

# Mesa redonda sobre *L'autre cap* de J. Derrida

Patricio PEÑALVER, José M. RIPALDA, Julián SANTOS, Concha TORRALBA

(Paris, Minuit, 1991. Traducción castellana de P. Peñalver. Barcelona, Ediciones del Serbal. 1992)

## **1. Patricio Peñalver Gómez (Universidad de Murcia): Las bodas de Europa y “el resto del mundo”. Experimentos de geodesconstrucción.**

«"Le reste du monde" c'est pour la Constitution de l'API (Association psychanalytique internationale) le titre commun, le nom commun, le lieu commun des origines de la psychanalyse et de ce qui, au-delà des confins de la psychanalyse, n'a pas encore été frayé, tous les espoirs restant permis, une sorte de *far west* ou de *no man's land*, mais aussi bien d'un coros étranger déjà nommé, incorporé, cerné par la Constitution de l'API qui mime d'avance, si on peut dire, la colonisation psychanalytique *d'un reste du monde non américain, d'une virginité mariée entre parenthèses à l'Europe*»

J.D. *Psyché*, París, 1987, p. 327-328 (cursivas mías: P.P.G.)

La memorable, bella, y a su manera “ligera” conferencia de Jacques Derrida en el coloquio de Turín sobre la “identidad cultural europea” en mayo de 1990, en la compañía reseñable de una variedad significativa de intelectuales de diferentes linajes<sup>1</sup>, podría prestarse a engaño para algún lector precipitado y malamente presagia-

---

<sup>1</sup> En aquel coloquio, y bajo la presidencia de Gianni Vattimo, intervinieron Maurice Aymard, Vladimir Bukowski, Agnes Heller, José Saramago, Fernando Savater, y Vittorio Strada. La nueva visibilidad de la Europa del Este tras la caída del Muro de Berlín, y los nuevos envites para una reflexión filosófico-política sobre el Capital, están sin duda en el contexto del “saludo” especial del conferenciante, en su

dor justo por esa su elegante “ligereza”. Podría alguien creer en efecto en el curso de una impaciente lectura que lo que se nos propone aquí es en suma una ingeniosamente ágil enésima visita a la “vieja” y *gastada* dialéctica de europeísmo y anti-europeísmo. Vieja o hasta cierto punto: desde luego obsesionó a las élites sobre todo francesas y alemanas, en especial entre 1914 y 1945, pero se suele reconocer que al menos hasta el siglo XIX no toma cuerpo una plena autoconciencia de Europa como identidad cultural o espiritual, más allá del sentido geográfico del término<sup>2</sup>. Dialéctica gastada o incluso gastadísima la señalada, por otro lado, al menos si experimentada ésta a través de las configuraciones interpretativas típicas y en buena medida previsibles de los grandes discursos canónicos sobre la “esencia” de Europa como lugar “espiritual” del intelectualismo universalista fundado en la razón, la filosofía, y la ciencia. De diversas maneras, y a veces en las antípodas, filosóficamente y políticamente, aquellos “grandes” discursos militantemente pero no ingenuamente eurocentristas (Max Weber, Paul Valery, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Sigmund Freud, Georgy Lukacs, Karl Jaspers, Miguel Unamuno, Ernst Jünger, Karl Barth, Romain Rolland, Jan Patozcka, Stefan Zweig, Thomas Mann, si cabe la disparatada y más o menos arbitraria secuencia de unos cuantos nombres indicativos, y muy a su manera cada uno hijo de su padre y de su madre, pero asociados todos ellos a una configuración histórico-política que podríamos denominar “Europa a la defensiva”) vinculaban el núcleo intelectualista del universalismo griego y de la ciencia moderna con una renovación enfática y reflexiva de la responsabilidad ético-política mundial de un cierto “hombre europeo”. Éste se deja ver, en un momento de autorrepresentación más o menos lúcida, como un cierto tipo de varón blanco cristiano mayormente protestante, y portador inicial y exportador de la “racionalidad” económica del Capital en su movimiento de triunfo mundial. Se olvida con frecuencia que antes de la Primera Guerra Mundial muchos europeos, continentales e isleños, eran “imperialistas” a mucha honra<sup>3</sup>. La “Gran Guerra” dio lugar a graves dudas sobre el sentido y el valor de la civilización y la “alta cultura” europea, y justo por eso entonces creció en muchas conciencias la tensión interna

---

discurso, a los colegas de coloquio procedentes inicialmente de Hungría y de Rusia, Agnes Heller y Vladimir Bukowski, uno y otro por otro lado desde hacia años profesores en grandes universidades anglosajonas.

