



Lugo, Héctor Ariel

La democracia por venir como politicidad de lo político en Jacques Derrida : la violencia, lo monstruoso y el duelo



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Lugo, H. A. (2017). *La democracia por venir como politicidad de lo político en Jacques Derrida: la violencia, lo monstruoso y el duelo. (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes* <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/2085>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

La *democracia por venir* como politicidad de lo político en Jacques Derrida. *La violencia, lo monstruoso y el duelo*

TESIS DE MAESTRÍA

Héctor Ariel Lugo

arielhlugo@hotmail.com

Resumen

En la investigación se indaga sobre la propuesta política de la democracia por venir de Jacques Derrida. A diferencia de la interpretación más extendida que sostiene que la preocupación por cuestiones políticas aparece recién a partir de 1989, partimos de la hipótesis que todo su *texto* es inherentemente político. Pero no solamente eso, sino que se tiende a dividir su obra, entendiendo como dos etapas separadas y sin relación, y que la construcción de la democracia por venir aparece tardíamente en su filosofía. El trabajo de investigación intenta demostrar la continuidad de un pensamiento profundamente político, que desde sus primeras publicaciones en 1962 no deja de tomar una postura política y cuestionar los poderes, arbitrariamente, instituidos. Asimismo, se busca mostrar que la democracia por venir ya se hallaba *in nuce*, aunque no recibiera aún esa denominación, en las primeras teorizaciones de Derrida, que luego no dejará de desarrollar a lo largo de sus posteriores publicaciones, hasta los últimos seminarios en la EHESS en el 2003. Para adentrarse en el tema, se seleccionaron los siguientes nodos: violencia, duelo, lo catastrófico y lo monstruoso, a los que se agregan unas discusiones con Rancière, Rorty y Laclau, sobre la democracia por venir. La importancia del recorrido propuesto en la presente investigación, radica en la comprensión de la potencialidad de la deconstrucción en política y desde allí, poder pensar los aportes que brinda a la filosofía política contemporánea.



Universidad Nacional de Quilmes

Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades con orientación en
Filosofía Social y Política

***La democracia por venir* como politicidad de lo político en**

Jacques Derrida

La violencia, lo monstruoso y el duelo

Maestrando: **Lugo, Hector Ariel**

Directora: Dra. Penchaszadeh, Ana Paula

Co-director: Mg. Busdygan, Daniel

Ni un solo paso, ni una sola palabra, ni un único suspiro hubiesen sido posible sin ellos.
Y aunque hubiera podido prescindir de ellos, nada sería igual, nada guardaría ese dejo de
nostalgia cuando no estoy con ellos, nada sería tan pleno como cuando están presentes.

Así que vayan estas líneas para ellos: Papá, Mamá, la Nona, Mariela, Mariana, Adrián.

Para los que no dejan que mis días sean iguales: Mateo, Matilda, Josefina e Iván.

Y para la que siempre está,

ma vie Belén.

Ama.

Este escrito sería imposible sin el acompañamiento, la infinita paciencia, la lectura atenta y el
apoyo continuo de Ana Paula Penchaszadeh.

Gracias a Daniel Busdygan

por los comentarios.

Índice

Introducción	p. 6
El <i>por venir</i> de la democracia	p. 11
La huella de lo por venir en la democracia	p. 13
El futuro anterior de lo por venir	p. 17
Capítulo 1: La autoinmunidad de la violencia en la democracia	p. 25
1. 1. Lévi- Strauss y la violencia	p. 26
1. 2. Rousseau y la violencia	p. 30
1. 3. 1. La acusación de violencia de Levinas que se vuelve en su contra	p. 31
1. 3. 2. Violencia (cuasi)trascendental	p. 36
1. 4. 1. La democracia por venir y la violencia	p. 39
1. 4. 2. Lo místico, el derecho y la justicia	p. 42
1. 4. 3. Soberanía y democracia por venir	p. 47
1. 5. En limpio	p. 50
Capítulo 2: Lo monstruoso y lo catastrófico de la democracia	p. 52
2. 1. El monstruo saussureano y lo catastrófico rousseauniano	p. 53
2. 2. Lo monstruoso derridiano	p. 60
2. 3. La autoinmunidad de la monstruosidad	p. 63
2. 4. La catástrofe en Benjamin	p. 67
2. 5. Catástrofe, historia y progreso	p. 70
2. 6. Esa débil fuerza mesiánica	p. 73
2. 7. Algunas palabras más	p. 76
Capítulo 3: Responder ante, al y por el otro en el duelo, la muerte y la hospitalidad	p. 79
3. 1. La escritura como muerte	p. 80
3. 2. La muerte del otro	p. 86
3. 3. Responsabilidad por, ante y para el otro	p. 90
3. 4. El duelo inconcluso por el otro	p. 93
3. 5. La hospitalidad del otro	p. 96
3. 6. Racontto	p. 99
Capítulo 4: Democracia por venir: lecturas y por venir	p. 101
4. 1. Rancière y el vuelco ético en política	p. 102

4. 2. Rorty: lo privado y lo público	p. 110
4. 3. Laclau, emancipación y un paso indebido	p. 117
4. 4. Epílogo parcial	p. 121
(A-)Conclusión	p. 124
Bibliografía	p. 130

Introducción

Este escrito surge, en cierta medida de una negación, de la negación de algunas lecturas apresuradas de la obra de Derrida, que tienen por anhelo encasillar un pensamiento que resiste a toda clasificación y buscan eliminar todo punto *oscuro* en su obra, sin sospechar que al dejar eso de lado la obra misma se pierde. Este escrito nace de cierta incomodidad con esas lecturas que buscan dividir y poner límites a un pensamiento ilimitable, vivo, dinámico y siempre *por venir*; que atenta contra todos los fundamentos, para dejar en evidencia lo caprichoso de los mismos; algo monstruoso que corre el riesgo de ser excluido, por los poderes impuestos.

Un pensamiento que no siempre se comprende y se lo rechaza sin realizar una lectura detenida y a conciencia. Es así que Negri critica que la deconstrucción quiera escabullirse a una injerencia práctico-política y queda en la afanosa búsqueda de trascendentales: *“...la deconstrucción insiste, sin enganchar con una práctica o eludiéndola después de haber identificado el elemento de discriminación de la justicia, en encaminarse hacia solitarios horizontes trascendentales...”*¹ En esa misma línea Jameson, sostiene que la política deconstructiva sigue siendo un *“utopismo”*, pero se oculta detrás de otros nombres, para mostrarse atractivo y novedoso. *“...[L]a expresión manifiesta de un utopismo persistente, aunque por lo general subterráneo, que Derrida mismo (eludiendo esa palabra) preferirá llamar “una potencia mesiánica débil”...”*² En tanto que Eagleton califica a la política deconstructiva como un *“compromiso vagamente izquierdista”* con los menos aventajados y sólo porque están en esa situación, una vez que ella cambie, el compromiso se desvanece. En sus palabras, *“[l]a deconstrucción, con su preocupación por el deslizamiento, el fracaso, la aporía, la incoherencia, la incompletitud, su desconfianza hacia lo acabado, lo integral o lo determinante, es una especie de equivalente intelectual de un compromiso vagamente izquierdista con los más desfavorecidos, que, como todos los compromisos de este tipo, queda completamente desarbolado cuando aquellos que defiende llegan al poder.”*³

Estas son sólo algunas de las críticas con las que continuamente se debe enfrentar la deconstrucción en el ámbito político y más allá de él. Pero se verá cómo no encuentran asidero

¹ Negri, Antonio. “La sonrisa del espectro.” En: *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*. Michael Sprinker (ed.) Madrid, Akal, 2002. p. 21

² Jameson, Fredric. “La carta robada de Marx.” En: *Demarcaciones espectrales*. Ibíd. p. 41

³ Eagleton, Terry. “Marxismo sin marxismo.” En: *Demarcaciones espectrales*. Ibíd. p. 101

en la propuesta política derridiana, más aun, la *democracia por venir* responde abiertamente a ellas y las hace caer por su propio peso.

Las lecturas *distraídas* de la obra de Derrida se las pueden dividir en dos tipos: a) por un lado, las que se empeñan en dividir en dos a la obra de Derrida, sosteniendo que existe un primer y segundo Derrida. Las divisiones de tipo (a) entiende que el primer Derrida se caracteriza por centrarse en cuestiones del lenguajes, argumentar contra la metafísica de la presencia, buscar aporías en los discursos, etc., y el segundo volcado a cuestiones políticas y éticas pero desde un perspectiva con poca incidencia en la realidad; b) por otro lado, las que postulan que la deconstrucción no tiene implicancia política o por lo menos, no directamente.

En esta investigación se intenta demostrar lo simplista de estas lecturas y para responder a la primera lectura, se rastrea la presencia de la *democracia por venir* ya en los primeros textos publicados, aunque aparezca teorizada en profundización en las publicaciones más recientes del autor. Esto busca demostrar la continuidad de un pensamiento que nunca se ha apartado demasiado de sus primeros pasos, es decir, que se podría entender la obra de Derrida, como un continuo desarrollo de los temas que se presentan en sus primeras publicaciones.

Con respecto a la segunda lectura apresurada, se aborda el tratamiento que realiza Derrida de la *democracia por venir*, para mostrar la fuerza política que posee la deconstrucción si se la toma en toda su dimensión.

¿Por qué es necesario detenerse en las primeras obras? No por una cuestión meramente cronológica, sino para comprender a la deconstrucción en toda su potencialidad, ya que en los primeros textos se deconstruyen los sustentos de la *Metafísica de la presencia* a los que Derrida no dejará retornar. Se podría sostener que esa insistencia en rastrear en las primeras obras la *democracia por venir*, sería abonar la postura que habría una división en la obra de Derrida, pero todo lo contrario, ya que el fin de la presente investigación es mostrar la continuidad y fluidez de la politicidad de la deconstrucción, aunque ella se haya centrado en diversos temas. El recurrir a las primeras obras, es para señalar el *gesto* político con que Derrida enfrenta los tópicos que deconstruye en esa época, pero que mantendrá a lo largo de todos sus escritos. Asimismo, el centrarse en las obras de los primeros años, para demostrar la continuidad con obras posteriores, permite marcar un *gesto* netamente deconstructivo que se mueve en la huella, la iterabilidad y la *différance*; un *gesto* que dice sin decir, se presenta ausentándose. Por ello, la necesidad, en ésta investigación, de deconstruir desde lo no dicho en esas primeras obras, y que asedia espectralmente.

Esta forma política de leer a Derrida, que se propone en la investigación, redundante en un aporte para pensar la filosofía política contemporánea, pero para pensar qué sería una

filosofía política contemporánea, ya que la deconstrucción viene a poner en tensión esa relación y pertenencia de los contenidos de una filosofía política. La deconstrucción se situaría al margen de todo pensamiento político para pensar en lo que se piensa al interior de los mismos.

Es así que se busca someter a prueba la hipótesis de que la *democracia por venir* se halla en esbozo ya desde las primeras publicaciones y que el interés supuestamente tardío de la deconstrucción por cuestiones políticas, es producto de una lectura descuidada de los primeros textos que no percibe allí la deconstrucción que se realiza de lo político. Pero, esta hipótesis, no es movida por un afán de mera erudición, sino que estriba en la importancia de considerar a la deconstrucción en toda su fuerza política para el aporte al debate político contemporáneo.

Para alcanzar los objetivos y demostrar la hipótesis de trabajo, la investigación se centra en las publicaciones iniciales de Derrida para vincularlas con obras posteriores. Es así que de las primeras publicaciones se analizarán: *La voz y el fenómeno* (1967), *La escritura y la diferencia* (1967), *De la gramatología* (1967), *Márgenes de la filosofía* (textos recopilados desde 1967 a 1972, publicada en 1972). Asimismo se tendrán en cuenta otras obras de esos años, pero sin detenerse como en las arriba mencionadas: *Introducción al Origen de la geometría de Husserl* (1962) y *La diseminación* (1972). Esto permitirá mostrar la continuidad con publicaciones posteriores, como son: *Espectros de Marx* (1993), *Fuerza de ley* (1994), *Políticas de la amistad* (1994), *La hospitalidad* (1997), *Canallas* (2003), *Seminario La bestia y el soberano I y II* (2008/2010), entre otras. Las obras publicadas hacia el final de la vida de Derrida han suscitado un interés que ha ido en aumento, algunos para criticarla y otros, como punto de partida para pensar otras formas de lo político y la democracia. Entre estos últimos, se puede observar un incremento cada vez mayor, que se centran en el aporte que la deconstrucción puede brindar para pensar cuestiones que urgen y demandan un planteamiento profundo y detenido.⁴ Pero, más allá de ser obras que colaboran en la instalación de un debate serio sobre política y deconstrucción, en ellas y en todas las publicaciones estudiadas para esta investigación, no se ha encontrado un rastreo minucioso de la *presencia* de la *democracia por venir* en los primeros textos derridianos y el aporte que ello brindaría a la comprensión de la potencialidad de la propuesta deconstructiva en política.

⁴ Algunos estudios son: *Derrida politique. La déconstruction de l'autorité* (2007. Compilación), *Derrida y lo político* (2008) de Beardsworth, *Jacques Derrida: Márgenes ético-políticos de la deconstrucción* (2010) de Contreras Guala, *Violencia, justicia y política: una lectura de Jacques Derrida* (2012) de Biset, *Derrida político* (2013. Compilación), *Política y hospitalidad. Disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero* (2014) de Penchaszadeh; por nombrar sólo algunos.

Por lo dicho anteriormente, en la presente investigación se propone un camino no recorrido con anterioridad, un camino y rumbo desconocidos, que intenta contribuir a un tema de relevancia para la filosofía política contemporánea, como es la democracia. Se parte de un autor que invita a pensar desde un lugar diferente, desde una postura distinta, se parte de algunos indicios y una herencia que ha sido legada, para pensar la cuestión de la/o política(o), para que ese camino se vaya allanando, para que otros puedan discutir sobre lo que aquí se dice y se calla, para que otros puedan tomar otros caminos y rechazar el aquí propuesto. Ese camino que vincula deconstrucción y política es el que aquí se sigue, atendiendo en el recorrido a algunas posturas que consideran que no es posible tomarlas conjuntamente, sino que ambas se mueven en diferente sentido.

La *democracia por venir* que mantendrá en vilo a todo el trabajo de investigación, la que lo llevará por diversos caminos vinculándolos entre sí, ¿se podría anticipar *qué es?* ¿se podría practicar un exergo a ese exergo imposible? Arriesgando y forzando una definición provisional, como un bosquejo de respuesta, para calmar el ansia del lector, se podría decir que la democracia por venir es lo que mantiene viva a la democracia, mejor aún, es lo *por venir* que “moviliza” a la democracia. Pero es una democracia que no se podrá concretar jamás y, justamente, allí es donde radica su fuerza, en esa exigencia a toda forma concreta que quiera ostentar el nombre final y definitivo de democracia, y que se *olvida* de democratizar. En palabras de Derrida: “[I]a democracia jamás existirá en presente: no es presentable, y tampoco es una idea regulativa en el sentido kantiano. Pero hay lo imposible cuya promesa inscribe la democracia —que arriesga y debe arriesgar siempre con pervertirse en una amenaza—.”⁵ Esa promesa que se sitúa en el interior de la democracia, no se diluye en ella, sino que reclama con urgencia de allí, que la democracia por venir se halle entre el por venir que nunca llega y la premura del aquí y ahora.

Hasta aquí un anticipo de la democracia por venir, una luz tenue que permitirá al lector no moverse en la absoluta oscuridad, sino en una penumbra que no concede certezas, pero permite distinguir algunas sombras que dan algo parecido, aunque muy lejano, a la seguridad.

Para alcanzar lo aquí propuesto, el escrito se divide en cuatro capítulos, donde se aborda la *democracia por venir* desde temas, en apariencia, no vinculados con ella. En la primer parte, seguida a la introducción, se aborda lo *por venir* en las primeras publicaciones y cómo “funciona” en la democracia. La democracia por venir, como tal, no aparece conceptualizada en esas primeras obras, por lo que se rastrea la relación implícita entre la *democracia* y lo *por venir*. En el primer capítulo se profundiza en el tema de la violencia en

⁵ Derrida, Jacques. “Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales. Diálogo con Jacques de Derrida.” En: *La filosofía en una época de terror*. Buenos Aires, Taurus, 2004. p. 175

tanto esta es una cuestión cara a la deconstrucción. La violencia se tematiza en las tres principales obras publicadas en el '67 y no dejará de abordarse hasta el último seminario del 2003. De allí que se transforma en un tema central para abordar la *democracia por venir*, ya que no es posible alcanzar acciones que no posean una cierta violencia, no existe una *no-violencia pura*. En esa relación entre democracia y violencia se pone en juego una economía para rehuir a una violencia mayor, a una violencia soberana. Este capítulo es crucial para la comprensión, de la dinámica entre violencia, democracia y soberanía.

En el segundo capítulo se aborda la cuestión de lo catastrófico y monstruoso que tendrá implicancias políticas desde la perspectiva de la investigación y permitirá comprender la postura de la política deconstruccionista y de la democracia por venir. Lo monstruoso y catastrófico marcan el (no)lugar de una apertura hacia lo que se oculta, a lo que se teme, lo que puede venir a desestabilizar el orden y las posiciones de poder. La *democracia por venir* guardaría afinidad con lo monstruoso que sólo trae catástrofe. Se atiende al concepto de lo catastrófico que postula Benjamin para poder vincular y posicionar a la democracia como promesa, como lo *mesiánico sin mesianismo*.

El capítulo tres se centra en el duelo en la muerte del otro, pero un duelo que va más allá de la vida y la muerte, que rompe todo cálculo. Es un duelo inconcluso por el(la) otro que demanda una responsabilidad infinita, una apertura siempre hospitalaria y una democratización interminable de la democracia. Es así que la democracia por venir excede todos los límites, al hacer un ejercicio de la memoria más allá de la muerte y la vida, al pensar lo impensable, al pensar lo que siempre se mantiene en la víspera como una promesa que nunca se concreta, pero que la mantiene viva y en movimiento. Este tema, al quebrar con toda delimitación temporal, es central para el planteamiento de una democracia por venir que desgarra el tiempo y muestra la inactualidad del presente.

En el capítulo 4, luego del recorrido propuesto, se discuten las posturas de tres pensadores de suma importancia a luz de la discusión de la teoría política de Derrida, como son: Rorty, Rancière y Laclau. Estos filósofos critican algunas cuestiones sobre el aporte de la democracia por venir y las limitaciones en política de la propuesta deconstruccionista. Este capítulo es fundamental para mostrar la politicidad de lo *por venir* y al mismo tiempo, situar la democracia en el debate contemporáneo, atendiendo las críticas que se le dirigen.

Esta configuración de los diferentes temas que componen los capítulos da cuenta de un recorrido por algunos de los puntos cruciales en esta investigación, para abordar y comprender la *democracia por venir* y las implicancias de la misma en la filosofía política contemporánea. La estructuración de los temas, quizás se corre de la forma habitual en la que

se aborda el t3pico de la democracia por venir, pero ello, se justifica en la lectura propuesta de la obra de Derrida, como enteramente pol3tica.

El recorrido propuesto para la investigaci3n es simplemente uno entre tantos y no aspira a nada m3s, a ser uno m3s en la pluralidad de propuestas de lectura de una obra tan vasta, con infinitud de matices, cambios de acento, con insistencia en algunos temas y con tenacidad para poner en jaque a los poderes impuestos. Un recorrido que s3lo invita al debate ante un tema que incumbe a todos y la urgencia por someterlo a discusi3n, como es la democracia. Una democracia que atente contra todo lo que hoy en d3a tenga el descaro de llamarse as3. Una democracia que se democratice a cada paso y en cada rinc3n. Una democracia que no se reduzca a un significante vac3o. Una democracia que incomode, que reclame que se la piense constantemente, que no deje de traer a la memoria los espectros, que no llegue jam3s: una *democracia por venir*.

Por todo esto, es prioritario iniciar por el rastreo del "concepto" de *por venir* tal como es formulado en los primeros textos y mostrar la relaci3n con la democracia, que es fundamental para comprender la perspectiva hermen3utica que se propone en la presente investigaci3n. Seguir el camino propuesto dar3 por resultado: una mejor introducci3n a los temas de los cap3tulos que componen el escrito y por otro lado, marcar la l3nea que se busca a lo largo de toda la pesquisa.

El *por venir* de la democracia

La democracia por venir es un t3pico que se ha tornado recursivo en los textos derridianos, en especial en sus 3ltimas publicaciones.⁶ El seguimiento de la cuesti3n en los 3ltimos textos se puede realizar con relativa facilidad, ya que es un tema que ha interesado a muchos lectores y detractores de la obra derridiana.⁷ Desde la perspectiva de la presente

⁶ Cfr. Derrida, Jacques. "La d3mocratie 3 venir: droit de la langue, droit 3 la langue." En: *Du droit 3 la philosophie*. Paris, Galil3e, 1990. pp. 41-54 - *El otro cabo. La democracia, para otro d3a*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1992. - *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid, Trotta, 1998. - *Pol3ticas de la amistad*. Madrid, Trotta, 1998. - *Notas sobre desconstrucci3n y pragmatismo*. En: "Desconstrucci3n y pragmatismo". Buenos Aires, Paid3s, 1998. - *Canallas. Dos ensayos sobre la raz3n*. Madrid, Trotta, 2005. - *Fuerza de ley. El "fundamento m3stico de la autoridad"*. Madrid, Tecnos, 2008. - *Seminario La bestia y el soberano: volumen I: 2001-2002*. Buenos Aires, Manantial, 2010. - *Seminario La bestia y el soberano: volumen II: 2002-2003*. Buenos Aires, Manantial, 2011. Entre otras obras.

⁷ Cfr. A.A.V.V. *La d3mocratie 3 venir. Autour de Jacques Derrida*. Paris, Galil3e, 2004. - Vermeren, Patrice. "La apor3a de la democracia por venir y la reafirmaci3n de la filosof3a." En: *Por amor a Derrida*. M3nica B. Cragnolini (Comp.) Buenos Aires, La Cebra, 2008. pp. 171-181 - A.A.V.V. "Derrida and democracy." En: *Diacritics. A review of contemporary criticism*. Jonathan Culler (Comp.) Volume 38, Numbers 1-2, spring-summer 2008. - Contreras Guala, Carlos. *Jacques Derrida: M3rgenes 3tico-pol3ticos*

investigación, se considera que dicho tópico no fue rastreado desde las obras tempranas, donde ya se hallaba *in nuce* la cuestión que años posteriores se desarrolla y presenta con más fuerza en los textos de Derrida, aunque con un cambio de acento o tono, como sostiene Biset.⁸ De allí, que el cometido de los siguientes apartados sea indagar en esos primeros escritos para profundizar la cuestión de la política y de lo por venir.

Al final del *Exergo* en *De la gramatología* de 1967, Derrida realiza una apertura de lo que está por venir y el porvenir, sosteniendo que lo que vendrá, si es que viene, traerá el aspecto de lo monstruoso y de lo desconocido. "... [E]l vagabundeo de un pensamiento fiel y atento al mundo irreductiblemente por venir que se anuncia en el presente, más allá de la clausura del saber."⁹ Se manifiesta en el presente, pero sólo como anticipo de lo que vendrá, sin embargo no es en el futuro próximo o lejano que se dará, porque entonces, no se mostraría como lo monstruoso por venir. Sorteada la clausura que impone el saber, porque no se puede *saber* lo por venir, no se puede anticipar, ni conocer.

Derrida se expresa en futuro anterior, ya que para que ese mundo que *vendrá*, tenga lugar, se debe dar como condición de posibilidad que las bases en las cuales se sustentan los valores de la escritura, se hayan alterado, se hayan roto las estructuras en las que se sustentaban esos conceptos. *Eso* se presentará con el rostro de lo monstruoso y traerá la incertidumbre de una apertura total a lo desconocido, a lo por venir, a *eso* aún no hay *exergo*. No habrá jamás *exergo*, porque no se puede anticipar lo por venir, pero tampoco estar por fuera de él. Derrida lo plantea como lo que *aún* no llega, como lo que podría llegar, sin llegar jamás. La espera sin espera. En una conferencia, 26 años después (pronunciada en 1993 y publicada en 1995), sostiene un pensamiento similar al que había postulado en 1967, aunque referido a otro contexto. "*Espera sin horizonte de espera, espera de lo que no se espera aún o de lo que no se espera ya...*"¹⁰ Pero ese anuncio que abre la espera a lo por venir, ¿no es ya una presencia de lo por venir, aunque no sea lo por venir mismo? "No se sabe *si la espera prepara*

de la deconstrucción. Santiago de Chile, Universitaria, 2010. pp. 153- 177 – Rancière, Jacques. "¿La democracia está por venir? (Ética y política en Derrida)" En: *Derrida político*. Ana P. Penchaszadeh y Emmanuel Biset (Comps.) Buenos Aires, Colihue, 2013. pp. 207-219 – Chun, Sebastián. "La democracia por venir como política aporética de la deconstrucción" *Ibíd.* pp. 53-67 – Penchaszadeh, Ana Paula. *Política y hospitalidad. Disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero*. Buenos Aires, Eudeba, 2014. pp. 159-190 / 191-222. Entre otras obras.

⁸ "*Una serie de escritos que no transforman su filosofía, no dan un vuelco radical a sus primeros textos, pero que sí producen un desplazamiento de acento. Un desplazamiento de acento no es una cuestión menor, sino justamente el pequeño desliz que conmueve. Lo significativo, en este caso, es que este cambio de tono tiene que ver con el tratamiento directo de cuestiones políticas. La política que sólo era trabajada indirectamente en sus primeros textos, adquiere cierta especificidad.*" Biset, Emmanuel. *El signo y la hiedra*. Córdoba, Alción Editora, 2012. p. 34

⁹ Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2003. p. 10 (El resaltado es nuestro)

¹⁰ Derrida, Jacques. *Espectros de Marx*. Óp. Cit. p. 79

la venida del por-venir o si recuerda la repetición de lo mismo, de la cosa misma como fantasma."¹¹ Aparece aquí, nuevamente, el alejamiento del saber de la posibilidad de lo por venir. Ese exergo, aunque imposible, a lo por venir se debe buscar, se debe esperar sin esperar nada y es hacia él a donde se dirigen estos apartados.

La huella de lo por venir en la democracia

Es necesario referirse al tratamiento de la huella, para acercarse a la problemática de lo por venir y la democracia. Derrida alude a la *huella*¹², al mismo tiempo que critica la fenomenología de Husserl, y sostiene que no se puede tener conciencia plena del presente, sino que todo presente ha tenido un origen diferido y que la *huella* es irreductible a la conciencia presente. La *huella* será incapaz de resumirse en el presente, algo de ella permanecerá siempre como pasado. *"Esta, pasividad es también la relación con un pasado, con un allí-desde-siempre al que ninguna reactivación del origen podría dominar plenamente y despertar a la presencia. Esta imposibilidad de reanimar absolutamente la evidencia de una presencia originaria nos remite entonces a un pasado absoluto."*¹³ Pasado que no remite ni se rige por un presente, pasado que no obtendrá su presencia gracias a la intervención del presente.¹⁴

Salvando todas las diferencias, es posible trasladar a lo por venir, la deconstrucción de lo presencial que realiza Derrida, basándose en la huella, al sostener que no se puede reducir al presente, que no se puede anticipar, que no llegará en un momento determinado haciéndose plenamente presente, como si viniera del futuro. Lo por venir rompe con la linealidad de pasado-presente-futuro, pero también con la dependencia continua del presente: presente-pasado, presente-futuro. Lo por venir no soporta esa dependencia, no puede ser encerrado en ella, no se puede predecir, siempre está por venir, sin jamás llegar.

Derrida, refiriéndose a la arbitrariedad del signo que plantea Saussure, sostiene que al ser instituciones inmotivadas, como la *huella instituida*, debería eliminarse esa pretendida superioridad de uno sobre otro. *"Ahora bien, a partir del momento en que se considere la*

¹¹ *Ibíd.* p. 50

¹² Cfr. Derrida, Jacques. *La voz y el fenómeno*. Valencia, Pre-Textos, 1995. pp. 121/144

¹³ Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Óp. Cit. p. 86

¹⁴ La huella sería la otra cara de lo por venir. Pero se podría preguntar si Derrida, ¿no cae en una cierta linealidad y propone "conceptos", aunque realizan una apertura, siguen teniendo un aire de familia con la lógica del tiempo lineal? Es decir, si la huella, ¿no remitiría al pasado y si lo por venir, no remitiría al futuro? Aunque dejando a un lado la concepción tradicional del tiempo que critica Derrida, ¿no volvería a encerrarse en esa misma lógica, si bien excluyendo al presente, o mejor, apartando la exclusividad y prioridad que en la Metafísica de la presencia se lo otorga al presente? Se verá si es así.

totalidad de los signos determinados, hablados y a fortiori escritos, como instituciones inmotivadas, se debería excluir toda relación de subordinación natural, toda jerarquía natural entre significantes u órdenes de significantes."¹⁵ No hay naturalidad que lleve a la consideración de la inferioridad o superioridad de un signo. La jerarquía basada en lo natural pierde sentido, porque toda la construcción en derredor de la proximidad de la naturaleza, como superior, y la lejanía de ella, como inferior, no puede sostenerse más. No hay filiaciones con lo natural que otorguen el poder de subordinar a otro. *"La "inmotivación" del signo requiere una síntesis en la que lo totalmente otro se anuncia como tal —sin ninguna simplicidad, ninguna identidad, ninguna semejanza o continuidad— dentro de lo que no es él."*¹⁶ In-motivación (que es un movimiento, operación y no una estructura dada) del signo que anuncia lo otro, pero sin el requisito de la presencia siempre presente, la huella es una ausencia-presencia que marca lo otro, lo que no está, lo que no es. La huella marca la diferencia, el diferimiento siempre diferido de sí mismo, por ello, no hay jamás origen o signos puros desde los que se *derivarían* todo lo demás. *"No puede pensarse la huella instituida sin pensar la retención de la diferencia en una estructura de referencia donde la diferencia aparece como tal y permite así una cierta libertad de variación entre los términos plenos."*¹⁷ En el origen está la diferencia, no existe la pretendida pureza de origen, eso posibilita la pluralidad, la diversidad y la diferencia siempre presente, como marca que deja la huella, que no remite a la presencia, sino que no está y se presenta ausentándose.¹⁸

Se ve como este "concepto" de huella, relacionándolo con la política y la democracia, permite tener una visión más amplia, abierta y plural, donde no todo se remite a un único origen y la *naturalidad* no dependa de la mayor proximidad con ese origen. La apertura que permite la huella se contrapone al sometimiento, expulsión y reducción de lo otro y de toda diferencia (previa a toda constitución). En *Canallas*, Derrida escribe: *"[s]i todo reenvío es diferentemente diferidor, y si la huella es un sinónimo para ese reenvío, siempre hay entonces alguna huella de democracia, toda huella es huella de democracia. De democracia lo único que*

¹⁵ Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Óp. Cit. p. 58

¹⁶ *Ibíd.* p. 61

¹⁷ *Ibíd.*

¹⁸ Es interesante marcar, que Derrida refiriéndose a la huella, señala la importancia de un pasado, de un *allí-desde-siempre* que no se puede simplemente traer al presente, marcando que una objeción que se le podría realizar es la ausencia de una protensión. La respuesta a su auto-requisitoria, es un tanto particular, hasta dubitativa, o al menos, no con la fuerza que luego poseerá, y que en ese mismo texto posee, el "concepto" de lo por venir. *"Pero al privilegiar la anticipación se correría el riesgo de cancelar la irreductibilidad del allí-desde-siempre y la pasividad fundamental que se llama tiempo."* *Ibíd.* p. 86 Algunas páginas más adelante sostiene: *"...ésta sólo es inteligible a partir de una historia de las posibilidades de la huella como unidad de un doble movimiento de protensión y de retención."* *Ibíd.* p. 111 Aquí se puede ver la igualdad en la importancia de lo anterior y lo "que vendrá".

*podría haber es huella.*¹⁹ La democracia por venir está y estará siempre marcada por la huella de la democracia, por una democracia que se manifiesta sola en su propia huella. Derrida sostiene que la no-presencia no es externa o ajena a la presencia, sino que está inscrita en el interior del presente; “...la no-presencia de lo otro inscrita en el sentido del presente, sin la relación con la muerte como estructura concreta del presente viviente.”²⁰ Lo no-presente presente en el presente, en una presencia-ausencia que marca a la presencialidad del presente a través de la *huella*. En lo por venir, se da una *presencia* de los por venir en el presente, sin que se dé completamente, sin que se tenga ningún indicio de lo que va a venir.

Ya en su Introducción a *El Origen de la geometría* de Husserl publicada en 1962 (pero fechada por Derrida en 1961) aparece por primera vez, el *concepto* de lo por venir. Allí, Derrida lo coloca en cursivas, marcando la particularidad que ello encerraba, alejándolo del texto, tomando palabras ya usadas para resignificarlas al interior de lo que deconstruye. “*Todo este debate sólo es inteligible en el interior de algo así como la geometría o la matemática, cuya unidad está por venir a partir de lo que se anuncia en su origen.*”²¹ En el origen, ya se anticipa lo que está por venir, pero como se resalta, no es un porvenir, sino lo por venir, lo que se anticipa, sin horizonte de espera, pero que está desde siempre allí contenido. Unas líneas más adelante, Derrida vuelve sobre la cuestión de lo por venir, al referirse al concepto de Trascendental y cómo funciona allí la *différance*²², que difiere constantemente el origen, a la vez que anuncia (ocultándose) lo por venir. “*Trascendental sería la certeza pura de un Pensamiento que, no pudiendo aguardar el Télos que se anuncia ya si no es avanzando sobre el Origen que se reserva indefinidamente, jamás debió llegar a saber que estaría siempre por venir.*”²³ Lo por venir se muestra, ya desde el origen, siempre como por venir, sin concretarse en un presente, siempre en la expectativa de lo que se anuncia sin llegar jamás.

No es fortuito que en el ante-último párrafo de la *Introducción*, como lo hace en el último párrafo del exergo en *De la gramatología*, coloque el concepto de lo por venir, como apertura a lo que viene, sin *saber* qué es ello, pero al final de algo que aparentemente se termina, allí no se termina nada, sino que posibilita el estar atento a lo que se viene, que está

¹⁹ Derrida, Jacques. *Canallas*. Óp. Cit. p. 58

²⁰ Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Óp. Cit. p. 92

²¹ Derrida, Jacques. *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*. Buenos Aires, Manantial, 2000. p. 45

²² Derrida en ese texto utiliza la palabra *Différence* con mayúscula y no el término *différance*, pero es evidente que se refiere a las características y al funcionamiento de la *différance* que en textos posteriores tematizará. Cfr. Derrida, Jacques. “La Différance.” En: *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 1994. pp. 37-62

²³ Derrida, Jacques. *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*. Óp. Cit. p. 162 (El resaltado es nuestro)

siempre anunciado en el origen. El origen posibilita lo por venir, pero no sería posible aquel sin éste.

En las últimas páginas de *La voz y el fenómeno*, que abren más que cierran, retoma el “concepto” de lo *por venir*, como apertura que posibilita un cambio de perspectiva, una forma nueva de pensar lo impensable. Un pensar *inaudito* que tenga “presente” el diferir siempre constante de la *différance*. Pero, no quedaría simplemente en un pensar el origen o lo anterior a él, sino en un pensar-impensable de lo que viene.

“Para lo que «comienza» entonces, «más allá» del saber absoluto, se requieren pensamientos inauditos que se buscan a través de la memoria de los viejos signos. En tanto que la différence siga siendo un concepto del que se pregunte si debe ser pensado a partir de la presencia o antes de ella, se mantiene como uno de esos viejos signos; y nos dice que hay que continuar indefinidamente interrogando la presencia en la clausura del saber. Hay que entenderlo así, y de otra manera. De otra manera, es decir, en la abertura de una cuestión inaudita que no se abre ni sobre un saber ni sobre un no-saber como saber por venir. En la abertura de esta cuestión, ya no sabemos. Lo que no quiere decir que no sepamos nada, sino que estamos más allá del saber absoluto (y de su sistema ético, estético o religioso) en dirección a aquello a partir de lo que se anuncia y se decide su clausura. Una cuestión tal será legítimamente entendida como que no quiere decir nada, como no perteneciendo ya al sistema del querer-decir.”²⁴

Un abrir que posibilite pensar lo que no está regido por la certeza del saber, pero también con respecto a lo que no se sabe, sino que el saber por venir quiebra la dicotomía entre ese saber y no-saber, es un saber que está por venir. Se derrumbaría un saber absoluto y con él sus sistemas ético, estético o religioso, a dicha mención se agregaría: político. Se escinde de ese sistema que trae inscripto en sí, el origen y el fin, para realizar una abertura a lo por venir.

El porvenir como un *salto al vacío*, que no se puede anticipar, saber, controlar; una apertura a la apertura misma, sin posibilidad de algo que la anteceda, donde todo cálculo es estéril, donde toda decisión es siempre una y única, donde no se puede tener parámetros por los cuales regirse. Pero todo por venir está marcado por la iteración, sin ésta no habría por venir. Es por eso que no sería lo nuevo por lo nuevo mismo, sino que la deconstrucción implica una vigilancia constante y denodada para que *lo nuevo*, no sea sólo el producto de otras formas de condicionamientos y se pretenda imponer algo viejo y ya manido con ropajes distintos.²⁵ El por venir es el abrirse a lo desconocido, pero para romper con lo que está bajo control. El por venir es quebrantamiento con lo que ya no es viable del pasado y también con

²⁴ Derrida, Jacques. *La voz y el fenómeno*. Óp. Cit. pp. 165-166 (Traducción ligeramente modificada)

²⁵ Cfr. Rocha, Delmiro. *Dinastías en deconstrucción. Leer a Derrida al hilo de la soberanía*. Madrid, Dykinson, 2011. p. 111

lo del futuro, porque desajusta el tiempo, se abre a un *tiempo-otro*. Un tiempo rasgado por la tensión entre el acontecimiento, que no se puede anticipar, y por la iterabilidad, que lleva dentro.

En un texto de 1964, donde realiza una introducción sobre la supuesta muerte de la filosofía y la necesidad de continuar por otros caminos, sostiene que se debe realizar una iniciación al pensamiento de lo que viene: “...*el pensamiento tenga un porvenir o incluso, se dice hoy, esté todo él por venir a partir de lo que se reservaba todavía en la filosofía; más extrañamente todavía, que el porvenir tenga él mismo así un porvenir...*”²⁶, el porvenir de lo por venir, pensar el futuro de lo que viene, de lo que no se pensó. Lugar que no se limite a los poderes que establecen lo que se debe pensar y lo que no. Lugar de la cuestión que se cuestione por ella misma, es allí donde se *ubica* el por venir de la filosofía. El por venir político de la deconstrucción.

Se puede apreciar lo problemático de la postura derridiana, al proponer el cuestionamiento de lo que estaría fuera de cuestión, al pensar lo que no se puede pensar, lo que excede el pensamiento, al proponer un por venir inconmensurable, desconocido, incierto, pero que exige incasablemente que se lo tome en cuenta para no caer en conformismos o elecciones entre opciones.

El futuro anterior de lo por venir

Este tema de lo por venir guiará las lecturas de Derrida, ya que se hará presente hasta en sus últimos textos como es el caso de *Pensar lo que viene*²⁷ pronunciado en el coloquio “La soberanía” en Castries en el 2001, donde aborda la cuestión desde un punto de vista político. Como se verá, no varía el *funcionamiento* de lo por venir, sino que se explicita las “*implicancias políticas*”²⁸ de la deconstrucción.

“...en cuanto a pensar lo que viene, lo que viene de nuevo (“de nuevo”, es decir como nuevo, inédito, sin precedente, sin ejemplo, pero también que re-torna de nuevo en la repetición), en cuanto a pensar lo que viene así, a saber la venida, el advenimiento, el porvenir de lo que viene y por lo tanto la alteridad imprevisible

²⁶ Derrida, Jacques. “Violencia y metafísica”. En: *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1987. p. 108 (El resaltado es nuestro)

²⁷ Derrida, Jacques. “Pensar lo que viene.” En: *Derrida. Para los tiempos por venir*. René Major (Comp.) Buenos Aires, Waldhuter, 2013. pp. 15-49

²⁸ Cfr. Bennington, Geoffrey. “Derrida y la política.” En: *Jacques Derrida y las humanidades*. Tom Cohen (Coord.) Buenos Aires, Siglo XXI, 2005. p. 249-272

*o la singularidad absoluta de eso que llega y de quien viene a nosotros, pero también de nosotros, por nosotros, a través de nosotros...”*²⁹

Lo que viene es imposible de anticiparlo, pero no proviene del futuro, sino que, en cierta medida, proviene de la repetición de lo sin-origen, ya que lo por venir no es el origen de lo que vendrá y que a partir de allí se dará inicio. Es una apertura a lo desconocido, pero al mismo tiempo, una repetición de *eso* y *quien* llega hacia uno y desde uno. Lo por venir no es totalmente extraño, novedoso y desde donde se abriría un origen, es lo ya contenido desde siempre desde el origen diferido. Esa relación con lo que viene, con la alteridad, no puede presuponer formas de relacionarse previas a ese por venir.

Lo que viene estaría del lado de una cierta mesianicidad cercana a la razón. “*Una mesianicidad que esta vez estaría del lado de la razón, de la emancipación...y de las Luces de mañana...*”³⁰ Una mesianicidad sin mesías, una mesianicidad que aspire y aguarde, sin aguardar nada, la razón. La razón para re-pensar la revolución y la llamada izquierda, para que puedan *venir* la justicia, la democracia y las revoluciones.

Pensar lo que viene es replantearse la responsabilidad, es analizar hasta qué punto lo que viene, viene de algo absolutamente a uno o viene *de* o *por* uno. Por ello, pensar lo por venir, no es pensar que lo que viene, es independiente de uno, y por eso, Derrida se refiere a la repetición.

Lo por venir viene sin esperar, irrumpe, llega intempestivamente, siendo “totalmente” nuevo sin poder saber o esperar lo que va a venir. “*Lo que viene no espera en la frontera o en la puerta, y por la misma razón no se repite jamás, no se repite jamás ningún paradigma...pese a que una repetición o una iterabilidad se aloja siempre de nuevo en lo nuevo de esta no-repetición...*”³¹ Aunque la repetición habite siempre en lo nuevo de lo nuevo por venir, la decisión ante lo que viene es siempre única, no se puede guiar o regir por nada que le anteceda, ya que no existe lo previo a esa situación que permita encararla de forma más fructífera. En relación con lo que viene está la revolución, que es el quiebre con lo anterior, con la continuidad histórica, “*...la intermisión de lo totalmente otro en la trama o en la cadena de lo político.*”³² Continúa, proponiendo pensar el concepto de revolución, una revolución que no se atenga a los parámetros de las pretéritas revoluciones; “*...una revolución en el concepto de revolución y también en su ingeniería, en su ritmo, en su fenomenalidad, una revolución sin*

²⁹ Derrida, Jacques. “Pensar lo que viene.” En: *Derrida. Para los tiempos por venir*. Óp. Cit. p. 18

³⁰ *Ibíd.* p. 19

³¹ *Ibíd.* p. 23

³² *Ibíd.* p. 25

*barricada...*³³ Revolucionar la concepción y pensar el pensamiento sobre la revolución, para que se produzca una nueva revolución que sea una y única cada vez. “...[S]i un concepto y un esquema simbólico de la revolución son revolucionados para siempre, lo que viene no puede ser sino una aceleración y una multiplicación de las revoluciones...”³⁴ Re-pensar la revolución es proponerse revoluciones que revolucionen la forma de pensar las revoluciones, que excedan las revoluciones y también pensar contra la Revolución o revoluciones, para poder multiplicarlas a partir de ese re-pensamiento. Por ello, lo por venir siempre es revolucionario, incluso con la revolución misma.

En las citas trabajadas se aprecia una cada vez más marcada acentuación en temas políticos, que estaban presentes en los primeros escritos, aunque desde lo no dicho, desde el silencio se movían hacia lo por venir. Es así, que al tratar la escritura y la relación con el habla, se aprecia el movimiento deconstructivo que lleva a la toma de posicionamiento político. Desde el *Exergo* de *De la gramatología* se puede leer la denuncia del sometimiento del habla sobre la escritura. Se sostiene allí, que una ciencia de la escritura podría separarse de ese lugar que se le ha dado en el pensamiento occidental, donde se prioriza la presencia, el habla y el *logos*; pero que ello se da de forma aislada por ciertos movimientos que tienden a colocar a la escritura al mismo nivel que el habla, pero que son incomparablemente tenues en relación con la posición que tradicionalmente se le otorga. Pero el lugar de la escritura no vendrá desde un afuera, sino que es al interior de esa época histórica-metafísica en la que se debe producir. Es desde el interior donde se *construirá* o demostrará que la escritura solamente ocupa un lugar de subordinación otorgado arbitrariamente.³⁵

Se observa desde el planteo de Derrida, el *panorama* en que se halla la escritura y el posicionamiento que se debe tomar al interior y no en una mera oposición que daría por resultado un binarismo sobre el cual la deconstrucción pondrá siempre en evidencia al pensamiento de Occidente. Esto posibilita pensar la “lógica” que años después tomará forma en la propuesta política de la *democracia por venir*. Es un movimiento político y más que político, democrático: a) denunciar el sometimiento de la escritura con relación al habla; b) demostrar la no superioridad de una sobre la otra; c) evidenciar que el movimiento de la escritura es el que posibilita el lenguaje, pero que no por esto, tendría una superioridad, ya que no hay significado único.

