

Derrida y lo político

Emmanuel Biset

1.

La primera persona en la escritura hace tiempo sufre embates que parecen conducirla a pieza de museo. Coinciden en ello una vertiente moderna, donde la objetividad del conocimiento requiere la conjura de la perspectiva singular, y una vertiente postmoderna, donde la destitución del autor vuelve extraña la utilización del nombre propio. Estas críticas coincidentes parecen conducir a aquello mismo que buscan evitar, o la disolución del sujeto de conocimiento o la construcción de una lectura que elimina la toma de posición. Quizá por estas razones, quizá por otras, es desde esa olvidada primera persona que aquí se presenta una perspectiva para abordar la relación de Derrida con lo político. Se trata de retomar algunos apuntes de un camino de varios años en torno al problema, es decir, indicar ciertos pasos de un trayecto de lectura.

Un recorrido se constituye siempre como una conversación infinita con aquellos que atraviesan de un modo u otro aquellos problemas que nos circundan. O mejor, más que problemas en busca de resolución, se trata de inquietudes que no dejan de inquietarnos. En esta conversación, ciertas lecturas contemporáneas sobre la cuestión política en Derrida acentúan tres aspectos.¹ El primero de estos aspectos se ubica en la relación entre violencia y justicia. La cuestión a pensar es si en el autor francés existe una afirmación de la violencia irreductible en lo político o si la justicia implica trascender la misma. El segundo de los elementos es aquel motivo que ha hegemonizado los abordajes teóricos de la temática: la relación entre sus textos tempranos y tardíos. Esto ha sido problematizado como la existencia o inexistencia de un giro ético-político. Pensar el giro implica construir un esquema en el cual los textos relevantes para el pensamiento de lo político son localizados en los escritos de fines de la década del 60 o en aquellos de la década del 90. Por último, es necesario preguntar por la articulación singular entre filosofía y política que propone la deconstrucción. En otros términos, indagar qué consecuencias tiene para el vínculo de filosofía y política la propuesta de Derrida (si puede ser abordada como filosofía política, pensamiento impolítico, teoría política, etc.).

Cada uno de los aspectos resultan importantes en una lectura que no caiga ni en totalidades generalistas ni en un atomismo que sólo trabaje cada texto singular. Para abordar estas cuestiones, aquí se realiza una reconstrucción de las posturas adoptadas respecto a los aportes de Derrida al pensamiento político. Desde esta reconstrucción, se presenta una hipótesis de lectura sobre la contribución de Derrida al pensamiento político que sienta una posición en los tres aspectos indicados. En primer lugar, respecto al problema del giro ético-político, para mostrar que no existe ni continuidad ni ruptura se utiliza la expresión “desplazamiento de acento”. En este desplazamiento, en segundo lugar, se sostiene que no se construye una filosofía política o un pensamiento impolítico, sino que se reformulan las relaciones entre filosofía y política. De ello da cuenta el sintagma “copertenencia de filosofía y política” donde se subraya la determinación filosófica de la política

y la determinación política de la filosofía. Por último, se argumenta que en el desplazamiento de la copertenencia se acentúan, por caso, la violencia y la justicia. En resumidas cuentas, el texto desarrolla una hipótesis de lectura de Derrida que afirma la existencia de un desplazamiento de acento desde la violencia a la justicia en la copertenencia de filosofía y política. Se trata, así, de someter esta hipótesis a discusión.

2.

Para precisar el abordaje particular que se hace de la temática, es decir, la lectura propuesta sobre la relación de Derrida con lo político, es necesario efectuar un breve recorrido por las distintas formas en las que se ha trabajado la misma. En términos generales, como indica Christopher Norris, el pensamiento de Derrida se ha leído según dos perspectivas: “Los lectores de la deconstrucción pueden ubicarse aproximadamente en dos campos principales: algunos (como Rodolphe Gasché) leen el trabajo de Derrida como una continuación radical de ciertos temas kantianos, y otros (como Richard Rorty) elogian a Derrida por haber mostrado el carácter engañoso de ciertas nociones de la ‘Ilustración’ llevando a una posición postmoderna-pragmatista que releva todo el exceso de bagaje metafísico”.² Si estas son las dos lecturas generales de Derrida, respecto de lo político existen tres posturas.

En primer lugar, existen autores que señalan que la deconstrucción derridiana no realiza un aporte al pensamiento político, es decir, que el ámbito propio de su desarrollo es la esfera privada. Tal es el caso, por ejemplo, de Richard Rorty, quien señala: “Creo que el ataque de Nietzsche-Heidegger-Derrida a la metafísica produce satisfacción privada a gente que está profundamente interesada en la filosofía, pero no tiene consecuencias políticas, excepto de manera indirecta”.³ De modo que para Rorty, y para toda una serie de lectores de Derrida, su pensamiento no sería relevante para pensar lo político porque sus textos estarían destinados a otros ámbitos de la filosofía.

En segundo lugar, están aquellos que sostienen que la deconstrucción efectúa un aporte negativo a la hora de pensar la política, es decir, representaría una posición reaccionaria. En última instancia sería una forma de neoconservadurismo postmoderno. Tal es, por ejemplo, la posición de Jürgen Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad* de 1985. Este autor ubica a Derrida dentro de los críticos a la modernidad, específicamente en una de las herencias de Nietzsche. Para Habermas existen dos herencias del filósofo alemán: por un lado, una línea que tematiza el olvido del ser, desde la última filosofía de Heidegger a la mística filosófica de Derrida; por otro lado, una línea que tematiza lo otro de la razón, su parte proscrita, la cual va desde la *economía general* de Bataille a la *genealogía del saber* de Foucault. Respecto a Derrida, escribe: “[...] la concepción contextualista del lenguaje, imbuida de la vieja filosofía de la vida, carece de sensibilidad para la fuerza fáctica de lo contrafáctico, que se hace valer en las presuposiciones idealizadoras que caracterizan a la acción comunicativa. De ahí que Derrida y Rorty desconozcan también la peculiar posición de los discursos, que se diferencian de la comunicación cotidiana y en cada caso quedan recortados al talle de una sola dimensión de validez (de la verdad o de la rectitud normativa), al talle de un único complejo de problemas (de las cuestiones de verdad o de las cuestiones de justicia). En torno a estas formas de argumentación cristalizan en las sociedades modernas las esferas de la ciencia, la moral y el derecho. Los correspondientes sistemas culturales de acción administran las *capacidades de abrir mundo*. Pero como Derrida sobregeneraliza una única función, la función ‘poética’ del lenguaje, ya no puede percatarse de la compleja relación que la práctica cotidiana, que discurre por las vías del lenguaje ordinario, guarda con esas dos esferas extracotidianas, diferenciadas, por así decirlo, en direcciones opuestas”.⁴

En tercer lugar, están quienes afirman que la deconstrucción derridiana sí efectúa un aporte específico para pensar lo político. Indudablemente esta es la posición adoptada aquí. Dentro de quienes han trabajado este problema el debate hegemónico, tal como fue referido, ha sido el problema del *giro ético-político* en Derrida. Resulta necesario afirmar una posición respecto a la existencia o inexistencia de tal giro. Entre aquellos que niegan el giro, se ubican los autores más cercanos a Derrida. En tal sentido resulta ejemplar el caso de *Derridabase* de Geoffrey Bennington. Si bien este texto no tiene una estructura que pretenda sistematizar el pensamiento de Derrida, los diversos apartados son presentados sucesivamente sin ninguna línea de ruptura evidente. El libro se organiza a partir de términos que son centrales en los textos del autor y que constituyen una especie de *base de datos*. En la presentación, los puntos donde Derrida se refiere explícitamente a lo político –el don, la diferencia sexual, la institución, etc.– continúan a otros sin una diferencia explícita. Existe un apartado denominado *Política*, uno más de la lista de términos trabajados. Bennington se dedica en este apartado a presentar los *efectos políticos* de la deconstrucción: “[...] sólo a condición de que todo no sea político tiene la política alguna posibilidad de reflexionar sobre sí misma y que, de hecho, la deconstrucción es el discurso más radicalmente político”.⁵ Bennington señala que lo político tiene un lugar específico y sólo desde allí se puede tematizar. Para trabajar los efectos políticos de la deconstrucción muestra sus implicancias más allá de tal o cual texto dedicado a cuestiones políticas.