<sup>2</sup> En esa línea, Ágnes Heller: “(...) Europa sólo pudo vivir en paz con su propia autoidentidad durante un siglo, y a pesar de ciertas tendencias en sentido contrario, *el siglo XIX fue en lo general el siglo de la cultura europea*. La modernidad, *alias* Occidente, *alias* Europa, tenía entonces confianza en sí misma”. “Europa ¿un epílogo?”, in Á. Heller-F. Fehér, *Políticas de la postmodernidad*, Península, Barcelona, 1989, p. 287.

<sup>3</sup> Sobre la idea de Imperio hay que consultar el libro de Gustavo Bueno, *España frente a Europa*, (Alba, 1999) pp. 171-239. Me permito remitir a mis ensayos “Contextos de Imperio” (in *Revista de Occidente*, nº 259, (2002), pp. 63-89, en discusión con el “anglocentrismo de Anthony Pagueu, y “Dialectiques de la souveraineté impériale”, in *Derrida à Coimbra* (ed. Fernanda Bernarda), Palimage, Braga, 2005, pp. 351-375.

del europeo lucidamente dubitativo, hamletiano –en la línea del que hemos llamado el héroe de la responsabilidad infinita<sup>4</sup>-, acerca de la “buena” universalidad del intelectualismo y la ya menos indiscutible expansión colonialista e imperialista de la ola civilizadora occidental.

Muy evidentemente, en la trayectoria pensativa y existencial de Derrida, y vamos a confirmarlo ahora, desde luego, no podía no interesar el dispositivo discursivo internamente conflictivo evocado típico de un cierto *scholar* europeo (*scholar* también en el sentido de Horacio, el amigo “intelectual” del príncipe de Dinamarca que tanto cuenta en la economía de *Espectros de Marx*), hiperbólicamente lúcido al mismo tiempo ante su riqueza “espiritual” y ante su alta responsabilidad teórica y política. Desde muy pronto el programa gramatológico, y, por así decirlo por sus propios pasos, reclamaba una desconstrucción implacablemente metódica del etnocentrismo europeo: en especial, del eurocentrismo profundo, y hasta cierto punto “inconsciente”, en todo caso paradójico, de un Lévi-Strauss. Sigue estando vigente el audaz precoz análisis incluido en *De la gramatología* de un etnocentrismo operatorio en la teoría de Lévi-Strauss sobre la escritura de los llamados pueblos sin escritura<sup>5</sup>. Y obviamente, el pensamiento filosófico y ultrafilosófico de la archiescritura tenía que volverse genealógicamente y genéticamente sobre sus propios presupuestos teóricos (más que nada, la fenomenología genética, el pensamiento de la finitud del ser, y un cierto psicoanálisis).

La elaboradísima idea de una Europa espiritual, que operaba diferenciadamente pero convergentemente en los discursos de Husserl, Heidegger, Freud y Valery, tenía que ser diana insistente de la insidiosa inquietud gramatológica ante los supuestos laliocéntricos y logocéntricos (y frente al lingüisticismo académico abrumador) de la tradición en la que se inscribían más o menos “críticamente” aquellos

<sup>4</sup> Me explico al respecto en “Hacer justicia con Derrida, o el hamletismo en la desconstrucción”, in Reyes Mate y J.A. Zamora (eds.), *La idea de justicia* (en prensa).

<sup>5</sup> Cf. J. Derrida, *De la gramatología*, trad. Oscar del Barco y Conrado Ceretti, espec. el cap. 1 de la segunda parte: “La violencia de la letra: De Lévi-Strauss a Rousseau”, pp. 133-181. Desde otras coordenadas, el materialismo filosófico de Gustavo Bueno ha dado por su parte una respuesta formalmente filosófica a la Etnología de Lévi-Strauss, a partir de una reelaboración dialéctica del concepto de civilización (y de barbarie): G. Bueno, *Etnología y utopía*, Júcar, Barcelona, 1987 (1971). Gustavo Bueno sugiere por otro lado una traducción ontológica de la Gramatología: “(...) la “Gramatología” sería más bien *filosofía* que *ciencia* (Derrida concede que no es ciencia *humana* ni *regional*). La Idea ontológica que me parece está en la base de la gramatología filosófica es la Idea de “conciencia corpórea”. Precisamente porque a partir de la escritura se hace posible la “objetivación” del cuerpo, es por lo que la escritura es la responsable principal de este “desajuste” que está en la base de la conciencia corpórea racional” (ibid., p. 154). Una reconsideración de *De la gramatología* desde las coordenadas políticas de la cuestión colonial: Gayatri Spivak, *Crítica de la razón poscolonial*, trad. María M. de Molina, Akal, 2010. Ésta, que gusta reivindicar sus raíces en la India bengalí, había sido la traductora de la influyente traducción inglesa de *De la gramatología*. Se repasará la polémica de Derrida con la Spivak, a propósito de una cierta pulsión de “apropiación” en *Marx & Sons* (Galilée, Paris, 2002, pp. 23-24).

discursos. La irruptiva y seminal busca deconstructiva de la verdad<sup>6</sup>, una busca inventivamente enfrentada a la axiomática impensada de las metafísicas de la presencia, de la propiedad y de la limpieza (o la pureza)<sup>7</sup> tenía que toparse, filosóficamente y políticamente, con los problemas, y los pseudoproblemas, de la “identidad cultural europea” (vuelvo a recordar el título del coloquio de Turín).

