

REVISTA
FILOSÓFICA
DE
COIMBRA

vol. 22 - número 44 - outubro 2013

vol. 22 - número 44 - outubro 2013

Fundação Eng. António de Almeida



POLÍTICA Y FICCIÓN.
Hipótesis para una valoración política de la
deconstrucción derridiana.

JULIÁN SANTOS GUERRERO*

Resumen: El ensayo intenta situar a la deconstrucción, y en especial a la deconstrucción operada por Jacques Derrida, ante algunas de las grandes cuestiones políticas (la realidad y la ficción en política, la corrupción y la verdad política, la irresponsabilidad y la responsabilidad, el dominio de lo público y lo privado), mostrando con ello su alcance político.

Ante esas cuestiones urgentes, acuciantes, la reflexión propuesta en el ensayo quiere incidir en la capacidad de la deconstrucción para penetrar en ellas y desplazar los horizontes de creencia construidos sobre un crédito injustificado otorgado a la representación como fundamento de la verdad en política. *No hay política sin ficción* vendría a ser la frase que mueve toda la argumentación del artículo.

Palabras Clave: Política, deconstrucción, verdad, mentira, corrupción, ficción, responsabilidad.

Abstract: The essay attempts to situate deconstruction and in particular, deconstruction as defended by Jacques Derrida in relation to some of the major political issues (reality and fiction in politics, corruption and political truth, irresponsibility and responsibility, private and public domain), thereby demonstrating its political reach.

Given these urgent, pressing issues, the essay proposes a reflection which affects the ability of deconstruction to penetrate said issues, and move the horizons of belief constructed upon an unjustified credit granted to representation as a basis for truth in politics. *There are no politics without fiction* might be the underlying phrase which sums up the article's line of argument.

Keywords: Politics, deconstruction, truth, lies, corruption, fiction, responsibility.

* Professor de Filosofía na Universidad Complutense de Madrid (España).

§ 1. LA FICCIÓN

Hay una instancia ficcional en lo político. Esta frase nombra una convivencia con lo estético y un peligro inevitable en todo contexto político. Ya Walter Benjamin fue consciente de ello: el cierre mimético en el que las masas se representan a sí mismas, la representación que de ellas hace el fascismo en sus concentraciones y desfiles, está vinculada de modo esencial a la reproducción masiva de la obra de arte llevada a cabo por la técnica moderna, y un sistema totalitario extrae un beneficio de ello.

La obra de arte ha sido arrancada de su marco, de su lugar y de su tiempo (para Benjamin como para Derrida las artes también lo son del marco¹). Una obra que sale al encuentro del espectador en vez de esperar su venida, invadiendo con ello todo espacio de privacidad, en uso de su potencial infinito para ser reproducida. Una obra así, dice Benjamin, ha perdido “el aura”; o lo que es igual, «la manifestación irreplicable de una lejanía (por cercana que pueda estar)»². Este hecho trae una consecuencia inevitable: desliga a la obra de su función ritual propia.

Mediante el rito aquella introducía al observador en una tradición que le acogía, desbordando así la presencia inmediata. Ahora, habiendo ya perdido esta función, la política viene a cubrir el hueco dejado por el ritual: «En lugar de su fundamentación en un ritual aparece su fundamentación en una praxis distinta, a saber, en la política»³.

La política da sentido a la obra de arte porque ésta, al perder su lejanía y su singularidad, ha dejado vacante el arsenal de fascinación que antaño orientaba al espectador hacia una tradición. Ahora un arte masificado revierte sobre las masas seducidas por su propia representación en la pantalla cinematográfica. De ello saca provecho el fascismo que, mediante el culto a un caudillo, desemboca en una estetización de la vida política capaz de encantar a las masas con la ficción de sí mismas en cuanto figuras ordenadas y unificadas bajo la mirada de un Jefe que las envía a la guerra, destino de destrucción que ellas acogen con gusto. Así termina aquel famoso artículo de Benjamin:

“*Fiat ars, pereat mundus*”, dice el fascismo, y espera de la guerra, tal y como lo confiesa Marinetti, la satisfacción artística de la percepción sensorial modificada por la técnica. Resulta patente que esto es la realización acabada del

¹ «Las bellas artes son siempre del marco y de la firma». DERRIDA, J., “*Economimesis*” in *VV.AA., Mimesis des articulations*, Paris, Flammarion, 1975, p. 64. (La traducción es nuestra).

² BENJAMIN, W., “*La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*” en *Discursos interrumpidos I*, trad. J. Aguirre, Madrid, Taurus, 1973, p. 26, nota 7.

³ “*La obra de arte en la época...*” *op. cit.*, p. 28.

“arte *pour l'art*”. La humanidad, que antaño, en Homero, era un objeto de espectáculo para los dioses olímpicos, se ha convertido ahora en espectáculo de sí misma. Su autoalienación ha alcanzado un grado que le permite vivir su propia destrucción como un goce estético de primer orden. Este es el esteticismo de la política que el fascismo propugna. El comunismo le contesta con la politización del arte.»⁴

En el fondo, esa estetización de la política llevada a cabo por el nazismo no hace sino imprimir, en el cierre de la autorrepresentación masiva y de las masas, la instancia unificadora y global de un caudillo que viene a identificar la imagen de un pueblo, politizando con ello todos los aspectos de la vida humana. Ya no hay límites a la política, y no hay límites porque en virtud de un efecto de la representación (y de la ficción), lo privado no es sino un reflejo de lo público o, mejor dicho, de lo político. En ese sentido, no serían tan lejanas las dos propuestas finales del fragmento benjaminiano. La capacidad de unificación en un destino común y unánime de la comunidad viene a ligar tanto la propuesta fascista de “estetización de la política” como la “politización del arte” que el comunismo promulga. Se ha puesto en marcha la “lógica totalitaria”.

