

La democracia por venir en la filosofía derrideana: entre la soberanía y la incondicionalidad

Gabriela Balcarce

Universidad Nacional de Buenos Aires/ CONICET

Resumen: El presente artículo intenta realizar una lectura de la noción derrideana de “democracia por venir”. A partir de esta noción el autor realiza una profunda lectura de la problemática de la democracia, tanto en lo que concierne a su fundamentación como a su concepto. Nuestra hipótesis es que la “democracia por venir” permite a Derrida poner en un abismo a la democracia como resistencia a toda clausura totalizante en nombre de lo común y de lo igual. A la vez, nos interesará pensar esta noción en su vinculación con la soberanía y la incondicionalidad, entendida esta última como apertura infinita a la alteridad.

Palabras clave: democracia por venir; soberanía; alteridad; Derrida; incondicionalidad

Abstract: “Democracy To Come in Derridean Philosophy: Between Sovereignty and Unconditionality”. This article aims to perform a reading of the Derridean notion of “democracy to come”. Taking this notion as a starting point, the author makes a deep reading of the problems of democracy with regard to its foundation and concept. Our hypothesis is that “democracy to come” allows Derrida to put democracy -as a resistance to any totalizing closure in the name of the common and the same- into an abyss. At the same time, we’ll interpret this notion considering its links with sovereignty and unconditionality, understanding the latter as an infinite openness to otherness.

Key words: democracy to come; sovereignty; otherness; Derrida; unconditionality

I

El ensayo deconstructivo que la filosofía derrideana nos ha legado en torno al concepto de democracia, tanto en lo que concierne a su fundamentación como a su concepto mismo¹, representa una de las aporías centrales de lo político para este pensamiento. La colisión de dos leyes extrañas, como señala en *Políticas de la amistad*: “no cabe democracia sin respeto a la singularidad o a la alteridad irreductible, pero no cabe democracia sin ‘comunidad de amigos’ (*koiná tà philon*), sin cálculo de las mayorías, sin sujetos identificables, estabilizables, representables e iguales entre ellos”².

Estas dos leyes, la ley de la igualdad, del número, de las mayorías, frente a la ley de la asimetría, de las minorías, de la heterogeneidad, representan la disyunción misma que se da en el corazón de la democracia³.

A la luz de una continuidad entre las nociones de amistad y democracia, Derrida realiza una lectura de lo democrático que corresponde a estas dos leyes en colisión: si la amistad fraterna ha sido el paradigma de la comunidad política desde los tiempos de Aristóteles –una amistad de lo mismo, del reconocimiento de iguales– habría también, por otra parte, una amistad nietzscheana que parecería responder a la ley de la disparidad y, con ella, al abandono de una concepción *androcentrada* de lo político⁴. Amistad sin medida común, acontecimental. En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche contrapone la figura del “amor al lejano” a la del “amor al prójimo” en la apuesta por la afirmación de una alteridad radical desestructurante y desapropiadora, por

¹ Debe recordarse que la noción de “democracia por venir” no se postula en el terreno de las variantes de regímenes de gobierno sino que, quizás desde un paso hacia atrás, se instala en la base de la fundamentación de la política.

² Derrida, J., *Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger*, París: Galilée, 1994, p. 40 (Existe una traducción de P. Peñalver, bajo el título de *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, Madrid: Trotta, 1998, p. 40). En adelante, para todas las obras de Derrida que cuenten con una traducción al castellano, se indicará, después de su primera aparición a pie de página, el título castellano de la obra y el número de página de la edición castellana, seguido del número de página de la edición francesa entre paréntesis.

³ Cf. Bennington, G., “Demo” en: McQuillan, M. (ed.), *The Politics of Deconstruction. Jacques Derrida and the Other of Philosophy*, Londres: Pluto Press, 2007, p.19. Y es justamente por la constitución esencial de esta tensión que Bennington afirma que la deconstrucción “operates just such a radical politicization of conceptuality in general” (*ibid.*).

⁴ Cf. Derrida, J., *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, p. 12 (12).

una dimensión del amor como relación liberadora con el otro⁵ y lo otro. “Lo maravilloso del amigo es la posibilidad de no poseerlo nunca, porque lo que se petrifica, se transforma en algo acotable y encerrable”⁶. El juego de estos amigos afirma la diferencia y es por esto que solo puede existir en la tensión cercanía-resistencia: “la amistad no es nunca una cosa dada presente, forma parte de la experiencia de la espera, de la promesa o del empeño. Su discurso es el de la oración, inaugura, no constata nada, no se contenta con lo que es, se traslada a ese lugar donde una responsabilidad se abre al porvenir”⁷.

El amor al lejano implica no solamente el contacto con una alteridad inabarcable, no capturable en un horizonte o concepto, sino también una espera, una promesa, frente a los modos de constatación de otro-sí-mismo, bajo la lógica de una amistad de iguales. La amistad de los iguales, de los hermanos, de allí podemos extraer una primera manera, la clásica, quizás, de la democracia que Derrida denomina provocativamente *aristodemocracia*. Por otro, la amistad nietzscheana nos conduce hacia una democracia por-venir. En la sección que sigue, analizaremos el camino entre democracia y por venir a la luz de las elaboraciones de esta extraña amistad, que nos confina a deconstruir las figuras fraternalistas de los ideales democráticos clásicos. ¿Cómo pensar una democracia por venir, del venir del otro?