Valga lo anterior para decir, a título preliminar, que las preguntas y las inquietudes de la conferencia sobre “el otro cabo” de 1990 tenían un largo y denso precedente en las enseñanzas y los escritos de Derrida desde que en ellos toma cuerpo metódico la hipótesis gramatológica hacia 1965. Y que habría que recordar también el gran estudio de 1961 sobre *Ursprung der Geometrie* de Edmund Husserl, que anticipaba los problemas de lectura del pasaje inquietante de la *Krisis* acerca de los esquimales, los indios y los gitanos, y la, digamos, “resistencia” de éstos a dejarse habitar por la universalidad y la “tarea infinita” propia de los conceptos científicos griegos fundadores de la esencia Europa<sup>8</sup>. Pero el Derrida fenomenólogo anterior a la hipótesis gramatológica, inquieto ya muy pronto por el peligro de una posible interpretación identitaria metafísica del saber griego y de su herencia germánica de acuerdo con la interpretación mistificadora triunfante de la *Klassik*, no podía por otro lado abandonarse a la facilidad de un “empirismo” etnológico de la diversidad de las culturas. Durante un tiempo, entre 1960 y 1965, en sus escritos y en su enseñanza, la respuesta de Derrida ante el esquemático, falso dilema del infinitismo espiritualista (de tipo husserliano) y el empirismo etnológico (en posible correspondencia con un cultivo reflexivo de la cultura de Babel en la línea de Joyce), pasa esencialmente por el concepto muy heideggeriano de “historicidad trascendental”. El gran estudio sobre *Totalidad e infinito* de Lévinas (1964) incluido después en *La escritura y la diferencia* (1967) puede leerse como el documento disponible en estos parajes más significativo de una mayor proximidad al pensamiento heideggeriano

<sup>6</sup> Desgraciadamente sigue siendo necesario pararle los pies al vulgarísimo rumor académico que atribuye al pensamiento de la escritura y de la diferencia algo así como una alergia a la cuestión de la verdad. *Deconstruction is not what you think* (Geoffrey Bennington). En el “interés” de Derrida por la verdad cuenta mucho su premisa fenomenológica. Pero Husserl no está sólo al principio de esta trayectoria. Remitimos en especial a la amplia explicación con la fenomenología del cuerpo y del tacto (desde Husserl a Marion) in *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2000. Cf. ahora, sobre el interés específico seminal de la fenomenología en la verdad, Miguel García Baró, *Teoría fenomenológica de la verdad*. Comentario continuo a la primera edición de *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl, Universidad de Comillas, 2008.

<sup>7</sup> La mentada ambivalencia del francés “*le propre*” interesó muy pronto a Derrida, ya desde los escritos sobre Artaud incluidos en *La escritura y la diferencia*. En otro contexto, el tema se prolonga en la discusión sobre el lo “propio” y lo figurado en el análisis de la metaforología aristotélica incluido en “La mitología blanca” incluido en *Márgenes de la filosofía*.

<sup>8</sup> Cf. *Introduction à L'origine de la géométrie*, PUF, 1961, p. 162. También, la larga nota de *De l'esprit*, Galilée, 1987, pp.94-96.

de la finitud y de la historicidad del ser<sup>9</sup>. Y aquella crítica, aparentemente demoleadora, del “empirismo”, incluso si confesado, del filósofo y profeta judío de la alteridad infinita del otro, puede leerse en nuestro contexto como la toma de distancia del joven fenomenólogo argelino “europeísta” frente al maduro fenomenólogo judío, “demasiado” heterodoxo en su pasión del *hétéron*, y algo así como hereje respecto de “la” filosofía occidental de lo Mismo (desde Platón, hasta Hegel, Husserl y Heidegger). El caso es que treinta años después de aquella casi impía advertencia sobre el “racismo” espiritualista del episodio entre Husserl y los esquimales (¡el gran pensador quasiprofético de la responsabilidad filosófica y ético-política en los duros años de la *Krisis*, habría estado muy cerca de la parte más sombría de loco germanismo de su discípulo Heidegger en el tema de Grecia como lugar de irrupción de la verdad y en el mito del Idealismo alemán como plenitud de la esencia griega!), Derrida regresa a la vieja cuestión de la “identidad cultural europea”. Para señalar por lo pronto, un poco irónicamente, que se trata justamente de un asunto muy “viejo”. O que tendría la “antigüedad venerable de un tema *agotado*” (subrayado mío, P.P.)<sup>10</sup>.

