹ Derrida manifestaba al respecto que su «desconfianza» hacia la idea de revolución, en la medida en que el simple concepto de revolución siguiese siendo metafísico, no lo conducía empero a una devaluación de cuánto la idea de revolución pudiera poseer en determinadas situaciones como poder de agrupación. Cfr. NANCY, J.-L. y LACOUÉ-LABARTHE, P. (eds.), op. cit. (1981), p. 527.

¹⁰ *Ibid.*, p. 494. Al traducir *retrait* por «retirada» se pierde uno de los impulsos presentes en la fórmula de Lacoue-Labarthe. La retirada de lo político debía significar también una nueva configuración del mismo, un nuevo trazo (*re-trait*) de sus límites. Retirada, por tanto, pero también replanteamiento, literalmente re-trazado.

huida hacia lo ontológico que dejaría sin efectos prácticos a la deconstrucción. Lo cierto es que en ese gesto de acudir al fundamento metafísico de la política podían escucharse ecos heideggerianos, pronto advertidos por quienes estaban próximos a él¹¹. No queremos sugerir con ello que la «política de la deconstrucción», si la hubiera, estaría cercana a algunas lamentables derivas políticas del pensamiento de Heidegger, pero sí que la operación, la *estrategia*, apuntada por Derrida tiene un precedente en la obra del filósofo alemán. En cualquier caso, lo que me interesa subrayar es cómo a partir de los años ochenta, y con una tenacidad que no abandonará hasta su muerte, Derrida tomará los conceptos antes mencionados para deconstruir su fundamento oculto, tarea en la que no estará solo. En ese mismo encuentro, Jean-Luc Nancy propuso comenzar por la noción de *soberanía* y su relación con el monarca en la obra de Hegel. La deconstrucción se ponía así «manos a la obra».

Precisamente, la principal crítica que recibirá la deconstrucción en este periodo será la de no querer «mancharse las manos» *en* y con *la* política. En esta línea se sitúan las objeciones planteadas por Nancy Fraser, Richard Rorty y Jürgen Habermas. En un artículo aparecido poco tiempo después de la celebración del congreso de Cerisy y que lleva por título «The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political?», Fraser denuncia «las limitaciones de la deconstrucción como perspectiva desde la que enfrentarse a la política»¹². Según esta autora, su proximidad a Heidegger conducía a la filosofía de Derrida a un *impasse* al alejarla de la toma de decisiones, el *aquí* y el *ahora*, de la política. La crítica del sujeto cartesiano presente sobre todo en la obra heideggeriana anterior al giro (*Kehre*), impedía, en su opinión, la identificación del ente que desempeñase el papel de agente político. Presentar la distinción entre *la* política y *lo* político como una posible salida a esta aporía, como hicieron Lacoue-Labarthe y Nancy¹³, no ofrecía ventaja alguna, puesto que alejar el debate del ámbito empírico de las decisiones y trasladarlo al terreno ontológico equivalía, en la práctica —y *como* práctica—, a desactivarlo.

¹¹ Valgan estas palabras de Lacoue-Labarthe: «Si quieren, el tratamiento “alusivo” de lo político en Derrida es tal vez comparable, *mutatis mutandis*, al que tiene lugar en el último Heidegger: a partir de una cierta de-limitación de lo metafísico, [habría un] rechazo a que el pensamiento afronte [...] una acción cualquiera —esto es, un *efecto* cualquiera— en un mundo él mismo sobredeterminado, desde la culminación especulativa, por el concepto de efectividad». En LACOUÉ-LABARTHE, P. y NANCY, J.-L. (eds.), op. cit. (1981), p. 495.

¹² FRASER, N.: «The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political?», en: N. Fraser: *Unruly practices: power, discourse and gender in contemporary social theory*, Cambridge, Polity Press, 1989, p. 81.

¹³ El propio Derrida, en uno de los debates que cerraban cada una de las sesiones del *Centre de recherches philosophiques sur le politique*, explicaba que «lo político debe entenderse como la esencia de lo que es político». En: LACOUÉ-LABARTHE, P. y NANCY, J.-L.: *Le retrait du politique*. París: Galilée, 1983, p. 204. Por lo demás, esta institución, el *Centre*, en la que por espacio de dos años se dieron cita filósofos franceses de distinta procedencia, como Claude Lefort, Etienne Balibar o Luc Ferry, entre otros muchos, para reflexionar acerca de las relaciones entre política y filosofía, fue uno de los frutos que dio el coloquio de Cérisy-la-Salle antes mencionado.

Si la deconstrucción deseaba tener alcance político, concluía esta autora, debía separarse del camino abierto por Derrida al cuestionarse la esencia o fundamento de *lo* político, pues, pese a lo que Lacoue-Labarthe y Nancy sostenían, no produciría ningún efecto en *la* política. Más bien sucedería lo contrario: la reflexión «cuasi-trascendental» de la deconstrucción conduciría a deslegitimar los instrumentos de la política, las prácticas y las normas¹⁴. Con su insistencia en lo ontológico, estos autores quedaban a salvo de «mancharse las manos» con asuntos políticos, a cobijo «en su refugio trascendental»¹⁵. Según esto, la conclusión resultaba evidente: la deconstrucción carece de relación con la política. Al menos así lo consideraba Fraser a comienzos de los años ochenta. Con el tiempo su postura al respecto apenas sufrirá variaciones y, al contrario que otras feministas como Judith Butler, siempre mantendrá que la aportación que la deconstrucción puede hacer al feminismo es limitada¹⁶.

En similares términos se manifestaron en la misma época Richard Rorty y Jürgen Habermas. El primero venía siendo testigo del éxito que la deconstrucción había cosechado en los departamentos de teoría literaria de las universidades norteamericanas, en donde había dado lugar incluso a una escuela formada por Paul de Man, Geoffrey Hartman o Joseph Hillis Miller, entre otros, considerada próxima a posiciones políticas conservadoras. Precisamente este triunfo le proporciona a Rorty su más poderoso argumento en contra de la deconstrucción: como práctica de lectura es muy sugerente, pero cuando se trata de trascender lo privado, ese espacio que, según él, encarna la «literatura», para conectar con el ámbito público, el de la «política», esta filosofía revela sus carencias:

«El último Derrida —escribía en 1987— privatiza su pensamiento filosófico y elimina de este modo la tensión entre el ironismo y la teorización. Sencillamente excluye la teoría —el intento de ver a sus predecesores como una totalidad estable— para pasar a fantasear acerca de esos predecesores, a jugar con ellos, a dar rienda suelta a los distintos cursos de asociaciones que ellos suscitan. Esas fantasías no encierran ninguna moraleja, ni puede hacerse de ellas ningún uso público (pedagógico o político); pero, para los lectores de Derrida pueden resultar, a pesar de ello, ejemplares: sugerencias de las cosas que uno podría hacer, cosas de una especie que sólo raramente se han hecho antes»¹⁷.

La supuesta negativa de Derrida a emplear reglas en las discusiones filosóficas condenaba a su filosofía, según Rorty, a no poder ofrecer nada en el terreno pragmático, en el que la construcción y discusión de argumentos precisan de

¹⁴ Cfr. FRASER, N.: «The Force of Law», en: HOLLAND, N. J. (ed.): *Feminist Interpretations of Derrida*, Pennsylvania State University Press, 1997, p. 158.

¹⁵ Como puede comprobarse en el citado artículo «The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political?».

¹⁶ Cfr. FRASER, N.: «The Force of Law», op. cit.

¹⁷ RORTY, R.: *Contingencia, ironía y solidaridad* [trad. de Alfredo Eduardo Sinnot], Barcelona, Paidós, 1991, p. 144.

descripciones normativas y de pautas que las reglen. Al haber optado por prescindir de esto último, los textos derridianos quedaban restringidos al ámbito privado. El único efecto que podía esperarse que produjeran era el del goce de sus lectores, necesariamente iniciados en la filosofía, eso sí. En resumidas cuentas, lo que Derrida había producido era, en el mejor de los casos, literatura para filósofos. Años después, Rorty matizará este severo juicio que, pretendiendo ser un elogio, acabó por convertirse en uno de los más envenenados dardos que jamás haya recibido Derrida. En un coloquio celebrado en París en 1993 y en el que, junto a él y a Derrida intervinieron Chantal Mouffe, Ernesto Laclau y Simon Critchley, Rorty confesó que sus discrepancias con la deconstrucción obedecían al peso que en ésta tiene la filosofía de Emmanuel Lévinas.

«Me resulta imposible conectar —explicaba— el *pathos* de Lévinas sobre el infinito con la ética o con la política. [...] El *pathos* de Lévinas frente al infinito concuerda con la política radical, revolucionaria, pero no con la política reformista democrática —que es, creo, la única clase de política que se necesita en fuertes democracias constitucionales como las de Inglaterra, Francia y los Estados Unidos. [...] Quiero resguardar el radicalismo y el *pathos* para momentos privados, y seguir reformista y pragmático cuando se trata de contactar con otra gente»¹⁸.

