



## HISTORICIDAD E HISTORIA: MESIANISMO VERSUS CRÍTICA INMANENTE

Historicity and history: messianism versus immanent criticism

José Fernando García Soto<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile. jose.garcia@uacademia.cl

### RESUMEN

Este artículo pretende mostrar, en primer lugar, que el mesianismo derrideano no podía sino surgir de la articulación de los siguientes aspectos presentes a lo largo y ancho de su obra: 1) el enfoque trascendental-semiológico y la concepción de la historia como pasividad; 2) la decisión y el acontecimiento como excluyentes del saber; 3) la co-extensividad de lenguaje y violencia; 4) los cierres históricos logo/fono-céntricos. El conjunto de estos elementos tiene como consecuencia cancelar toda determinación inmanente que pudiera abrir la historia. En segunda instancia, se propone explicitar algunas consecuencias que tiene la deconstrucción para pensar la política y la democracia, así como sostener que una concepción centrada en las prácticas puede evitar tanto la metafísica de la presencia como el mesianismo, al tiempo que preserve la idea de crítica inmanente, uno de los aspectos centrales de la noción clásica de emancipación.

**PALABRAS CLAVE:** Derrida; mesianismo; historicidad; semiología; emancipación.

### ABSTRACT

This article is intended to show, first of all, that Derridean messianism could only arise from the articulation of the following aspects present throughout his work: 1) the transcendental-semiological approach and the conception of history as passivity; 2) the decision and the event as exclusionary from knowledge; 3) the co-extensivity of language and violence; 4) the historical logo/phonocentric closures. All these elements have the consequence of cancelling any immanent determination that could open the history. In second instance, it intends to explain some consequences of deconstruction to think politics and democracy, as well as to argue that a practice-focused approach can avoid both the metaphysics of presence and messianism, while preserving the idea of immanent criticism, one of the central aspects of the classical notion of emancipation.

**KEYWORDS:** Derrida; messianism; historicity; semiology; emancipation.

Fecha de Recepción

2020-08-10

Fecha de Evaluación

2020-11-11

Fecha de Aceptación

2020-12-22

## INTRODUCCIÓN

Lo que se ha denominado el giro mesiánico o aún teológico del pensamiento de Derrida, sobre el cual hay diversas interpretaciones, sin duda tomó por sorpresa a algunos de sus seguidores. Refiriéndose a la concepción mesiánica del porvenir, una de sus antiguas discípulas, Catherine Malabou, expresa lo siguiente: “¿No es dicha visión, en el fondo, tan peligrosa como la visión dialéctica, por la dimensión religiosa que necesariamente acarrea? Ciertamente la espera sin fin del acontecimiento no me parece una respuesta satisfactoria a la pregunta por la orientación de la historia” (Durán, 2010: 136). La pregunta que cabe, sin embargo, es si hay un giro o un nuevo énfasis en el pensamiento de Derrida, del cual quepa sorprenderse, o si ese giro o énfasis es una consecuencia natural del mismo, y si hay en él una respuesta a la pregunta ‘por la orientación de la historia’. En la primera parte de este artículo quisiera sostener que el mesianismo derrideano surge de los siguientes aspectos presentes a lo largo y ancho de su obra, estrechamente vinculados entre sí: 1) el enfoque trascendental-semiológico y la concepción de la historia como pasividad; 2) la decisión y el acontecimiento como excluyentes del saber; 3) la co-extensividad de lenguaje y violencia; 4) los cierres históricos logo/fono-céntricos.<sup>1</sup> La tesis es que la articulación de estos aspectos tiene como consecuencia la evanescencia de toda inmanencia, de todo contenido o determinación que pudiera abrir la historia (I). Enseguida, pretendo desarrollar algunas implicaciones que tiene esa concepción para pensar la política y la democracia, así como sostener que un enfoque pragmático puede sustentar la idea de crítica inmanente, obviando la metafísica de la presencia como el mesianismo (II).

### I

Es posible seguir la posición trascendental del pensamiento de Derrida y la pasividad de la historia que asume, desde sus primeras obras. En la *Introducción al “Origen de la geometría de Husserl”* (1962), polemiza con Merleau-Ponty respecto a la interpretación de una carta de Husserl dirigida a Lévi-

---

<sup>1</sup> Por el contrario: “Uno está casi tentado de proponer aquí un retorno al antiguo Derrida de la *différance*: ¿qué, si (como ya lo ha propuesto Ernesto Laclau), el giro de Derrida al mesianismo ‘postsecular’ no es un producto necesario de sus ímpetus deconstruccionistas iniciales? ¿Qué, si la idea de una justicia mesiánica infinita que opera en una suspensión indefinida, siempre a venir, como el horizonte ‘indeconstruible de la deconstrucción’, oscurece desde ya la pura *différance*, la brecha que difiere una entidad de sí misma? ¿No es posible pensar este puro en medio, antes de toda noción de justiciar mesiánica?” (Žižek, 2006: 233.) Todas las traducciones son responsabilidad del autor.

Bruhl, a propósito de *Mythologie Primitive*. De acuerdo con la lectura que Merleau-Ponty hace de esa carta, Husserl admite que el filósofo no es capaz de llegar inmediatamente a un universal por simple reflexión, que no está en situación de prescindir de la experiencia antropológica, ni de construir, por una variación simplemente imaginaria de sus propias experiencias, lo que constituye el sentido de las demás experiencias y de las demás civilizaciones. Dice Merleau-Ponty: “Husserl llega a escribir que ‘por el camino de ese análisis intencional ya ampliamente desarrollado, el relativismo histórico tiene su incontestable justificación, como hecho antropológico [...]’” (Merleau-Ponty, 1964: 129-130). Derrida rechaza esa lectura, sosteniendo que para Husserl la historicidad implica invariantes históricas, que es necesario determinar primero las condiciones aprioricas de la historia; de la etnología y demás ciencias empíricas sólo se pueden esperar ejemplos (Derrida, 2000: 112-113). Posteriormente, en *La voz y el fenómeno* (1967), no obstante la distancia que marca con Husserl, Derrida siente la necesidad de aclarar que la introducción del signo en lo originario no implica ir más allá de la fenomenología trascendental y asumir una forma de empirismo o una crítica kantiana de la intuición originaria. Y añade: “Acabamos de designar así la intención primera –y el horizonte lejano– del presente ensayo” (Derrida, 1993: 93).