³³ *Ibíd.* p. 34

³⁴ *Ibíd.* p. 35

³⁵ Cfr. Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Óp. Cit. p. 9

Es así, que en sus primeros textos, Derrida por medio de la escritura lleva adelante una des-sedimentación del *logos*, enfrentándose con el concepto de verdad.³⁶ Al deconstruir el *logos* que todo lo sustenta, cae la referencia a una única verdad, a una referencia incuestionable, se democratiza la verdad, siendo de ahora en más, *verdades*. Desestabiliza un poder soberano para introducir una visión democrática, no un poder contra otro, tampoco la desaparición del poder, sino la diseminación del poder. Pero la deconstrucción debe moverse al interior de lo que busca deconstruir, corriendo el riesgo siempre latente de caer en una oposición igual a la que se opone, por ello se deberá permanecer alerta. Por eso, no se debe simplemente renunciar y rechazar los conceptos heredados de esa tradición metafísica, sino que se los debe deconstruir. Derrida sostiene que la *clausura* de esa época ya se vislumbra, así como la apertura a lo por venir.

Desde el trabajo deconstructivo que se realiza a partir de la escritura, se puede extraer y relacionar con la democracia por venir, donde se aprecia que: 1) trabaja al interior del sistema político, en un sentido microscópico democratizando cada pequeña parte; 2) toda “finalización” o *clausura* es la posibilidad para un nuevo inicio de lo por venir; 3) todo re-inicio toma en consideración lo anterior y trabaja con ello, no lo destruye; 4) no es la mera oposición de un nuevo poder, es la introducción de estrategias que permiten trabajar los poderes al interior; 5) al no haber una única verdad, todas las *verdades* tienen el mismo “valor”.

La crítica que realiza Derrida a la presencialidad se podría vincular, desde una perspectiva política, a la no consideración para los que no están presentes. En ese sentido, solamente participarían de ciertas decisiones los que estén presente, los otros no serían tomados en cuenta. *“La voz se oye a sí misma...en lo más próximo de sí como la supresión absoluta del significante: auto-afección pura que tiene necesariamente la forma del tiempo y que no toma fuera de sí, en el mundo o en la "realidad", ningún significante accesorio...”*³⁷ Se auto-afecta, no necesita de nada que no sea ella, lo que es accesorio, pierde importancia y no es considerado. Asimismo, esa exclusión es lo que va forjando las oposiciones dicotómicas inconciliables entre sí, colocando de un lado: lo natural, lo bueno, lo originario, etc.; y al otro lado: lo artificial, lo malo, lo derivado, etc. Por ello, lo externo no puede penetrar en el interior, porque lo contaminaría, lo echaría a perder, rompería la relación inmediata del pensamiento con la voz, de allí que, el adentro se cuida bien de alejar lo más posible lo que está afuera. *“Este logocentrismo, esta época del habla plena, puso siempre entre paréntesis, suspendió, reprimió, por razones esenciales, toda libre reflexión sobre el origen y el rango de la*

³⁶ Cfr. *Ibíd.* pp. 16-17

³⁷ *Ibíd.* p. 28

escritura...”³⁸ Se excluye todo lo que pudiese quebrantar la historia “pura” y no-violenta que se relata. Una cerrazón que se cierra con fuerza, que lucha por permanecer en la interioridad, que excluye todo lo que no está presente; por eso, el trabajo deconstructivo incomoda, por tender a la apertura, incluye el afuera y comprende a los que no están presentes.

Se puede observar en la siguiente cita, cómo Derrida se plantea la deconstrucción en términos netamente políticos que implican características propias que luego se desarrollarán en la democracia por venir.

*“Aquí como en lo demás plantear el problema en términos de elección, obligar o creerse ante todo obligado a responder con un sí o un no, concebir la pertenencia como un juramento de fidelidad, o la no-pertenencia como una libertad de expresión, es confundir niveles, caminos y estilos muy diferentes. En la deconstrucción de la arquía no se procede a una elección.”*³⁹

No caer en la simple elección dicotómica, la deconstrucción moviliza ambas “elecciones” a la vez, por *sí* y *no*. No conduce a la obligatoriedad de una determinada elección y que la misma se mantenga como una fidelidad inquebrantable, porque eso llevaría al rechazo y a la misma postura que se busca deconstruir, sino que aspira a la apertura de una visión que someta a crítica cada decisión que se tome y en cada caso llevar al límite la decisión.

Esta postura logocéntrica que lleva a elegir una u otra opción y a la imposibilidad de optar por una, si antes se *optó* por la otra; esta *lógica de la exclusión* que mantiene vivo a todo el pensamiento sobre el que se aplica la deconstrucción, se sostiene en un etnocentrismo, es una “metafísica etnocéntrica”⁴⁰, que no atiende a las diferencias, las pluri-decisiones, la inclusión de formas de *pensar* distintas, lo *por venir*, la democratización, la libertad, etc.

Al final de la primera parte de *De la gramatología*, Derrida concluye-sin-concluir, abriendo el “campo” a lo por venir, a la tarea que queda por realizar, a lo que solamente se marca como un posible camino por el cual continuar o no. Esa apertura que amenaza, que se muestra en su ocultarse, ese trabajo de deconstrucción es el que queda por venir, es el que siempre estará por venir. Pero para ello, es necesario que se *piense* a partir de lo que todavía no se ha pensado o desde lo que se ha reprimido como pensamiento. Entonces, es desde el interior que se debe pensar en el límite. Un *pensamiento* que no pesa, que no viene con la carga de *pensar lo que se debe pensar (sin pensar)*. Un pensamiento que no pesa porque no es

³⁸ *Ibíd.* pp. 56-57

³⁹ *Ibíd.* p. 81

⁴⁰ *Ibíd.* p. 104

una carga que retiene y reprime, pero también un pensamiento que no pesa los pensamientos. Un pensamiento que siempre, estará por venir.

“Pero llegado a estos límites y repitiéndolos sin descanso, un pensamiento de la huella, de la différance o de la reserva, debe avanzar también más allá del campo de la episteme...pensamiento es aquí, para nosotros, un nombre perfectamente neutro, un blanco textual, el índice necesariamente indeterminado de una futura época de la différance. De una cierta manera, "el pensamiento" no quiere decir nada. Como toda apertura este índice pertenece, por la cara que se deja ver, al adentro de una época pasada. Este pensamiento no pesa nada. Es, en el juego del sistema, aquello que nunca pesa nada. Pensar es lo que sabemos que todavía no comenzamos a hacer: aquello que, medido sobre la talla de la escritura, se inicia sólo en la episteme.”⁴¹

Esta exigencia y responsabilidad de pensar, es siempre por el otro. En *La voz y el fenómeno* al analizar el signo en Husserl, Derrida critica la idealidad y exalta las dificultades que presenta, en especial en la comunicación, ya que la supuesta pureza de la voz en el *querer-decir*, se quebraría en la relación con el otro, por lo que para que la auto-afección se mantenga se tendría que excluir al otro o el otro sería prescindible, ya que no tendría una función en la realización de uno, en la auto-realización. Criticando el innecesario “paso” por lo mundano para auto-realizarse, Derrida realiza una crítica a todo el sistema en el que se sustenta la historia de la filosofía de Occidente, señalando que es una no-relación con lo otro, con lo exterior y reduciéndose a una auto-complementación que excluye y elimina al otro, por ser, justamente, otro. Esta auto-afección de la voz, deja al margen toda intervención del mundo y del otro, éste estaría, si es que está, porque no se podría saber, de más.⁴²

Para esta salida, sin salir de la conciencia y como un afuera que es un objetivo ideal, sin que tenga que ser pronunciado en el mundo, no es necesaria la exteriorización, ya que se produciría una auto-afección, donde todo lo externo del mundo, al menos no como idealidad, quedaría excluido de una intervención. Lo que se plantea aquí con respecto al signo, es extensivo, con ciertos recaudos, a la política, más precisamente, a la *democracia por venir* que no es una idea, ni un horizonte al cual se arribará, ella *está en el mundo*, no puede mantenerse “pura”, no puede auto-afectarse, porque se produce en la relación y comunicación con el otro.

⁴¹ *Ibíd.* p. 126 (Traducción ligeramente modificada)

⁴² *“El bedeuten enfoca un afuera que es el de un objetivo ideal. Este afuera es entonces ex-presado, pasa fuera de sí dentro de otro afuera, que está siempre «dentro de» la conciencia: el discurso expresivo, vamos a verlo, no tiene necesidad, en tanto que tal y en su esencia, de ser efectivamente proferido en el mundo. La expresión como signo que-quiere-decir es, pues, una doble salida fuera de sí del sentido (Sinn) en sí, dentro de la conciencia, dentro del con-signo o del cerca-de-sí, que Husserl comienza determinando como «vida solitaria del alma.» Derrida, Jacques. La voz y el fenómeno. Óp. Cit. pp. 77-78 “En la expresión, la intención es absolutamente expresa puesto que anima una voz que puede permanecer completamente interior, y puesto que lo expresado es una Bedeutung, es decir, una idealidad que no «existe» en el mundo.” (Ibíd. p. 78-79. El resaltado es nuestro)*

Una interioridad no contaminada y una idealidad que no *llega* al mundo, cuestiones que serán el blanco de las críticas de Derrida a la hora de abordar la democracia. Por ello, exalta la importancia del acontecimiento y lo por venir, y crítica la idealidad, que no deja lugar a lo acontecimental.

*“...en todas partes donde hay horizonte y donde se ve venir desde una teleología y desde el horizonte ideal, es decir, desde el ver o el saber de un eidos, en todas partes donde la idealidad sea posible...en todas partes donde esa idealidad horizontal, donde el horizonte de esa idealidad haya neutralizado de antemano el acontecimiento y, por consiguiente, todo lo que, en una historicidad digna de ese nombre, requiere la acontecibilidad del acontecimiento.”*⁴³

Con respecto a la relación con el otro, que será fundamental en su propuesta de la democracia por venir, critica a Husserl y sostiene que: *“[l]a relación con lo otro como no-presencia es, pues, la impureza de la expresión. Para reducir la indicación en el lenguaje y volver a ganar finalmente la pura expresividad hace falta, pues, suspender la relación con el otro.”*⁴⁴ Lo otro, el otro, rompe con la presencia plena, la relación inmediata con la voz, con la autoafección, se interpone en esa inmediatez, por ello es necesario excluir, ocultar al otro que entorpece la pureza. La no-relación es a lo que se aspiraría en esa presencia siempre presente que es quebrantada por el otro. Derrida va a insistir en la importancia de la relación con el otro, desde la influencia de Levinas, pero más allá de él, el otro se tornará cada vez más *presente* en sus textos.

A partir del recorrido propuesto, se puede apreciar la *presencia* de lo por venir, la democracia, la huella, la *différance*, etc. en los primeros escritos derridiano que se irán desarrollando en las publicaciones posteriores hasta sus últimos textos. La presente lectura, permite: a) comprender todos los textos de Derrida, como una crítica a todo poder instituido; b) mostrar una continuidad en su pensamiento, para percibir la injerencia que tiene en la política contemporánea; c) advertir ciertos *movimientos estratégicos* para el abordaje de determinados tópicos.

En lo hasta aquí tratado se puede ver como lo *por venir* es introducido por Derrida desde el año 1961 y no cesará de recurrir a él para trabajar distintos tópicos a lo largo de sus investigaciones. Lo por venir aún “alejado” de la democracia en esos escritos primigenios, ya evidencia una postura marcadamente política, que pone en cuestión los poderes, las hegemonías, las soberanías y la ipseidad, dando lugar a un tiempo-otro en política que permite

⁴³ Derrida, Jacques. *Canallas*. Óp. Cit. p. 171

⁴⁴ Derrida, Jacques. *La voz y el fenómeno*. Óp. Cit. p. 86

pensar más allá del futuro, pasado y presente. La conjunción de lo por venir y la democracia en esas primeras elaboraciones ya se mostraba *inevitable* o mejor aún, se daba bajo otros ropajes y que en años posteriores se profundizará cada vez más.

El recorrido realizado hasta el momento permite: a) posicionar la importancia de lo por venir en los escritos derridianos; b) evidenciar la potencialidad política de la propuesta política deconstructiva: i) a la luz de la consideración de las primeras publicaciones y, ii) la continuidad de dichos temas a lo largo de sus textos. Todo esto redundará en la comprensión de la lectura aquí propuesta y en la introducción a los diferentes capítulos que componen ésta investigación.

Capítulo 1:

La autoinmunidad de la violencia en la democracia

La pregunta que guiará las reflexiones del presente capítulo es: ¿cuál es la relación de la violencia con la democracia por venir? Algunas cuestiones se pueden empezar a deducir de lo tratado en los apartados precedentes, pero otras adquirirán sentido en su relación con la política y la democracia por venir. Esto no debe llevar a pensar que existe una violencia a-política o que los primeros textos no tenían una intención política, todo lo contrario; pero se ahondará en cómo se produce ese vínculo. Para ello, se indagará en los análisis que realiza Derrida de las propuestas de Lévi-Strauss, Rousseau y Levinas, en las cuales se pretende distinguir, con relativa facilidad, violencia de no-violencia. Pero tal distinción, distaría de ser sencilla, porque en el origen ya se halla la violencia que pretenden excluir. Esta lectura deconstructiva es profundamente política, ya que marca el lugar de la arbitrariedad de asignación de lo que se debe considerar violencia. Es así que para la deconstrucción, toda soberanía, derecho y ley no serían ajenos a la violencia, sino que la llevarían en su interior. La deconstrucción arremete contra la *ipseidad*, ya que allí radicaría la pretensión de una violencia legítima y otra ilegítima. Por ello, propone la iterabilidad que permite la apertura, la disidencia y la democracia.

Desde sus primeras obras, Derrida aborda la problemática de la violencia, en ciertos pasajes lo realiza de forma directa y en otros lo hace tangencialmente, pero el tópico de la violencia está muy presente a lo largo de muchos de sus primeros escritos y seguirá apareciendo en sus últimas publicaciones. En los primeros textos se sitúa en la centralidad de la violencia de la escritura, ésta es violenta porque irrumpe, sin poder detenerla, “[h]ay una violencia originaria de la escritura porque el lenguaje es, en primer término y en un sentido que se mostrará progresivamente, escritura.”¹

En *De la gramatología*, Derrida sostiene que se quiere mantener a la escritura *comprendida* en el interior del libro, éste como una totalidad del significante que remite a una totalidad de significado que lo precede y controla su inscripción y signos. La escritura permanece siempre extraña al sentido del libro que refiere a una totalidad natural.² De allí, que Derrida postula la destrucción del libro por el texto, que no remite a una totalidad de significado externo sino que posee significado por sí mismo en la diferencia con los otros significantes. Esta violencia del texto con respecto al libro se produce por el no sometimiento a

¹ Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Óp. Cit. p. 49

² Cfr. *Ibíd.* p. 25

un significado externo y totalizador. Se produce una lucha entre violencias, una por someter y la otra, por no ser sometida. Aquí, se desliza una crítica a la forma de concebir la política de manera tradicional, donde se aspira a una totalidad cerrada, “natural”, que no admite disidencia. Por ello, la democracia por venir no puede ser reducida a una *arqueo-teleología* por estar desde el origen diferida y sin un horizonte al que dirigirse. La *différance* funciona desde el *origen* produciendo un distanciamiento de una totalidad natural del libro, promoviendo la apertura a lo por venir. “*La lectura es infinita, y se juegan en ella posiciones políticas, porque existe una equivocidad estructural a partir de la cual se instituye o estabiliza cierto sentido.*”³ Es desde esa posición que se moverá la democracia por venir, intentando escapar a las violencias, no sin cierta violencia, de una y única *visión*. La democracia por venir se enfrentará a la problemática de la violencia, no en busca de una pureza no-violenta, sino para poner en evidencia y replantear las posturas al respecto, para proponer un incondicional que esté más allá de las posiciones dicotómicas, la ipseidad y la soberanía.

Es por ello, que en los siguientes apartados se tratará la cuestión de la violencia en relación con la escritura y como la misma se encuentra desde el origen, y a partir de allí, poder extraer elementos que permitan comprender la violencia vinculada con el derecho, la justicia y la democracia por venir.

1. 1. Lévi- Strauss y la violencia

En este apartado se realizará una lectura política de la postura de Lévi-Strauss con relación a la escritura, indagando los argumentos que se presentan para endilgarle toda la violencia a la escritura. A partir de aquí, posicionar la injerencia de la democracia por venir en el tema de la violencia: ¿cómo lo encara?, ¿cuál es su relación? y ¿por qué es importante centrarse en la escritura?

Desde una postura cercana a Rousseau, aunque con argumentos diferentes, Lévi-Strauss considera que la escritura es externa, adviene a la lengua que es pura y completa, introduciendo el mal, rompiendo la armonía de la lengua, irrumpiendo violentamente en el interior, sin ser llamada. Y no solamente eso, sino que en muchos casos se pretende que no existe una preeminencia de la escritura y que está sólo como ayuda nemotécnica, pero se produce una “violencia del olvido”, al colocarse en lugar de la memoria.⁴ La tradición que deconstruye Derrida, asigna un lugar interior y alejado de todo mal al habla, por ello, el

³ Biset, Emmanuel. *Violencia, justicia y política: una lectura de Jacques Derrida*. Villa María, Eduvim, 2012. p. 168

⁴ Cfr. Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Óp. Cit. pp. 48-49

recurso a la escritura es la introducción de lo dañino. Pero la deconstrucción no consiste en la simple inversión de estos polos, considerando a la escritura como inocente y bondadosa, sino en mostrar la violencia originaria.

Se produce una economía de la violencia, donde se ponen a batallar la violencia “disruptiva” de la escritura y la violencia del habla “pura” por evitar que la escritura *usurpe* su lugar. *Violencia válida* para imponer y rechazar a la *violencia inválida*. Esta lógica aporética que señala Derrida con respecto a la violencia, aparecerá en el tratamiento que realiza de la soberanía, la justicia, la hospitalidad y la democracia.

La violenta *usurpación* que la escritura realiza al lugar del habla, a entender de Saussure, es producto de la consideración que el habla posee una esencia que ha sido tomada por la escritura. Pero esa supuesta substracción de la esencia prístina del habla, no es tal, ya que desde el *origen*, en el interior, la escritura habitaría. Por lo que no toma un lugar que es ajeno a ella, sino que siempre estuvo ahí, oculta por los mecanismos que impuso el pensamiento sobre el habla.

La escritura *entorpece* la construcción acabada y perfecta del habla, la presencia consigo mismo del pensamiento, la “tangibilidad” de los pensamientos sin intermediarios, a través de la voz. Entonces, la presencia de la escritura sería accesoria y accidental. Pero de ser así, no habría necesidad de recurrir a ella, como se hace; por lo tanto, ésta se torna central y no derivada. De allí, tanta violencia en el rechazo de la escritura.

El rechazo que marca la deconstrucción por el lugar arbitrario que se le asigna a la escritura en beneficio del habla, es más que un gesto filosófico, es una postura política que lucha contra las violencias de las arbitrariedades, “los” supuestos, “las” verdades, etc., es una cosmovisión que parte de la apertura democrática a lo por venir.

Derrida analizando el caso de los Nambikwara que aborda Lévi-Strauss en *Tristes trópicos*⁵, sostiene que existe una estructura de la violencia y distintos niveles de gradación, pero que Lévi-Strauss se detiene solamente en uno. Derrida lo divide de la siguiente manera: A) una violencia primera que consiste en nombrar, en romper con la completitud del habla e introducir la clasificación. Supuesta pérdida de la presencia consigo misma, incorporación de la suplementaridad, *presencia completa* que recurre a lo *accesorio* para poder representarse. Esta es la archi-violencia que desde el “origen” aleja de una presencia de sí, introduciendo la diferencia. B) Una violencia segunda que instituye la “moral”, que vendría a subsanar lo producido por la primera violencia con la introducción de la escritura, obligando al ocultamiento de ella. C) Una violencia tercera que en casos especiales puede romper con esa

⁵ Lévi-Strauss, Claude. *Tristes tropiques*. Paris, Plon, 1955.

primera violencia. En el caso de los Nambikwara es la revelación del nombre, llamado, propio. Violencia que: “...*desnuda la no-identidad nativa, la clasificación como desnaturalización de lo propio, y la identidad como momento abstracto del concepto.*”⁶ Es en esta última violencia donde se sitúan los análisis de Lévi-Strauss tornándose incapaz de captar las otras violencias u omitiendo deliberadamente para sostener la inocencia del habla por sobre la escritura, pero por una u otra razón, su visión se muestra sesgada, no exaltando la violencia que él introduce con su presencia ante los Nambikwara.

Desde la lectura de Derrida, Lévi-Strauss se atribuye todas las culpas de esa introducción de la violencia, por ese quebrantamiento de los nombres propios que se conservaban en secreto y por la enseñanza de la escritura que rompe con la ingenuidad y pacificidad de los Nambikwara. Pero esta introducción, se produce por “accidente”, que siempre proviene del exterior. La escritura es innecesaria en una comunidad donde se pueden comunicar por medio del habla y la voz alcanza a todos los integrantes, pero cuando las sociedades crecen, se degradan por la utilización de la escritura.

Las comunidades occidentales infiltran la escritura en las comunidades que viven sin ella, y es allí, donde se produce la violencia. Esta tesis, le permite a Lévi-Strauss manejar el surgimiento de la violencia y situarla en la escritura, en la presencia del extranjero, en las comunidades numerosas, en la pérdida del habla. De esa manera, Lévi-Strauss puede explicar el surgimiento de la violencia en las comunidades, pero al realizar este movimiento para fundamentar su postura, lo simplifica. Se podría preguntar, ¿por qué el habla es lo inocente, lo no violento, lo puro? ¿por qué la escritura es lo violento, lo externo, lo accidental?

Derrida cuestiona a Lévi-Strauss que la escritura pueda aparecer de manera instantánea, ya que la debe preceder una laboriosidad para poder aprenderla, y que si aparece de esa manera, es porque hay estructuras que posibilitan su aparición. Por lo que los Nambikwara, ya poseían *escritura*. Lévi-Strauss vincula la búsqueda de aprender la escritura, por parte del jefe de la tribu, a fines que son socio-políticos y no al interés en aprender únicamente.⁷ Establece una relación entre la escritura y el uso que se le concede en la esfera social, el poder que conlleva poseer ese conocimiento o la imitación que ya se está en posesión del mismo. La escritura se introduce por una *necesidad* política para obtener el poder de dominación sobre los otros. La escritura es lo pernicioso que introduce la jerarquización, la división del poder económico-político, la “*différance política*” dirá Derrida.⁸ Dominación,

⁶ Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Óp. Cit. p. 147

⁷ Cfr. *Ibíd.* pp. 165-166

⁸ Cfr. *Ibíd.* pp. 169-170 El término *différance* se ha traducido de diferentes maneras: diferencia (Oscar del Barco y Conrado Ceretti en *De la gramatología*. Óp. Cit.), differenza (José Martín Arancibia en *La*

jerarquización, opresión, son *virtudes* propias de la escritura, según Lévi-Strauss. Pero al mismo tiempo, no diferencia la política de lo pernicioso que le atribuye a la escritura, como si ambas fuesen un mal para la comunidad. Los Estados se disputan el acceso a la escritura y la difunden para poder tener el control sobre los gobernados, es un arma del mal que se introduce para mantener dócil al pueblo, para poder oprimirlo sin mayores dificultades.⁹ La escritura tiende a la dispersión, a la no-presencia y es por medio de ésta que puede penetrar el mal. En presencia, no se requiere de ella, porque se trasmite el pensamiento directamente por la voz.

Lévi-Strauss al centrarse en la tercera violencia, no ve que esa violencia es siempre interna, no se puede simplemente deslindar del origen. Derrida no sostiene que esas violencias y usos del poder sean cuestiones desconocidas, sino que querer vislumbrar un origen alejado de toda violencia es un error que deforma la comprensión sobre la misma. Por ello, la construcción de la democracia por venir deberá tener siempre presente su *origen* violento.

Para Derrida, esta búsqueda infructuosa del habla por dejar atrás a la escritura, por ocultarla y pretender que no la necesita, hace que el habla no pueda pensarse sin pensar la escritura, hace que no se la pueda imaginar desligada de la escritura, es el *señuelo* del pensamiento sobre la presencia plena y dominada. Por eso, Derrida se refiere a ello, así: “[r]econocer la escritura dentro del habla, vale decir la *différance* y la ausencia de habla, es comenzar a pensar el *señuelo*.”¹⁰ Parte de allí, de la clausura que deja Lévi-Strauss, él encuentra una apertura para pensar de otra forma, para abrirse a lo por venir, a partir del señuelo que atrapó al etnólogo y atraparé también, aunque de forma diferente, a Rousseau, como se verá.

Al trasladar la deconstrucción que se realiza sobre el habla y la escritura al ámbito político se puede observar la estrategia que se realizará al abordar: la justicia, la democracia, la hospitalidad y el duelo. Las posiciones destinadas desde el capricho y la inconsistencia, la jerarquización y el sojuzgamiento, el uso desmedido del poder y la imposición de supuestos y verdades, etc., son posturas políticas del logofonocentrismo que Derrida deconstruye incansablemente. La propuesta de la democracia por venir va más allá del binarismo (violencia/no-violencia) lo que le permite plantear la cuestión desde otro lugar.

diseminación. Madrid, Fundamentos, 1997), *diferancia* (Patricio Peñalver en *La voz y el fenómeno*. Óp. Cit.), *diferancia* (Carmen González Marín en *Márgenes de la filosofía*. Óp. Cit.; y Javier Bassas Vila en *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. Salamanca, Sígueme, 2015), *différance* (Cristina de Peretti y José Miguel Alarcón en *Espectros de Marx*. Óp. Cit.). Se ha optado por la utilización del término *différance* sin traducirlo, ya que se considera que de esta forma no pierde la fuerza que posee en el texto en francés.

⁹ Cfr. Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Óp. Cit. p. 173

¹⁰ *Ibíd.* p. 180 (Traducción ligeramente modificada)

1. 2. Rousseau y la violencia

Como se vio en el apartado precedente para Lévi-Strauss la escritura es la causa de la violencia, pero la deconstrucción muestra que esa lectura es arbitraria y no tiene mayor sustento, ya que es imposible desterrar la violencia que se halla desde el origen. Es así que la democracia por venir no será ajena a la violencia, sino que se dará una constante lucha por tornar a toda violencia menos violenta, produciéndose una *economía de la violencia*.

El señuelo para Rousseau será el habla, pero de una manera distinta de como se da en Lévi-Strauss, porque sospecha de la presencia del objeto plenamente en la voz, marca que en la voz, el objeto desaparece, no se está en plena presencia.

Rousseau considera que la unidad y fortaleza del pueblo se escapa por intermedio de la escritura que tiende siempre a la separación del mismo. Se suple lo natural (habla) por lo artificial (escritura) que es una degradación, que lleva a la pérdida de lo originario que es considerado bueno e "irreemplazable". Así, la ley construida por el hombre es un sustituto decadente de la ley de la naturaleza. Al intentar emular a la ley armónica de la naturaleza cae en un grotesco espectáculo que no solamente deforma a la ley natural, sino que la ley de las instituciones se basa en la violencia, ya que busca establecer una ley y toda ley se apoya en la violencia que la crea y que la mantiene.

Rousseau, confiándose al habla y menospreciando a la escritura, pone en duda el origen primigenio y no violento del habla. Pero esta duda no es suficiente para hacerlo desistir de la exaltación de las *virtudes* del habla. La voz penetra con violencia a través del oído que no puede sustraerse a ella, sino que recibe pasivamente la acción de la voz. Por lo tanto, se produce una doble violencia: sustracción del objeto en la voz e intromisión de la voz en el oído. El "oírse-hablar" sustrae a la cosa misma del espacio externo en el cual se la podía percibir.¹¹

¹¹ "La operación del «oírse-hablar» es una autoafección de un tipo absolutamente único. De una parte opera en el médium de la universalidad; los significados que aparecen ahí deben ser idealidades que se deben idealiter poder repetir o transmitir indefinidamente como los mismos. De otra parte, el sujeto puede oírse o hablarse, dejarse afectar por el significante que produce, sin ningún rodeo por la instancia de la exterioridad, del mundo o de lo no-propio en general. Cualquier otra forma de autoafección debe, o bien pasar por lo no-propio, o bien renunciar a la universalidad...En tanto que auto-afección pura, la operación del oírse-hablar parece reducir hasta la superficie interior del cuerpo propio, parece, en su fenómeno, poder dispensarse de esta exterioridad en la interioridad, de este espacio interior en el que se extiende nuestra experiencia...Pues la voz no encuentra ningún obstáculo a su emisión en el mundo precisamente en tanto que se produce en él como auto-afección pura...Si se recuerda ahora que la pura interioridad de la autoafección fónica suponía la naturaleza puramente temporal del proceso «expresivo», se ve que el tema de una pura interioridad del habla o del «oírse-hablar» está contradicho radicalmente por el «tiempo» mismo. La salida «en el mundo» está, ella también, originariamente implicada por el movimiento de la temporalización. El «tiempo» no puede ser una «subjetividad absoluta» precisamente porque no se lo puede pensar a partir del presente y de la presencia a sí de un ente presente." Derrida, Jacques. *La voz y el fenómeno*. Óp. Cit. pp. 136-137/144-145

Sólo se acceden a signos y símbolos de los objetos, pero jamás al objeto mismo, por lo que por medio de la voz no se transmite ni accede al objeto, produciéndose la sustitución desde el origen, un origen suplementario que usurpa un lugar que no es propio. Asimismo, la voz no se detiene ante la presencia del oído, sino que penetra sin petición de permiso, ingresa violentamente.

No se puede ignorar la suplementariedad de origen, que para Rousseau, usurpa un lugar que no es suyo y que lo hace deficientemente. La escritura ocupa el lugar del habla, pero ésta también es violenta; la violencia del habla no se circunscribe al exterior, sino que penetra en la interioridad. En ese sentido, la escritura sería menos violenta, ya que no penetra intempestivamente y sin permiso como el habla. Vinculado con la democracia, se puede observar el juego de violencias que se producen desde la suplementariedad que nunca suplirá satisfactoriamente y ello llevará a una búsqueda continua, por ser lo más fiel posible a aquello que se suple.

Estas violencias complejizan el panorama en el que se sitúa Rousseau al intentar salvar de la violencia y la suplementariedad al habla. Derrida se refiere de la siguiente manera al esfuerzo que realiza para excluir al habla de toda violencia, “...*el texto se tuerce en una suerte de labor oblicua para hacer como si la degeneración no estuviese prescrita en la génesis y como si el mal sobre-veniera al buen origen.*”¹² Pero el movimiento rousseauiano está destinado indefectiblemente al fracaso, ya que no podrá liberar al habla de la violencia. La estrategia que realiza Rousseau por ocultar la violencia del habla, es una de las características de la *Metafísica de la presencia*, que busca dicotomizar y exaltar las bondades de un punto en detrimento del otro. Pero la democracia por venir no parte de esos supuestos y se mueve en una economización de las violencias, a sabiendas del *origen* diferido y violento.

Derrida continúa con el tópico de la violencia y deconstruye la lectura de Levinas, como se verá en el apartado a continuación.

1. 3. 1. La acusación de violencia de Levinas que se vuelve en su contra

Derrida en 1964 en *Violencia y metafísica*¹³ se refiere a la cuestión de la violencia desde el análisis de los textos de Levinas. Allí, cuestiona las lecturas que realiza Levinas sobre la violencia en los planteos de Husserl y Heidegger, y de la Fenomenología y Ontología. (Todo este planteo sobre la violencia en relación con el(la) otro, permitirá la introducción al capítulo 3 de la presente investigación.)

¹² Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Óp. Cit. p. 252

¹³ Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Óp. Cit. pp. 107-210

Para Levinas la Metafísica que ha dominado Occidente, se centró en la subordinación del otro, que no era tomado como verdaderamente otro, sometiéndolo a lo Uno y lo Mismo. Esa relación ética que se sustenta en la no-violencia con el otro, con el que siempre permanecerá como infinitamente otro. Levinas, a entender de Derrida, dirige su crítica a: “...la complicidad de la objetividad teórica y de la comunión mística. Unidad premetafísica de una sola e idéntica violencia. Alternancia que modifica el encierro, siempre el mismo, de lo otro.”¹⁴ Por el hecho que la filosofía occidental se ocupó siempre de lo Mismo, dejando a un lado lo otro, produciéndose una violencia de exclusión. El otro precedería a la comunidad, manteniéndose siempre a distancia, en una cercanía distante, donde no se lo puede integrar jamás a lo común. “Lo otro, lo completamente otro, sólo puede manifestarse como lo que es, antes de la verdad común, en una cierta no-manifestación y en una cierta ausencia.”¹⁵ Por ello, el *Mitsein* heideggeriano, para Levinas, es posterior y derivado de la relación originaria con el otro.

Levinas condena a la Fenomenología y la Ontología por centrarse en la razón y en la luz y olvidarse de la relación de trascendencia ética con el otro, dando por resultado: “filosofías de la violencia” que imponen lo Mismo por sobre la relación con lo otro. No hay filosofía no-violenta sino que, lo que se da es una “economía de la violencia”, optando por la menor violencia, pero no se podrá excluir por completo a la violencia.¹⁶ Pero la “economía de la violencia” no es un cálculo que se pueda realizar sopesando distintas violencias, porque la idea de cálculo sería que se puede medir y comprender qué violencia es “válida”, y cuál no; sino que es una economía que rompe con esa lógica del cálculo y la excede. Rompe con el sentido adquirido por un *telos*.¹⁷ Las filosofías buscaron conocer, comprender, objetivar, historizar, etc., al otro, pero esas son formas de imposición del poder, de homogenización y coaptación del otro, llevan a que se transforme en lo Mismo.

De allí, que Levinas, si bien partiendo de ciertos presupuestos husserlianos y heideggerianos, se coloque enfrente de ellos y los critique por ese “descuido” de la relación con el otro, buscando explicar la violencia como algo que viene del exterior a la interioridad pura y no-violenta de sus propuestas, pero no es eso lo que ocurre. Levinas marca los lugares donde la violencia estaba presente desde siempre y que el supuesto advenimiento de la misma, es sólo una manera deficiente de explicar sus filosofías, como alejadas de toda violencia. Pero aquí Derrida, señala su distanciamiento con Levinas, al sostener que el lugar

¹⁴ *Ibíd.* p. 119

¹⁵ *Ibíd.* p. 123

¹⁶ *Cfr. Ibíd.* p. 124

¹⁷ *Cfr. Biset, Emmanuel. Violencia, justicia y política. Óp. Cit. pp. 152-153*

donde se deben ubicar los cuestionamientos es en el límite y en la *différance*, aparentemente claros para el filósofo nacido en Kaunas, entre lo finito e infinito, entre lo mismo y lo otro. Esta *différance* es constitutiva e ineludible, no habrá un horizonte teleológico donde se la eliminará, no habrá eliminación de la violencia, sino constante economización de ella.

Levinas, aborda el tema de la violencia desde un lugar caro a la filosofía de Occidente, como ser: la luz. Esa forma de entender la filosofía no está exenta de opresión y violencia hacia otras formas de encarar cualquier cuestión, ella somete y excluye todo lo que se le oponga. Por lo que, lo infinitamente otro sería un planteamiento que no obedece a esa "*lógica formal*", llamada así por Levinas, que busca que nada sea diferente, que todo se mantenga en un horizonte de previsibilidad y que todo sea manejable. Por lo que se puede apreciar, que esas filosofías no son nada ingenuas y desconocedoras de violencias.

Levinas es muy perspicaz al señalar la violencia de las filosofías de Occidente con relación al otro, dando un paso más allá de la lectura propuesta por Rousseau y alejándose aún más de lo interpretado por Lévi-Strauss. Pero su lectura caerá en una búsqueda de eliminación de la violencia, que Derrida criticará.

Para Levinas, la historia como se la concibe en la filosofía en general y en Heidegger en particular, es la obliteración del otro y el avance constante de lo mismo. (Se puede señalar que por esa época y en ese texto en especial, se observa un Derrida más heideggeriano que levinasciano.)

A ello, Levinas opondrá "*e*" encuentro que es la salida de sí, para el verdadero encuentro con el otro, que es una salida sin retorno. Es el porvenir del tiempo hacia lo infinitamente otro, desligado de la historia como economía y de la conceptualización de lo mismo. La *religión*, como la llama Levinas, rompe con la violencia de lo mismo, quiebra con la historicidad, con la conceptualización del otro; realizando un encuentro, un *estar-juntos* donde la distancia con el otro está siempre presente, jamás se la elimina. Es la relación ética, que es religiosa, como religiosidad de lo religioso.¹⁸ El respeto por la particularidad inaprensible de la otredad, la apertura que tiende al otro, que permanecerá por siempre otro. Respeto por el otro sin intermediarios, sin objetivación en un Universal o Ley.

La relación teórica con el otro es lo que propone la Ontología, la búsqueda de *comprensión*. El partir siempre del yo, para posteriormente, vincularse con el otro, pero incorporándolo en relación al yo, como un otro no-infinitamente otro. La neutralización del otro se produce, aún en los planteos de Heidegger, que buscaba escapar de ello, pero se sigue

¹⁸ Cfr. Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Óp. Cit. p. 130

moviendo en el mismo esquema. Prioriza la comprensión del ser y la relación con lo *mismo*.¹⁹ Lo que crítica Levinas al planteo de Heidegger, es esa tendencia a la neutralidad del ser, por sobre la relación ética con los entes. La subordinación de unos a otros, la búsqueda de poder y el binarismo que no puede ser dejado de lado, son puntos que alejan a Levinas de la propuesta heideggeriana.

Ya en el seminario *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire* en la primera clase en 1964, Derrida se aleja de la interpretación que realiza Levinas, sobre la ontología de Heidegger.

*“Non seulement l'entreprise de Heidegger, ici, n'est pas la fondation d'une ontologie, ni même d'une ontologie nouvelle, ni même d'une ontologie en un sens radicalement nouveau, ni même d'ailleurs la fondation de quoi que ce soit, en quelque sens que ce soit; ce dont il s'agit ici c'est plutôt d'une Destruction de l'ontologie...Ici la destruction est, ici seulement, destruction de l'ontologie.”*²⁰

Para Derrida, lo que Heidegger realiza no se asemeja a lo que sostiene Levinas sobre sus escritos, ya que no propone la fundación de una ontología, sino la destrucción de la misma, porque se ha olvidado del pensamiento sobre el ser, centrándose en el ente. Pero Heidegger no propone el pensamiento del Ser, desligado del ente, sino que es éste el que permite el pensamiento sobre aquel, por lo que la lectura que propone Levinas sobre él, no será bien recibida por Derrida.²¹

El rostro de lo infinitamente otro rompe con la neutralización a la que somete lo *mismo*. Para Levinas, en un mundo sin rostro es donde se produce la violencia, la guerra, de considerar la finitud e infinitud del rostro, del otro. Es decir, la guerra no se produciría si se considera al rostro desde la finitud, no habría verdadera asimetría, ni guerra; pero asimismo, si el rostro es respetado plenamente, tampoco habría lugar para la guerra. La violencia se produce por esa no distinción entre lo finito e infinito en la consideración del rostro, en encarar al rostro desde una finitud, cuando es lo infinitamente otro.

Con el otro se produce una relación que es por medio del discurso y lo propio de éste sería la violencia. El fin que se buscaría sería la no-violencia, pero sería un *telos* inalcanzable, ya que sólo en el no-discurso, en el silencio se podría pensar en la no-violencia. *“Sólo hay guerra*

¹⁹ Cfr. Ibíd. pp. 131-132

²⁰ Derrida, Jacques. *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*. Paris, Galilée, 2013. p. 23 *“No solamente la empresa de Heidegger, aquí, no es la fundación de una ontología, ni siquiera de una ontología nueva, ni siquiera de una ontología en un sentido radicalmente nuevo, ni siquiera la fundación de lo que sea; de lo que se trata aquí es más bien de una Destrucción de la ontología...Aquí la destrucción es, aquí solamente, destrucción de la ontología.”*

²¹ Cfr. Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Óp. Cit. p. 184

después de la abertura del discurso, y la guerra sólo se extingue con el final del discurso."²² Su fin sería situarse en un *lugar* extraño a lo propio de él, en la paz que es ajena a la violencia del propio discurso. Unas líneas más adelante, sostiene Derrida: "[p]ero como el silencio finito es también el elemento de la violencia, el lenguaje no puede jamás sino tender indefinidamente hacia la justicia reconociendo y practicando la guerra en sí mismo. *Violencia contra la violencia. Economía de violencia.*"²³ Lucha por no caer en el silencio finito que sería violencia, pero lucha contra sí mismo por la búsqueda constante de la justicia, que se haría contraponiendo violencia contra violencia. Economización de la violencia para destruir a la violencia, pero para no autodestruirse, y tampoco acallar el discurso que sería la peor de las violencias. Se aprecia el movimiento deconstructivo que se había puesto en marcha al leer a Lévi-Strauss, en el caso de los Nambikwara. Derrida observa que la palabra y la violencia no son extrañas la una a la otra; la palabra es un caer en la violencia, pero al mismo tiempo ésta no existe, sin aquella. "*La palabra es sin duda la primera derrota de la violencia, pero, paradójicamente, ésta no existía antes de la posibilidad de la palabra.*"²⁴

Derrida sostiene que si el discurso es violento, no puede hacer otra cosa que convertirse en violencia para combatir contra la violencia. "*Así pues, el discurso, si es originariamente violento, no puede otra cosa que hacerse violencia, negarse para afirmarse, hacer la guerra a la guerra que lo instituye sin poder jamás, en tanto que discurso, volverse a apropiarse de esa negatividad. Sin deber volvérsela a apropiarse, pues si lo hiciera, desaparecería el horizonte de la paz en la noche (la peor violencia, en tanto pre-violencia).*"²⁵ Oposición de una violencia para evitar una mayor o peor violencia. Seguido a ello, formula que sería un combate menor para no caer en la violencia del silencio.

*"Esta guerra segunda, en cuanto declarada, es la violencia menor posible, la única forma de reprimir la peor violencia, la del silencio primitivo y pre-lógico de una noche inimaginable que ni siquiera sería lo contrario del día, la de una violencia absoluta que ni siquiera sería lo contrario de la no-violencia: la nada o el sin-sentido puros. Así pues, el discurso se elige violentamente contra la nada o el sin-sentido puros y, en la filosofía, contra el nihilismo."*²⁶

²² *Ibíd.* p. 157

²³ *Ibíd.*

²⁴ *Ibíd.* p. 158

²⁵ *Ibíd.* p. 175

²⁶ *Ibíd.* "*La mejor liberación respecto de la violencia es una cierta puesta en cuestión que solicita la búsqueda de la arché. Sólo puede hacerlo el pensamiento del ser, y no la «filosofía» o la «metafísica» tradicionales. Estas son, pues, «políticas» que sólo pueden escapar a la violencia por medio de la economía: luchando violentamente contra las violencias de la an-arquía, cuya posibilidad en la historia es, todavía, cómplice del arquismo.*" *Ibíd.* p. 191

El discurso es una forma violenta de confrontación con esa violencia más temible que es la ausencia de todo discurso, la *presencia* del silencio y de la nada. La violencia tendría su fin en la suspensión de la diferencia, según Levinas, pero Derrida no piensa lo mismo, porque la *différance* estará constantemente difiriendo e introduciendo una violencia contra otra violencia. La política es para Derrida, como se verá en la democracia, la introducción o utilización de una violencia contra las violencias, en ese *juego* peligroso es donde se debe pensar y hacer política, renunciar a la violencia es renunciar a la política. Esta economía de la violencia, impide que se produzca la peor de las violencias, que es el silencio, la ausencia de discurso, y al mismo tiempo, la unilateralidad del sentido en el discurso. Evita el nihilismo y el totalitarismo.

Derrida señala que para Levinas lo infinito, únicamente, es lo no-violento y se anuncia en el discurso. Pero como el inicio del discurso es violento, daría lugar a lo siguiente: a) o lo infinito es violento; b) o el discurso jamás lo anuncia; c) o una infinitud no violenta que se torna violenta al atravesar el discurso; d) o el discurso se vuelve violento por el paso de lo infinito que sería violento. Esta última posibilidad, sería desestimada por Derrida, inclinándose, como se vio líneas arriba, por la violencia del discurso y el rechazo de la no-violencia de la infinitud, manifestada en el discurso, como sostiene Levinas.

El *origen* violento del discurso por oposición a una infinitud pura y no-violenta es sobre lo que Derrida aplica la deconstrucción para demostrar que sobre las estructuras en las que se apoya el pensamiento occidental son arbitrarias y excluyen a la alteridad, y contra ello, no se podría oponer un pensamiento no-violento, sino que se debe contraponer un pensamiento que se bata en una lucha violenta contra, y al interior, de esa otra violencia.