El Argelino, que reconoce en sí un poco coquetamente “el sentimiento un poco abrumado de un viejo europeo”<sup>11</sup> pero al que tanto le gusta recordar, aquí y *passim*, que viene de “la orilla meridional del Mediterráneo”, del Magreb colonizado por la Francia bonapartista en mil sentidos distante de la Metrópli, deja ver la constancia de su profundo interés, no quita que hipercrítico, en los grandes discursos canónicos acerca de la esencia cultural, y “espiritual”, de Europa.

En relación con aquellos discursos, a decir verdad también “textos”, que pueden parecer hoy a veces algo ridículos por la retórica de su solemnidad apocalíptica (y Derrida privilegia habitualmente en sus análisis implacables de la retórica del “espíritu” los nombres de Husserl, Heidegger y Valéry<sup>12</sup>), cabe determinar más pre-

<sup>9</sup> *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Ánthropos, 1987, pp. 107-211. Se anuncia ahora la publicación próxima de un curso sobre “El concepto de historia en Heidegger” dictado por Derrida en la Sorbonne el año 1964.

<sup>10</sup> *L'autre cap*, Minuit, Paris, 1991, p. 12. (Trad. esp. *El otro cabo*, Serbal, 1992).

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 13

<sup>12</sup> Las referencias a Husserl y Heidegger como intérpretes del *Geist* pueden seguirse por doquier en el corpus de Derrida. El nombre de Valéry juega un papel determinante en *El otro cabo*. Procede recordar la explotación que propone Derrida, en una fase relativamente inicial del programa gramatológico, de los motivos incisivos de la formalidad literaria y la escritura en la obra de Valéry: “Quall Quelle. Les sources de Valéry”, in *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972, pp. 325-363. Más relevante para nuestro contexto de ahora de los dilemas de la reflexión de Europa, la “explicación” con Valéry, y en especial con una notable autocensura de éste en relación con el nombre de Marx, en *Espectros de Marx* (Galilée, Paris, 1993, p. 25). Podría uno echar de menos en estos parajes una consideración de Max Weber y de la teoría de éste de de aquellos fenómenos que, “en Occidente y sólo en Occidente”, “se insertan en una dirección evolutivo de alcance y validez *universales*” (*Sociología, de la religión I*,

cisamente la mentada dialéctica antitética de los programas eurocéntricos y antieu-rocéntricos. Esa dialéctica puede estar “gastada” en un sentido, sí, pero por otro lado *no* se la *debe* olvidar, y es de hecho inolvidable: como que es ella la que no nos olvida<sup>13</sup>. “La” conciencia europea, si cabe decirlo así, (que no), dramáticamente arrastrada a una nueva reflexión sobre sí misma a partir de la Gran Guerra<sup>14</sup>, se ofrecía muy naturalmente, y más o menos lúcidamente, a la necesidad y la beligerancia de aquella dialéctica tan “gastada” como obligadamente memorable, y a reinterpretar obligadamente a partir de las coordenadas de cada presente. Esa dialéctica es, en su esquema más formal, la de un antagonismo tan esencial como histórico –y “actual”, y tanto en el esperanzado Turín de 1990 como en el triste Madrid de 2010- entre, *por un lado*, el riesgo de particularismo identitario que le viene a la razón europea de su implantación geohistórica en un enclave localizado y un momento temporal histórico (ante el que siempre tendrá parte de razón la denuncia del eurocentrismo identitario de ciertos discursos y de ciertas políticas), y, *por otro lado*, el riesgo de universalismo abstracto de una razón devenida pura energía de movimiento liberador de un “espíritu” en camino a Occidente. Es sobre todo en relación con este “otro lado” en el que trabaja críticamente la hipótesis de Derrida: una Europa en última instancia puro “cabo” del continente asiático (de acuerdo con el motivo de Valery), y cabo lanzado, proyectado, como la cabina de una nave marítima o aérea que pone *cap* o rumbo a otros continentes, hasta dar la vuelta a la Tierra y llevar a cabo efectivamente la mundialización.

Más que nunca Europa puede verse a sí misma en la edad de la mundialización y de la ideología del “fin de la historia” (la conferencia de Turín alude ya, sin nombrarlo, a Fukuyama, un “consejero de la Casa Blanca”<sup>15</sup>) como la raíz, el origen, la fuente (palabras todas ellas “solicitadas”, inquietadas por el temblor gramatológico), si no ya la capital, del universalismo “occidental”. Un universalismo constituido en

---

Madrid, Taurus, 1998, p.13). Parece que Derrida depende aquí a su manera de una cierta secundarización del nombre de Weber en la cultura teórica francesa hasta hace relativamente poco (con las excepciones relativas de Aaron y Merleau-Ponty). Se impone remitir, a título de contraste, a Pierre Bouretz, *Les promesses du monde*. Philosophie de Max Weber, Gallimard, 1996.