En un marco similar, se puede ubicar uno de los libros que existe sobre la temática, *Derrida y lo político*, donde Richard Beardsworth precisa los aportes de Derrida en el campo de lo político señalando que existen pocos trabajos sobre la temática: “Admirada por la elegancia y la sofisticación de su ubicación de lo indeterminable [indecidable] en cualquier gesto conceptual, la filosofía de Derrida evita, según se afirma, problemas específicos del dominio y la historia del pensamiento social y político”.⁶ A ello se le debe sumar, señala el autor, que el campo político no es un objeto privilegiado de reflexión para Derrida. ¿Por qué es pertinente recuperar el pensamiento de Derrida en relación con lo político? Para Beardsworth la relevancia se ubica en la necesidad de *reinventar* conceptos políticos a partir de los procesos históricos de la globalización y el avance de la tecnología. Los términos desde los cuales se organiza el campo de la reflexión política necesitan ser renovados debido a los acontecimientos mundiales que evidencian una parálisis en el pensamiento y la práctica política: “En este contexto, y dada su incumbencia por las relaciones existentes entre pensamiento, tiempo y ubicación geográfica, creo que la deconstrucción muestra una línea contundente sobre la forma en que podríamos reinventar”.⁷ Para el autor, entonces, Derrida debe ser trabajado en cuanto es una contribución para pensar la complejidad del mundo actual.

El aporte de Derrida, según Beardsworth, se ubica en la articulación de su reflexión sobre lo político con su lectura de la metafísica. O, en otros términos, en la vinculación de la metafísica –como una determinada organización del tiempo–, con la reflexión política. Derrida vendría a mostrar la relación de la clausura de la metafísica con el pensamiento político al señalar la irreductibilidad del tiempo para toda forma de organización. Lo cual lleva a pensar las consecuencias para los conceptos políticos de aceptar la *finitud radical*: “¿Qué sucede con la política y el concepto de lo político cuando asumimos, en la propia reflexión en estos campos, la finitud radical?”.⁸ El pensamiento de la finitud radical no sería un aporte exclusivo de Derrida, sino que sería algo compartido por cierta filosofía francesa contemporánea, donde se puede ubicar a autores como Foucault, Deleuze, Lyotard, etc. Todos ellos han contribuido, señala el autor, a la distinción entre la organización política y el *resto* que conlleva todo intento de formar políticamente algo. Distinción que también puede ser pensada entre la comunidad y lo que necesariamente la excede. En este sentido, la deconstrucción muestra la necesidad de tomar seriamente el tiempo

y la diferencia en toda comunidad. La deconstrucción de la lógica desde la temporalidad efectuada por Derrida, permite dislocar las determinaciones tradicionales de lo político. Beardsworth resume su postura: “[...] mi argumento afirma que la filosofía de Derrida sólo tiene sentido políticamente en lo referente a la relación ‘entre’ aporía y decisión y no en lo atinente a la filosofía unilateral de la aporía ni en lo concerniente a una filosofía unilateral de la decisión; es decir, la aporía es el lugar mismo en el cual ha de encontrarse la fuerza política de la deconstrucción”.⁹

Frente a esta postura que se construye desde la continuidad en el pensamiento de Derrida, se encuentra aquella que afirma la existencia de un giro ético-político. La dificultad radica en que quienes sostienen esta posición se ubican de modo diverso ante ella. En su mayor parte esta lectura ha sido realizada por autores anglosajones que acentúan la ruptura. Entre los autores que afirman esto, se puede mencionar a Rorty, Caputo, Critchley, Laclau, Kearney. Para citar sólo un ejemplo, Kearney escribe: “Pero cierto cambio parece ocurrir en la escritura de Derrida después de 1972 al ser marcada por un énfasis más pronunciado en la cuestión de la responsabilidad ética”.¹⁰ Al mismo tiempo, este autor señala que se puede interpretar el giro, de modo ilustrativo, como el paso de la influencia de Heidegger a la influencia de Lévinas. Kearney sirve para indicar sumariamente una postura que lee los textos de Derrida señalando un cambio que produce el vuelco hacia el abordaje de problemas éticos y políticos: “La hipótesis de nuestra lectura ha sido, sin embargo, que mientras Derrida tiende hacia una posición más heideggeriana en los textos hasta 1972 –como en la famosa crítica de Lévinas en ‘Violencia y metafísica’– en los textos posteriores a 1972 tiende hacia una posición más levinasiana”.¹¹

Resulta relevante entre quienes afirman la existencia de un giro la discusión entre Ernesto Laclau y Simon Critchley, pues se evidencian allí dos formas de comprender el cambio en la obra del autor. Con Laclau es posible identificar una posición que destaca la importancia de los textos tempranos de Derrida para pensar lo político, con Critchley se puede mostrar la lectura que acentúa la centralidad de los textos tardíos. Para Laclau la deconstrucción efectúa un aporte específico para pensar lo político, pero ese aporte se encuentra en los textos más tempranos y no en los textos más recientes. Señala Laclau: “Un enfoque deconstructivo es altamente relevante respecto de dos dimensiones de lo político –como opuesto a lo ‘social’– que han adquirido una centralidad creciente en los debates actuales. La primera es la noción de lo político como el momento *instituyente* de la sociedad. [La segunda es] la incompletud de todos los actos de institución política”.¹² La relevancia de la deconstrucción se ubicaría en la ampliación del campo de indecidibilidad estructural y en la apertura del terreno para una decisión tomada en ese contexto. La indecidibilidad, a partir de los cuasi-trascendentales, lleva a la politización de lo social. Pero, además, desde la indecidibilidad se hacen posibles decisiones, es decir, se instituye parcialmente lo social. A partir del doble aporte, Laclau se pregunta por la mediación entre indecidibilidad y decisión. Para este autor la mediación es la *hegemonía* y por tal es política. Por ello se diferencia de Critchley respecto de la consideración de Lévinas como un aporte para pensar lo político. Si la hegemonía, mediante posiciones de sujeto, es la “[...] única forma de pasaje que creo posible entre indecidibilidad estructural y decisión, está claro, en mi opinión, que ese pasaje no puede tener una fundamentación ética. Estoy definitivamente en contra de las corrientes contemporáneas que tienden a una ‘eticización’ de niveles ontológicos”.¹³