La democracia por venir propone un abrirse a otras formas: de pensar, de hacer política, de lo político; abrirse al otro, pero reconociendo y partiendo de la comprensión de la lucha en la economización de las violencias. Derrida aspira a la misma búsqueda que promulga Levinas, de relación con el otro, pero no se halla convencido como el filósofo de Kaunas, que se pueda dar con exclusión de la violencia.

1. 3. 2. Violencia (cuasi)trascendental

Contra el argumento de Levinas, sobre la violencia de lo *mismo*, Derrida formula que la "*totalidad finita*" no sería lo *mismo*, sino lo otro. Porque si fuese lo mismo, no podría entrar en guerra, no podría ponerse enfrente de sí, ser violenta con los otros, pero si no es violenta no

sería lo mismo, como lo postula Levinas.²⁷ Incluso Derrida va más lejos y sostiene que la violencia es trascendental y originaria, anterior a toda elección ética, que no se puede reducir a lo fáctico. “La «violencia» trascendental a la que estamos aludiendo, en cuanto que esté ligada a la fenomenalidad misma y a la posibilidad del lenguaje, estaría alojada así en la raíz del sentido y del logos...”²⁸ Imposibilidad de un origen no-violento, ya que la violencia sería trascendental y originaria a todo lenguaje. Pero a la vez, violencia no-violenta que realiza una apertura a la relación con el otro a través del discurso.²⁹

Algunas páginas más adelante, Derrida sigue la lectura que Levinas realiza sobre Heidegger, y cuestiona la misma, al mismo tiempo que critica la *forma* como intenta eludir y excluir a la violencia. “La violencia pura, relación entre seres sin rostro, no es todavía violencia, es no-violencia pura. Y recíprocamente: la no-violencia pura, no-relación de lo mismo con lo otro... es violencia pura.”³⁰ Por lo que, la *no-violencia pura* no se puede dar en la relación con el otro, pero se podría dar una relación no-violenta, porque el rostro es el que detiene a la violencia, pero es sólo contra un rostro que se puede ejercer violencia. Provoca violencia, pero puede detenerla. Por lo que no sería jamás ajeno a la violencia.

Se puede ver aquí la importancia para la democracia, de la *comprensión* del origen violento, porque posibilita una relación *auténtica* con el otro y no una falsa forma de relacionarse que se pretendería sustentada en la no-violencia. Pero a la vez, la posibilidad de economizar las violencias en esa relación por medio de movimientos democráticos.

Levinas sostiene que un lenguaje no-violento, no tendría que utilizar el verbo *ser*, que es una violencia, sino que tendría que ser pura invocación y adoración. Pero un lenguaje sin verbo, se pregunta Derrida, ¿merecería llamarse así? Antes de ser articulado, el lenguaje es no-violento, pero es en tanto *pura* potencialidad de lenguaje y no como lenguaje ya constituido. Sería un lenguaje no-violento antes de *ser* lenguaje. Pero si su origen es no-violento, por qué se impone la historia y su violencia, por qué irrumpe la palabra quebrando el silencio sin violencia. Para Derrida, porque nunca se partió de un origen no-violento, como sostiene Levinas, sino que siempre estuvo la violencia en el *inicio* del lenguaje, el lenguaje es violencia. Es allí, donde se produce la economización de las violencias, para resguardar al silencio, bajo la palabra y no en un silencio previo a todo lenguaje.³¹ Es evidente, que la violencia sobre la que

²⁷ Cfr. *Ibíd.* p. 161

²⁸ *Ibíd.* p. 168

²⁹ Cfr. *Ibíd.* p. 173

³⁰ *Ibíd.* p. 200

³¹ Cfr. *Ibíd.* p. 201-202

escribe Derrida, no es empírica, sino que se *sitúa* o se mueve en un estrato cuasi³²-trascendental.

Relacionado con esa violencia cuasi-trascendental, en *La diseminación*, Derrida sostiene que la violencia se produce a partir de la muerte del padre, del *logos* a manos de la escritura. “*Es que la muerte del padre abre el reino de la violencia. Escogiendo la violencia... y la violencia contra el padre, el hijo —o la escritura parricida— no puede dejar de exponerse. Todo eso se hace para que el padre muerto, primera víctima y último recurso, no esté ya más allí. El estar-allí es siempre el de un habla paterna.*”³³ El asesinato del padre, su no-presencia, deja el campo liberado para la violencia, de parte de los que no podían, o no de una forma comparable al padre, ejercer y eran sometidos a una violencia mayor. Pero a su vez, se realiza la apertura a un estado de anomia, donde ya no está el padre que con su presencia ponía en ejecución la ley. Se cae la Ley y se libran batallas de violencias contra violencias, donde debe intervenir la democracia por venir.

Retornando a la lectura sobre Levinas que realiza Derrida, sostiene que la relación ética del cara-a-cara no se produce sin la intervención del *tercero*, de la justicia, para que no se produzca un violentar de la pureza de la ética. “*El tercero protegería, pues, contra el vértigo de la violencia ética misma. A esta misma violencia la ética podría estar doblemente expuesta: expuesta a sufrirla, pero además a ejercerla.*”³⁴ La justicia, como derecho, surge en el momento en que la pureza ética se deja de lado. La justicia es un mal menor para Levinas, que ante el quebrantamiento de una relación ética pura, entra ella para suplirla, para remediar la violencia. Ese umbral es necesario, es una necesidad para que lo mejor se imponga. Es interesante sobre este punto traer a colación, aunque salvando todas las distancias, ya que se refiere a la sociedad, lo que señala Žižek con relación a la violencia que se ejerce en *ámbitos* (iglesia, ejército, escuela) “*no-políticos*”, por el hecho de que lo político es lo estructurante de la sociedad y que los intentos por asignar como no-político algunas acciones o instituciones, es ya un gesto político. Pero cuando se producen ciertas rajaduras entre esos mandatos *incuestionables* y la obediencia de los sujetos, acontece la “*suspensión política de la ética*”, por medio de la aceptación de la violencia que mueve a lo político.³⁵ Continúa sosteniendo que un proyecto socio-político que redunde en beneficio de todos, no debe quedarse en un *deseo ético*, sino que “*debe*” dar un paso hacia lo político, hacia la justicia como derecho, hacia el *tercero*, como sostiene muy a su pesar Levinas. “*La política antipolítica puramente humanitaria*

³² Para una profundización del tratamiento de lo “cuasi” en Derrida. Cfr. Gasché, Rodolphe. *The Tain of the Mirror*. Cambridge, Harvard University Press, 1986.

³³ Derrida, Jacques. *La diseminación*. Óp. Cit. pp. 221-222

³⁴ Derrida, Jacques. *Adiós a Emmanuel Levinas*. Madrid, Trotta, 1998. p. 52

³⁵ Cfr. Žižek, Slavoj. *La suspensión política de la ética*. Buenos Aires, FCE, 2005. p. 192

[léase ética] *de simplemente evitar el sufrimiento se suma efectivamente de este modo a la prohibición implícita de elaborar un proyecto colectivo positivo de transformación sociopolítica.*³⁶

Se podría arriesgar que Žižek y Levinas, estarían demasiado “pendientes” o atrapados en la distinción tajante entre lo ético y lo político, aun con la introducción del *tercero*, que Levinas no ve con buenos ojos; o con la “*suspensión política de la ética*”, que Žižek acoge positivamente. Cabe aclarar que Derrida, se acercaría más a Žižek alejándose de Levinas, en este punto en particular. Derrida, se *centra* en el descentramiento, en la problematización de esas fronteras, entre lo ético y lo político, en la búsqueda extenuante de correr los límites pero sin confundirlos.

Se podría identificar una cierta cercanía entre la lógica que exalta Derrida con respecto al parricidio y al tercero, ya que en ambos casos, salvando todas las distancias posibles, la ausencia de una Ley o una pureza ética, es ocasión para la apertura a una violencia, que siempre estuvo allí presente; pero al mismo tiempo, la condición de posibilidad para sufrir una violencia y a la vez ejercerla. Pero en ese *sin-sitio*, en el umbral, es donde se juega, aunque no es un juego, la política para intentar alejarse de esa violencia que la constituye, para conformar leyes que se acerquen al lugar de la ley paterna, pero sin que se restituya esa ley, es donde se debe pensar el por venir de la política y la democracia. Una exigencia política que no sea el abandono en manos del Estado, que para Levinas sería caer en el tercero, sino una política que comprometa a cada uno en el cara-a-cara, en la respuesta al otro y no en un olvido en la invisibilidad de lo universal. Pero, para Derrida el camino a recorrer no sería como en Levinas, que subordina la política a la ética.

Allí se produce un deseo irreprimible por ausentarse de la violencia, pero sin embargo, eso se torna imposible, ya que la violencia se halla en el *origen*. Deseo que persistirá y que se verá truncado por no poder concretarse, pero justamente allí, está la virtud de ese deseo. El deseo mantendrá *viva* la insaciable búsqueda de una política donde se economice la violencia, donde la violencia ceda el paso al deseo de alejarse de ella, aunque sin poder, para aspirar a una democracia, que siempre estará por venir.

1. 4. 1. La democracia por venir y la violencia

En su libro *Canallas*, Derrida aborda la cuestión de la relación entre la *democracia por venir* y la violencia de los Estados canallas (*rogue States*). Allí, sostiene que la *democracia por*

³⁶ *Ibíd.* p. 194

venir debe tratar ineludiblemente el problema de la guerra y la paz entre los Estados y no como postula Rousseau, en el *Contrato Social*, que estas cuestiones serían algo propio de cada Estado y se deberían tratar y resolver al interior de los mismos.

En los últimos tiempos se ha acentuado la utilización de la denominación *Estados canallas*, en especial después de los hechos del 11 de septiembre del 2001, con aquellos Estados que no se adecuaban a lo exigido por ciertos Estados poderosos. La historia de estas acusaciones realizadas a ciertos Estados es vasta, como así también el quebrantamiento en beneficio propio que hacen ciertos Estados que ostentan el poder. Los Estados que tienen el poder arguyen el “mantenimiento de la paz”, “guerra contra el terrorismo”, “combatir el eje del mal”, “salvaguardar la democracia”, etc. y se arrojan la autoridad de tomar todas las medidas a su alcance, sin tener en cuenta a los demás Estados. Asimismo, los motivos por los que sostienen determinados enfrentamientos no siempre son los que exponen, sino que los auténticos móviles, en su mayoría económicos y de poder, se mantienen solapados.

Es por ello, imprescindible una democratización internacional que aún “está” *por venir*, que hoy en día no tiene lugar, ya que la mayoría de las cuestiones se continúan resolviendo de forma intra-estatales cuando en realidad son trans-estatales. Es desde lo trans-estatal, desde donde hay que hablar para darle algún alcance a la expresión *democracia por venir*. Lugar de posibilidad-imposible, pero no un lugar utópico al cual se debería arribar, tampoco una Idea reguladora en el sentido kantiano³⁷, ni un concepto limitado y limitante sobre qué es o debería ser la democracia.³⁸

Si la *democracia por venir* se aleja de la Idea reguladora de Kant ¿qué es? ¿Cómo concebir la *democracia por venir* si aún no ha arribado, pero tampoco es una Idea que se pueda alcanzar? Derrida plantea en algunos puntos un atisbo de lo que la *democracia por venir* “es” y las condiciones de posibilidad-imposibilidad de ella:

³⁷ Las diferencias que existen con respecto a una Idea reguladora, son las siguientes:

- 1) La *democracia por venir* debe permanecer en el ámbito de lo *im-posible* más allá de las posibilidades de realización, más allá de toda previsibilidad y en tanto imprevisible no se la puede idealizar. “Este *im-posible* no es pues una idea (reguladora) ni un ideal (regulador). Es lo más innegablemente real que hay.” (Derrida, Jacques. *Canallas*. Óp. Cit. p. 108) No se presenta como un horizonte al cual dirigirse, porque no se puede tener siquiera una idea de lo que ella será.
- 2) En la *democracia por venir* es imprescindible la responsabilidad por la decisión y es por ello que, no podría ser regulada por una Idea, quiere decir, decidir genuinamente es no solamente aplicar o seguir una regla. Seguir una regla anularía toda decisión que sería tomada de antemano. Toda justicia y responsabilidad quedarían anuladas ante la anulación de la decisión.
- 3) De adoptar la Idea reguladora kantiana habría que aceptar toda la arquitectónica por él propuesta, y Derrida no está convencido de esa adopción al pie de la letra. Cfr. Los tres puntos en *Ibíd.* pp. 107-110

³⁸ Cfr. *Ibíd.* pp. 103-107

a) Requiere una militancia política que sea crítica y constante para eludir todas las presentaciones que exponen a la democracia como algo alcanzado y que se da plenamente. Basta una somera mirada alrededor para constatar que la democracia no se da de hecho. Ya que la democracia es el único sistema que se arroga el poder de criticarlo todo de forma pública, incluso el concepto mismo de democracia, esto es, al mismo tiempo una de sus mayores virtudes y donde radica su fragilidad.

b) Exige otro pensamiento del acontecimiento que no impida una hospitalidad incondicional para todo aquel que atraviese las fronteras de un Estado. Se ahondará sobre este tópico en el capítulo tres.

c) La *democracia por venir* demanda un pensamiento de lo democrático más allá de la soberanía de los Estados-nación. Es necesario exceder los límites de lo soberano de cada Estado para tender a la democracia universalizable en un espacio internacional.

d) La *democracia por venir* es indisoluble de la justicia. La *democracia por venir* se inscribe en la distinción entre derecho y justicia, éstos, si bien heterogéneos, son inseparables.

e) La *democracia por venir* aunque no es una idea reguladora tampoco es el anuncio de algo que esté inminentemente arribando.³⁹

Estos puntos mencionados, dan una *idea* de la *democracia por venir* que sustenta sus fuerzas en la posibilidad de la indecibilidad, en la libertad de lo no establecido. Esta libertad es amenazada y amenazadora a un mismo tiempo, pero a su vez, se amenaza ella misma.

Desde la perspectiva de la presente investigación es importante señalar que la aperturabilidad de la democracia por venir es central para el planteo constante de democratización, es un movimiento inherente a ella, que no puede detenerse en un sistema plenamente constituido, pero constituye sistemas. Es decir, la democracia por venir adopta una postura desde la continua indecibilidad, pero no sostiene que no deba haber instituciones, sistemas, leyes, etc., que sostengan a la democracia. Cuestión, ésta última, que se verá con más detenimiento en el capítulo cuarto.

Desde la lectura que se propone en la investigación la democracia por venir permite pensar desde otro lugar cuestiones de lo/a político/a, aunque se comprende la mala recepción que puedan tener estas cuestiones de la indecibilidad y lo por venir, porque plantean otro modo de pensar que no se reduce a lo establecido y la conceptualidad. Por ello, se criticará

³⁹ Cfr. Ibíd. pp. 110-115

que Derrida no hace filosofía política, y no la hace, sino que postula una forma de pensar los basamentos de toda filosofía política, de allí la importancia para el presente escrito.

1. 4. 2. Lo místico, el derecho y la justicia

En este apartado se detendrá en la profundización del punto d), arriba mencionado. Una *democracia por venir* debe plantear y replantear el vínculo entre derecho, justicia y fuerza en el ámbito de lo trans-estatal. Derrida, en la primera parte del libro *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*, que se titula *Del derecho a la justicia*, plantea la cuestión de la relación del derecho y la justicia, crucial en la apertura a lo *por venir*. En la deconstrucción se presenta una ausencia de regla para poder distinguir de forma tajante y segura entre lo que es el derecho y la justicia. Su crítica se dirige a la base que supuestamente permite diferenciar nítidamente estos dos conceptos.⁴⁰

Todo derecho implica el recurso a la fuerza, de la justicia y la ley en tanto que derecho. Derrida busca sustraer la justicia y reservarle la posibilidad de exceder, contradecir o, más aún, que no tenga relación con el derecho.⁴¹ Se enfrenta al concepto de justicia proponiendo una nueva mirada sobre el mismo, alejándolo o poniéndolo en una relación particular con el derecho. La justicia *del* o *como* derecho, no es justicia. La justicia no es el derecho ni la ley. La justicia sin recurrir a la fuerza no es justicia. Derrida siguiendo una extraordinaria reflexión de Pascal⁴², sostiene que la fuerza y la justicia van de la mano; lo justo sin fuerza resulta infructuoso, ya que nadie lo acata, y la fuerza sin justicia sólo ejerce despotismo. No puede pensarse algo que sea justo y carezca de fuerza, como tampoco puede pensarse algo que sólo se aplique con fuerza e implique justicia. "...[L]a justicia exige, en tanto que justicia, el recurso a la fuerza. La necesidad de la fuerza está por ello implicada en lo justo de la justicia."⁴³ El instante del surgimiento de la justicia, el derecho y la ley, trae consigo una fuerza realizativa, una violencia. Este instante no puede juzgarse como justo o injusto, ya que no lo precede ninguna justicia o derecho, a esto llama lo *místico*.⁴⁴ Surge la ley y lo hace por medio de la fuerza y tiene importancia por la autoridad que posee. Su fundamento violento está implícito, pero no se basa en algo exterior a ella, sino que ella es su propio fundamento. Violencia sin basamento, pero no ilegal o injusta. "*Dado que en definitiva el origen de la autoridad, la*

⁴⁰ Cfr. Derrida, Jacques. *Fuerza de ley*. Óp. Cit. pp. 12-13

⁴¹ Cfr. *Ibíd.* p. 16

⁴² "Justicia, fuerza. -Es justo que lo que es justo sea seguido, es necesario que lo que es más fuerte sea seguido". Citado por Derrida. Derrida, Jacques. *Fuerza de ley*. Óp. Cit. p. 26

⁴³ *Ibíd.* p. 27

⁴⁴ Cfr. *Ibíd.* pp. 32-33

fundación o el fundamento, la posición de la ley, sólo pueden, por definición, apoyarse en ellos mismos, éstos constituyen en sí mismos una violencia sin fundamento."⁴⁵ La violencia irrumpe para forjar un nuevo derecho donde no lo había, o sobre la base del antiguo derecho que ya no encuentra más sustento, entre este derecho pasado y el que viene a fundarse se produce un espacio, un hiato, lo *místico*. "*Es el momento en que la fundación del derecho queda suspendida en el vacío o encima del abismo, suspendida de un acto realizativo puro que no tendría que dar cuenta a nadie ni ante nadie.*"⁴⁶ Allí se produce lo *místico* en ese (sin)sitio, donde no hay propiamente derecho anterior y aún no hay derecho fundado. Un *Estado de excepción*⁴⁷ donde se suspende el derecho y la ley, donde se traspasa el derecho vigente y se busca instaurar uno nuevo. No hay ley, no hay derecho, todo se está gestando pero nada está determinado aún. "*El supuesto sujeto de este realizativo puro no estaría ya ante la ley, o más bien estaría ante una ley todavía indeterminada, ante la ley como ante una ley todavía inexistente, una ley todavía por venir, todavía por delante y teniendo que venir.*"⁴⁸ Suspensión de la ley y el derecho y restos para la construcción de nuevos derecho y legalidad. Derrida, demuestra la aporía que habita en el derecho y la ley, porque no se pueden ausentar a la violencia, no pueden, simplemente, eludirarla. Ella se encuentra al interior del derecho y la ley, pero a su vez, no solamente funda un nuevo derecho y ley, sino que los conserva, como lo había marcado Benjamin⁴⁹, produciéndose una *economía de la violencia*. Por ello, se debe realizar una crítica intra-violenta al derecho a la violencia y eso será una amenaza que estará siempre al acecho desde el interior mismo. El derecho en su constitución misma se muestra como una amenaza a todo aquel que busque corromperlo o quebrarlo, pero asimismo, es amenazado desde su propio interior, por la posibilidad de ser reemplazado y dejado fuera de uso, *sin derecho*, por otro derecho. Derecho que es amenazado por su pérdida de derecho, poder trunco para ejercer el derecho. Derecho sin poder, lo que no es un derecho propiamente.

La iterabilidad está inscrita en el centro de la violencia fundadora, por ello, la violencia conservadora sería una repetición de aquella. No hay oposición pura entre violencia de conservación y de fundación, como quería establecer Benjamin, sino que se da una constante "*contaminación différentielle*"⁵⁰. Se vuelve imposible discernir el comienzo o dónde acaba una y otra, ya que ambas se co-implican. Derrida sostiene que la violencia fundadora es

⁴⁵ *Ibíd.* p. 34

⁴⁶ *Ibíd.* p. 93

⁴⁷ Cfr. Agamben, Giorgio. *Estado de Excepción. Homo sacer II, 1*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2005.

⁴⁸ Derrida, Jacques. *Fuerza de ley*. Óp. Cit. p. 93

⁴⁹ Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid, Taurus, 2001. pp. 29-32

⁵⁰ Derrida, Jacques. *Fuerza de ley*. Óp. Cit. p. 98

la más fácil de ser criticada, ya que es la que se impone y es la que destituye un orden de cosas y a la vez no encuentra justificación en sistema legal alguno, ya que no existe aún. Pero al mismo tiempo, es la más difícil de poner bajo crítica, por el hecho de que no hay aún ningún derecho, parámetro, legalidad, para juzgarla, por ser el derecho de fundación el que está *por venir*. No hay legalidad preexistente que justifique la violencia fundadora y no hay legalidad para juzgarla.

Derrida sigue en su reflexión a Montaigne⁵¹ quien sostiene que las leyes se acatan por el hecho de poseer autoridad, fuerza y no porque sean justas. Esto es lo que Montaigne llamaba el “*fundamento místico del autoridad de la ley*”, se circunscriben a ellas (las leyes), porque se cree en su peso, en su autoridad incuestionable. El hombre ha desfigurado, por medio de su razón, las leyes divinas y ya no se cumple una ley por su justicia, sino porque así *debe* ser. Por temor a las consecuencias, al castigo. Surge lo *místico*, que funda lo que no está dicho explícitamente, pero está presente como un mutismo, un silencio previo a la institución de las leyes. En éstas se cree, se tiene fe y eso las sustenta, nada más. Al interior del acto fundador se halla el silencio, al interior del discurso y el lenguaje, como se observó líneas arriba en el tratamiento de Rousseau y Saussure, que Derrida, cercano a Montaigne y Pascal, llama lo místico.⁵²

Surgen algunas preguntas, algunas sin respuestas, sobre lo que se desarrolla hasta aquí: ¿dónde se podría reconocer una violencia justificada y una injusta?, ¿qué convierte a una violencia en autoridad y a otra en simple aplicación de la violencia?, ¿cuáles son los límites que se deben atravesar para considerar que una acción deja de ser una fuerza legal, para convertirse en mero uso de la violencia?, ¿sería la aplicación del derecho violentar la justicia?, ¿sería la búsqueda de justicia, violentar la urgencia de aplicabilidad del derecho?, ¿la aplicabilidad, no sería violentar al derecho? y ¿qué es lo *místico* que concede autoridad a una ley?

Derrida plantea la relación imposible del sujeto con la ley, ya que éste la fundaría pero como aún no *es*, está *por venir*, no puede relacionarse con ella propiamente, sino que su contacto es con la violencia. El accionar del sujeto sostiene la ley, pero él no puede jamás estar en posesión de ella. Paradoja que requiere del sujeto que funde la ley y éste no puede alcanzarla. Sujeto pasado, fundante; ley *por venir*, trascendente. “*La ley es trascendente y*

⁵¹ “[...] uno dice que la esencia de la justicia es la autoridad del legislador; otro, la conveniencia del soberano; otro, la costumbre presente; y es esto lo más seguro: nada, siguiendo la sola razón, es justo por sí mismo; todo vacila con el tiempo. La costumbre realiza la equidad por el mero hecho de ser recibida; es el fundamento místico de su autoridad. Quien la devuelve a su principio, la aniquila”. Citado por Derrida. *Ibíd.* pp. 28-29

⁵² *Ibíd.* p. 33

teológica, y así, siempre por venir, siempre prometida, porque es inmanente, finita, y por tanto, ya pasada."⁵³

Para Derrida el derecho es por esencia deconstruible porque está fundado sobre otros derechos (la historia del derecho) y porque su último fundamento no está fundado. Esto posibilita el accionar de la deconstrucción. Pero la justicia es indeconstruible, como la deconstrucción misma. "*La deconstrucción es la justicia.*"⁵⁴ La deconstructibilidad del derecho hace posible la deconstrucción, como así también, la indeconstructibilidad de la justicia, ya que en ese hiato es donde *actúa* la deconstrucción. La justicia es la experiencia de lo im-posible, de la aporía y es esto justamente lo estructural de la justicia propiamente. El derecho se realiza en la correcta aplicación de una regla o norma, pero al efectuar esto se aleja de la justicia. En el derecho se calcula pero la justicia es lo incalculable. No hay regla a seguir para la justicia. La justicia se las ve con la singularidad, debe en cada caso inventar las reglas para ser justa o sino se movería dentro del derecho pero alejada de la justicia.⁵⁵ Parafraseando a Derrida, se podría decir y hacer extensivo, sin confundir, a la democracia, lo que se sostiene en este punto sobre la justicia: "*La deconstrucción es la democracia por venir*". La deconstrucción se relaciona con la justicia de la siguiente manera:

a) Una responsabilidad sin límite con la memoria para rastrear los orígenes de los conceptos de ley, justicia y derecho, los valores y presupuestos que dieron lugar a lo que se entiende hoy por esos conceptos. Esta exigencia deconstructiva es coherente con la justicia, ya que se debe abordar constantemente esta desproporción de la justicia con respecto al derecho. Y al mismo tiempo, tener en cuenta que se dirige siempre a la singularidad del otro, por ello, es fundamental estar alerta a la historia de la justicia.

b) La responsabilidad ante la memoria es una responsabilidad ante el concepto de responsabilidad mismo que regula la justicia. Esa suspensión del tiempo, esa *epokhē* que posibilita la deconstrucción, es necesaria para pensar la responsabilidad con respecto a la responsabilidad.⁵⁶ (Se profundizará esta cuestión en el capítulo 3 del presente escrito.)

Pero más allá de todas las diferencias que se plantean entre el derecho y la justicia, no se produce una distinción simple, sino que el derecho tiene pretensión de ejercerse en nombre de la justicia y que ésta tiene que provenir de un derecho que busca alcanzar su ejecución práctica por el uso de la fuerza.⁵⁷ Esto complejiza la cuestión, porque no puede privarse de ninguno, ya que si se prescinde del derecho se tiende a una abstracción que nada tiene que ver

⁵³ *Ibíd.* p. 94

⁵⁴ *Ibíd.* p. 35

⁵⁵ *Cfr. Ibíd.* p. 38-40

⁵⁶ *Cfr. Ibíd.* pp. 45-48

⁵⁷ *Cfr. Ibíd.* p. 51

con la realidad, pero si se permanece en el derecho *nunca se logra* la justicia. La deconstrucción se *situaría* en el medio aporético de la justicia y el derecho. Una democracia *por venir* que se sitúe en uno de los dos polos y desconozca al otro, está condenada al fracaso, sería violenta con el derecho o con la justicia, pero aun si está atenta a ambos, no se escabulliría a decisiones violentas. Pensar que a través de la democracia, se llegan a decisiones no-violentas, ya sería una violencia contra la idea misma de democracia por venir.⁵⁸

La justicia es posible en tanto que un acontecimiento es *posible*. El acontecimiento excede todo cálculo, regla, ley, derecho, norma. Pero este exceder de la justicia en el *por venir* no debe llevar a la abstención de participación en los debates jurídicos que se plantean en un Estado. El acontecimiento es im-posible, que no es solamente lo contrario a lo posible, sino que es condición de posibilidad de éste. “Un im-posible que es la experiencia misma de lo posible.”⁵⁹

Para Derrida no hay democracia digna de ese nombre. La democracia es siempre una promesa, está estructurada por ésta. Pero esa promesa compromete a una responsabilidad infinita con las decisiones que se toman. Es así, que la responsabilidad y la decisión son indecible y estas son infinitas. Toda decisión que se lleve a cabo, debe ser bajo una responsabilidad infinita hacia el otro, si la responsabilidad fuese medible, no sería responsabilidad. La responsabilidad es infinita, porque es infinito mi compromiso con cada singularidad. Pero cada decisión a favor de una singularidad, implica dejar de lado o tomarla en detrimento de otra singularidad.

⁵⁸ Derrida demuestra tres aporías en las que está inmersa la relación-tensión entre el derecho y la justicia: A) Ser justo implica ser libre y responsable de la acción que se realiza, de lo contrario no habría justicia. Esta decisión “justa” debe seguir una ley o regla que le diga que está siendo justo. Pero allí se produce la paradoja, ya que para ejercer esa libertad debe seguir una regla y esta es siempre del orden de lo calculable. Entonces, si toda decisión debe adherirse a una ley calculada, sería legal y de acuerdo con el derecho, pero nunca sería una decisión justa. Cada caso debería tomarse como lo que es, único. Por lo tanto, la justicia debe reinventarse con cada caso. (Cfr. Derrida, Jacques. *Fuerza de ley*. Óp. Cit. pp. 52-54) B) La decisión es fundamental para que se ejerza la justicia, pero aquella no debe ser la elección de opciones previamente elaboradas, sino que debe ser una decisión que se inicie en el conocimiento, lectura, comprensión e interpretación de la regla. Toda decisión debe someterse a la prueba de lo *indecible*, o de otro forma, sería la mera aplicación de una ley prefijada. Pero toda decisión llevará en sí como un fantasma lo indecible. No se puede sostener que se es justo sin traicionar la justicia, ya que ésta incesantemente se está deconstruyendo. (Cfr. Ibíd. pp. 54-60) C) La decisión justa debe ser tomada *inmediatamente*, no puede esperar una resolución indefinida. Pero debe *medirse* con lo *por venir* que nunca se realizará de forma plena. No hay horizontes a los cuales se arribará y allí se dará la justicia, sino que la justicia siempre estará *por venir*. (Cfr. Ibíd. pp. 60-64. Sobre una reflexión a propósito de la urgencia de la Democracia por venir: cfr. Derrida, Jacques. *El otro cabo*. Óp. Cit.)

⁵⁹ Derrida, Jacques. *Decir el acontecimiento, ¿es posible?* Madrid, Arena Libros, 2006. p. 98

“La indecidibilidad sigue habitando la decisión y esta última no se cierra ante la primera. La relación con el otro no se cierra en sí misma, y esto es así porque hay historia y porque uno trata de actuar políticamente.”⁶⁰

La indecidibilidad no es un momento que se pueda superar, sino que por siempre permanecerá en toda decisión, volviendo imposible toda decisión plenamente satisfactoria.⁶¹ Pero no por ello, se puede abstener a decidir y con cada decisión se recurrirá a la violencia que lleva implícito todo acto de decidir. Este movimiento aporético se podrá identificar en uno de los tópicos que más ha tratado Derrida en sus últimos escritos, que es la soberanía, que se verá en el siguiente apartado.

1. 4. 3. Soberanía y democracia por venir

La soberanía aparecerá recurrentemente en los últimos textos derridianos y será una de las preocupaciones que tendrá el autor, a la hora de presentar su propuesta de la democracia por venir. Pero la sospecha sobre la soberanía estuvo presente desde los primeros escritos, así lo expresaba refiriéndose a Rousseau: “[l]a soberanía es la presencia, y el goce de la presencia.”⁶² Este exceso de placer que conduce a la destrucción, que es una presencia soberana que goza en *sí misma*, de ella misma. Esta vinculación de la soberanía a la *ipseidad* es

⁶⁰ *Ibíd.* p. 168

⁶¹ Este planteo de Derrida se ubica en el centro de la propuesta política de Mouffe, aunque con diferencias. Mouffe considera que se debe politizar la democracia por medio del reconocimiento de posturas irreductibles y agonísticas. Pero esto no conlleva que el diálogo quede al margen y que no se procure constantemente, sino que ningún diálogo podrá eliminar jamás la conflictividad que “hace” democrática a la democracia. Pero esa conflictividad que es propia de la política no es un antagonismo donde no hay base común en la que se sustenta el diálogo, sino que es un “agonismo”, donde cada oponente es reconocido legítimamente por el otro, aun a sabiendas que no se puede arribar a una solución racional del conflicto. Por ello, la propuesta de Mouffe es alcanzar a la transformación de todos los espacios antagónicos en agonísticos. (Cfr. Mouffe, Chantal. *En torno a lo político*. Buenos Aires, F.C.E., 2007. p. 27 También de la misma autora Cfr. *La paradoja democrática*. Barcelona, Gedisa, 2003. pp. 93-118) No es posible eliminar al adversario, sin eliminar con él a la democracia.

Lo que permite el modelo agonista, es una canalización real de los conflictos y no quedar en la mera disputa, donde cada cual mantiene su posición y considera al que posee una posición distinta como un enemigo, tornándose en una lucha de intereses individuales. En la visión agonista el disenso es atendido, siendo una verdadera oposición, y no una simple expresión violenta, por no poder canalizar sus reclamos, como en el modelo antagonista. Mouffe sostiene un “consenso conflictivo”, que es la aceptación ético-política de la libertad y la igualdad de todos, pero no se establece consenso en lo referente a la interpretación de los mismos. (Cfr. Mouffe, Chantal. *La paradoja democrática*. Óp. Cit. p. 116)

Se puede apreciar como desde la propuesta de Mouffe, que parte de ciertos presupuestos de la deconstrucción derridiana, el consenso no podrá eliminar el conflicto que debe mantenerse por el respeto a la singularidad del otro.

⁶² Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Óp. Cit. p. 373

“la” clave de las críticas que la diferenciará de la democracia por venir, asociando a esta última a la iterabilidad. “...[E]l sí mismo, el «mismo» de «sí»... como el poder, la potencia, la soberanía, lo posible implicado en todo «yo puedo», el pse de ipse (ipsissimus) que remite siempre... a la posesión, a la propiedad, al poder, a la autoridad del señor, del soberano...”⁶³ La democracia por venir asentada en la *différance* se aleja de la *ipseidad* que sostiene a la soberanía y del poder soberano del sí mismo. Pero ya se verá a qué aporías se deberá enfrentar.

Esta afirmación de sí mismo, el poder y la violencia que implica la soberanía se debe ejercer con libertad, ya que sin ella, no sería posible decidir soberanamente. “No hay libertad sin ipseidad y, viceversa, no hay ipseidad sin libertad. Ni, por consiguiente, sin cierta soberanía.”⁶⁴ Es imprescindible la libertad para que se ejerza la soberanía; y en la democracia, en el *kratos* del *demos*, es necesaria una fuerza soberana para la libertad. Se puede observar como Derrida muestra que en el concepto mismo de democracia, ya está implícito una fuerza soberana. Democracia y soberanía no son fácilmente escindibles, y es allí donde se debe pensar, ya que siempre se presupone que la democracia se sustenta en la libertad, pero que ésta no se basa en la fuerza.

La soberanía mantendría su fuerza en la indivisible, por el contrario, la democracia sería el *más de uno*, es decir, su poder se asentaría en la divisibilidad o en la indivisibilidad del *demos*, pero para eso cada uno de los integrantes debe dividir su poder soberano.

Pero en esa encrucijada entre soberanía y democracia, el filósofo nacido en Argel propondrá la siguiente salida: la incondicionalidad. Pero para llegar a ella recurrirá a lo autoinmunitario que le permite encentar a la ipseidad. Sin lo autoinmunitario, no se podría realizar el movimiento que busca Derrida, ya que le posibilita *suspender-atacar-encentar* la ipseidad de la soberanía para realizar la apertura a lo por venir de la democracia. “... en amenazar al yo o al sí, al ego o al autos, a la ipseidad misma, en encentar la inmunidad del autos mismo: no sólo en auto-encentarse sino en encentar el autos -y también, por consiguiente, la ipseidad.”⁶⁵ El funcionamiento de lo autoinmunitario, como se verá en el capítulo 2, permite que se mantenga en suspenso la ipseidad, para dar lugar a la iterabilidad, la *différance* y la huella.

Pero las cosas están lejos de ser tan sencillas, y menos en el ámbito de la política internacional, donde se ponen en juego, de forma evidente, las tensiones entre las soberanías de los Estados-Nación y las decisiones democráticas que se deben tomar en beneficio de la mayoría. Aquí, Derrida marca que toda intervención en el marco internacional debe ser

⁶³ Derrida, Jacques. *Canallas*. Óp. Cit. p. 28

⁶⁴ *Ibíd.* pp. 40-41

⁶⁵ *Ibíd.* p. 64

democrática y por lo tanto, debe deponer la soberanía; pero para ser tomado en cuenta, debe ser un Estado-Nación soberano. Por un lado, la exigencia de soberanía; y por el otro, el pedido de deposición de la misma.

“Para que la democracia sea efectiva, para dar lugar a un derecho que haga valer su idea, es decir, para dar lugar también a un poder efectivo, aquélla exige la gracia del demos, aquí del demos mundial. Requiere pues una soberanía, a saber, una fuerza más fuerte que todas las demás fuerzas que hay en el mundo. Pero si la constitución de dicha fuerza está en efecto, en principio, destinada a representar y a proteger a esa democracia mundial, de hecho, la traiciona y la amenaza de entrada, de forma auto-inmunitaria y, como dije, tan silenciosa como inconfesable. Silenciosa e inconfesable como la propia soberanía. El silencio inconfesable, la denegación: ésta es la esencia siempre inaparente de la soberanía.”⁶⁶

Derrida pone en evidencia el movimiento silencioso y subrepticio que realiza la soberanía para “introducirse” en las democracias. La soberanía busca siempre imponerse y para ello, se mueve en lo no-dicho para no ser percibida. Pero mantenerse en lo no-dicho es porque no necesita expresarse, dar razón de lo que hace, no necesita buscar un sentido más allá de su ipseidad, de imponer su fuerza. Para la soberanía no hay derecho, ni ley a la que se deba someter, es fuerza indivisible, abuso de poder. La deconstrucción llama la atención sobre ese sigilo de la soberanía, para que no gane terreno sobre la democracia.

La soberanía debe mantenerse en la excepcionalidad, en el instante más allá del tiempo que exige una decisión excepcional, pero al no darse a sí misma el tiempo, necesita la autoinmunidad y como ésta afecta al ipseidad misma, precisa del tiempo, la heteronomía, el acontecimiento y el otro.⁶⁷ Pero aún más, es lo que desestabiliza a la soberanía, el otro, la hospitalidad, la democracia, etc., la exceden sin que pueda decidir soberanamente. Rompen con la lógica soberana, pero a la vez, ella es una amenaza y un límite a la democracia.

Derrida opone a la soberanía, la incondicionalidad. Se debe pensar un *incondicional sin soberanía* y crueldad, cuestión en extremo difícil, pero indispensable para determinar la condicionalidad económica de la soberanía. Una vida que no se rija por la economía de lo posible, sino desde una apertura hospitalaria al acontecimiento, una vida im-posible, una super-vivencia, que es la única vida que merece ser vivida.⁶⁸ Pero esta apertura: al

⁶⁶ Ibíd. pp. 124-125

⁶⁷ Cfr. Ibíd. p. 134

⁶⁸ Cfr. Derrida, Jacques. “Lo imposible más allá de una soberana crueldad.” En: *Estados generales del psicoanálisis. Perspectivas para el tercer milenio*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2005. p. 210

acontecimiento, a lo por venir, al otro, a la democracia, a la hospitalidad, a la justicia, debe estar marcada por lo incondicional alejado de toda decisión soberana.⁶⁹

La violencia de la soberanía permanecerá al interior de la democracia, es por ello imprescindible recurrir al trabajo deconstructivo para vigilar atentamente las exclusiones, violencias, decisiones, etc., que se tomen en nombre de la democracia, pero decidiendo soberanamente. La soberanía intentará introducirse silenciosamente para imponer su fuerza, pero es allí donde se debe *activar* el movimiento auto-inmunitario contra la ipseidad, es ahí donde se debe oponer la *débil fuerza mesiánica* (se tratará en el capítulo siguiente). Ésta será una lucha sin tregua, en la que soberanía, como siempre, intentará imponer condiciones; y en la que la democracia por venir, se centrará en la incondicionalidad de lo por venir, en pensar y decidir más allá de toda soberanía, tarea ardua marcada por la im-posibilidad que da *sentido razonable* a la deconstrucción.

La deconstrucción ubicaría su crítica en el hiato entre soberanía y democracia, posible e imposible, ipseidad e iterabilidad; es allí, donde debe estar más atenta, siendo hipercrítica de las acciones (que traerán violencia en sí mismas) que se realizan y con la mirada en lo por venir. Más allá de la soberanía estaría lo por venir de la democracia, pero sabiendo que aquella estará siempre al acecho, tratando de triunfar ocultando lo que escapa a su poder soberano. Uno de los mayores problemas con los que se debe enfrentar en la actualidad, y que Derrida señala, es que las “democracias” se mueven soberanamente y las “soberanías” deciden silenciosamente.

1. 5. En limpio

De la deconstrucción de la violencia que realiza Derrida y de lo que se abordó en el capítulo, se pueden señalar algunos puntos: A) La violencia no es externa, no adviene a un origen puro no-violeto, sino que ella se halla en el interior mismo de ese origen. Por ello, se debe dar una economía de violencia, porque no se la puede simplemente eliminar, al menos, no sin violencia. Derrida, marca la violencia del sometimiento de la escritura por el habla; pero que la escritura no desconocería la violencia. Esto permite pensar otra política y democracia, que estén atentas a la violencia que se halla contenida en ellas, pero no por ello, guiando sus acciones por la violencia. B) La aperturabilidad hacia el otro excedería la violencia, pero a sabiendas del origen violento del que se parte. Por eso, se debe estar constantemente alerta con esos movimientos que en apariencia son aperturas al otro, pero que son simplemente el

⁶⁹ Cfr. Derrida, Jacques. *Seminario La bestia y el soberano: volumen I: 2001-2002*. Óp. Cit. p. 354 Cfr. también *La Universidad sin condición*. Madrid, Trotta, 2002. pp. 17-18/68/75-76

ejercicio de un poder y una violencia. C) La soberanía es la búsqueda por imponer la ipseidad por todos los medios, de allí que toda decisión soberana conlleve violencia, pero no se la puede sencillamente dejar al margen. De allí, que se dé la aporía entre democracia y soberanía, y que Derrida proponga la *Democracia por venir* para ir más allá de la violencia soberana. En la democracia por venir se realizaría una apertura al otro, la hospitalidad, la justicia, el duelo, etc., que exceden las decisiones soberanas o mejor dicho, le opone la incondicionalidad a la soberanía. La soberanía es el punto de apertura para la democracia por venir, pero es un peligro constante para su clausura. D) La justicia al exceder y ser heterogénea al derecho, no se mueve dentro de la lógica del cálculo, sino en la incalculabilidad del acontecimiento y del por venir. Por lo que no está regida por la violencia de las decisiones automatizadas. E) La democracia por basarse en la iterabilidad, no se cierra violentamente sino que es un llamado a la apertura de la venida del otro y lo por venir.

Teniendo en cuenta estos puntos se vinculará, en el capítulo que sigue, a la democracia por venir con dos tópicos que también son considerados *violentos* por la tradición que deconstruye Derrida, que son: lo catastrófico y lo monstruoso. La importancia de tratar dichos temas radica en mostrar y desmontar la estrategia que se lleva a cabo diciendo, autojuzgadamente, qué es lo monstruoso, lo violento y lo catastrófico. Asimismo, se verá cuál es la vinculación con la democracia por venir, por qué se la consideraría un monstruo que sólo trae catástrofe.

Capítulo 2:

Lo monstruoso y lo catastrófico de la democracia

La lectura de la violencia que se realizó en el capítulo precedente, conduce a adentrarse en el tratamiento de lo catastrófico y monstruoso que serían otras vías de escape para salvaguardar la pureza, la no-violencia, la *ipseidad*, etc., pero tal diferenciación no encuentra justificativo, más allá de la mera arbitrariedad. La violencia, como se vio, no viene del exterior, sino que se encuentra desde el origen en los movimientos aparentemente alejados de toda violencia. Por ello la democracia por venir se tendrá que batir en una lucha interminable contra las violencias, sabiendo que no podrá despojarse de ellas y que deberá recurrir a una cierta violencia. Este doble movimiento que realiza Derrida: por un lado, evidenciar las violencias y combatir, y por otro lado, no pretender una solución que esté despojada de toda violencia; permite pensar de otra forma la cuestión de lo/a político/a más allá de la agradable idea de una eliminación completa de la violencia. Es así primordial adentrarse en la deconstrucción de lo catastrófico y monstruoso desde una mirada política relacionándola con la democracia por venir, para observar la estrategia que se erige para catalogar de monstruo o de catástrofe.

Lo catastrófico y lo monstruoso siempre irrumpen intempestivamente, quiebran con el orden establecido, dan un vuelco y ponen todo pies para arriba, obligan a mirar todo desde otro lugar que no estaba previsto. Ambos, son siempre temidos, excluidos por ser desconocidos, marginados porque se los asocia a la perdición, a la maldad y al advenimiento de penurias. Sin embargo, desde la lectura que propone Derrida de estos “conceptos”, se verá que todo eso está sustentado en prejuicios, que buscan someter y ocultar algunas cuestiones que “incomodan”. Entonces, es la comodidad y la seguridad, en lo ya conocido, sabido y probado, lo que lleva a vestir de monstruoso y catastrófico a todo lo que se desconoce, incierto e inquietante.