Rorty, que compartía la opinión de Fraser respecto a la imposibilidad de traducir en preceptos y normas la estrategia deconstructiva —primer gran argumento en contra de las implicaciones políticas de la filosofía de Derrida—, señalaba el que, a nuestro modo de ver, es el principal escollo que afrontan quienes se acercan a la deconstrucción buscando aplicaciones en el dominio político: la presencia de la ética levinasiana. En cierto sentido, Habermas apuntaba hacia la misma dificultad en *El discurso filosófico de la modernidad*, la última de las grandes lecturas políticas de Derrida en este periodo anterior a la publicación de *Spectres de Marx*. Aunque procedentes de tradiciones distintas —el pragmatismo norteamericano, en el caso de Rorty; la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, en el de Habermas—, ambos coinciden en negarle a la deconstrucción un alcance político, por no decir filosófico. A ojos del filósofo del alemán, Derrida no pasa de ser un pensador sumamente habilidoso y buen conocedor de estrategias retóricas que aplica a lecturas, poco fértiles por otra parte, de textos filosóficos. Con palabras que se han hecho célebres, Habermas sostiene que:

«el negocio deconstructivo no se deja atar a las obligaciones discursivas de la filosofía y de la ciencia. Derrida llama a su procedimiento “deconstrucción” porque tiene por fin *desmontar* los *armazones* ontológicos que la filosofía ha levantado en el curso de esa historia de la razón centrada en el sujeto. En este negocio de deconstrucción, Derrida no procede, empero, analíticamente, en el sentido de identificar presuposiciones o implicaciones ocultas. [...] Derrida

¹⁸ RORTY, R.: «Notas sobre deconstrucción y pragmatismo», en: C. Mouffe: *Deconstrucción y pragmatismo* [trad. de Marcos Mayer]. Buenos Aires: Paidós, 1998, pp. 42-43.

procede más bien en términos de una crítica estilística, extrayendo del excedente retórico de significado que un texto que se presenta como no literario debe a sus capas literarias, algo así como comunicaciones indirectas con las que el propio texto desmiente sus contenidos manifiestos»¹⁹.

El problema de Derrida, añade Habermas, viene dado por su «contextualismo estético», esto es, por el hecho de que privilegia la función poética del lenguaje, la cual neutraliza la capacidad que tienen los actos ilocucionarios de resolver cuestiones fácticas y empíricas, lo que conduce inevitablemente a la filosofía al ámbito de la crítica literaria —Rorty *dixit*—, confundiendo ambas y dando por resultado una aporía²⁰.

2ª fase: *Spectres de Marx* (1993-2004)

Ajena a estas críticas, la filosofía de Derrida se preparaba para afrontar la que sería la década más fructífera en lo que a escritos «políticos» se refiere, la de los años noventa, en la que se publican dos obras fundamentales: *Spectres de Marx* (1993) y *Politiques de l'amitié* (1994). La primera dio pie a una segunda oleada de críticas, procedentes en esta ocasión de sectores de la izquierda intelectual, principalmente marxistas. Antes de adentrarnos en ella, conviene retener de lo que acaba de exponerse la doble objeción que en los años ochenta recibe la deconstrucción: 1) de ella no se deduce una práctica política porque deliberadamente se abstiene de producir un programa o un conjunto de normas; y 2) esto obedece a una voluntad de «no mancharse las manos» con problemas políticos, entregándose en su lugar a una suerte de juegos metafísicos trascendentales que, en el caso de que tuvieran alguna repercusión, no trascendería lo ontológico. Como corolario de lo anterior, Derrida parecía estar más próximo a Heidegger y, sobre todo, a Lévinas, que a Marx, con los problemas que ello podía ocasionar.

Es cierto que en los años 80 el diálogo de Derrida con Heidegger se intensifica, con textos como «*Geschlecht: différence sexuelle, différence ontologique*» (1983) y «*La main de Heidegger (Geschlecht II)*» (1984-1985)²¹, o *De l'esprit: Heidegger y la question* (1987). El mismo año en el que estos trabajos son publicados, 1987, arrecia en Francia el llamado «caso Farias», un debate originado por la publicación de Victor Farias de *Heidegger et le nazisme*, obra en la que arremete no sólo contra la complicidad del filósofo alemán con el nazismo, sino contra toda la filosofía heideggeriana, *Ser y tiempo* incluida, por considerar que en ella estaba el germen de las proclamas más recusables que Heidegger

¹⁹ HABERMAS, J.: *El discurso filosófico de la modernidad* [trad. de Manuel Jiménez Redondo]. Buenos Aires: Katz, 2008, p. 207.

²⁰ *Ibid.*, p. 229.

²¹ Ambos textos publicados en DERRIDA, J.: *Psyché. Invention de l'autre*. París: Galilée, 1987.

profirió en los años treinta²². Derrida, que se abstuvo de ocupar el primer plano de esta discusión, estaba muy interesado por la crítica heideggeriana de la metafísica de la subjetividad, en la que detectaba algunos rasgos que la aproximaban a ese mismo pensamiento metafísico del que se quería despegar. La cuestión que por entonces le preocupa es la de cómo, si se asume aquella crítica, puede llevarse hasta sus últimas consecuencias sin recaer en posiciones metafísicas. Y qué forma de subjetividad resulta de esa operación, lo que implica interrogarse por las consecuencias que tiene la deconstrucción del sujeto cartesiano en conceptos políticos tales como la «soberanía», que en adelante no podría concebirse como la propiedad de una entidad/identidad sustancial (el Monarca, el Pueblo, el Estado...); o la «Ley», que desde ahora exige pensar en una forma de relacionarse con ella que no se base en sujeción alguna. Y, sobre todo, la «democracia», cuyos fundamentos éticos, jurídicos y políticos estaban presos de un esquema metafísico dependiente de la filosofía del sujeto. «En seguida nos damos cuenta de la pregunta, que podría ser también la tarea: ¿se puede tomar en consideración la necesidad de la analítica existencial por cuanto ella derrumba al “sujeto” y orientarse hacia una ética, un derecho, una política (¿seguirán siendo convenientes estos términos?), incluso hacia “otra” democracia (¿seguirá siendo una democracia?) [...]?»²³.

De este modo, el pensamiento derridiano parecía aproximarse más que nunca al núcleo de la filosofía política, a sus mismos fundamentos, con su protagonista embarcado en la búsqueda de una nueva democracia que no fuese necesariamente una forma de organización política. En ese momento aparecen dos textos fundamentales para comprender la articulación entre filosofía y/o política, y deconstrucción, *Spectres de Marx* y *Politiques de l'amitié*. En esta última Derrida ofrece una lectura de Aristóteles, Cicerón, Nietzsche, Schmitt, Heidegger y Blanchot que deconstruye la concepción de amistad presente en estos autores y que, trasladada al campo político, se traduce en la clásica oposición amigo-enemigo. Pese al profundo calado de esta crítica²⁴, no fue esta obra sino *Spectres de Marx* la que originó un debate más intenso, agrio y duro²⁵. La izquierda intelectual, que, como se ha visto, llevaba tiempo esperando una lectura pormenorizada de Marx por parte de Derrida, se encontró con un texto polémico que no iba a dejar a nadie indiferente. Reconocidos marxistas

²² No es éste el lugar para entrar a valorar esta polémica ni tampoco la posición que Derrida adoptó ante ella. Aunque existe una abundante bibliografía al respecto, no podemos resistirnos a recoger dos textos fundamentales para comprender este debate: por un lado, la obra de LACQUE-LABARTHE, P. *La fiction du politique* (París, Christian Bourgeois, 1987); por otro, los dos volúmenes de JANICAUD, D. *Heidegger en France* (París, Albin Michel, 2001).

²³ DERRIDA, J.: «Il faut bien manger», *Cahiers Confrontation* (París), n° 20, Hiver 1989.

²⁴ No todos reconocieron la valía de este trabajo. Sin ir más lejos, Rorty lo consideraba una obra de esperanzas «románticas y utópicas», abundando así en su caracterización de Derrida como «ironista privado». Cfr. RORTY, R.: «Notas sobre deconstrucción y pragmatismo», en: C. Mouffe: *Deconstrucción y pragmatismo*, op. cit., p. 43.

²⁵ Cfr. la sumamente valiosa *Demarcaciones espectrales* (SPRINKER, M., ed.) [trad. de Marta Malo de Molina, Alberto Riesco y Raúl Sánchez Cedillo]. Madrid: Akal, 2002.

como Terry Eagleton o Frederic Jameson saludaban, no sin cierta ironía, esta «llegada desmesuradamente larga» de Derrida a los textos de Marx, un filósofo, el francés, que en su afán por recuperar el tiempo perdido incluso pretendía adelantar al marxismo por la izquierda²⁶.

Derrida dio cumplida respuesta a la mayor parte de estos ataques —sobre todo los de Gayatri Spivak, Aijad Ahmad y Terry Eagleton²⁷— que, exhibiendo una argumentación endeble, expresaban la incomodidad que producía el que aquel filósofo se hubiese atrevido a hacer una lectura original de Marx alejada de las «oficiales», con el agravante de que llegaba tras la caída del muro de Berlín, es decir, demasiado tarde. Al revelar la contradicción que suponía intentar hacer callar a quien desde hacía tiempo se le venía pidiendo que expresase su opinión²⁸, Derrida ponía de manifiesto que lo que estaba en juego era un problema de «herencia»; más concretamente, de cómo quienes se consideraban los «herederos legítimos» de Marx habían hecho de él una propiedad a defender frente a toda intromisión²⁹. Deconstruir el marxismo para sacar a la luz sus presupuestos ontológicos significaba para los autores mencionados, allanar esta morada, la *suya*. Y, en segundo lugar, conducía a «despolitizar» a Marx, vieja cantinela que recuerda a la famosa asimilación de la deconstrucción con el nihilismo posmoderno.

No es éste el lugar para comentar con el detalle que se merece la prolija contestación que dio Derrida a todos estos envites. No obstante, de cara a lo que venimos desarrollando sí es necesario detenerse en su respuesta a esa presunta «despolitización» de Marx: «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. Con todo, es cierto que una repolitización pasa siempre por una despolitización relativa, por la toma en consideración del hecho de que un viejo concepto de lo político ha sido, en sí mismo, despolitizado o despolitizador»³⁰. El gesto deconstructivo aplicado al campo de la política pasa, por consiguiente, por desvelar el sustrato metafísico y «logo-falo-fonocéntrico» de *lo* político y de las *políticas* revestidas

²⁶ EAGLETON, T.: «Marxismo sin marxismo», en: SPRINKER, M. (ed.): *Demarcaciones espectrales*, op. cit., pp. 97 y 98.