Con la introducción de los términos “archi-escritura”, “archihuella” o “traza”, Derrida apunta a una escritura primigenia, no por cierto en un sentido cronológico. Para acceder a dicha traza o archihuella, es necesario poner entre paréntesis la totalidad de la experiencia natural y sus regiones para abrirse a un campo de experiencia trascendental, recuperando, al tiempo, el sistema lingüístico, pero poniendo “fuera de juego” tanto a las ciencias empíricas como a las especulaciones metafísicas, y plantear la pregunta por el origen trascendental de dicho sistema. Por “sistema lingüístico” Derrida entiende la lingüística como ciencia empírica, desarrollada inicialmente por Saussure. En consecuencia, admitida la necesidad del concepto de archihuella y su reducción trascendental, Derrida se da a la tarea de mostrar el tránsito desde la lingüística a la experiencia trascendental. El camino para lograrlo es neutralizar la sustancia fónica. Sin la traza como unidad mínima de la experiencia temporal, que retenga lo otro como lo otro en lo mismo, la diferencia no podría hacer su obra y ningún sentido sería posible. Pero la huella no depende de nada sensible, audible o visible, sea fónico o gráfico; al contrario, es la condición de éstos, es anterior a todo lo que se denomina signo. La imagen psíquica de la que habla Saussure no debe ser una realidad interna que copia una realidad externa. Derrida recoge, de este modo, el planteamiento husserliano orientado a superar el naturalismo, del que viven la psicología y las ciencias del hombre. La imagen acústica es lo oído, no el sonido oído, sino el ser oído del sonido, pertenece a un orden heterogéneo al sonido real en el mundo. “No se puede recortar esta heterogeneidad sutil pero absolutamente

decisiva, salvo mediante una reducción fenomenológica” (Derrida, 1971: 82). Al trasponer la ciencia regional empírica de la lingüística al terreno de una experiencia trascendental, Derrida introduce en ella algunas transformaciones. En primer lugar, asume la concepción de signo como articulación de lo viviente sobre lo no-viviente, origen de toda repetición e idealidad, como *Leib*, sostenida por Husserl en *Ideas II*. En segundo lugar, deja atrás la distinción saussureana de *parole* y *langue*, la cual no establece ninguna subordinación del sentido al signo ni viceversa, siendo una distinción puramente empírica. En tercer lugar, Derrida asume que la articulación de lo viviente sobre lo no viviente es originariamente pasiva: sin la diferencia entre lo sensible que aparece y su aparecer vivido la cadena de significaciones no podría realizarse, y eso quiere decir que el habla es originariamente pasiva, “un allí-desde-siempre, que ninguna reactivación del origen podría despertar a la presencia. Esta imposibilidad de reanimar absolutamente la evidencia de una esencia originaria nos remite entonces a un pasado absoluto” (Derrida, 1971: 86).

Derrida se pregunta por qué privilegiar el pasado, siendo que lo que se anticipa en la protensión no disocia menos el presente de su identidad consigo que lo que se retiene en la huella. La respuesta es que privilegiar la anticipación correría el riesgo de cancelar la irreductibilidad del allí-desde-siempre y la pasividad fundamental que se llama tiempo, dado que lo que autoriza el nombre “huella” es la imposibilidad de reanimar la evidencia de una presencia originaria. Después de señalar que el pasado absoluto que se retiene en la huella no merece ya el nombre de “pasado”, agrega: “Con igual precaución y bajo la misma tachadura puede decirse que su pasividad es también su relación con el ‘porvenir’” (Derrida, 1971: 86). El concepto metafísico de tiempo no puede describir adecuadamente la estructura de la huella; a pesar de la complicación a la que Husserl somete el pasado presente y el presente futuro, este se atiene a la presencia de un modelo lineal, objetivo y mundano de tiempo. Allí es imposible una experiencia que fuese determinada por un presente que no la habría precedido inmediatamente, sino que es muy “anterior”, un efecto de retardo, al modo de Freud. “Es pues en un cierto sentido inaudito que el habla está en el mundo, enraizada en esta pasividad que la metafísica denomina sensibilidad en general” (Derrida, 1971: 87).

En su crítica a *Historia de la locura en la época clásica*, Derrida pregunta si la historia sostenida por Foucault tiene la significación que este le pretende asignar, si su significación se agota en su historicidad, o si esta significación es completamente histórica. Responde de un modo enfático que ha llegado el momento de volver a lo ahistórico en un sentido radicalmente opuesto al de la filosofía clásica: no para desconocer sino para confesar la negatividad. Es ésta, y no la verdad positiva, la que constituye el fondo no histórico de la historia. Para Derrida, la comprensión del

“signo en sí mismo” es la condición necesaria, el primer momento de toda hermenéutica, dado que “el signo tiene la autonomía de un discurso filosófico, es ya una relación de significante a significado” (Derrida, 1989: 68). Habría un sentido patente, indispensable de explicitar antes de pasar al sentido latente, tránsito que Foucault no habría realizado en su análisis de la pretendida exclusión de la locura en los inicios de la Época Clásica, en la primera de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes.<sup>2</sup> El sentido patente corresponde al análisis interno y autónomo del contenido del discurso filosófico, y solamente cuando la totalidad de este contenido se haya explicitado cabe situarlo en su forma histórica. Contrariamente a Foucault, Derrida sostiene que Descartes habría llevado a cabo una “audacia hiperbólica” propia de toda filosofía, y en todos los sentidos de la palabra, la locura no es más que un caso del pensamiento (Derrida, 1989: 79). En Descartes aparecería un exceso hacia lo no determinado, un exceso que desborda lo que se puede pensar, la totalidad de lo existente, y encerrarlo en una estructura histórica determinada es perder lo esencial, de acuerdo con Derrida. En el caso cartesiano se puede reducir todo a una historia determinada, excepto dicho proyecto hiperbólico. Derrida sostiene que la historicidad en general sería imposible sin una historia de la filosofía y que ésta sería imposible, a su vez, si no hubiese más que hipérbole o si no hubiese más que estructuras históricas determinadas, *Weltanschauungen* finitas. La historicidad tiene su lugar y se constituye en ese pasaje, en ese diálogo entre la hipérbole y la estructura finita, entre el exceso sobre la totalidad y la totalidad cerrada, en la diferencia entre la historicidad y la historia (Derrida, 1989: 86).

En general, la deconstrucción se practica con arreglo a dos estilos injertados uno en el otro por aquella. Uno tiene el aire demostrativo y aparentemente no histórico de las paradojas lógico-formales. El otro, más histórico o anamnésico, parece proceder mediante lecturas de textos, interpretaciones minuciosas y genealogías. (Derrida, 1997: 49)

A pesar de la ambigüedad de este texto (“el aire”, “aparentemente no histórico”, “más histórico”, “parece”), Derrida aclara respecto al momento “aparentemente no histórico” que en realidad se trata de un solo potencial aporético que se “distribuye hasta el infinito” (Derrida, 1997: 50). De ahí se puede colegir que ese potencial lógico formal implica que el momento “más histórico”

---

<sup>2</sup> En esto Foucault pareciera estar más cerca de Heidegger que Derrida. La noción de un signo en sí mismo, con un significado previo a toda dimensión histórica se aleja de la hermenéutica de la facticidad y de la indicación formal heideggerianas. En *De la Gramatología*, Derrida sostiene de modo explícito su distanciamiento de Heidegger en este punto, como puede leerse en el siguiente pasaje: “Reconocer, no más acá, sino en el horizonte de los caminos heideggeriano, en incluso en ellos, que el sentido del ser no es un significado trascendental o trans-epocal (aunque estuviera siempre disimulado en la época), sino ya, en un sentido cabalmente *inaudito*, una huella significante determinada, es afirmar que el concepto decisivo de la diferencia óntica-ontológica, *todo no puede pensarse de un solo trazo*: ente y ser, óntico y ontológico, ‘óntico-ontológico’ serían, en un sentido originario, derivados respecto a la diferencia; y en relación a lo que más adelante denominaremos la diferencia, concepto económico que designa la producción del diferir, en el doble sentido de la palabra” (Derrida, 1971: 32). Pasando por alto que Heidegger en verdad entienda el sentido del ser como un significado trascendental o trans-epocal, es claro el giro que implica el proyecto derrideano, desde la historia del ser y la hermenéutica a la semiología.