En los apartados del capítulo, se desarrolla la crítica de Derrida al tratamiento que realizan Saussure y Rousseau de lo catastrófico y monstruoso, rechazando la intención de los mismos de atribuir determinados rasgos negativos a lo extraño, desconocido y al(l) otro. Derrida desde una postura cercana a la de Benjamin, como se verá en los últimos apartados, sostiene que la catástrofe sería necesaria para el cambio y el progreso y considerarlo como algo pernicioso, es una postura política que busca perpetuar siempre lo mismo, evitar la disidencia y eludir lo diferente. Lo monstruoso, en esos casos, funcionaría como un almacén para protegerse de lo que está por fuera de la norma, que otorga tranquilidad contra lo

diferente. La democracia por venir sería lo catastrófico por tender siempre al cambio y las decisiones cada vez más inclusivas, y a un mismo tiempo, sería monstruosa por no poder anticiparse, por irrumpir intempestivamente, por no estar reducida a norma alguna.

Es así, que desde sus primeras obras publicadas, Derrida arremete contra toda esa estrategia política que desechará toda nueva forma de entender cuestiones que están dadas como verdades perennes. Este trabajo de deconstrucción que realiza Derrida, no se ciñe únicamente a sus primeras publicaciones, sino que atraviesa toda su obra, muestra de ello es su último seminario *La bestia y el soberano* donde retoma la cuestión de lo monstruoso en clave de lo político. Por eso, se detiene, con tanta insistencia, sobre lo catastrófico y monstruoso en Rousseau y Saussure, para hacer evidente que ese rechazo a la escritura, es motivado por un gesto político, quizás, “el” gesto político que mantiene el orden, poder y control, y oculta todo lo que atenta contra ellos. Lo que no logran percibir, y lo demuestra Derrida, es que ese rechazo es vano, ya que en el interior mismo de ese gesto está lo catastrófico y lo monstruoso, que no se podrán librar de ellos, que estuvieron ahí desde el “origen”, por ello, toda lucha que se realice colocándolos en una exterioridad, está condenada al fracaso.

La democracia es receptiva y trabaja con esos “conceptos” excluidos, ya que se mueve en lo acontecimental, en lo no-anticipable, en lo que viene intempestivamente, en la incondicionalidad, en la llegada del otro, en lo *por venir*. La democracia por venir sería la aperturabilidad de esas clausuras que buscan someter y controlar a lo monstruoso y catastrófico.

En el presente capítulo, se abordará la cuestión de lo catastrófico y lo monstruoso, vinculándolos con lo político, para identificar su efecto y funcionamiento al interior del concepto de democracia en Derrida. Desde la lectura que se propone, ambos “conceptos” guardan afinidad con la democracia por venir y posibilitan una apertura para pensar lo se intentaba alejar como extraño, distinto, maligno, catastrófico y monstruoso. Por ello es necesario ver qué se oculta detrás de ellos, qué hay ahí para que no se deba entrar, y la deconstrucción permitirá caminar, aunque a tientas, por esos caminos prohibidos.

2. 1. El monstruo saussureano y lo catastrófico rousseauiano

En *De la gramatología*, Derrida sostiene que el concepto de catástrofe atraviesa una gran parte de los postulados de Saussure y, en especial, de Rousseau. Pero más allá del rastreo del concepto en sí, resulta interesante la pregunta por lo catastrófico en general, la insistencia

con que la retoma y deconstruye, asignándole un sitio privilegiado a la hora de leer el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* y extendiéndola más allá de los límites económicos del texto.

La catástrofe va unida al surgimiento de la sociedad, la escritura y lo suplementario, no se la puede apartar de su origen violento y accidental. Lo catastrófico vendría a romper con la naturaleza, pero desde el interior de la misma, naturalmente, eso justamente es lo que lo vuelve un acontecimiento catastrófico. Lo que Saussure llama monstruoso, Rousseau lo asimila a lo catastrófico.¹ Derrida se pregunta: ¿por qué Saussure reserva lo monstruoso a la escritura, por qué se centra en ella?, ¿por qué la escritura es dañina para la lengua? La insistencia en la gravedad de las *deformaciones* de la escritura estaría dada por la búsqueda de Saussure de liberar la lengua, alejándola de las acciones monstruosas, preservándola en su pureza. Lo monstruoso amenaza en el interior mismo de la lengua que con tanto ahínco busca proteger, surge ahí adentro eso tan temido. Pero lo monstruoso sería lo más natural en esa destrucción de la naturaleza, lo más interior en esa exterioridad. Lo monstruoso estaría en el interior de esa naturaleza pura de la lengua. Derrida se detiene en el tratamiento de lo *monstruoso* en Saussure, cuando éste sólo utiliza esa palabra una vez a lo largo de todo el *Curso*, pero sin nombrarlo, lo monstruoso de la escritura está presente en las reflexiones del lingüista ginebrino.²

Derrida refiriéndose a la *juntura* entre el habla y el canto en Rousseau, sostiene que el intervalo que se produce es necesario y sólo es posible si se produce desde el interior y no sería lo accesorio al canto, porque sin él no se produciría el canto. Pero Rousseau, quería colocar al espaciamento en un afuera ajeno a la nobleza del habla y el canto, quería que el espaciamento le sobreviniera posteriormente y trajera aparejado la enfermedad y la muerte, produciéndose el acontecimiento catastrófico que produce el caos. Rousseau omite deliberadamente que ese acontecimiento se encuentra desde el inicio, es más, sin ese acontecimiento no habría ese comienzo, pero eso no es posible a sus ojos y por eso, tiene que ser la catástrofe que le sobreviene del exterior al canto y al habla plena. De la regulación (el espaciamento lo asimila a la razón) a partir de la razón se producen esas catástrofes que

¹ Cfr. Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Óp. Cit. p. 54

² Lacoue-Labarthe, analizando la música y su relación con el lenguaje, sostiene sobre la consideración que se tiene sobre la monstruosidad de la retórica, en una línea cercana a lo que realiza Derrida. "*La rhétorique est donc une monstruosité. Le langage s'engendre contre nature: Apollon y est antérieur, le «fils» vient avant le «père». C'est plus qu'un «renversement». C'est une aberration, - ou l'impossible même...*" Lacoue-Labarthe, Philippe. *Le sujet de la Philosophie (Typographies 1)*. Paris, Aubier-Flammarion, 1979. p. 63 "*La retórica es entonces una monstruosidad. El lenguaje se engendra contra natura: Apolo es anterior, el "hijo" viene antes que el "padre". Es más que una "inversión". Es una aberración, - o incluso lo imposible...*"

quitan la espontaneidad y pasión al canto.³ La filosofía se inmiscuyó en el ámbito de la poesía y el canto, dando por resultado el espaciamiento y el alejamiento de la sensibilidad.

A esta catástrofe, que Derrida sostiene que se rige por la ley de la *regresión geométrica*, se le añade una catástrofe aún más catastrófica que será la sustitución de la libertad política por la servidumbre, la cual Rousseau describe en la decadencia inevitable de Grecia que culminará en el Imperio Romano, que sólo acentuará y acrecentará esa degeneración del habla que dará lugar a la pérdida de la libertad. El espaciamiento y la razón darán por resultado la pérdida de la pasión y la libertad. Cada progreso tendrá en sí mismo el germen de su acontecimiento catastrófico que lo llevará a producir efectos compensatorios, los cuales producirán a su vez nuevos progresos y otros efectos catastróficos al infinito. Derrida refiriéndose al estructuralismo, sostiene en el mismo sentido que se viene marcando: “[n]o hay, pues, nada paradójico en que la consciencia estructuralista sea consciencia catastrófica, a la vez destruida y destructora, desestructuradora, como lo es toda consciencia o al menos el momento decadente, período propio de todo movimiento de la consciencia.”⁴ Momento de toma de consciencia para el progreso, que quiebra y es quebrada.

La catástrofe es la que da inicio a la palabra y a la sociedad civil, lo que Rousseau ve como un acontecimiento negativo que ocurre accidentalmente, Derrida demuestra que sin ese inicio catastrófico no habría cambio, se continuaría en un estado pre-civil, en la barbarie. El acontecimiento catastrófico sería absolutamente necesario para que los traspasos de un estado a otro se produzcan.

El espaciamiento se halla desde el *origen*, desde el interior mismo y no desde un afuera como pretendía fácilmente Rousseau, es desde el exterior del interior que se produce el espaciamiento que posibilita el canto y el habla. Ocurre de forma similar con la libertad política, que no se puede desvincular de la servidumbre, porque ambas están en el *inicio*, no existiendo una libertad pura desvinculada de toda servidumbre. Toda libertad en un sistema político implica una responsabilidad y en ese sentido, una cierta servidumbre donde debe someterse a determinadas normas. Servidumbre y libertad poseen un *origen* común.

Derrida deconstruye los postulados de Saussure y Rousseau y demuestra la complejidad al interior de los textos: la pretendida pureza que se quiere atribuir al habla no es tal, lo catastrófico se halla al interior, no pudiendo eludirse.

Derrida analiza los textos de Rousseau, en especial el *Emilio*⁵, y observa que existe una división y categorización con respecto a la imitación, una buena y otra mala. La buena

³ Cfr. Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Óp. Cit. pp. 254-255

⁴ Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Óp. Cit. p. 13

⁵ Cfr. Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Óp. Cit. pp. 257-260

imitación es aquella a la que se recurre para enseñarle al niño lo que debe realizar; pero la mala, es la que hace que permanezca en el signo como tal; es decir, queda embelesada por la imitación misma, sin trascender el acto mismo de imitar. Por lo tanto, la imitación posee esas dos caras en la propuesta rousseauiana: se recurre a ella, pero al mismo tiempo se la rechaza. La mala imitación, según Rousseau, es una desviación de la imitación, una *anomalía monstruosa*. La imitación no es mala en sí, sino que su maldad proviene de esa desviación, que conduce a permanecer en la imitación, siendo una imitación de la imitación. Habría que saber hasta qué punto se la utiliza adecuadamente y dónde se inicia la perversión de recurrir meramente al signo, por el signo mismo. Lo monstruoso es recurrir a la imitación y permanecer en el signo, deviniendo en una perversión. Esta lógica que postula Rousseau, se le viene encima, ya que se recurre a la imitación desde el inicio para luego desestimarla y considerarla perniciosa.

Para Rousseau la mala imitación, producto del vicio, da origen a lo social.⁶ En sociedad, no se imita para mejorar, sino que se lo hace solamente como una forma de engaño hacia los demás. Los animales imitan a los que consideran que son mejores, pero los hombres imitan deformando ese fin que hay en la naturaleza. Por eso, la imitación en sociedad se transforma en simulación e intento de engaño, por ello es monstruosa. En algunas cuestiones sociales y política se puede apreciar lo que sostiene Rousseau sobre la imitación, ya que se busca imitar una actitud para obtener algún beneficio sin que importe el mejoramiento de la situación. Este rechazo a la imitación es el realizado por Platón con respecto a los poetas, porque se basan en la imitación y sólo tienen lugar en un “Estado enfermo”, ya que un Estado sano no los necesitaría.⁷

Lo catastrófico no es malo en sí para el sistema que propone Rousseau, ya que eso le permite introducir el progreso, sin él no se produciría el quiebre y el paso a una nueva *etapa*. Pero Rousseau se empeña en exaltar su negatividad y excluirlo de su sistema, atribuyendo que todo acontecimiento catastrófico es siempre natural. Es decir, es natural y al mismo tiempo rompe con la naturaleza a la que pertenece, se encuentra en ese traspaso donde se transforman las leyes de la naturaleza, perteneciendo a ella y a la vez, quebrantándolas.⁸ La catástrofe es no-racional, ni dentro ni fuera de la naturaleza, azarosa, imprevisible e introduce la suplementariedad que no es concebible por la razón. Lo catastrófico no se puede comprender al interior de una lógica que lo preceda, ya que es él quien da origen a una nueva lógica. El

⁶ Cfr. *Ibíd.*

⁷ Cfr. Platón. “Apología de Sócrates.” En: *Obras completas*. Madrid, Medina y Navarro Editores, 1871. p. 56 Cfr. también “República.” En: *Diálogos IV*. Madrid, Gredos, 1986. pp. 128/162. Se podría tomar todo el Libro X de la *República*, en especial: 457/463-466/477

⁸ Cfr. Derrida, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris, Les éditions de Minuit, 1972. p. 172

lenguaje y la sociedad son consecuencia de lo catastrófico, del azar, del accidente, del suplemento que se mueven por fuera de la razón. La catástrofe aparece de forma arbitraria y Rousseau, la contrapone a lo natural, marcando lo incontrolable y negativo que trae aparejado lo catastrófico al ser producto de una arbitrariedad. Contraposición dicotómica entre lo natural y arbitrario tan presente en los textos de Rousseau.⁹

Pero las sociedades, si bien nacidas de la catástrofe, se construyen para salvar los accidentes de la naturaleza, son un mal necesario que pone freno a la fuerza descontrolada de la naturaleza. Al mismo tiempo, la catástrofe se regula a sí misma, para que lo catastrófico de ella, no se vuelva en contra y se autodestruya. En la catástrofe se encuentra funcionando una economía¹⁰, que al presentarse para producir el quiebre y progreso, se autolimita para no autodestruirse.

Antes de la catástrofe los hombres se encuentran dispersos y cuando aparece los reúne, pero al volverse persistente los vuelve a disgregar. Es entonces con la aparición de la catástrofe que los hombres, al reunirse, necesitan hablar, necesitan suplir. Para Rousseau en el Norte, el calor natural del sol en verano y primavera es suplido por el fuego en otoño e invierno, a su alrededor se congregan para calentarse y compartir, allí es donde surge el sentimiento de humanidad. Nace en torno a un suplemento, a una catástrofe de la naturaleza porque es eliminada la “*primavera perpetua*”.¹¹ Pasando de la necesidad a la pasión. En el Sur, en cambio, lo que congrega es el agua ya que no todas las regiones poseen agua en la misma proporción. Se produce el camino inverso, que va de la pasión a la necesidad, por esto Rousseau otorga preeminencia a los lugares donde reinan los climas cálidos, porque allí es donde nace la humanidad. La calidez de determinadas regiones se acerca más a la “*primavera perpetua*”, está más cerca de la pasión y alejada de la necesidad. La lengua y la sociedad que surgieron de esas regiones, son absolutamente puras, no existe el suplemento, la lengua estaba cercana al canto y no articulada ni acentuada. En esas condiciones surge la sociedad sin

⁹ Cfr. Ibíd. p. 173 Lacoue-Labarthe, refiriéndose a Hölderlin y la tragedia griega, sostiene que lo monstruoso es el acoplamiento del dios y del hombre “...ese ilimitado devenir-uno y esa transgresión (*hybris*) del límite...” (Lacoue-Labarthe, Philippe. *La imitación de los modernos. (Tipografías 2)* Buenos Aires, La Cebra, 2010. p. 90), que la tragedia tendría la función introducir pureza. Es interesante la observación de Lacoue-Labarthe sobre Hölderlin, ya que marca que lo monstruoso es la incrustación de dios y el hombre, de uno en otro, ese quebrar el límite que existe entre uno y otro, mezclar todo, que no se pueda diferenciar, salir de la tranquila clasificación. Y en ese mismo texto, analizando la *Psicología de las masas* de Freud, sostiene que lo monstruoso es la encarnación del bien y el mal en el héroe, de allí la tragedia del mismo, ya que tiene que ser temido y a la vez, amado. (Cfr. Ibíd. p. 238) No ser ni uno ni otro o ser los dos a la vez, no se sabe qué es. Lo monstruoso se hallaría en ese camino intermedio entre un dios y un hombre, entre ser pura bondad o pura maldad. Estaría en la indeterminación, en ese hiato donde no se tiene certeza.

¹⁰ Sobre el tema de la economía en Derrida, Cfr. Biset, Emmanuel. *Violencia, Justicia y Política*. Óp. Cit. pp. 123-153

¹¹ Cfr. Derrida, Jacques. *Marges de la philosophie*. Óp. Cit. pp. 175-177

degradación, cercana a la pureza. Esa sociedad no se origina de un contrato, leyes ni representantes, sino que es una “fiesta” donde no se tiene noción del tiempo, sino que todo es pura presencia.¹² No es la sociedad constituida, es el camino que lleva a salir del estado de naturaleza y entrar en sociedad, es ese el momento siempre presente de la “fiesta”, es la presencia siendo siempre presente, un paso por el cual no se debería acabar de pasar jamás. En ese paso, el deseo y el placer se confunden, es puro sentir. Luego de la *fiesta* se percibe la discontinuidad entre el tiempo de la presencia siempre presente de la fiesta y lo posterior a ella. La sociedad es la que se constituye luego de la fiesta, allí se percibe la discontinuidad de la presencia pura y siempre presente de la *fiesta*. Después de ella, aparece el suplemento, la articulación, la prohibición del incesto, en definitiva, la catástrofe. En sociedad se produce la prohibición del incesto, pero antes de la *fiesta* había familias, pero no generaciones, no había amor ni pasión, sino que reinaba el instinto y la necesidad. Pero la culminación de la fiesta, da inicio a la prohibición del incesto como lo postulara Freud en 1913.¹³

La suplementaridad abre a la catástrofe que quiebra y aleja, pero al mismo tiempo es el instante más próximo a ella; un alejamiento que aproxima. Es a partir de ese suplemento que se puede suplir perfectamente, porque se lo hace luego de la catástrofe. Pero el suplemento como el representante, intenta ocupar un lugar que no es suyo, estar en representación de otro y que ese otro le otorgue un poder para que lo represente sin representarlo plenamente. No se representaría, no se supliría si se estuviese en presencia de lo que buscan representar. Por ello Rousseau, no está de acuerdo con la representación, porque se tiende a olvidar lo que se representa en el acto de representación.

La naturaleza, ante esa primera catástrofe, se degrada y sólo se la suple deficientemente; por ello, cuando se retorna a un estado de naturaleza es siempre de forma defectuosa porque no es la primera naturaleza, sino que es suplemento que busca ocupar un lugar, haciéndolo de forma desastrosa. La naturaleza representada, vuelve en sus representaciones, pero nunca de la manera en que se dio prístinamente. De allí, el “juego” infinito de recurrir a la representación porque subsiste algo de lo representado y a su vez, se borra eso que tanto se anhela representar. Eso es lo que Rousseau desdeña del suplemento, eso es lo catastrófico. Allí, es donde Derrida observa que si la naturaleza no está plenamente presente en ninguna representación, es que se da una representación de representación, un suplemento de suplemento.

¹² Cfr. Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Óp. Cit. p. 328

¹³ Freud, Sigmund. “Tótem y tabú” (1913 [1912-13]). En: *Obras completas*. Volumen XIII (1913-1914). Buenos Aires, Amorrortu, 1986.

El suplemento viene a cubrir el espacio de una naturaleza deficiente y que no podrá volver, porque su retorno sería pernicioso, por eso recurre al suplemento, para evitar la *mala naturaleza*. El análisis de Derrida, del texto de Rousseau, ahonda en esa tensión que lleva al retorno a la naturaleza y a despreciar al suplemento, por un lado; pero por otro, la irreprimible tentación y necesidad de recurrir a él, para ocultar las carencias de una naturaleza que desde el inicio necesitó del suplemento. Acercamiento al suplemento para estar próximo a la naturaleza, alejamiento de la naturaleza para no caer en la mala naturaleza. Y el suplemento siempre, inevitablemente, cerca.

Para Derrida, Rousseau piensa el origen de una nueva estructura en base al “modelo de la catástrofe”, es decir, que la catástrofe se da en la naturaleza, de forma natural, se produce una separación de una naturaleza con respecto a otra.¹⁴

El suplemento, como la escritura, es un mal, una política de sojuzgamiento que aleja de la pasión, que se torna menos viva y elocuente, que no habla al pueblo. El recurso a la escritura es un abuso político, para distanciar y crear dispersión. Lo catastrófico es que en las capitales modernas se tiende a ese uso que Rousseau considera deplorable. Ese suplemento se colocaría en el sitio de lo que busca suplir, pero no lo logra, no lo representa. La representación, como se veía, debería representar plenamente lo que representa, es decir, que el representado esté en el lugar del representante, pero como esto no se da, se tiene que recurrir al representante, pero éste no debe ocupar un lugar en el cual deje de lado al representado y considere que sólo él decide. Gran problema este en los sistemas de gobiernos representativos que Rousseau observa con certeza, pero más allá de ello, Derrida analiza que la lectura de Rousseau sobre una presencia absoluta y de plena voz, no es posible de realizarla porque desde el origen ya estaba el suplemento con su capacidad de iteración. Esa añoranza rousseauiana sería “ingenua” y limitada desde la lectura derridiana. Es así, que desde la construcción de Rousseau se requiere de lo catastrófico para que rompa e invierta el curso “normal” de las cosas y retornar al “origen”. Es así que le otorga una centralidad a lo catastrófico y suplementario, cuando en realidad quisiera mantenerlos relegados.

La búsqueda de Rousseau por dejar en lo exterior a lo catastrófico, al suplemento, es infructuosa, ya que recurre una y otra vez a aquello que quiere eludir. El suplemento se halla en el interior, desde el “origen” y no es un añadido posterior, por ello se encuentra siempre intentando alcanzar lo no-suplementario basándose en suplementos.¹⁵ Y el suplemento no se inscribe en la lógica dicotómica de la metafísica de la presencia, está a medio camino entre lo

¹⁴ Cfr. Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Óp. Cit. p. 400

¹⁵ Cfr. Bennington, Geoffrey. “Derridabase”. En: *Jacques Derrida*. Chicago, The University of Chicago Press, 1993. pp. 16/38

que suple y por lo que es suplido, entre lo que representa y el representante.¹⁶ Ésta idea es fundamental comprenderla, en especial para un sistema democrático, ya que los representantes no deben arrogarse el poder de tomar decisiones sin tener en cuenta a los representados y que jamás podrán representarlos plenamente.

Es lo catastrófico lo que mantiene en funcionamiento desde interior a toda la construcción rousseauiana, aunque él procure, con no pocos esfuerzos, colocarlo externamente y perjudicial al progreso. Sin lo catastrófico el progreso no sería posible, es la catástrofe misma que mueve y hace progresar.

2. 2. Lo monstruoso derridiano

Como se sostuvo líneas arriba, lo monstruoso en Saussure se podría entender como lo que Rousseau llama lo catastrófico, pero para Derrida, lo monstruoso no sería lo que viene simplemente a conmovir las bases sin llevar al extremo de retornar a un estado de naturaleza, pero sí lo suficientemente fuerte para hacer progresos que no serían posible sin un acontecimiento catastrófico; sino que sería lo por venir, lo que rompe de forma absoluta con todo lo instaurado, lo monstruoso es el peligro absoluto. *“Rompe absolutamente con la normalidad constituida y, por lo tanto, no puede anunciarse, presentarse, sino bajo el aspecto de la monstruosidad.”*¹⁷ Es un quebrantamiento de los sustentos, que se tornan ineptos para comprender o permitir una lectura de eso que está por venir, por ello es considerado

¹⁶ Husserl, desde la lectura de Derrida, realiza el mismo gesto de intentar dejar en el exterior a la catástrofe, como lo dañino que adviene e irrumpe en un estado de *armonía*. Abordando el tema de la idealidad y la facticidad en la Introducción al *Origen de la Geometría*, Derrida sostiene que las *“idealidades culturales “encadenadas”* serían afectadas por una catástrofe o destrucción fáctica, pero no así la *“idealidad plenamente liberada y la objetividad absoluta del sentido”* que permanecerían intactas a los efectos externos. *“Al no depender la verdad esencialmente de ninguno de ellos, podrían ser todos destruidos sin que la idealidad absoluta, en su sentido mismo, fuera afectada. Sin duda, sería modificada, mutilada, trastornada de hecho, tal vez desaparecería de hecho de la superficie del mundo, pero su sentido-de-ser de verdad, que no se halla en el mundo -ni en este mundo ni en otro-, en sí mismo permanecería intacto. Conservaría su propia historicidad intrínseca, sus propios encadenamientos, y la catástrofe de la historia mundana seguiría siéndole exterior.”* (Derrida, Jacques. *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*. Óp. Cit. p. 93) La catástrofe pertenece a la exterioridad, permanece allí afuera, sin afectar a la idealidad, al interior. Como Rousseau, considera que lo catastrófico no puede ser engendrado desde el interior, la idealidad sólo es relativamente afectada porque no depende, no tiene un contacto directo con lo exterior. *“La hipótesis de la catástrofe mundial podría incluso servir en este sentido de ficción reveladora.”* (Ibíd. p. 94 También Cfr. Ibíd. p. 96) La catástrofe solamente tiene el valor del ejemplo, conmueve, pero no perturba a la idealidad en el interior.

¹⁷ Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Óp. Cit. p. 10

monstruoso y solamente un alejamiento de la lógica del sistema y un acercamiento a un pensamiento sobre lo monstruoso permitiría estar más próximos a la cuestión.¹⁸

Para Canguilhem, lo monstruoso es lo que quiebra el horizonte de seguridad que se poseía, no pudiendo retornar jamás a aquel: "...*el monstruo sería solamente lo otro, un orden distinto al orden más probable.*"¹⁹ Lo absolutamente otro, de lo que no se posee ni un solo indicio para pensarlo, para saber: ¿qué es? Lo monstruoso abre una grieta en donde todo es orden, donde no hay cabida para ello, donde todo es posible y es posible que se lo siga considerando por siempre monstruoso, al realizar una y otra vez la apertura a lo por venir, rompiendo con lo constituido. Aquí, se observa la cercanía entre lo que sostiene Derrida y Canguilhem sobre lo monstruoso.

Derrida sostiene que lo monstruoso irrumpe como un nacimiento de lo innombrable, de lo que no se subsume bajo ninguna especie, bajo ninguna clasificación, lo desconocido más allá de su nominación como desconocido.²⁰ Lo monstruoso genera temor porque sustrae todo poder, se pierde poder ante la pérdida de referencia, ante lo que no se sabe que va a venir. "*Une des significations du monstrueux, c'est qu'il nous laisse sans pouvoir, qu'il est justement trop puissant ou en tout cas menaçant pour le pouvoir.*"²¹ El poder de lo monstruoso radica en que atemoriza y rompe con lo establecido quebrantando el orden e introduciendo incertidumbre. Pero al mismo tiempo, lo monstruoso marca un punto en el cual permite ser consciente de la norma, de la regla, sin lo monstruoso quizás no se sería consciente de lo normal. "*À ce moment-là la monstruosité peut révéler ou faire prendre conscience de ce qu'est la normalité; devant un monstre on prend conscience de ce qu'est la norme et quand cette norme a une histoire...*"²² Lo monstruoso permite ver o ser consciente con respecto a lo cual se lo considera monstruoso, es decir los parámetros que fijan lo normal y anormal, pero él no se puede encasillar en ninguno de los dos, rompe con ese binarismo. Pero una vez que se identifica a lo monstruoso como tal, se inicia ya un proceso de domesticación para encasillar,

¹⁸ Derrida en *Papel Máquina*, refiriéndose al libro por venir, sostiene que al no tener una existencia, al no poder asirlo, ni siquiera anticiparlo o tener alguna mínima referencia de lo que es o podría ser, se lo asocia con lo monstruoso. No sigue ningún modelo, ni norma, no reproduce lo que lo precede, "es" un acontecimiento monstruoso, que se presenta sin anuncio, intempestivamente, monstruosamente. Cfr. Derrida, Jacques. *Papel Máquina*. Madrid, Trotta, 2003. p. 29

¹⁹ Canguilhem, Georges. "La monstruosidad y lo monstruoso". En: *Diógenes*. Año IX, octubre-diciembre, N° 40. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1962. p. 33

²⁰ Cfr. Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Óp. Cit. p. 401

²¹ Derrida, Jacques. *Points de suspension*. Paris, Galilée, 1992. p. 399 "*Una de los significados de lo monstruoso, es que nos deja sin poder, es justamente demasiado poderoso o al menos, amenazante para el poder.*"

²² *Ibidem*. "*En ese momento la monstruosidad puede revelar o hacer tomar conciencia de qué es la normalidad; delante un monstruo se toma conciencia de qué es la norma y cuando esa norma tiene una historia.*"

clasificar, coaptar, etc., para que no genere un efecto desestabilizador y atemorizante. Se buscará por todos los medios *normalizar* a lo monstruoso, para que pierda su monstruosidad, para que se acostumbren a él, pero nuevamente aparecerá otro monstruo incomodando y el proceso empezará una vez más, hasta el infinito. El *acontecimiento monstruoso* se reeditará por siempre y es allí donde está la riqueza de lo que está más allá de lo inclasificable mismo.²³

La democracia por venir posee los rasgos de la monstruosidad que atemoriza, que no se puede anticipar e irrumpe sin poder ser clasificada; pero al mismo tiempo, marca la consciencia de la norma, marca la relación entre el derecho y la justicia, entre lo condicional e incondicional.

Lo monstruoso produce repulsión por el temor que se le tiene, pero a su vez provoca atracción porque escapa a la norma y regla. Se podría marcar, salvando las distancias, una relación con lo que Benjamin sostiene sobre el “gran delincuente”, que atrae y a la vez es temido. Pero atrae porque al desafiar la ley deja al desnudo la violencia del sistema (jurídico) que oprime.²⁴ Así, se puede establecer que lo monstruoso al producir el quiebre, deja en evidencia la violencia de los encasillamientos a los que se recurre sistemáticamente, para obtener poder de ese orden impuesto. Asimismo, la monstruosidad también es aplicada, a lo largo de la historia de la filosofía, al poder del Estado, el caso más renombrado es el de Hobbes con su *Leviathan*. Derrida lo analiza en el *Seminario La bestia y el soberano*²⁵, donde el Estado soberano puede ser encarnado por una “*bestialidad monstruosa*”²⁶, pero es creada por el hombre, ya que toma la *figura* de lo monstruoso para colocar al Estado soberano en un sitio que no pueda ser alcanzado y sometido, concediéndole un poder casi ilimitado, pero al buscar una cierta *funcionalidad* o *rol* a la monstruosidad se busca domeñarla y tener un control sobre ella, lo que derivaría en una monstruosidad no monstruosa. “...[M]onstruo estatal creado y dominado por el arte del hombre, monstruo animal artificial que no es sino el hombre

²³ Sería interesante comparar lo ominoso freudiano con lo monstruoso derridiano, para extraer las cercanías que existen en ambas propuestas, aunque con diferencias notorias. Pero eso será un trabajo para otra ocasión, aquí simplemente remitimos a unas citas de Freud. “*Si la teoría psicoanalítica acierta cuando asevera que todo afecto de una moción de sentimientos, de cualquier clase que sea, se trasmuta en angustia por obra de la represión, entre los casos de lo que provoca angustia existirá por fuerza un grupo en que pueda demostrarse que eso angustioso es algo reprimido que retorna. Esta variedad de lo que provoca angustia sería justamente lo ominoso, resultando indiferente que en su origen fuera a su vez algo angustioso o tuviese como portador algún otro afecto. La segunda: Si esta es de hecho la naturaleza secreta de lo ominoso, comprendemos que los usos de la lengua hagan pasar lo «Heimliche» {lo «familiar»} a su opuesto, lo «Unheimliche»* (págs. 224-6), pues esto ominoso no es efectivamente algo nuevo o ajeno, sino algo familiar de antiguo a la vida anímica, sólo enajenado de ella por el proceso de la represión.” Freud, Sigmund. “Lo ominoso” (1919). En: *Obras Completas*. Volumen XVII (1917-1919). Buenos Aires, Amorrortu, 1986. pp. 240-241

²⁴ Cfr. Benjamin, Walter. “Para una crítica de la violencia”. En: *Ensayos escogidos*. Buenos Aires, Sur, 1967. p. 112 También Cfr. Derrida, Jacques. *Fuerza de ley*. Óp. Cit. p. 87

²⁵ Derrida, Jacques. *Seminario La bestia y el soberano*. Volumen I. 2001-2002. Óp. Cit.

²⁶ *Ibíd.* p. 47

*artificial...*²⁷ Una monstruosidad artificial, que pretendería ser monstruosa para generar temor, pero sin conseguir ser lo suficientemente monstruosa. Es un producto del hombre, calculado por él, sin romper con lo establecido como haría lo “verdaderamente” monstruoso. La democracia por venir sería ajena a esa *monstruosidad calculada*.

En ese mismo seminario, Derrida se refiere a lo monstruoso desde un principio ético o de justicia que es la responsabilidad hacia lo otro, con lo “*monstruosamente otro*”, lo que cae en el ámbito de lo incognoscible, es ahí donde se podría empezar a hablar de justicia y hospitalidad.²⁸ Es a partir de la apertura a lo “*monstruosamente otro*” que se puede empezar a pensar una democracia más allá del cálculo, la condición y la soberanía.

2. 3. La autoinmunidad de la monstruosidad

Retomando la postura de Saussure, lo monstruoso sería la escritura porque es esa prótesis que aparece generando temor, que no se la puede controlar, que traería con ella el mal, que quitaría la pureza al habla, pero lo monstruoso no es exterior y no se puede desligar jamás de él aunque siempre se ignore lo que es. Derrida coloca a lo monstruoso más allá de la concepción que de él posee Saussure, porque éste trata de identificar al monstruo de la escritura, cuando no se puede tener una certeza sobre lo que lo monstruoso es. Lo monstruoso escapa a toda clasificatoria dicotómica, no es ni esto ni lo otro, no es lo contrario a aquello, “es” lo que no se sabe “qué es”. Se escabulle ante la pregunta por la esencia, pero al mismo tiempo a la pregunta por lo sin-esencia. Asimismo, es oportuna la reflexión que realiza Lacoue-Labarthe, refiriéndose al nazismo, que lo monstruoso no debe ser utilizado para ocultar y eludir el pensamiento y tratamiento de ciertas cuestiones por ser consideradas monstruosas, sino que se debe acercar cada vez más para “comprender”, para poder abordar temas difíciles.²⁹

El monstruo es un viviente, que no se sabe lo que es, pero *ese* que no es algo definido, es algo con vida. En ese sentido se podría arriesgar que utiliza los mecanismos de los seres vivientes de la auto-inmunidad, sacrificando ciertas partes para poder subsistir, para mantenerse con vida. Por ello, para continuar *siendo* con sus características de inclasificable, no-identificable, indeterminable, etc., resigna partes para no sucumbir a esa búsqueda constante por reducirlo a algo conocido, dominable, predecible y no temido. Resistencia que demanda distintas estrategias, nuevas formas de ocultamiento, rapidez y fluidez para no ser

²⁷ *Ibíd.* p. 49

²⁸ *Cfr. Ibíd.* p. 139

²⁹ *Cfr. Lacoue-Labarthe, Philippe. La ficción de lo político.* Madrid, Arena Libros, 2002. p. 146

detectado, pero en eso se extravía algo de la monstruosidad que logra que *algunas cosas, acciones o personas* sean llamadas, aunque de forma deficiente, monstruosas. Algo en esas denominaciones hace que se pierda la verdadera monstruosidad, hace que cada vez sea menos monstruosa o más conocida. Se podría asociar ese proceso a lo autoinmunitario que destruye sus propias protecciones para inmunizarse contra su propia inmunidad. Donde se pierde algo de sí, para mantenerse.

“...las dimensiones de la suplementariedad autoinmunitaria y autosacrificial, esa pulsión de muerte que se afana en silencio sobre toda comunidad, toda auto-co-inmunidad y, en verdad, la constituye como tal, en su iterabilidad, su herencia, su tradición espectral. Comunidad como auto-inmunidad co-mún: no hay comunidad que no alimente su propia autoinmunidad, un principio de autodestrucción sacrificial que arruina el principio de protección de sí (del mantenimiento de la integridad intacta de uno mismo), y ello con vistas a alguna super-vivencia invisible y espectral. Esta atestación autocontestataria mantiene a la comunidad autoinmune en vida, es decir, abierta a otra cosa distinta y que es más que ella misma: lo otro, el porvenir, la muerte, la libertad, la venida o el amor del otro, el espacio y el tiempo de una mesianicidad espectralizante más allá de cualquier mesianismo.”³⁰

En esa autoinmunidad que resigna algo para conservarse, que no puede deshacerse de esa autodestrucción, nunca lo monstruoso podrá ser dejado de lado, habita en la interioridad. Todo proceso que busque eliminar lo monstruoso lo hace a través de la monstruosidad: atacando a esa monstruosidad para *derrotarla*; lo que puede derivar en dos consecuencias igualmente riesgosas: a) un exceso de monstruosidad para atacar a lo monstruoso, puede que se torne más monstruoso que lo monstruoso que se quiere evitar; b) un *ataque* de lo monstruoso sin que esté a la medida de lo monstruoso que se combate, podría dar por resultado que lo monstruoso que se quiere combatir termine prevaleciendo. Es por medio de este proceso autodestructivo, en ese riesgo siempre presente, que se realiza la apertura a lo por venir de la democracia y al mismo tiempo a la *infinita* vulnerabilidad de convivir con lo catastrófico, monstruoso y terrorífico.³¹

“...todos estos esfuerzos por atenuar o neutralizar el efecto del traumatismo (para negarlo, reprimirlo, olvidarlo, para hacer su duelo, etc.), son, a su vez, tentativas desesperadas. Y movimientos autoinmunes que producen, inventan y alimentan la monstruosidad que pretenden abatir.

³⁰ Derrida, Jacques. *El siglo y el perdón. Fe y saber*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2003. pp. 105-106

³¹ “...la fuente más irreductible del terror absoluto, la que, por definición, se encuentra más desarmada frente a la peor amenaza, sería la que procede “desde adentro”, de esa zona en donde el peor “afuera” vive “en mí”. En ese caso, mi vulnerabilidad, por definición y por estructura, por situación, no tiene límites. Y de ahí el terror. El terror siempre es, o se convierte en, “interior”, al menos en parte.” Derrida, Jacques. “Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales. Diálogo con Jacques de Derrida.” En: *La filosofía en una época de terror*. Óp. Cit. p. 261

Lo que jamás se dejará olvidar es entonces el efecto perverso de la autoinmunidad misma. Hoy sabemos que la represión, en el sentido psicoanalítico y en el sentido político-policial, político-militar, político-económico, produce, reproduce, regenera precisamente aquello que trata de desactivar.”³²

Esa economía de fuerzas en la lucha para no terminar engendrando lo que se está combatiendo. La autoinmunidad podría acarrear una monstruosidad mayor a la que intenta eliminar.

Lo monstruoso desde la mirada de Derrida es el intento por dejar de lado lo que no es controlable, lo que escapa al poder de algunos y es por ello, que todo lo que no sea factible de sometimiento es temido y nominado como peligroso, como un monstruo, para que nadie se acerque a él, para que huyan de él. Lo monstruoso en ese sentido, sería una estrategia netamente política que anhela mantener todo bajo control, y por lo tanto, lo que no se adecua a ese control cae en la monstruosidad. Lo monstruoso sería un modo de mantener una política que busca permanecer sin cambios, sin advenimiento de nada que atente contra su comodidad, una política que no se piense, que solamente se reproduzca ciegamente, una política que clausura lo *por venir*, que se mantiene en un horizonte donde todo es previsible, donde no podrá introducirse mejoras, ni tampoco críticas a la misma. Lo por venir es lo monstruoso, es hacia lo que la deconstrucción conduce.

Este ocultamiento y rechazo de todo lo que vaya en contra de lo que se sostiene, genera gastos de fuerzas, tensión y se lo realiza no sin el recurso a la violencia, por eso la *aparición* de la escritura sería violenta para ellos, pero su estrategia sería aplicar más violencia para ocultar a la *monstruosa y violenta escritura* que sólo trae catástrofe.

Se podría relacionar lo político con el tratamiento que realiza Derrida de lo catastrófico y la cercanía con la metáfora. Marca el descentramiento de la posición sobre la forma de comprender la metáfora, *centrándose* en una metáfora que se centra en el móvil, en el transporte y no en lo transportado, en lo que conduce al tema y no el tema en sí.

“...si se pretendiese que retirada-de se entendiera como una metáfora, se trataría de una metáfora curiosa, trastornadora, se diría casi catastrófica, catastrófica: tendría como objetivo enunciar algo nuevo, todavía inaudito, acerca del vehículo y no acerca del aparente tema del tropo... Tal catástrofe invierte, pues, el trayecto metafórico en el momento en que la metafóricidad, que ha llegado a

³² *Ibíd.* pp. 148-149

*hacerse desbordante, no se deja ya contener en su concepto llamado "metafísico".*³³

Derrida recurre al neologismo *catastrópica*³⁴ para referirse a la metáfora, que se centra en la vía y no en el tema. Así, tomando la frase de Heidegger, la "*casa del ser*" sostiene que no es la "casa" lo que acerca al entendimiento de lo desconocido que sería el "ser", sino que es a la inversa que el adecuado pensamiento sobre el ser, permitiría pensar la casa. Pero tampoco sería una inversión simple, donde el ser diga más de la casa, que la casa del ser, sino que es un *lugar* de indeterminación, donde los términos supuestamente bien conocidos se tornan complejos y lleva a pensar en el desconocimiento de los mismos.³⁵ Es la "*catástrofe metafórica*" que desborda la metaforicidad habitual, para *situarse* entre lo metafórico y literal, en la *quasi-metáfora*. La retirada de la metáfora haría pensar en ella, en sus límites, en la literalidad y metaforicidad.³⁶

En el "*trastocamiento y en las relaciones invertidas*"³⁷ es donde surge lo catastrófico, eso que rompe con el orden, que "introduce" el caos. Es lo que deja ver el caos que subyace a todo orden, a toda regla o norma, etc. "*...este caos e inestabilidad, que es fundamental, fundador e irreductible, es al mismo tiempo naturalmente lo peor que debemos enfrentar con las leyes, reglas, convenciones, política y hegemonías provisionales, pero al mismo tiempo es una suerte, una posibilidad de cambiar, de desestabilizar.*"³⁸ Es la apertura de lo catastrófico, el paso más allá, pensando en qué es una catástrofe, en que no se puede comprender, dominar, distinguir claramente. Lo figurado y lo propio ya no encuentran límites fijos y claramente demarcados, no son lo mismo, no se confunden, pero ya no se tiene la certeza ciega de su distinción.

Si se traslada al campo político, lo catastrófico que produciría la metáfora es el pensamiento sobre lo no pensado, lo no tenido en cuenta, la apertura a romper con esas estabilizaciones que alejan del caos. Las desestabilizaciones para nuevas estabilizaciones, y así continuamente. Se podría relacionar, salvando las distancias, con lo que sostiene Mouffe: "*...todo orden es político y está basado en alguna forma de exclusión...Todo orden hegemónico*

³³ Derrida, Jacques. "La retirada de la metáfora." En: *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona, Paidós, 1989. p. 60

³⁴ Cfr. Derrida, Jacques. *La tarjeta postal*. México D. F., Siglo XXI, 2001. p. 146

³⁵ Cfr. Derrida, Jacques. "La retirada de la metáfora." En: *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Óp. Cit. pp. 61-62

³⁶ Derrida se detiene en el mismo punto, cuando analiza lo *postal* centrándose en lo *destinal*. Cfr. Derrida, Jacques. *La tarjeta postal*. Óp. Cit. pp. 68-71

³⁷ *Ibíd.* p. 30

³⁸ Derrida, Jacques. "Notas sobre deconstrucción y pragmatismo". En: *Desconstrucción y Pragmatismo*. Óp. Cit. p. 163

es susceptible de ser desafiado por prácticas contrahegemónicas, es decir, prácticas que van a intentar desarticular el orden existente para instaurar otra forma de hegemonía.”³⁹ En esta continua lucha por el establecimiento del “orden”, o de una determinada forma de comprenderlo, se producen esos movimientos por intentar hacer prevalecer el *punto de vista* de cada cual. Lo catastrófico serían los que están por fuera, lo que se excluye; luego, al ser incluidos o prevaler su punto de vista, son los que quedarán al margen de esa nueva decisión los que deberán buscar ser incluidos, para excluir a otros y así sucesivamente.

Esa apertura de la *catástrofe metafórica* sería cambiar el centro de atención, más aún, no quedarse con lo que se debe prestar atención, no cerrarse a lo que se dice que es literal y metafórico. Exceder esos límites, para los que están por fuera puedan ser “incluidos”, para no dejar afuera a cuestiones que solamente serían tratadas de manera metafórica. Centrarse en la vía y el vehículo como lo hace Derrida con la deconstrucción de la metáfora, es realizar un vaciamiento con relación a todo contenido que pudiera dar pautas para una exclusión, para perpetuarse en el poder y no atender a demandas de otros sectores. Permite un (des)centramiento y expansión que torna a la deconstrucción inherentemente política. Este posicionamiento permite plantear una democracia por venir que esté atenta a los excluidos. Por ello, la democracia por venir se sustenta en lo catastrófico y monstruoso.