En lo tocante al nazismo Philippe Lacoue-Labarthe ha dejado bastante claro el mecanismo por el cual esa *ficción de lo político* se da fundamento. Un naturalismo convierte la obra de arte, que es ya “lo político” (en palabras de Goebbels: «la política es el arte plástico del Estado»⁵), en un círculo infinito que se autoconstruye a sí mismo como verdad, y que hunde su sustento en la “naturaleza” como revelación del ser infinito:

«Que lo político provenga de una plástica no significa de ninguna manera, que la *polis* sea una formación artificial o convencional sino, más bien, dice que lo político proviene de la *téchne* en el sentido más elevado del término, es decir, en el sentido en que la *téchne* es pensada como el cumplimiento y la revelación de la *physis* misma. Por eso la *polis* es igualmente “natural”.»⁶

Nos encontramos ante una “naturalización” de lo político, que no es sino la consecuencia del paso entre *organon* y *ergon* que ya había preparado el romanticismo: «ahí, dice Ph. L.-L., es donde se disimula la verdad de lo que llamamos “totalitarismo”»⁷. Y esto es así porque su acción política resulta de

⁴ “La obra de arte en la época...” *op. cit.*, p. 57.

⁵ La afirmación procede de una “novela de juventud” de Goebbels y ha sido citada por Ph. Lacoue-Labarthe (*La ficción de lo político*, trad. M. Lancho, Madrid, Arena Libros, 2002, p. 77 nota 2), que a su vez la toma de Paul de Man.

⁶ *La ficción de lo político*, *op. cit.*, p. 84.

⁷ *La ficción de lo político*, *op. cit.*, p. 89.

una infinitización, de una naturalización inmanentista en la que lo orgánico da fundamento (un fundamento que ya es ciertamente estético) a la comunidad: «Dicho de otro modo [Ph. L.-L. comenta ahora el término “inmanentismo” usado por Jean-Luc Nancy en otro lugar⁸] en el inmanentismo es la misma comunidad, el pueblo o la nación, la que es obra, según la asunción romántica de la obra como sujeto y del sujeto como obra.»⁹ En el cierre mimético, el productor y lo producido se identifican. No hay producción, por lo tanto, que no sea ya reproducción.

Lo político, «la verdad de lo político», tal y como se define a sí mismo el nazismo, y Hannah Arendt lo subrayó también lúcidamente, se expone ante sí como la obra plástica de autoconstrucción que lleva a su término, a su forma, a su figura (de ahí su ficción¹⁰) el empuje orgánico de la *physis*. Es la revelación de la *physis* que toma forma en un pueblo y en un destino.

«Por eso [añade Ph. L.-L.] este proceso halla su verdad en la “fusión comunal” (la fiesta o la guerra) o en la identificación extática con un Jefe que no representa ninguna especie de trascendencia sino que encarna, de modo inmanente, el inmanentismo comunitario. Y por ello el nacionalesteticismo está también sostenido por una voluntad de efectución o de autoefectuación inmediata subyacente.»¹¹

Dejando a un lado los exquisitos análisis de Lacoue-Labarthe¹², puede decirse ya que, de algún modo, y esa sería una perversión que traería consigo la “lógica totalitaria”, la ficción unificadora pondría a lo político fuera de la verdad. Fascinado por su ficción, el fascismo se encierra en el espacio de un simulacro o de una representación que se representa ante sí mismo, se inventa y da la espalda o destruye sin contemplaciones toda discrepancia. Pero, como ha mostrado Derrida, no sólo el fascismo; también el inmanentismo de un sistema representativo donde el poder de la comunicación mediática se concentra y se ejerce masivamente, puede encerrarse en su ficción, incluso en “la ficción de no tener ficción”. Veamos más detenidamente el alcance de este argumento derridiano.

⁸ Cf. NANCY, J.-L., *La comunidad desobrada*, trad. P. Perera, Madrid, Arena libros, 2001, sobre todo pp. 30 y ss.

⁹ *La ficción de lo político*, op. cit., p. 91.

¹⁰ Es obvio recordar que ficción viene del latín *fictio*, de *fungere*, formar.

¹¹ *La ficción de lo político*, op. cit., p. 92.

¹² Análisis cuyo rigor muestra con claridad las diferencias y similitudes entre el “nacionalsocialismo” nazi y el “nacionalesteticismo” de Heidegger.

§ 2. LA MENTIRA

Si es cierto, como dice Hannah Arendt, que «La sinceridad nunca ha figurado entre las virtudes políticas y las mentiras han sido siempre consideradas en los tratos políticos como medios justificables.»¹³ No es menos cierto que hoy la mentira en la política moderna ha tomado, según esta misma autora, nuevos perfiles. No sólo actúa tergiversando o manipulando la verdad de los hechos adaptándolos a una conveniencia política ocasional, sino que amenaza con destruirlos, con destruir el archivo, la evidencia, la posibilidad incluso de la constatación. Pero —y ésta es una opinión de H. Arendt y extensamente compartida— al menos en una democracia la situación es mejorable, ya que persiste la esperanza de que la verdad pueda ser revelada y asimismo comunicada, aunque toda forma de representatividad y comunicabilidad pueda estar oscurecida por el manejo de la imagen y el subterfugio argumental. De algún modo, la pluralidad democrática es garante de la verdad; pero incluso en el peor de los casos, ningún totalitarismo puede borrar la verdad, que termina por salir a la luz. Ello hace decir a Arendt:

«La verdad de la cuestión es que esto jamás puede lograrse mediante ninguna teoría o manipulación de la opinión, como si fuera posible eliminar del mundo un hecho sólo con que gente suficiente creyera en su inexistencia.»¹⁴

La amenaza no puede cumplirse, ni aún en los regímenes más crueles y totalitarios, ya que precisamente esa totalidad de la mentira absoluta es imposible. Y bien, ese horizonte de salvación o de optimismo profundo que invade el discurso de la autora y de tantos otros, es precisamente lo que una deconstrucción conmovedora en aquel motivo: *en lo político hay siempre una instancia ficcional*.