se da a la tarea de encontrar “ejemplos”, “casos” o “ilustraciones” de aporías en la historia, sacándolas del olvido.<sup>3</sup> La pasividad de la historia implica que ésta no puede producir ni enseñar nada, solamente mostrar el despliegue de la historicidad, del “signo en sí mismo”, de la imposibilidad de la presencia o lo propio y lo puro o lo limpio. De un modo que no deja lugar a dudas Derrida dice: “La información histórica o etno-sociológica sólo puede aquí venir a confirmar o sostener, a título de ejemplo táctico, la evidencia eidético-trascendental” (Derrida, 1989: 173). De allí a la imposibilidad de la historia hay un paso que Derrida no deja de apuntar: “Habría que mostrar quizás, como lo sugeríamos más arriba, que la historia es imposible, que no tiene sentido en la totalidad finita, y que es imposible y no tiene sentido en la infinitud positiva y actual; y que se sostiene en la diferencia entre la totalidad y lo infinito [...]” (Derrida, 1989: 165). Con posterioridad Derrida introduce el término autoinmunidad para referirse a la aporía, ese proceso en el que los seres vivos se aplican a destruirse a sí mismos, a inmunizarse contra su propia inmunidad. Dice: “he propuesto reconocer, extendiéndolo ilimitadamente, bajo la forma de una ley implacable: la ley que rige todo *proceso autoinmune*” (Borradori, 2004: 142). Con esto Derrida se distancia de la historia ideal de Husserl –la aporía o la autoinmunidad es pensada como negatividad– pero a través del mismo procedimiento de reducción trascendental y eso significa que no hay comunicación, ni don, ni traducción, ni cultura, ni naturaleza, ni etc., puesto que no hay propiedad ni limpieza, de acuerdo con una ‘ley implacable’. Igualmente, se separa del ‘historicismo’ heideggeriano; la archihuella, la diferencia, no se vincula a ninguna apertura de mundo histórica-epocal, está en movimiento como una forma del lenguaje mismo y ‘se distribuye hasta el infinito’.

Ahora bien, cuando un problema o una tarea no aparecen como una aporía, cuándo se sabe anticipadamente, o se cree que se sabe, lo que hay que hacer, no hay decisión ni responsabilidad que asumir, un no-saber es necesario para la libertad y la responsabilidad. Esta implica la transacción entre dos imperativos contradictorios. Entre el saber y la decisión se abre siempre un abismo. De no ser así, la responsabilidad se reduciría a la aplicación de un programa, de unas reglas o unos

---

<sup>3</sup> El mismo Derrida pone el punto: “En el texto de Rousseau, después de haber indicado, por anticipación y como preludeo, la función del signo ‘suplemento’, nos aprestamos a privilegiar, en una manera que algunos no dejarán de juzgar exorbitante, ciertos textos como el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, y otros fragmentos sobre la teoría del lenguaje y de la escritura. ¿Con qué derecho? Y, ¿por qué esos textos cortos, publicados en su mayoría después de la muerte del autor, difícilmente clasificables, de fecha e inspiración incierta? [...] A todas estas preguntas y en el interior de la lógica de su sistema, no hay respuesta satisfactoria. En cierta medida y a pesar de las precauciones teóricas que formulamos, nuestra elección, en efecto, es exorbitante” (Derrida, 1971: 206). Edward Said ha comentado este pasaje: “¿En que medida la frase ‘mi elección’ está entendida indicando meramente un deseo intelectual y en qué medida un acto metodológico de liberación de ‘la totalidad de la época del logocentrismo’? ¿Fue la palabra ‘suplemento’ enfatizada antes de la exorbitancia de Derrida, y entonces, preparada en parte por Rousseau mismo, fuera del mundo logocéntrico, o es la elección hecha exorbitantemente, y por lo tanto, de modo exterior, en cuyo caso debemos preguntar cómo (puesto que el método es el asunto) uno se puede poner sistemáticamente fuera de ‘el mundo logocéntrico’, cuando todo otro escritor no puede? ¿Y cuál es el contenido de la voluntad que permite semejante traducción del filósofo verbalmente atrapado, en un nuevo lector eficiente? (Said, 1978: 680).

valores, unas deudas que habría que saldar. Para Derrida hay una heterogeneidad radical entre dos tipos de órdenes, el saber y la decisión; esta es el momento de la locura, en palabras de Kierkegaard, que Derrida acredita. Del mismo modo, el acontecimiento que merezca ese nombre es imprevisible, un “acontecimiento” previsible ya está presente, aquello que se ve venir desde un horizonte y una teleología neutralizan el acontecimiento, y toda historicidad digna de ese nombre requiere de la “acontecibilidad” del acontecimiento. “Allí donde no hay esa singularidad absoluta de lo incalculable y de lo excepcional, nada ni nadie, nada distinto ni, por lo tanto, nada ocurre” (Derrida, 2005: 176).

Por otra parte, la archiescritura conlleva una violencia trascendental asociada a la diferencia. La diferencia, la traza o la archiescritura, como quiera que se le llame, implica la pérdida de lo propio y de lo limpio. Ninguna filosofía de la no violencia podría en la historia hacer otra cosa que escoger la violencia menor, puesto que se trata de una violencia ligada a la posibilidad del lenguaje, alojada en la raíz misma del sentido y del *logos*, la violencia pertenece a la esencia misma de la historia, a la historicidad trascendental.<sup>4</sup> En línea con Heidegger, Derrida asume que el pensamiento del ser es violencia, puesto que aparece siempre en la diferencia, disimulado a sí mismo en su producción y se hace violencia en el pensamiento para decirse y mostrarse: un ser sin violencia sería un ser que se produjera fuera del ente, sin historia ni fenomenalidad. La peor violencia es el silencio, y si la luz es el elemento de la violencia, como lo sostiene Levinas, hay que batirse contra la luz con la luz para evitar la peor violencia, mediante una economía de la violencia. El discurso es, pues, originariamente violento y no podrá jamás apropiarse de esa negatividad. La predicación es la primera violencia, ser y acto predicativo están implicados en cualquier otro verbo y el lenguaje no violento sería un lenguaje de pura invocación (Derrida, 1989: 201).