Lo catastrófico y lo monstruoso se han buscado obliterar, silenciar y alejar de toda posibilidad de plasmación, siempre lo desconocido se planteó como lo que traería el mal y la destrucción, el cambio. Todo cambio es visto como una posibilidad catastrófica y representada a través de la monstruosidad. De allí, que la deconstrucción que realiza Derrida de dichos conceptos, lleva a una resignificación de los mismos, ya que lo que quieren eludir se halla en su interior, tornándose imposible su eliminación, sin la propia eliminación. Por ello, lo catastrófico y lo monstruoso se relacionarían con la democracia por venir, ya que toda búsqueda de imposición de una forma de gobierno y de un pensamiento político, tratarían por todos los medios de excluir cualquier forma de pensamiento que vaya en contra de lo que se quiere imponer. La aperturabilidad que posibilita la democracia por venir, pero al mismo tiempo, la marcación de los límites y la imposibilidad de ser plasmada absolutamente, están en relación con lo catastrófico, como rompimiento de lo establecido, y con lo monstruoso, como lucha autoinmunitaria contra sí misma, en uno de los sentidos, que tiene el poder de criticarlo todo, incluso a ella misma.

2. 4. La catástrofe en Benjamin

³⁹ Mouffe, Chantal. *En torno a lo político*. Óp. Cit. p. 25

Hay algunas cuestiones interesantes a la hora de abordar el tema de lo catastrófico, desde la filosofía de Benjamin, que se podrían vincular con lo que se viene desarrollando. Se irá delineando algunos puntos perentorios en la concepción de catástrofe que posee Benjamin para comparar y posicionar la postura derridiana al respecto.

Benjamin introduce el concepto de catástrofe, criticando la idea de progreso que se sostenía desde una *visión burguesa* como una continuidad sin fisuras, que tras su marcha imparable no deja resquicio para el surgimiento de nada nuevo. Que las cosas sigan siempre igual, es lo que busca el “progreso” y es eso justamente, la catástrofe, que nada cambie, que todo se perpetúe y tienda a un fin preestablecido. Por ello, critica esa postura que busca mostrar una cara amable y positiva del “progreso”, no ve ningún *progreso* en esa forma de concebir el *progreso*. “*La superación del concepto de “progreso” y del concepto de “periodo de decadencia” son sólo dos caras de una y la misma cosa.*”⁴⁰ Benjamin oponiendo un materialismo histórico a la forma burguesa de pensar, propone que se elimine la idea de progreso y se centre en el concepto de *actualización*.⁴¹ La continuidad que promulga el progreso burgués, es lo que tanto molesta a Benjamin; por ello, formula la imagen dialéctica: que no se puede prever y elimina la segura continuidad del progreso. “*Pues mientras que la relación del presente con el pasado es puramente temporal, la de lo que ha sido con el ahora es dialéctica: de naturaleza figurativa, no temporal.*”⁴² Rompe con la linealidad del tiempo, con su pretendida armónica continuidad, con la sucesión progresiva teleológica.

Para Benjamin, es necesario que el materialista histórico proceda a una “*construcción*” de las circunstancias históricas, ya que ella, presupone la “*destrucción*” y no la mera reconstrucción, que se acercaría más a una *adaptación* a las circunstancias.⁴³ Así, el pasado coloca al presente en una “*situación crítica*” que obliga a la *construcción* y no solamente a la *reconstrucción*, y esa tarea es la que le corresponde al materialismo histórico.⁴⁴ Pero en esta construcción, ¿qué lugar ocupa la catástrofe?, ¿cómo funciona ese concepto?, ¿por qué es importante en la propuesta de Benjamin? En la siguiente cita, se expone sobre la cuestión:

“¿De qué son salvados los fenómenos? No sólo, y no tanto, del descrédito y del desprecio en que han caído, cuanto de la catástrofe a que los aboca muy frecuentemente la exposición que hace de ellos un determinado tipo de tradición,

⁴⁰ Benjamin, Walter. *El libro de los pasajes*. Madrid, Akal, 2005. p. 463 [N 2, 5]

⁴¹ Cfr. *Ibíd.* [N 2, 2]

⁴² *Ibíd.* p. 465 [N 3, 1]

⁴³ Cfr. *Ibíd.* p. 472 [N 7, 6]

⁴⁴ Cfr. p. 473 [N 7 a, 2], [N 7 a, 5]

“honrándolos como herencia”. - Quedan salvados mostrando en ellos la discontinuidad. - Hay una tradición que es catástrofe.”⁴⁵

La historia en sentido *burgués* sólo busca someter a los fenómenos, confinándolos a la catástrofe de la tradición que sólo los ve como herencia, sin interrupción. Por eso, Benjamin ve en “una” tradición que es catástrofe, que no acepta el quiebre o giro que irrumpa en la continuidad de su relato. La verdadera experiencia dialéctica, la del materialismo histórico, se centra en el quiebre, en la aparición intempestiva. En el párrafo siguiente, Benjamin escribe sobre lo que sería propio de la experiencia dialéctica, en la que se debe sustentar un materialista histórico. *“Constituye lo más propio de la experiencia dialéctica eliminar la apariencia de lo siempre-igual, o incluso de la repetición, en la historia. La verdadera experiencia política está completamente libre de esta apariencia.”⁴⁶* La apariencia de *lo siempre-igual*, de lo continuo, de la historia sin fisuras entre pasado y presente, es lo que lleva al *ocultamiento* de la verdadera historia, de la verdadera experiencia política, que deben desembarazarse, que deben ser *salvadas* de toda esa apariencia de continuidad inquebrantable. La imagen dialéctica es un relámpago que irrumpe en el ahora y debe ser rescatada, ya que en el momento próximo estará perdida sin posibilidad de salvación.⁴⁷ En ese sitio *insituable* es donde se debe mover el materialista dialéctico para no perder el instante, pero a la vez, para no ceder a la continuidad.

Benjamin líneas abajo se vuelve más específico con respecto a la idea de catástrofe y la vinculación con el progreso: *“[h]ay que basar el concepto de progreso en la idea de catástrofe. Que esto “siga sucediendo”, es la catástrofe. Ella no es lo inminente en cada caso, sino lo que en cada caso está dado.”⁴⁸* La catástrofe no es lo que está porvenir, sino lo que se mantiene, sin que nada esté por venir. Para Benjamin, la instalación de la catástrofe es lo que se quiere ocultar por medio de la idea de progreso, con que todo se desarrolla de forma “natural”, por así decirlo, para que nada cambie, que sometido y sometedor se perpetúen en sus posiciones. El materialista histórico debe centrarse en los momentos que se quiebra la continuidad para percibir el *verdadero progreso* donde aparece lo verdaderamente nuevo.⁴⁹

El verdadero progreso es revolucionario y no una armónica continuidad, lo catastrófico sería permanecer siempre en lo mismo, sin variaciones, ya que el progreso no se produce de esa manera, sino con fluctuaciones, con quiebres y giros. De allí, que Benjamin sostenga

⁴⁵ *Ibíd.* p. 475 [N 9, 4]

⁴⁶ *Ibíd.* [N 9, 5]

⁴⁷ *Cfr. Ibíd.* [N 9, 7]

⁴⁸ *Ibíd.* p. 476 [N 9 a, 1]

⁴⁹ *Cfr. Ibíd.* [N 9 a, 5, 6, 7, 8]

algunas definiciones fundamentales para construir la historia. *“Definiciones de conceptos históricos fundamentales: la catástrofe: haber desaprovechado la oportunidad; el instante crítico: el status quo amenaza permanecer; el progreso: la primera medida revolucionaria.”*⁵⁰ Catástrofe, instante crítico y progreso están interrelacionados, sin la percepción de la catástrofe, no llegaría el instante crítico y tampoco el progreso que trae la revolución. Cuando el “progreso” cubre la historia toda, queda por fuera de una crítica al concepto de progreso mismo, produciéndose una no-progresión, sino una estatización. Desde esa perspectiva crítica al concepto de progreso es donde debe posicionarse el historiador materialista, no permitiendo la elusión de la crítica a todo concepto de progreso.

Es interesante la asignación de una posición siempre crítica que Benjamin asigna al historiador materialista, no dejándose deslumbrar por el “progreso”, sino detenerse en los hiatos, en los lugares en blanco, donde ese “progreso” no logra explicar o no logra hacer “progresar”. Esta alerta sobre las bondades del “progreso” burgués es lo que pone en cuestión Benjamin con agudas observaciones sobre que lo catastrófico sería que determinadas formas tienden a perpetuarse, sin atender a las desigualdades que las acompañan. Así, el verdadero progreso sería siempre y únicamente revolucionario.

2. 5. Catástrofe, historia y progreso

En un texto de 1955, Benjamin realiza una crítica a la idea de progreso como lo ve la burguesía. Allí, critica la idea de *“catástrofe inminente”*, como lo que mantiene sujeto a los integrantes de una comunidad, en este caso el *“burgués alemán”*, a optar por decisiones excepcionales por la situación de emergencia en la que se hallan, para no dejar de *progresar*. Pero esa excepcionalidad, sólo toma en cuenta a unos integrantes de la comunidad, no al conjunto, y al mismo tiempo, ese requerimiento de lo excepcional, deja de ser tal, para tornarse en regla. Ese argumento de la *“catástrofe inminente”* permite que se tomen reglas, leyes, mandatos, etc. y volverlos más restrictivos y desiguales, favoreciendo sólo a algunos. Por ello, para Benjamin la catástrofe se situará nuevamente en la continuidad, en la persistencia de un estado de cosas, donde no se pueda liberar por la catástrofe que va a venir, cuando en realidad lo catastrófico es lo que se vive.

“En el legado de frases hechas que revelan a diario la forma de vida del burgués alemán —esa aleación de estupidez y cobardía—, hay una, la de la catástrofe inminente —el «esto no puede seguir así», que resulta particularmente memorable. Ese desvalido apego a las ideas de seguridad y propiedad de los últimos decenios, impide al ciudadano medio percibir los mecanismos

⁵⁰ *Ibíd.* p. 477 [N 10, 2]

estabilizadores, altamente novedosos y significativos, sobre los que reposa la situación actual. Como la relativa estabilización de los años anteriores a la guerra le favorecía, se cree obligado a considerar inestable cualquier situación que lo desposea. Pero las situaciones estables no tienen por qué ser, ni ahora ni nunca, situaciones agradables, y ya antes de la guerra había estratos para los que las situaciones de estabilidad no eran sino miseria estabilizada. La decadencia no es en nada menos estable ni más sorprendente que el progreso.”⁵¹

Se puede observar como Benjamin realiza una fuerte crítica en relación con ese estado de urgencia para escapar a los mecanismos “normales” para erigir una ley. “Esto no puede seguir así”, es no puede seguir así para algunos, pero lo que pase con los otros, poco importa. En la última frase de la cita, termina comparando la estabilidad de la decadencia y el progreso, que en nada supera una a la otra y que los que aspiran al “progreso” es porque se verán beneficiados a costa de otros. Es a lo que se enfrenta Derrida con su propuesta de la *Democracia por venir*, que busca que se cuestione toda postura tomada de antemano, y que los beneficios alcancen al mayor número de personas, pero los dejados a un lado también puedan cuestionar las decisiones. En este punto, se acerca la crítica de Derrida a la de Benjamin, acerca de la continuidad de un orden de cosas y la imposibilidad de rompimiento de ese orden.

En *Sobre el concepto de historia*, Benjamin profundiza lo que líneas arriba se anuncia, sobre las decisiones que se toman basadas en el estado de urgencia de una “catástrofe inminente”, a las que llama “estado de excepción”.

“La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que vivimos es la regla. Tenemos que llegar a un concepto de historia que le corresponda. Entonces estará ante nuestros ojos, como tarea nuestra, la producción del verdadero estado de excepción; y con ello mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo.”⁵²

El estado de excepción que ha dejado de lado su excepcionalidad para devenir en regla, es contra lo que se debe plantear, el “verdadero estado de excepción” que rompa con la regla con que se aplica, para poder imponerse éste que se centra en la excepcionalidad y no en la regla. Una excepcionalidad que arremeta con la falsa excepción que se disfraza detrás de una catástrofe que siempre está al acecho.⁵³ La búsqueda del *verdadero estado de excepción*,

⁵¹ Benjamin, Walter. *Dirección única*. Madrid, Alfaguara, 1987. p. 27

⁵² Benjamin, Walter. *La dialéctica en suspenso*. Santiago de Chile, LOM, 2009. p. 43 [viii]

⁵³ Agamben, basándose en la propuesta de Benjamin, realiza una investigación sobre la relación entre el estado de excepción y el umbral entre lo legal e ilegal que en él se pone en juego. “...si las medidas excepcionales son el fruto de los periodos de crisis políticas y,...ellas se encuentran en la paradójica

se puede relacionar con la posición de Derrida, que la *Democracia por venir* debe constantemente cuestionar la regla, basándose en la justicia y no en la mera aplicación del derecho. Así lo plantea en *Fuerza de ley*, donde se pone en cuestión el límite entre derecho y justicia, ésta última nunca deberá quedar reducida a una regla, ley o derecho.⁵⁴

En la tesis que le sigue a la anterior, Benjamin profundiza sobre la cuestión y explica, basándose en un cuadro de Klee, la relación entre historia, progreso y catástrofe.

“Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. En él está representado un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que mira atónitamente. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, abierta su boca, las alas tendidas. El ángel de la historia ha de tener ese aspecto. Tiene el rostro vuelto hacia el pasado. En lo que a nosotros nos aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una sola catástrofe que incesantemente apila ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies. Bien quisiera demorarse, despertar a los muertos y volver a juntar lo destrozado. Pero una tempestad sopla desde el Paraíso, que se ha enredado en sus alas y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al que vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Esta tempestad es lo que llamamos progreso.”⁵⁵

El ángel mira estupefacto el pasado, mira la catástrofe que se despliega ante sus ojos, que no hace más que horrorizarlo cada vez más, pero no se detiene, no puede repararlo, mira sin poder hacer nada, porque la fuerza de los vientos lo empujan a alejarse hacia el futuro, al que avanza de espalda. El viento que se torna más y más fuerte impide que pueda retornar, sólo contempla el catastrófico espectáculo. Ese viento tempestuoso es el progreso que arrastra todo hacia el futuro, que es incierto y va dejando un panorama desolador a su paso.

situación de ser medidas jurídicas que no pueden ser comprendidas en el plano del derecho, y el estado de excepción se presenta como la forma legal de aquello que no puede tener forma legal.” (Agamben, Giorgio. *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*. Óp. Cit. p. 24) *“...el estado de excepción, no es ni externo ni interno al ordenamiento jurídico, y el problema de su definición concierne precisamente a un umbral, o a una zona de indiferenciación, en el cual dentro y fuera no se excluyen sino que se indeterminan. La suspensión de la norma no significa su abolición, y la zona de anomia que ella instaura no está...totalmente escindida del orden jurídico...”* (Ibíd. p. 59) *“...La laguna no es interna a la ley, sino que tiene que ver con su relación con la realidad...Es como si el derecho contuviese una fractura esencial que se sitúa entre la posición de la norma y su aplicación y que, en el caso extremo, puede ser colmada solamente a través del estado de excepción, esto es, creando una zona en la cual la aplicación es suspendida, pero la ley permanece, como tal, en vigor.”* (Ibíd. p. 70) En uno de los capítulos de su libro, Agamben relaciona la postura de Benjamin, y la suya, con el sintagma fuerza-de-ley de Derrida, que lo escribe bajo tachadura, fuerza-de-~~ley~~: *“...El estado de excepción es un espacio anómico en el que se pone en juego una fuerza-de-ley sin ley...Una “fuerza-de-~~ley~~” semejante, en la cual la potencia y el acto son separados radicalmente, es ciertamente algo así como un elemento místico o, sobre todo, una fictio a través de la cual el derecho busca anexarse la propia anomia...”* (Ibíd. p. 81) Cfr. también Lugo, H. Ariel. *“¿Estado de excepción o violencia legalizada? Reflexiones en torno a la ley y la violencia desde la perspectiva de Giorgio Agamben”* En: *Ley o violencia. El debilitamiento de la función de la ley y sus consecuencias en la sociedad contemporánea*. Corrientes, CICSO, 2007. pp. 65-73

⁵⁴ Cfr. Derrida, Jacques. *Fuerza de ley*. Óp. Cit.

⁵⁵ Benjamin, Walter. *La dialéctica en suspenso*. Óp. Cit. p. 44 [ix]

Por ello, la catástrofe no es lo que va a venir, sino que es ahora, es lo que se va acumulando en el pasado, la catástrofe son los desperdicios del “progreso”. El progreso burgués es ciego a la catástrofe, su tempestad no ve, sólo empuja hacia el futuro, tratando de escapar de una catástrofe inminente que nunca llega, porque la catástrofe ya está ahí, pero no la ven. Donde el historiador burgués ve “una cadena de acontecimientos”, el materialista histórico ve catástrofe.

Pero entonces, ¿cómo se podría salir o combatir la catástrofe, o es que se debe resignar a ella? Benjamin, basándose en Marx, da la respuesta:

“...no hay un instante que no traiga consigo su chance revolucionaria –sólo que ésta tiene que ser defendida como una [chance] específica, a saber, como chance de una solución enteramente nueva, prescrita por una tarea enteramente nueva-. Para el pensador revolucionario, la chance revolucionaria peculiar de cada instante histórico resulta de una situación política.”⁵⁶

Como se veía en la introducción de la presente investigación, la revolución debe ser repensada para que sea revolucionaria, para que así pueda venir una revolución que efectivamente revolucione, que sea un retorno a un origen más puro y reaccionario, a un mismo tiempo.⁵⁷ Todo esto es posible por una genuina apertura a lo por venir, dejando a un lado lo catastrófico que retiene en un falso progreso, como lo entiende Benjamin; pero a su vez, arriesgarse a la catástrofe venidera de lo desconocido, de lo absolutamente otro, como lo propone Derrida. La *Democracia por venir* traería esa *chance revolucionaria* y ese riesgo de lo completamente otro.

2. 6. Esa débil fuerza mesiánica

Cada instante es una posibilidad de revertir el orden de cosas en el que se está, es una oportunidad por cambiar la catástrofe en la que se está inmerso, pero sólo se puede lograr por medio de la revolución política que irrumpe en la historia, marcando un quiebre en el “progreso”. De allí, que sea una promesa mesiánica que partirá de la acción política y que hará frente a la catástrofe. Se abre un tiempo otro, donde se interrumpe el “progreso”, donde se redime el pasado, a través de la revolución, un tiempo donde es la generación que percibe lo catastrófico de continuar con el “progreso”, la que tiene esa “*débil fuerza mesiánica*” para romper con la historia como cúmulo de acontecimientos. Una fuerza que conecta, un “*secreto*

⁵⁶ *Ibíd.* p. 58 [XVII a]

⁵⁷ Cfr. Derrida, Jacques. *Fuerza de ley*. Óp. Cit. p. 115

acuerdo” de una generación del pasado con la del presente, exigiendo que se la redima. “Entonces nos ha sido dada, tal como a cada generación que nos precedió, una débil fuerza mesiánica, sobre la cual el pasado reclama derecho.”⁵⁸ Una “débil fuerza mesiánica” que sigue siendo fuerte a pesar de su debilidad, que se sigue manteniendo como promesa, su fuerza pareciera venir de esa consideración de debilidad. Así, Oyarzún Robles analiza la frase, y sostiene: “...la “fuerza débil” es aquella que acepta el pasado en cuanto pasado. Su simultánea debilidad y fuerza estriba en esta aceptación; acoge lo pasado del pasado, lo recibe (y conforme a esta receptividad es “débil”), y a la vez resiste su inversión (su capitalización) en presente (y en esa medida es “fuerza”).”⁵⁹ El reconocimiento y aceptación del pasado que debe llevar a cabo el materialista histórico, es lo que hace que no pueda escapar a él, que no intente ocultarlo o desconocerlo, como sí lo hace el historiador burgués. Pero al mismo tiempo, su fuerza nace de ese reconocimiento de la catástrofe en que se está, en la no-aceptación de esa situación y en acciones que busquen cambiarla.

Relacionando con la postura de Derrida, se puede observar como en su texto *Fuerza de ley*, refiriéndose a la *différance*, sostiene: “[p]ara mí siempre se trata de fuerza diferencial, de la diferencia como diferencia de fuerza, de la fuerza como *différance* o fuerza de *différance*...pero también y sobre todo de todas las situaciones paradójicas en las que la mayor fuerza y la mayor debilidad se intercambian extrañamente. Y esto es toda la historia.”⁶⁰ Se puede ver la cercanía entre la postura de Benjamin y Derrida, ya que para este último, la mayor fuerza y la mayor debilidad se intercambian, esa es toda la historia, ese intercambio que sucede, pero para ello, se debe propiciar el escenario para que ocurra, que para Benjamin será la redención, la revolución. Una fuerza, aunque débil, que está siempre presente, que no desaparece por más que la sometan. Una fuerza que siempre será fuerte, aún en su debilidad; y una fuerza tan fuerte, que aun así no podrá hacer desaparecer a la fuerza débil. Siempre estará la *différance* difiriendo constantemente, lo que impedirá que la “fuerza fuerte” someta y elimine a la “fuerza débil”, pero también estará, para que ésta pueda subvertir el orden, basándose en lo catastrófico del pasado y el presente. Derrida habla de lo “mesiánico sin mesianismo” y lo acerca a la “débil fuerza mesiánica”, que realizan una apertura al porvenir, desde la aceptación de la herencia y las generaciones pasadas, que se mueven dentro de una

⁵⁸ Benjamin, Walter. *La dialéctica en suspenso*. Óp. Cit. p. 40 [II] El resaltado es nuestro. Derrida marca las cercanías con Benjamin, sobre los términos *Anspruch* e *injonction*, que en la versión utilizada se traduce por “reclama derecho”. En ambos autores, se observa la pretensión de *hacer pesar* el pasado, o mejor dicho, de no desconocerlo, porque siempre estará ahí exigiendo.

⁵⁹ Oyarzún Robles, Pablo. “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad.” En: *La dialéctica en suspenso*. Óp. Cit. p. 25

⁶⁰ Derrida, Jacques. *Fuerza de ley*. Óp. Cit. pp. 19-20 (Traducción ligeramente modificada)

lógica espectral que va más allá del presente, *out of joint*, dislocando presente, pasado y futuro.

Es interesante la tesis propuesta por Balcarce, para comprender en dos mesianismos presentes en la filosofía de Benjamin, si bien interrelacionados, pero claramente distinguibles:

“...por un lado, lo mesiánico como ruptura, interrupción de un proceso de perpetuación de la opresión, por el presente, pero también por el pasado (redención)...Por otro lado, la fuerza de los oprimidos, débil, contra la fuerza de la teleología hegemónica, una cierta densidad espectral del presente. Un pedido de redención que el pasado interpela a la generación presente, que en su escucha revela la disposición a realizar aquella ruptura de lo que no parece estar rompiéndose por sí mismo. Un mesianismo de la ruptura, otro mesianismo espectral.”⁶¹

Es oportuna la distinción que provee Balcarce a la hora de llevar adelante una lectura de Benjamin, y como juegan un papel crucial en su comprensión. En el presente trabajo se toman en cuenta ambos mesianismos, pero tendiendo a considerar mayormente el “*mesianismo espectral*” como búsqueda de redención del pasado ante la opresión progresista del presente; lo que se relacionará con la lectura de lo por venir en Derrida.

Esa *fuerza débil* se presentará en varias de las reflexiones de Derrida, cuando se refiera a lo mesiánico, lo por venir, el otro y la democracia. Así, refiriéndose al acontecimiento sin horizonte de espera de la venida del otro, lo relaciona con esa débil fuerza que impone y exige esa irrupción.

“...la venida singular de lo otro y, por consiguiente, una fuerza débil. Esta fuerza vulnerable, esta fuerza sin poder expone incondicionalmente a aquel(lo) que viene y que viene a afectarla. La venida de dicho acontecimiento excede la condición de dominio y la autoridad aceptada por convenio...”⁶²

La venida del otro, no está condicionada por una fuerza fuerte, por una autoridad, sino que las excede; ni siquiera por algún pacto, porque no se deja resumir en ninguno. Es una debilidad fuerte, más fuerte que la fortaleza de la fuerza. Esa fortalecida debilidad, es lo que Derrida, va a asociar con la democracia, con el *démos*, ya que:

⁶¹ Balcarce, Gabriela. “Walter Benjamin y la aporía de los dos mesianismos. Es necesario despertar para hacer la revolución” En: *Revista de filosofía*. Volumen 70 (2014). p. 21

⁶² Derrida, Jacques. *Canallas*. Óp. Cit. p. 13

“...pues la fuerza del demos, la fuerza de la democracia compromete a ésta, en nombre de la igualdad universal, a representar no sólo la mayor fuerza del mayor número, a la mayoría de los ciudadanos considerados mayores de edad, sino también la debilidad de los débiles, de los menores, de las minorías y de los pobres, de todos aquellos y de todas aquellas que, en el mundo, reclaman, en medio del sufrimiento, una extensión legítimamente infinita de esos derechos así llamados del hombre. Una ley electoral siempre es, por lo tanto, a la vez más o menos democrática que otra; ésta es la fuerza de la fuerza, una debilidad de la fuerza y la fuerza de una debilidad; lo que significa que la democracia se protege y se mantiene limitándose y amenazándose ella misma.”⁶³

Es evidente como Derrida utiliza la *débil fuerza* para mantenerse en el límite, en que se halla toda decisión democrática. Toda decisión que se toma debe considerar y tomar en cuenta a los débiles, a los que no tienen “fuerzas”. Pero al mismo tiempo, se deben confeccionar leyes que sean incluyentes con los más desvalidos, pero siempre otros quedarán por fuera de una decisión y nuevamente se tendrá que reabrir el tratamiento de la ley dictada, y esto se deberá hacer continuamente, de allí que se límite, amenace y mantenga más viva a la democracia.

Lo catastrófico y lo monstruoso que deconstruye Derrida, se pueden vincular con la catástrofe que denuncia Benjamin, ya que ambos autores observan que son sólo mecanismos de control que intentan imponerse para mantener todo en un cierto “orden” y “progreso”. Esta estabilidad es lo que verdaderamente provoca la catástrofe, el miedo a no realizar las cosas de una forma distinta, a no arriesgar; de buscar el perpetuamiento de ciertas prácticas que sólo benefician y toman en cuenta a unos pocos, es lo *catastrófico hecho carne*. La postulación que algo terrible está por venir y a partir de allí, tomar medidas que coarten cada vez más las libertades de los ciudadanos, es lo que ambos autores ven como la presencia desde siempre de la catástrofe.

Por todo esto, no habrá que cerrar la puerta del pasado, a los antepasados, a los fantasmas y espectros, sino que se deberá hacer cargo de ellos, como lo hacen Derrida y Benjamin, construir a partir de lo se hizo, pero “progresar” desconociéndolos, sería un error que llevaría a no progresar jamás. Pero aquí, un distanciamiento entre los autores o una diferente acentuación, porque pareciera ser que Benjamin, dando presencia al pasado, se centra en atender a la catástrofe actual; cuando en Derrida, la preocupación estaría puesta, si bien reconociendo el pasado, en lo por venir.

2. 7. Algunas palabras más

⁶³ *Ibíd.* p. 55

El tratamiento de lo catastrófico y monstruoso, que se acaba de proponer, permite una ampliación de los márgenes de la democracia y posibilita pensar los límites-ilimitados en los que la cuestión se desarrolla y se reconfigura a cada paso. La *Democracia por venir* estaría atenta a los espectros del pasado, siendo fiel a esa herencia; pero al mismo tiempo, abriría a lo por venir, a lo completamente otro, a lo catastrófico y monstruoso.

Lo catastrófico al ser vinculado a lo maléfico, dañino, accidental y artificial, fue dejado al margen; pero todo lo que es considerado de esa manera, es porque es temido por no ser conocido y controlado. Por ello, la escritura será considerada monstruosa y portadora de catástrofe, pero esto sólo será un movimiento político que busca instaurar la jerarquización. Pero Derrida demuestra que eso mismo que es recelado habita en el interior de lo que se considera puro y alejado de lo monstruoso y catastrófico. La democracia por venir al estar abierta a lo absolutamente otro, al acontecimiento, a lo por venir, no ve como monstruoso a lo desconocido, a lo que no se puede controlar y a lo que cae por fuera de toda calculabilidad. Aún más, la democracia por venir sería lo monstruoso, al no poder ser anticipada, al ser una venida sin horizonte de espera y una mesianicidad sin mesianismo.

Lo monstruoso y la democracia por venir, rompen de forma absoluta con lo instaurado, pero eso permite pensar la normalidad, la ley y el derecho, que se están quebrando, conduce a una crítica profunda de lo normado. Ambas van en contra de todo poder instituido, por eso son atemorizantes, más aún, terroríficas, para los que buscan persistir y perpetuarse en su lugar de poder.

La democracia por venir debe auto-inmunizarse para que se dé una *economía de monstruosidad*, ya que una forma “excesiva” de ir contra lo monstruoso que atenta contra ella, podría tornarla monstruosa para ella misma; pero, se debe estar a la altura de lo monstruoso que se lucha para que aquello no salga victorioso.

El movimiento al que incita la deconstrucción es al descentramiento de posiciones erigidas, para dirigir la atención a zonas dejadas a oscuras y obliteradas, lo que dará lugar a una situación de caos, catástrofe y monstruosa, porque traerá consigo lo por venir que será imprescindible para modificar y lograr novedosas perspectivas. Todo esto se realizará a través de una *débil fuerza mesiánica* que traerá el por venir de la democracia.

Éstos puntos extraídos a partir del análisis de lo catastrófico y monstruoso, y la importancia que poseen para el *logofonocentrismo* que se deconstruye, posibilitan posicionar a la democracia por venir como aquello que siempre se considerará un monstruo por tender a la apertura hacia lo desconocido, por ser hospitalaria con el(lo) otro, por mostrarse siempre movediza, siempre por venir. Pero no es pura apertura a lo que “vendrá”, sino que se debe dar una memoria por los que ya no están, que asedian constantemente, un duelo interminable por

los desaparecidos, por los olvidados, por los que no tuvieron posibilidad de duelo. Es allí, que el duelo sería considerado monstruoso por la *metafísica de la presencia* que deconstruye Derrida, por querer mantener *vivos* a los que “ya se han ido”. Por ello, en el capítulo siguiente se adentrará en la cuestión del duelo y cómo se vincula con lo político y la democracia.

Capítulo 3:

Responder *ante, al y por* el otro en el duelo, la muerte y la hospitalidad

Sólo con esfuerzo es posible hallar en los primeros textos de Derrida algunas referencias al duelo; pero no es difícil percibir como este tema, junto con la muerte, la vida y el otro sobrevuelan, más aún, surgen de las entrañas de esos escritos para convertirse en tópicos recurrentes e ineludibles a cada paso, vinculándose con cuestiones políticas. Derrida tratará explícitamente la problemática del duelo en obras tardías, aunque su *estructura* se presenta en sus primeros textos. En el presente capítulo se vinculará la democracia por venir y el duelo, y las implicaciones que se pueden extraer de éste último con aquella; ya que desde la perspectiva de la actual investigación, el duelo tiene una importancia capital para poder comprender la injerencia política de la deconstrucción. El duelo exige un ejercicio incansable de la memoria por los otros, es un duelo que no cesa en su duelo, que demanda no olvidar; en ese sentido teje una intrincada relación con la democracia por venir, que es lo que se desarrollará en los apartados que componen éste capítulo.

Sin un duelo infinito, no habría posibilidad de una democracia digna de ese nombre, ya que el duelo no puede cerrarse, *debe* permanecer siempre abierto asediando para que no se lo olvide, para que se lo traiga perpetuamente a la memoria. Pero no significa permanecer encerrado en un tiempo pasado, sino que es el no-olvido, sin el cual no puede darse una democracia que esté por venir. Por ello, Derrida hablará de *sobrevivir*, que es una vida más allá de la vida, pero a su vez, de la muerte.¹ Allí se mueve el duelo inconcluso en ese exceso de vida y de muerte, que no es ni vida ni muerte, que debe siempre pensarse, sin poder ser condenado al olvido.

Derrida deconstruye la consideración que se posee sobre la escritura, exponiendo su utilización como chivo expiatorio para situar la muerte y el olvido. La escritura se asocia a la muerte porque en ella se ausenta el autor, se torna prescindible, de allí que se la tema y automáticamente se la condene. Pero al mismo tiempo, el autor ausente recurre a la escritura para sobrevivirse, para trascender a su propia muerte. Ese gesto de rechazo, aunque con diferentes estrategias, Derrida lo identificará en Lévi-Strauss y Rousseau como se verá en el apartado 3.1. La discusión de base que atraviesa el capítulo es el cuestionamiento que realiza Derrida de la *ipseidad*, alejándose de la distinción sencilla entre vida y muerte. Asimismo, se

¹ Cfr. Derrida, Jacques. "Sobrevivir: Líneas al borde" En: *Deconstrucción y crítica*. México D. F., Siglo XXI, 2003. pp. 80-81. Cfr. también Pavez, Javier. "Jacques Derrida: sobrevivir en la traducción." En: *Fenomenología, firma, traducción. [en torno a Jacques Derrida]*. Santiago de Chile, Pólvora, 2015. pp. 550-563

plantea la responsabilidad infinita por el otro que ya no está, pero que sigue espectralmente *presente*, donde se debe propiciar una hospitalidad incondicional por el(lo) otro. De aquí, que la democracia por venir tenga un fuerte vínculo con el duelo inconcluso, la responsabilidad infinita y la hospitalidad incondicional por el(lo) otro, como se desarrollará en los apartados que componen el capítulo.

Existe una relación de fuerte imbricación entre el duelo y la democracia por venir, ya que en el duelo se dirime lo político a través de la responsabilidad infinita y la imposible representación del otro. Ante la ausencia del otro, se debe *cargar* con él y el que le sobrevive se transforma en deudo indefinidamente, contrae una deuda que es legada por el otro y que es infinita. Se corre así el eje de la autonomía individual a la heteronomía radical, que funda la relación con el otro, ya que siempre se estará atravesado por la muerte del otro y la deuda, más allá de todo cálculo, con él. El otro es irremplazable y por ello, se le debe una responsabilidad infinita que trasciende la vida y la muerte.

Por ello, la democracia por venir tendrá bien presente al duelo y la muerte, la responsabilidad por el otro y la hospitalidad, que señalarán su lugar de aperturabilidad, pero al mismo tiempo un límite.

3. 1. La escritura como muerte

La escritura es considerada peligrosa, como se vio en los capítulos precedentes, pero ¿qué la torna tan peligrosa, por qué se la busca ocultar, por qué siempre trae el mal, por qué se la asocia con la muerte? Alrededor de ésta última cuestión rondará el presente apartado.

La escritura es peligrosa, por no depender de la presencia del hablante, por ausentar al sujeto, por dispersar al pueblo y no hacer surgir la necesidad de la congregación, para el entendimiento, para hacer posible el habla. La escritura es una muerte para el que escribe, ya que escribe para estar presente en su ausencia, para *estar* cuando ya *no esté*. Un anticiparse a la muerte, oración tras oración, palabra tras palabra, letras tras letra, que ausenta, hace prescindible al que escribe. Cuanto más acabado está un texto, más muerto está el autor. Cuanto más se acerca el escrito a su final, menos necesario es el que escribe.

El texto es muerte. Se construye en base a la obliteración de quien lo escribe, en el olvido de aquel. Con las ruinas de su autor se erige, se aparta, se diferencia. Su autor lo torna más y más fuerte, pero aquel se va cada vez consumiendo a medida que su texto crece, que se independiza.

El autor comprende perfectamente ese *juego macabro* en el que está *inscripto*, pero no lo puede eludir, debe escribir, debe enfrentarse con la muerte; le hace frente, porque sólo

así encuentra algún resquicio, una cierta forma de eludir la muerte. Escribe para sobrevivirse, para estar presente, allí donde no esté más. La escritura es una *presencia-ausencia* del autor. Hace presente al autor, ausentándolo, y a la inversa. El autor pacta con la muerte-escritura, porque esa muerte le permite mantenerse con vida más allá de la muerte. Una *vida fantasmática* que trasciende a la propia vida y a la muerte, que no es ni muerte ni vida.²

Un consumir de la “presencia pura”, por una ausencia impura, que hace presente al que ausenta. Lo hace presente ausentándolo y lo ausenta presentándolo. Por eso, Rousseau, Lévi-Strauss y Saussure, la consideraban perniciosa, peligrosa, catastrófica, monstruosa, no se podían fiar tranquilamente de ella. *La muerte es escritura*.

Se podría preguntar: ¿Cuál es el sentido que adquiere la muerte en la democracia por venir? ¿Cuál es la importancia del duelo? ¿Qué función cumple la escritura en esa triada?

Para Rousseau la escritura es peligro de muerte constante. “*En un sentido corriente la escritura es letra muerta, es portadora de la muerte. Ahoga la vida.*”³ La escritura al introducir la ausencia, aleja la logicidad de la metafísica de la presencia, que reclama el estar siempre presente y todo indicio de retirada o espaciamento es destinado a la oscuridad, a la *presencia* de la muerte. Pero como se vio en los otros capítulos, la estrategia para alejar el mal, en este caso a la muerte, es colocarla en un sitio externo, a la vida que posee el habla. “*El hecho de que un habla llamada viva pueda prestarse al espaciamento en su propia escritura, es lo que originariamente la pone en relación con su propia muerte.*”⁴ Movimiento que se repetirá en los planteos de Rousseau, Lévi-Strauss y Saussure, o podría verse como la estrategia deconstructiva que le permite observar a Derrida la búsqueda de exterioridad para todo lo no-deseable. Ese *terrible espaciamento* se halla en el *origen* con la introducción de los *espacios blancos* que apartan a la presencia pura y al mismo tiempo, trae la muerte. “*Señala el tiempo muerto en la presencia del presente viviente, en la forma general de toda presencia. El tiempo muerto trabaja.*”⁵ El tiempo muerto trabaja porque sin ese espaciamento a la pretendida presencia plena, no podría adquirir sentido, porque no se podría diferenciar. Por ello, el espaciamento, el tiempo muerto, los espacios en blanco, son indispensables para poder dotar

² “*La scrittura infatti, in tanto assicura la SOPRAVVIVENZA della significazione in quanto la scioglie dalla sua dipendenza dalla presenza viva della coscienza che la produce e che si presume ne garantisca così la fondatezza e quindi la verità. La meccanica della scrittura implica per struttura l’assenza e quindi la possibilità della morte del locutore.*” Facioni, Silvano; Regazzoni, Simone y Vitale, Francesco. *Derridario. Dizionario della decostruzione*. Genova, Il melangolo, 2012. p. 16 “*La escritura de hecho, asegura tanto la SUPERVIVENCIA de la significación en cuanto disuelve su dependencia de la presencia viva de la conciencia que la produce y que se supone que garantiza así la legitimidad y por tanto, la verdad. La mecánica de la escritura implica por estructura, la ausencia y por tanto, la posibilidad de la muerte del que habla.*”

³ Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Óp. Cit. p. 24

⁴ *Ibíd.* p. 52

⁵ *Ibíd.* p. 88

de sentido a la presencia, para que la vida tenga sentido por la muerte o como lo llama Derrida, *la economía de la muerte*.⁶ Esta crítica a la presencia, a la propiedad que se desliza en la cita, alude a lo no-calculado, a lo que está más allá de todo cálculo, que siempre es dejado de lado por no poder controlarse, pero que aun así, trabaja la presencia y lo propio.

La muerte no rodea, no acecha desde una externalidad, sino que se produce en el interior, posibilitando el sentido, posibilitando la vida. La vida está cargada de muerte. *“Opera como una potencia de muerte en el corazón del habla viva; poder tanto más temible cuanto que abre así como amenaza la posibilidad del habla.”*⁷ Amenaza que se muestra más amenazante, en tanto que no se la puede evitar o relegar al olvido simplemente. Amenaza por no caer en un exceso de vida, pero al mismo tiempo de muerte. Apertura y amenaza que no se pueden deslindar, muerte y vida.

*“El afuera, exterioridad "espacial" y "objetiva" de la cual creemos saber qué es como la cosa más familiar del mundo, como la familiaridad en sí misma, no aparecería sin la grama, sin la *différance* como temporalización, sin la no-presencia de lo otro inscrita en el sentido del presente, sin la relación con la muerte como estructura concreta del presente viviente.”*⁸

Derrida señala la imbricación de la muerte y la vida, de la vida *en* la muerte, de la necesidad del espaciamento del tiempo y la temporalización del espacio, de la *différance*, de la ausencia siempre presente del otro *ins-crupta* en uno. El presente adquiere sentido en la ausencia que se vuelve cripta en él, pero no sólo del pasado, sino también de lo porvenir. Lo escondido, oculto y secreto que posibilita el surgimiento de lo presente. La muerte encriptada en la vida.

La *différance* lleva en sí la huella, la marca, la cripta de aquello que se ausenta. La *a* es el sitio inaudible de la tumba que se erige ante la ausencia, pero a la vez que está desde siempre allí presente. *“La a de la *différance*, pues, no se oye, permanece silenciosa, secreta y discreta como una tumba: oikevis. Señalaremos así por anticipación este lugar, residencia familiar y tumba de lo propio donde se produce en *différance* la economía de la muerte.”*⁹ Pero la tumba es también, el lugar donde se guarda la vida, señala un sitio de continuación, más que de fin; a la vez, que advierte el apartarse de la muerte.¹⁰

⁶ Cfr. *Ibíd.* p. 89

⁷ *Ibíd.* p. 181

⁸ *Ibíd.* p. 92 (Traducción ligeramente modificada) El resaltado es nuestro.

⁹ Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Óp. Cit. p. 40 (Traducción ligeramente modificada)

¹⁰ Cfr. *Ibíd.* p. 117

En el fondo, es la diferencia lo que molesta, lo que no les permite estar tranquilos y consumen grandes cantidades de energías por rescatar la presencia siempre presente, la vida alejada de todo indicio de muerte. Pero se vuelve un trabajo imposible, porque la muerte permanece incrustada en la vida.

Derrida se detiene en la estrategia de Lévi-Strauss y Rousseau que buscan desbaratar toda huella, toda marca de no presencialidad. No hay apelación posible a lo propio, a lo pleno, a lo único, sino que se quiebra por lo (el) otro en el interior, como no susceptible de ser reducido a lo mismo, por lo que permanece criptográficamente. *“La muerte de la apelación absolutamente propia, que reconoce dentro de un lenguaje a lo otro como otro puro, que lo invoca como lo que es, es la muerte del idioma puro reservado a lo único.”*¹¹ Queda sin sentido toda apelación al pleno sentido, porque en ese espaciamento está funcionando la *différance*. *“Y desde que aparece el otro, el lenguaje indicativo —otro nombre de la relación con la muerte— ya no se deja borrar.”*¹² El otro es la aparición de lo distinto, de la *différance*, de la imposibilidad de plenitud de la pura presencia.

*“La muerte es el movimiento de la différence en cuanto necesariamente finito. Vale decir que la différence posibilita la oposición de la presencia y de la ausencia. Sin la posibilidad de la différence, el deseo de la presencia como tal no hallaría su respiración. Esto quiere decir al mismo tiempo que ese deseo lleva en sí el destino de su insatisfacción. La différence produce lo que prohíbe, vuelve posible eso mismo que vuelve imposible.”*¹³

La *différance* mantiene en vilo a la presencia y a la ausencia, la vida y la muerte, sin ella nada de esto sería posible. El origen de su imposible-posibilidad es la distancia siempre presente entre la ausencia y la presencia. Da sentido a la ausencia, por medio de la presencia y viceversa. En ese intrincado movimiento la *différance* actúa. Ese movimiento *diffiérantielle* introduce la búsqueda de aquello que de por sí es imposible de alcanzar, ese deseo que queda obliterado. Ni muerte, ni vida; vida y muerte. No es un deseo imposible de colmarse, como todo deseo; sino un deseo que desea lo que no se puede, tan siquiera desear. Un deseo que excede el deseo mismo. Un deseo que lleva a poner en riesgo la vida ante la acechante muerte. Por ello, el movimiento de la *différance*, produce esa imposibilidad, que tanto obsesiona a Rousseau, Lévi-Strauss y Saussure.

¹¹ Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Óp. Cit. p. 144

¹² Derrida, Jacques. *La voz y el fenómeno*. Óp. Cit. p. 86

¹³ Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Óp. Cit. p. 183 (Traducción ligeramente modificada)

La democracia por venir es movida por ese movimiento *diffiérantielle*, a la vez que ella, lo pone en marcha en todo momento. Ello permite que se considere la heteronomía radical que dará por resultado una perspectiva totalmente diferente a la que intenta la política propuesta por la metafísica de la presencia.

La vida vive de muerte y la muerte muere de vida. No es una sencilla dicotomía, sino que existe una mutua dependencia y exclusión de ambas, en toda vida está la muerte y en toda muerte hay vida. De allí, el asediar continuo, pero ineludible, entre ambas. Al vivir, necesariamente se está muriendo, pero el morir, sólo es para aquello que posee vida. No hay vida, pero tampoco muerte, plenas.

El habla, si bien viva, es la que pone en relación con la muerte, con la escritura. Pero es necesaria cierta muerte, cierto vínculo con la escritura para conservar la pureza del habla, es decir, el habla pierde pureza, a cambio de no perderla toda. Se somete al juego económico de resignar la pureza plena, para no perderse completamente. Pero toda esta lógica que Derrida expone, es impensable si la escritura y la muerte son externas al habla y a la vida.