Siguiendo a Robert Bernasconi, Critchley ha trabajado fundamentalmente la ética en Derrida. En un texto del año 1992 –*The Ethics of Deconstruction, Derrida and Lévinas*–, analiza la ética de la deconstrucción a partir de la noción de “clausura”. Ahora bien, en textos más recientes, Critchley sostiene que se ha dado un viraje en la obra del autor hacia la cuestión pública de la responsabilidad. Giro que implicaría un acercamiento a una cuasi-fenomenología de la vida cotidiana: “[...] quiero decir que gran parte de la obra más reciente de Derrida [...] está preocupada

por la minuciosa descripción y análisis de fenómenos particulares, con el fin de dilucidar sus estructuras profundamente aporéticas o indecibles. Mi polémica aquí es que la obra de Derrida se está moviendo hacia una práctica de la deconstrucción como series de micrologías cuasifenomenológicas que se vinculan a lo particular *qua* particular, es decir, al gran y el detalle enigmático de la vida cotidiana”.¹⁴ Para Critchley, a partir del giro se debe entender la deconstrucción como exigencia ética en directa relación con Lévinas. Los últimos escritos de Derrida apelarían a una justicia indeconstruible, como la experiencia de lo indecible que surge de la relación con la singularidad del otro. La justicia debe tener una aplicación política aun cuando ambos órdenes sean irreductibles. Ser justo es ser responsable ante el otro, es la experiencia que lleva a la política, es decir, de lo indecible a la decisión. Critchley señala que la principal aporía de la deconstrucción es el tránsito de lo indecible a lo decible: “Para Derrida, ninguna forma política puede ni debe intentar incluir la justicia, y la indecidibilidad de la justicia debe hallarse siempre fuera del espacio público, guiando, criticando y deconstruyendo a ese espacio, pero jamás instanciada dentro de él”.¹⁵ El aporte específico de Derrida a lo político, señala este autor, aparece luego del giro producido en su obra más reciente, donde existe un acercamiento a Lévinas.¹⁶

En resumidas cuentas, existen dos posturas. Por un lado, quienes afirman que cierta parte de la obra de Derrida sirve para pensar lo político. Estos autores se dividen, a su vez, entre quienes sostienen que el primer Derrida realiza aportes específicos para pensar lo político (por ejemplo, Ernesto Laclau), y aquellos para quienes el segundo Derrida trabaja puntualmente la temática y genera un marco conceptual relevante (por ejemplo, Simon Critchley). Por otro lado, están quienes tienden a ver en la deconstrucción una continuidad en relación a lo político, es decir, se señala que la indecidibilidad conlleva una postura ética, tal es el caso de Richard Beardsworth, quien indaga la relación de Derrida con lo político a lo largo de toda su obra.

Antes de presentar los principios de lectura adoptados, es necesario destacar aquello que el mismo Derrida ha dicho al respecto. Por una parte, ha señalado que no existe una continuidad total en su obra que la pueda cerrar en un círculo; esto llevaría a la deconstrucción como repetición infinita y circular. Se puede afirmar que la deconstrucción sí dice y articula nuevas temáticas con relación a lo ético y lo político. Por otra parte, si bien existen aportes en sus textos recientes, los mismos no se podrían pensar como ruptura con las afirmaciones iniciales ni como giro en su obra. Una cita permite evidenciar la postura del autor en relación con la continuidad o discontinuidad en relación a lo político: “Recuerdo esto de paso, en un abrir y cerrar de ojos, de una forma algebraica y telegráfica, con la sola intención de recordar que jamás hubo, en los años ochenta o noventa, como a veces se pretende, un *political turn* o un *ethical turn* de la ‘deconstrucción’ tal y como, al menos, yo la he experimentado. El pensamiento de lo político siempre ha sido un pensamiento de la *différance*, y el pensamiento de la *différance* siempre ha sido también un pensamiento de lo político, del contorno y de los límites de lo político, especialmente en torno al enigma o al *double bind* auto-inmunitario de lo democrático. Lo cual no quiere decir, muy por el contrario, que no haya pasado nada nuevo entre, digamos, 1965 y 1990. Sencillamente, lo que haya pasado no tiene ninguna semejanza con lo que la figura del *turn* —que sigo por consiguiente privilegiando aquí—, de la *Kehre*, del giro o de las tornas, podría hacer que nos imaginásemos”.¹⁷

3.

A partir de las dos articulaciones propuestas, y de la posición del propio Derrida, se puede señalar que existe un problema teórico. El problema central para presentar el abordaje singular del tema es saber si existe continuidad o ruptura en sus

textos. Según se ha podido indicar, ambas posiciones parten del presupuesto de una “obra” derridiana. Por el contrario, y desde lo que el mismo Derrida ha señalado, aquí se parte de la inexistencia de tal obra. Ordenar una obra por etapas implica que es posible ese orden por etapas, que es posible la sistematización de un autor, que es posible hablar de algo como la “obra”, etc. En realidad ambas posiciones suponen la noción de obra como totalidad cerrada sobre sí. Para escapar a este falso dualismo es necesario presentar otra lectura posible. Incluso más, la noción de *lectura* presupone que no existe una obra acabada en la cual se pueda ubicar el sentido último de lo político. Por el contrario, una lectura es un trazado singular que no busca totalizar. Leyendo atentamente la cita de Derrida se puede indicar que se distancia de quienes hablan de giro ético o político, pero eso no significa que no haya pasado nada nuevo a lo largo de sus textos. Por esto mismo el desafío es evitar la noción de giro y, al mismo tiempo, pensar esa novedad, ese cambio, esa variación, que se ha dado a lo largo de las cuatro décadas de escritura del autor.

¿Cuál es la hipótesis que permite organizar la lectura de lo político en Derrida? El primer elemento que compone la hipótesis propuesta responde al problema del giro. Para ello resulta pertinente retomar una cita del mismo Derrida ante una intervención de Jean-Luc Nancy criticando a aquellos que señalan un giro en su obra. En un Coloquio destinado al pensamiento de Derrida realizado en el año 1980 que llevó por título “Los fines del hombre”, Nancy se opone a la división entre un Derrida joven y uno adulto: “Descartemos al pasar, y entre paréntesis, una objeción que vendría de la fecha de ese texto [‘Violencia y Metafísica’] –1964– y que nos comprometería en una problemática del ‘joven’ o del ‘primer’ Derrida. No más que otras, este tipo de perspectiva simple no tendría pertinencia aquí”.¹⁸ A lo cual Derrida responde señalando que si bien no existe un corte definitivo, sí hay variaciones de acento: “Un detalle aun: con respecto al texto de 1964 sobre Lévinas, tenías razón al decir que las cuestiones de fecha son ridículas en este contexto. Sin embargo, me he dicho: al menos no escribiría eso del mismo modo hoy, aunque siempre tuviera en cuenta las cuestiones de Lévinas. He escrito recientemente un texto a propósito de Lévinas que ha tomado la forma de un diálogo entre una voz masculina y una voz femenina. Éste comienza con ‘él habrá obligado’ que se transforma en ‘ella’ sin saber si es una mujer, las iniciales de Dios o las de Emmanuel. ¿Por qué no escribiría como en 1964? – Básicamente es la palabra *cuestión* que habría cambiado allí. Desplazaría el acento de la cuestión hacia algo que sería la *llamada*”.¹⁹ En este sentido, en relación a lo político hay que pensar aquello que Derrida indica como *desplazamiento de acento*. O, en otros términos, cómo el desplazamiento de acento conlleva una variación en relación a lo político. La variación se da, en grandes rasgos, en dos etapas de su producción textual. No es que en un segundo momento lo implícito sea tematizado explícitamente, tampoco se puede presentar como oposición o contradicción. La relación entre los acentos adoptados en los textos del autor es de diferenciación y ello implica que existe una *relación* entre las dos etapas, es decir, puntos de conexión en relación con lo político; y, al mismo tiempo, que existe una *diferenciación* entre esas etapas, es decir, que la relación no es de continuidad, ni de oposición, ni de contradicción, sino de desplazamiento. En resumidas cuentas, para evitar el giro y la continuidad es necesario pensar en los términos de un desplazamiento de acento en relación a lo político.