²⁷ Los dos últimos pueden encontrarse en *Demarcaciones espectrales*. En cuanto al de Spivak, Derrida se refiere a su artículo «Ghostwriting» (*Diacritics* n.º 25, 2, 1995), aunque igualmente podría recuperarse un texto anterior, «Il faut s'y prendre en s'en prenant à elles», que fue presentado como ponencia en el congreso de Cérisy-la-Salle antes citado (cfr. *Les fins de l'homme*, op. cit.).

²⁸ «Porque Eagleton me acusa, al mismo tiempo, de oportunismo y de lo contrario, así como de ir a contracorriente sólo para “explotar el marxismo como crítica, como disidencia [...]”. Así, pues, este “oportunismo” incorregible y paradójico me haría hacer siempre lo contrario de lo que es oportuno hacer en el momento apropiado, en el momento esperado. ¡Me asemejaría a un oportunista con escaso sentido de la oportunidad!». J. Derrida: «Marx e hijos», en: M. Sprinker: *Demarcaciones espectrales*, op. cit., p. 263.

²⁹ *Ibid.*, p. 257.

³⁰ *Ibid.*, p. 258.

del mismo carácter que derivan de aquél. Se trata de una lectura estratégica que aspira a traducirse en esa «repolitización» apuntada en las palabras de Derrida y que, como puede apreciarse, adopta la forma de un movimiento de búsqueda de las raíces de lo empírico u óntico (*la política*) en lo trascendental u ontológico (*lo político*) que lo sustenta:

«esto se extendería, por ejemplo, al análisis económico del mercado, de las leyes del capital, de los tipos de capital (financiero o simbólico y, por tanto, espectral), de la democracia parlamentaria liberal, de los modos de representación y de sufragio, del contenido que determina los derechos humanos, los derechos de la mujer, del niño, de los conceptos corrientes de la igualdad, de la libertad, sobre todo de la fraternidad (el más problemático de todos), de la dignidad, de las relaciones entre el hombre y el ciudadano. Se extendería, también, en la casi totalidad de sus conceptos, hasta el concepto de hombre (por tanto de lo divino y de lo animal) a un *determinado* concepto de lo democrático que lo presupone (no digamos de *toda* democracia no, justamente, de la democracia *por venir*)»³¹.

Leer esto y mantener que la deconstrucción no tiene nada que decir en el ámbito público, en la praxis política, sólo es posible si se niega su punto de partida: que todo pensamiento que dirige su atención a los fundamentos, al *hypokeimenon*, se encierra en lo teórico y se abstiene de producir efectos en el plano real. O sea, la antigua distinción, que siempre se ha querido convertir en oposición, entre teoría y práctica. Ese es exactamente el reproche que Antonio Negri dirige a Derrida: de *Spectres de Marx y Politiques de l'amitié* se desprende un «discurso ético» bienintencionado, afín al «espíritu mesiánico» y cuya posibilidad de «tornarse real» es muy discutible³², lo cual revela «la insuficiencia de su concepto de práctica». Negri, que no niega que la deconstrucción pudiera tener un alcance crítico, lamenta que no se atreva a dar el paso definitivo para lograrlo, pues:

«se echa en su lugar hacia atrás y se pierde en lo “inaccesible del hombre”, en lo “infinitamente otro”. El juego se resuelve en el misticismo, en el reconocimiento de un fundamento irresoluble de la ley, en la definición de la responsabilidad como un encomendarse a un “otro” ontológicamente inaferrable. ¿Por qué? ¿Por qué la deconstrucción se bloquea, subordinando la nueva fenomenología del fantasma (que a fin de cuentas tiene una base ontológica singular y productiva) a la más antigua de las ontologías reaccionarias: la teológica?»³³.

La respuesta a estas interrogantes se halla, según quienes últimamente se han acercado a la filosofía de Derrida en busca de sus derivas políticas, en la influencia que sobre ella ejerce Lévinas. Nada nuevo, en definitiva, respecto

³¹ DERRIDA, J.: *Spectros de Marx* [trad. de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti]. Madrid: Trotta, 1995, p. 101.

³² Cfr. NEGRI, A.: «La sonrisa del espectro», en: SPRINKER, M.: *Demarcaciones espectrales*, op. cit., p. 16.

³³ *Ibid.*, p. 21.

a lo apuntado años atrás por Rorty y por Habermas en escritos posteriores a su *Discurso filosófico*³⁴. Será la huella de la ética levinasiana la que explicaría la subordinación de la política a lo ético-ontológico, por un lado, y la imposibilidad de transformarse en una praxis, por otro, limitándose a ser ese sueño romántico y utópico señalado por Rorty, del que no escapará la idea de la «democracia *por venir*».

3ª fase: el suplemento a la política de la deconstrucción (-s'il y en a-) (2004-)

Tras la muerte de Derrida, el análisis polémico de la línea política de la deconstrucción —por emplear lo que, según venimos diciendo, es a todas luces un pleonismo— no se ha interrumpido. En general, existe una tendencia a considerar que la filosofía derridiana sólo alcanza resultados cuando, renunciando a utopías políticas, se conforma con las aportaciones que ofrece en el ámbito ético, lo que vendría a dar la razón a Alain Badiou cuando lo enmarcaba en lo que él llamaba la «vuelta a la ética» del pensamiento contemporáneo³⁵.

Centraré, pues, mi atención en tres autores próximos, si no al pensamiento de Derrida, sí al menos a su entorno geográfico y temporal. Se trata de Ernesto Laclau y de dos antiguos discípulos de Althusser, Etienne Balibar y Jacques Rancière³⁶. Debemos a este último la que probablemente es la crítica más severa que ha recibido el pensamiento de Derrida. En su artículo «Should Democracy Come? Ethics and Politics in Derrida», Rancière, en sintonía con Badiou³⁷, sitúa a la deconstrucción en el «giro ético» que ha experimentado la

³⁴ En otro coloquio dedicado a la obra de Derrida y celebrado en París en 2000, Habermas presentó un interesante trabajo en el que relacionaba la indefinición política de Derrida con la de Heidegger por la proximidad de ambos a premisas onto-teológicas de las que creerían estar libres. «La manera como Derrida se ha apropiado de la última filosofía de Heidegger descansa en un trasfondo más teológico que presocrático, más judío que griego. Su lealtad hacia Lévinas confirma esta tendencia a responder a la cuestión ética desde una visión que privilegia la autorreflexividad del sí en su relación con el Otro [Autrui], que habla siempre por boca de la segunda persona». HABERMAS, J.: «Comment répondre à la question éthique?», en: COHEN, J. y ZAGURY-ORLY, R. (eds.): *Judeités*. París: Galilée, 2003, p. 196.

³⁵ Cfr. BADIOU, A.: *L'éthique*. París: Hatier, 1993. En este texto Badiou pone el dedo en la llaga al señalar una de las dificultades de la filosofía de Lévinas: «decir que la inteligibilidad de la ética impone que el Otro sea de alguna manera sostenido por un principio de alteridad que trascienda la simple experiencia finita. Este principio Lévinas lo llama: el "Absoluto-Otro" [Tout-Autre], y es evidentemente el nombre ético de Dios. No hay Otro sino en la medida en que es el fenómeno inmediato del Absoluto-Otro». Aunque Badiou no menciona a Derrida en su ensayo, es evidente que ésta y otras críticas dirigidas a Lévinas se hacen extensivas a quienes toman su testigo en la así llamada por Badiou «ética de la diferencia».

³⁶ Ha de advertirse que el texto de Laclau que comento, «The time is out of joint», es de 1993. Si, pese a todo, encuadramos a este autor en las críticas posteriores a la muerte de Derrida se debe a que las ideas que contiene aquel trabajo siguen estando presentes en los que ha escrito en los últimos años.

³⁷ Según Zizek, habría que añadir el nombre de Etienne Balibar a los de Rancière y Badiou. En *El espinoso sujeto*, al abordar «las tres principales posiciones filosófico-políticas actuales», esto es, la comunitarista (Taylor), la universalista (Rawls y Habermas) y la

filosofía política en las últimas décadas. En cada formulación, en cada concepto pretendidamente «político» de la deconstrucción, Rancière detecta un suplemento que interfiere y dificulta su operatividad, impidiendo la obtención de resultados que cuestionen el reparto de las posiciones del orden sensible³⁸. Ese suplemento es la «ley ética», presente en una de las nociones más conocidas de Derrida, la «democracia por venir». Rancière recuerda cómo la democracia se asienta en un principio «anárquico»³⁹: no existe un principio (*arkhé*) por el que unos deban gobernar a otros, dado que la situación de partida es igualitaria: en el seno del *demos* reina una total simetría. En último término, cualquier construcción política, ordenamiento legal y distribución de roles, se asienta en la anarquía originaria, lo cual no impide que haya quienes se arrogan el poder aduciendo situaciones *de facto* que obvian ese estado natural fundacional de igualdad. Cuando esto sucede —¿acaso ha dejado alguna vez de ocurrir?—, las partes excluidas del pueblo están legitimadas para levantarse —acto de subjetivación política— y denunciar su opresión (el *disenso*), haciendo ver que ellas son también *demos*.