Pero la escritura como espaciamento le preocupa a Rousseau porque dispersa, aleja a los que a través del habla se encuentran en plena presencia. La escritura no permite la congregación que es sólo patrimonio del habla, según lo entiende Rousseau. "*La dispersión, como ley del espaciamento, es por tanto a la vez la pura naturaleza, el principio de vida y el principio de muerte de la sociedad.*"¹⁴ El espaciamento no es propicio para la sociedad, para el gobierno, porque distancia, en vez de congregar. La escritura *portadora* de espaciamento, será condenada por apartar, por no reunir a los integrantes de la sociedad. La escritura trae silencio, distancia y conduce a muerte a la vivacidad del pueblo.

La escritura es producida en soledad, no se la puede discutir vivamente como ocurre con el habla, se depende de lo que está escrito; pero al mismo tiempo, no todos están en condiciones de acceder a ella, por la dificultad de los escritos o por la incapacidad de leer. Por lo tanto, la escritura no sólo sería muerte, sino que al discriminar, mataría a los que no son capaces de alcanzarla. Produce desigualdad, establece jerarquías, silencia a los que no acceden a ella, por todo esto la escritura no será mirada con buenos ojos por Rousseau.

La escritura representa al habla que no está presente, pero para representar de manera efectiva, tiene que hacer presente y ausente al mismo tiempo lo que busca representar, porque si está presente lo que se representa, no tendría sentido la representación; pero si no representa adecuadamente, se perdería lo que se quiere representar. Juego de ausencia-presencia que se produce en la representación por medio de la

¹⁴ *Ibíd.* p. 345

escritura de la ley que reemplaza al habla viva del pueblo. Por lo que Rousseau, no puede no recurrir a aquello que quisiera negar, que quisiera destinar al olvido. Necesita de la representación para representar lo que se torna imposible que esté presente, necesita de la escritura, que en cierta medida, da muerte a lo que representa, porque eso que representa no está, no del todo, presente. *“Sirviente fiel de la voz, se la prefiere a las escrituras en uso en otras sociedades, pero como se prefiere un esclavo a un bárbaro, y temiéndola simultáneamente como a una máquina de muerte.”*¹⁵ La escritura es adoptada, pero como bastarda, como no querida, con recelo por lo que podría traer consigo. Se relaciona con ella, a sabiendas de los riesgos que encarna, no es un deseo, sino un goce que lleva a esa necesidad de recurrir a ella.

En *La voz y el fenómeno* refiriéndose al signo husserliano, Derrida aborda el tema de la muerte y la relación con el presente y la presencialidad absoluta.

*“Pensar la presencia como forma universal de la vida transcendental es abrirme al saber de que en mi ausencia, más allá de mi existencia empírica, antes de mi nacimiento y después de mi muerte, el presente es...Es, pues, la relación con mi muerte (con mi desaparición en general) lo que se esconde en esta determinación del ser como presencia, idealidad, posibilidad absoluta, de repetición...Si la posibilidad de mi desaparición en general debe ser vivida de una cierta manera para que pueda instituirse una relación con la presencia en general, ya no puede decirse que la experiencia de la posibilidad de mi desaparición absoluta (de mi muerte) venga a afectarme, le sobrevenga a un yo soy y modifique a un sujeto. Al no ser vivido el yo soy más que como un yo soy presente, supone en él mismo la relación con la presencia en general, con el ser como presencia. El aparecer del yo a él mismo en el yo soy es, pues, originariamente, relación con su propia desaparición posible. Yo soy quiere decir, pues, originariamente, yo soy mortal.”*¹⁶

La relación con la presencialidad, es la relación con la propia muerte, ya que se prescinde de todo contenido empírico. El *presente* es la diferencia que se introduce entre lo que precede y sobrevive a la vida empírica. La relación con la *presencia en sí*, es la relación con la mortalidad de uno, con el poder desaparecer, ausentarse, no estar en presencia con la presencia plena. La desaparición ya está presente en la presencia, por lo tanto, la muerte no tendría que afectar al *yo soy*. Eso es justamente, lo que marca Derrida, sobre la imposibilidad de la no-relación con la muerte, desde el *origen*. La muerte no es fin al cual se dirige la presencia, como una posibilidad de ausentarse permanentemente, sino que es la íntima relación que posee la presencia con la muerte. La muerte, que posibilita la (no-) relación con la presencia, es la misma que impide esa relación. *“El enunciado «yo estoy vivo» acompaña mi*

¹⁵ *Ibíd.* p. 380

¹⁶ Derrida, Jacques. *La voz y el fenómeno*. Óp. Cit. p. 104

estar-muerto y su posibilidad requiere la posibilidad de que esté muerto; e inversamente."¹⁷ El *yo soy* y *yo estoy* es la vinculación con la muerte.

Es imposible separar al habla de la escritura, a la vida de la muerte y a la presencia de la ausencia. Por ello, es que la *différance* funciona en esa intrincada relación de co-implicación entre vida y muerte, ya que no puede existir un habla plenamente viva o plenamente muerta. "*Sólo una relación con mi-muerte puede hacer aparecer la différence infinita de la presencia. Al mismo tiempo...esta relación con mi-muerte llega a ser accidente de la empiricidad finita.*"¹⁸ Es allí, en ese (sin) sitio que se pone en funcionamiento la *différance*, por ello, ya no le cabe la distinción simple entre finito e infinito. En relación con el pensamiento de Levinas, señala la irreconcilable relación entre la muerte y la presencia absolutamente presente. "*La alteridad infinita como muerte no puede conciliarse con la alteridad infinita como positividad y presencia (Dios).*"¹⁹

Se puede apreciar como Derrida, sustrae la cuestión a la distinción simple entre vida y muerte, derivando en un pensamiento sobre la muerte que no puede ser sustraída por ser considerada negativa, sino que se halla imbricada en la vida. Así, en la democracia no se podrá tener en cuenta solamente la vida de los vivos, sino también la vida de los muertos; pero al mismo tiempo, la muerte de los vivos y la muerte de los muertos.

¿Esa relación (im)posible con la muerte no sería un trabajo del duelo por el propio duelo, un duelo por la propia muerte? ¿Esa íntima relación indisociable entre vida y muerte, no vendría a *anticipar* todo trabajo de duelo, a situar todo duelo por el otro, como un derivado de ese duelo por uno mismo? Se verá cómo realiza Derrida el tratamiento de lo planteado.

3. 2. La muerte del otro

En un texto dedicado a Artaud, Derrida va a profundizar el tema de la muerte y la importancia del otro. Se detendrá en cómo *juega* esa relación de la *presencia* del otro y la muerte de uno, pero al mismo tiempo, cómo se carga con la muerte del otro.

"La muerte es una forma articulada de nuestra relación con el otro. Yo no muero sino del otro: por él, para él, en él. Mi muerte es representada, hágase variar esta palabra como se quiera. Y si muero por representación en el «momento

¹⁷ *Ibíd.* p. 158 También Cfr. Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Óp. Cit. p. 179

¹⁸ Derrida, Jacques. *La voz y el fenómeno*. Óp. Cit. pp. 164-165 (Traducción ligeramente modificada)

¹⁹ Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Óp. Cit. p. 155

extremo de la muerte», esta sustracción representativa no ha trabajado menos la entera estructura de mi existencia desde el origen.”²⁰

La muerte es una relación con el otro, ya que es siempre la muerte *vivida* por el otro, representada por el otro. La muerte de uno, que el otro se representa, es la muerte que ya está haciendo funcionar la muerte misma y la vida. La representación de la muerte es la muerte que está ahí ya presente, en la vida. La muerte de uno, sólo se la puede representar el otro; pero a la vez, la muerte del otro, sólo se la puede representar uno. Pero no con la muerte empírica, o no sólo con ella, sino con la muerte como trascendental. *“La representación es la muerte. Lo cual se vuelve enseguida en la proposición siguiente: la muerte (no) es (más que) representación. Pero está unida a la vida y al presente viviente que repite originariamente. Una representación pura, una máquina no funciona jamás por sí misma.”²¹* Así, como se desarrolló líneas arriba, la representación es siempre un mal, la muerte para aquello que representa, porque ocupa su lugar y lo hace de manera deficiente, lo mata para poder estar en ese sitio, lo reemplaza. Representa, representándolo mal. Esa representación no es ajena a la política, porque se representa de forma deficiente en nombre de lo que se dice representar. Tornando una presencia-ausencia a un mismo tiempo. De allí, el reclamo de aquellos representados, que no se sienten representados por sus representantes, pero los representantes no pueden más que representarlos defectuosamente porque no estará jamás presente lo que representan. Por ello, la representación siempre será la muerte del otro.

En esa puja por representar lo que no se puede representar y representar a sabiendas que esa representación es la muerte, es donde se juega algo fundamental de la Democracia por venir: la dinámica permanente que lleva a la exigencia que toda representación se tenga que “medir” con el por venir.

Se produce allí una economía de muerte, donde la vida se enfrenta a la muerte, muriendo un poco, ya que no puede combatir a la muerte con vida, no puede no morir para vivir, no puede no vivir para morir, debe economizar la muerte con muerte. Un proceso autoinmunitario que no se dirige en la simpleza de la vida contra la muerte.

El otro es una huella. Una huella que lleva inscrita en sí, la marca de su desaparición, una presencia que está destinada a no subsistir. *“La huella es el borrarse a sí mismo, el borrarse su propia presencia, está constituida por la amenaza o la angustia de su desaparición irremediable, de la desaparición de su desaparición. Una huella imborrable no es una huella, es*

²⁰ *Ibíd.* p. 248

²¹ *Ibíd.* pp. 311-312

*una presencia plena, una sustancia inmóvil e incorruptible...*²² El otro desde su aparición está marcado por la ausencia, por lo que dejará en su lugar, por la huella, que es siempre borrable. Su presencia es posibilitada por la ausencia.

La escritura es la posibilidad de desaparición del que escribe, pero a la vez del que lee. Toda escritura es testamentaria, se escribe para la muerte. La escritura, ésta escritura, borra la presencia plena, prescinde del que escribe; pero a la vez, puede prescindir del que lee. *“Escribir es producir una marca que constituirá una especie de máquina productora a su vez, que mi futura desaparición no impedirá que siga funcionando y dando, dándose a leer y a reescribir.”*²³ La escritura es la muerte, la desaparición del otro, pero también de uno; y al mismo tiempo la imposibilidad de desaparición de ambos. Pero no sólo se refiere a la desaparición empírica, sino en general. Es la posibilidad de ausentarse, pero a un mismo tiempo, de permanecer, de sobrevivir y sobrevivirse. Se escribe para no estar presente, pero jamás se puede ausentar de eso que se escribe. Se está en presencia de otro, pero sabiendo que en algún momento ya no se estará, que uno de los dos se ausentará primero. Que ese que queda deberá cargar con el otro, deberá errar sólo, dirá Derrida tras la muerte de Deleuze.

*“Ley inflexible y fatal: de dos amigos, uno verá morir al otro. El diálogo, por más virtual que sea, quedará herido para siempre por una última interrupción...El diálogo continúa, por cierto, prosigue su estela en el superviviente. Este cree conservar al otro en sí: ya lo hacía cuando vivía, y de ahora en adelante le cede, por dentro, la palabra. Lo hace tal vez mejor que nunca...”*²⁴

Uno verá partir al otro y el diálogo se interrumpirá, pero también, se tornará ininterrumpido por continuar en el interior del sobreviviente. Ese diálogo quizá, sólo quizá, se convierta en un mejor diálogo que cuando estaba presente el otro. Pero jamás será el mismo diálogo, por estar marcado por una incisión, por una huella de la ausencia-presente del otro en uno.

Derrida sostiene que no es tras la muerte del otro, que se tiene que interiorizar el diálogo con el amigo, sino que antes incluso de ella, ya se anticipa la interrupción, dando inicio al duelo antes del duelo luego de la muerte.²⁵ *“Ya en ese primer encuentro la interrupción se anticipa a la muerte, la precede, enluta a cada uno con un implacable futuro perfecto. Uno de*

²² *Ibíd.* p. 315

²³ Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Óp. Cit. p. 357

²⁴ Derrida, Jacques. *Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema*. Buenos Aires, Amorrortu, 2009. p. 18

²⁵ Cfr. Derrida, Jacques. *Dar la muerte*. Barcelona, Paidós, 2006. pp. 25, 45

nosotros dos habrá debido quedarse solo, ambos lo sabíamos de antemano. Y desde siempre.”²⁶ En el primer encuentro con el amigo se empieza a vivir la muerte del otro, la amistad está marcada por la certeza que el otro o uno desaparecerá antes, por la responsabilidad que se tendrá que cargar con el otro, que no estará más allí en algún momento, pero que permanecerá por siempre en uno.²⁷ Ahora el otro hablará *en y desde* uno, pero allí surge la cuestión, que aquel que habla no será completamente el otro, sino el recuerdo del otro en uno, un otro desfigurado por uno que lo tamiza por la mirada que tiene del otro. La voz del otro será una voz, que suene demasiado a la de uno.

Derrida señala que la muerte del otro, más si se lo ama, nunca será simplemente la desaparición física del otro, no será tampoco, únicamente, la interiorización del otro (convirtiéndose uno en el portavoz), sino que: “[l]a 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.”²⁸ El final del mundo, del único mundo posible, cada vez, con el advenimiento de la muerte. No el fin del otro, sino del mundo en su totalidad, para el que muere, pero a la vez para el amigo que le sobrevive, ese mundo deja de existir. *Cada vez única*, es cada vez la muerte de cada persona amada, por ello es única, pero cada vez porque la muerte se repite y marca el final del mundo posible.

La muerte marca la irremplazabilidad, ya que no se puede morir en lugar del otro y el otro no puede morir en el lugar de uno. La muerte es el lugar de insustituibilidad, el lugar que el otro es simplemente único.²⁹ Por ello, es que la muerte señala la responsabilidad ineludible que se posee, ya que nadie podrá ocupar el lugar de uno. Pero a su vez, la muerte es propia de cada uno, no algo externo que sobreviene, sino que la muerte no se puede dar ni quitar, o mejor aún, es la que posibilita el dar y el quitar, imposibilitándolos. “Cada uno debe asumir, y esto es la libertad, la responsabilidad, su propia muerte, a saber, la única cosa del mundo que nadie puede dar ni quitar.”³⁰ El otro no puede quitar ni dar muerte, como tampoco se le puede al otro dar o quitar la muerte, la muerte es propia de cada uno, es lo que torna irremplazable a cada uno. Es esto lo que vuelve absolutamente responsable, porque es la muerte de uno y el otro totalmente irremplazable. Pero esta responsabilidad infinita, por lo irremplazable de la muerte, se da un ser finito que tiene que responder infinitamente; de allí que, se torna una tarea imposible que reclama la responsabilidad ante lo que no se puede responder, que es la

²⁶ Derrida, Jacques. *Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema*. Óp. Cit. p. 20

²⁷ Cfr. Derrida, Jacques. *Cada vez única, el fin del mundo*. Valencia, Pre-Textos, 2005. p. 66

²⁸ *Ibíd.* p. 11

²⁹ Cfr. Derrida, Jacques. *Dar la muerte*. Óp. Cit. pp. 46-49

³⁰ *Ibíd.* p. 49

muerte. Aun así, es necesario dar respuesta por uno y por el otro, aunque el otro ya no esté, aunque sea una respuesta siempre deficiente.

Acá, se podría preguntar: ¿cuál sería la relación de la muerte con la democracia por venir? ¿por qué la muerte? Un indicio de respuesta, es la responsabilidad infinita que reclama la muerte, la urgencia de respuesta por los que ya no están y por lo que están por venir, pero una responsabilidad que no se puede rehusar, que la muerte hace posible. *“Mi primera y última responsabilidad, mi primera y última voluntad, la responsabilidad de la responsabilidad me lleva a aquello que nadie puede hacer en mi lugar.”*³¹ Solamente es uno responsable, no hay reemplazo posible, nadie puede estar en el lugar de uno, ni en el lugar del otro. La muerte hace evidente esa responsabilidad por la responsabilidad misma, que lo deja a uno en soledad, ante la imposibilidad-posible de no poder dar ni quitar la muerte.

3. 3. Responsabilidad por, ante y para el otro

Relacionado con la muerte y el otro, aparece la cuestión de la responsabilidad, de responder *al* otro por uno, pero también de responder al otro *por* el otro, de dar respuesta por el *nosotros* más allá del presente, por el pasado pero también por el *por venir*. Una respuesta ineludible que se podría dar sin la presencia del otro, después de la muerte del otro, pero respuesta que reclama no ser dejada en el olvido. Una responsabilidad infinita *por, ante y para* el otro; pero a un mismo tiempo, *más allá* del otro, sin tiempo.

Pero aquí, surgen algunos cuestionamientos: ¿cómo responder ante el otro infinitamente?, ¿cómo responder ante el otro, que ya no está?, ¿cómo responder por el otro?, pero aún más complejo, ¿cómo ser responsable ante, por y para el otro que ya no está, que se ha ausentado para siempre?

Doble responsabilidad que exige que se responda por *nosotros* ante cada uno, pero al mismo tiempo, ante el presente y el porvenir. *“...[D]ebo responder de mí o ante mí respondiendo de nosotros y ante nosotros, del nosotros presente para y ante el nosotros del porvenir...estáis invitados a actuar del mejor modo posible, lo cual resulta así vuestra responsabilidad absoluta e irremplazablemente singular.”*³² Responsabilidad infinita, sin cálculo, por el otro y ante lo por venir. *“Responsable de mí ante el otro, soy en primer lugar y también responsable del otro ante el otro.”*³³ Responsabilidad por el otro, pero ante el otro, no sólo y únicamente ante mí por el otro. Compleja trama de responsabilidades que se sitúa en el

³¹ *Ibíd.*

³² Derrida, Jacques. *Políticas de la amistad*. Óp. Cit. pp. 56-57

³³ *Ibíd.* p. 87

centro de la propuesta de una democracia por venir, donde no se puede tender a su construcción, sin esa responsabilidad infinita *por* y *ante* el otro, pero también, y especialmente, ante lo por venir. Esto implica la apertura a otra forma de “*autonomía*”, si se puede decir así, marcada por la heteronomía, para responder por mí y por el otro. La democracia por venir exige decisiones finitas basadas en responsabilidades infinitas, *autonomía*, compromiso y libertad. Por ello, es fundamental ser responsable ante todas y cada una de las decisiones que se tomen, pero con una responsabilidad que exceda todas y cada una de esas decisiones.

La responsabilidad siempre viene del otro, produciéndose una disimetría y alteridad absolutas, pero es justamente, esa heteronomía que se halla en la base de la democracia por venir. Contrariamente a lo que se piensa, la democracia no se sustenta en la igualdad, sino en el otro y en la diferencia, pero sin jerarquía. “Se trataría, pues, de pensar una alteridad sin diferencia jerárquica en la raíz de la democracia.”³⁴ Por ello, es fundamental para Derrida, partir de la responsabilidad hacia el otro y del otro hacia uno. Una responsabilidad que vuelve posible a la democracia por venir.

Pero toda responsabilidad, debe ser responsable de la responsabilidad misma, es decir, no se puede tomar sin un cierto saber. Pero en el momento preciso de la decisión, ese saber queda suspendido. Hay un paso en el vacío entre el saber y el no-saber de una decisión responsable, que posibilita la libertad, el dejar de lado todo lo establecido.

“...hace falta un saber *para tomar una responsabilidad, pero el momento decisivo o decisorio de la responsabilidad supone un salto por el que un acto se arrebatara, dejando al instante de seguir la consecuencia de lo que es, es decir, de lo que es determinable por ciencia o conciencia, y en consecuencia se libera (es lo que se llama la libertad), mediante el acto de su acto, de aquello que le es entonces heterogéneo, a saber, el saber. Una decisión es inconsciente en suma...*”³⁵

En ese *salto* se juega la responsabilidad libre ante el otro, no como una acción automatizada, no como algo prefijado, sino como lo que es, una responsabilidad ilimitada ante todas y cada una de las decisiones que se toman. Una verdadera, o la única, responsabilidad

³⁴ Derrida, Jacques. *Políticas de la amistad*. Óp. Cit. p. 259

³⁵ *Ibíd.* p. 88 “Una interrupción absoluta, que siempre podremos juzgar «loca», debe separarlos; de no ser así, el compromiso de una responsabilidad se reduciría a la aplicación y al desarrollo de un programa...” Derrida, Jacques. *Canallas*. Óp. Cit. p. 173

hacia el otro.³⁶ La democracia por venir, siempre demanda una responsabilidad infinita ante las decisiones, que se deben tomar *ahora*, pero se deben medir con lo *infinito*. La responsabilidad de toda decisión se ubica en el centro de la democracia que exige que sea “medida” con lo incalculable y que al mismo tiempo, se tome por primera y única vez. Es allí, que se produce el *salto*.

Pero la responsabilidad no se reduce a la vida sino que la trasciende, va más allá, incluso, de la muerte. Es una responsabilidad con los espectros que se hallan siempre presentes, desquiciando el tiempo. *“Ninguna justicia...parece posible o pensable sin un principio de responsabilidad, más allá de todo presente vivo, en aquello que desquicia el presente vivo, ante los fantasmas de los que aún no han nacido o de los que han muerto ya...”*³⁷ No se debe perder de vista esa responsabilidad que excede el presente, para ser responsable por los que no están, por los que se fueron, víctimas de todo tipo de violencia, de totalitarismo, etc. Se debe ser responsable por ellos, pero más allá de ellos. Se debe responder por ellos, más allá de la vida y la muerte, entre la vida y la muerte. Se debe poder responder por los espectros, que acechan constantemente. Ninguna democracia sería tal, si no se responsabilizara por ellos. Deben siempre estar presentes, deben siempre exigir que se los tome en cuenta.

*“Y cuanto más vida hay, tanto más se agrava el espectro del otro, tanto más gravosa es su imposición. Y tanto más debe el vivo responder de ella. Responder del muerto, responder al muerto. Corresponder y explicarse, sin seguridad ni simetría, con el asedio. Nada es más serio ni más verdadero, nada es más justo que esta fantasmagoría. El espectro pesa, piensa, se intensifica, se condensa en el interior mismo de la vida, dentro de la vida más viva, de la vida más singular (o, si se prefiere, individual).”*³⁸

Pero esa fidelidad a la herencia, al pasado, al otro, no es en absoluto una manera de retroceder y *vivir* en el pasado, sino que es la responsabilidad que el otro me exige, que uno le debe. Por ello, el asedio del espectro es ineludible, solamente queda responder por él, hacerse cargo de él. No hay olvido posible, no hay no presencia, no hay muerte que eluda esa responsabilidad, sino constante asedio de los espectros.

³⁶ Cfr. Derrida, Jacques. *Canallas*. Óp. Cit. p. 108

³⁷ Derrida, Jacques. *Espectros de Marx*. Óp. Cit. p. 13

³⁸ *Ibíd.* p. 125

En esta responsabilidad por el otro, en esta espectralidad del espectro, en el pensar un tiempo dislocado, ¿dónde se ubica el duelo?, ¿por qué habría que llevarlo a cabo?, ¿quién deberá llevarlo?, ¿es posible?, ¿qué relación guarda con la democracia por venir?

3. 4. El duelo inconcluso por el otro

Derrida plantea la problemática del duelo, en discusión con el psicoanálisis, particularmente con Freud, para proponer su postura sobre el mismo. En este apartado, se abordará la cuestión del duelo desde el punto de vista político; en particular, la relación con la democracia por venir, sin desconocer y mencionar las implicancias de la teoría de Freud. ¿Cuál es la importancia del duelo para la democracia por venir? ¿Por qué se debería llevar adelante un trabajo de duelo? ¿Por quién, para quién? El duelo sería un proceso por el cual se busca dejar atrás a quien se ha ido, un trabajo que permitiría continuar con el desarrollo normal de las actividades de uno. Freud en su célebre escrito *Duelo y melancolía* sostiene que el duelo es: “...la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc.”³⁹ Partiendo de esta definición se comprende que la pérdida de un ser querido, conlleva un periodo de duelo, pero la melancolía tiene idéntica raíz, siendo esta última una situación patológica. La melancolía se distingue del duelo, por el hecho de la rebaja a la que está sometido el sentimiento de sí.

Para Freud, el trabajo de duelo consiste en el retiro de la libido de todo aquello que conducía al objeto amado que ya no está. Pero esto trae aparejado una resistencia, ya que es difícil abandonar una posición libidinal.⁴⁰

En la melancolía, puede darse que el objeto de amor no haya muerto, pero sí que se haya perdido.⁴¹ Se pierde a alguien pero no se sabe qué es lo que se pierde en él. Por ello, Freud sostiene que la pérdida se aleja de la conciencia, a diferencia del duelo que es consciente.⁴² En el duelo, una vez concluido el trabajo de duelo, la inhibición y el desinterés característicos desaparecen. En la melancolía, en contraposición al duelo, lo que se empobrece en extremo es el sentimiento yoico. El melancólico se ensaña con su yo, profundizando la decadencia y la bajeza del mismo. Recrimina a aquellos (familiares, amigos, etc.) que sostienen una relación con él, porque no es digno del interés de los demás. El melancólico expone

³⁹ Freud, Sigmund. “Duelo y melancolía” (1917[1915]). En: *Obras Completas*. Volumen XIV (1914-16). Buenos Aires, Amorrortu, 2003. p. 241

⁴⁰ Cfr. *Ibíd.* pp. 242-243 y 248-249

⁴¹ Esto podría llevar a pensar, en casos de melancolía para aquellos que han sido víctimas de la desaparición de un ser querido, y en cierta manera es así, pero no del todo.

⁴² Cfr. Freud, Sigmund. “Duelo y melancolía” (1917[1915]). En: *Obras Completas*. Óp. Cit. p. 243

abiertamente a los demás, la poca estima que tiene de sí. Esto puede llevar a la etapa primitiva del sadismo y este puede derivar en el suicidio. A diferencia del duelo, luego del trabajo de éste, se produce la cuestión si seguir la no-existencia del objeto amado o seguir aferrado a la vida, a lo que responde desde la satisfacción narcisista que desea continuar viviendo.

Todo esto se produce, por una identificación del yo con el objeto perdido. La *sombra del objeto* resignado cae sobre el yo. Así, se produce una partición del yo en: yo crítico y yo alterado por la identificación del objeto perdido.⁴³ Puede producirse también, el regreso al yo, una vez que se ha logrado desprender del objeto. El amor al objeto puede eludirse por el escape al yo.⁴⁴ En cambio, la salida de la melancolía (la disputa finaliza en el *lcc*), como sostiene Freud, puede producirse porque la furia se ha desahogado o por haberse resignado a la pérdida del objeto de amor, porque no poseía mayor valor.⁴⁵

Bien, hasta aquí, un breve recorrido por la propuesta freudiana, que Derrida discutirá. Por el hecho de no estar tan seguro como Freud de ese corte tajante entre duelo y melancolía; la escisión tan marcada entre el final del duelo y el inicio de la melancolía. Para Derrida, la cuestión del duelo es mucho más compleja, ya que partir de la misma raíz, vuelve difícil la distinción entre el comienzo de la melancolía y el fin del duelo.

Derrida sostiene que un trabajo de duelo normal, como pretende Freud, atenta contra la alteridad del otro, tiende a un olvido de esa alteridad. En Derrida, se podría hablar de un *duelo melancólico* que no acaba, que siempre está presente, que no se puede simplemente realizarlo y dejar en el olvido. “*Pero si yo debo (la ética es eso) llevar al otro en mí para serle fiel, para respetar su alteridad singular, cierta melancolía debe protestar además contra el duelo normal. No debe resignarse jamás a la introyección idealizadora.*”⁴⁶ Lo que Freud llama, tranquilamente, melancolía es el lugar donde se inicia el no-olvido del otro, la interiorización del otro como otro, sin poder introyectarlo idealmente. Es la fidelidad por la memoria del otro, que no se puede simplemente, echar en el olvido, superar el duelo. “*La fidelidad consiste por tanto en la interiorización del duelo, y el duelo –al menos en un primer momento- consiste en interiorizar al otro y reconocer que, si hay algo que podemos ofrecerle al muerto, ese algo somos nosotros, nosotros los vivos.*”⁴⁷ Es un brindarse al duelo inacabable por el otro, al que se debe, en tanto que vivo. Pero en la imposibilidad de trascender hacia el otro que se ha ido, que

⁴³ Cfr. *Ibíd.* pp. 246-247

⁴⁴ Cfr. *Ibíd.* p. 254

⁴⁵ *Ibíd.*

⁴⁶ Derrida, Jacques. *Carneros*. Óp. Cit. p. 69

⁴⁷ Brault, Pascale-Anne y Naas, Michael. “Contar con los muertos. Jacques Derrida y la política del duelo.” En: *Cada vez única, el fin del mundo*. Óp. Cit. p. 29

ya no está, habrá que permanecer fiel en el recuerdo siempre presente, en el duelo por la imposibilidad de concluir el duelo.

No existe un después del duelo, que logre una completa interiorización del otro. Hay nuevas formas de organización del espacio, pero el otro se mantendrá por siempre otro, aún después de su muerte, en el recuerdo de quien sigue con vida. En esa responsabilidad infinita por el otro, es donde se juega algo central en la política derridiana, que es la postura frente a la construcción de una democracia que no pueda realizar un *"duelo normal"*, sino un duelo interminable por los *olvidados*. Una política del duelo que abra el lugar para realizar el duelo por los que nadie duela. Es el recuerdo y la viva imagen de los otros, que no se ausentan, sino que constantemente están ahí exigiendo ser oídos.

La democracia por venir posibilita la apertura a esas "otras formas" que no permiten el olvido, que presentan la disidencia, lo conflictual, para ser herederos fieles que rompen con la herencia, pero al mismo tiempo, persisten en la fidelidad hacia ella. La democracia por venir es un duelo interminable por los desposeídos, por las minorías, por los apátridas, por los espectros, etc. Un duelo que constituye a la democracia, un duelo sin el cual la democracia no podría realmente pensarse. Una responsabilidad y fidelidad a la memoria de los que *ya no están*, sólo se puede llevar a cabo en la imposibilidad de conclusión del duelo. Porque desde el momento, en que el duelo se torna posible, el olvido comienza a funcionar. Pero todavía más, si se puede realizar el duelo por el otro, éste deja de ser otro, para interiorizarlo plenamente. En la democracia, el otro siempre debe permanecer como otro. De aquí, la insistencia en la relación del duelo imposible y la democracia.

El duelo imposible que no permite jamás concluir el duelo, que no permite dejar de recordar al otro, para permanecer fiel a la memoria del amigo que ya no está. Pero una memoria que se abre al por venir, que se debe necesariamente romper, serle siempre infiel. Solamente así, tiene sentido el duelo en la democracia.

*"Comprenderán también que es la ley, la ley del duelo, y la ley de la ley, siempre en duelo, que tendrá que fracasar para tener éxito. Para tener éxito, necesitará fracasar completamente, completamente fracasar. Necesitará fracasar, como debe ser, fracasando completamente."*⁴⁸

El duelo que siempre se debe realizar, a sabiendas de su fracaso. Un duelo que *hay que hacerlo*⁴⁹ sin permanecer en él, pero al mismo tiempo, sin superarlo. Un duelo que se inicia necesariamente con la *necesidad* de su fracaso inscrita en él. Un duelo interminable,

⁴⁸ Derrida, Jacques. *Cada vez única, el fin del mundo*. Óp. Cit. p. 155

⁴⁹ Cfr. *Ibíd.* p. 124

inconcluso, inconsolable e irreconciliable, es un duelo que haría justicia por la memoria de los otros. Un duelo que sería la incalculabilidad misma por el otro, que excede toda lógica posible basada en el cálculo; un duelo que tiende siempre a lo por venir.

Pero a su vez, desde aquel que “sabe” que se irá, que la despedida es inminente, se produce un *efecto de supervivencia*⁵⁰, que anticipa la muerte, trabaja el campo a su inminente ausencia. Busca sobrevivir en los otros, en los que quedan, en la vida de los vivos, en la memoria de los que continuarán. Una anticipación del duelo de los otros por la partida de uno.

Se produce una doble resistencia al duelo. Quien se ausenta se opone al olvido de los otros, por medio de estrategias, técnicas, etc. Llena de obstáculos para que no se lo olvide con facilidad. Deja huellas para sobrevivir a la muerte, pero también, al duelo. Dificulta la posibilidad de un *duelo normal*. Pero, por el otro lado, el que sobrevive al otro, se resiste a dejarlo ir, multiplica las despedidas, los recuerdos, las memorias, para no soltarlo, para que sobreviva junto con él.

Pero más allá, de la imposibilidad de interiorización idealizante de la que hablaba Freud, el otro que ya no está, sólo está en uno, sobrevive en uno. El que le sobrevive es el responsable del otro que se ha ido. Tornándose una responsabilidad infinita con el otro, más allá de su muerte, más allá de su vida. Una responsabilidad con lo por venir que incorpora del otro, no plenamente ni idealmente, como pretendía Freud, sino una incorporación inconclusa que lleva a realizar un duelo por la imposibilidad de poder concluir el duelo. Pero al mismo tiempo, una hospitalidad infinita hacia el otro, que excede la muerte y la vida, que abre a lo que vendrá, a lo que nunca se irá.

La democracia por venir debe realizar el duelo por los que ya no están, pero sin cerrar jamás ese duelo. Un duelo siempre imposible que interiorice hospitalariamente al otro, pero sin que deje de permanecer como otro.

3. 5. La hospitalidad del otro

Una democracia por venir debe tener siempre presente la hospitalidad hacia el desconocido, al extranjero; marcando una aperturabilidad a lo por venir, al absolutamente otro. Es decir, no hay democracia sin esa apertura, sin una hospitalidad constante, interminable, infinita y sin condiciones. Esta exigencia, como también la del duelo infinito, pondrá a la democracia en constante alerta, para no caer en inhospitalidades automáticas, sino que llevará a pensar la hospitalidad misma, si se puede decir así, en cada caso particular.

⁵⁰ Cfr. Ibíd. p. 168

Una hospitalidad infinita que se medirá con la hospitalidad finita al interior de cada una de las democracias, haciendo pensar a la democracia sobre ella misma.

La hospitalidad se debe brindar de forma incondicional, para que sea una “verdadera” hospitalidad, ya que si se le pone condiciones para ofrecer hospitalidad, deja de ser una verdadera apertura a lo por venir. Una limitación para conceder la hospitalidad iría en contra de la hospitalidad como sincera abertura a la llegada del otro.

Pero el tema está lejos de ser tan sencillo, por el hecho de que resguardar la hospitalidad, implicaría ser hostil con aquellos a los que no se desea brindarle hospitalidad. Por otro lado, de ser hospitalario con todos, se dejaría de ser un don exclusivo que recibe aquel destinatario, sino que sería algo dado de por sí. Entre una extrema apertura a la llegada del otro y una conservación de la concesión de la hospitalidad a quien se desee, entre la hospitalidad condicionada e incondicionada se debate la democracia por venir.

Los países se vuelven cada vez más inhospitalarios para conservar su hospitalidad y entregársela a quienes deseen. A esto, Derrida llama *hostipitalidad*. Pero la hospitalidad jamás se concede de forma desinteresada, ya que se busca: mano de obra barata, inversiones, población, relaciones de poder, etc. Con la hospitalidad se busca algo a cambio y siempre es limitada. Se la concede a determinadas personas, en determinadas situaciones y con algún beneficio, o no se la concede. La hospitalidad se la otorga al extranjero que se identifica y tiene una historia detrás, pero nunca a un anónimo que no puede dar cuenta de su *sí mismo*, de no poder darse a conocer, sería un bárbaro sin derecho a la hospitalidad. Pero esto es sólo una hospitalidad condicional y no la hospitalidad absoluta, ya que ésta debe ser concedida al otro absoluto, que no enuncia su nombre y que no tiene una filiación e historia. Esta es la paradoja de la hospitalidad: “[l]a Ley de la hospitalidad absoluta ordena romper con la hospitalidad de derecho, con la ley o la justicia como derecho.”⁵¹ La Ley de la hospitalidad es una ley sin ley. La ley absoluta de hospitalidad implicaría que el fuera-de-la-ley debería ser acogido o de otra manera sería una hospitalidad bajo condiciones. La ley de la hospitalidad absoluta rompería con la ley y el derecho, sería una Ley para los que están fuera de la ley, para los perseguidos, los excluidos por su *clase* económica-socio-cultural, los marginados por sus pensamientos, etc. Es necesario sostener la incondicionalidad de la hospitalidad, pero asimismo, es necesario también inscribir esta ley en las leyes y en un derecho concreto que la regule. En el hiato entre estas dos leyes es donde se debe reflexionar sobre la hospitalidad.⁵² La Ley de la hospitalidad

⁵¹ Derrida, Jacques y Dufourmantelle, Anne. *La hospitalidad*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2000. p. 31

⁵² Cfr. De Peretti, Cristina y Vidarte, Paco. *Jacques Derrida (1930)*. Madrid, Ediciones del Orto, 1998. pp. 52-53

aunque incondicional, requiere, y esta es una exigencia constitutiva, de las leyes para poder ejercerse. De lo contrario permanecería en un sitio utópico. La Ley necesita de las leyes, aunque estas la contradigan.⁵³

La aporía que habita la hospitalidad es la incapacidad de brindarse incondicionalmente a todo otro, ya que al darse a uno, estaría dejando de lado a otro. Como ocurre con el duelo, al realizar el duelo por otro, se deja de realizar por los otros otro, volviéndose irresponsable con relación a los demás. El responder a unos, deja sin respuesta a otros. Al conceder la hospitalidad a unos, se deja de dar hospitalidad a otros. Para ser responsable ante la hospitalidad incondicional, se debe dejar de responder condicionalmente; pero esa responsabilidad condicional hacia el otro se aparta de la apertura al otro. Esta reticencia a conceder abiertamente la hospitalidad es una búsqueda de conservación, que intenta alejar al otro, transformarlo en un chivo expiatorio, para otorgar la hospitalidad a los que se adhieren a las leyes que uno exige en la propia casa.

Pero la democracia por venir no se puede sustentar en los condicionamientos que coloca un Estado de forma soberana para poder dar la hospitalidad, porque se estaría limitando y exigiendo que se cumplan ciertos requisitos para ser aceptados en su lugar. Todo esto, va en contra de una hospitalidad “verdadera” hacia el otro, ya que bajos ciertas formas de “apertura” se les obligan a cumplir ciertos requisitos, para ser aceptados.

El otro, el extranjero, el mendigo, ponen en cuestión con su sola presencia, la autoridad del dueño de casa, de padre de familia; porque es puesta a prueba su autoridad en el exceso a las leyes de su hospitalidad, en la incapacidad para poder controlar al otro, al que se debe abrir incondicionalmente. Pero esto conduce a la cerrazón con respecto al otro, ya no es bienvenido, se multiplican las excusas, miedos y trabas para marcar las diferencias, para alejar al otro, pero al mismo tiempo constituirse en esa diferenciación. *“Los extranjeros, pues, corren serios peligros en un mundo cuyo fundamento político es la afirmación de soberanías parciales (je incluso internacionales!).”*⁵⁴ Por ello, Penchaszadeh propone una *repolitización* de la hospitalidad que ponga en cuestión la soberanía. En esa dirección, se cuestionan las leyes condicionantes de la hospitalidad. *“La deconstrucción apunta a una política imposible que se abre al acontecimiento del radicalmente otro (es una hiperética que responde, o intenta responder, al radicalmente otro, a aquel con el cual no se puede mantener un diálogo o comprender).”*⁵⁵ Una política que se mantenga en el hiato entre la condicionalidad e incondicionalidad, posibilidad e imposibilidad, finitud e infinitud, calculable e incalculable; una

⁵³ Cfr. Derrida, Jacques y Dufourmantelle, Anne. *La hospitalidad*. Óp. Cit. p. 83

⁵⁴ Penchaszadeh, Ana Paula. *Política y hospitalidad*. Óp. Cit. p. 80

⁵⁵ *Ibíd.* p. 134

política que no esté preparada para el acontecimiento de la llegada del absolutamente otro y sin embargo, lo reciba.

Se coincide con la crítica de Penchaszadeh en la centralidad, en el análisis de Derrida, de las figuras que pueden conceder hospitalidad al *recién llegado*, dejándose a un lado el acto de hospitalidad que debe producirse en el huésped para pedir ser hospedado.⁵⁶ Pero se podría agregar, que el *recién llegado* debe estar, no sólo dispuesto a la hospitalidad del otro, sino que debe conceder su hospitalidad a aquel que lo hospeda. Porque aunque se le conceda la hospitalidad, puede rechazarla. Un doble movimiento hospitalario de ambos lados, la aperturabilidad, pero a un mismo tiempo, la aceptación de la hospitalidad venida del otro. “...[E]l sí al otro es una respuesta al sí del otro.”⁵⁷

Ante lo desarrollado, surgen las siguientes preguntas: partir de la estructura sacrificial de la hospitalidad ¿no sería limitar la posibilidad de apertura del huésped y el *recién llegado*?, ¿no sería aceptar que el sacrificio se torna ineludible para toda hospitalidad? Sí y no, la hospitalidad incondicional abre la posibilidad de pensar y ser hospitalario con el otro, más allá de toda condición que se podría exigir para entrar en la casa de uno; pero a la vez, implica sacrificio y violencia. Violencia con el otro, en esa aperturabilidad constante al otro, sin que éste haya solicitado hospitalidad.

Sin ese riesgo de la violencia, sin esa búsqueda constante por pensar los límites de la hospitalidad, de apertura a los otros, no se podrá (de)construir una democracia que siempre está por venir, una democracia que *debe* sentar sus bases en la crítica constante a los procesos soberanos, a las restricciones a los extranjeros, a las limitaciones al pensamiento del otro. Una democracia por venir debe situarse siempre en ese (sin)sitio, *Khôra*, que permita no cerrarse, pero no perderse en la apertura. Una democracia por venir exige pensar los condicionamientos que se han naturalizado para ser hospitalario.

3. 6. Racontto

De lo desarrollado en los distintos apartados, se pueden extraer algunas cuestiones que marcan un límite y la apertura a la democracia por venir. Con relación a la muerte, si uno muere, el que sobrevive debe responder por el otro que ya no está. Pero si se responde por el otro, se deja de responder por los otros otro. Por lo que, se daría una respuesta que excluye a los otros. Aún más, si esos otros que *llevo en mí* presentasen posturas contradictorias entre sí, ¿cómo responder por ellos?, ¿cómo no traicionar a al menos uno de ellos? Pero se debe

⁵⁶ Cfr. Ibíd. p. 214

⁵⁷ Balcarce, Gabriela. *Derrida*. Buenos Aires, Galerna, 2016. p. 36

responder, no se puede permanecer en la indecisión, entonces: ¿cómo elegir a quién acallar y dejar sin respuesta?, ¿por qué priorizar unas respuestas por sobre otras? Aun así, más allá esos cuestionamientos, la democracia por venir es la responsabilidad infinita *por* y *con* lo (el) otro más allá de la muerte y la vida, una responsabilidad con los espectros.

Se puede resaltar un movimiento similar en el trabajo de duelo, porque si se tiene que realizar un duelo infinitamente y sin poder rehusarse a él, se tendría que suspender, aunque sea momentáneamente, el duelo infinito por los otros a los que se duela. Una *epokhē* de los duelos para realizar el duelo. Interrupción de los duelos entre sí, para dar paso al duelo. ¿Por quién realizar el duelo, cuando hay más de uno?, ¿el duelo por los otros que se fueron antes se suspendería, para poder realizar el duelo actual? La aporía del duelo, más allá de su apertura, marca un límite. El duelo infinito produce una apertura hacia una política por la memoria del otro. Un duelo que marca la presencialidad de lo otro.

En ese cruce, en esa indecibilidad, es que también se sitúa la hospitalidad, que está más allá de lo calculable. Es así, que el ejercicio constante entre la hospitalidad condicional e incondicional, que es necesario en la democracia por venir, señala una frontera donde no se tiene suficientemente en consideración la hospitalidad concedida por el *recién llegado* al huésped. La hospitalidad incondicional es la disposición a la recepción de todo otro, es la medida que excede toda medida, con la que se debe medir toda hospitalidad condicional.

Se inició el capítulo con la asociación de la muerte a la escritura, para marcar la estrategia política de la *Metafísica de la presencia* que otorga rasgos negativos a la escritura y exalta las virtudes del habla. Esto, permite comprender la propuesta de la democracia por venir, ya que plantea un posicionamiento distinto desde donde entender los “sustentos” de Occidente, contraponiéndole la *différance*, la huella y la iterabilidad. Al mismo tiempo, posibilita observar el movimiento político-deconstructivo que se encuentra en los primeros pasos de Derrida.

Todo el recorrido del capítulo y de los otros dos capítulos anteriores, permiten tener una “idea” de la democracia por venir y cómo se relaciona con los *nodos* (violencia, duelo, catástrofe y monstruoso) que se propusieron en la investigación, por lo que se puede adentrar en el siguiente capítulo donde se abordará algunas críticas realizadas a la democracia por venir. El objetivo de ello, por un lado, es responder a las críticas que se le han realizado a la propuesta política de la deconstrucción que no encuentran asidero desde la lectura que se propone en ésta investigación; por otro lado, dimensionar la discusión sobre la politicidad de la deconstrucción en la esfera de filosofía política contemporánea.