Ahora bien, si la afirmación de un desplazamiento de acento sirve para establecer una posición respecto a la discusión sobre el giro ético-político, es necesario pensar qué es aquello que se desplaza. Una de las dificultades centrales a la hora de pensar a Derrida en relación a lo político es la posibilidad de enmarcar o ubicar su pensamiento. En este sentido, surgen diversas preguntas que generan incomodidad. Intentar abordar su pensamiento como filosofía política, desde un concepto de lo político, como pensamiento impolítico, etc., implica una determinación externa a sus propios textos. Por el contrario, el segundo elemento de la lectura propuesta

parte de la existencia de una “copertenencia de filosofía y política” en el autor. Tomando un artículo de Derrida del año 1968 titulado “Los fines del hombre”, se indica que la relación entre filosofía y política se da en los términos de copertenencia. Este es un elemento central porque muestra al mismo tiempo la singularidad de la lectura propuesta y la relevancia de la deconstrucción en relación a lo político. Señalar la existencia de esta copertenencia sirve para señalar que no existe en Derrida una filosofía política como área de reflexión dentro de un sistema. Al respecto escribe Nancy: “Derrida evitó producir una ‘filosofía política’ que habría buscado fundar una política más sobre un pensamiento nuevo. Pues este pensamiento nuevo –el suyo, pero con el suyo todo el movimiento de la época, de esta época de avances de independencia–, este pensamiento desplazaba el motivo mismo del “fundamento” de una política, y con él el concepto mismo de ‘política’”.²⁰

Para clarificar el punto de partida de la lectura se trabaja sobre el texto de 1968 con el fin de mostrar qué se entiende por copertenencia y cómo se presenta la misma desde una crítica al humanismo. El artículo comienza del siguiente modo: “Todo coloquio filosófico tiene necesariamente una significación política. Y no sólo por lo que desde siempre une la esencia de lo filosófico a la esencia de lo político [*ce qui depuis toujours lie l'essence du philosophique à l'essence du politique*]. Esencial y general, este alcance político entorpece, sin embargo, su *a priori*, lo agrava de alguna manera y lo determina cuando el coloquio filosófico se anuncia también como coloquio internacional. Este es el caso aquí”.²¹ En el párrafo Derrida señala que desde siempre la esencia de lo filosófico está unida a la esencia de lo político e inserta esta ligazón en cierto marco institucional: un coloquio internacional. La copertenencia se anuncia desde la unidad esencial de filosofía y política y, por ello, con la relación necesaria respecto de cierto marco. A diferencia de lo que sostiene cierta tradición, la filosofía no se constituye en un *a priori* independiente de las instituciones en las cuales se desarrolla.

Para comprender esta doble determinación, el primer indicio es que toda filosofía lleva en sí las marcas políticas de las instituciones que la hacen posible. Las implicancias políticas de un Coloquio internacional de filosofía se ubican desde una doble impronta: un coloquio internacional parte de la existencia de nacionalidades filosóficas, pero se considera la filosofía como lugar de encuentro que excede esas determinaciones. Un Coloquio sólo tiene sentido al interior del campo filosófico que determina un espacio de disputas o, mejor, como campo agonístico. Un Coloquio internacional, además, sólo es posible donde la democracia es la forma de organización política de la sociedad. Esto significa, para Derrida, que la supuesta identidad filosófica nacional se une a una no-identidad en

términos de pensamiento y cuestiona la supuesta unidad de un discurso filosófico nacional: al mismo tiempo que no existe una identificación entre los distintos filósofos de un país, tampoco existe un acuerdo necesario o una identificación con la política de sus respectivos países. La forma democracia conlleva una paradoja, pues si se permite la expresión de una opinión contraria, se lo hace porque esa opinión es desacreditada, no produce ningún efecto: “Es lo que quería traer a colación para comenzar al hablar de la forma de la democracia como medio político de todo coloquio internacional de filosofía. Y es también la razón por lo que proponía poner el acento sobre *forma*, tanto como sobre *democracia*”.²²

El segundo indicio que surge del texto se ubica en la descripción de un contexto, aquel de fines de la década del 60, de oposición al humanismo. En un Coloquio dedicado al hombre, Derrida efectúa un trazado histórico entre la generación precedente, aquella de Sartre y Merleau-Ponty entre otros, con un claro acento en el humanismo, y su propia generación, que presenta dos vías del anti-humanismo. La cuestión es, tal como la define, cuál es el estatuto del hombre en el pensamiento francés contemporáneo. El punto de partida es el humanismo existente en la filosofía francesa posterior a la Segunda Guerra: “Después de la guerra, bajo el nombre

de existencialismo, cristiano o ateo, y junto con un personalismo fundamentalmente cristiano, el pensamiento que dominaba en Francia se tenía por esencialmente humanista”.²³ Si bien la generación de postguerra pretendía suspender el sustancialismo de la noción de hombre heredada de las filosofías francesas espiritualistas, para Derrida la unidad del hombre nunca es cuestionada: “Cualesquiera que sean las rupturas señaladas por esta antropología hegeliano-husserliano-heideggeriana con respecto a las antropologías clásicas, no se ha interrumpido una familiaridad metafísica con lo que, tan naturalmente, pone en contacto el nosotros del filósofo con el ‘nosotros-hombres’, con el nosotros en el horizonte de la humanidad. Aunque el tema de la historia esté muy presente en el discurso de esta época, se practica poco la historia de los conceptos; y, por ejemplo, la historia del concepto de hombre no es interrogada nunca. Todo ocurre como si el signo ‘hombre’ no tuviera ningún origen, ningún límite histórico, cultural, lingüístico. Ni siquiera ningún límite metafísico”.²⁴ Desde esta lectura, la generación precedente confirma la tesis heideggeriana que indica que todo humanismo es metafísico. Si bien no es posible señalar que toda la época se agote en esta caracterización, Derrida indica que son los rasgos dominantes que permiten comprender el cambio respecto de su propia generación.

La nueva generación se ha de caracterizar por el *relevo* del humanismo, relevo que se da en un contexto de creciente expansión de las ciencias humanas. Si la generación precedente efectuaba una lectura humanista o antropológica de Hegel, Husserl y Heidegger, la nueva generación, y esto es aquello que destaca Derrida, no se ha detenido a mostrar la imposibilidad de esta lectura, sino que asume la identificación de estos autores con el humanismo y se aparta de ellos: “La crítica del humanismo y del antropologismo, que es uno de los motivos dominantes y conductores del pensamiento francés actual, lejos de buscar sus fuentes o sus fiadores en la crítica hegeliana, husserliana o heideggeriana del mismo humanismo o del mismo antropologismo, parece al contrario, por un gesto a veces más implícito que sistemáticamente articulado, amalgamar a Hegel, Husserl y –de forma difusa y ambigua– Heidegger, con la vieja metafísica humanista”.²⁵ La tarea para el autor es mostrar, en un trabajo riguroso de lectura, cómo se da en cada uno de estos autores un relevo del humanismo. Con este término se efectúa un doble movimiento: por una parte, se muestra en qué sentido la lectura humanista de la generación precedente desconocía algunos de los trazos centrales del pensamiento de estos autores, así el lugar específico de la antropología en relación a la fenomenología del espíritu hegeliana, la crítica al psicologismo husserliana, la vinculación de humanismo y metafísica en Heidegger. En última instancia, para Derrida, las lecturas precedentes establecieron una filiación demasiado simple entre Hegel, Husserl y Heidegger con el humanismo. Pero, por otra parte, el autor francés indica que en los tres casos existe otro humanismo, un humanismo subrepticio que ha pasado desapercibido en otras interpretaciones. El humanismo de Hegel y Husserl se encuentra en cierta filosofía de la historia, allí donde su pensamiento se ordena desde una teleología en la que el hombre se reencuentra consigo mismo. El humanismo de Heidegger, más difícil de precisar, se encuentra en la “proximidad” que establece entre el *Dasein* y la pregunta por el ser.