II

¿Cómo pensar la democracia a partir de su segunda ley, la ley de la asimetría? La democracia como promesa del otro, como acogida, como “espera sin espera” (sin horizonte anticipativo): “hasta ahora, ciertamente, no ha habido nunca ninguna filosofía de la democracia”⁸. Porque, en última instancia, ella misma es imposible, es el venir de lo heterogéneo, *esa otra verdad de lo democrático*⁹: “¿Por qué se finge tan a menudo (ficción de la democracia) ignorar la violencia de esa disimetría, y aquello que en esta es o no reductible? ¿Por qué la hipocresía, la denegación o la ceguera ante esta evidencia excesiva? ¿Por qué

⁵ Cf. Barrios Casares, M., *La Voluntad de Poder como Amor*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1990, p. 39.

⁶ Cragolini, M. B., “Extrañas amistades. Una perspectiva nietzscheana de la *philia* desde la idea de constitución de la subjetividad como *Zwischen*” en: *Perspectivas Nietzscheanas*, 5-6, VII (1998), p. 104.

⁷ Derrida, J., *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, p. 263 (263).

⁸ Derrida, J., *Voyous*, Paris: Galilée, 2003, p. 35. (existe una traducción de C. Peretti, bajo el título de *Canallas*, Madrid: Trotta, 2005, p. 32).

⁹ Cf. Derrida, J., *Canallas*, p. 67 (69).

ese exceso de evidencia es a la vez claro como el día y la cara más nocturna de las democracias tal como éstas son *en el presente*.¹⁰

Es esta segunda ley de la democracia la que nos lleva a poner en cuestión un vínculo esencial de la concepción tradicional de lo político, a saber, el intervalo entre lo político y lo común¹¹. Herederos de la modernidad, las categorías de la filosofía política se sostienen en la idea de *subjectum* como voluntad y autonomía¹². La tarea filosófica, por tanto, no radica en una destrucción del concepto de democracia, si por ello entendemos el abandono absoluto de su concepción clásica para dar lugar a un nuevo concepto¹³. Antes bien, dicha tarea parece presentarse como cierta des-sedimentación de lecturas de lo político –y de lo democrático– a la luz de una nueva búsqueda.

En el análisis de los *rogues States* (Estados canallas), aquellos que “no respetan las leyes de la comunidad mundial, ni las obligaciones del derecho internacional”¹⁴, en contraposición a los Estados de derecho, Derrida encuentra una exigencia central de disociación entre “soberanía” e “incondicionalidad”. Como señala Penchaszadeh, aunque a propósito de la aporía entre soberanía

¹⁰ Derrida, J., *L'autre cap. La démocratie ajournée*, París: Minuit, 1991. Existe una traducción de P. Peñalver, bajo el título de *El otro cabo. La democracia para otro día*, Barcelona: Ediciones del otro, 1995, p. 101.

¹¹ Nancy, J-L., “Responsabilité – du sens à venir”, en : *Sens en tous sens*, París: Galilée, 2004, p. 47.

¹² “En toda filosofía política, el discurso dominante sobre la democracia implica esa libertad como poder, facultad, facilidad para hacer, fuerza, en suma, para hacer lo que se quiera, energía de la voluntad racional y decisoria. Por consiguiente, resulta difícil de entender –y eso es lo que queda por pensar– cómo podría otra experiencia de la libertad fundar una forma inmediata, continua, consecuente, lo que llamaría una política democrática o una filosofía política democrática” (Derrida, J., *Canallas*, p. 70 (63)).

¹³ En esta misma línea, Noah Horwitz señala: “deconstruction will prove to lead politics back to its very ground, or no ground, to the very moment that ‘truth’ of politics can be seen and judged” (“Derrida and the Aporia of the Political, or, the Theologico-political Dimension of Deconstruction”, en: *Research in Phenomenology*, 32 (2002), p. 158).

¹⁴ Derrida, J., *Canallas*, p. 12 (13). La bibliografía a la que aquí refiere Derrida sobre el tópico de los *rogues States* es: Chomsky, N., *Rogue States: The Rule of Force in World Affairs* (2000) y W. Blum, *The Rogue State* (2001). Es importante señalar en este punto que, más allá de que la expresión “*rogue States*” haya pertenecido en un primer momento a una retórica política de los Estados Unidos para “denunciar” la ruptura de un código internacional, cuya figura ejemplar fue la del terrorismo (pero también Irak, como uno de los “Estados Canallas” ejemplares), Derrida –siguiendo a Chomsky– advierte que el empleo acusador de “Estados canallas” de la retórica norteamericana “sería la estratagema retórica más hipócrita, la astucia armada más perniciosa o perversa o cinica de su recurso permanente a la fuerza más grande, a la brutalidad más inhumana” (BS, p. 39), advirtiendo que, por ejemplo, en la relación entre EEUU e Irak “el trato a Saddam como aliado y cliente bien considerado sólo terminó pues el día en que Saddam dejó de mostrarse dócil con la estrategia política, militar y económica de Estados Unidos” (*ibid.*).

y hospitalidad: “pareciera, pues, a primera vista, que lo que hace posible la hospitalidad como derecho efectivo es la soberanía. Sin embargo, como pone en evidencia Derrida, la hospitalidad, al depender de la soberanía, del derecho que se arrogan los Estados de hacer efectivo el derecho, se ve constantemente aplazada y pervertida”¹⁵.