Capítulo 4:

Democracia por venir: lecturas y *por venir*

La lectura propuesta de la democracia por venir, en los tres capítulos precedentes, (a) dieron una perspectiva de la política deconstructiva, que lleva adelante movimientos ininterrumpidamente a lo largo de los textos derridianos y (b) la comprensión de la politicidad a la que aspira desde una lectura no fragmentada, sino desde la integración de toda su *obra*. Los capítulos mencionados, prepararon el campo para las discusiones que aquí se darán.

¿Cuál es la novedad que la propuesta de la *Democracia por venir* incorpora? ¿Por qué seguir recurriendo a la *idea-concepto* de democracia? ¿Por qué está siempre *por venir*? ¿Qué ofrece ese por venir, que no esté ya plasmado en la democracia? ¿Es una “idea” que no tiene conexión con la realidad? ¿No tendría un uso en la política y sólo sería un *juego privado* del “juguetón” Derrida, como lo sostiene Rorty? Habría que ver, si como sostiene Rorty los primeros escritos de Derrida, eran propedéuticos, pero no eran filosóficos y más aún, no eran políticos, sino que los últimos escritos tratan temas políticos, pero sin una acción directa en cuestiones cotidianas.

Desde la lectura que se propone en la presente investigación, la posición, propuesta e injerencia política de la deconstrucción se halla *in nuce* en las primeras obras publicadas y se irán desplegando a lo largo de los textos posteriores. Ya que si bien, la frase: *Democracia por venir* no aparece en las primeras obras, sí la *idea* que se contiene en dicha frase, y es Derrida, quien brinda la clave para la lectura propuesta: “En la “*democracia por venir*”, lo importante no es la “*democracia*” es lo “*por venir*”.”¹ Es allí, lo que anticipa el tratamiento de lo político en la propuesta derridiana, ya que la democracia no solamente es un modo de gobierno, organización social o régimen, sino que es lo que posibilita pensar lo por venir, la democracia como promesa y apertura al otro. El por venir como la imposibilidad de cerrazón, la posibilidad de decir y hacer todo de otra manera o de la misma, pero la posibilidad siempre latente en lo por venir, nada está concluido.

En el primer apartado se aborda la crítica que Rancière le realiza a la propuesta de la democracia por venir de Derrida, sosteniendo que el *por venir*, excede a lo político y se mueve en el ámbito de la ética. Pero la propuesta derridiana busca situarse en el límite-ilimitable de esa distinción que con tanta seguridad sostiene Rancière. Asimismo, Rancière sostiene la idea de sustituibilidad para la construcción de la democracia, cuestión sobre la que la

¹ Derrida, Jacques. *Política y amistad. Entrevistas con Michael Sprinker sobre Marx y Althusser*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2012. p. 64

deconstrucción no podrá coincidir porque el(la) otro es insustituible y justamente allí radica una de las fortalezas de la democracia por venir. En relación con lo mencionado, se responderá a las críticas sobre la aplicabilidad de la justicia y la democracia por venir, que Rancière pone en cuestión.

En el segundo apartado se profundiza en el debate con Richard Rorty, que sostiene que la democracia por venir es una “*esperanza utópica*” que no tiene una implicancia pragmática en la realidad y no interviene en cuestiones políticas, quedando reducida a un sofisticado y bonito ejercicio, pero privado. Derrida se alejará de la postura rortyana que pretende una clara escisión entre lo público y privado, por considerar que ambos ámbitos, aunque heterogéneos, se co-implican.

En el último apartado se analiza la crítica que Laclau le dirige a la democracia por venir, aunque en muchos puntos coincide con Derrida, considera que la *lógica hegemónica* avanza donde la *lógica espectral* se detiene. Otra de las críticas que interesa para la investigación, es el hiato que según Laclau existe entre lo particular y universal en la propuesta política de la deconstrucción. Por último, la exhortación ética hacia el otro que Laclau critica, es una apertura *hospitalaria* (como se vio en el capítulo anterior) y no una mera apertura, cuestión que será fundamental para la democracia por venir.

Estos diálogos permiten situar y comprender la posición de la democracia derridiana y la importancia de la misma para pensar la filosofía política contemporánea.

4. 1. Rancière y el vuelco ético en política

En un texto publicado primeramente en inglés en *Derrida and the time of political*², Rancière aborda el tema de la democracia por venir derridiana, marcando algunos puntos de desacuerdo. En lo que sigue se analizará la postura de Rancière, marcando ciertos puntos débiles en su crítica que no hallan correspondencia con la obra de Derrida.

Rancière quiere dilucidar si la propuesta política derridiana corresponde a una racionalidad propia de la política o si esta se subsume en otra forma de racionalidad.³ Habría que señalar que desde el inicio Rancière atribuye cierta racionalidad propia de la política,

² El texto de Rancière fue presentado en 2006 en el Coloquio *Derrida and the Time of Political* en la Universidad de California, Berkeley, en el 2006. Rancière, Jacques. “Should Democracy come? Ethics and Politics in Derrida.” En: *Derrida and the time of political*. Durham, Duke University Press, 2009. pp. 274-289. En el 2012 fue traducida al francés: “La démocratie est-elle à venir?” En: *Les Temps Modernes*, nº 669-670 (juillet-octobre 2012), pp. 157-173. En el presente trabajo se recurrirá a la versión traducida al español por Ana Paula Penchaszadeh y Senda Sferco: “¿La democracia está por venir? (Ética y Política en Derrida)” En: *Derrida político*. Óp. Cit. pp. 207-219

³ Cfr. *Ibíd.* p. 207

queriendo o suponiendo la diferenciación clara con otras formas de racionalidad, esto daría como resultado: a) que Rancière sabría qué es lo propio de la racionalidad política; b) que se la podría distinguir y separar claramente de otras formas de racionalidad. Ambas cuestiones serían problemáticas y difíciles de sostener desde una perspectiva deconstructiva, ya que la separación y la delimitación *plenas* de ciertas racionalidades serían puestas en cuestión constantemente por Derrida, forzando los límites y complejizándolos para deconstruir esas *racionalidades*.

Rancière se centrará en la propuesta de la *democracia por venir* sosteniendo que: “[l]a *democracia “por venir”, es una democracia con cierta cosa de más, suspendida ante esta “cierta cosa de más”.*”⁴ Esa “cierta cosa de más”, para Rancière, es lo que haría posible a la democracia pero a la vez lo que la limitaría y haría imposible que se concrete. Esa “cierta cosa de más” es el exceso de la democracia, que Rancière hace depender de una ley ética, excediendo la racionalidad política. “*Se puede ver aquí, a la inversa, el exceso de cierta cosa que sobrepasa la racionalidad política y la hace depender de otra ley, generalmente concebida bajo el nombre de ética – cualquiera sea la manera en que se entienda la palabra “ética”.*”⁵ Para Rancière, Derrida basa el funcionamiento de la *democracia por venir* en algo que la excede, pero no solamente a ella, sino a toda racionalidad política y se interna en una *racionalidad* ética. Aunque, Rancière sostenga que la democracia se sustenta en el principio “confuso” que: “*...aquellos que gobiernan lo hacen en razón de que no hay ninguna otra razón para que ciertas personas gobiernen a otras más que la ausencia misma de razón.*”⁶ Se podría plantear la pregunta sobre el *estatuto* que poseería esta razón para el gobierno que se basa en la ausencia misma de razón, por qué sería una racionalidad política, por qué no se la podría atribuir al nombre de *ética*, qué permite a Rancière delimitar y administrar las distintas racionalidades.

Para Rancière lo propio de la política es el poder del *démos* que se mueve en la legitimización y deslegitimización de las instituciones del Estado o el accionar de un gobierno; para que este poder no sea diluido u obturado en las instituciones o prácticas de gobierno es necesario que sujetos políticos representen los intereses del pueblo. Para ello, es imprescindible “*poner en escena el démos*”, que es el tomar en consideración constantemente las decisiones y distribuciones que se producen, atendiendo a las faltas que se realizan a un grupo, como faltas que se le realizan a todos, que sería la “*negación policíaca de la capacidad de cualquiera*”. Esto es lo que Rancière llama *disenso*, que es la puesta en escena de dos

⁴ *Ibíd.* p. 208

⁵ *Ibíd.*

⁶ *Ibíd.* p. 209

lógicas heterogéneas, al mismo tiempo y en el mismo lugar, para limitar las desigualdades. La actuación de los sujetos políticos se produce en representación del *démos*, “*como si*” fueran el pueblo y representaran a “*los cualquiera*”, a los que no tienen una preponderancia en las decisiones de la comunidad.⁷

Rancière construye su propuesta política en base a esa complementariedad de la democracia que haría posible a la política, como una revisión continua de las decisiones para que no se produzcan desigualdades, y no se pierda la presencia del pueblo; por ello, es imprescindible el disenso y la representación del *como si de los cualquiera*. En esta propuesta, subyacen dos ideas que ponen en marcha toda la política de Rancière, la *sustituibilidad* y la *indiferencia a la diferencia*. Es él mismo que las reconoce como diferencias con respecto a Derrida, pero son marcadas como faltas en la propuesta política derridiana. Con respecto a esas dos cuestiones se desarrollarán algunos puntos que Derrida establece sobre la imposibilidad de coincidencia con el planteamiento de Rancière.

A) Rancière le recrimina a Derrida que no tome en cuenta la idea de sustituibilidad, argumentando que para sostener la complementariedad de la democracia se sustenta en una ley que excede a lo político, en una ley ética. Pero habría que ver si la *sustituibilidad* y el *como si*, al intentar representar al pueblo, como si fuera el pueblo, no se estaría moviendo en una ley ética, por qué esa representación sería política, por qué no sería ética. Pero de ello, se desprende que la sustituibilidad eliminaría a la in-sustituibilidad del otro, que para Rancière sería una ley ética y por ello, la propuesta derridiana no se sustentaría en la política. Habría que ver porqué la sustituibilidad sería propia de la política y el reconocimiento del otro sería ético. Por otro lado, al hablar de la representación de un *como si de los cualquiera* no se refería desde una perspectiva ética, por qué habría que representar como si fuera uno cualquiera, ¿este representar a los cualquiera no sería una forma del reconocimiento del otro? El *como si* no llega a la sustitución del otro, sino que lo representa como si fuera él, pero en definitiva no lo sustituye, no hay sustituibilidad. La sustituibilidad se apoya en el principio de disimetría de la comunidad, lo que no se fundamenta es por qué tendría que darse prioridad a la disimetría y si ella se apoyaría en cuestiones inherentemente políticas.

B) Rancière sostiene que la democracia es la puesta en práctica de los sujetos políticos de la *indiferencia a la diferencia*, pero desde la propuesta derridiana, no podría sostenerse la indiferencia frente a la diferencia, ya que sería la anulación de las diferencias, la eliminación de las singularidades. No se sostendría una indiferencia con respecto a las diferencias, porque ellas sustentan al otro.

⁷ Cfr. *Ibíd.* pp. 209-210

C) Rancière apoya lo político en dos lógicas antagónicas que constantemente deben ponerse a prueba para ir eliminando la disimetría, entre el poder de la *policía* y la *política*. Hasta aquí, no habría inconvenientes, salvo por el hecho que critica a Derrida que sostenga la mayor importancia del otro y que la lógica antagónica deje de tener efecto. La postura de Rancière se podría atribuir a un pensamiento ético, que considera a la conflictividad como el eje central de su propuesta política, pero también se podría marcar que no hay razón de ser para otorgar preponderancia a la conflictividad y al disenso en detrimento de la apertura hospitalaria al otro.

Para Rancière en la propuesta política de Derrida, no se propone un sujeto político, no se pregunta por la política o lo político, porque tendría la respuesta dada desde el principio, y es que *“la esencia de la política es la soberanía”*⁸ y ésta es de origen teológica.

Es curioso cómo Rancière menciona una entrevista que se le realizó a Derrida, publicada en 1999 por el diario *L’Humanité*, citando una parte donde se habla de la paridad. *“Por un lado, responde que, si él estuviera “obligado” a elegir, elegiría el mal menor votando por la paridad. Pero luego de haber dicho esto, se pronuncia muy agresivamente contra esta noción. La paridad, dice, comporta “un fantasma de soberanía maternalista”.*⁹ Lo que omite citar Rancière son unas líneas anteriores donde Derrida sostiene: *“[e]so sí, por supuesto, si hubiera un referéndum, hoy, votaría contra los que están contra lo que en Francia se llama (¡qué palabra!) la paridad.”*¹⁰ Explícitamente Derrida se pronuncia sobre la cuestión, pero es ante el binarismo al que se somete la paridad, sobre el que muestra sus reservas. Incluso sostiene que el recurrir a la constitucionalidad en la decisión sobre la paridad es una clara muestra de la poca fe que se poseen sobre las fuerzas políticas.¹¹ Aquí, se ve como Derrida promulga las decisiones democráticas efectivas y no una mera votación constitucional, asimismo postula la extensión más allá de la paridad, por el hecho que un binarismo oposicional tiende a la homogeneización y a restringir la igualdad.

Rancière omite de forma crasa toda la fundamentación de Derrida sobre el porqué de la no-adherencia a la paridad, pero lo hace con el objetivo de fundamentar su crítica sobre la fraternidad y la democracia.

“Una mujer par, una mujer sustituible, “calculable”, es todavía un hermano, un miembro de la familia soberana. Hermano es cualquiera que puede ser sustituido por un(a) otro(a), cualquiera que lleva consigo un rasgo de

⁸ *Ibíd.* p. 211

⁹ *Ibíd.* pp. 211-212

¹⁰ Derrida, Jacques. *Papel Máquina*. Óp. Cit. p. 284

¹¹ *Cfr. Ibíd.* p. 285

sustituibilidad con otro (otra). Ahora bien, la democracia por venir no puede ser una comunidad de personas sustituibles, ella no puede ser una comunidad de iguales.”¹²

La construcción del argumento de Rancière es en base al supuesto rechazo por parte de Derrida de la igualdad, de la imposibilidad de sustituir al otro, de la incapacidad para ver como pares a la mujer y el hombre, de seguir moviéndose dentro de la lógica soberana y fraternal. Pero para poder sostener eso, cita algunas entrevistas, donde pasa por alto ciertas aclaraciones que realiza Derrida. Rancière arremete contra el otro en Derrida, para sostener la imposibilidad de la sustituibilidad en su propuesta, y por lo tanto, de la democracia. Para Derrida, no podría darse sustituibilidad ni intercambio porque el otro es diferente, y siempre permanecerá así, es *insustituible*, pero eso no va en detrimento de su postura política, sino que la exalta, es el reconocimiento siempre exigente del otro, lo que mueve el andamiaje de la democracia por venir.

Rancière centra su crítica en la sustituibilidad, es eso esencial para su democracia, pero habría que ver si eso sería esencial para la democracia. Por qué ser sustituible tendría que ser lo propio de la democracia, por qué el cualquiera. En ese sentido, ¿Rancière por querer alejarse de Derrida, no estaría cayendo en el lado opuesto de su crítica, exaltando desmedidamente el concepto de pueblo y perdiendo en él las singularidades o la presencia del otro? ¿Poner en el plano internacional es poner en lo imposible, pero ponerlo desde la perspectiva de un sujeto "demos" no es hacer lo mismo? ¿Un *demos* sin otro, podría realmente tener efecto, que un cualquiera pueda ocupar el lugar de un cualquiera? Rancière señala que poner en el ámbito internacional a la democracia es situarla en el ámbito de la imposible reciprocidad, pero esto sería que la democracia, como él la entiende¹³, ¿es sólo concebible de forma "local", en el ámbito internacional es imposible? ¿Habría que suplantar a la democracia en el ámbito internacional? Rancière sostiene eso, para marcar lo irrealizable de la democracia por venir, porque sólo allí sería "posible" por lo alejada e incapaz de ser puesta en práctica, por eso Derrida, la pensaría siempre en un nivel internacional.

La incondicionalidad de la ley del otro, del huésped, marca el lugar donde se diluiría la presencia del sujeto político *demos*, "[l]a figura del huésped abre un abismo irreconciliable entre la escena de lo posible – o de lo calculable – y la escena de lo incondicional – de lo

¹² Rancière, Jacques. "¿La democracia está por venir? (Ética y Política en Derrida)" En: *Derrida político*. Óp. Cit. p. 212

¹³ Cfr. *Ibíd.*

*imposible o de lo incalculable.*¹⁴ Es esto justamente, sobre ese “abismo” entre las escenas, que Derrida exaltaría como una de las tareas que la deconstrucción tendrá que realizar incansablemente, para no caer en reduccionismos, pero evitando las generalizaciones.

Unas líneas más adelante, Rancière cuestiona a Derrida que una expresión suya es más propia de los “*políticos realistas de derecha*”. La expresión es en relación a la hospitalidad incondicional, que su aplicación a las leyes y políticas de la hospitalidad tendría “*efectos perversos*”. En las dos entrevistas citadas por Rancière, Derrida no deja de señalar en potencial (“*puede tener*”, “*correría siempre el peligro de tener*”) lo que la hospitalidad incondicional podría acarrear de ser tomada de forma abrupta por las políticas inmigratorias, ya que la hospitalidad condicional e incondicional son heterogéneas e irreductibles una a la otra, funcionan en una interrelación continua que lleva a plantearse, controlarse, expandirse, aplicarse y reformularse las leyes políticas de la hospitalidad. Asimismo, Rancière le critica sobre este punto a Derrida, ser demasiado realista, cuando sobre la mayoría de los otros puntos lo había tratado de una política irrealizable por la poca conexión con la realidad. Pero eso no sería la cuestión central en las afirmaciones de Derrida, sino que sería el mantenimiento de las mismas para no ceder en su construcción teórica. Rancière lanza una fuerte acusación contra Derrida, ya que no se pasaría ese abismo, para conservar lo que Derrida sostiene sobre lo incondicional y condicional, una cuestión de imposibilidad o prohibición teórica, que impide que se supere.¹⁵

Rancière continúa con su crítica al “simplismo” de la oposición entre regla y justicia, que propone Derrida, sosteniendo que en ciertos casos estarían contentos de la simple aplicación de una regla y no la inaplicabilidad de la justicia.

*“...aquellos que sufren una o muchas de las “diez plagas” estarían, en la mayor parte de los casos, bien contentos si existiera una regla simple aplicable “tranquilamente” a su caso, antes que estar sometidos a la arbitrariedad de poderes estatales absolutos y de administraciones corrompidas...”*¹⁶

La crítica que realiza Rancière y el “ejemplo de sentido común” que expone, evidencia una incomprensión de lo propuesto por Derrida, ya que la regla y la justicia siempre debe permanecer heterogéneas. No es que la aplicación de la regla sea “mala” sino que debe ser replanteada constantemente. No es que la simple aplicación no deba darse, sino que la continua aplicación de una regla trae aparejada la no reflexión y cuestionamiento sobre la

¹⁴ *Ibíd.* p. 213

¹⁵ *Cfr. Ibídem.*

¹⁶ *Ibídem.*

misma, tornándose una regla que se aplica automáticamente. Derrida no dice que no debe haber aplicabilidad, sino que ella es indispensable. Pero no debe quedarse en ella, sino que allí la justicia debe “instigar” constantemente al derecho para expandirlo. Derrida, marca que en cada caso se debe someter la ley a la justicia, para comprobar si es injusta o no, para no caer en una decisión anticipada que no tome en cuenta las particularidades de cada caso. Expandir la ley, no someterla a decisiones ya prefiguradas, allí radicaría la violencia y la arbitrariedad que Rancière atribuye a la justicia derridiana. *“Ahora bien, la justicia, por muy no-presentable que sea, no espera...una decisión justa es necesaria siempre inmediatamente, enseguida, lo más rápido posible.”*¹⁷

Rancière continúa con su argumentación, sosteniendo que: *“...hay casos en los que ni la existencia de una regla ni poseer un saber acerca qué debemos hacer alcanzan para producir una opción automática que anule la decisión.”*¹⁸, es allí donde entraría la justicia, pero sólo si se detiene a pensar y a someter esa ley a cuestionamientos. Son en esos casos, justamente, donde se produce la singularidad, el tratar el caso particular, no la aplicación automática de una regla. En *Fuerza de ley*, Derrida abunda en aclaraciones similares a esta: *“[c]ada caso es otro, cada decisión es diferente y requiere una interpretación absolutamente única que ninguna regla existente y codificada podría ni debería garantizar absolutamente.”*¹⁹

Rancière se adentra en la construcción de su argumentación adhiriendo a Derrida a lo que él llama el *vuelco ético*²⁰ que se ha producido en la filosofía en los últimos veinte años. Es por ello, que Derrida lo que hace es: *“...transformar esta alteridad todo Otro en la alteridad de cualquier otro, de cualquiera. Restablece de esta forma la alteridad sobre la escena política y lleva a la heteronomía a la simple heterogeneidad.”*²¹ Rancière cuestiona la manera de arribar a la introducción de *cualquiera* en la escena política, pero en última instancia, dice sin querer decir, lo que le quería sustraer a Derrida. El otro es restablecido en la escena política, como *cualquiera*. Rancière mismo, casi al final de su artículo, lo reconoce: *“...la fórmula de la heteronomía ética se vuelve parecida a la de igualdad política...”*²² Pareciera volver sobre sus pasos y olvidarse lo que líneas arriba sostuvo, señalando que la heteronomía ética es “parecida” a la igualdad política, a su igualdad política.

¹⁷ Derrida, Jacques. *Fuerza de ley*. Óp. Cit. p. 60

¹⁸ Rancière, Jacques. “¿La democracia está por venir? (Ética y Política en Derrida)” En: *Derrida político*. Óp. Cit. p. 214

¹⁹ Derrida, Jacques. *Fuerza de ley*. Óp. Cit. p. 53

²⁰ Cfr. Rancière, Jacques. “¿La democracia está por venir? (Ética y Política en Derrida)” En: *Derrida político*. Óp. Cit. p. 215 Cfr. también “Le tournant éthique de l’esthétique et de la politique” En: *Malaise dans l’esthétique*. Paris, Galilée, 2004. pp. 143-192

²¹ Rancière, Jacques. “¿La democracia está por venir? (Ética y Política en Derrida)” En: *Derrida político*. Óp. Cit. p. 216

²² *Ibíd.* p. 218

Rancièrè realiza una observación “particular”, que tiene el carácter de una opinión despojada de todo cuidado por la lectura de los textos, sobre lo que sería el trabajo de la deconstrucción: “[y] es así como puede definirse el trabajo teórico de la deconstrucción: se trata de responder por los muertos...”.²³ Solamente se puede permanecer perplejo ante tamaña afirmación, pero a su vez puede ser el sitio de la comprensión de las críticas que Rancièrè dirige a Derrida, porque en muchas de las sentencias sobre la propuesta política derridiana, se evidencia una falta de profundización en la lectura de otros textos que no se mencionan, donde las cuestiones “reclamadas” hallan respuesta. Pero Rancièrè, se detiene en algunos textos y en varios pasajes de entrevistas, para espetar en la cara que la *deconstrucción es responder por los muertos*. Pero no lo expresa ingenuamente, sino que busca asociar a la palabra por el otro, que se debe dar, en nombre del otro, la responsabilidad por el otro. “*El otro...es todo ser viviente o inerte que necesita que responda por él. Esto es lo que significa la responsabilidad: el compromiso hacia otro que me es confiado y por el cual yo debo responder.*”²⁴ Juega su carta para asociar al otro a alguien que no da respuesta, que hace que se responda por él, que se asemejaría a los muertos. Pero es una responsabilidad sin ninguna reciprocidad, es responder siempre por el otro, porque el otro no puede responder. Allí, marca Rancièrè, nuevamente, la ausencia de sustituibilidad.

Desde la visión de Rancièrè, la *Democracia por venir* se sustentaría en algo que la excede, en una *ley ética* que posibilita la apertura al otro. Dicha crítica encuentra respuesta en la obra derridiana, ya que toda ella, es una preocupación constante por deconstruir los límites éticos-políticos, sin centrarse uno u otro. Con relación a la apertura al otro, la sustituibilidad que propone Rancièrè, no podrá sostenerse desde la deconstrucción, porque el otro siempre será in-sustituible en la democracia por venir.

Es interesante la crítica que realiza Rancièrè a la imposibilidad de aplicación de la justicia, pero nuevamente ahí, Derrida se sitúa en un lugar de indeterminación que le posibilita tener una amplitud para decidir, es decir, tomar una decisión para cada caso particular y no una mera aplicación automática del derecho. Pero esa procrastinación que Rancièrè le atribuye a la justicia, no se postula en la deconstrucción ni en la democracia.

Por otro lado, la crítica que la democracia se mueve en un ámbito internacional es por la imposibilidad de aplicación allí, porque la soberanía no puede ser dejada de lado. Derrida deconstruye la relación aporética entre democracia y soberanía (como se vio en el capítulo 1), y circunscribirse al ámbito nacional carecería de sentido para la democracia, sino se aplica al internacional.

²³ *Ibíd.* p. 217

²⁴ *Ibíd.*

4. 2. Rorty: lo privado y lo público

Rorty ha llevado a cabo una crítica insistente a la deconstrucción en general²⁵ y a Derrida en particular²⁶, sobre la concepción filosófica-política que éste último propone. El debate sobre los puntos más relevantes para la presente investigación, se puede rastrear en las actas del simposio *Desconstrucción y Pragmatismo*, en el que ambos autores participaron. A partir de aquí, se reconstruirá esa polémica, a fin de profundizar en las implicancias políticas de la deconstrucción y atender a las críticas que el pragmatismo rortyano ha realizado a la democracia por venir.

Rorty se refiere a la democracia por venir derridiana, como una manera “profética” y de “esperanza utópica” que recuerda a los humanistas como Mill y Dewey.²⁷ Derrida, en una entrevista, responde sobre la utopía y la relación con su obra: “[a]unque haya poderes críticos de la utopía a los que sin duda no hay que renunciar nunca, sobre todo cuando se los puede convertir en un motivo de resistencia a todas las coartadas y a todas las renunciaciones “realistas” y pragmáticas”, desconfío de dicha palabra.” Y continúa, con lo que se la asocia: “...al sueño, a la desmovilización, a un imposible que empuja más al abandono que a la acción.”²⁸ Por ello, sostiene que prefiere lo “imposible” y no la utopía. “Lo “imposible” del que con frecuencia hablo no es lo utópico; por el contrario confiere su movimiento mismo al deseo, a la acción y a la decisión; es la figura misma de lo real. Posee su dureza, su proximidad, su urgencia.”²⁹ Lo “imposible” le brinda esa movilidad que es necesaria para que la democracia esté siempre por venir, que se replantee continuamente, que no se subsuma en una forma de gobierno.

En el simposio mencionado, Derrida responde a Rorty: “[h]ay algo por advenir. Eso puede ocurrir...eso puede ocurrir y prometo abrir el futuro o dejar abierto el futuro. Esto no es utópico, es lo que tiene lugar aquí y ahora, en un aquí y ahora que trato de disociar del

²⁵ Cfr. Rorty, Richard. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Barcelona, Paidós, 1993. pp. 125-169/183-197

²⁶ Cfr. Rorty, Richard. “Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida”. En: *New Literary History*, Vol. 10, No. 1, Literary Hermeneutics. (Autumn, 1978), pp. 141-160. Cfr. “De la teoría ironista a las alusiones privadas: Derrida”. En: *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1996. pp. 141-156. Cfr. “¿Es Derrida un filósofo trascendental?”. En: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Óp. Cit. pp. 169-182. Cfr. “Notas sobre desconstrucción y pragmatismo”, “Respuesta a Simon Critchley” y “Respuesta a Ernesto Laclau”. En: *Desconstrucción y Pragmatismo*. Óp. Cit. pp. 35-43/87-96/137-149.

²⁷ Cfr. Rorty, Richard. “Notas sobre desconstrucción y pragmatismo”. En: *Desconstrucción y Pragmatismo*. Óp. Cit. pp. 37-38

²⁸ Derrida, Jacques. *Papel Máquina*. Óp. Cit. p. 315

²⁹ *Ibidem*.

*presente.*³⁰ Esa promesa de lo que viene, que no se sabe lo que es, es apertura que ocurre en el aquí y ahora, pero no es utopía. Es realización y movimiento, es promesa y realidad, es urgencia y proximidad, es la democracia que exige que se la tome en cuenta, no como una utopía, sino como un instigar continuo para que no se la deje en el olvido, que se la recuerde en todas y cada una de las decisiones que se toman.

Rorty sostiene que la deconstrucción distrajo la atención de la “política real”, ha llevado a la no-injerencia en cuestiones públicas y a la no-modificación de instituciones; y acusa a la izquierda de hacerse eco de ella.³¹ Para Derrida, es posible que lo que sostiene Rorty, ocurra en los Estados Unidos, pero no considera que la deconstrucción sea ajena a la política, sino que es una “hiperpolitización”. *“La deconstrucción es hiperpolitizante al seguir caminos y códigos que son claramente no tradicionales, y creo que despierta la politización...nos permite pensar lo político y pensar lo democrático al garantizar el espacio necesario para no quedar encerrado en esto último.”*³² Para Derrida, es clara la función que tiene la deconstrucción, la *mala apropiación* que se puede llegar a realizar de ella, es una cuestión que no se podría adjudicar a una no-injerencia en lo político.

El punto central de la crítica de Rorty, es la división que establece entre obras con propósitos públicos y privados, limitando a Derrida a este último y a sus elucubraciones sin influencia en la “realidad” pública. Derrida, tiene una “*esperanza utópica*”, pero no colabora en la realización de la misma.³³

*“Creo que el ataque de...Derrida a la metafísica produce satisfacción privada a gente que está profundamente interesada en la filosofía...pero no tiene consecuencias políticas, excepto de manera indirecta y a largo plazo. Así, creo que lo mejor de Derrida está en obras como la sección “Envois” de La carta postal. De Freud a Lacan: obras en las que sus relaciones privadas con sus grandes abuelos, Freud y Heidegger, son más claras.”*³⁴

Rorty sostiene que la obra de Derrida podría dividirse en un periodo temprano, más preocupado por ser aceptado por el ámbito académico, más “filosófico”; y una segunda etapa,

³⁰ Derrida, Jacques. “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo”. En: *Desconstrucción y Pragmatismo*. Óp. Cit. p. 161

³¹ Cfr. Rorty, Richard. “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo”. En: *Desconstrucción y Pragmatismo*. Óp. Cit. p. 39

³² Derrida, Jacques. “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo”. En: *Desconstrucción y Pragmatismo*. Óp. Cit. p. 166

³³ Cfr. Rorty, Richard. “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo”. En: *Desconstrucción y Pragmatismo*. Óp. Cit. p. 41

³⁴ *Ibíd.* pp. 41-42

donde se centra en sus relaciones privadas sin intención de demostrar verdades. Para Rorty, las obras de la primera etapa, para “ser publicado”, tampoco contribuyen a la filosofía, en el “...sentido de libros que demuestran, ahora y para siempre, ciertas tesis.”³⁵

De esto se derivan algunas observaciones: a) Rorty no considera que la introducción que realiza Derrida, a campos aparentemente no políticos, es una forma de preparar el terreno ya que no se puede simplemente, desde Derrida, ir a lo superficial, sin criticar las bases en las que se sustenta, por eso esas obras “no-políticas” buscan deconstruir lo central, para luego ir a la superficie. b) Se evidencia la diferente concepción de la filosofía que separa a Rorty de Derrida; el primero, considera que eso (*tesis demostradas ahora y siempre*) es filosofía; el segundo, no podría jamás estar de acuerdo con esa definición, ya que toda su “obra”, si se puede decir así, tiende a poner en cuestión toda “tesis”³⁶ y a eludir la fórmula “clásica” de postular ciertas tesis, ese constante trabajo de deconstrucción es lo que Rorty no percibe y es por ello, que busca destinar los textos de Derrida a una cuestión privada.

Las primeras obras de Derrida, tienen el defecto, para Rorty, de quedarse a medio camino de proponer tesis verdaderas para siempre y una cuestión de gustos privados del autor. Por eso prefiere las obras que posteriores a las publicadas en 1967, donde ya se puede ver a un Derrida, haciendo su propio juego, un juego privado y dejando de pretender ser público.

Rorty critica a Gasché³⁷ por considerar la obra temprana de Derrida como una búsqueda por salir de la metafísica y encontrar “una palabra mágica” que logre superar a la metafísica. “Me parece que la superioridad del último Derrida respecto del primero reside en que deja de confiar en la palabra mágica y, en lugar de ello, confía en un modo de escribir, en la creación de un estilo antes que en la invención de neologismos.”³⁸ El abandono de la búsqueda de la palabra mágica, de la superación de la metafísica, da como resultado que Derrida, se concentre en la consecución de su propio estilo de escritura. Rorty realiza una crítica que llama la atención, ya que considera a Derrida (al segundo, según él), como alguien que busca su propio estilo, reduciendo su propuesta a una cuestión estilística. Lo que conduce

³⁵ Ibídem.

³⁶ “Estas “investigaciones” no reclamaban sólo un modo de escritura diferente, sino un trabajo transformador sobre la retórica, la puesta en escena y los procedimientos discursivos particulares, históricamente muy determinados, que dominan el habla universitaria, especialmente ese tipo de texto que se llama “tesis”...” (p. 16) “La fuerza reproductiva de la autoridad se conforma más fácilmente a declaraciones o tesis sedicentes revolucionarias en su contenido codificado con tal que se respeten los ritos de legitimación, la retórica y la simbólica institucional que desactiva y neutraliza todo lo que viene de otra parte.” (p. 18) Derrida, Jacques. “El tiempo de una tesis” En: *Cómo no hablar. Y otros textos*. Barcelona, Proyecto A Ediciones, 1997.

³⁷ Gasché, Rodolphe. *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Óp. Cit.

³⁸ Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Óp. Cit. p. 143.

a dejar de lado el contenido y al confinamiento a una cuestión meramente privada. Las obras del segundo Derrida, serían “*bromas privadas*” que eliminan la pretensión de teorizaciones en el ámbito de lo público, fantasías a las que no se les pueden dar un uso público o político. La virtud que Rorty ve en el segundo Derrida, es que deja de preocuparse por “*unir lo privado y lo público*”, y sus “*chistes*” no buscan trascender lo privado hacia lo público.³⁹ Derrida, no estará de acuerdo con esta interpretación, y para refutarla se podría tomar las dos clases completas que Dufourmantelle le pide a Derrida para publicarlas, porque a lo largo de ese seminario se problematizan los límites de lo público y lo privado. Por ejemplo, cuando Derrida aborda la cuestión de la intervención del Estado en el uso de Internet, teléfono, etc.:

“Supongo...que el argumento por el cual esta intervención estatal pretende justificarse, es el alegato según el cual el espacio de Internet, justamente, no es privado sino público...En todo caso, de lo que se trata, y se encuentra al mismo tiempo “trastocado”, deformado, es precisamente una vez más el trazado de una frontera entre lo público y lo no-público...A partir del momento en que una autoridad pública, un Estado, uno u otro poder del Estado, se atribuye o le es reconocido el derecho de controlar, vigilar, prohibir intercambios que los actores juzgan privados, pero que el Estado puede interceptar puesto que esos intercambios privados atraviesan el espacio público y ahí se vuelven disponibles, entonces todo elemento de la hospitalidad se ve alterado.”⁴⁰

Es difícil circunscribir esa reflexión al ámbito de lo privado, como lo propone Rorty.⁴¹ Cuesta comprender la crítica sobre lo privado y lo público, cuando Derrida no se propone esa diferenciación simple, sino que la problematiza, no para confundir, pero sí para mostrar la supuesta clara delimitación de uno y otro ámbito, como si no se entrecruzaran y complicaran ambos mutuamente. A la problemática planteada por Derrida, es complicado imaginarse la respuesta que daría Rorty, ¿cómo se plantearía la cuestión? En realidad, no habría tal planteo, porque la división clara y tajante que propone le impediría ver las complejidades que se presentan, cuando se las quieren trasladar a la realidad. “*Es la rígida distinción de Rorty entre lo público y lo privado lo que no le permite ver la complejidad de la trama entre las dos esferas y lo que lo lleva a denunciar cualquier intento de articular la búsqueda de la autonomía individual con la cuestión de la justicia social.*”⁴² Mouffe critica la cortedad de visión de Rorty sobre lo privado y lo público, que lo lleva a críticas fundadas en la incomprensión del problema.

³⁹ Cfr. *Ibíd.* pp. 144-145

⁴⁰ Derrida, Jacques y Dufourmantelle, Anne. *La hospitalidad*. Óp. Cit. pp. 53-54

⁴¹ Si bien es cierto, que el escrito de Rorty es anterior al texto arriba citado, nunca reformulará su punto de vista sobre la cuestión, al menos hasta lo que se tiene conocimiento en la presente investigación.

⁴² Mouffe, Chantal. “Desconstrucción, pragmatismo y la política de la democracia”. En: *Desconstrucción y Pragmatismo*. Óp. Cit. p. 15

La división clara entre lo público y lo privado conduce a Rorty, contra su voluntad, a convertirse en el blanco de las críticas que le dirige a Derrida. Rorty se torna más utópico y privado, en su intento de una delimitación simple, sin ningún entrecruzamiento entre lo privado y lo público. Como lo señala Derrida, los tiempos actuales, no permiten una lectura desde la diferenciación propuesta por Rorty, sino que se entrecruzan, mixturán, confunden y complementan.

Rorty define la ética y la política “real” de la siguiente manera: “...como una cuestión de lograr acomodarse entre intereses contrapuestos y como algo para debatir en términos banales, familiares, términos que no necesitan disección filosófica y que no tienen presuposiciones filosóficas.”⁴³ Se puede apreciar la distancia con Derrida, y comprender las críticas que realiza Rorty, sin llegar a situarse en la complejidad sobre la que intenta problematizar aquel. Mouffe no está de acuerdo con la definición de Rorty, y responde:

“...una cosa es afirmar que la democracia no puede tener –y no necesita– fundamentos filosóficos, y otra bastante distinta es rechazar la utilidad de cualquier tipo de reflexión filosófica y creer que nada se obtiene con una indagación en la naturaleza de la democracia y que podemos prescindir de ella. Cualquier concepción de la democracia política, incluso una tan antifilosófica como la defendida por Rorty, implica necesariamente una comprensión de la naturaleza de la política...No es un territorio neutral, supuestamente incontaminado por la filosofía, del cual poder hablar.”⁴⁴

La crítica que realiza Mouffe a la definición de Rorty, es por no considerar determinados aportes que la filosofía brinda para poder pensar la política y la democracia, más allá de una necesidad de resolver en “términos banales”. Para Mouffe, Rorty no ve la trama compleja que lleva a esas decisiones “familiares” y por lo tanto, desecha todo el potencial de la filosofía para pensar los supuestos en los que se sustentan. Rorty sostiene que obras como *Políticas de la amistad*⁴⁵ no contribuyen al pensamiento político, por estar confinadas a intereses privados de Derrida y a lectores que comparten los mismos intereses. Por ello, continúa su definición de lo político:

“Lo político, tal como yo lo veo, es una cuestión pragmática de reformas a corto plazo y compromisos, compromisos que deben, en una sociedad

⁴³ Rorty, Richard. “Notas sobre desconstrucción y pragmatismo”. En: *Desconstrucción y Pragmatismo*. Óp. Cit. p. 42

⁴⁴ Mouffe, Chantal. “Desconstrucción, pragmatismo y la política de la democracia”. En: *Desconstrucción y Pragmatismo*. Óp. Cit. p. 24

⁴⁵ Derrida, Jacques. *Políticas de la amistad*. Óp. Cit.

*democrática, ser propuestos y defendidos en términos mucho menos esotéricos que aquellos con los que superamos la metafísica de la presencia. El pensamiento político se centra en el intento de formular algunas hipótesis sobre cómo, y bajo qué condiciones, pueden llevarse a cabo esas reformas.”*⁴⁶

De lo que dice Rorty se pueden extraer algunas cuestiones: a) centrarse en reformas a corto plazo, podría traer aparejado no cuestionar ciertos temas de base y tomarse decisiones sustentadas en respuestas que tengan una efectividad inmediata; b) los “términos esotéricos” en la propuesta derridiana, serían necesarios para poder socavar los cimientos que sostienen todo el pensamiento político que se busca deconstruir, es necesario moverse al interior de aquello que se busca *superar*, para poder hacerlo⁴⁷; c) Derrida ha buscado problematizar las “hipótesis sobre cómo y bajo qué condiciones” se pueden realizar las reformas, pero al mismo tiempo, cuestionar las reformas para que no se conviertan en actos automatizados que tiendan a *reformar por reformar*.

Rorty al destinar el radicalismo a lo privado y el reformismo a lo público, deja percibir que los *cimientos*, por decirlo de alguna manera, no tendrían “problemas” y que se debe atender a la reforma de ciertas cuestiones más superficiales; que sería consecuente con la exigencia de las decisiones a corto plazo, ya que sólo se debe reformar. Esto sería imposible desde la propuesta de la democracia por venir porque tiene el poder de cuestionarlo todo, incluso la idea misma de democracia. Derrida no podría sostener el reformismo ni el cortoplacismo que pretende Rorty, ya que la “idea” misma de democracia implica una crítica radical y continua que tenga efectos a largo plazo.

“Ahora bien, más allá de esta crítica activa e interminable, la expresión «democracia por venir» tiene en cuenta la historicidad absoluta e intrínseca del único sistema que acoge dentro de sí, en su concepto, esa fórmula de auto-inmunidad que se denomina el derecho a la autocrítica y a la perfectibilidad. La democracia es el único sistema, el único paradigma constitucional en el que, en principio, se tiene o se arroga uno el derecho a criticarlo todo públicamente, incluida la idea de la democracia, su concepto, su historia y su nombre. Incluidas la idea del paradigma constitucional y la autoridad absoluta del derecho. Es, por lo

⁴⁶ Rorty, Richard. “Notas sobre desconstrucción y pragmatismo”. En: *Desconstrucción y Pragmatismo*. Óp. Cit. p. 43

⁴⁷ Rorty criticando la postura de la izquierda, sostiene que se enorgullecían de no haber sido cooptados por el sistema, pero que eso era la imposibilidad de poder modificar el sistema. Esta crítica se puede realizarla a él, ya que no comprende que todo esa “superación de la metafísica de la presencia” es imprescindible para poder modificar lo político, la política y el “sistema”. Cfr. *Ibíd.* p. 39

“[N]o tiene ningún sentido *prescindir de los conceptos de la metafísica para hacer estremecer a la metafísica; no disponemos de ningún lenguaje –de ninguna sintaxis y de ningún léxico– que sea ajeno a esta historia; no podemos enunciar ninguna proposición destructiva que no haya tenido ya que deslizarse en la forma, en la lógica y los postulados implícitos de aquello mismo que aquélla querría cuestionar.*” Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Óp. Cit. p. 386

tanto, el único que es universalizable, y de ahí derivan su oportunidad y su fragilidad.”⁴⁸

Contra el reformismo a corto plazo de Rorty, Derrida aspira a la radicalidad de la *Democracia por venir*, que irrumpe intempestivamente y quiebra las bases desde dónde pensarla, lo que obliga a repensarla continuamente.

Rorty sostiene que Derrida es un pensador original, lector inteligente y crítico devastador, pero todo eso con respecto a determinados tópicos que le interesan a él y a un grupo reducido de lectores, que no ha podido combinar la ironía con la teorización, es decir que es un *“ironista privado”*, que no tiene una influencia en la realidad social y política. El error de leer la obra de Derrida, y que él pueda considerarla, como teorizaciones que tienen una preocupación por la esfera pública lleva a elucubraciones estériles a corto plazo, a deambular por cuestiones esotéricas que quitan la vista de objetivos pragmáticos. Leerlo provoca un deleite, siempre y cuando se comprenda, y él también lo haga, que son cuestiones estrictamente de la esfera privada. Se puede ver, por ejemplo, en el tratamiento que realiza Derrida sobre el derecho y la justicia, que lo que sostiene Rorty poco tiene que ver su obra, porque allí menciona la importancia de acciones concretas e inmediatas.⁴⁹ Desde perspectivas diferentes, es la misma crítica que realiza Rancière, como se veía líneas arriba.

Penchaszadeh brinda una definición de cómo concibe la política Derrida, que se puede utilizar como una respuesta a la lectura de Rorty.

“La política es, en tanto articulación de la vida-con-otros, una experiencia aporética de dos leyes, de dos órdenes heterogéneos que no pueden ser subsumidos el uno por el otro...representa el intento de hacer calculable lo incalculable, de atrapar la singularidad infinita e insible del otro bajo la rúbrica del sujeto. Sólo es este horizonte de indeterminación es posible concebir lo que la política es para Derrida.”⁵⁰

En el lugar de esa indeterminación es donde se *sitúa* Derrida, pero es justamente de allí, que Rorty se esfuerza por salir. Esa indeterminación que posee la democracia, es una incomodidad y un defecto para la visión de Rorty, por ello, no comulga con la propuesta política derridiana. Es más, no la considera política, porque no tiene una injerencia pública, por apoyarse en sustentos filosóficos que tendrán un efecto a largo plazo.

⁴⁸ Derrida, Jacques. *Canallas*. Óp. Cit. p. 111

⁴⁹ Cfr. Derrida, Jacques. *Fuerza de ley*. Óp. Cit.