<sup>13</sup> Cap, p. 18.

<sup>14</sup> Volvemos en otro lugar sobre la relevancia de los grandes textos de Freud sobre la Gran Guerra, que tanto tienen que ver con la hipótesis de la primariedad del *Thanatos* en la última metapsicología. El “clásico” de la “filosofía de la guerra” en la fenomenología es sin duda el Jan Patozka de “Las guerras del siglo XX y el siglo XX en cuanto guerra”, in *Ensayos heréticos* (Península, Barcelona, 1988). Para el tema habría que recuperar el poco leído, creo, ensayo de Ortega y Gasset “El genio de la guerra y la guerra alemana” (1917) in *Obras completas*, II, pp. 192-229.

<sup>15</sup> Derrida fustiga implacablemente la ideología del “Marx ha muerto” que subyace al motivo del “fin de la historia” de Fukuyama en *Spectres de Marx* (Galilée, Paris, 1993, pp. 97 y ss.). Derrida hace ver ahí por otro lado el alcance de la influencia del filósofo y diplomático Alexander Kojève –tan importante en la formación teórica de la generación de los Sartre, Merleau-Ponty y Lacan- en el funcionario estadounidense.

suma por la no siempre armónica asociación del racionalismo científico y técnico, y la cultura política de la democracia constitucional y de los derechos humanos.

A lo que cabría añadir ahora por nuestra parte –se nos pase la digresión– que también más que nunca esa pretensión de universalidad “realizada” en la mundialización en curso puede parecer hoy (en 2010 más que en 1990) ridícula o ilusoria, o abismalmente alejada de la “realidad” de la partición polémica de la *ecumene* (o si se quiere, a pesar de la ambigüedad ideológica del término, del llamado “conflicto de civilizaciones”). La mundialización (evitemos si es posible el anglicismo “globalización”), paradójicamente, y a pesar de sus efectos indudables de homogeneización en esferas vitales muy relevantes, ha permitido al mismo tiempo visibilizar dramáticamente de una manera nueva las *particiones* violentamente desiguales entre las poblaciones dispersas de “nuestra” especie. Los buenos sentimientos y los deseos de buena conciencia, más que el análisis y el pensamiento, ante esas particiones de nuestra especie, han alimentado, alimentan todavía precisamente un discurso antieuropeísta típicamente europeo. El más rico ancestro de esa mirada piadosa del europeo escéptico y autocrítico al hombre “primitivo” es seguramente Montaigne (tan recurrente en el último Derrida por cierto). Un paso muy visitado de los *Essais* considera piadosamente el canibalismo amerindio, por ejemplo<sup>16</sup>.

Hay un abismo entre el apasionante, inquieto, y siempre enseñante “escepticismo” de Montaigne en la aurora de la Europa moderna, y los subproductos políticamente irresponsables de un auto-odio fanático de un cierto tipo de europeo irresponsablemente “politizado” en los lugares más calientes de la Guerra Fría. Pero hay también hilos genealógicos entre una cierta tradición de autodeslegitimación europea frente al bello hombre primitivo que aflora en el gran escéptico francés, y aquel fenomenólogo existencialista famoso que pasó de un salto desde la apoliticidad más pura (o más “pequeñoburguesa”) a la amistad incondicional con los partidos comunistas stalinistas y con la U.R.S.S. Podemos evocar, sí, malhumoradamente, la triste figura del Sartre del *engagement* político sin cultura política de los años cincuenta y sesenta. Evocable en especial aquí la asociación por aquella época, y por un tiempo intimidatoria, del “intelectual” radical profesional en la *akmé* de su mandarinato en el París de aquellos años, y el famoso “odio al europeo colonizador” de un representante prestigioso, y autoautorizado, de los desheredados de la Tierra (Franz Fanon)<sup>17</sup>. Pero es injusta por mi parte la ejemplificación de la larguísima ceguera política de un cierto tipo de intelectual europeo en un nombre propio (con todo y

<sup>16</sup> Cf. Michel de Montaigne, *Ensayos* I, cap. 31, “De los canibales” (Cátedra, Madrid, 1992, pp. 263-278), un texto “canónico” para toda exposición dialéctica del concepto de barbarie. Remitimos a las lecturas de Montaigne en *Políticas de la amistad*. En este contexto habría que retomar el gran ensayo de Alberto Cardín: *Dialéctica y canibalismo*, Anagrama, Barcelona, 1994.