La mutua necesidad entre soberanía e incondicionalidad subyace a la base de este planteo. El venir de la democracia no puede responder a la pregunta por la realización o no-realización de un ideal. La democracia por venir, esta extraña modalidad de la democracia, irreductible, incondicional, no realizable, pero que posee una eficacia en el aquí y ahora, pone a la fuerza del *demos* en comparencia con su debilidad: “la fuerza del *demos*, la fuerza de la democracia compromete a esta, en nombre de la igualdad universal, a representar, no solo 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 menos, de las minorías y de los pobres, de todos aquellos y todas aquellas que, en el mundo, reclaman, en medio del sufrimiento, una extensión legítimamente infinita de esos derechos llamados del hombre”¹⁶.

El *demos*, para Aristóteles, está constituido por ciudadanos, esto es, por hombres que participan en la justicia y el gobierno¹⁷. De allí los *turnos* y el *círculo de turnos* que se establece entre ellos en las funciones de las magistraturas. Ahora bien, debemos recordar que la noción aristotélica de democracia es ubicada entre los gobiernos que no son rectos. Es, en efecto, un modelo desviado de un régimen recto en el que el número gobierna, la República (*Politeia*), “cuando la masa gobierna la ciudad mirando al interés común”¹⁸. Es la preocupación por el interés común aquello que, en última instancia, delimita a los gobiernos como rectos. Es por ello que la afirmación de Nancy nos resulta más que interesante: *en los orígenes del pensamiento de lo político se postula un nexo esencial entre lo político y lo común. Y es en este entramado que la soberanía es descrita circularmente: lo común como lo igual permite el retorno de toda decisión soberana.*

¹⁵ Penchaszadeh, A. P., “Hospitalidad y soberanía. Reflexiones políticas en torno de la filosofía de Jacques Derrida”, en: *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, 40 (2009), p. 178.

¹⁶ Derrida, J., *Canallas*, p. 55 (60). Por su parte, Horwitz anota al respecto: “there is no type for the aporia and the unconditionality of openness it shows” (Horwitz, N., “Derrida and the Aporia of the Political, or, the Theologico-political Dimension of Deconstruction”, p. 170).

¹⁷ Cf. Aristóteles, *Política*, 1275a (la edición aquí empleada corresponde a: Santa Cruz, M. y M. I. Crespo (trads.), Buenos Aires: Losada, 2005, pp. 20-25).

¹⁸ Aristóteles, *Política*, 1279a 35-40.

La democracia por venir parece ocupar justamente el espacio de dislocación de esta co-pertenencia íntima de lo político. Ello no significa, por cierto, que Derrida rechace la necesidad de lo común en la *Real Politik*, debemos, antes bien, comprender el terreno de intervención del discurso derrideano frente a esta cuestión. La democracia por venir es un suplemento de la democracia, una *democratización* de la democracia: “cada vez, para confirmar una peligrosa ley de suplementariedad o de iterabilidad que fuerza lo imposible forzando a reemplazar lo irremplazable”¹⁹. Sin esta *différance*, la democracia sería “una fuerza (*kratos*), una fuerza determinada como autoridad soberana (*kyrios o kyros*), poder de decidir, de zanjar, de prevalecer..., por consiguiente, el poder y la ipseidad del pueblo (*demos*)”²⁰.

*Hipérbole del tono*²¹, estas afirmaciones pretenden *desmontar la noción clásica de democracia (y, por tanto, de amistad y comunidad) desde una esquemática de la filiación*: el Estado, la familia y, por tanto, la cepa, el nacimiento, el género o la especie, el sexo, la sangre, la nación²².

“¿Qué hacemos nosotros y quiénes somos, nosotros que os llamamos para que compartáis, participéis, os asemejéis? Somos, en primer lugar, como amigos, amigos de la soledad, y os llamamos para compartir lo que no se comparte, la soledad. Amigos completamente diferentes, amigos inaccesibles, amigos solos, en tanto que incomparables y sin medida común, sin reciprocidad, sin igualdad. Sin horizonte de reconocimiento, pues. Sin parentesco, sin proximidad, sin *oikeiotes*”²³.

III

En el camino de la configuración del umbral de la soberanía, Derrida señala que existe un mero ejercicio de traspaso de la arquitectura política de la revolución francesa. Siguiendo a Kantorowicz²⁴, así como la dinastía no se

¹⁹ Derrida, J., *Canallas*, p. 24 (26). También, puede verse: “...the trace of non-reciprocity that the thought of exposure entails, the shibboleth that always might go unrecognized in the grip but that reading can perhaps bring out as at least a possibility, the residual possibility of a violence that the concept of fraternity violently denies.” (Bennington, G., “Handshake”, en: *Derrida Today*, I, 1 (2008), p.183).

²⁰ Derrida, J., *Canallas*, p. 30 (33).

²¹ Cf. Peñalver, P., “Hipérbole del resto, o fe cruda” en: *Daimon. Revista de Filosofía*, 19 (1999), p.95. “No ya la ‘exageración’, sino la bella desmesura de pensar *tout autrement* y (lo) *tout autre*” (*ibid.*).

²² Cf. Derrida, J., *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, p. 13 (13).

²³ *Ibid.*, p. 53 (53).