⁵⁰ Penchaszadeh, Ana Paula. *Política y hospitalidad*. Óp. Cit. p. 134

La crítica de Rorty es interesante para pensar la deconstrucción en términos pragmáticos, para dar respuesta a ciertas cuestiones políticas que urgen. No es que Derrida no lo haya hecho, pero es una cuestión que los críticos de la deconstrucción exaltan con frecuencia. Pero sus críticas no encuentran asidero en la propuesta derridiana, en especial en la *Democracia por venir*, donde la “*aplicabilidad*” es un punto capital.

La mirada rortyana sobre la filosofía y lo utópico de la deconstrucción, permite ver la incompreensión de lo postulado por Derrida, ya que, como se demostró, no existe tal postura utópica y la forma de concebir la filosofía, permite pensar lo político.

Por último, la deconstrucción de lo público y lo privado, posibilita pensar en términos más “realistas” con una injerencia política efectiva, porque se adecua a la actualidad y no piensa de forma simplista e irreal la división de ambos ámbitos, como lo hace Rorty. Por otro lado, si se piensa en la esfera internacional con todos sus derechos, la división categórica (y no-relación) de lo público y lo privado como lo propone Rorty, no redundaría en beneficio de la construcción de una democracia a nivel internacional por quedar encerrada, esa división, en lo que deconstruye Derrida al referirse a la soberanía.

4. 3. Laclau, emancipación y un paso indebido

Laclau toma ciertos puntos de la propuesta derridiana y los incorpora a su filosofía, pero critica determinados puntos y la incompletitud de la deconstrucción para abordar la política, por ello, la necesidad de su teoría hegemónica.

En el presente apartado se centrará en el texto *El tiempo está dislocado*⁵¹ donde se aborda la cuestión política, y más específicamente, la democrática. En el texto, se apunta a la pertenencia a un mismo movimiento de descentramiento al que pertenecen la deconstrucción y el marxismo, pero no de todo marxismo o el marxismo en general, sino de un cierto marxismo que se compromete en una fidelidad-infiel con la obra de Marx. Una “*dislocación constitutiva*” que está en el interior de toda “*rondología*”⁵² que es el asedio continuo de los espectros, que la ontología busca neutralizar y ocultar, pero a su vez no puede captar, se le escapa en cada intento por controlar. Al mismo tiempo, la *rondología* o *lógica espectral*, disloca al presente, es un “*anacronismo constitutivo que está en la raíz de toda identidad*”⁵³,

⁵¹ Laclau, Ernesto. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires, Ariel, 1996.

⁵² Laclau utiliza ese neologismo para “traducir” el juego de palabras que realiza Derrida, entre *hantologie* y *ontologie*. En cambio, De Peretti y Alarcón, los traductores de *Espectros de Marx*, optarán por el neologismo: *fantología*. Cfr. Derrida, Jacques. *Espectros de Marx*. Óp. Cit. p. 24. En el presente apartado de la investigación, se conservará el uso que propone Laclau.

⁵³ Laclau, Ernesto. *Emancipación y diferencia*. Óp. Cit. p. 126

que está en la *base* de la ontología; por ello, pretender arribar a un tiempo que no esté fuera de sí, es un imposible. El “*proceso espectrogénico*” no se detiene, no se pasará a un tiempo en el que se deje atrás la dislocación del tiempo, es constitutivo del tiempo. Por ello, el vínculo social, la política y la identidad no podrán conformarse plenamente, por estar *basados* en la rondología. “*De tal modo, el punto al que llegamos...es el terreno mismo de esta práctica fantasmática, anesencial, que llamamos política.*”⁵⁴ Laclau coincide con la apertura a la que llama la deconstrucción, al dislocar al presente, a la política como imposible de ser plasmada por una ideología, porque siempre estará fuera de sí, asediando.

Pero Laclau considera que la “*lógica hegemónica*” que él propone, daría un par de pasos más allá de la lógica espectral. Sostiene que se da una autonomización del espíritu que no se puede explicar desde la lógica de la espectralidad, en la medida en que un cuerpo compite con otro para alcanzar la encarnación del espíritu. “*El cuerpo es un punto indecible en el que universalidad y particularidad se confunden, pero el hecho mismo de que otros cuerpos compiten por llevar a cabo la tarea de encarnación, que ellos son formas alternativas de materialización del mismo “espíritu”, sugiere un tipo de autonomización por parte de este último que no puede ser tan sólo explicada por la pura lógica de la espectralidad.*”⁵⁵ Es quizás cierto, que la lógica espectral no daría ese paso, porque no lo consideraría necesario, ya que el cuerpo y el espíritu permanecerían interrelacionados, pero heterogéneos, esa autonomización que sostiene Laclau, sería una condición para el funcionamiento de la lógica espectral, pero no sólo del *espíritu*, sino a la vez, del cuerpo.

El segundo paso que propone Laclau, lo ejemplifica mediante la suposición de un desorden social generalizado donde el “orden” sería el “*nombre de una plenitud ausente*”. “*El “Orden” se autonomiza respecto a todo orden particular, en la medida en que es el nombre de una plenitud ausente que ningún orden social concreto puede realizar.*”⁵⁶ En lo que respecta a este segundo paso, el “Orden” no se autonomizaría sino que, como se puede ver en el tratamiento de la democracia y la justicia en Derrida, estaría por siempre autonomizado de la situación de desorden, pero sería *justamente*, lo que llevaría al restablecimiento de un nuevo orden. La perspectiva de Laclau, con la relación hegemónica, se basaría en el exceder de un cierto contenido particular de su particularidad misma, convirtiéndose en la “*encarnación de la plenitud ausente de la comunidad*”. Aquí, se podría ver una cierta cercanía, salvando las diferencias, con la crítica que realiza Rancière sobre el *démos*. Laclau trataría de salvar esa

⁵⁴ *Ibíd.* p. 127

⁵⁵ *Ibíd.* p. 130

⁵⁶ *Ibíd.* p. 131

distancia con dicha relación, pero Rancière no verá manera del salvarla desde el planteo derridiano.

Se podría observar que en cierta medida, Laclau reconoce la lógica espectral que propone la deconstrucción, pero termina cayendo en la crítica al hiato que existe entre lo particular y universal, entre “fraseología” y “contenido”. Por un lado, dicotomizando la cuestión, y por otro, desconfiando de ese hiato, buscando eliminarlo, pero justamente, ahí reside la *fuerza* deconstructiva, en la no-eliminación y siempre presencia-ausencia de ese hiato. Biset se expresa en este sentido y sostiene la importancia del hiato para la deconstrucción:

“Ese hiato se da entre los órdenes instituidos, las estabilizaciones estructurales y el exceso de aquello que no puede ser deconstruido, la justicia, y que permite la crítica incondicional de lo condicionado o instituido. Cuando se aplica a la dimensión práctica la deconstrucción muestra cómo se asientan sobre un fondo de indecidibilidad, es decir, deconstruye el supuesto fundamento racional que daría origen a toda institución. Si lo instituido o estabilizado tuviera un fundamento racional último, un fundamento desde el cual se pudiera derivar lógicamente, no podría ser deconstruido. Derrida muestra una y otra vez que no existe ese supuesto lazo entre un fundamento último y un orden de razones derivadas, sino que siempre hay un hiato entre ambas dimensiones.”⁵⁷

Biset marca la importancia del hiato y el “salto” que se debe realizar y no una continuidad lógica. Ese hiato, que preocupa a Laclau, permanecerá siempre y es “fundamental” para la deconstrucción.

Laclau verá una dificultad, en la defensa que realiza Derrida, de la idea de emancipación, ya que estaría reintroduciendo lo que busca deconstruir, que es la *escatología mesiánica*. Pero Derrida, no critica toda escatología mesiánica, sino que marca y muestra la irreductibilidad estructural que habita en ella y el olvido de “*ser-promesa de una promesa*”.⁵⁸ “*Incluso aunque no quisiera inscribir el discurso de la emancipación dentro de la teleología, una metafísica, una escatología o incluso un mesianismo clásico, no por eso creo menos que no hay decisión o gesto ético-político sin lo que llamo un “Sí” a la emancipación...*”⁵⁹ Es la promesa, es la apertura que provoca esa promesa, lo que lleva a Derrida, a no renunciar a la emancipación y al mesianismo. Para Laclau, tendría que renunciar a la utilización de la emancipación, porque introduciría lo que está deconstruyendo, por un lado; y deformaría, al punto de ser otra cosa, la idea clásica de emancipación, por el otro.⁶⁰ “*Es más bien cierta afirmación emancipatoria y*

⁵⁷ Biset, Emmanuel. *Violencia, justicia y política*. Óp. Cit. p. 283

⁵⁸ Derrida, Jacques. *Espectros de Marx*. Óp. Cit. p. 122

⁵⁹ Derrida, Jacques. “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo.” En: *Desconstrucción y pragmatismo*. Óp. Cit. p. 160

⁶⁰ Cfr. Laclau, Ernesto. *Emancipación y diferencia*. Óp. Cit. pp. 137-138

mesiánica, cierta experiencia de la promesa que se puede intentar liberar de toda dogmática e, incluso, de toda determinación metafísico-religiosa, de todo mesianismo.”⁶¹

Laclau critica que se derive en una “transición ilegítima” de pensar la apertura a lo heterogéneo, a la necesidad de una exhortación a la responsabilidad por el otro y a una sociedad democrática. Según Laclau, podría sostenerse desde argumentos deconstructivos, un gobierno totalitario. Si bien es cierto que la indecibilidad que plantea la deconstrucción podría llevar a la utilización de la misma para formas de gobiernos distintas y hasta contrapuestas, no se podría sostener un totalitarismo, porque implicaría un cierre, una totalidad cerrada, aunque fuese desde fuera, como propone Laclau, eso no sería posible desde argumentos deconstructivistas. “Pero el hecho de que la desconstrucción es aparentemente neutral políticamente permite, por un lado, una reflexión sobre la naturaleza de lo político y, por otro, y es esto lo que me interesa de la desconstrucción, una hiperpolitización.”⁶² En esa situación de indecibilidad ve Laclau una posibilidad que la deconstrucción pueda ser utilizada para formas de gobiernos democráticas o totalitarias, pero sería difícil construir desde la deconstrucción, un camino que lleve al totalitarismo, ya que no se tendrían en cuenta premisas fundamentales, como: la importancia del otro, la democracia, la hospitalidad, etc. Si bien, se podría comprender la crítica de la no derivación *lógica* del paso de la apertura, a la exhortación por la responsabilidad hacia el otro; pero de ahí, a derivar de la propuesta deconstructiva, basándose en la indecibilidad, un totalitarismo, es una cuestión que no se desprende lógicamente de los textos de Derrida.

Laclau sostiene que una exhortación ética a la heterogeneidad, por la heterogeneidad misma, resultaría estar más cercana a un “nihilismo ético”, pero en Derrida, no existe una simple exhortación ética hacia el otro, sino que convive en esa indecibilidad, que posibilita decir “sí y no”. Esa “exhortación” nunca sería pura apertura al otro, basándose en la heterogeneidad, sino que es el movimiento permanente en el hiato, en la indecibilidad, que lleva a una siempre abertura al otro que no deja de mirar las condiciones de esa aperturabilidad. Pero lo que Laclau omite en su formulación es la decisión que cada uno posee. La decisión, por más que se tome en nombre de otro, no desliga al sujeto de ella, sino que lo torna más responsable. La decisión es siempre de uno, aunque se tome en nombre del otro o porque justamente se toma en nombre del otro, se convierte en una cuestión ineludible para uno.

⁶¹ Derrida, Jacques. *Espectros de Marx*. Óp. Cit. p. 103

⁶² Derrida, Jacques. “Notas sobre desconstrucción y pragmatismo.” En: *Desconstrucción y pragmatismo*. Óp. Cit. p. 165 (El resaltado es nuestro)

Laclau toma a la indecibilidad de forma literal, sin derivar de ella, ninguna acción, ni fuente de decisiones en la esfera ética o política.⁶³ Derrida responde a la cuestión de la siguiente manera: “[t]odo lo que un punto de vista deconstructivo trata de mostrar es que, dado que la convención, las instituciones y el consenso son estabilizaciones...esto significa que hay estabilizaciones de algo esencialmente inestable y caótico.”⁶⁴ Porque el caos y la inestabilidad son naturales e irreductibles, es que se tiende y necesita, de la política y la ética, para estabilizar (aunque sea, momentáneamente), a través de reglas, convenciones, etc. Se decide constantemente, sin que la indecibilidad deje de acechar.

Laclau no concibe como provechosa la indecibilidad y es por ello, que critica la postura política de Derrida que se apoya en ella. La indecibilidad le permite a la democracia no quedar encerrada bajo ciertas formas, a la vez que, poder optar por formas diferentes de democratizar a la democracia. Asimismo, el esfuerzo de Laclau por eliminar el hiato en el que se mueve la política derridiana, lo aleja del funcionamiento de la democracia por venir en toda su magnitud.

Para Derrida, en oposición a Laclau, no se puede renunciar a la idea de emancipación ni de mesianicidad, ya que permiten mantener siempre presente la promesa y la apertura a lo por venir.

Derrida sostiene que cuando se decide en nombre del otro, se es doblemente responsable por uno y por el otro. La apertura al otro, no es por su heterogeneidad y que queda allí, en un simple movimiento de recepción, sino que conlleva una responsabilidad por la aperturabilidad. La democracia por venir es un movimiento emancipatorio y mesiánico que se mueve en la indecibilidad para una apertura responsable por el otro.

4. 4. Epílogo parcial

El *por venir* de la democracia es la apertura: a lo absolutamente otro, a la hospitalidad, al duelo, a la responsabilidad, a lo incondicional, catastrófico y monstruoso, a la débil fuerza mesiánica, a lo mesiánico sin mesianismo, a la *différance*, a la huella, a la iterabilidad; que posibilita pensar la democracia más allá de un sistema político, más allá de lo político. Una democracia que siempre estará por venir, que siempre se podrá cuestionar, siempre se tendrá el derecho y el deber de decirlo todo, de criticar la idea misma de democracia.

⁶³ Laclau, Ernesto. *Emancipación y diferencia*. Óp. Cit. p. 142

⁶⁴ Derrida, Jacques. “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo.” En: *Deconstrucción y pragmatismo*. Óp. Cit. p. 162

Por ello, la crítica de Rancière cae por su propio peso, ya que en la deconstrucción no existe intención de dividir de forma tajante la ética de la política, como sí él lo hace. Derrida busca forzar los límites, no confundir ética con política, pero sí problematizarlos por el hecho que una distinción sencilla no se puede dar. Por otro lado, la crítica de Rancière que la deconstrucción se asienta en la idea de soberanía, no tiene razón de ser, porque es una idea que Derrida se ha encargado de deconstruir en innumerables textos, oponiéndole la *incondicionalidad*. Una de las razones de éstas críticas *apresuradas*, se debe a la fragmentación que realiza de la obra de Derrida. Contraria a esa lectura, se posiciona la presente investigación.

Con Rorty la deconstrucción se enfrenta a cuestionamientos que llaman la atención: a) porque se los considera pensamientos que están destinados a la *esfera* privada y no tienen una influencia en la realidad circundante; b) que se desprende de la anterior, es la confusión de lo público y lo privado; c) la democracia por venir es vista como utópica. Éstos puntos, como se vio, y otros más que Rorty le recrimina a Derrida, no pueden comprenderse más allá de atribuirlo a una lectura somera y parcial de la propuesta deconstructiva, cuestión ésta a la que la investigación actual se opone, mostrando la implicancia política de la deconstrucción y más aún, si se la toma sin fragmentarla.

Son interesante las críticas de Laclau, que se trató líneas arriba, ya que toma ciertos puntos de la deconstrucción y los incorpora a su propuesta, pero ellas se responden desde una lectura atenta a la continuidad de la postura política derridiana como es la propuesta de éste escrito.

Son importantes las tres críticas que se abordaron en éste capítulo, ya que la atención de esos puntos, permite fortalecer la línea investigativa que se propone, sobre la continuidad de la política deconstructiva y la lectura de la democracia por venir atravesando la *obra* de Derrida.

Esta propuesta de una democracia que no se concreta nunca o al menos de forma plena, sino que siempre se anuncia en el horizonte, sin siquiera mostrarse, y sabiendo que no se la alcanzará jamás, podría llevar a la pregunta: ¿para qué es necesaria una propuesta que no se concretará? y si se anuncia, pero no se muestra ni se tiene la menor *idea* de ella, ¿es imprescindible tratar de abordarla? La respuesta es afirmativa, porque posibilita un descentramiento de la política y lo político; porque pone en cuestión todo poder instituido; porque piensa la violencia de las relaciones, pero busca superar esas relaciones violentas; porque tiende al porvenir sin desconocer la herencia; porque realiza una desedimentación de las bases en las que se sostienen arbitrariamente las verdades, que son estrategias políticas. Éstas son algunas de las razones por las que se debe aspirar a lo *por venir* de la democracia,

más allá de todas las críticas a las que se la someta, como se vio en éste capítulo, porque sorteando o discutiendo sobre ellas, se construye una democracia, que por suerte, siempre estará por venir.

(A-)Conclusión

Esa incomodidad, desesperación y angustia que produce un estado de incertidumbre, cuando no se sabe muy bien qué es lo que se busca, cuando no se tiene muy bien delineado el camino o por dónde comenzar, es lo que mueve a buscar, para salir de ese estado, para poder espantar a esa duda que lo carcome a uno por dentro. Esa búsqueda no se detiene hasta tener algún atisbo de respuesta, alguna *huella* que lo aparte de la angustia, pero en algún punto, aunque no se haya logrado el cometido, aunque no se pueda alejar de la angustia, aunque ella permanezca allí asediando incansablemente, uno se apresura, intenta engañarla y arriesga algunas débiles y deficientes respuestas para que cese el malestar, para tener un respiro.

Esta “conclusión”, *que no concluye nada*, que deconstruye la idea misma de conclusión: que debe arribar a algunas respuestas que “cierran”, “finalizan” y “acaban” con el tema abordado. Pero ¿es posible poner un punto final?, más aún, ¿es imprescindible?, ¿cómo concluir un trabajo deconstructivo, si siempre tiende a la apertura, siempre marca un límite desde el cual continuar? Asimismo, ¿cómo decir algo, aunque sea parcial, de temas tan actuales que no detienen su marcha, varían a cada paso, zigzaguean, saltan, duermen y vuelven a andar?, ¿pero, cómo no decir, *cómo no hablar*, cómo no arriesgarse, cómo no intentar aportar aunque sea algo minúsculo, aunque sea con la propuesta de una lectura y un recorrido?

Esta investigación tiene que ver con el riesgo de decir algo que pueda aportar para pensar la filosofía política contemporánea y lo político en Derrida; el riesgo de equivocarse, de exagerar, de ser obvio; el riesgo de no poder saciar la búsqueda; un riesgo que es tan incómodo como la incertidumbre; un riesgo que angustia. Pero es un riesgo que se arriesga al mostrarse, al pensarse para poder pensar en común sobre todas las cuestiones que se tratan en el escrito.

Un riesgo que al arriesgarse pone en riesgo al riesgo mismo, pero no se agota en él, sino que siempre permanece ajeno, sin dejar de acechar. Un riesgo que se arriesga entre *el decir* y *lo dicho*, pero no es contenido por ninguno. Un riesgo que angustia, trae miedos e inseguridades, y que subsiste en base a ellos, pero que no está hecho de ellos. Un riesgo que se excita al arriesgarse, pero se compromete y es responsable de su osadía. Un riesgo que es apertura e incisión en *lo por venir*. De ese riesgo se trata.

Un riesgo que no está lejos de ser violentado, por ello, como se vio en el primer capítulo, la cuestión de la violencia debe ser abordada desde el interior y no desde la postura de la *Metafísica de la presencia*, que la coloca en un lugar externo y ajeno desde donde advendría toda violencia a la inmaculada interioridad. De allí, que se encare la cuestión desde una *Economía de violencia* que no la niega ni la elude, sino que se planta y le presenta pelea,

deconstruyendo lugares donde se la toma como algo “natural” y por ello, no se la considera violenta. Es así, que en ésta investigación se deconstruyen esos hiatos, para sacar a la luz las violencias que sostienen a las posturas políticas que representan. Optando por una lucha, no sin cierta dosis de violencia, intra-política. Pero no es una violencia como mera oposición a otra violencia, sino que aquí interviene la democracia por venir que se corre de la dicotomía, al abrirse a un más allá que multiplica las alternativas, intentando salirse de la violencia de los “fundamentos” arbitrarios.

Esa violencia es la que mueve las distinciones entre lo que *es* y no *es* lo monstruoso y lo catastrófico, ya que se rechaza a lo distinto, lo extranjero, lo desconocido, lo otro, por el sólo hecho de no adecuarse a las categorizaciones impuestas. En el segundo capítulo de la investigación, se mostró cómo esas posturas eran sustentadas políticamente dando lugar al encasillamiento de dichos “conceptos” y al rechazo de lo que no se adapta a sus cánones. Es por ello que la democracia por venir será siempre considerada como un monstruo porque se basa en la promesa de lo por venir, en eso que no se puede tener conocimiento alguno. Esto permitió dejar en claro lo caprichoso de tales distinciones, al tiempo que abrirse a otra forma de pensar lo monstruoso y catastrófico, ya no como lo temido y excluido.

Sobre esos lineamientos políticos que marginaron a lo monstruoso y la violencia, se mueve la cuestión del tratamiento del duelo, la muerte y hospitalidad, ya que se los considera como peligrosos. Al duelo, se lo debe llevar a cabo para olvidar una etapa, para seguir adelante; la muerte, es siempre la que trae consigo un mal, lo desconocido, lo temido; la hospitalidad, siempre debe concederse bajo condición para no poner en riesgo el lugar de uno. La deconstrucción, como se abordó en el tercer capítulo, abre la posibilidad de plantear la cuestión desde una óptica que rompe con lo establecido con respecto a esos temas: que permite considerar al duelo como inconcluso, para siempre tener presente a los espectros; piensa la muerte más allá de la dicotomía vida-muerte y abre a la *hostipitalidad* con el otro. Por ello, la democracia por venir permanece cercana a esas cuestiones, para no sucumbir a lo establecido y la simple aceptación de ello, sino más allá de la hostilidad y hospitalidad plantea la posibilidad de una relación-tensión entre esas fronteras nada definidas.

La apertura que proclama la democracia por venir tiende a ser, muchas veces, mal interpretada por lecturas ligeras que se focalizan en una parte de la *obra* derridiana y no en el conjunto de la misma, dando una imagen desfigurada de la potencia política de la propuesta deconstructiva. Es así que: (a) la indecibilidad de la justicia sea considerada innecesaria para Rancière, ya que en muchos casos sería mejor una aplicabilidad, sin esa indefinición que trae consigo la justicia; (b) el utopismo y el moverse en un ámbito privado que Rorty le asigna a la deconstrucción, por no tener una injerencia política o que ésta sólo sea de forma indirecta; (c)

la limitación que Laclau atribuye a la deconstrucción por no ser suficiente la lógica espectral para explicar la materialización del espíritu en distintos cuerpos que compiten por él, pero allí, la cuestión de fondo es el hiato entre lo particular y universal.

Rancière se dedica a leer sólo una parte de la propuesta de la relación entre justicia y derecho que hace Derrida, como se vio en el capítulo cuarto. Por su parte Rorty, realiza una división tajante entre privado-público y un *Derrida primero* como filósofo profesional y un *Derrida segundo* como jugueteo privado; cuestión ésta, como se vio en el cuarto capítulo y se desarrolló en la investigación, que la propuesta política de la deconstrucción es comprensible desde una lectura no segmentada y como un recorrido a lo largo del *texto* derridiano. Por último, Laclau reconoce cierta virtud en la indecibilidad en que se sitúa la deconstrucción, pero en última instancia, tiende a suprimirla.

Las tres críticas de estos autores, que tienen una presencia relevante en la escena del pensamiento contemporáneo, en especial en la filosofía política contemporánea, permiten posicionar y fortificar la propuesta investigativa sobre los textos derridianos. Por el hecho que: una perspectiva no-fraccionada de su pensamiento, una lectura política de sus textos y el rastreo de la *huella* de la democracia por venir en toda su *obra*, otorgan una potencia a la política deconstructiva que de otra forma se perdería.

Lo *por venir* al ser una apertura a lo absolutamente otro, a lo completamente desconocido, es central para pensar la democracia en términos derridianos, porque es aquello que “hará funcionar” a ésta. La democracia sin *por venir* se reduciría a la concretización de algo que llamarían: “democracia”, como muchas veces se hizo, pero que no sería una democratización de la misma. La democracia no se puede encerrar ni en un sistema de gobierno ni en una idea abstracta, porque la democracia aspira a la apertura de lo que se entiende, se realiza y se piensa bajo el “concepto” de democracia. Por eso, la democracia se forja pero no está dada de por sí, nunca lo estará, y ahí reside su fuerza, potencialidad y maleabilidad.

El *por venir* posibilita a la democracia romper con lo arqueo-teleológico, ya que no está regida ni por un origen puro, sino que hay *huella*, ni por un fundamento último. Es imposible anticipar al *por venir* pero, paradójicamente, no adviene del futuro sino que, en cierta medida, proviene de la repetición del *origen*, pero marcado por la *différance*. Ésta otorga una *mirada* plural a la democracia, ya que no hay un origen único, sino que desde siempre está diferido por la *différance*. Este diferir del origen lleva a la pluralidad y a la ausencia de fundamento último, produciéndose “*movimientos democráticos*”. Pero la ausencia de origen no garantiza, por sí sola, la democracia, por ello, debe producirse sin distanciarse de una cierta historicidad,

aunque alejándose de toda otra historicidad. Esto último no se tiene en consideración por muchos de los críticos de la deconstrucción que se consideran que ella tenga incidencia alguna en cuestiones históricas o “concretas” y por eso, se convierten en meras elucubraciones privadas, como sostiene Rorty.

La democracia por venir se mueve en lo imposible para pensar lo posible, realizando una crítica radical a la *ipseidad* desde la iterabilidad. Este “plano” de lo imposible conduce a *pensar* la venida del(lo) otro, lo acontecimental, lo incondicional, la justicia y lo por venir; y cuestiona a la autonomía, lo condicional, el derecho, lo establecido, etc. Lo otro se instala en el centro de la democracia por venir, es la abertura a la llegada intempestiva de lo absolutamente otro, a la ley que viene del otro, es la hospitalidad incondicional, el duelo infinito. Pero no es sólo un concepto cuasi-trascendental de un otro en general, sino que se articula en la relación con cada una de las singularidades históricas.

La apertura al otro se da a través de la hospitalidad, que debe permanecer entre la condicionalidad e incondicionalidad, pero es siempre ésta última que debe expandir los límites de aquella. Pero la hospitalidad no se reduce a la vida, sino que también se debe ser hospitalario con los espectros y la herencia que dejaron, por lo que es imprescindible realizar un duelo infinito, ser herederos fieles y responder por el otro. Es por ello, que en la democracia por venir se dirime lo político por medio de la imposibilidad de poder representar al otro y la responsabilidad infinita por él. Se lleva infinitamente la herencia del otro y la deuda con él. Así, la heteronomía radical es la que rige las relaciones con los otros.

La muerte, hospitalidad, duelo y responsabilidad, marcan la singularidad e irremplazabilidad del otro, excediendo todo cálculo, quebrando toda economía. Se debe responder *al y por* el otro, pero más allá del presente, por el pasado pero también por el *por venir*. Una respuesta que no espera, sino que se debe dar por la responsabilidad infinita por el otro.

La deconstrucción al situarse en la iterabilidad, lleva a la responsabilidad, duelo y hospitalidad, más allá de la presencia. Por ello, se puede entender la democracia por venir como un duelo infinito por los despojados, por las minorías, por los excluidos, por los espectros, etc. Este duelo que es una responsabilidad y fidelidad a la memoria del(lo) otro, se realiza en la imposibilidad de concluirlo.

Pero ese abrirse a lo otro no se dará, o no siempre, alejado de la violencia, sino que llevará implícito lo conflictual, la disidencia propia de la democracia, de lo político. Ese riesgo a la violencia, es el intento de extender las fronteras de lo hospitalario, más allá de los procesos soberanos que siempre intentarán cerrar y reducir los márgenes para los otros. En ese (sin)sitio conflictual es donde la democracia por venir debe situarse. En una *economía de la*

violencia, eligiendo la menor violencia, pero en la imposibilidad de excluirla completamente. Una i-lógica que rompe todo cálculo, que contrapone violencia a violencia, para no caer en una peor violencia, que sería: la unilateralidad del sentido en el discurso, el nihilismo, la violencia soberana de la *ipseidad* y el totalitarismo. Es así, que la democracia por venir no aspira a una no-violencia pura, sino que cuestiona y repiensa los abusos de poder para oponer un incondicional que quiebre el binarismo y vaya más allá de la soberanía.

Lo autoinmunitario posibilita encantar la ipseidad y la soberanía, para pensar lo incondicional: la hospitalidad, la justicia, el duelo, etc. La democracia se asienta en esa incondicionalidad, por eso siempre será por venir.

Por ello, la justicia es indeconstruible porque es incondicional, pero el derecho es deconstruible porque pertenece al ámbito de lo condicional. La justicia trata con singularidades históricas, en cada caso tiene que *inventar* reglas para ser justa y exceder el derecho. La democracia por venir se mueve en ese hiato entre la justicia y el derecho, pero sin desatender a ninguno de los dos.

Pero ese movimiento propuesto por la democracia por venir hace que se la considere peligrosa, monstruosa y catastrófica. Porque produce alteraciones, saca de la seguridad e introduce nuevas perspectivas, es esto lo que tanto se teme y por lo tanto, se tiende a excluir. Pero lo *catastrófico* y *monstruoso* se hallan en el interior de lo que se los quiere apartar, tornándose una tarea imposible, querer despojarse de ellos. De allí, que estos conceptos, se relacionen con la democracia por venir, porque ésta está en contra de todo intento de imposición de una única forma de pensar lo político. La radicalidad de la crítica democrática, incluso con el concepto mismo de democracia, la torna potencialmente peligrosa.

Su peligrosidad proviene de su *débil fuerza*, que nunca cesa y no desaparece, que resiste a toda fuerza fuerte. Una fuerza *différentielle* que promete lo *mesiano sin mesianismo*, que se responsabiliza del pasado, pensando en el por venir. Por ello, es permitido pensar en la expansión indefinida de los márgenes de la democracia, más allá de los espectros, la herencia, el pasado y el futuro, pero sin dejar de pensar en ellos. Ya que la democracia por venir, se centra en lo descentrado, en los lugares olvidados y a oscuras, en los excluidos y en los desterrados, en la *débil fuerza mesiánica* que traerá lo por venir.

La focalización, a lo largo de la investigación, en los primeros textos de Derrida, encuentra su importancia en la cabal comprensión del movimiento deconstructivo y su implicancia eminentemente política, que se verán reflejados de forma *evidente* en los textos tardíos. En el recorrido propuesto se pudo observar que la *democracia por venir* se halla en

germen en los primeros textos y ello, permite comprender en toda su expresión la propuesta política derridiana.

La democracia en su radicalidad se sitúa en el centro de los planteos derridianos, ya que la deconstrucción pone en cuestión los *conceptos* mismos que ella propone. La deconstrucción es impensable sin pluralidad, democratización y el(lo) otro, por ello, desde su origen marcado por la *différance*, es ineludible el pensamiento de la democracia por venir. Derrida en sus primeros escritos no hace alusión directa a la *democracia por venir*, incluso en 1989 la menciona como *La démocratie ajournée*¹, pero más allá de cómo se refiere a ella, la democracia se halla en el centro de la deconstrucción, por ello sostendrá: “...no hay *deconstrucción sin democracia, no hay democracia sin deconstrucción.*”² Las teorizaciones de los últimos seminarios de Derrida, sólo cobran pleno sentido a la luz de los primeros escritos, no es que no se comprenda o se requiera como guía o propedéuticos, sino que hay algo que se pierde, se desdibuja, se tiende a simplificar, si uno se empecina en querer seccionar su obra. Una obra que no se cierra, que sigue dando que hablar, que todavía está por publicarse, que está por venir.

Una de las potencias de la deconstrucción reside en poner en cuestión, desde el interior, los poderes establecidos para mostrar su debilidad o la arbitrariedad en la que se sustentan. Allí, se sitúa un movimiento político que es fundamental para comprender la potencialidad de la deconstrucción para pensar la filosofía política contemporánea. Esa lucha contra todo *logo-fono-falo-centrismo*, contra toda arqueo-teleología, es una apuesta política por la pluralidad, la democratización, la aperturabilidad y la desestabilización de toda imposición, que otorga una perspectiva diferente para pensar la politicidad en la actualidad.

La búsqueda de este escrito por demostrar la continuidad del pensamiento de Derrida, pero al mismo tiempo, por exaltar lo inherentemente político de los primeros textos y de toda la deconstrucción, permite pensar la injerencia de la democracia deconstructiva alejada de ciertas críticas apresuradas que se le han dirigido, por centrarse exclusivamente en las últimas o en las primeras publicaciones. De allí, que esta investigación pueda aportar a la discusión con posturas del pensamiento político posfundacional, para pensar con el(lo) otro la democracia que siempre, por fortuna, estará por venir.

¹ Derrida, Jacques. *L'autre cap*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1991. p. 103. Peñalver traducirá *ajournée* por: *para otro día*.

² Derrida, Jacques. *Políticas de la amistad*. Óp. Cit. p. 128

Bibliografía:¹

- A.A.V.V. *Desconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires, Paidós, 1998.
- A.A.V.V. *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*. Madrid, Akal, 2002.
- A.A.V.V. *Espectrografías. Desde Marx y Derrida*. Madrid, Trotta, 2003.
- A.A.V.V. *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*. Paris, Galilée, 2004.
- A.A.V.V. "Derrida politique. La déconstruction de l'autorité." En: *Cités*. 2007/2 (N° 30). Paris, Presses Universitaires de France, 2007.
- A.A.V.V. *Por amor a Derrida*. Buenos Aires, La Cebra, 2008.
- A.A.V.V. *Diacritics. A review of contemporary criticism*. Volume 38, Numbers 1-2, spring-summer 2008.
- A.A.V.V. *Derrida and the time of the political*. Durham, Duke University Press, 2009.
- A.A.V.V. *Derridario. Dizionario della decostruzione*. Genova, Il melangolo, 2012.
- A.A.V.V. *Derrida. Para los tiempos por venir*. Buenos Aires, Waldhuter, 2013.
- A.A.V.V. *Derrida político*. Buenos Aires, Colihue, 2013.
- Agamben, Giorgio. *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2005.
- Badiou, Alain. *Circunstancias*. Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2004.
- Baeza, René. *Resistencias: economía de la inscripción en Jacques Derrida*. Santiago de Chile, Editorial Cuarto Propio, 2001.
- Balcarce, Gabriela. *Derrida*. Buenos Aires, Galerna, 2016.
- ----- "Walter Benjamin y la aporía de los dos mesianismos. Es necesario despertar para hacer la revolución" En: *Revista de filosofía*. Volumen 70 (2014).
- Beardsworth, Richard. *Derrida y lo político*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.
- Benjamin, Walter. *Ensayos escogidos*. Buenos Aires, Sur, 1967.
- ----- *Dirección única*. Madrid, Alfaguara, 1987.
- ----- *El libro de los pasajes*. Madrid, Akal, 2005.
- ----- *La dialéctica en suspenso*. Santiago de Chile, LOM, 2009.
- Bennington, Geoffrey. "Derridabase". En: *Jacques Derrida*. Chicago, The University of Chicago Press, 1993.
- ----- "Derrida y la política." En: *Jacques Derrida y las humanidades*. Tom Cohen (Coord.) Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

¹ Las obras de Derrida están ordenadas según la fecha de edición del texto trabajado en la investigación.

- Bernardo, Fernanda. "A crença de Derrida na justiça: para além do direito, a justiça." En: *Ágora*. Vol. 28, nº 2: 53-94, 2009.
- Biset, Emmanuel. *El signo y la hiedra*. Córdoba, Alción Editora, 2012.
- ----- *Violencia, justicia y política: una lectura de Jacques Derrida*. Villa María, Eduvim, 2012.
- Boeder, Heriberto. *El final de juego de Jacques Derrida*. Buenos Aires, Quadrata, 2006.
- Canguilhem, Georges. "La monstruosidad y lo monstruoso". En: *Diógenes*. Año IX, octubre-diciembre, N° 40. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1962.
- Chérif, Mustapha. *El Islam y Occidente. Encuentro con Jacques Derrida*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.
- Chomsky, Noam. *Estados Canallas. El imperio de la fuerza en los asuntos mundiales*. Barcelona, Paidós, 2001.
- Contreras Guala, Carlos. *Jacques Derrida: Márgenes ético-políticos de la deconstrucción*. Santiago de Chile, Universitaria, 2010.
- Cragolini, Mónica. *Derrida, un pensador del resto*. Buenos Aires, La Cebra, 2007.
- De Peretti, Cristina y Vidarte, Paco. *Jacques Derrida (1930)*. Madrid, Ediciones del Orto, 1998.
- Derrida, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris, Les éditions de Minuit, 1972.
- ----- *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1987.
- ----- *Psyché. Invention de l'autre*. Paris, Éditions Galilée, 1987.
- ----- *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona, Paidós, 1989.
- ----- *Du droit à la philosophie*. Paris, Galilée, 1990.
- ----- *L'autre cap*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1991.
- ----- *El otro cabo. La democracia, para otro día*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1992.
- ----- *Points de suspension*. Paris, Galilée, 1992.
- ----- *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 1994.
- ----- *La voz y el fenómeno*. Valencia, Pre-Textos, 1995.
- ----- *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*. Barcelona, Paidós, 1995.
- ----- *La diseminación*. Madrid, Fundamentos, 1997.
- ----- *Cómo no hablar. Y otros textos*. Barcelona, Proyecto A Ediciones, 1997.
- ----- *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*. Buenos Aires, Manantial, 1997.
- ----- *Políticas de la amistad*. Madrid, Trotta, 1998.

- ----- *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid, Trotta, 1998.
- ----- *Adiós a Emmanuel Levinas*. Madrid, Trotta, 1998.
- ----- *Aporías. Morir –esperarse (en) “los límites de la verdad”*. Barcelona, Paidós, 1998.
- ----- *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*. Buenos Aires, Manantial, 2000.
- ----- *La tarjeta postal*. México D. F., Siglo XXI, 2001.
- ----- *La Universidad sin condición*. Madrid, Trotta, 2002.
- ----- *Schibboleth. Para Paul Celan*. Madrid, Arena Libros, 2002.
- ----- *De la gramatología*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.
- ----- *Papel Máquina*. Madrid, Trotta, 2003.
- ----- *El siglo y el perdón. Fe y saber*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2003.
- ----- *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. México D. F., Siglo XXI, 2003.
- ----- “Sobrevivir: Líneas al borde” En: *Deconstrucción y crítica*. México D. F., Siglo XXI, 2003.
- ----- “Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales. Diálogo con Jacques de Derrida.” En: *La filosofía en una época de terror*. Buenos Aires, Taurus, 2004.
- ----- *Acabados, seguido de Kant, el judío, el alemán*. Madrid, Trotta, 2004.
- ----- *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid, Trotta, 2005.
- ----- *Cada vez única, el fin del mundo*. Valencia, Pre-Textos, 2005.
- ----- *Decir el acontecimiento, ¿es posible?* Madrid, Arena Libros, 2006.
- ----- *Dar la muerte*. Barcelona, Paidós, 2006.
- ----- *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*. Madrid, Tecnos, 2008.
- ----- *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid, Trotta, 2008.
- ----- *Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema*. Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- ----- *La difunta ceniza*. Buenos Aires, La Cebra, 2009.
- ----- *Seminario La bestia y el soberano: volumen I: 2001-2002*. Buenos Aires, Manantial, 2010.
- ----- *Seminario La bestia y el soberano: volumen II: 2002-2003*. Buenos Aires, Manantial, 2011.
- ----- *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Buenos Aires, Amorrortu, 2011.
- ----- *Pasiones*. Buenos Aires, Amorrortu, 2011.

- ----- *Política y amistad. Entrevistas con Michael Sprinker sobre Marx y Althusser.* Buenos Aires, Nueva Visión, 2012.
- ----- *Séminaire La peine de mort. Volume I (1999-2000).* Paris, Éditions Galilée, 2012.
- ----- *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire.* Paris, Galilée, 2013.
- ----- *Posiciones.* Valencia, Pre-Textos, 2014.
- ----- *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl.* Salamanca, Sígueme, 2015.
- ----- *Historia de la mentira. Prolegómenos.* Buenos Aires, EUFyL (UBA), 2015.
- Derrida, Jacques y Dufourmantelle, Anne. *La hospitalidad.* Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2000.
- Derrida, Jacques y Roudinesco, Élisabeth. *Y mañana, qué...* Buenos Aires, FCE, 2003.
- Derrida, Jacques y Ferraris, Maurizio. *El gusto del secreto.* Buenos Aires, Amorrortu 2009.
- Derrida, Jacques y Caputo, John. *La deconstrucción en una cáscara de nuez.* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009.
- Ferraris, Maurizio. *Introducción a Derrida.* Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- Ferro, Roberto. *Jacques Derrida, el largo trazo del último adiós.* Buenos Aires, Quadrata, 2009.
- Freud, Sigmund. "Tótem y tabú" (1913 [1912-13]). En: *Obras completas.* Volumen XIII (1913-1914). Buenos Aires, Amorrortu, 1986.
- ----- "Lo ominoso" (1919). En: *Obras Completas.* Volumen XVII (1917-1919). Buenos Aires, Amorrortu, 1986.
- ----- "Duelo y melancolía" (1917[1915]). En: *Obras Completas.* Volumen XIV (1914-16). Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- Gasché, Rodolphe. *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection.* Cambridge, Harvard University Press, 1986.
- Goldschmit, Marc. *Jacques Derrida, una introducción.* Buenos Aires, Nueva Visión, 2004
- Laclau, Ernesto. *Emancipación y diferencia.* Buenos Aires, Ariel, 1996.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. *Le sujet de la Philosophie (Typographies 1).* Paris, Aubier-Flammarion, 1979.
- ----- *La ficción de lo político.* Madrid, Arena Libros, 2002.
- ----- *La imitación de los modernos. (Tipografías 2)* Buenos Aires, La Cebra, 2010.
- Lévi-Strauss, Claude. *Tristes tropiques.* Paris, Plon, 1955.

- Lüdemann, Susanne. *Politics of deconstruction. A new introduction to Jacques Derrida*. Stanford, Stanford University Press, 2014.
- Lugo, H. Ariel. “¿Estado de excepción o violencia legalizada? Reflexiones en torno a la ley y la violencia desde la perspectiva de Giorgio Agamben” En: *Ley o violencia. El debilitamiento de la función de la ley y sus consecuencias en la sociedad contemporánea*. Corrientes, CICSO, 2007.
- Major, René. *Lacan con Derrida. Análisis desistencial*. Buenos Aires, Letra Viva Ediciones, 1999.
- ----- *Estados generales del psicoanálisis*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.
- Marchart, Oliver. *El pensamiento político posfundacional*. Buenos Aires, FCE, 2009.
- Mouffe, Chantal. *En torno a lo político*. Buenos Aires, F.C.E., 2007.
- ----- *La paradoja democrática*. Barcelona, Gedisa, 2003.
- Nancy, Jean-Luc. *Justo imposible*. Capellades, Editorial Proteus, 2010.
- Pavez Muñoz, Javier. *Jacques Derrida: la política de la sobrevivida*. (Tesis de magíster en filosofía) Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2013.
- ----- “Jacques Derrida: sobrevivir en la traducción.” En: *Fenomenología, firma, traducción. [en torno a Jacques Derrida]*. Santiago de Chile, Pólvora, 2015.
- Penchaszadeh, Ana Paula. *Política y hospitalidad. Disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero*. Buenos Aires, Eudeba, 2014.
- Pigozzo, Chiara. *Derrida filósofo político*. (Tesis de doctorado en filosofía) Padova, Università degli Studi di Padova, 2011.
- Platón. “Apología de Sócrates.” En: *Obras completas*. Madrid, Medina y Navarro Editores, 1871.
- ----- “República.” En: *Diálogos IV*. Madrid, Gredos, 1986.
- Ramond, Charles. *Derrida: la deconstrucción*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2009.
- Rancière, Jacques. *Malaise dans l'esthétique*. Paris, Galilée, 2004.
- Rocha, Delmiro. *Dinastías en deconstrucción. Leer a Derrida al hilo de la soberanía*. Madrid, Dykinson, 2011.
- Rorty, Richard. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Barcelona, Paidós, 1993.
- ----- “New Literary History” En: *Literary Hermeneutics*, Vol. 10, No. 1. (Autumn, 1978).
- ----- *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1996.
- Spivak, Gayatri Ch. *Sobre la deconstrucción. Introducción a De la gramatología de Derrida*. Buenos Aires, Hilo Rojo Editores, 2013.

- Téllez, Freddy. *La entrevista de bolsillo: Jacques Derrida responde a Freddy Téllez y Bruno Mazzoldi*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2005.
- Trujillo, Iván. *Jacques Derrida, estética y política. I. El riesgo de defenderse*. Santiago de Chile, Polinodia, 2009.
- Žižek, Slavoj. *La suspensión política de la ética*. Buenos Aires, FCE, 2005.