<sup>17</sup> Derrida menciona a Franz Fanon con “simpatía”, pero se diría que también con cierta ambivalencia, en la conferencia de 1981 “Geopsicoanálisis” (*Psyché*, Galilée, Paris, 1987, p. 331), a la que volvemos más adelante.

haber sido Sartre una potencia terroríficamente cegadora para mucha gente durante decenios). Lo enigmático, y que sigue requiriendo un análisis histórico-político, es el fenómeno de la ceguera ética y política durante los años grises de la Guerra Fría de tantos intelectuales (científicos, escritores, filósofos y artistas) que vinculaban con la mejor de las “buenas conciencias” la mala conciencia del europeo blanco colonizador a una opción dogmática por un “sistema” “materialista” pseudofilosófico, y por “la” causa del proletariado asociada a su vez al imperialismo soviético<sup>18</sup>. Fin de la digresión.

Evoco ahora el esquema general de ese antagonismo *de Europa sobre Europa* (sobre su sentido y sobre su posibilidad, pero también sobre su relación con “el resto del mundo”) para subrayar precisamente que el discurso de Derrida de Turín sobre la “identidad europea” que queríamos saber explotar desde nuestro hoy (y por cierto, toda la conferencia turinesa está obsesionada por el concepto y la palabra “hoy”) le da una *vuelta de tuerca* a ese motivo litigioso. A partir del conflicto entre el programa europeísta de quien está convencido de que él mismo, en el núcleo de su identidad, *es* soporte o *hypokeimenon* neutro del universalismo espiritual, sin cuerpo, y en el fondo sin lugar ni edad, y el programa formalmente antieuropeísta que, paradójicamente pero sin contradicción, reconoce en la tradición de la Ilustración ante todo la Idea de la crítica, y así, de la *crítica de sí*, Derrida invita a los europeos a *otra manera* de relacionarse con su destino. A eso apunta lo que el Argelino llama inicialmente el *axioma de la finitud*, en referencia al enjambre de preguntas que se acumulan en el *factum* de que el europeo se vive viejo y cansado, siendo así que cabe la duda legítima de si Europa ha existido alguna vez, y cabiendo así la idea de que Europa o una cierta Europa en su momento de partida<sup>19</sup>. Pero el llorado fenomenólogo (y gramatólogo) reclama sobre todo, creemos, la escucha atenta y responsable del *novum*, de la *inminencia* del “acontecimiento”, *chance* y peligro a la vez siempre, que deja en la estacada en un cierto momento el cálculo de los sensatos, y necesarios, programas.

---

<sup>18</sup> Derrida se ha explicado valientemente ante el tema del “retorno de Moscú” de un cierto tipo de intelectual francés (y de las diversas maneras, más o menos autocomplacientes de retornar a ese retorno), en su conferencia, pronunciada en febrero de 1990 en Estados Unidos a su vuelta de un viaje a Moscú: “Back from Moscow, in the USSR” (que ya desde el título juega con la célebre canción de los Beatles). Cf. *Moscou aller-retour*, éditions de l’aube, 1995. Ahí en esta aproximación crítica a los “retornos de Moscú” una mirada a las atrocidades de la guerra fría que podría ponerse en correspondencia con las tesis de Agnes Heller y Ferenc Feher en *De Yalta a la “Glasnost”*, editorial Pablo Iglesias, 1992. Si se nos deja dejarnos llevar por la asociación de los nombres, invito a contrastar el uso inventivo que hace Derrida de la ironía de la canción de los Beatles, y el horror ante los “éxtasis convulsivos” que produciría el grupo de Liverpool, que confiesa el maestro de Agnes Heller en las famosas *Conversaciones con Lukacs* (con Holz, Kofler, y Koffka), Alianza, 1971, pp. 80 y ss.

<sup>19</sup> *L'autre cap*, cit. p.14.



Derrida es un magnífico aguafiestas, fieramente independiente, en el momento europeo feliz de 1990, en medio del comprensible y motivado júbilo de la gente a los dos lados del recién caído el Muro de Berlín.

Cuando se da el pistoletazo de salida a la difícil democratización de la Europa oriental dominada hasta entonces y desde la Segunda Guerra Mundial por el imperio soviético (y ruso), este “intelectual” apenas parisino (desde luego muy diferente en su gestualidad de los Sartre-Althusser-Foucault-Lacan), y que se había resistido valientemente en los cincuenta y en los sesenta a las facilidades ideológicas del marxismo dogmático dominante en la izquierda, da un valiente paso adelante y declara que el acontecimiento o los acontecimientos euforizantes de la caída del Muro y ya de la *Perestroika* en el interior de la U.R.S.S. no abren ningún camino fácil a la democratización de la Europa central y oriental, y que, desde luego, no hay manera de sostener seriamente la tesis del “fin de la historia” del por entonces triunfador mediático Fukuyama.