²⁴ Cf. Kantorowicz, E., *The Kings Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1997.

interrumpe con la muerte del rey (de su cuerpo físico), la historia de la soberanía ha sido, incluso hasta la revolución francesa, un camino de continuidad: “simplemente se ha cambiado el soberano”²⁵. El modelo arquitectónico persiste en la idea de “soberanía del pueblo” y “soberanía de la nación”. La continuidad es establecida por el autor en términos de la constitución de un dispositivo de saber-poder y poder-saber²⁶: “el saber es soberano, pertenece a la esencia querer ser libre y todopoderoso, asegurarse el poder y tenerlo, tener la posesión y el dominio de su objeto”²⁷.

Siguiendo un texto de Marin, *Portrait du roi*, Derrida ensaya la analogía entre la soberanía del rey fundada en lo divino y la articulación y reformulación de la soberanía en la revolución francesa. Es en esta analogía que el autor se basa para poder advertir una continuidad de tipo estructural. Si la muerte del rey constituye un traspaso de la soberanía –en la medida en que esta permanece indivisible e inalterable gracias a su *corpus mysticum*–, “la decapitación del rey sería uno de esos traspasos de la soberanía, un traspaso a la vez ficcional, narrativo, teatral, representacional, performativo...”²⁸.

La dualidad de los dos cuerpos arroja como corolario la importancia del concepto de representación política. El *corpus mysticum* permite ese simulacro, gracias al cual podemos hablar de un ordenamiento jurídico. Como señala Schmitt: “ningún sistema político puede perdurar una sola generación valiéndose simplemente de la técnica del mantenimiento del poder. La Idea es parte de lo Político, porque no hay política sin autoridad y no hay autoridad sin un *ethos* de la convicción”²⁹.

Sin un *solum* que encarne un *ethos*, una forma de vida, *sin la representación, no hay constitución de comunidad política*. La Iglesia es, a juicio del jurista, el modelo de la representación política, de manera que nos brinda “su forma jurídica”. Frente a la forma economicista-liberal que solo conoce la precisión técnica, esta “forma jurídica” nos da un pensamiento de la *Representation*: “Dios, o en la ideología democrática el Pueblo o ideas abstractas como la Libertad y la

²⁵ Derrida, J., *Séminaire La bête et le souverain*, vol. I, Paris, Galilée, 2008, p. 374. Existe una traducción de C. de Peretti y D. Rocha, bajo el título *Seminario La bestia y el soberano*, Buenos Aires: Manatíal, 2010, p. 333.

²⁶ “[E]l orden del *saber* nunca es ajeno al del *poder*, ni el del *poder* al del *ver*, al del *querer* y al del *tener*” (Derrida, J., *Seminario La bestia y el soberano*, v. I, p. 330 (374)).

²⁷ *Ibid.*, p. 331 (375).

²⁸ *Ibid.*, p. 341 (387).

²⁹ Schmitt, C., *Catolicismo y forma política*, Madrid: Tecnos, 2011, p. 21.

Igualdad, son contenidos susceptibles de representación, pero no la Producción o el Consumo”³⁰.

La representación en tanto repetición como evocación de un *ethos*, una forma de vida, el mito nacional, etcétera, es el lugar efectivo de la constitución de una unidad política. En el fondo, la misma idea de la reunión, de la *Sammlung* que Derrida caracteriza a propósito de Heidegger: “de lo que se trata es de un conflicto entre más de una fuerza. Porque el *légein* o el *lógos* como reunión, como *Sammlung* o *Versammlung*, que Heidegger considera más originario que el *lógos* como razón o lógica, ya es un despliegue de fuerza y de violencia. La recopilación nunca es –dice Heidegger– una simple puesta en conjunto, una simple acumulación, sino que es lo que retiene una pertenencia mutua (*Zusammengehörigkeit*) sin dejar que nada se disperse. Y, en esta retención, el *lógos* ya tiene el carácter violento de un predominio, *Durchwalten*, de la *physis*. La *physis* es esa *Gewalt*, ese despliegue de fuerza que no disuelve en el vacío una ausencia de contrastes o de contrarios, sino que mantiene lo que así está ‘*durchwaltete*’, atravesado, transido por el despliegue de la soberanía, o de las fuerzas, en la más alta tensión”³¹.

Walten, dice Derrida, es reinar, dominar, ordenar y ejercer soberanía. En el origen metafísico de la soberanía se encuentran estas notas originarias, anteriores al *lógos* como discurso. El movimiento metafísico de donación de sentido epocal parece delimitar el movimiento no solo de la reunión, sino de la reunión como apropiación. La reunión responde a lo común, a una pertenencia común. Y esa misma violencia del *lógos* sería heredada en la transformación discursiva: la interpretación logocéntrica como reunión soberana del dogma. El *walten* atraviesa así la historia metafísica y política de Occidente.

El *lógos* como arcano se traduce en el soberano logocéntrico, el dueño de la interpretación, de aquellas que son verdaderas y de aquellas que son falsas, afirmaba Hobbes encontrando la fidelidad (obediencia) y la sedición como sus reversos políticos. En la misma operación se encuentran verdad y obediencia, por un lado, y falsedad y sedición, por otro. Porque sin reunión no hay unidad de la soberanía. No hay unidad política, dirá Schmitt posteriormente. En las primeras páginas del Seminario *La bestia y el Soberano I*, Derrida señala, a propósito de la figura hobbesiana del Leviatán, que esta “es el Estado y el hombre político mismo, el hombre artificial, el hombre del arte y de la institución, el

³⁰ *Ibid.*, p. 26.