De acuerdo con la deconstrucción, no se dispone de ningún lenguaje o sintaxis ajenos a la metafísica que pudieran orientarse en contra de ella, extraños a su historia; cualquier ‘transgresión’ está indefectiblemente ligada a la metafísica, encerrada al interior de la clausura. Y si bien esta se puede entrever, no se puede avistar el más allá. El lenguaje arrastra consigo un sistema de suposiciones metafísicas de las cuáles el concepto de signo ocupa un lugar preponderante. Este tiene que suponer la distinción sensible-inteligible, y salir de la metafísica implicaría el rechazo del concepto mismo de significante. Hay, no obstante, una oscilación en los textos de Derrida respecto a los conceptos de logocentrismo y de fonocentrismo. Por una parte, plantea una suerte de

---

<sup>4</sup> “En el principio de la justicia habrá habido *logos*, lenguaje o lengua, lo que no estaría necesariamente en contradicción con otro *incipit* que dijera ‘En el principio ha habido fuerza’. Lo que hay que pensar es por tanto ese ejercicio de la fuerza en el lenguaje mismo, en lo más íntimo de su esencia, como en el movimiento por el que se desarmaría absolutamente a sí mismo” (Derrida, 1997: 26).

coextensividad de ellos; por otra, que el logocentrismo sería propio de una época histórica de Occidente y el fonocentrismo de todas las culturas, análogo a la ilusión trascendental de Kant, en este caso vinculado al “oírse hablar”, en el que pareciera desaparecer el significante y los conceptos presentarse por sí mismos, ilusión correspondiente al dominio del lenguaje fonético.<sup>5</sup>

A partir de los años 90, Derrida comienza a sostener la idea de una justicia indeconstruible, lo que dio lugar a que se hablara de un giro ético-político en su pensamiento, negado por algunos, incluido el propio Derrida, o matizado por otros como un “cambio de acento”.<sup>6</sup> En los textos de esos años (Derrida, 1997 y 1998) comienza por distinguir el derecho y la justicia; el primero está vinculado a la violencia, no solamente por sus vínculos con el poder económico, político, ideológico, etc., sino por origen. El derecho, como toda institución, supone un acto de violencia, en cuanto no puede justificarse por algún derecho o recurso anterior, se constituye a sí mismo sin fundamento alguno, es lo que Derrida llama su “fundamento místico”, y esa estructura lo hace deconstruible. Por el contrario, la justicia es indeconstruible, y ambos, la deconstructibilidad del derecho y la indeconstructibilidad de la justicia hacen posible la deconstrucción. “Consecuencia: la deconstrucción tiene lugar en el intervalo que separa la indeconstructibilidad de la justicia y la deconstructibilidad del derecho” (Derrida, 1997: 36). El derecho es del orden de lo calculable, de la regla, la justicia de lo incalculable, el derecho no puede dar lugar a la justicia, en la medida que la decisión sobre lo justo y lo injusto no puede estar asegurada por una regla. Lo indecidible no es solamente la oscilación entre dos significaciones contradictorias, sino la experiencia de que aquello que es ajeno a lo calculable y a la regla debe entregarse, no obstante, a una decisión de acuerdo con una regla, en este caso la justicia al derecho, con lo que ya “no es *presentemente* justa, *plenamente* justa” (Derrida, 1997: 56).

---

<sup>5</sup> “El sistema de lengua asociado a la escritura fonético-alfabética es aquel en el que se produjo la metafísica logocéntrica que determinó el sentido del ser como presencia” (Derrida, 1971: 56). “[...] ese logocentrismo me parecía determinar precisamente esa zona o esa época de la historia de los hombres, pero el fonocentrismo me parecía, me parece universal dado que define la autoridad o la hegemonía otorgadas a la palabra vocal y a la escritura fonética en todas las culturas, es decir, que hay un fonocentrismo cuyos signos o síntomas se pueden localizar mucho más allá de Europa e incluso en unas culturas que practican una escritura de tipo no fonético, aparentemente no alfabético, no fonético. Se sabe que, en la cultura china, por ejemplo, la escritura no es de tipo fonético, aunque haya elementos fonéticos; no obstante, hay una autoridad que se le reconoce a lo vocal y de la que se tienen muchos indicios; lo cual hace que, en mi opinión, el fonocentrismo sea universal, cosa que no es el logocentrismo” (Derrida, 2010: 403).

<sup>6</sup> “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* autoinmunitario 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 relación ni 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” (Derrida, 2005: 58).



En un pasaje que no puede ser desatendido, Derrida sostiene que la deconstrucción de una red de conceptos (propiedad, intencionalidad, voluntad, libertad, conciencia, conciencia de sí, sujeto, persona, comunidad, decisión, etc.) podría parecer un abandono de la responsabilidad, en circunstancia que es a un incremento de la responsabilidad a lo que la deconstrucción apela.

Pero en el momento en que el crédito a un axioma es suspendido por la deconstrucción, en ese momento estructuralmente necesario, siempre se puede creer que no hay lugar para la justicia. Es este un momento de suspensión, ese tiempo de la *epokhé* sin el cual no habría deconstrucción posible. No es un simple momento: su posibilidad debe estar estructuralmente presente en el ejercicio de toda responsabilidad en la medida que esta última no se abandone a un sueño dogmático y no reniegue de ella misma. Por ello, ese momento se desborda a sí mismo. (Derrida, 1997: 47)

Y más adelante agrega que la deconstrucción encuentra su fuerza “[...] en una apelación siempre insatisfecha más allá de las determinaciones dadas y de lo que llamamos en determinados contextos la justicia [...]” (Derrida, 1997: 48).

¿Cómo entender ese “desborde a sí mismo”? ¿cómo pasar del momento estructuralmente necesario de la *epokhé*, donde los axiomas, esto es, todas las categorías de pensamiento han sido deconstruidos, cómo pasar de ese momento de suspensión, al desborde? ¿De dónde surge la apelación a la justicia? ¿Puede ese momento de suspensión desbordarse desde sí mismo? Este ha cancelado toda determinación a partir de la cual dar lugar al desborde, a la trascendencia: la pasividad de la historia, la indecidibilidad, la economía de la violencia, el cierre logo/fonocéntrico, sea epocal o universal.

No hay elaboración del problema, ni en este ni en otros textos, solamente la declaración que la deconstrucción “opera desde la ‘idea de la justicia’ infinita, infinita porque irreductible”. y que “la deconstrucción está loca por esa justicia. Loca por ese *deseo* de justicia” (Derrida, 1997: 58; énfasis agregado). ¿De dónde surge ese deseo? En este punto parece pertinente traer a colación el siguiente pasaje de *la Gramatología*: “Sin la posibilidad de la diferencia, el deseo de la presencia como tal no hallaría su respiración, esto quiere decir al mismo tiempo que ese deseo lleva en sí el destino de su insatisfacción. La diferencia produce lo que prohíbe, vuelve posible eso mismo que vuelve imposible” (Derrida, 1971: 183). Y antes ha dicho: “[...] la violencia originaria que ha *privado* a lo propio de su propiedad y de su limpieza (propreté)” (Derrida, 1971: 147; énfasis agregado).<sup>7</sup> El deseo de presencia, producida por la diferencia pareciera haber estado desde temprano en el pensamiento de Derrida. ¿Y no indica, ya desde sus primeras obras, un sesgo mesiánico y teológico?

<sup>7</sup> “... archi-violencia, pérdida de lo propio, de la proximidad absoluta, de la presencia consigo, pérdida en verdad de lo que nunca ha tenido lugar, de una presencia consigo que nunca ha sido dada sino soñada y desde un principio desdoblada, repetida, incapaz de aparecerse de otra manera en su propia desaparición” (Derrida, 1971: 147).