La doble lectura realizada le permite a Derrida identificar ciertos signos del cuestionamiento del humanismo en su generación. En primer lugar, *la reducción del sentido*. Por tal entiende la atención a la estructura o el sistema, que no significa rehabilitar la noción de sistema en su sentido tradicional, ni en postular su destrucción, sino en determinar el sentido desde una organización formal que carece de él. En segundo lugar, *la apuesta estratégica*. La apuesta tiene que ver con el cuestionamiento desde el exterior, el estremecimiento radical sólo viene de la relación con el otro, desde la relación violenta con el otro de occidente. En este marco son posibles dos estrategias: de un lado, efectuar la salida de la metafísica

desde sus mismos conceptos, es decir, a partir de un trabajo en el mismo terreno, deconstruir la tradición; de otro lado, cambiar de terreno, salir de la metafísica desde el abandono de su lenguaje. Entre estas dos estrategias se juega un pensamiento deconstructivo: “Es evidente también que entre estas dos formas de deconstrucción la elección no puede ser simple y única. Una nueva escritura debe tejer y entrelazar los dos motivos. Lo que viene a decir de nuevo que es necesario hablar varias lenguas y producir varios textos a la vez”.²⁶ En tercer lugar, *la diferencia entre el hombre superior y el súper-hombre*. Bajo este título Derrida indica la referencia a Nietzsche en el pensamiento francés de su generación, referencia que tiene que tener en cuenta la diferencia entre el hombre superior que se sumerge en la angustia del último movimiento y el súper-hombre que danza y ríe borrando las huellas de aquello que deja atrás. En este marco, Derrida ubica la cuestión, las dos estrategias, en las referencias cruzadas de Nietzsche y Heidegger.²⁷

A partir de los dos indicios establecidos se puede indicar que la copertenencia muestra que la relación entre filosofía y política en Derrida no se puede abordar como un área subordinada, es decir, como filosofía política. Por el contrario, la copertenencia mienta la determinación filosófica de lo político y la determinación política de la filosofía. La copertenencia es asimismo la tensión entre metafísica y política que no puede ser resuelta porque en gran medida los conceptos tradicionales de ambos dominios se definen desde esa tensión. Esto requiere una doble lectura que es el núcleo de la copertenencia de política y filosofía. Tal como señala Bennington: “Esta incertidumbre debe ser leída en ambas direcciones, como si lo fuera. Por un lado, podemos decir que ‘política’ es sólo un concepto metafísico, definido *por* la metafísica sólo para ser definido *contra* la metafísica mostrando su falta, sin embargo la tentación es permanecer en ella. [...] Pero leyendo la situación en otra dirección, como si fuera (recordando que, aun cuando la política pudiera ser un concepto metafísico, no existen conceptos metafísicos *como tales*, porque la lógica de la *différance* y la huella muestra que *no* hay conceptos como tales, en sí mismos, independientes de su definición diferencial), podemos decir que la metafísica es *ya* un concepto político”.²⁸

Si bien Derrida no realiza un análisis exhaustivo de aquello que liga esencialmente lo filosófico y lo político, la referencia al marco institucional (en las figuras del Coloquio internacional y la forma-democracia) ayuda a pensar en qué sentido toda filosofía es constituida en instituciones situadas histórica y geográficamente. Esto no lleva a pensar en una politicidad extrínseca, contextual, sino que se complementa indicando que la filosofía es siempre un campo de batalla, un terreno de disputas. Toda construcción conceptual conlleva una estabilización (o institución) política en un trasfondo de combates teóricos. La institucionalidad de la filosofía debe entenderse en este doble sentido. De hecho, ya en un texto temprano dedicado a pensar la docencia universitaria, aparece la centralidad de la lucha: “Al hacer pasar por naturales (fuera de dudas y de transformaciones, por consiguiente) las estructuras de una institución pedagógica, sus formas, sus normas, sus coerciones visibles o invisibles, sus cuadros, todo el aparato que habríamos llamado (...) parergonal y que, pareciendo rodearla la determina hasta el centro de su contenido, y sin duda desde el centro, se encubren con miramientos las fuerzas y los intereses que, sin la menor neutralidad, dominan –se imponen– al proceso de enseñanza desde el interior de un campo agonístico heterogéneo, dividido, dominado por una lucha incesante”.²⁹ Al mismo tiempo, no existen conceptos, instituciones o acciones políticas externas a la filosofía. Para decirlo de modo breve, toda práctica política está atravesada de concepciones filosóficas. Por este motivo resulta central pensar el humanismo como aquel marco epocal que configura las diferentes prácticas políticas. Partiendo de esta consideración, la deconstrucción de los conceptos políticos estructurados desde la tradición metafísica se entiende, también, como la desedimentación de la tradición humanista para pensar lo político. Lo político

más allá de la tradición es el exceso de la idea de soberanía fundada en un sujeto soberano: “[...] era una ruptura general de las autosuficiencias, de los orígenes y de sus reaseguros. Era también, por consecuencia, una ruptura política en sí, de la identidad del concepto ‘política’, que se aprehendía a través de un modelo de fundación autoctónica, un modelo de autocontractualidad de sujetos autoconstituidos o un modelo de soberanía”.³⁰

Las diferentes consideraciones realizadas sobre la copertenencia sirven para evitar los riesgos de una lectura que encasille apresuradamente a Derrida en la filosofía política, en el pensamiento impolítico, etc. En este sentido, uno de los aportes fundamentales de la deconstrucción se ubica en trazar nuevas vinculaciones de filosofía y política. El pensamiento de Derrida, entonces, critica una estructuración de la filosofía que se construye desde la objetualización de lo político (y así la filosofía política como área dentro de un sistema) donde filosofía y política tienen un vínculo de mutua exclusión. Esto supone cuestionar también una concepción de lo político organizada desde supuestos metafísicos que tienden a la eliminación de lo político, es decir, donde el fundamento y la finalidad de lo político suponen su clausura (todo pensamiento donde lo político es un suplemento de un orden preconstituido o donde el *telos* de lo político es un orden no político). La deconstrucción en estos dos niveles abre hacia una resignificación de la filosofía como de lo político. Por este motivo, resulta central en las lecturas que se realizan de Derrida analizar cómo se va reconfigurando con el tiempo la copertenencia. En otros términos, y siguiendo los conceptos ya utilizados, existe un desplazamiento de acento en la copertenencia que configura de uno u otro modo no sólo la filosofía y lo político sino su vínculo. La pregunta será: ¿qué acentos configuran en cada caso el sentido de la copertenencia? El tercer elemento de la hipótesis aquí sostenida es que los significantes “violencia” y “justicia” dan cuenta de ese desplazamiento.