En síntesis, éste es el punto de partida de la filosofía de Rancière de los últimos veinte años. Pues bien, con su «democracia por venir» Derrida estaría cuestionando cada uno de estos elementos que la articulan. Para empezar, porque «su democracia es en verdad una democracia sin *demos*»⁴⁰. En este último, cada miembro es igual a los demás: todos son sustituibles. Por contra, Derrida traslada el poder del *demos*, que es ejercido por los sujetos en actos de enunciación y manifestación, a la soberanía, un reducto teológico. De esta forma quedaría negada, según Rancière, la existencia de sujetos políticos. Partiendo de la deconstrucción derridiana del concepto de «hermandad» jamás se puede llegar a afirmar la igualdad, sostiene este autor, y, por lo tanto, las «partes sin partes» se quedan sin argumentos que oponer a quienes detentan el poder. En su lugar, queda esa relación entre un *yo* y un absolutamente *otro* que ocupan posiciones nunca intercambiables: «sólo allí donde la reciprocidad es imposible podemos encontrar la verdadera otredad, una otredad que nos obliga por completo»⁴¹. Esto es lo que significa, para Rancière, la «hospitalidad» de Derrida, unida a la «democracia por venir». Ninguna de ellas, subraya, puede ser «política». Por

«dispersionista» posmoderna (Lyotard), Zizek subraya cómo «lo que ellos comparten es una *reducción de lo político*, alguna versión de la ética *prepolítica*». Cfr. S. Zizek: *El espinoso sujeto* [trad. de Jorge Piatigorsky]. Buenos Aires: Paidós, 2003, p. 183.

³⁸ La obra en la que Rancière expone con mayor detenimiento lo que él entiende por «orden sensible», el dominado por intereses y poderes espurios (la *policía*), y contra el que sólo cabe poner en marcha acciones que lo cuestionen y hagan visibles a los excluidos del sistema, eso que él denomina las «partes que no tienen parte» (la *política*), es *La Méésentente* (París, Galilée, 1995).

³⁹ RANCIÈRE, J.: «Should Democracy Come? Ethics and Politics in Derrida», en: P. Cheah y S. Guerlac (eds.): *Derrida and the time of the political*, Durham, Duke University Press, 2009, p. 277.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 278.

⁴¹ *Ibid.*, p. 281.

último, al no haber sujetos políticos, no se pueden confrontar opiniones, mostrar el principio anárquico del poder o reivindicar un lugar en el orden sensible del que han sido excluidos; no se puede, en suma, hacer política. O, lo que es lo mismo, no puede haber *disenso*: «Derrida sustituye el disenso por la aporía. La aporía significa que no puede haber anticipación del acuerdo en la práctica del desacuerdo. También significa que no puede haber sustitución del todo por la parte, ningún sujeto que esgrima la equivalencia entre la mismidad y la otredad»⁴². Así, el culpable de esta deriva ética de la deconstrucción acaba por enseñar su rostro: es «el cruce del Otro Lévinasiano y de la Cosa lacaniana»⁴³.

De nuevo Lévinas. Los otros dos autores antes mencionados, Balibar y Laclau, coinciden con Rancière —y con Rorty, y con Habermas...— en lamentar la peligrosa cercanía de Derrida a Lévinas. Laclau, a diferencia de Rancière, no considera que esto inhabilite a la deconstrucción para ofrecer propuestas políticas. Eso sí, lograrlo «depende de la habilidad de la deconstrucción para rebajar su radicalismo y evitar enredarse en los problemas de la ética levinasiana»⁴⁴. Esta atadura es la que impide que la deconstrucción pueda dar paso a actos de institución políticos que, siempre contingentes, dependen de un sujeto y de su *decisión*. Esta, a su vez, no se subordina a un orden fáctico dado de antemano, pues como Laclau enfatiza, en la sociedad no hay sino contingencia. Es precisamente en el seno de lo social en donde se producen luchas hegemónicas de transformación de las relaciones con las instituciones que ejercen el poder. Para que tengan éxito estos enfrentamientos —que no son más que una versión actualizada de la teoría de la revolución—, es preciso que se produzcan actos hegemónicos de institución en los que los sujetos políticos se constituyen como tales al presentarse como encarnación de la ausente plenitud de la sociedad. En buena medida, el esquema que subyace a esta concepción es el mismo que opera en el *desacuerdo* o *disenso* de Rancière: la *política* (Rancière) o la *democracia radical* (Laclau) necesitan de sujetos agentes que lleven a cabo actos revolucionarios que cuestionen el orden establecido.

Para Laclau, el componente «mesiánico» de la deconstrucción, manifiesto en la idea del «por venir» de la democracia, coagula el momento de la decisión, decisivo para la praxis política:

«este “por venir” no implica ninguna afirmación teológica —ni siquiera una limitada como la de una idea regulativa— sino simplemente el continuo mandato de mantener abierta la relación con el otro. [...] el mesianismo del que hablamos carece de escatología, de una tierra prometida dada de antemano, de un contenido determinado. Es, simplemente, la estructura de la promesa inherente a toda experiencia y cuya ausencia de contenido [...] es la mera posibilidad de la justicia y da su significado a la democracia por venir»⁴⁵.

⁴² *Ibid.*, p. 282.

⁴³ *Ibid.*, p. 284.

44 LACLAU, E.: «The time is out of joint», en: *Diacritics*, nº 25.2, summer 1995, p. 93.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 91.

En efecto, la promesa es inherente a la democracia «por venir» de Derrida, la cual se convierte, para Laclau, en un terreno de «consitutiva indecibilidad» que únicamente se traduce en un mandato ético-político de responsabilidad y hospitalidad ante la llegada del *otro*, de donde jamás podría derivarse un proyecto emancipatorio⁴⁶. Con todo, la deconstrucción tiene un importante papel que desempeñar para dismantelar la ontología de la presencia y para vincular decisión y responsabilidad. La vía que propone Derrida para lograr esto último, hacer de la indecibilidad la condición de posibilidad de la decisión, es errónea, sostiene Laclau, pero ello no anula la utilidad propedéutica que puede tener en un primer momento. Posteriormente necesita de un *suplemento* que reintroduzca a los sujetos en la acción política y permita ver cómo los actos que éstos llevan a cabo —«una pluralidad de actos de democratización»⁴⁷— obedecen a una estrategia hegemónica.

Llegamos así al tercer autor que, desde una posición distante, se ha distinguido en los últimos años por su lectura de los «trabajos políticos» de Derrida, Etienne Balibar⁴⁸. Si, como se ha visto, Rancière rechaza casi por completo una práctica política deconstructiva y Laclau sólo la acepta como primer paso, Balibar intenta aproximar el pensamiento de Derrida al suyo. En síntesis, su tesis es la de que existe en la filosofía derridiana una fuerte presencia de lo ético debida, sin duda, a la influencia de Lévinas. Pero esto, que como acabamos de ver imposibilita para algunos la acción política, es obviado por Balibar. Lo «mesiánico», lo «por venir», que creaban tantos problemas para Rancière y Laclau, no merecen apenas su atención, como sí, en cambio, determinadas lecturas deconstructivas que hace Derrida de nociones como «propiedad», «comunidad» o «amistad». Respecto a esta última, Balibar considera que la deconstrucción que de ella hace *Politiques de l'amitié* tiene como corolario «la extraordinaria idea [...] de que el amigo y el enemigo deben *intercambiar sus posiciones, o convertirse en el otro* en la relación política para que se manifieste la relación propiamente ética como tal, y ese “intercambio” o “conversión” [...] proporciona la única posibilidad eficaz de evitar la *esencialización del enemigo y la ontologización de la guerra*»⁴⁹.

El intercambio de posiciones entre el amigo y enemigo revela la situación de igualdad existente entre ambos, lo que curiosamente contradice la opinión de Rancière antes comentada según la cual Derrida asienta la democracia «por venir» en una disimetría originaria, la de la relación yo-tú, que negaría que los miembros del *demos* son iguales por partir éste de la anarquía de la

⁴⁶ *Ibid.*, p. 92.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 94.

⁴⁸ No es casual que Zizek asocie los nombres de Laclau, Rancière y Balibar, junto al de Badiou, que también ha surgido en este trabajo, al considerar que hay en los cuatro una autocrítica respecto a la deriva ética del pensamiento político contemporáneo. Cfr. ZIZEK, S.: *El espinoso sujeto*, op cit., p. 184.

⁴⁹ BALIBAR, E.: «Derrida and the “Aporia of the Community”», en: *Philosophy today* (Chicago), n° 53, 2009, p. 13.

indiferencia. Siguiendo con esto, se comprende por qué Balibar está de acuerdo con Derrida en tomar distancia ante el concepto de *comunidad* manejado no sólo por la corriente comunitarista de la filosofía política anglosajona, sino por pensadores como Nancy, Lacoue-Labarthe o Blanchot. Balibar hace suyas las preocupaciones de Derrida en el uso de este término, aunque sea en su forma negativa: «comunidad de los que no tienen comunidad», «comunidad inconfesable», «comunidad inoperante»... En cualquiera de estos casos es detectable un reducto sustancial junto a un sentimiento de nostalgia por esa comunidad perdida. Ahora bien, es significativo que Derrida se oponga radicalmente a acoger el término «comunidad», dado que, si es el posible fondo sustancial lo que le preocupa, podría haber optado, sugiere Balibar, por una fórmula similar a la que introdujo en *Spectres de Marx* para hablar de la «mesianidad sin mesianismo». ¿Por qué no sería posible una «comunidad sin comunismo»?⁵⁰ Porque Derrida está lidiando con una aporía, la de la comunidad, de la que no consigue salir; lo que no se traduce, empero, en un *impasse* sino en un «extraordinario desplazamiento de todo un corpus léxico, que es también la apertura a otras lecturas de nuestra tradición filosófica»⁵¹.

Esto explica la peculiar lectura que Balibar hace de la «hospitalidad» en la obra de Derrida. Ésta sigue siendo la acogida de la *otredad*, pero al partir de una igualdad originaria, lo que él denomina *égalité*⁵², no puede seguir manteniendo que la relación que propicie sea la de una insustituibilidad entre dos términos:

«simplemente sugeriría que es aquí, en este punto de encuentro, en donde podríamos encontrar el problema de la externalización y de cuestionamiento del yo (su *abandono* o rendición/renuncia), para el que Derrida ha empleado repetidamente el término ex-apropiación, que significa, de hecho, que el encuentro con el elusivo otro, bien dentro de la comunidad, bien dentro del proceso de comercio y circulación, define justo la experiencia en la que el “yo”, cualquier “yo”, pierde la familiaridad de sus identificaciones, o su propiedad de sí mismo, o su *Jemeinigkeit* (la *yoeidad* de Heidegger)»⁵³.