Por un lado, la deconstrucción derridiana pone de manifiesto que esa “mentira absoluta”, la borradura sin resto, no sólo se mantiene como posibilidad abierta sino que además condiciona y hace posible a su vez todo proceso de revelación (*aletheia*), de constatación (*adecuación*), o de cualquier forma de verdad, incluso de sus perversiones. Y, por otro lado, esa deconstrucción *de lo político*, o *de la “verdad de lo político”*, no deja indemne tampoco a un sistema representacional *autofundado* y *autolegitimado* por la “razón universal” y heredero “legítimo” de la Ilustración. Dicho en otros términos: también la “mentira absoluta” (la ficción sin más) asedia la democracia liberal parlamentaria, en cuanto sistema que se inmanentiza y se cierra en el círculo del *logos*, de la palabra que se *autoescucha* en el oírse hablar

¹³ ARENDT, H., *Crisis de la República*, trad. G. Solana, Madrid, Taurus, 1998, p. 12.

¹⁴ *La crisis de la República*, *op. cit.*, p. 20.

del sujeto, y que, siguiendo esa ley del *autos*, se expande (y se impone) mimética y mediáticamente¹⁵ a cualquier otra cultura, propagando así la buena conciencia de sus principios ilustrados por doquier, sin límites y sin *otro*.

Siempre habría un riesgo ineludible de “mentira absoluta”, de la desaparición o de la borradura sin rastro del *arché*, del principio y del archivo, un “mal de archivo”¹⁶ inherente al principio mismo y al origen del poder más allá del régimen o del modo en que este poder se autorice. Riesgo del fundamento sin fundamento de la ley de la *polis*, del origen ficcional y roto o interrumpido de la ley¹⁷; un riesgo, sin embargo, no negativo, no dialectizable, no reductible a falta alguna; riesgo constitutivo también del principio mismo de la verdad, riesgo para cualquier verdad, para cualquier constatación, revelación o “realidad objetiva”, riesgo, desde luego, para cualquier “valor universal”.

Es obvio decir que debido a esta situación de riesgo permanente, la vela debe hacerse más exigente, la vigilia más necesaria, la vigilancia más tenaz. Porque esa ficcionalidad *de* lo político tiene su condición en la imposibilidad de una presentación pura, unívoca, prístina de algo así como los “hechos” y de algo así como el “testimonio verídico”¹⁸ de los mismos. Pensada y actua-

¹⁵ «Como lo advertimos antes, el sustituto del simulacro “moderno” (por ejemplo, la transmisión “en vivo” o “directo” de la televisión), ocupa el lugar de lo que reemplaza y destruye, bajo su realizatividad selectiva e interpretativa, bajo el “efecto de verdad” absoluta e indudable que produce, hasta la referencia a la alteridad de lo que reemplaza. He aquí sin dunda el lugar de una mentira absoluta que siempre puede sobrevivir indefinidamente sin que nadie jamás lo sepa o ya no esté allí para saberlo o recordarlo». DERRIDA, J., *Historia de la mentira: Prolegómenos*, trad. M.E. Vela, C. Hidalgo, E. Kleit, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1997, p. 59.

¹⁶ Cf. DERRIDA, J., *Mal de archivo*, trad. P. Vidarte, Madrid, Trotta, 1997.

¹⁷ Este fue un motivo trabajado por Jacques Derrida en un Seminario en L'École Normale Supérieure al respecto de la Ley moral y el respeto de la Ley en la doctrina kantiana de la razón práctica, y que resume en el texto “Ante la Ley”: «había intentado mostrar cómo introducía virtualmente narración y ficción dentro del pensamiento de la Ley, en el instante en que ésta comienza a hablar y a interpelar al sujeto moral.» Por supuesto para un estudio más detenido de esa narratividad de la Ley o de ficción en el origen mismo de la Ley, remitimos al mismo escrito: DERRIDA, J., “Ante la Ley” en *La filosofía como institución*, trad. A. Azurmendi, Barcelona, Juan Gránica, 1984. La cita referida se encuentra en las páginas 103-104.

¹⁸ Derrida ha demostrado en “*Demeure. Fiction et temoignage*” que no puede haber testimonio (y por ende tampoco testimonio veraz) sin una cierta ficcionalidad estructural. Lo cual no desvirtúa la veracidad del testimonio, sino que condiciona su donación misma, la veracidad testimonial, precisamente, a esa ficcionalidad: «Y sin embargo, si lo testimonial es en derecho irreductible a lo ficcional, no hay testimonio que no implique estructuralmente en sí mismo la posibilidad de la ficción, del simulacro, del disimulo, de la mentira, del perjurio — es decir, también de la literatura, de la inocente o perversa literatura

da en la deconstrucción, esa “ficción” abierta por la “mentira absoluta”, por la imposible presentación absoluta, es sin figura establecida y, sobre todo, no es arrendataria del esquema verdad/mentira. Permanece en el *riesgo*, en ese arriesgado límite que separa los extremos del esquema (verdad/mentira) y asimismo desdibuja la evidencia de su separación. Y es que esa “ficción” no es ya lo contrario de la verdad, no se da como resultado de una falta de adecuación en la representación de lo “real”, sino que más bien es la resulta de la interrupción del sistema general de la presencia que da fundamento (ahora ya un fundamento desfondado él mismo) a todo sistema representacional; o lo que es igual, a aquél que toma a la representación como su verdad y su contenido, ya sea la autorrepresentación de un pueblo, de una raza, de un partido, de una clase, de la “fraternidad universal”, de la nación¹⁹, etc. (y una democracia es ante todo un sistema representacional de autogobierno político). Y es que lo representacional lleva implicado un más allá de sí, un *irrepresentable*²⁰.

que juega inocentemente a pervertir todas esas distinciones. Es en ese límite indecible donde nosotros vamos a intentar permanecer. Ese límite es una suerte y una amenaza, la fuente a la vez del testimonio y de la ficción literaria, del derecho y del no derecho, de la verdad y de la no-verdad, de la veracidad y de la mentira, de la fidelidad y del perjurio.» DERRIDA, J., “Demeure. Fiction et témoignage” in LISSE, M. (ed.), *Passions de la littérature. Avec Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1996, p. 23. (La traducción es nuestra).