La diferencia y la presencia ¿no forman un sistema? La diferencia ¿no es pensada como privación, como negación de la presencia, y por eso violencia? Esto, por cierto, no pasa desapercibido para Jean-Luc Nancy:

Sin embargo, agregaría otro aspecto a la pregunta. Es este: en la “ex-apropiación”, a menudo, con mucha frecuencia, tengo la impresión de que solo escuchamos acentuar el ex-, como si fuera un doblete de “exapropiación”. Pero, dado que tu fabricaste la palabra “exapropiación”, no solamente piensas en la exapropiación, sino también en la propiedad. Entonces, creo que lo que acabas de decir se inscribe en esa propiedad. Esto es básicamente todo lo que me importa. Es que pienso que en ti hay un propio, limpio (propre), una propiedad cada vez más enterrada, siempre más abisal, siempre más imposible y, al mismo tiempo, posible en esta imposibilidad. No es simplemente la expropiación de una actividad. (Derrida, Lacoue-Labarthe, Nancy, 2006)<sup>8</sup>

El deseo de justicia, producido por la diferencia, tiene que ser pensado de modo totalmente heterogéneo al momento de la *epokhé*, el cual, por una parte, es condición de la deconstrucción (si es que no se confunde con ella) y, por otra, hace imposible la noción misma de justicia como disyunta de la violencia. Recordemos, entre otros, el siguiente pasaje:

Sólo hay guerra después de la abertura 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. (Derrida, 1989: 157)

Si el lenguaje es connatural a la violencia ¿cómo excluir la justicia de la guerra? A pesar de todas las salvedades –“La justicia es la *experiencia* de lo imposible”; “La justicia sería, desde este punto de vista, la *experiencia* de aquello de lo que no se puede tener experiencia” (Derrida, 1997: 38; énfasis agregados)–, la justicia es una experiencia. Entonces, si la justicia indeconstruible es la “incalculabilidad del don y singularidad de la ex-posición no económica a otro” (Derrida, 1993: 36), ¿es una experiencia indecible? Pero, por otra parte, el “silencio finito es también el elemento de la violencia”. De modo que, en el momento en que el crédito de los axiomas está suspendido, en la *epokhé* deconstructiva, no cabe sino pensar en la economía de la violencia.

La violencia originaria, la diferencia, que produce el deseo de presencia implica que ese deseo no solamente es imposible de satisfacer, sino siquiera de ser pensado o experimentado con un contenido. El deseo que desborda el momento deconstructivo no encuentra en éste ningún sentido que le permita pensar una justicia más allá de la violencia. La pasividad de la historia implicada en

---

<sup>8</sup> Esa parece ser, también, la posición de John Caputo: “Pero lo que sus críticos se perdieron (y aquí no leerlo hace la diferencia!), y lo que nunca llegó a los titulares, es que la agencia desestabilizadora en su trabajo no es un relativismo imprudente o un escepticismo ácido, sino una afirmación, un amor de lo que en años posteriores llamaría lo “indeconstruible”. Lo indeconstruible es el tema de la afirmación pura e incondicional: “viens, oui, oui” (ven, sí, sí), algo inimaginable e inconcebible para los estándares actuales de imaginación y de concepción. Lo indestructible es la materia de un deseo más allá del deseo, de un deseo de afirmar que va más allá del deseo de poseer, el deseo de algo para lo cual podemos vivir sin reservas” (Caputo, 2004: 7).

el momento deconstructivo conlleva que ni la retención del pasado ni la protensión del futuro pueden suministrar una determinación a ese deseo; el pasado es un allí desde siempre que no puede ser reactivado y traído a presencia, y el acontecimiento que exige la justicia deja de ser tal en un futuro presente o en un horizonte que lo neutraliza.<sup>9</sup> En la *epokhé* deconstructiva “se puede creer que no hay lugar para la justicia”, puesto que está cancelada la “idea” de justicia, más allá de un deseo inespecífico de presencia. Ese deseo de presencia, indeterminado e inmotivado, no puede “desbordarse a sí mismo”, estallar, sino como un mesianismo “desértico”, como espera sin contenido ni determinación, *puesto* como “una estructura universal de la experiencia” o “una estructura de la existencia” (Derrida, 2002: 289 y 291).

De manera totalmente coherente, el mesianismo es un acontecimiento que tiene que aparecer inmotivado, imprevisible *en* el propio pensamiento de Derrida, como una decisión no sometida a regla o justificación alguna, como no sea un deseo de presencia inefable, una *fe* que acompaña a la traza.<sup>10</sup>

Un invencible deseo de justicia se vincula a esta espera, la cual, por definición, no está ni debe estar asegurada por nada, por ningún saber, ninguna conciencia, ninguna previsibilidad, ningún programa en cuanto tales. La mesianidad abstracta, pertenece desde un principio a la experiencia de la fe, del creer o de un crédito irreductible al saber y de una fiabilidad que “funda” toda relación con el otro en el testimonio. Esta justicia, que yo distingo del derecho, es la única que permite esperar, más allá de los mesianismos, una cultura universalizable de las singularidades, una cultura en la que la posibilidad abstracta de la imposible traducción pueda no obstante anunciarse. Ella se inscribe en la promesa, en el acto de fe o en la llamada a la fe que habita todo acto de lenguaje y todo apóstrofe al otro. (Derrida, 2003: 61)

Es igualmente consecuente con el pensamiento de Derrida que sin mesianismo no haya historia, dado que la historicidad trascendental implica la violencia, el acontecimiento como espera y la indecidibilidad, los que solamente pueden mostrar ejemplos o casos de aporías, sin apertura posible.

---

<sup>9</sup> “Lo que hay que pensar aquí es esa cosa inconcebible o desconocida, una libertad que ya no sería el poder de un sujeto, una libertad sin autonomía, una heteronomía sin servidumbre, en suma, algo como una decisión pasiva” (Derrida, 2005: 182).

<sup>10</sup> La RAE define el mesianismo como “confianza inmotivada o desmedida en un agente bienhechor que se espera”. No hay que argumentar mucho, me parece, para sostener que en el pensamiento de Marx no hay la espera de una sacudida exterior que abra la historia, esta es el resultado de la operación de un impulso inmanente constituido por la lucha clases, en el caso del capitalismo por el antagonismo de proletariado y burguesía, sobre la base de programas, organizaciones, etc., y que en sus mejores versiones no tiene un resultado predeterminado (o que, al menos, cabe pensar así, en el “espíritu de cierto marxismo”, para usar la expresión de Derrida). Para decirlo sucintamente: en Derrida hay una trascendencia, un afuera, que abre la historia; en Marx una fuerza inmanente que empuja a la trascendencia histórica. Podríamos decir que en Derrida la trascendencia se “inmanentiza”; en Marx la inmanencia se “trascendentaliza” y no es pertinente hablar, en relación con este último, de mesianismo. A diferencia de Derrida, cabe conservar de Marx no un supuesto mesianismo, sino la crítica inmanente, como argumentaré más adelante.

## II

Se echa de menos en los textos derrideanos la transición entre la experiencia existencial del mesianismo, la justicia y la democracia y unos conceptos que hagan posible la crítica del presente. Pero esa falta parece inevitable en el pensamiento de Derrida, desde el momento en que todo proyecto desde el cual calibrar el presente, a partir de lo que él llama un futuro presente, es catalogado como teleología, sin distinguir entre la teleología finita, propia de todo agenciamiento, y la filosofía de la historia. El proyecto y el horizonte solamente pueden producir más de lo mismo, neutralizar el acontecimiento que abre la historia. De ese modo, el presente queda desconectado del futuro, el que puede pensarse solamente como espera mesiánica, como heterogeneidad absoluta, una pura forma sin contenido ni conexión con las prácticas.