En la conferencia turinesa de 1990, y, en ese mismo año, en el ensayo de “relato razonado” de su primer viaje a Moscú, explica precozmente la necesidad (más fácil de ver a toro pasado, después del *crack* del 2008) de una revisión analítica y crítica de los nuevos efectos (económicos, técnicos, políticos) del Capital y del capitalismo. Y “avisa”, como una especie de profeta malhumorado y “aguafiestas”, ante lo que puede tener de intimidatorio en ese momento la fácil apología de un liberalismo sin adversarios intelectuales de peso.

*El cabo del otro* anticipa una nueva aproximación al corpus de Marx, y la responsable acogida de los exigentes espectros de éste, en el momento en que el declive del marxismo como filosofía política parece imponerse por doquier. Sólo a partir del reconocimiento de la sintonía esencial del pensamiento gramatológico con el elemento emancipador de la tradición marxista, cabe entender las posibilidades del trabajo de una crítica, interna y externa, del marxismo: una crítica cuyo plan se expone sobre todo, unos años más tarde, en *Espectros de Marx*, y a la que no ha hecho ciertamente justicia el poco marxismo académico que queda<sup>20</sup>.

Pero retrocedamos todavía un momento a otro algo anterior a las turbulencias del 89, a los años finales de la Guerra Fría, cuyo final por cierto apenas fue anticipado por nadie. O, hipótesis más grave: es que para buena parte de la inteligencia europea occidental la Guerra Fría se vivía como “horizonte insuperable” de nuestro tiempo<sup>21</sup>. Contextualicemos, pues, la inquietud europea de Derrida europea en 1990

<sup>20</sup> No hay manera de ocultar el desnivel entre la envergadura del gran libro de Derrida sobre Marx y las preguntas suscitadas ante él por algunos marxistas oficiales o profesionales. Vid. *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, ed. By Michael Sprinker, Verso, London, 1999 (Hay trad. Española en Akal). Remitimos a las contribuciones del colectivo Decontra: *Espectrografías (Desde Marx y Derrida)*, ed. Cristina de Peretti, Trotta, 2003.

<sup>21</sup> Sugerimos en otro lugar la pertinencia de una lectura, en términos de crítica de las ideologías, de las idealizaciones específicamente cegadoras sobre la Guerra Fría, de una obra, por cierto tan nefasta-

en el ámbito previsiblemente pertinente de su propia trayectoria. (No quita que una definición un poco hiperbólica de la desconstrucción podría ser: la quasimetódica e inventiva busca de los contextos justamente menos previsibles, pero pertinentes, de toda huella o de toda señal, por ejemplo de un acto de habla, logrado o no, sobre la base de lo que Derrida llamaba, en fructífera discusión con Austin, la *insaturabilidad del contexto*<sup>22</sup>). Vale la pena fijarse en la estrategia filosófica y política compleja con la que el Derrida de los últimos ochenta, ya en declive los marxismos (no sólo el de formato dogmático ideológico más o menos próximo al Diamat, sino también el más crítico “marxismo occidental”), articula su discurso en relación en especial con la parte siniestra de los efectos de un cierto capitalismo, y de un “liberalismo” autodesarmado, “neutralizado” ante los atentados a los derechos humanos. Situaríamos aquí los importantes escritos sobre el *Apartheid* de Sudáfrica.

Pero para el tema europeo de *El otro cabo* resultaría sobre todo esclarecedora la relectura de un ensayo anterior, el creo que no muy explotado “Geopsicoanálisis “and the rest of the world” (1981) recogido posteriormente en *Psyché* (1987). Estamos ante una valiente, y concretísima, singular, denuncia de las complicidades de la muy “liberal” (cabe subrayarlo ahora) Association psychanalytique internationale (API) y ciertos resonantes silencios institucionales ante las violaciones de los derechos humanos generalizadas en Argentina y otros países de América latina en los años setenta. La conexión de aquella conferencia con el tema europeo, se impone enseguida, al hilo del siguiente “bon mot”, y regocijante, que encontramos en el proyecto de Constitución de 1977 de la API, y su graciosa partición del mundo en tres fracciones: *The Association's main areas are defined at this time as America north of the United Status-Mexican border; all America south of that border, and the rest of the world.*

Inicialmente, pues, las tres partes del mundo, en relación con el psicoanálisis, serían América al norte del río Colorado, la América del sur de ese río-frontera entre Estados Unidos con Méjico, y “el resto del mundo”. Lo paradójico es que ese “resto”, nombraría ya Europa, incluiría a Europa. A propósito del pasaje citado del texto “constitucional” de la API, comenta Derrida: “Es una expresión demasiado buena como para no comenzar por ese resto. Éste nombra en el fondo a Europa, tierra de origen y vieja metrópoli del psicoanálisis, un cuerpo cubierto de aparatos y de tatuajes institucionales y, en el mismo “resto del mundo”, todo territorio todavía virgen, todos los lugares del mundo en los que el psicoanálisis, digamos, no ha puesto todavía el pie”<sup>23</sup>.