¹⁹ Leemos en *Políticas de la amistad*: «Todas las políticas, todos los discursos políticos del “nacimiento” abusan de lo que, en este respecto, sólo puede ser una *creencia*: seguir siendo una creencia, dirán algunos, o tender a un acto de fe, dirán otros. Todo lo que en el discurso político recurre al nacimiento, a la naturaleza o a la nación —incluso a las naciones o a la nación universal de la fraternidad humana—, todo ese “familiarismo” consiste en re-naturalizar esa “ficción”. Lo que aquí llamamos la “fraternización” es lo que produce simbólicamente, convencionalmente, por compromiso jurado, una *política determinada*. Ésta, a izquierda o a derecha, alega una fraternidad real, o regula la fraternidad espiritual, la fraternidad en sentido figurado, en esta proyección simbólica de una fraternidad real o natural. ¿Quién se ha encontrado alguna vez con un hermano? ¿Uterino o consanguíneo, hermano carnal?, ¿en la naturaleza?» DERRIDA, J., *Políticas de la amistad. Seguido de El oído de Heidegger*, trad. P. Peñalver y P. Vidarte, Madrid, Trotta, 1998, p. 114.

²⁰ Derrida ha mostrado con claridad en numerosas ocasiones la necesaria interrupción de la presencia, y de la identificación por tanto, que fondea cualquier sistema representacional. En *Memoires d’aveugle*, por ejemplo, subrayó la borradura necesaria al dibujo en términos de *ceguera*; pero años antes en *Economimesis*, esta borradura o esa interrupción venía a operarse como “lo irrepresentable” en el corazón mismo del sistema del gusto kantiano. Lo “asqueroso” (*Ekel*) —aquello sobre lo cual dice Kant en la *Crítica del Juicio* que «no puede ser representado conforme a la naturaleza sin echar por tierra toda satisfacción estética» (*Crítica del Juicio*, § 48)— resulta el borde interno de la representación, un límite necesario que no es el par negativo de la representación, sino su otro absoluto: «Lo X asqueroso no

En resumen: no es que el cierre del sistema mimético (la mimesis como fuente de aglutinamiento comunitario donde el individuo se identifica con el grupo a través de la figura de un Jefe, y donde lo privado no es ya sino una forma o una representación de lo público y a la inversa) genere una ficción autógena que deja fuera cualquier “alter”, y también la “realidad”, y por ende la “verdad objetiva”, sino más bien, que la fractura estructural del *autos* de la representación o de la identificación pura abre el espacio de lo ficcional; y ello en cualquier sistema representacional, ya sea, hablando de política, en el fascismo o la democracia liberal capitalista y tecno-mediática. Eso hace que la verdad no reine de suyo, que no se imponga de un modo “natural” y “evidente”, sino que tenga que llevar detrás una determinación, una voluntad, una vigilancia también, siempre a riesgo de perversión, porque no hay “verdad de lo político” sin esa “mentira absoluta”, o sin esa “ficción”.

Dicho de otro modo: no es que la ficción se configure a partir de una inmanencia indeseable de lo político (y puestos a pensar de ese modo, una democracia en el sentido liberal y tecno-mediático no escaparía tampoco a esa inmanencia o a ese deseo de inmanencia) sino más bien que sólo a partir de la “ficción” (como riesgo permanente de “mentira absoluta”, como ruptura implícita en el sistema representacional del *autos*, como borde o límite interno del sistema, o como *otro* del sistema *en* el sistema, esto es, como “irrepresentable”) puede tener lugar lo político.

Conviene recordar que el modo de la implicación que manejamos (lo *otro* del sistema *en* el sistema) no se cierne a un modo de la pertenencia o

puede si quiera anunciarse como objeto *sensible* sin ser inmediatamente arrastrado dentro de una jerarquía teleológica. Es pues in-sensible e in-inteligible, irrepresentable e innombrable, es lo otro absoluto del sistema» (pp. 89-90).

Ese “irrepresentable” en su singularidad inidentificable e innombrable, indigerible incluso como idea o representación mental, vendría a interrumpir el proceso de vicariato y de intercambio que supone cualquier economía restringida (y en la obra de Kant, la *analogía* como clave de articulación del sistema del Espíritu —analogía entre lo moral, entre la naturaleza, el orden de la necesidad, y lo estético—), ya que rompe el principio de la identificación y, por ende, el de la equivalencia. También, indudablemente, suspende la representabilidad política, la política efectiva bajo la fórmula representacional. Esta dimensión desde luego no escapa al argumento de Derrida en *Economímesis*, que justamente comienza con la siguiente advertencia al respecto de su lectura de la *Crítica del Juicio*: «Aunque jamás ocupe en ella [en la *Crítica del Juicio*] la parte delantera de la escena, una política actúa, pues, ese discurso. Se debe poder leerla. Una política y una economía política están implicadas, ciertamente, en todo discurso sobre el arte y sobre lo bello.» (p. 57). Y así, leemos al final de ese mismo artículo: «Ahora bien, es desde ese imposible [lo asqueroso como aquello que no puede ser representado en un sistema del gusto] que la economímesis [el sistema kantiano del intercambio por el parecido] es limitada en su proceso.» “Economímesis” in *Mimésis desarticulations*, *op. cit.*, p. 93. (La traducción es nuestra).

de la continencia. Esa implicación es un modo de habitar a distancia como lo hacen los espectros, y no se deja contener o encerrar en la lógica del continente (todo contenido toma la forma del continente). La implicación no es otra cosa que el desarrollo de la operación del *riesgo* como límite espectral²¹ de un marco incontinente que se desborda en su misma acción de imponer límites o fronteras. Así entonces, el borde interno que marca esa “ficcionalidad” abre así lo político desde su “interior” a un más allá de lo político, de la *polis*, de lo familiar (*heimlich*) y de lo comunitario. Y si a esa “ficcionalidad” le llamamos interrupción de la verdad de la política o deconstrucción de lo político, bien podría decirse parafraseando a Marx, que “un espectro se cierne sobre lo político: el espectro *de* la deconstrucción”.