Estableciendo un recorrido singular por algunos de los textos tempranos de Derrida, es posible indicar que la copertenencia es configurada a partir del sintagma “economía de la violencia”. Fórmula que es utilizada por el propio autor en un texto titulado “Violencia y metafísica” del año 1964 (cuya segunda versión es de 1967) donde se discute el pensamiento de Levinas. Si el filósofo lituano construye su posición mostrando la primacía de una posición ética como apertura a la alteridad absoluta, y así vínculo no violento, Derrida va a mostrar el carácter irreductible de la violencia. Esta irreductibilidad es analizada en función de la tradición, debido a que no se puede simplemente abandonar el lenguaje de matriz griega, pero también en función de la alteridad, debido a que todo vínculo supone una mediación violenta con el otro. De este modo, señala Derrida, la no violencia se da como violencia contra violencia, como lucha del discurso contra el discurso, como economía de la violencia. Y, en una cita crucial escribe: “Sólo hay guerra después de la apertura del discurso, y la guerra sólo se extingue con el final del discurso. La paz, como el silencio, es la vocación extraña de un lenguaje llamado fuera de sí por sí. Pero 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”.³¹ Derrida plantea en términos puramente filosóficos, metafísicos, la imposibilidad de erradicar la polémica en cuanto es imposible escapar del lenguaje, de un lenguaje que no se separa del pensamiento. Se deconstruye la posición filosófica sustentada en una presencia plena, o quizás, en una comunidad no violenta. Existe violencia en el mismo movimiento de articulación y por este motivo sólo hay economías: “La metafísica es *economía*: violencia contra violencia, luz contra luz: la filosofía (en general). De la que se puede decir, trasponiendo la intención de Claudel, que en ella todo ‘está pintado en la luz como con luz condensada, como el aire que *deviene* escarcha’. Este devenir es la guerra. Esta polémica es el lenguaje mismo. Su inscripción”.³² Pensar la economía es la tarea fundamental, ya no es posible apelar

a una situación donde no existe lo político, sea originaria o final, sino asumir estratégicamente la politicidad. La cuestión no es la erradicación de la violencia. Una apuesta por esa economía, por una forma específica de esa economía, caracteriza la deconstrucción en su primer esbozo. Apuesta por la cual se hacen jugar diferentes fuerzas, pero en ningún caso para consagrar la no-violencia, un presente puro y pacífico, sino para dislocar una concepción que vuelve una y otra vez sobre la claridad de la reconciliación sin conflicto. Desde que hay articulación hay violencia, y ese es el lugar de una politicidad estructural.

Esta politicidad surge desde el momento en que se cuestiona la existencia de un significado trascendental puro. Si no existe fundamento, lo político adquiere un estatuto central. Tal como lo aborda Derrida, el significado trascendental siempre es un más allá que permanece idéntico a sí, que es independiente de toda mediación. Al cuestionarse este significado más allá del movimiento de las diferencias, se abre el campo de la significación y lo político constituye ese mismo campo. Los textos de Derrida pueden ser leídos como una radicalización de lo político al introducirlo en lo más propio del saber filosófico. Que toda estructura esté atravesada por indecibles significa que existen significantes que no pueden ser definidos por un juego de relaciones fijo. No sólo que existan significados diversos dentro de una estructura para un significante, sino que este último no pertenece cabalmente a la misma. Al mismo tiempo, no es la pura inestabilidad lo que surge, sino estabilizaciones precarias, inscripciones contingentes. El estatuto estructural no se da sólo en relación a la instancia de definición, sino que también surge del cuestionamiento de la naturaleza o la reapropiación como lugares de eliminación de lo político. La crítica al significado trascendental también es la deconstrucción del ideal de *autenticidad social* entendido como naturaleza inocente u orden de los nombres propios (comunidad reconciliada apolítica).

Si en los textos tempranos la economía de la violencia configura la copertenencia, en los textos tardíos el significante “justicia” produce un desplazamiento de acento desde el cual se reconfigura. Esto es nombrado como desplazamiento de acento por una simple razón: los motivos que aparecen en los primeros textos siguen presentes, así por ejemplo la violencia, pero al acentuar otra dimensión se reconstituye su sentido. A la violencia inicial se le opone una relación no instrumental o no apropiativa con el otro. Para dar cuenta de este desplazamiento resulta pertinente utilizar un sintagma que se repite en numerosas ocasiones en los escritos desde la década del ‘90: “la deconstrucción es la justicia”. La justicia, aquello que en este caso aparece como irreductible, va a ser definida en un progresivo acercamiento a Levinas como relación con la alteridad. Si la violencia sigue estando en el centro de los textos de Derrida, esta vez es para señalar que todo orden jurídico, aunque podría decirse toda estabilización, surge de una violencia originaria. Esto es denominado “el fundamento místico de la autoridad” como aquel performativo que instituye un orden legal. El derecho –se podría decir lo político–, surge de esa performatividad. Es la fuerza necesaria que hace al derecho. Esta fuerza indica, a la vez, que no existe un fundamento racional último del derecho y por ello mismo es deconstruible. Como el derecho es construible es deconstruible, eso es lo que hace posible el ejercicio de la deconstrucción. Al mismo tiempo, la justicia no se identifica con el derecho, pues aun cuando requiere del derecho para realizarse, y en este sentido no es absolutamente exterior al mismo, muestra un exceso. Siendo el derecho lo deconstruible, la justicia es el exceso que posibilita la misma deconstrucción. De esto Derrida extrae tres proposiciones: a) La deconstructibilidad del derecho hace la deconstrucción posible; b) La indeconstructibilidad de la justicia hace posible la deconstrucción; c) Por ello: “[...] la deconstrucción tiene lugar en el intervalo que separa la indeconstructibilidad de la justicia y la deconstructibilidad del derecho. La deconstrucción es posible como una experiencia de lo imposible, ahí donde *hay* justicia, incluso si ésta no existe o no está *presente* o no lo está todavía o nunca”.³³

La deconstrucción tiene su condición de posibilidad en la desedimentación de aquello que siempre supone, aun cuando esté estructurado como un orden desde un fundamento racional, una instancia de institución infundada. A la vez, existe algo no deconstruible, algo que no puede ser sometido a un ejercicio de deconstrucción. Esto es nombrado por Derrida “justicia”. La deconstrucción es aquello que se desarrolla entre el derecho y la justicia, o entre lo condicionado y lo incondicional, pero también se identifica con uno de sus polos, la deconstrucción es la justicia. En este doble movimiento radica toda la complejidad para pensar la copertenencia en los textos tardíos. Es posible señalar que si bien la violencia tiene un lugar central, en este caso es la justicia aquello que ordena todo el planteo, incluso la violencia se piensa en sus marcos al oponer violencia legítima e ilegítima. La justicia no permanece como negatividad vacía, sino que se piensa siguiendo a Lévinas como hospitalidad. Así, en una nota central afirma que su idea de justicia se aproxima a la de Lévinas: “Lo haría justamente a causa de esta infinidad, así como a causa de la relación heterónoma con el otro, con el otro rostro del otro que me ordena, del otro cuya infinidad no puedo tematizar y de quien soy rehén. En *Totalidad e Infinito*, Lévinas escribe: ‘[...] la relación con otro, es decir, la justicia’, justicia que define en otra parte como “derechura de la acogida hecha al rostro”.³⁴ Nota central porque muestra el desplazamiento de acento: si en una primera parte la copertenencia se articula en torno al sintagma “economía de la violencia” que surge en la distancia con Lévinas, en la nueva configuración la noción de justicia (definida en términos levinasianos) es central.

4.