Eso explica que cuando Derrida se refiere a la realidad sociopolítica *presente*, no recurra al mesianismo, sino a la crítica inmanente, a la utopía o a las ideas reguladoras, como quiera que se le llame, según lo muestra, por ejemplo, su referencia a las “plagas del ‘nuevo orden mundial’” (Derrida, 1998: 95 y ss.). Estas son: 1) el paro; 2) la exclusión masiva de los ciudadanos sin techo; 3) la guerra económica generalizada; 4) La incapacidad para dominar las contradicciones en el concepto, las normas y la realidad del mercado liberal; 5) La agravación de la deuda externa y otros mecanismos conexos que conducen al hambre; 6) La industria y el comercio de armamentos; 7) La diseminación del armamento atómico; 8) Las guerras interétnicas; 9) los estados-fantasma, propiamente capitalistas, que son la mafia y el consorcio de la droga; 10) las limitaciones del Derecho Internacional. ¿Desde dónde esas son negatividades? No, sin duda, desde una justicia mesiánica indeterminada, sin contenido y sin espera; se trata de negatividades determinadas desde unas pretensiones de validez implicadas en prácticas históricamente establecidas, no en una ‘estructura de la existencia’, como el mismo Derrida parece asumirlo. Dice:

Al igual que el concepto de los derechos humanos se ha determinado lentamente en el transcurso de los siglos a través de múltiples seísmos sociopolíticos (ya se trate del derecho al trabajo o de los derechos económicos, de los derechos de la mujer y del niño, etc.), el derecho internacional debería extender y diversificar su campo hasta incluir en él, si al menos ha de ser consecuente con la idea de la democracia y de los derechos humanos que proclama, el campo económico y social mundial, más allá de la soberanía de los Estados y de los Estados-fantasma que hablábamos hace un momento. (Derrida, 1998: 98)

¿Cómo se ha determinado el concepto de los derechos humanos? Los ‘seísmos sociopolíticos’ aluden a luchas con programas, organizaciones, agenciamiento, no a la espera de un acontecimiento, ni a decisiones sin justificación ni motivos; al contrario, esas luchas pudieron adquirir fuerza en dichas justificaciones, del reclamo a ser consecuente con la idea de la democracia

y de los derechos humanos. Dicha idea corresponde a pretensiones de validez implicadas en las prácticas, sin las cuales la negatividad de la facticidad no podría aparecer. Esa tensión entre validez y facticidad ha dado lugar a la crítica y convocado a la acción, permitiendo que los derechos humanos y la democracia se hayan ‘determinado’.

La crítica de Laclau a Derrida por haber capitulado ante el concepto clásico de emancipación probablemente tuvo en mente pasajes como el anteriormente citado. Dice Laclau:

Si por la reafirmación de la noción clásica de emancipación, Derrida solo quiere referirse a su forma particular de reafirmar el mesianismo –es decir, abandonar toda la parafernalia teleo-ontológica de este último y mantener el momento de la “promesa”– en tal caso estoy en pleno acuerdo con él, pero entonces la idea clásica de emancipación, aun si retenemos de ella un último momento indeconstruible, es profundamente transformada. Encuentro bastante inadecuado llamar a esta operación una defensa de la noción clásica de emancipación. Pero –segundo aspecto– la noción clásica de emancipación era algo más que la estructura formal de la promesa. Era también la cristalización y síntesis de una serie de contenidos tales como la eliminación de la explotación económica y de todas las formas de discriminación, la afirmación de los derechos humanos, la consolidación de la libertad civil y política, etc. Derrida, por razones comprensibles, no quiere renunciar a ese patrimonio y sería difícil no estar de acuerdo con él en su defensa. La dificultad, sin embargo, es que en la noción clásica de emancipación la defensa y fundamentación de todos esos contenidos estaba íntimamente conectada a la teleología escatológica que Derrida está deconstruyendo. (Laclau, 1996: 137-138)

Es pertinente plantear a este texto dos cuestiones: 1) ¿es la deconstrucción una concepción apta para defender el patrimonio de la idea de emancipación? 2) ¿no hay forma de evitar la ‘parafernalia tele-ontológica’ del concepto clásico emancipación, al menos de uno de sus conceptos centrales, la noción de crítica inmanente, sin recurrir al mesianismo?

La política, tal como la entendemos usualmente, se encuentra estructuralmente enfrentada, de acuerdo con Derrida, a tomar decisiones entre términos indecidibles, esto es, donde no hay más razones para optar por uno que por el otro de los términos implicados, y en donde la responsabilidad supone asumir el peso de una decisión sin razones o motivos. Una consecuencia gravosa para una concepción como esta es que una decisión puesta en esos términos implica que no puede ser sino individual. Es obvio que una decisión colectiva conlleva un momento de deliberación entre los concernidos, la cual significa una justificación de la decisión, y es esa justificación lo que la hace legítima y vinculante para los miembros de ese colectivo. Esto quiere decir que la decisión deliberativa no tiene espacio en el pensamiento de Derrida. Pero esto deja una falla que no cabe sino calificar de peligrosa para pensar la política: la decisión responsable, sin deliberación, es necesariamente individual, esto es, de un líder. Visto desde esta perspectiva, no deja de ser inquietante la apelación al mesianismo bajo la figura del arribante por parte de

Derrida.<sup>11</sup> Ahora bien, la figura del líder como constitutiva de la indecidibilidad es asumida explícitamente por Laclau. Este sostiene, por una parte:

Precisamente a causa de la indecidibilidad inherente a la apertura constitutiva, movimientos ético-políticos diferentes, e incluso opuestos a la democracia “por venir” pueden tener lugar –por ejemplo, afirmar que puesto que hay indecidibilidad en la última instancia y que, como consecuencia, no hay ninguna tendencia inmanente de la estructura al cierre y a la presencia plena, el cierre tiene que ser producido artificialmente desde fuera. (Laclau, 1996: 140)

Y, de modo totalmente consecuente, anota en un texto posterior:

Una sociedad, cuanto menos se mantiene unida por mecanismos diferenciales inmanentes, más depende, para su coherencia, de este momento trascendente, singular. Pero la forma extrema de singularidad es una individualidad. De esta manera casi imperceptible, la lógica de la equivalencia conduce a la singularidad, y ésta a la identificación de la unidad del grupo con el nombre del líder. (Laclau, 2007: 130)

Además ¿cómo conciliar dicho concepto de decisión con la apelación a la democracia que hace Derrida? La democracia implica, por definición, la deliberación del *demos*, aunque, por cierto, es una condición necesaria y no suficiente. Independientemente que se piense ese momento como un intercambio de razones en un espacio público o como una hegemonía conseguida por vía retórica, ese momento previo a la decisión que legitima a la autoridad democrática, es inescapable. Si la decisión implica que esta no tiene justificación en la cual fundarse, que no puede recurrir a regla alguna, la democracia queda huérfana de legitimidad, sea la realmente existente o la “á venir”, si es que esta supone ese momento deliberativo. Es difícil entender, por lo demás, qué está queriendo decir Derrida por “democracia” cuando la pone junto al mesianismo como una “estructura de la experiencia” o una “estructura existencial”, idea que la “distinguimos de su concepto actual y de sus predicados tal y como hoy día están determinados” (Derrida, 1998: 73), sin entrar en mayores aclaraciones, bajo el sintagma de ‘democracia por venir’, que no es utopía, ni idea reguladora, ni nada que pueda pensarse como futuro presente.