§ 3. HIPÓTESIS

— En el juego de esta connivencia entre estética y política que hemos traído hasta aquí, habría que decir que un sistema representacional, y una democracia por tanto, no se agotaría, pues, en los presentes y en los representados. Si hay representación (suplencia también, reemplazabilidad, vicariato), ésta conllevaría un *más* de la representación *en* la representación (un cierto *suplemento*, un añadido), un otro que no se dejaría digerir ni reapropiar. Otro que vuelve como espectro del padre en el origen de la ley, como herencia o resto irreductible (J.D. lo ha mostrado en *Espectros de Marx*) o como secreto inapropiable en la comunidad de los amigos (*Políticas de la amistad*²²), un otro de lo humano más allá de la *polis en la polis* (*Adiós, a Emmanuel Lévinas*²³). Política con los fantasmas que habitarían nuestros espacios, que nos mirarían, nos concernirían sin ser “presentes”, en la inseguridad de un “tal vez”. Las imágenes del otro, el amigo, el enemigo, los muertos, las herencias, las maquinaciones amenazantes, las imágenes mediáticas, lo imposible más allá de lo humano, de lo que se entiende por humanidad; el animal²⁴ que comemos, bebemos, trituramos en con-vivencia con su alteridad rotunda; lo

²¹ Cf. DERRIDA, J., *Espectros de Marx*, trad. C. de Peretti y J.M. Alarcón, Madrid, Trotta, 1995, *passim*.

²² Allí Derrida propone una relación no apropiativa con el otro bajo el término de *aimance*.

²³ DERRIDA, J., *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, trad. J. Santos, Madrid, Trotta, 1998.

²⁴ También la implicación del animal en nuestras vidas tiene el aire de lo que hemos llamado “una deconstrucción”: Muerte sin muerte del animal, sin muerte “humana”. Otro fantasma. Cf. DERRIDA, J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Marcial, Madrid, Trotta, 2008.

que no es ni vivo ni muerto, lo que se dirige a nosotros desde una artificialidad indecible con lo natural, un otro que nos mira más allá de las fronteras, extranjero, extraño incluso al *bíos*. Figuras todas del otro que se “implican” en la política y a las que una política, lo quiera o no, debe responder, responder de “sus” ficciones.

Una política, por muy “realista” que sea, no podría hacerse sin “sus” (si es que puede emplearse ese posesivo ya que un fantasma por definición no tiene propiedad o al menos gobernable por posesivo alguno) ficciones o sus fantasmas, y es preciso responder de ellos. Por tanto sólo habría responsabilidad política allí donde se respondiera incluso de lo que no está presente, incluso de lo que no puede estar presente, de lo no previsto, de lo imprevisto e imprevisible. No habría responsabilidad si no se respondiera de eso otro y si no se respondiera al otro. Siempre habría “otro”, “otra cosa” de la que se debería responder en política.

— Una deconstrucción opera en la interrupción de la verdad como modelo de la verdad política, por ello también en la extensión de la transparencia y de la presentabilidad como paradigma de la vida pública que hace de lo privado un simple apéndice de lo público. Ese *riesgo de “mentira absoluta”* separa ambos espacios, pero asimismo hace posible su contaminación. Hoy, cada vez más los *media* nos dan una muestra de este hecho. Cuanto más fuertes parecen ser las fronteras que protegen lo privado, más muestran su permeabilidad, el desbordamiento del marco. Una privación de lo público se implica en lo político y una política habita siempre las formas de privacidad. Una instancia performativa moviliza ambos espacios, como una deconstrucción en marcha de sus principios constitutivos. Y ello no, o no sólo, porque una deconstrucción se haga efectiva en los textos de Derrida²⁵, sino porque una interrupción del continuo tiene lugar en todo entorno comunicativo, una disimetría, una ruptura o separación o, dicho en otras palabras, un *secreto*. No hay un simple espacio político sin más, como tampoco hay un simple espacio privado, y esto desestabiliza ambas nociones emergidas de una tradición filosófica encomiable pero tal vez insuficientemente cuestionada.

²⁵ «Una práctica deconstruccionista que no versara sobre “los aparatos institucionales y los procesos históricos” [...], que se contentara con trabajar sobre filosofemas o significados conceptuales, discursos, etc., no sería deconstruccionista; reproduciría, cualquiera que fuera su originalidad, el movimiento autocrítico de la filosofía en su tradición interna.» *Ja, ou le faux-bond?*, in *Points de suspension*, op. cit., p. 76. Tomamos esta cita y la traducción consiguiente del texto de Cristina de Peretti y Paco Vidarte “Política y deconstrucción”, en VIDARTE, P. (editor), VV.AA. *Marginales. Leyendo a Derrida*, Madrid, U.N.E.D., 2000, p. 37 y remitimos al trabajo de estos dos autores como una rigurosa síntesis del pensamiento de J.D. sobre política.

El secreto no exige necesariamente la privacidad, un secreto puede propagarse, compartirse, llevarse, pasarse, y seguir siendo secreto²⁶. Esta opción la ha planteado Derrida a menudo y sobre todo en el campo de la literatura como derecho a decir todo, al decir absoluto, hiperbólico²⁷; por eso aquellas frases de Richard Rorty en las que califica a Derrida de “ironista privado”²⁸ deberían ser matizadas. Un poco más adelante volveremos a ello. Lo que ahora nos interesa es sacar algunas consecuencias de ese “riesgo” y de esa doble contaminación entre público y privado.