³¹ Derrida, J., *Seminario La bestia y el soberano*, v. I, p. 373 (408).

hombre productor y producto de su propia arte que imita al arte de Dios³². Esta primacía del *Lógos*, del *lógos* ahora como *Verbum* divino, es el comienzo de un Evangelio cristiano: “*archêi ên ho lógos*”, “*In principum erat verbum*”. Las palabras de Juan, únicas en su género (a diferencia de los sinópticos), cifra el comienzo griego, su renacimiento a la luz del cristianismo, en el estrecho vínculo que la filosofía, la teología y la política asumen para dar a luz el *corpus mysticum* a través de la palabra. “La soberanía es esa ficción o ese efecto de representación”³³, Hobbes ya lo había advertido, pero la representación, lejos de ser el momento reproductivo y fiel de una soberanía única, es el espacio decisivo de su constitución. En el desmantelamiento del carácter constituyente de la representación, Derrida permite pensar una lógica del suplemento que, antes de constituir una copia fiel y degradada de una idealidad previamente concebida, se inscribe en el ejercicio de la deconstrucción y, por tanto, de la dislocación y conformación de la idealidad. Porque la modalidad del ejercicio deconstructivo-constituyente de lo material no parece responder a la lógica de una apropiación definitiva sino, antes bien, a la apertura histórica de toda idealidad bajo la garantía de su caducidad.

Etiènne Balibar señala que toda comunidad política es imaginaria porque responde a la proyección de la existencia individual en la trama de la narración colectiva, en el reconocimiento de un nombre propio y en las tradiciones revividas como huella de un pasado inmemorial fabricado, histórico³⁴. Imaginería del simulacro, quizás debamos volver a nuestras elaboraciones sobre cierto uso de lo religioso para pensar lo comunitario.

IV

*“Mirad ahora como me deshago de mí mismo;
retiro este agobiante peso de mi cabeza,
este incómodo cetro de mis manos,
este vaivén de orgullo real de mi corazón;
con mis propias lágrimas borro el óleo de mi consagración.
Con mis propias manos entrego mi corona,
Con mi propia lengua reniego de mi sagrada condición.
Con mi propio aliento libero de todos los juramentos a mis debidos;
De toda la pompa y la majestad, yo abjuro...”*³⁵

³² *Ibid.*, p. 48 (53).

³³ *Ibid.*, p. 341 (387).

³⁴ Cf. Balibar, E., “The Nation Form: History and Ideology”, en: Balibar, E. y I. Mallerstein (eds.), *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, Londres: Verso, 1991, pp. 86-106.

³⁵ Shakespeare, W., *Ricardo II*, Madrid: Espasa-Calpe, 2006.

La democracia por venir no se limita a ser el reclamo de una integración infinita. Esta última mantendría, en cierta medida, la ilusión de poder subsumirlo todo en un mismo esquema, solo que aplicado a un conjunto más vasto. La presuposición de un elemento unificador –cualquiera sea– delimitaría el espacio de quienes “están adentro” y aquellos “que están afuera”. El elemento unificador (lo común) es aquel que nos permite delimitar al interior, pero también al exterior, aquello que queda en el margen. Bajo esta caracterización, la democracia por venir podría ser asociada a una especie de marco o ideal regulativo cuya realización, aunque imposible, sería siempre más cercana. Resistiéndose a considerar a la democracia por venir bajo la modalidad de una idea regulativa, Derrida señala que, en última instancia, una idea regulativa formaría parte del plano de lo posible, un “posible ideal probable y reenviado al infinito”³⁶ que tendería de este modo una teleología en una concepción histórica infinita: “pertenería aún al plano de lo posible, de lo virtual y de la potencia, de lo que está en el poder de alguien, de algún ‘yo puedo’ alcanzar, en teoría y bajo una forma que no está exenta de todo fin teleológico”³⁷.

El venir de esta democracia encarna un pensamiento de lo imposible, un imposible que tiene por función pensar a lo posible en su función crítica del *autos*; i.e., el “yo puedo”, la “ipseidad”, lo “teórico”, lo “descriptivo”, lo “constatativo” y lo “performativo”³⁸. El plano de lo imposible remite directamente al acontecimiento (*Événement*) y, por tanto, a la venida imprevisible del otro, de una heteronomía en tanto ley venida del otro y la decisión del otro”³⁹. Lo imposible como venida del otro y, en ese sentido, como aquello que rebasa cualquier “yo puedo”. Sin embargo, cabe aclarar que ello no implica que lo imposible deba ser pensado bajo una concepción de carácter privativa. El *im* de lo im-posible remite a la *inyunción* que no puede ser reabsorbida en una idealización, al acontecimiento que no puede ser neutralizado bajo una totalidad de la cual el sujeto dispone.

En *On futurity*⁴⁰, Jean-Paul Martinon advierte que el idioma francés tiene dos palabras para el futuro: *le futur* y *l’avenir*. El *futur* se refiere a algo distante

³⁶ Derrida, J., *Canallas*, p. 106 (122).

³⁷ Derrida, J., *Philosophy in a Time of Terror. Dialogue with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago: UCP, 2003. Existe una traducción al castellano de J.J. Botero y L.E. Hoyos, Buenos Aires: Taurus, p. 193.

³⁸ Derrida, J., *Canallas*, p. 107 (123).