Al inicio se indicaba la importancia de abordar el pensamiento de Derrida en su vinculación con lo político debido no sólo a sus aportes, sino a su lugar constitutivo en la reflexión de ciertos autores contemporáneos. Esto plantea una dificultad especial por la abundancia de textos del autor y el abordaje relativamente tardío de cuestiones explícitamente políticas. Para señalar un posible punto de partida, se indican tres aspectos que se consideran centrales: la relación entre filosofía y política (la pregunta si ubicar a Derrida dentro de la filosofía política, el pensamiento impolítico, etc.), la existencia o inexistencia de un giro ético-político entre los textos tempranos y los tardíos, y el vínculo entre violencia y justicia. Antes de presentar una posición en los tres problemas y con ello presentar una hipótesis de lectura, la reconstrucción del estado de la cuestión sobre la temática permite dar cuenta del lugar en el cual se inserta la misma. En este sentido, como toda lectura, la misma se comprende como intervención en el campo de interpretaciones sobre Derrida y lo político. La reconstrucción fue realizada desde dos ejes: de un lado, en términos generales se desatacaron tres posturas: aquellos que sostienen que la deconstrucción derridiana es irrelevante en términos políticos, aquellos que afirman que es una forma de neoconservadurismo y aquellos que destacan los diversos aportes en términos positivos; de otro lado, entre estos últimos están quienes trabajan desde el supuesto de continuidad (o mejor, trabajan sobre lo político como dimensión inherente a la deconstrucción derridiana a lo largo de todos los textos) y quienes trabajan desde la existencia de un giro ético o político (afirmando por caso, y allí la diferencia entre Laclau y Critchley, valoraciones diferentes del giro).

En este marco de interpretaciones, la hipótesis defendida aquí se compone de tres elementos. En primer término, se señala que existe una complejidad específica al intentar plantear la cuestión de lo político en Derrida. Complejidad porque no es posible hablar de filosofía política (ni de teoría política), tampoco de un concepto de lo político, ni de una teoría en relación a una praxis, etc. Es por esto que la cuestión central es cómo plantear adecuadamente el problema, es decir, cómo presentar el vínculo del autor con lo político. Para ello, y tomando el texto de Derrida “Los fi-

nes del hombre” del año 1968, se parte de la “copertenencia de filosofía y política”. La copertenencia se entiende como la implicancia recíproca de filosofía y política, permitiendo evitar una concepción que piensa la filosofía de modo independiente de la institución. Esto implica, a su vez, cuestionar la subordinación o exclusión entre filosofía y política. No resulta menor que el texto de Derrida donde aparece esta concepción, es un escrito donde se presenta la distancia de su generación respecto a la precedente en relación al humanismo. No sólo mostrando la posibilidad de efectuar lecturas no-humanistas de Hegel, Husserl y Heidegger, sino indicando cuáles son las alternativas que se le plantean a su generación. Resulta pertinente indicar que la copertenencia nunca se desarrolla desde una concepción humanista, es decir, no es la esencia de lo humano lo que une filosofía y política. A la vez, se presentan dos posibilidades de ruptura con la tradición: o bien el cambio de terreno o bien un trabajo interno. La deconstrucción va a ser una combinatoria siempre singular de ambas estrategias.

En segundo término, si la cuestión a pensar es la copertenencia –la articulación particular que le otorga uno u otro sentido–, se afirma que existe un “desplazamiento de acento” que configura de modo diverso la misma. Con esta afirmación se evita trabajar los textos de Derrida como una obra total, sea postulando un giro ético-político o negándolo. Desplazamiento de acento significa que existe una diferencia entre dos etapas de producción textual debido a la acentuación de motivos diferentes. Lo que se sostiene es que no existe ni ruptura ni continuidad en cuanto gran parte de los elementos que configuran unos u otros textos son los mismos, pero que acentuar unos u otros le otorga otro sentido a la copertenencia. No es que las elaboraciones teóricas de los primeros textos sean abandonadas, tampoco los textos tardíos presenten una radical novedad, sino que en cada uno de ellos se acentúan diferentes elementos. Ahora bien, en tercer término, dos significantes dan cuenta de este desplazamiento: violencia y justicia. Existe una configuración particular de la copertenencia, que se encuentra ante todo en los textos tempranos, alrededor del sintagma “economía de la violencia”. Clarificar las distintas implicancias del sintagma, entonces, permite comprender qué se entiende por copertenencia. Si los elementos en juego no varían radicalmente, de modo progresivo el significante “justicia” adquiere un estatuto destacado que reconfigura la misma. El sintagma “la deconstrucción es la justicia” muestra esta centralidad. La hipótesis general es que en Derrida existe un desplazamiento de acento entre violencia y justicia en la configuración del sentido de la copertenencia de filosofía y política.

En la hipótesis defendida vale destacar la tensión entre violencia y justicia. Si bien en una u otra etapa se acentúan cosas diferentes, la misma nunca se resuelve. Al recaer el acento sobre la violencia o sobre la justicia se configuran sentidos diferentes de la copertenencia. Si la implicancia recíproca de filosofía y política adquiere un nuevo significado se redefinen la filosofía, lo político y el nexa que los une. El desplazamiento de acento muestra, a fin de cuentas, una tensión entre las formas de pensar la copertenencia. Si en los primeros textos la violencia es irreductible, frente a la apertura absoluta a la alteridad, frente a la naturaleza inocente o el *telos* pacífico; si en los textos tardíos la justicia es la deconstrucción como lo absolutamente incondicionado, incondicionalidad que permite deconstruir todas las condicionalidades, y allí permitir el arribo del acontecimiento; la cuestión es, entonces, qué relaciones se pueden establecer entre violencia y justicia.

La lectura propuesta de Derrida indica la relevancia de pensar la problemática relación entre violencia y justicia porque, al fin y al cabo, el vínculo entre ambos conceptos se debe pensar más allá del autor. En el mundo contemporáneo la ausencia de fundamentos lleva a pensar en la necesaria institución de lo social y en el problema de las formas de vida. Se podrían trazar dos huellas de la filosofía política, si es que todavía le cabe este nombre: la asunción de una politicidad radical, y así una economía de la violencia irreductible en la ausencia de fundamentos; y,

al mismo tiempo, una especie de incomodidad permanente que es un replegarse al problema de la justicia. Siendo así, las indicaciones establecidas respecto a una lectura posible de lo político en Derrida abren hacia ciertos problemas centrales del pensamiento contemporáneo. Se trata así no sólo de discutir al interior del corpus derridiano y las lecturas realizadas allí, sino de abrir esta lectura hacia otras formas de pensar lo político y, ante todo, discutir la relación entre violencia y justicia.