La hospitalidad deja de ser así esa «elaboración especulativa de una política moral de buenos sentimientos que algunos podrían leer en los últimos trabajos de Derrida sobre el cosmopolitismo y el internacionalismo»⁵⁴. Lejos de esto, Balibar hace de ella el espacio político por excelencia, en el que los conflictos forman parte del día a día, y en donde no se puede contar con la protección «de la auto-inmunidad o de la separación radical de los espacios “propio” y “ajeno”. De hecho, [estos espacios] son protecciones imaginarias que sólo sirven para incrementar la violencia a ambos lados de la frontera de la soberanía»⁵⁵.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 10.

⁵¹ *Ibid.*, p. 11.

⁵² Cfr. BALIBAR, E.: *La proposition de l'égalité*. París: PUF, 2010.

⁵³ BALIBAR, E.: «Derrida and the “Aporia of the Community”», op. cit., p. 15.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 14.

La deconstrucción de la idea de sustancia trae consigo la de un sujeto-sustancia, idéntico a sí mismo y poseedor de un conjunto de propiedades. Balibar necesita para su propuesta de la *égaliberté* sujetos que lleven a cabo la exigencia revolucionaria de emancipación, el mismo fin presente en Laclau y Rancière. Pero estos agentes ya no poseen los mismos atributos del sujeto de la metafísica, ni su identidad resulta tan estable como antes. Se asemejan más bien a la *masa* spinoziana. Balibar los denomina ciudadanos-sujeto⁵⁶ y para su constitución ha sido decisivo el concepto derridiano de la ex-apropiación, desde el cual, ahora sí, cabría plantearse la posibilidad de una comunidad:

«y ciertamente en este punto los aspectos mesiánicos de la ética de Derrida (que siempre envuelven su propia reflexión crítica) son inevitables, pues es aquí en donde la ex-apropiación necesita comunicar, o llegar a ser identificada especulativamente, con la idea de una comunidad que no tiene «propiedad» en sí misma, y por consiguiente ningún «bien común» (o *commonwealth*) que proteger, tomar o con el que identificarse, sino que puede aproximarse únicamente en términos de su siempre «por venir», requisito de la justicia abierta al otro»⁵⁷.

3. CRÍTICAS Y RÉPLICAS

A modo de síntesis y de corolario de lo que acaba de exponerse, mostraremos los puntos en común de las críticas a la deconstrucción analizadas. Ello nos permitirá, en primer lugar, presentar las soluciones que distintos autores han dado para evitar que la filosofía de Derrida caiga en lo aporético; y, en segundo lugar, recordar lo que Derrida dejó escrito al respecto:

1.– *El pensamiento de Derrida está preso de la ética levinasiana*. La mayor parte de los filósofos mencionados (Negri, Habermas, Rancière, Badiou, Laclau...) sostiene que la proximidad de Derrida a Lévinas aboca su pensamiento a una suerte de escatología que lo aleja definitivamente del terreno político y lo sitúa en la órbita de las éticas dependientes de una instancia trascendental de la que emana todo mandato ético, como podría ser, según cierta lectura, el *Tercero* de Lévinas que irrumpe en la relación yo-otro propiciando, como es sabido, el nacimiento de la justicia⁵⁸.

⁵⁶ Cfr. BALIBAR, E. «Citoyen sujet. Réponse à la question de Jean-Luc Nancy: Qui vient après le sujet?», en: *Cahiers Confrontation* (París), n° 20, Hiver 1989, pp. 42-44.

⁵⁷ BALIBAR, E.: «'Possessive Individualism' Reversed: From Locke to Derrida», en: *Constellations* (Nueva York), vol. 9 n° 3, 2002, pp. 314-315.

⁵⁸ «La responsabilidad para con el otro es una inmediatez anterior al problema; es precisamente proximidad. Es turbada y se torna problemática desde la entrada del tercero. [...] se hace [entonces] necesaria la justicia, es decir, la comparación, la coexistencia, la contemporaneidad, la reunión, el orden, la tematización, la *visibilidad* de los rostros y, por tanto, la intencionalidad y el intelecto y, en la intencionalidad y el intelecto, la inteligibilidad del

Ante esto, es justo reconocer que un concepto clave en la obra de Derrida como es el de la democracia «por venir», está vinculado al pensamiento de la hospitalidad entendida como responsabilidad hacia el otro: «este por venir no significa el alejamiento o el retraso indefinido autorizado por alguna idea reguladora. Este por venir prescribe aquí ahora tareas apremiantes, negociaciones urgentes. Por muy insatisfactorias que sean, no permiten la espera. Ser demócrata sería actuar reconociendo que no vivimos nunca en una sociedad (bastante) democrática. Este trabajo crítico y más que crítico, esta tarea deconstructiva, es indispensable para la respiración democrática, así como para toda idea de responsabilidad»⁵⁹. De la hospitalidad se deriva, por ende, un imperativo ético de responsabilidad que en buena medida procede de Lévinas⁶⁰.

Intentar desligar a Derrida de Lévinas, depurar de su filosofía los restos de la levinasiana, parece, en consecuencia, una tarea imposible. Ahora bien, de ello no se sigue necesariamente que puedan identificarse los pensamientos de ambos autores. De hecho, si hay en Derrida una tarea surgida de su *herencia* de Lévinas es la de pensar «si la ética de la hospitalidad, que vamos a intentar analizar en el pensamiento de Lévinas, puede o no fundar un derecho y una política, más allá de la morada familiar, en un espacio social, nacional, estatal o estado-nacional»⁶¹.

Quienes critican a Derrida parecen obviar que fue él el primero en detectar las dificultades de pensar la política desde una ética como la levinasiana, en la que el encuentro con el *otro* corre el riesgo permanente de hacer de éste una suerte de instancia metafísica, un fundamento trascendental y esca-teológico: «pero lo que propone Lévinas es *a la vez* un humanismo y una metafísica. Se trata de acceder, por la vía real de la ética, al ente supremo, a lo verdaderamente ente (“sustancia” y “en sí” son expresiones de Lévinas) como otro. Y este ente es el hombre»⁶². ¿Cómo surgiría de aquí una política? ¿Y de qué tipo sería? Hasta sus últimos días, Derrida siguió meditando estas cuestiones⁶³. En Lévinas,

sistema». E. Lévinas: *De otro modo que ser o más allá de la esencia* [trad. de Antonio Pintor Ramos], Salamanca, Sígueme, 2003, p. 237.

⁵⁹ DERRIDA, J.: *Papel máquina: la cinta de máquina de escribir y otras respuestas* [trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte]. Madrid: Trotta, 2003, p. 325.

⁶⁰ «Tomar una decisión en nombre del otro no aligera de ningún modo mi responsabilidad, por el contrario, y Lévinas es muy insistente en este punto, mi responsabilidad es *acusada* por el hecho de que es en nombre del otro que decido. [...] Decido en nombre del otro sin por eso aligerar en lo más mínimo mi responsabilidad; por el contrario el otro es el origen de mi responsabilidad son que se la pueda definir en términos de una identidad. La decisión se anuncia desde la perspectiva de una alteridad mucho más radical». DERRIDA, J.: «Notas sobre deconstrucción y pragmatismo», en MOUFFE, C. (ed.): *Deconstrucción y pragmatismo*, op. cit., pp. 164-165.

⁶¹ DERRIDA, J.: *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida* [trad. de Julián Santos Guerrero]. Madrid: Trotta, 1998, p. 38.

⁶² DERRIDA, J.: «Violencia y metafísica», en J. Derrida: *La escritura y la diferencia* [trad. de Patricio Peñalver], Barcelona, Anthropos, 1989, p. 193.

⁶³ «Se necesita esa relación, debe existir, es necesario deducir de la ética una política y un derecho». J. Derrida: *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, op. cit., p. 145.

es cierto, hay un claro posicionamiento respecto a cuestiones políticas ligadas al Estado de Israel, y Derrida confiesa compartirlo en buena medida⁶⁴. Pero eso no le impide reconocer, junto a esa presencia de lo escatológico que finalmente escapa de lo teológico (ni el *Otro -Autrui-* ni el *Tercero —Tiers—* son sustantivos que nombren a Dios), la huella del logo-falocentrismo —cuya dimensión política es deconstruida en *Politiques de l'amitié*— en la figura de *lo femenino* de Lévinas⁶⁵; o el peligro de reintroducir un «más allá» en la relación yo-otro, que debiera comenzar siempre (pues, como es sabido, la ética antecede a la ontología según Lévinas) en la demanda de responsabilidad (un «no matarás») que percibo en el rostro de ese *otro*⁶⁶.

¿Qué hacer, pues, con la ética levinasiana al dar el paso a la «política de la hospitalidad»? Derrida no puede ser más claro al respecto: ante todo, no «despolitizarla» y asumir que la filosofía de Lévinas dibuja los contornos de *otra* política: «lo que entonces [en *Adiós a Emmanuel Lévinas*] denominaba un cierto “hiato” entre ética y política [...] era también la condición de una responsabilidad específicamente política cuyos esquemas han de faltar, es decir, deben ser inventados por cada uno, sin relativismo, en cada situación singular. Pues Lévinas invoca protecciones éticas y universales. Me parecen indispensables, al menos para dibujar en negativo los contornos de una política»⁶⁷. No es posible, por tanto, «borrar» a Lévinas de la filosofía de Derrida⁶⁸. Por el contrario, debe asumirse que el elemento ético levinasiano, lejos de impedirlo, es condición de posibilidad de la política. Y ésta, como el derecho, depende del momento de la *decisión*, otro nombre para la justicia.