Por otra parte, el acontecimiento es lo extranjero mismo, no se lo puede reconocer por adelantado, ni se lo puede esperar, es la sorpresa absoluta, la espera sin horizonte de espera, la espera vacía. ¿No significa eso devaluar toda agencia, todo proyecto, toda posibilidad de crítica? Y lo más peligroso ¿cómo se podría reconocer el acontecimiento como tal? La indecidibilidad y el

---

<sup>11</sup> “Espera sin horizonte de espera, espera de lo que no se espera aún o de lo que no se espera ya, hospitalidad sin reserva, saludo de bienvenida concedido de antemano a la absoluta sorpresa del *arribante*, a quien no se pedirá ninguna contrapartida, ni comprometerse según los contratos domésticos de ninguna potencia de acogida (familia, Estado, nación, territorio, suelo o sangre, lengua, cultura en general, humanidad misma), justa apertura que renuncia a todo derecho de propiedad, a todo derecho en general, apertura mesiánica a lo que viene, es decir, al acontecimiento que no se podría esperar como tal ni, por tanto, reconocer por adelantado, al acontecimiento como lo extranjero mismo, a aquella o aquel para quien se debe dejar un lugar vacío, siempre, en memoria de la esperanza —y éste es, precisamente, el lugar de la espectralidad” (Derrida, 1998: 79).

acontecimiento ¿no dejan abiertas otras posibilidades a más de la democracia, como lo sostiene Laclau? ¿Cómo discriminar al o a lo que dar la bienvenida como justicia o democracia, si es que se ha eliminado todo futuro presente y todo horizonte desde el cual pudieran ser reconocidos? ¿Cómo conocer la diferencia entre esas posibilidades?<sup>12</sup>

A más de eso, si se acepta con Laclau que están abiertas otras posibilidades que la democracia, querría decir que ésta no es una estructura de la experiencia o una estructura existencial mesiánica, que no es indeconstruible, y que su vigencia depende de la agencia, de proyectos, organizaciones, etc., de un horizonte o de un futuro presente, de todo aquello que la deconstrucción ha deconstruido. Esto muestra, en contra de Laclau, que no es posible conciliar el mesianismo con una concepción de la política que dé lugar a la agencia.

Quisiera terminar sosteniendo que es posible reformular la noción de crítica inmanente de modo que evite tanto la metafísica de la presencia como el mesianismo. Pero antes es necesario hacer un rodeo para despejar el problema de la diferencia de naturaleza y cultura, la cual es aporética, como todas las distinciones, según la deconstrucción (Derrida, 1989: 389 y ss.). Esa diferencia es tan antigua como la filosofía: *physis/nomos*, *physis/téchne*, y otras formulaciones han opuesto la naturaleza a la ley, a las instituciones, al arte, a la libertad, a la historia, a la sociedad. De acuerdo con la formulación de Levi-Strauss que Derrida sigue, pertenecería a la naturaleza lo que es espontáneo y universal y que no depende de ninguna cultura en particular. Pertenecería a esta última lo que depende de un sistema de normas que regulan la sociedad y que pueden variar de una a otra. Pero Levi-Strauss se encuentra en *Las estructuras elementales del parentesco*, con lo que llama un escándalo: la prohibición del incesto es universal, y en ese sentido podría llamarse natural, pero es una norma o una prohibición, con lo cual pertenecería a la cultura. Para Derrida ese es un escándalo solamente para quién preste oídos a un sistema metafísico al cual pertenece esa oposición. Pero en el resto de ese texto, Derrida no vuelve a retomar el asunto, dedicándose al análisis de los procedimientos metodológicos de Levi-Strauss y del *bricolage*. Ahora, el argumento no es convincente, puesto que, aceptando la condición universal y normativa del incesto, el otro término, la naturaleza, mantiene una sola de esas características, la universalidad; no cabe pensar en una normatividad de la naturaleza, y eso introduce una marcada diferencia. Parece claro que la universalidad se refiere a la validez, en el caso de la cultura, y a lo empírico, en la naturaleza. La universalidad de la prohibición del incesto sigue siendo tal, aunque no se cumpla siempre, como

---

<sup>12</sup> “Una transacción siempre peligrosa debe pues inventar, cada vez, en cada situación singular, su ley y su norma, es decir, una máxima que acoja cada vez el acontecimiento por venir. No hay responsabilidad ni decisión, si las hay, más que a ese precio” (Derrida, 2005: 181).

sabemos de sobra. En contraste, la universalidad del curso de la naturaleza caduca toda vez que no es corroborado empíricamente. Más tarde, en el *Seminario La bestia y el soberano*, Derrida vuelve sobre el tema y sostiene:

... subrayo pues desde hace tiempo la fragilidad y la porosidad de ese límite entre naturaleza y cultura así como el hecho de que también se evita el incesto en ciertas sociedades de simios así llamados superiores –y siempre será difícil reconocer el límite entre evitar y prohibir–, de la misma manera que, en el hombre, en las sociedades así denominadas humanas, también es inevitable el incesto, si se mira un poco más de cerca, precisamente allí donde el incesto parece estar prohibido. (Derrida, 2010: 34)

Pero la diferencia entre evitar y prohibir radica en que la prohibición es tal justamente debido a que se la puede transgredir. Si no hubiera incesto en absoluto, este no sería una prohibición sino un ser efectivo, como sería el caso de su ‘evitación’ entre los simios. Derrida, por el contrario, parece estar implicando que si el incesto es inevitable allí donde parece estar prohibido, ese es un argumento en contra de la distinción de evitar y prohibir. Por lo demás, rechaza la distinción naturaleza cultura y, por otra, la reintroduce subrepticamente: la validez de la justicia sigue siendo universal, aunque haya injusticia, y por eso es ‘indeconstruible’; nada parecido se encuentra en la naturaleza.

Esto conduce a la necesidad de formular la distinción naturaleza-cultura de otro modo, no centrada en un enfoque basado en la extensión del concepto, como lo formulan Levi-Strauss y Derrida –universalismo versus particularismo–, sino en la articulación de lenguaje y acción, propia de las prácticas. La cultura, la sociedad, como quiera que se la llame, tiene en sí misma una estructura simbólica, de la cual carece la naturaleza. La estructura simbólica de la naturaleza es producto del conocimiento y sus categorías dependen de determinaciones debidas al sentido común o a la ciencia. Por el contrario, las categorías bajo las cuales se piensan las relaciones sociales son intrínsecas a éstas, les son constitutivas; las prácticas no pueden tener existencia sin esas auto interpretaciones preteóricas, obviamente ausentes en la naturaleza.