Notas

- ¹ Como indicio de estos aspectos puede citarse el debate entre John McCormick y Ben Corson que ha ocupado la revista *Political Theory* (Número 29, 2001).
- ² Norris, C. (1992). "Deconstruction, Postmodernism and Philosophy, Habermas on Derrida" en Wood, D. (ed.), (1992), *Derrida, a Critical Reader*. Oxford, Blackwell, p. 170.
- ³ Rorty, R. "Notas sobre deconstrucción y pragmatismo", en Mouffe, Ch., (ed.), *Deconstrucción y Pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 41.
- ⁴ Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Taurus, 1989, p. 249. Parece importante indicar que la distancia inicial entre Derrida y Habermas ha sido matizada en tiempos recientes.
- ⁵ Bennington, G. *Jacques Derrida*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 238.
- ⁶ Beardsworth, R. *Derrida y lo político*. Buenos Aires, Amorrortu, 2008, p. 15.
- ⁷ *Ibíd.*, p. 16.
- ⁸ *Ibíd.*, p. 18.
- ⁹ *Ibíd.*, p. 19.
- ¹⁰ Kearney, R. "Derrida's Ethical Re-Turn", en Madison, G. (ed.), *Working through Derrida*, Evanston, Northwestern University Press, 1993, p. 28.
- ¹¹ *Ibíd.*, p. 48.
- ¹² Laclau, E. "Deconstrucción, pragmatismo, hegemonía", en Mouffe, Ch., *op. cit.*, p. 98.
- ¹³ *Ibíd.*, p. 121.
- ¹⁴ Critchley, S. "Deconstrucción y pragmatismo", en Mouffe, Ch., *op. cit.*, p. 72.
- ¹⁵ *Ibíd.*, p. 79.
- ¹⁶ Es, por cierto, en relación a la justicia que se sostiene que existe un giro ético en Derrida, puesto que tal pensamiento no estaba presente en sus primeros escritos. Así, por ejemplo, Peter Dews afirma que el primer Derrida deconstruye la historia del sentido occidental, pero esa deconstrucción lo deja sin nada, sin ninguna posibilidad ético-política. Por ello debe dar un giro ético frente a su idea inicial de que nada permanece fuera del movimiento de la deconstrucción: "Es importante registrar el gran cambio que esto representa en la orientación de Derrida. Muchos comentaristas parecen asumir que lo que ya es conocido como el 'giro ético' en la deconstrucción representa una extensión no problemática de las preocupaciones iniciales de Derrida, pero de hecho hay aquí una tensión y torsión extremas en su trabajo". Dews, P., *The limits of disenchantment*, Londres, Verso, 1995, p. 6. Para este autor no es un simple giro que aplique la deconstrucción a nuevas esferas, sino que implica una torsión respecto de sus primeras afirmaciones. La nueva etapa de Derrida a diferencia de la primera, para Dews, busca liberar ciertos conceptos de sus determinaciones metafísicas. Un Derrida que se esfuerza constantemente por restaurar el sentido: "[...] puede decirse que los trabajos tempranos de Derrida cumplieron una útil función propedéutica desmantelando concepciones heredadas, reificadas de la verdad y del sentido. Pero al mismo tiempo uno debería reconocer que esa deconstrucción inicial habrá jugado este rol de ruptura sólo si se renuncia claramente a la incondicionalidad de su inicial desmantelamiento de lo incondicional. Uno no puede al mismo tiempo afirmar que 'la ausencia de un significado trascendental extiende el campo de la significación al infinito', y también apelar a una incondicionalidad que 'es independiente de todo contexto determinado, incluso de la determinación de un contexto en general'". Dews, P., *op. cit.*, p. 7.
- ¹⁷ Derrida, J. *Canallas*, Madrid, Trotta, 2005, p. 58.
- ¹⁸ Nancy, J.L. "Intervention" en Lacoue-Labarthe, P., Nancy, J.L., (comps.), (1981), *Les fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida*. Colloque de Cerisy 1980, Paris, Galilée, p. 169.
- ¹⁹ Derrida, J. "Intervention" en Lacoue-Labarthe, P., Nancy, J.L., (comps.), (1981), *op. cit.*, p. 184.
- ²⁰ Nancy, J.L. "L'indépendance de l'Algérie et l'indépendance de Derrida", en Cités, *Derrida politique. La déconstruction de la souveraineté (puissance et droit)*, N° 30, Paris, 2007, p. 69. En un sentido similar, escribe Bennington: "[...] se cae en una equivocación al esperar de la obra de Derrida una respuesta a los conceptos de la "política" o de la "filosofía política", precisamente porque éstos son conceptos metafísicos". Bennington, G., "Derrida et la politique" en *Europe*, Año 82, Número 901, Mayo 2004, p. 213.
- ²¹ Derrida, J. "Los fines del hombre", en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 131. La noción de copertenencia es deudora de la interpretación que Lacoue-Labarthe y Nancy realizan de Derrida en una serie de textos de finales de la década de 1970 y principios de la década de 1980. Tal como surge del Coloquio titulado "Los fines del hombre" como de los textos publicados por el Centro de estudios filosóficos sobre lo político que dirigían ambos pensadores, la copertenencia esencial de lo filosófico y lo político constituye uno de los elementos centrales para pensar la relación de Derrida con lo político. En el citado Coloquio se da una discusión en torno a dos posturas, una sostenida por

Spivak y Rogocinsky para quienes hay que pensar la política de la deconstrucción; otra sostenida por Nancy y Lacoue-Labarthe para quienes hay que abordar la deconstrucción de lo político. Será esta segunda posición la que se desarrolla en las cercanías y con el apoyo de Derrida. La copertenencia, entonces, se piensa en los marcos de una propuesta de deconstrucción de lo político. Justifica tal posición un diagnóstico de época construido desde la noción de totalitarismo. Esta noción no se utiliza para tematizar una forma política específica, sino una época (cercana a la “era de la técnica” heideggeriana) en la cual existe una totalización de lo político, es decir, las determinaciones de la metafísica moderna fundada en el sujeto totaliza el campo de los conceptos y las acciones políticas. Frente a ello, Nancy y Lacoue-Labarthe proponen una “retirada”, a la vez, deconstruir tal concepción de lo político y pensar una nueva forma de la misma. Se trata, en fin, de repensar la “esencia” de lo político. Como han observado algunos críticos como Fraser o Critchley, la posición de estos autores supone en la diferencia entre lo político y la política, en la referencia a la esencia de lo político, en la tematización del totalitarismo y lo filosófico, cierto abandono de las premisas críticas de la deconstrucción derridiana. Para evitar estos problemas, y fundamentalmente un abordaje que idealice lo político desde una referencia a su esencia, aquí se produce un pequeño desplazamiento. Ya no la “copertenencia esencial de lo filosófico y lo político” sino la “copertenencia de filosofía y política”.

²² *Ibid.*, p. 135.

²³ *Ibid.*, p. 135.

²⁴ *Ibid.*, p. 137.

²⁵ *Ibid.*, p. 141.

²⁶ *Ibid.*, p. 163.

²⁷ Entre Nietzsche y Heidegger se juegan dos formas posibles, indecidibles, de exceder el humanismo. Ambos excesos le dan sentido a la última pregunta del texto de Derrida “¿Pero quién, nosotros?”, puesto que lo que se cuestiona es la constitución de un nosotros desde el humanismo. De modo que una de las cuestiones fundamentales a precisar en la tesis es cómo se construye un concepto de lo político desde el humanismo y, así, cómo Derrida excede el mismo abriendo hacia otro nosotros o, mejor, hacia un política que cuestione toda definición del nosotros.

²⁸ Bennington, G. “Derrida et la politique”, *op. cit.*, p. 19.

²⁹ Derrida, J. “Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente”, en AA. VV., *Políticas de la filosofía*, México, FCE, 1982, p. 60. Por esto mismo, no existe una relación externa entre práctica filosófica y práctica política: “[...] la actividad filosófica no requiere una práctica política, ella es, de todos modos, una práctica política”. Derrida, J., *El Tiempo de una Tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Barcelona, Anthropos, 1997, p. 94.

³⁰ Nancy, J.L. “L’indépendance de l’Algérie et l’indépendance de Derrida”, *op. cit.*, p. 69.

³¹ Derrida, J. “Violencia y metafísica”, en *La Escritura y la Diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 157.

³² *Ibid.*, p. 158.

³³ Derrida, J. *Fuerza de ley*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 35.

³⁴ *Ibid.*, p. 49.