⁶⁴ Cfr. DERRIDA, J.: «Derrida avec Lévinas: “entre lui et moi dans l'affection et la confiance partagée”», *Le Magazine Littéraire* (París), n° 419 (abril 2003), p. 34.

⁶⁵ Cfr. DERRIDA, J.: «En ce moment même dans cet ouvrage me voici», en DERRIDA, J.; *Psyché*. París: Galilée, 1987, pp. 159-202.

⁶⁶ Cfr. DERRIDA, J.: *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. París: Galilée, 2000, p. 97.

⁶⁷ Cfr. DERRIDA, J.: «Derrida avec Lévinas: “entre lui et moi dans l'affection et la confiance partagée”», op. cit., p. 34.

⁶⁸ Existen, además, otras operaciones que pretenden armonizar a Lévinas y a Derrida. El caso más curioso es el de Simon Crichtley, buen conocedor de ambos filósofos, y que a tal fin lleva a cabo una operación poco satisfactoria. Para este autor el vacío político de la deconstrucción sólo podrá colmarse añadiéndole un suplemento —otro más—, en esta ocasión el *Tercero* de Lévinas, que permite el desplazamiento «desde la responsabilidad a la cuestión, desde la anarquía de la responsabilidad ética a la cuestión del *arché* del orden político». En S. Crichtley: *The Ethics of Deconstruction*, Cambridge (Massachusetts), Blackwell, 1992, p. 237. Dada su antigüedad, este trabajo de Crichtley no recoge los principales textos de Derrida sobre la democracia «por venir», la cual podría conectarse, como se ha visto, con el *Tercero* de Lévinas. En escritos más recientes, Crichtley matiza su posición. Derrida, sostiene, «rechaza el específico *contenido* político que la ética levinasiana parece entrañar, esto es, el polémico sionismo de Lévinas» (S. Crichtley: *Ethics-Politics-Subjectivity*, Londres, Verso, 1999, p. 278). Por fin, en sus últimos trabajos Crichtley persigue conectar a Derrida con otros autores, como Laclau o... ¡Habermas!, siempre en busca de ese suplemento que pueda hacer que la deconstrucción tenga «efectos políticos». Cfr. S. Crichtley: «Frankfurt Impromptu – Remarks on Derrida and Habermas», en THOMASSEN, L. (ed.): *The Derrida-Habermas reader*, The University of Chicago Press, 2006, pp. 98-110.

2.- *La indecisión de la deconstrucción impide el acontecimiento revolucionario.* Zizek, al exponer la crítica de Badiou a la deconstrucción, resume de una manera muy nítida esta objeción: «ese énfasis en la alteridad impredecible como horizonte último no sale de los confines de la situación, y sólo sirve para diferir o bloquear la decisión»⁶⁹. Ni el momento del *disenso* (Rancière), ni la lucha *hegemónica* (Laclau), ni los levantamientos por la *égalité* (Balibar), podrían *acontecer* desde un pensamiento de la indecisión presente en Derrida. Según esto, incluso la deconstrucción acabaría por ser cómplice del orden dominante y cabría tacharla, por consiguiente, de conservadora. Evidentemente, no todos los pensadores mencionados llevan tan lejos sus desencuentros con Derrida. Badiou y Rancière serían, en este sentido, los más radicales. En cambio Balibar y Laclau consideran que existe un cierto grado de operatividad en la deconstrucción que permite su empleo en la actividad política, aunque sólo fuera en un primer momento. Posteriormente requiere un relevo o un suplemento que la dote de un carácter revolucionario emancipatorio.

Una de las propuestas pasa por conectar la deconstrucción con la *hegemonía* de Laclau. Así lo argumenta Simon Critchley: «si la deconstrucción es el intento de mostrar la indecibilidad constitutiva, la incompletud radical o la no totalización de las estructuras textuales, institucionales, culturales, sociales y económicas, entonces la hegemonía es una teoría de decisiones tomadas en el indecible terreno abierto por la deconstrucción, y que, desde mi punto de vista, es precisamente la vía en la que debemos empezar a pensar respecto a la política de la deconstrucción»⁷⁰. Haciéndose cargo de esta opinión, Laclau no cree, empero, que ambas ideas puedan conectarse fácilmente. Para él en la política debe haber sujetos que se arroguen la representación de un universal, convirtiéndose en la encarnación de la ausente completitud de la sociedad. En eso se asemejaría a la lógica del espectro desarrollada por Derrida, fundamentalmente en *Spectres de Marx*⁷¹. Llevada aquélla hasta sus últimas consecuencias, nadie podría reivindicar el nombre vacío de esta totalidad. Y, sin embargo, el momento revolucionario exige que alguien lo haga, cuestionando precisamente la *espectralidad*⁷².

Así pues, las críticas que vengo comentando coinciden en considerar extremadamente difícil asentar una teoría de la decisión, de la que debería surgir

⁶⁹ ZIZEK, S.: *El espinoso sujeto*, op cit., p. 149.

⁷⁰ CRITCHLEY, S.: *Ethics-Politics-Subjectivity*, op. cit., p. 163.

⁷¹ En esta obra se evidencia la conexión del espectro con el arribante, aquél ante el cual soy responsable y que no cesa de (re)aparecer. Por eso la apelación a mi responsabilidad, a la justicia, no tiene un comienzo o un final, sino que es, precisamente, lo que saca al tiempo fuera de sus goznes haciendo que el momento de la llegada del otro sea imprevisible e incalculable. Puede acontecer en cualquier momento, o, mejor dicho, no deja de acontecer, con una insistencia que se convierte en hostigamiento; el acontecimiento como asedio, el del espectro: «ese asedio es la estructura espectral de esa experiencia del acontecimiento, le es absolutamente esencial». En J. DERRIDA: *Decir el acontecimiento, ¿es posible?* [trad. de Julián Santos Guerrero]. Madrid: Arena, 2007, p. 96.

⁷² Cfr. LACLAU, E.: «The time is out of joint», op. cit., p. 90.

el acontecimiento revolucionario, en el terreno de lo indecible. Sin embargo, la evidente tensión que existe entre ambas no debe llevar ni a una aporía, entendida como un callejón sin salida para el pensamiento, ni tampoco a tener que elegir entre ambas. Antes bien, lo que Derrida invita a pensar es su violenta correspondencia: hay decisión porque hay indecibilidad, y viceversa: «para esquematizar, habría dos violencias, dos *Gewalten* concurrentes: por un lado, la decisión (justa, histórica, política, etc.), justicia más allá del derecho y del Estado, *pero sin conocimiento decidible*; por otro lado, conocimiento decidible y certeza, en un dominio que resulta *estructuralmente el dominio de lo indecible*, del derecho mítico y del Estado»⁷³. En el momento/acontecimiento de la decisión carecemos de reglas que indiquen lo que hay que hacer, *decidiéndolo* de antemano e imposibilitando así la autonomía. Precisamente porque no hay nada decidido, se abre el espacio de la decisión, que Derrida, siguiendo a Kierkegaard, asimila con la «locura», otro nombre para la *aporía*. Y si hay algo que una práctica de la revolución no puede asimilar es la ambigüedad del juego decisión/indecible, sinónimo de ese otro posible/imposible: «el acontecimiento sólo es posible si procede de lo imposible. Acontece *como* la venida de lo imposible, allí donde un “quizá” nos priva de toda seguridad y deja el porvenir al porvenir. Ese “quizá” va necesariamente unido a un “sí”: sí, sí a aquel(lo) que viene»⁷⁴.

¿Cómo, entonces, *predecir* el acontecimiento? ¿Cómo prepararlo, programarlo, propiciarlo? Si hay tal acontecimiento, responde Derrida, no sería previsible, pues precisamente es lo que desbarata los cálculos conformes a la lógica misma del tiempo⁷⁵, la lógica-*logos*-Ley⁷⁶. Si lo hay, no depende de una decisión adoptada *ante o frente a* determinado hecho, sino que, pensamiento ilógico y demencial, la «decisión pasiva, condición del acontecimiento, es siempre en mí, estructuralmente, otra decisión, una decisión desgarradora como decisión del otro.

⁷³ DERRIDA, J.: *Fuerza de ley: el «fundamento místico de la autoridad»* [trad. de Adolfo Barberá y Patricio Peñalver]. Madrid: Tecnos, 2008, p. 135.

⁷⁴ DERRIDA, J.: *Papel máquina: la cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, op. cit., p. 251.

⁷⁵ Richard Beardsworth conecta el pensamiento sobre el tiempo de Derrida con el de Lévinas, pues este último, al separarse de la temporalidad originaria de *Ser y tiempo* con la que Heidegger conformaba la auto-afección del *Dasein*, cerraba el paso a la relación originaria con el *otro* (cfr. BEARDSWORTH, R.: *Derrida & the Political*, Londres, Routledge, 1996, pp. 122-124). Aunque acto seguido habría que añadir que el tiempo en Lévinas posee una precedencia ontológica por cuanto es el fundamento de la ética y él mismo se abre en la acogida del rostro del *otro*. Derrida se opone a esta anterioridad temporal al considerar que el tiempo «está fuera de sus goznes», lo que, a nuestro modo de ver, lo aproxima más bien al ex-tasis temporal de Heidegger. Con todo, hemos de reconocer con Beardsworth que la filosofía de Derrida «necesariamente es política *porque* es un pensamiento del tiempo» (op. cit., p. 150).

⁷⁶ «Para que una decisión constituya acontecimiento, para que ella interrumpa el curso ordinario de la historia, es preciso que yo sufra mi decisión, lo que es evidentemente inaceptable en toda lógica». DERRIDA, J.: *Decir el acontecimiento, ¿es posible?*, op. cit., p. 99.