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Cf. Martinon, J-P., *On futurity. Malabou, Nancy and Derrida*, Paris: Art Press, 2004, pp. 1-26.

o remoto, posible o probable, a algo que no es necesariamente inconcebible o inimaginable. El *futur* supone la posibilidad de la proyección y la predicción. Como tal, esencialmente es hipotético o ilusorio. Se encuentra a menudo en frases como “un día, el mundo será un lugar mejor”. Por lo tanto, es lo que será o podría ser (un mundo mejor) como su raíz latina indica claramente: *futurus*, el participio irregular futuro del verbo *esse*, ser. El *avenir*, por el contrario, se encuentra más cerca de nosotros y es frecuentemente traducido por *futurity* en inglés y como lo “porvenir” en castellano. Manteniendo tal cercanía con el presente, en muchas oportunidades, dichas expresiones son articuladas en tiempo presente. Es esta inminencia la que muestra la desestabilización del umbral entre presente y futuro: “esta desconexión secreta es por lo tanto, lo que suscita lo espacio-temporal, o para ser más precisos, lo ‘espaciado’ (y) temporalizado”⁴¹, Y, en este sentido, “es un movimiento que nunca puede ser pensado sobre la base de un presente simple cuya vida sería dentro de sí misma”⁴².

Martin McQuillan, por su parte, afirma que en la deconstrucción, el futuro no es lo que suele ser, sino que es un mañana (*tomorrow*) que recibe la alteridad radical de un futuro como constitutivo del evento político como tal⁴³. La democracia por venir no sería, de este modo, la proyección de una democracia perfecta en el futuro, sino cierta insistencia en el aquí y ahora, una crítica transformadora, que no reduce el problema democrático a una especificación mayor del mismo, sino justamente, es lo que *expone a la democracia a su contingencia, abriendo un proceso de alteración en el corazón mismo del concepto*. Es por ello que el porvenir de la democracia es la *inyunción* como emergencia absoluta en el aquí y ahora⁴⁴ que rompe con el efecto inmunitario, *autoinmunitario*, que toda democracia en nombre de lo común ejerce, neutralizando la alteridad. La *inyunción* es la ruptura de la idealidad del sentido, incluso, del sentido de la democracia, de su unicidad atemporal, la destitución de la aristocracia trascendental que se muestra en el sujeto, en el ser, en todo *logocentrismo* como borramiento de la huella. Nancy señala, a propósito de la democracia por venir que, “ahora a la luz singular de la paradoja, la invención

⁴¹ *Ibid.*, p. 2.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Cf. McQuillan, M., “The day after tomorrow... or, the Deconstruction of the future”, en: Mcquillan, M. (ed.), *The Politics of Deconstruction. Jacques Derrida and the Other of Philosophy*, Londres: Pluto Press, 2007, p. 3.

⁴⁴ Cf. Derrida, J., *Canallas*, p. 48 (53).

de la *politeia*⁴⁵, la política debe ser entendida como el lugar específico de la articulación de una no-unidad. La democracia por venir sería justamente el lugar de la destotalización⁴⁶. La disimetría, la singularidad, no puede acceder a un modelo comunitario homogeneizante: “en cómo esta locura negocia a continuación lo que ella no es, en cómo se protege y se traduce en el buen sentido de las ‘cosas’, en pruebas, empeños, conceptos, símbolos, en una política, *en esta política* y no en otra: ahí está toda la historia, lo que se llama la historia. *Pero será cada vez singular, singularmente iterable*, como lo serán la negociación y la contaminación entre la singularidad y el concepto, la excepción y la regla”⁴⁷.

La tensión de las dos leyes colapsa en la pregunta política. Hay, sin embargo, una expresión en la cita que quizás esconda algo de luz sobre la problematización, a saber, la expresión “singularmente iterable”. Ella nos reconduce de manera directa a cierta operación de la deconstrucción, central desde sus inicios, para pensar la vinculación entre la repetición y el acontecimiento, entre la repetición y su temporalización: “el acontecimiento no puede aparecer como tal, cuando aparece, sino siendo ya en su unicidad misma, repetible. Es esa idea, muy difícil de pensar, de la unicidad como inmediatamente iterable, de la singularidad en cuanto inmediatamente, como diría Levinas, comprometida en la sustitución, la sustitución no es simplemente el reemplazo de un único reemplazable: la sustitución reemplaza lo irremplazable. Que haya inmediatamente, desde la primera mañana del decir o el primer surgimiento del acontecimiento, iterabilidad y retorno en la unicidad absoluta, en la singularidad absoluta, ello hace que la venida del arribante –o la venida del acontecimiento inaugural– no puede ser acogida sino como retorno, (re)aparición (*revenance*: venir de vuelta), (re)aparición espectral”⁴⁸.

El asedio espectral del proceso de repetición altera todo *télos* en tanto desplazamiento o dislocación de toda concepción del tiempo linearista⁴⁹.

⁴⁵ Nancy, J-L., “Responsabilité – du sens à venir”, en: *Sens en tous sens*, París: Galilée, 2004, p. 50.

⁴⁶ Cf. *ibid.* p. 52.

⁴⁷ Derrida, J., *Políticas de la amistad seguidas de El oído de Heidegger*, p. 247 (247).