Y bien, a partir de aquí tal vez podría decirse que la perversión de lo público, su desvío a lo privado; esto es, la corrupción en política, y también concretamente en democracia, no sería un accidente del sistema representacional. Tal vez lo “inconfesable” de la corrupción no sea una superficie colateral o un mal añadido y marginalizable a las afueras del sistema como un “mal uso” del mismo, sino un elemento “interior” del sistema que se halla implícito en su misma lógica expansiva y transaccional. Esto no quiere decir que no deban multiplicarse los controles, las vigilancias parlamentarias, mediáticas y de la sociedad civil, las cautelas públicas y privadas. Esto no quiere decir tampoco que la corrupción debiera asumirse sin más como una parte esencial de la política que hay que “comprender”, sino más bien que deba considerarse siempre el fracaso como posibilidad implícita en el mismo juego político-transaccional, económico-político, en su “lógica” por más “puro” que sea, más allá del presente puntual. Una “implicación” de la corrupción (y la corrupción puede tomar muchas formas y aquí subrayamos la del desvío de lo público a lo privado) se halla siempre en lo político, en cualquier modo de lo político, de lo comunal y de lo comunicativo.

²⁶ El secreto contenido en lo comunitario sería un paso forzado entre los discursos políticos de Bataille, Blanchot, Jean-Luc Nancy y Derrida. Todos ellos conservan el eco reflejo del discurso nietzscheano. La comunidad “infinita” del primero, la comunidad “inconfesable” del segundo, la comunidad “desobrada” del tercero y las “políticas de la amistad” de Derrida se comunicarían a través de las formas del secreto. Remitimos a los tres textos de Bataille que componen su *Suma ateológica: El culpable*, Madrid, Taurus, 1974, *La experiencia interior*, Madrid, Taurus, 1973, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Madrid, Taurus, 1972. Con respecto a Blanchot: *L’Amitié* traducido al castellano como *La Risa de los dioses*, Madrid, Taurus, 1976, y *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena libros, 1999. Por último el texto de Jean-Luc Nancy: *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena libros, 2001.

²⁷ Remitimos aquí a algunos de los numerosos textos en que Derrida expone este derecho: *Passions*, París, Galilée, 1993, o *Demeure. Maurice Blanchot*, París, Galilée, 1998 y tantos otros. También, desde luego, al colectivo reunido por Chantal Zabus: *Le secret: motif et moteur de la littérature*, Louvain la Neuve, Université de Louvain, 1999, y en él la aportación de Derrida: “*La littérature au secret: Une filiation impossible*” pp. 1-34.

²⁸ RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. A.E. Sinnott, Barcelona, Paidós, 1991.

No hay pureza política asegurada “por sistema”, como no hay verdad que no esté sometida al testimonio y sin posibilidad por tanto de “falso testimonio”. Ningún sistema asegura la “pureza” política. La “instancia ficcional de lo político” es también un modo de llamar al fantasma de la perversión de lo público, al ineludible riesgo de lo político y también a su ocasión, a su más honorable puesta en práctica (“la imaginación al poder” decía una pancarta del 68). Esta es la “belleza” de lo político, pero también su “asqueroso vomitivo”, su *dégoûtant*, lo que se hace vomitar como “irrepresentable”²⁹ para lo político, pero sin lo cual no hay política, no hay proyecto político, ni control al gobernante ni gobierno de la *polis*, no hay administración como tal.

La irreductible alteridad del otro convoca esa doble ley del respeto: el respeto de lo privado hacia lo público (no hay democracia sin respeto a la ley dada), y el de lo público hacia lo privado (no hay democracia sin respeto a la singularidad y la alteridad, a la privacidad del ciudadano). *No hay democracia sin autodelimitación*, dice Derrida³⁰.

— Habría que decir también que en esa deconstrucción se implica un riesgo que ha sido expuesto por diferentes autores (Habermas entre ellos) y del que Derrida es perfectamente consciente.

De este modo comenta J.D. un alegato de Koyré en *Historia de la mentira*. Citamos primero el alegato:

«Ahora bien, las filosofías oficiales de los regímenes totalitarios proclaman de modo unánime que la concepción de la verdad objetiva, una para todos, no tiene ningún sentido, y que el criterio de la “Verdad” no es su valor universal sino su conformidad con el espíritu de la raza, de la nación o de la clase, su utilidad racial, nacional o social. Prolongando y llevando hasta el límite las teorías biologists, pragmatistas, activistas de la verdad y consumando así lo que se ha denominado muy bien la “traición de los letrados [*clerics*]”, las filosofías oficiales de los regímenes totalitarios niegan el valor propio del pensamiento que para

²⁹ Cf. nota 20.

³⁰ «La democracia es el *autos* de la autodelimitación deconstructiva Delimitación no sólo en nombre de una idea regulativa y de una perfectibilidad indefinida, sino cada vez en la urgencia singular de un *aquí y ahora*». *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 128. Esta autodelimitación impone en el corazón de la democracia una deconstrucción y un porvenir. De pasada, también deberíamos decir que el discurso derridiano al respecto de la democracia incluye sus críticas desde luego, pero bajo un gesto que podríamos llamar “hiperbólicamente democrático”. Para un largo y detenido análisis de esta afirmación remitimos, además de a *Políticas de la amistad*, a VV.AA. *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 2004.

ellos no es una luz sino un arma; su finalidad, su función, nos dicen, no es revelarnos lo real, es decir lo que es, sino ayudarnos a modificarlo, a transformarlo guiándonos hacia lo que no es.»³¹

Y el comentario de Derrida:

«Lo repito y lo subrayo para evitar cualquier malentendido, lo que dice aquí Koyré me parece verdadero, justo, necesario. Ante todo hay que refrendarlo. El peligro que denuncia deberá siempre ser vigilado con una constancia sin desmayos, y sin embargo, ya lo han oído, lo que él condena mucho más allá del biologismo y de las filosofías oficiales del totalitarismo, son todas aquellas interpretaciones que denomina “pragmatistas o activistas” de la verdad, lo que puede llevar muy lejos.»³²

Y efectivamente, lleva muy lejos. Derrida, además de refrendar la condena a tomar por criterio de la verdad «su conformidad con el espíritu de la raza, de la nación o de la clase, su utilidad racial, nacional o social», también subraya otro riesgo añadido que «puede llevar muy lejos», a saber: la condena asimismo de «todas aquellas interpretaciones que [Koyré] denomina “pragmatistas o activistas” de la verdad». Ello puede llevar a una posible descalificación general de actitudes pragmatistas o deconstruccionistas también («siempre hay una instancia de ficción en lo político»), borrando con ello problemáticas que sólo estrategias pragmático-deconstructivas operan y sacan a la luz, tales como el valor político del testimonio (y las políticas del valor testimonial), la herencia y la memoria políticas (y sus espectros) o la interrupción de la inmanencia política (un más allá de lo político *en* lo político). Y toda esa descalificación con una finalidad: la de evitar el riesgo de interpretación de la verdad política, el riesgo de la ficcionalidad y el triunfo de la “verdad objetiva”.