Del otro absoluto en mí, del otro como lo absoluto que decide de mí en mí»⁷⁷. En resumen, no puede haber política sin responsabilidad. Y ésta nace en la «decisión pasiva», a-temporal e i-lógica, es decir, en la justicia. En la revolución⁷⁸.

3.– *De la deconstrucción no pueden surgir ni un programa ni un conjunto de reglas.* «¿Puede Derrida, siguiendo el ejemplo de Heidegger, dejar en la vaguedad e indeterminación las connotaciones normativas adosadas a la incierta “llegada” de un “acontecimiento” indefinido?»⁷⁹. Quizá esta interrogación de Habermas sea la mejor síntesis de la mayoría de las desavenencias para con la deconstrucción. Según esas palabras, el «por venir», el «quizá», la «hospitalidad»... precisan de un programa que los materialice, un conjunto de normas que seguir para propiciar el acontecimiento revolucionario. Al escamotear esta parte decisiva de su construcción filosófica, Derrida la aboca a una total inconcreción. En último término, la deconstrucción *no serviría para nada*, salvo para recrearse en esos juegos intelectuales para iniciados descritos por Rorty. Y, con ello, Derrida evitaría «mancharse las manos» con la política, como denunciara Fraser.

Quien así se manifiesta obvia lo que en el anterior punto se subrayó, a saber, que la indecibilidad va unida a la decisión. Para Derrida, el derecho —la Ley— es el momento del cálculo y frente a él, la justicia es incalculable. Pero esto no implica que sean antagónicos; todo lo contrario. De ahí que lo que haya que pensar, lo que permanece como (lo)impensado, sea su articulación. Llevarlo a cabo conduce a la «distinción difícil e inestable entre de un lado la justicia (infinita, incalculable, rebelde a la regla, extraña a la simetría, heterogénea y heterótropa), y de otro, el ejercicio de la justicia como derecho, legitimidad o legalidad, dispositivo estabilizante, estatutario y calculable, sistema de prescripciones reguladas y codificadas»⁸⁰. Tras esto, es evidente que Derrida no afirma la independencia de la justicia respecto del derecho, aun cuando sean diferentes en función de la distinta lógica, si se puede llamar así, a la que cada una obedece. Pese a esto, la justicia debe ejercerse y, al hacerlo, crear derecho. Por eso aquélla no es el resultado de la aplicación de un código normativo, sino lo que abre la posibilidad de que se tomen decisiones singulares⁸¹ que,

⁷⁷ DERRIDA, J.: *Políticas de la amistad* [trad. de Patricio Peñalver y Paco Vidarte]. Madrid: Trotta, 1998, p. 87.

⁷⁸ «¿Debemos renunciar a la revolución, a la llamada de la justicia que se llama revolución o a esa interrupción en el curso ordinario de la historia que llamamos revolución? ¿En qué se convierte?». DERRIDA, J.: «Marx no es un don nadie», en DE PERETTI, C. (ed.): *Espectrografías: desde Marx y Derrida*. Madrid: Trotta, 2003, p. 179.

⁷⁹ HABERMAS, J.: «Comment répondre à la question éthique?», op. cit., p. 196.

⁸⁰ DERRIDA, J.: *Fuerza de ley*, op. cit., p. 50.

⁸¹ Había mucho que decir respecto a si el hecho de que la decisión sea en cada caso *mi* decisión, esto es, posea un carácter singular, no impide que haya un componente de universalidad en aquel momento/acontecimiento. Que toda decisión tenga como referencia *la* justicia y el que ésta sea «indeconstruible» y su contenido muy concreto —la acogida del *otro*— ¿no podría hacer de ésta una suerte de ideal ético universal y formal? ¿No se podría juzgar cada

aun cuando fueran conformes a derecho, sólo podrán ser justas si se atienen al mandato ético de la responsabilidad. Y ésta es «el fuera-de-la-ley» que, sin embargo, «hace la ley»⁸².

Por ello, en lugar de lamentar o condenar que la deconstrucción no se «traduzca» en ese conjunto de normas que anhela Habermas⁸³, tal vez sea más útil recordar que es, ante todo, una lectura estratégica que no sólo se aplica a los textos de la tradición filosófica, sino, puesto que «il n'y a pas de hors-texte», en el caso que nos ocupa, a episodios, conceptos, prácticas o problemas políticos. La deconstrucción produce entonces efectos, el más evidente de los cuales podría ser el de impulsar otra forma de leer términos como «soberanía», «amistad», «ley», «Estado», «violencia»... Pero habría otras consecuencias que suelen pasar desapercibidas y que tienen que ver con la respuesta que Derrida da a situaciones políticas *de facto*. Así, podríamos preguntarnos si la propuesta de reforzar la opinión pública mediante un acceso más generalizado a los medios de comunicación y extendiendo el derecho de réplica⁸⁴, no deja de ser un «mancharse las manos»; o si alertar ante la creación de aparatos culturales que uniformicen el mundo editorial, el periodístico o el académico⁸⁵ no supone tomar posición; o, por acudir a lo más evidente e incontestable⁸⁶, si las «plagas del “nuevo orden mundial”» (el paro, las contradicciones del neoliberalismo, la deuda externa, las limitaciones del derecho internacional...) descritas en *Spectres de Marx*, no poseen hoy más vigencia incluso que cuando fueron enunciadas⁸⁷. ¿No son, en definitiva, todos estos posicionamientos una *praxis* política⁸⁸?

decisión *après coup* tomando como referencia el criterio en que devendría la justicia? ¿Mantiene en último término Derrida una postura radicalmente antagónica respecto a Kant?

⁸² DERRIDA, J.: *Parages*. París: Galilée, 2003, p. 241.

⁸³ Lo que no quiere decir, como bien apuntaran Cristina de Peretti y Paco Vidarte, que ignore las normas: la negociación, tal y como la entiende y practica la deconstrucción, no implica en modo alguno ceder o transigir con vistas a un acuerdo global entre las partes. La negociación derridiana no da en modo alguno lugar a una abdicación [...]. Dicha negociación consiste, por el contrario, en un esfuerzo permanente, ilimitado para lograr que, a la par que se conocen y respetan las reglas, no nos contentemos con aplicarlas sin más». Cfr. C. de Peretti y P. Vidarte: «Política y deconstrucción», en VIDARTE, P. (ed.): *Marginales: leyendo a Derrida*. Madrid: UNED, 2000, p. 48.

⁸⁴ DERRIDA, J.: *El otro cabo / La democracia, para otro día* [trad. de Patricio Peñalver]. Barcelona: Serbal, 1992, p. 96.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 37.

⁸⁶ Por ser sobradamente conocidos, hemos omitido los compromisos públicos de Derrida, tales como su ruptura con *Tel Quel* por sus tendencias maoístas, su lucha por la enseñanza de la filosofía en las escuelas de secundaria francesas, su apoyo a los disidentes del régimen comunista checo, su oposición al *apartheid*, su apoyo a los sin-papeles de Francia...

⁸⁷ Cfr. DERRIDA, J.: *Espectros de Marx*, op. cit., pp. 94-98. Desde aquí lanzamos la propuesta de considerar la *Nueva Internacional* que, según Derrida, debería enfrentarse a estas «plagas» del «nuevo orden mundial», una anticipación de los movimientos de Indignados y de los manifiestos de Stéphan Hessel.

⁸⁸ Y, como apunta Fernando Rampérez, una política revolucionaria: «un pensamiento de lo político que ofrezca ideas para comprender lo que nos pasa, un pensamiento, pues,

4.– *La deconstrucción elimina la figura del sujeto político.* «He intentado pensar una igualdad, por ejemplo, que no equivalga a homogeneidad, que se haga cargo de la heterogeneidad, de la singularidad infinita, de la alteridad infinita. Desde mi punto de vista, ni el motivo de la igualdad, ni siquiera el de la responsabilidad son conciliables con el concepto de subjetividad o de identidad subjetiva (que considero que des-responsabiliza, destinado en todo caso a limitar la responsabilidad ético-política en el orden del derecho calculable), sino que apela, por el contrario, a asumir una cierta heterogeneidad infinita, una distancia infinita»⁸⁹.

«Identidad», «subjetividad», «sujeto», «yo»... son términos que Derrida deconstruye revelando su carácter metafísico esencialista⁹⁰. La mayor parte de los autores estudiados considera que sin aquellos conceptos, la deconstrucción pierde una herramienta indispensable para hacer política. ¿Quién, se preguntan, puede llevar a cabo la revolución? ¿Cómo tomar conciencia de una situación de opresión si se impide el proceso de identificación entre los excluidos? ¿Qué nombre han de recibir entonces los agentes implicados en la política? ¿Quién o qué viene después del sujeto? Preguntas que una y otra vez se dirigen a Derrida, cuya respuesta, a quien la quiera entender, no puede ser más clara: no se trata de anular, simplemente, al sujeto, de borrarlo, sino de deconstruir determinados predicados que de él se enuncian, tales como «la estructura subjetiva en tanto que *ser-arrojado* —o subyacente— de la sustancia o del sustrato, del *hypokeimenon*, con sus cualidades de estancia o de estabilidad, de presencia permanente, de persistencia en la relación consigo, lo que une al sujeto con la conciencia, la humanidad, la historia... y sobre todo a la ley, como sujeto sujeto a la ley, sujeto sometido a la ley en su autonomía misma, a la ley ética o jurídica, a la ley o al poder político, al orden (simbólico o no)...»⁹¹.