La estructura simbólica de las prácticas es cooriginaria con la prohibición y con la diferencia de validez y facticidad que esta introduce, la cual crea vínculos performativos entre los agentes. Dicha diferencia es un *factum*, el *factum*, podríamos decir, de la racionalidad en la historia, cuyo comienzo solamente podemos pensar conjuntamente, al estilo de Freud o Canetti.<sup>13</sup> Ahora

---

<sup>13</sup> “Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible. [...] El banquete totémico, acaso la primera fiesta de la humanidad, sería la repetición y celebración recordatoria de aquella hazaña memorable y criminal con la cual tuvieron comienzo tantas cosas: las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión” (Freud, 1991: 144). “Todo aquel que mata junto con otros, debe compartir su presa con ellos [...] La justicia comienza con el reconocimiento de este reparto. La ley más antigua es aquella que lo regula y hasta el día de hoy es la ley más importante



bien, la validez es del orden de lo intemporal, la facticidad de lo temporal, pero la validez es validez *de* un temporal, no hay validez que pueda manifestarse por sí misma, sin aparecer como facticidad, como una forma determinada por un contenido o materia temporal; no es por lo tanto una presencia que subsista más allá de la diferencia.<sup>14</sup> A su vez, la facticidad temporal, siendo un significante de un significado intemporal, tiene una existencia vicaria, está allí por algo que la excede. Pensemos en la justicia, en el aparato de justicia, el derecho, leyes, jueces, abogados y toda la parafernalia que la rodea. No está allí meramente como *ese* aparato de justicia, conlleva la pretensión de hacer justicia, algo que lo trasciende. Si así no fuera, si el aparato de justicia, esta justicia históricamente determinada, con sus transacciones, presiones, sesgos, intereses, estuviera por sí misma, congelada como *esta* justicia, sin presentarse como la justicia, sin el crédito que ésta le da, colapsaría, no podría sostenerse en el tiempo. Pero una justicia determinada, histórica, que no puede sino estar como significante de la justicia, se presenta inevitablemente carenciada, menguada, expuesta a la medida entre lo que pretende ser y lo que es, su inadecuación está inscrita en ella misma. Y esto aplica a todas aquellas prácticas portadoras de pretensiones de validez, las que quedan, de ese modo, expuestas a la crítica. Hay en ellas un desajuste que apunta a su trascendencia, sin teleología metafísica alguna. Es pertinente glosar aquí dos expresiones empleadas en otro contexto: la facticidad es un “significante de la falta” (Žižek, 1989: 209) y “es este exceso [...] sobre toda simbolización el que funciona como objeto- causa del deseo” (Žižek, 1989: 3). La posibilidad de la trascendencia –la crítica–, es gatillada, surge del juego de intemporalidad y temporalidad, posibilidad que se hace efectiva mediante la agencia, por una teleología finita, contingente, que ‘pone en movimiento’ e inicia algo nuevo.

El juego de intemporalidad y temporalidad implicada en las prácticas es la historicidad que abre la historia, sin condiciones trascendentales, sean epocales o semiológicas, que pudieran ponerle límites infranqueables. Esa historicidad ha permitido la determinación de los derechos humanos lentamente en el transcurso de los siglos a través de múltiples seísmos políticos.

---

y, como tal, ha permanecido en el interés de todos los movimientos a los que les importa, en definitiva, la comunidad de las actividades y la existencia humana, en general” (Canetti, 1962: 191).

<sup>14</sup> “No hay un valor que no sea un valor en *relación con*, un valor en *la perspectiva de*, un valor en *función de*; no existe un sector de simple contenido de validez que se baste a sí mismo, que sea autónomo, que no tenga ninguna necesidad de apoyo, no reenviando a otro que a sí, que sea evaluado y recortado más que en función de sí mismo. Esta ausencia de autonomía, esta necesidad de ser por alguna otra cosa, en función de alguna otra cosa, se la puede llamar, para ocupar una terminología venerable, el carácter formal del valor” (Lask, 2000: 59). “Pero ¿cómo se arriba a una fragmentación de las formas válidas en una diversidad de formas particulares? La respuesta será dada, en lo que sigue, por una teoría según la cual el momento que opera una diferenciación de la forma no se sitúa del lado de lo que es válido sino de lo que es tocado por la forma que aspira a la validez, de aquello a lo cual señala, de lo que se sitúa al exterior: la materia” (Lask, 2000: 81).

## RECONOCIMIENTOS

El autor agradece las observaciones de Pablo Solari y Marcos Aguirre a un borrador de este artículo.

## REFERENCIAS

Borradori, Giovanna. *La filosofía en la época del terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Buenos Aires: Taurus, 2004.

Canetti, Elias. *Crowds and power*, New York: The Continuum Publishing Corporation, 1962.

Freud, Sigmund. *Obras completas*, Volumen XIII, Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

Caputo, John. *Jacques Derrida (1930-2004)*, *Journal for Cultural and Religious Theory* vol. 6 no. 1 (December 2004): 6-9. PURL: <http://www.jcrt.org/archives/06.1/caputo.pdf>. Acceso el 02/04/2020.

Derrida, Jacques. *De la Gramatología*, México: Siglo XXI, 1971.

Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989.

Derrida, Jacques. *La voz y el fenómeno*, Valencia: Pre-textos, 1993.

Derrida, Jacques. *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*, Madrid: Tecnos, 1997.

Derrida, Jacques. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid: Trotta, 1998.

Derrida, Jacques. *Introducción a "El origen de la geometría de Husserl"*, Buenos Aires: Manantial, 2000.

Derrida, Jacques. "Marx e hijos", en Michael Sprinker (ed.) *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, Madrid: Akal, 2002.

Derrida, Jacques. *El siglo y el perdón. Seguido de Fe y Saber*, Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2003.

Derrida, Jacques. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid: Trotta, 2005.

Derrida, Jacques. *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, Buenos Aires: Manantial, 2010.

- Derrida, Jacques; Lacoue-Labarthe, Philippe et Nancy, Jean-Luc. *Dialogue entre Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy*, Rue Descartes, 2006/2 N° 52, pp. 86-99. DOI: 10.3917/rdes.052.0086. Acceso el 10/06/2020.
- Durán, Cristóbal. “Dialéctica, Deconstrucción, Plasticidad (entrevista a Catherine Malabou)”, *Papel Máquina. Revista de Cultura*, Año 2, N° 5, Santiago: Palinodia, 2010.
- Lask, Emil. *La logique de la philosophie et la doctrine des catégories. Étude sur la forme logique et sa souveraineté*, Paris: Vrin, 2002.
- Laclau, Ernesto. *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires: Espasa Calpe, 1996.
- Laclau, Ernesto. *La razón populista*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Signos*, Barcelona: Seix Barral, 1994.
- Said, Edward. “The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions”, *Critical Inquiry*, Vol. 4, No. 4 (Summer 1978), pp. 673-714.
- Žižek, Slavoj. *The sublime object of ideology*, New York: Verso, 1989.
- Žižek, Slavoj. “A Plea for a Return to Différance (with a Minor Pro Domo Sua)”, *Critical Inquiry*, Vol. 32, No. 2 (Winter 2006), pp. 226-249.