⁴⁸ Derrida, J., “Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento”, palabras de Jacques Derrida en el seminario: “Decir el acontecimiento ¿es posible?”, realizado en el Centro Canadiense de Arquitectura, el 1º de abril de 1977. Traducción de Julián Santos Guerrero. Edición digital: Derrida, J., “Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento”, en: *Derrida en castellano*, (http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/decir_el_acontecimiento.htm), 2013.

⁴⁹ “Lo que está en discusión aquí no es la afirmación de Saussure de la esencia temporal del discurso, sino el concepto de tiempo que conduce esa afirmación y ese análisis: *tiempo*”

La repetición se ve consignada al fracaso de una idealidad-identidad proyectada en su repetición como ley. El amigo como espectro es lo que hace de la repetición una iteración, abriendo un espacio de constitución de sentido en el proceso. *No hay más que proceso*. La desaparición del origen que Derrida caracteriza mediante la noción de huella, nos arroja a una situación de la cual ningún recurso al origen permitirá el despliegue de un *télos* asegurado, en favor de una democratización⁵⁰. Antes bien, *esta política*⁵¹ no puede separarse de un cierto *historizar*. Es por ello que la singularidad no es solamente el espacio de un pensamiento pluralista o multicultural simplemente, sino del respeto a la singularidad histórica; advertencia, al mismo tiempo, de que toda situación de asimetría se brinda en la modalidad del conflicto.

La norma necesita de homogeneidad⁵², decía Schmitt. Nos preguntamos nosotros: ¿es necesaria esta homogeneidad absoluta? Parecería ser más bien el modelo de la inadecuación el que nos permitiría, de alguna manera, pensar aquello que quizás Derrida comprendió como democracia⁵³, esto es, cuestionar la soberanía en nombre de la incondicionalidad⁵⁴, cuestionar su idealidad

concebido como sucesividad lineal, como 'consecutividad' (Derrida, J., *De la gramatología*, pp. 93-94 (105); el subrayado es nuestro).

⁵⁰ Cf. Bennington, G., *o.c.*, p. 36.

⁵¹ En "Política y deconstrucción", en: *Marginales. Leyendo a Derrida*, Madrid: Servicio de Publicaciones de la UNED, 2000, Francisco Vidarte y Cristina de Peretti realizan un recorrido por muchas de las categorías derrideanas que ponen en juego la dimensión política de su pensamiento, entre ellas, la democracia por venir, intentado, desde una línea cercana quizás a la que aquí hemos trazado, distinguirla de un elogio de la democracia parlamentaria o de un mero pluralismo ético. En una línea absolutamente opuesta de lectura, podemos mencionar el libro de Dietrich Krauss, *Die Politik der Dekonstruktion. Politische und ethische Konzepte im Werk von Jacques Derrida*, Fráncfort d.M. / Nueva York: Campus Verlag, 2001. Ya en el "Prólogo" puede leerse el siguiente pasaje: "Kaum eine Theorie schien dem Politischen ferner zu stehen als die Dekonstruktion, die mit anarchistischer Leidenschaft Regeln und Begründungen in Frage stellte und das Subjekt der Aufklärung in einem unkontrollierbaren Signifikantenstrom verschwinden liess" (*ibid.*, p. 9).

⁵² Cf. Schmitt, C., "Teología Política I", en: *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Prólogo y selección de textos Héctor Orestes Aguilar, México D.F.: FCE, 2001, p. 28.

⁵³ La afirmación de Nancy a propósito de la democracia por venir derrideana es ciertamente inspiradora: "Never do we wonder as much about the fragility of democracy as when democratic certainty is generally confirmed." (Nancy, *o.c.*, p. 43).

⁵⁴ Vincent Leitch afirma, a propósito de esta distinción: "In Derrida's nuanced account, the limiting and sharing of political sovereignty, however contradictory to its very concept, is going on (and will continue to do so), which is a good though risky thing. It is not just the modern system of nation-states and its international components that depends on sovereignty but also ethics, law and so on" ("Late Derrida: The Politics of Sovereignty", en: *Critical Inquiry*, 33 (2007), University of Chicago, p. 235). Leitch habla de compartir (*sharing*) la soberanía, interpretación que, a nuestro juicio, concluye demasiado rápidamente.

horizontal, que de antemano ha neutralizado el acontecimiento⁵⁵ y que, en tanto onto-teleológica, determina la omnipotencia soberana indivisible⁵⁶ y homogénea⁵⁷.

Soberanía e incondicionalidad: “Dios ha muerto” significa la ruptura no solamente de la omnipotencia divina, sino también de la pertinencia de su analogía con el sujeto soberano. Con la muerte de Dios se cierra un gran sueño de occidente, un sueño devenido pesadilla, a juicio de los autores que aquí evocamos junto con Derrida. Y esa cesura del modelo de la Totalidad, de la Reunión como *Sammlung*, de la pertenencia a una *pshysis*, de la unicidad soberana como *principium*, que solo se ha visto “trasvestido” –utilizo la caracterización derrideana aquí– pero que, en cuanto a su articulación onto-teológica mantenida a modo de un dispositivo, se quiebra, se pone en abismo.