Pero ese riesgo siempre está ahí. La ficción asedia a distancia, sin dejarse coger en el primado de la presencia que rige el principio y el valor de la verdad objetiva (ya sea como adecuación o como desvelamiento), lo que da también en aparecer otro riesgo que atañe a la deconstrucción como estrategia de pensamiento, un segundo peligro: el de poder usar el pensamiento de esta deconstrucción (una frase por ejemplo: «siempre hay una instancia de ficción en lo político») para intereses contradictorios e insospechados por sus

³¹ KOYRÉ, A., “*La fonction politique du mensonge moderne*» in *Rue Descartes 8/9*, Collège International de Philosophie, Paris, Albin Michel, Novembre 1993, p. 180-181. Citado en DERRIDA, J., *Historia de la mentira: Prolegómenos*, trad. M.E. Vela, C. Hidalgo, E. Kleitt, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1997, p. 48.

³² *Historia de la mentira, op. cit.*, pp. 47-48.

operadores³³. Este riesgo siempre está dado, y no por ello se hace la deconstrucción “cómplice” de la perversión.

Es preciso decirlo: la “verdad objetiva” (que ya es un síntoma que sea identificada por Koyré con la “validez universal” a la manera kantiana) no es patrimonio de izquierda o de derecha, ni de democracia ni de totalitarismo, porque, sencillamente, no hay “verdad objetiva”. Y en ambos casos, tanto en la una como en el otro, se toma la verdad desde el fundamento de la presencia y de la adecuación de lo que se presenta o se representa, dejando a “la mentira” la posición “exterior” al esquema de la verdad. En el fondo el refrendo universal y el consenso (al margen de los medios de su obtención) marcan en ambos el horizonte de la verdad y de lo político (este es también el lazo de unión entre Habermas y Rorty³⁴).

— Y para terminar, una hipótesis más a tener en cuenta, de lo que podría ser una larga lista de ellas. Siempre podría decirse que Derrida abre un discurso que no clausura, que no se puede clausurar porque no es un discurso cuyos resultados estén programados en un proyecto previo o en una teoría

³³ Derrida, como decimos, es perfectamente consciente de ello. Es más, en ello radica para él la posibilidad misma de la responsabilidad: «Es verdad que estas mismas problemáticas nuevas (de tipo pragmático-deconstructivo) pueden servir, en efecto, a intereses contradictorios. Es preciso que esta doble posibilidad permanezca abierta a la vez como oportunidad y como amenaza, sin lo cual sólo nos quedaría el desarrollo irresponsable de una máquina pragmática. La responsabilidad ética, jurídica o política, si es que la hay, consiste en decidir la orientación estratégica que se dará a esta problemática que sigue siendo una problemática interpretativa y activa, en todo caso realizativa, en virtud de la cual la verdad tanto como la realidad no es un objeto dado de antemano que sólo se trataría de reflejar adecuadamente.» *Historia de la mentira*, *op. cit.*, p. 49.

³⁴ Estamos de acuerdo con Chantal Mouffe, la compiladora del libro *Deconstrucción y pragmatismo*, en que el horizonte de consenso reúne a Habermas con Rorty: «El problema, en mi opinión, reside en lo que comparte [R. Rorty] con Habermas o, debería decir, en lo que falta a ambos. En realidad, ninguno de los dos es capaz de comprender el papel crucial del conflicto y la central función integradora que desempeña en una democracia pluralista. Éste es el motivo por el que terminan proponiendo lo que puede llamarse una visión “consensual” de la democracia.» (*op. cit.*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 26). Sin embargo entendemos que ese desencaje o desajuste del sistema representacional no puede ser reducido a ninguna “central función integradora”. Ni “central”, ni “función”, ni “integradora”. La alteridad de lo político no se formaliza en centro alguno. Es más, son los márgenes, el desbordamiento de los márgenes, lo que ello pone en juego. Lo otro siempre es el margen, un margen invaginado, dentro de. Por otra parte lo otro disfunciona el mecanismo programático y programado del sistema político institucional de una democracia, le imprime un peligro y, así, una ocasión y un “porvenir”. Por último, no integra. Como decíamos arriba, el desajuste es la ocasión también para la democracia. De ahí la necesidad de una atenta vigilia; pero también el riesgo de corrupción, de desorden, de incomunicación y desintegración de la comunidad.

política. En cierto sentido Rorty lleva razón al calificar a Derrida como una “ironista privado”, pero es preciso afinar más, mucho más. Entiende por ironista, categoría en la que él mismo se incluye, «un nominalista e historicista que se esfuerza por retener la idea de que el vocabulario que emplea en la deliberación moral es un producto de la historia y del azar, del hecho de haber nacido en un determinado tiempo y lugar»³⁵. Frente al “metafísico” que «cree que existe un vocabulario correcto para la deliberación moral, un vocabulario que está en contacto con la realidad (y en particular con nuestra humanidad esencial)»³⁶. Al margen de las matizaciones derridianas entre lo constativo y lo performativo³⁷ que probablemente harían saltar esa distinción entre el “vocabulario de la deliberación moral” y la “deliberación moral”, una deconstrucción podría asumir tal vez ese “ironismo” sin demasiada violencia, pero no la restricción a lo privado en el sentido en el que Rorty la emplea. Para él lo privado haría referencia a algo “propio” y retirado de la circulación pública. Eso “privado” es en su opinión lo que sale ganando en la deconstrucción derridiana (de ahí su aplauso), ya que ésta procura a “sus fieles” una liberación de las herencias metafísicas y una autonomía respecto a su contexto histórico, ofreciendo así un modo de autocreación y emancipación personal, pero «en absoluto relevante para la vida pública de nuestra sociedad»³⁸, para la utilidad política, es decir, para «aquello que tiene que ver con el alivio del dolor y la humillación de las gentes»³⁹.