Si *ese* sujeto es inseparable de la ley, la justicia exige, por su parte, *otro* sujeto, que no posea esas propiedades, mejor dicho, que no se identifique como poseedor de propiedades. Rorty, Rancière o Laclau interpretan esto como si en su filosofía Derrida prescindiese de la figura del sujeto, cuando, como venimos insistiendo, lo que trata de hacer es pensarla desde otra posición, como hace con la política o con la democracia. Lo cierto es que la deconstrucción del sujeto como sustancia se ha generalizado entre un buen número de corrientes. Así, el feminismo de la diferencia o la teoría *queer* deben mucho al trabajo de Derrida.

quizá más allá de lo político pero radicado en lo político mismo, debe comenzar escapando por las grietas de esos mecanismos y haciendo de sus ideas una exigencia de apertura a un espacio anterior o externo al terreno marcado o estriado. Y será así siempre un pensamiento ofensivo, revolucionario casi». Cfr. RAMPÉREZ, F: «Espectros de Derrida: deconstrucción o marxismo», en DE PERETTI, C. (ed.): *Espectrografías: desde Marx y Derrida*, op. cit., p. 92.

⁸⁹ DERRIDA, J.: *Politique et amitié*, op. cit., p. 84.

⁹⁰ Cfr. DERRIDA, J.: «Il faut bien manger», en: *Cahiers Confrontation* (París), n° 20, Hiver 1989.

⁹¹ *Ibid.*

O, en otro ámbito bien distinto, las teorías políticas basadas en la noción de *lo común* (Negri, Hardt), en la de *la multitud* (Virno) o en la de la subjetividad múltiple e inestable (Mouffe), aun cuando tengan referencias evidentes como la de Spinoza, han bebido igualmente de la deconstrucción. Por ello, no resulta extraño que, ante la presunta falla de la filosofía de Derrida en el terreno político, haya quien intente conectar su pensamiento, bien con el pensamiento de *lo común* de Nancy y Lacoue-Labarthe, como hacen Fraser y Critchley; bien con una subjetividad dependiente de un acto de constitución performativo, operación que lleva a cabo Mouffe y Judith Butler.

El primero de estos movimientos tiene su explicación en que tanto Lacoue-Labarthe como, sobre todo, Nancy, emprenden en los años ochenta una meditación acerca de *lo/llo político/a*, unida a otra relativa a la «comunidad». Así como «re-trazar» *la política* conduce a «re-pensar» *lo político*, el concepto de comunidad presente en la primera (comunidad como unidad a partir de una identidad) exige plantearse sus raíces ontológicas sustanciales. El camino pasa, pues, por hacerse cargo de la deconstrucción del sujeto para, desde ahí, proponer una «comunidad sin sujeto»⁹². Con todo, habría que recordar las persistentes reticencias de Derrida a la hora de emplear el término *comunidad*, por entender que simplemente encierra la «subjetividad de un “nosotros”»⁹³, el «Uno de lo común», como lo denomina en *Politiques de l'amitié*⁹⁴. Por lo tanto, no parece fácil asimilar a Derrida con propuestas como la de Negri, Hardt y Virno, o incluso con la de Badiou, basadas en una ontología de lo múltiple que corre el riesgo de hacer de eso *común* un nuevo sustrato metafísico.

En cuanto a lo *performativo*, su potencial político ha sido señalado por Judith Butler, entre otros: «el performativo social es una parte crucial no sólo de la *formación* del sujeto, sino del subsiguiente cuestionamiento político y de la reformulación del sujeto mismo. El performativo no es sólo una práctica ritual: es uno de los rituales más influyentes en la formación y reformulación de los sujetos»⁹⁵. Butler conecta el performativo con la afirmación de Derrida de que aquél está regido por un código iterable. Los discursos ya no estarían controlados por un contexto homo/heterosexista hegemónico, sino que cada acto de enunciación discursivo, por su carácter performativo, fisuraría esta vigilancia. Y el sujeto, a su vez, se constituiría en cada uno de esos momentos, que se

⁹² NANCY, J.-L.: «Présentation», en: *Cahiers Confrontation* (París), n° 20, Hiver 1989, p. 11.

⁹³ DERRIDA, J.: *El otro cabo / La democracia, para otro día*, op. cit., p. 33. En *¡Palabra!* añade a este argumento otro de carácter biográfico. De su infancia procedería, según él, «el sentimiento, el deseo de soledad, de retirada respecto a cualquier comunidad, incluso a cualquier “nacionalidad”, y el sentimiento de desconfianza respecto incluso a esa palabra de “comunidad”: en cuanto veo que se constituye una pertenencia un poco demasiado natural, protectora y fusional, desaparezo...». DERRIDA, J.: *¡Palabra!: instantáneas filosóficas* [trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte]. Madrid: Trotta, 2001, p. 18.

⁹⁴ DERRIDA, J.: *Politiques de l'amitié*, op. cit., p. 73.

⁹⁵ BUTLER, J.: *Lenguaje, poder e identidad* [trad. de Javier Sáez y Beatriz Preciado]. Madrid: Síntesis, 2004, p. 256.

corresponden con el instante de la decisión. Ahora bien, hay que añadir a lo anterior que la reflexión de Derrida respecto a la dimensión performativa de la *escritura* va acompañada de una deconstrucción de la misma teoría de la performatividad de Austin, al detectar en ella la presencia de una cierta ontología que la transformaría en una «performatividad». El caso más claro es el de la promesa, típico ejemplo de performatividad. La respuesta que se da al que llega, al *otro*, es una «promesa emancipatoria» y «mesiánica», explica en *Spectres de Marx*⁹⁶. Promesa mesiánica, por tanto «por venir», imposible —o posible en tanto que imposible—, sin representación ni correspondencia. Promesa como apertura imprevisible y no tanto como realización constatable, como pretendería Butler. La promesa, para que lo sea, debe incluir la posibilidad de su no cumplimiento; por consiguiente, de no producir el acto performativo que se supone que es⁹⁷. Como la promesa, todo performativo conlleva la posibilidad de su perversión: es un *performativo*.

4. CONCLUSIÓN

Rorty, Habermas, Fraser, Laclau, Balibar, Rancière... a la lista de quienes buscan en la filosofía de Derrida una aplicación práctica con la que hacer política, no cesan de añadirse nombres. Prueba, sin duda, de la vitalidad de un pensamiento complejo y que exige lecturas detenidas. Sin embargo, no es esto lo que ocurre en la mayor parte de los trabajos analizados en el presente artículo. En ellos domina un desencanto, cuando no irritación, con la deconstrucción por echar en falta en ella reglas, normas y programas políticos. El veredicto consiguiente suele ser el mismo: la deconstrucción puede tener algo que decir en cuestiones ontológicas o éticas, pero cuando se trata de política, su ineficacia es máxima, pues sólo conduce a la indecisión o a la aporía.

Se antoja por ello necesaria una lectura más atenta de la obra de Derrida, que incluya los seminarios que en los últimos años se han publicado en los que este filósofo aborda conceptos políticos como el de «soberanía». Al hacerlo podría comprenderse que su propósito no fue nunca el de ofrecer recetas y normas con los que hacer política, sino pensar las condiciones en las que ésta es posible. El movimiento es similar al que en su día describiera Lacoue-Labarthe cuando afirmó que re-trazar la política significa ascender de *la* política a *lo* político. No obstante, en el caso de Derrida no se trata de salir de un ámbito para entrar en otro, sino de descubrir cómo *en* la política hay algo que permanentemente cuestiona las decisiones que allí se toman. Y eso mismo que aparentemente la cortocircuita porque impide el momento de la decisión, o el de la constitución de los sujetos, o el de la revolución, es, justo, lo que abre

⁹⁶ DERRIDA, J.: *Spectres de Marx*, op. cit., p. 89.

⁹⁷ Cfr. DERRIDA, J.: «Avances», en S. Margel: *Le tombeau du dieu artisan*. París: Minuit, 1995.

el espacio en el que lo anterior puede acontecer. Derrida denominaba lo «ultra-político»⁹⁸ a este otro concepto de lo político, heredero, qué duda cabe, de Lévinas, pero también de Heidegger y de otros. Probablemente, después de lo ya expuesto no hará falta recordar que para Derrida *heredar* es una tarea de la que se desprende una responsabilidad. En cambio, quizás sí sea pertinente recordar que él mismo aceptó que este pensamiento político pudiera conducir a la indecisión, a la utopía o a la aporía. A la indecisión, porque es la condición de la decisión. A la utopía, porque la justicia que desquicia el tiempo no está en códigos, manuales o tribunales, sino que se sitúa, como el campesino del relato de Kafka, *ante las puertas de la Ley*⁹⁹. A la aporía, por fin, porque si algo nos enseña Derrida es que la deconstrucción es una experiencia aporética. Y hay que tener presente que la aporía no significa «la parálisis o el *impasse* sino aquello que hay que soportar para que una decisión, una responsabilidad, un acontecimiento o una hospitalidad, un don, sean posibles»¹⁰⁰. La aporía, ese otro nombre de la justicia, de la democracia.

Universidad Complutense de Madrid
jsmasso@pdi.ucm.es

JORDI MASSÓ CASTILLA

[Artículo aprobado para su publicación en noviembre de 2013]

⁹⁸ DERRIDA, J.: *Canallas: dos ensayos sobre la razón*, op. cit., p. 58. Los seminarios de Derrida que han ido apareciendo en los últimos años permiten abundar en esta idea: «lo que persigo sería una deconstrucción *minuciosa y diferenciada* tanto de esta lógica [de Schmitt] como del concepto dominante, clásico, de soberanía estado-nacional (el que toma como referencia Schmitt) sin llegar a una des-politización, sino a otra politización [...] y por tanto a otro concepto de lo político». J. Derrida: *Séminaire La bête et le souverain*. París: Galilée, 2008, p. 113.

⁹⁹ Cfr. DERRIDA, J.: *Prejuzgados. Ante la ley* [trad. de Jordi Massó y Fernando Rampérez]. Madrid: Avarigani, 2011.

¹⁰⁰ DERRIDA, J.: *Apories*. París: Galilée, 1996, p. 1.