Pero el análisis de este inicio evangélico no termina en esta breve lectura. El texto de Juan ilumina otro corolario de ese encuentro tan decisivo para la historia de Occidente: la filiación entre el origen como principio y como fundamento. La ambigüedad del comienzo y el principio trazan una alianza en su equívoco. No podemos dejar de evocar la figura del último, presente en las primeras páginas de la Introducción. En “Abraham, el otro”, Derrida relee la fábula de Kafka que lleva el mismo nombre: *el último alumno, que es llamado, sin saber, no obstante, si realmente ha sido llamado... quizás se equivocó, quizás él no fue convocado sino el primero de la clase, para ser premiado por sus buenas labores*. La aporía es sumamente interesante: la duda del último alumno de ser elegido. ¿Acaso el último puede ocupar el lugar del primero?

No un último que será luego primero (“los últimos serán los primeros”), sino un último sin primero o, al menos, sin la seguridad de un primero, la seguridad onto-teológica de los primeros, aquellos “que llegan primero”, como los que llegan primero a un gran comensal para poder asegurar sus puestos:

Creemos, antes bien, que el lugar de la incondicionalidad no puede ser pensado en términos de inclusividad social.

⁵⁵ Cf. Derrida, J., *Canallas*, p. 170 (197).

⁵⁶ Cf. *ibid.*, p. 187 (215). Nota central, como sabemos, en la caracterización schmittiana de la soberanía.

⁵⁷ Es importante destacar que Derrida no está haciendo abandono de la categoría de Estado, antes bien, en la herencia de esta noción, intenta poner en cuestión el gesto que aquí señalamos (borramiento de la huella y, por tanto, negación de la incondicionalidad). Sin embargo, admite que el Estado puede, asimismo, ejercer el rol de cierta resistencia: “La soberanía del Estado-nación puede ella misma, en ciertos contextos, convertirse en una defensa indispensable contra tal o cual poder internacional, contra tal hegemonía ideológica, religiosa, capitalista, etc.; incluso lingüística, la cual, bajo el disfraz del liberalismo o del universalismo, representaría todavía, en un mundo que no sería más que un mercado, la racionalización armada de unos intereses particulares” (*ibid.*, p. 188 (217)).

“si hay ‘primeros’, yo estaría tentado de pensar por el contrario que nunca se han presentado como tales. Ante esta distribución de los primeros premios de la clase, de los premios de excelencia..., [donde] el sacerdote empieza y termina siempre, principesca o soberanamente, inscribiéndose a la cabeza, es decir, ocupando el lugar del sacerdote o del maestro que nunca descuida el dudoso placer que hay en sermonear o en dar lecciones, entrarían asimismo ganas de recordar, tratándose de Levinas, lo que, primero o no en hacerlo, dijo y pensó de la *anarchia*, precisamente, de la protesta ética, por no hablar del gusto, de la cortesía, incluso de la política, de la protesta contra el gesto que consiste en llegar el primero, en ocupar el primer puesto entre los primeros, en *archê*, en preferir el primer puesto o en no decir ‘después de usted’. ‘Después de usted’ –dice Levinas no recuerdo dónde– es el comienzo de la ética. No servirse el primero, lo sabemos todos nosotros, es al menos el abc de los buenos modales, en la sociedad, en los salones e incluso en la mesa de una posada”⁵⁸.

La lógica de los primeros parece corresponder con aquello que hemos intentado aquí delimitar como un pensamiento del *autos* y de la soberanía. Una lógica dominante, incluso devoradora. Una lógica del comenzar y del privilegio de los primeros. La apropiación del gesto inicial es caracterizada por Derrida en las construcciones modernas en torno a la soberanía a la luz de la analogía con la bestia. La bestia es “una animalidad que ya está destinada, en su reproducción organizada por el hombre, a convertirse o bien en instrumento de trabajo sojuzgado o bien en comida animal”⁵⁹. Una lógica de la cacería, del devorar al otro. En el exceso de la analogía, nuestro autor encuentra la posibilidad de consignar aquellas notas de lo político que, de una manera u otra, han estado a la base del destino histórico de Occidente. Apropiación del *ven*, del carácter acontecimental del advenir mesiánico y frente a ello, el reclamo de una incondicionalidad, “incluso por cierta *politesse*”, que nos exige advertir el cimientamiento diferencial, singular, de toda comunidad política.

Frente a la fuerza devoradora de lo romano como fuerza de aplicabilidad (*enforzability*: “para cualquier mandato, me hace falta un león”⁶⁰), frente al sedentarismo de la tierra de Esaú, es necesario encontrar el reverso de estas construcciones en nombre de una tradición judía que, lejos de pensar el abso-

⁵⁸ Derrida, J., *Seminario La bestia y el soberano*, v. I, pp. 125 (138-139).

⁵⁹ *Ibid.*, p. 31 (32). “La bestia y el soberano como una pareja, una alianza política inquebrantable. El lobo es el señor de la guerra” (*ibid.*, p. 26 (27)). “Por debajo de los rasgos del soberano, el rostro de la bestia” (*ibid.*, p. 23 (23)).

⁶⁰ *Ibid.*, p. 22 (22).

luto abandono de lo político, postula la necesidad de encontrar el quiebre, la no-identidad de un *solum*, en favor de la necesidad de un cierto nomadismo. Y Jacob, como nómada, es justamente esa grieta en la adoración del ídolo estatal, ese pedido de desarraigo necesario para toda institución razonable, en la medida en que el encuentro es temporal, contingente, pero además, implica inevitablemente una cierta inadecuación y no-manifestación.

Soberanía y *politesse*, una pareja difícil de conciliar o, más aún, inconciliable, que quizás permita justamente por esta imposibilidad de reconciliación la apertura a una política finita.