El hecho de que el secreto estrangule lo público no quiere decir que se reserve en una privacidad en tanto privación de propiedad compartida. El secreto, como hemos advertido, desregula la noción misma de propiedad y, por consiguiente, de privacidad. La literatura incluso, en cuanto derecho — derecho a decirlo todo, a decirlo públicamente — no queda protegida del secreto, ella misma es una puesta en escena del secreto como lo es la política, escenas cuyas zonas de contacto son explícitas en los textos de Derrida. De ahí que, como decíamos, una deconstrucción o una interrupción de la “lógica-

³⁵ RORTY, R., *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*, trad. A.M. Faerna, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 341-342, nota 2.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Remitimos a “Firma, acontecimiento, contexto” en DERRIDA, J., *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.

³⁸ *Verdad y progreso, op. cit.*, p. 353.

³⁹ *Verdad y progreso, op. cit.*, pp. 364-365.

Y en lo referente a su diferencia con Habermas respecto a la valoración de Derrida: «Yo prefiero [por oposición a Habermas] ver en la línea de pensamiento que va de Nietzsche a Heidegger y Derrida la apertura de nuevas posibilidades privadas (incluso si no es ésa la intención de los propios autores), cuya relevancia a efectos de la esperanza social liberal es sólo incidental y contingente, Habermas ve en ella un peligro público, una amenaza para la sociedad democrática.» *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3, op. cit.*, p. 346.

ca” del sistema representacional esté en marcha desestabilizando la pareja privado/público.

Ahora bien, es cierto que una deconstrucción no da cobertura teórica a las deliberaciones políticas, no las exime de la decisión, no permite el descanso en una “teoría” que salvaguardada por la “verdad objetiva” justifique las decisiones que cada uno deba tomar. Es más, la deconstrucción pone a cada uno ante la decisión que, precisamente por no ser justificable teóricamente (la aporía es la condición y la prueba de la decisión) ni amparada por ninguna “razón universal”, exige el acto singular. La deconstrucción, si la hay, no sería una forma teórica ni filosófica de un marco racional en el que las decisiones fueran legitimadas. Más aún, en la acción deconstructiva habría que decir que aquello que hace posible la responsabilidad, la responsabilidad política, es precisamente la prueba de la aporía. Si hay decisión (cosa que no está tan clara, ya que la mayoría de las veces no es más que el final de un proceso de premisas y conclusiones supuestamente encadenadas y dirigidas, también supuestamente, a un único fin), si hay decisión, decimos, y por tanto responsabilidad, es porque hay un *riesgo*, una implicación de lo otro, de lo otro de la *polis* también.

Cada decisión política, si la hay, está cogida de ese riesgo ineludible, de esa singularidad que habita la comunidad y la comunicabilidad, lo compartido en general, que no se deja apresar por saber o teoría alguna. Esto quiere decir que también se podría “deconstructivamente” argumentar contra las decisiones de Derrida, contra sus opciones singulares, por ejemplo en la antigua Checoslovaquia, en Sudáfrica o en Francia, allí donde él ha levantado la voz contra “el dolor y la humillación humanas”.

Todo esto no convierte a la deconstrucción en algo poco o nada “relevante para la vida pública y la utilidad política”, y no sólo por las razones que alude Richard Rorty⁴⁰, sino porque la decisión política no espera, porque la mujer o el hombre de la política no esperan ni tienen por qué dejarse aconsejar de la filosofía, ellos se eximen de “jueces teóricos”, lo que no quiere decir que la filosofía no sea en su misma posibilidad un acto político.

Una deconstrucción no respalda, no acoraza las respuestas dadas a las exigencias políticas (“dolor y humillación humanas” según Rorty) bajo co-

⁴⁰ «Considero a la ética y a la política -a la política real opuesta a la política cultural- como una cuestión de lograr acomodarse entre intereses contrapuestos y como algo para debatir en términos banales, familiares, términos que no necesitan disección filosófica y que no tienen presuposiciones filosóficas.» Esto es así porque él considera lo político como «cuestión pragmática de reformas a corto plazo y compromisos que deben, en una sociedad democrática, ser propuestos y defendidos en términos mucho menos esotéricos que aquellos con los que superamos la metafísica de la presencia.» RORTY, R., “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo” en *Deconstrucción y pragmatismo*, op. cit., pp. 42-43.

artadas morales y “universales” tales como la “fraternidad universal o la solidaridad humana”, menos aún por la “razón universal”; es más, las abre, las aclara, las problematiza, y al llevarlas a su lucidez pone el acento en aspectos desapercibidos, deja ver otros rumbos (*L'autre cap*⁴¹) y suspende bajo la fórmula hipotética y “peligrosa” del *quizá* cualquier autocomplacencia, abriendo con ello la posibilidad del porvenir para una democracia, bien que el porvenir *de* una ficción. Su utilidad y su relevancia para la vida social, así como la decisión, no pueden ni concedérsele ni negársele de antemano, tal vez haya que comenzar para ello por cuestionar lo que se entiende por “utilidad o por relevancia”, incluso por “vida social” (¿Sólo de y para los “vivos”, por ejemplo?) y dejar abiertas las hipótesis de aquel peligroso *quizás*.

⁴¹ Remitimos muy concretamente a DERRIDA, J., *El otro cabo; La democracia, para otro día*, trad. P. Peñalver, Barcelona, Ed. del Serbal, 1992.