El motivo dominante de la que fue conferencia inaugural de un Encuentro inter-

---

mente influyente en la filosofía universitaria española de los últimos veinte años, como *Transformación de la filosofía* de K. O. Apel.

<sup>22</sup> Cf. “Signature, événement, contexte”, in *Marges de la philosophie*, cit.

<sup>23</sup> Jacques Derrida, *Psyché*, Galilée, Paris, 1987, p. 327.

nacional de psicoanálisis es una *performance*: nombrar a América latina. Se trata de nombrar con énfasis político los siniestros crímenes políticos perpetrados durante unos años en América latina (en Iberoamérica y el Caribe, si queremos evitar el galo-centrismo de la denominación “América latina” al que se sometió la izquierda convencional y todo el mundo después), en el contexto de una crítica implacable de la tendencia del psicoanálisis como institución a neutralizar la esfera ético-política. Una cierta referencia a “América latina” (pasemos el galocentrismo que no evita Derrida) como diferenciada zona del psicoanálisis permite poner de relieve, en el mismo cuerpo del psicoanálisis, lo que llama Derrida una *oclusión*: una obstrucción que traba la co-traducibilidad de los conceptos psicoanalíticos y de los conceptos político-jurídicos y ético-jurídicos. No es ya que no haya algo así como una ética del psicoanálisis (y ante esta carencia parecen equiparables la ortodoxia freudiana, la kleiniana y la lacaniana), sino que en el psicoanálisis cohabitan, por un lado, la mayor exigencia de pensamiento, de ética y de política, y por otro lado, el empirismo más arcaico, convencional y oportunista a la hora de enfrentarse con lo que pasa, no ya en el “mundo” del psicoanálisis, sino en tal o cual parte de la tierra misma, por ejemplo en Argentina o en Brasil<sup>24</sup>.

La “neutralidad” formalista de la API significa, pues, una “disociación absoluta entre la esfera de lo psicoanalítico y la esfera del ciudadano o del sujeto moral en su vida pública o privada”. Y esta disociación es “uno de los rasgos más monstruosos del *homo psychanalyticus* de nuestra era”<sup>25</sup>. Pero el asedio analítico de esa neutralidad es indesligable aquí de la *performance* de “nombrar a América latina”. Lo que obliga a resituarse razonablemente a Europa por lo que se refiere al mundo psicoanalítico: no ya *casada*, inverosímilmente, con el “resto del mundo” virgen, sino unida a la América del Norte, como el Occidente en el que la institución psicoanalítica está más seguramente implantada.

Pero esta fuerte reinterpretación del tema de las tres (o cuatro<sup>26</sup>) partes del mundo (o más bien partes de la tierra, porque, y siguiendo en esto un conocido motivo de Heidegger, toda esta reflexión es sensibilísima a la tensión entre el mundo y la tierra), la hace alguien que se autopresenta con algún suplemento de ironía como un “irresponsable”, como un individuo “psicoanalíticamente irresponsable”<sup>27</sup>. A lo que se añade la irresponsabilidad del extranjero, la irresponsabilidad buscada del que viene de la Colonia y se resiste a la naturalización en la Metrópoli, e incluso a la europeización: “Extranjero lo soy también porque no soy ni america-

<sup>24</sup> Cf., *ibid.*, pp. 343-345.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 339.

<sup>26</sup> Derrida diferencia, muy justificadamente en la fecha de la conferencia, 1981, la zona de los países de cultura europea incorporados al “mundo socialista”, en los que el psicoanálisis no había podido desarrollarse. Cf. *Psyché*, cit., p. 350.

<sup>27</sup> *Psyché*, cit., p. 331.

no –ni del norte ni del sur-, ni europeo del norte, ni del sur. Incluso no soy verdaderamente latino. Nací en África y os juro que de ella me queda algo”<sup>28</sup>

Estas premisas permiten captar quizá mejor el impulso y el alcance de la consideración, en *El otro cabo*, de la recurrente “gastada” dialéctica de europeísmo y antieuropeísmo. Pero también, y más específicamente, de las reflexiones finales sobre el capital.

No se deberá decir que el tema capital de *El otro cabo* es “el” capital, ni “la” capital (de Europa). “Capital” sería en todo caso el asedio en parte conceptual (desde luego no sólo lingüístico y tropológico) al efecto capitalizador del rico motivo semántico del *cap* (cabeza, capitán, cabo, rumbo, capital).

El interés de Derrida en la fase final de su conferencia por el motivo “capital” queda sometido enseguida a una partición (que no todos los idiomas pueden registrar): entre “la” capital, y “el” capital. El asedio crítico y deconstructivo a los efectos económicos y políticos del capital y del capitalismo al que apunta finalmente la conferencia de Turín es indesligable de esa atención a las complicidades de la capitalidad (por ejemplo la tan problemática de Europa) y el capital (y el capitalismo). La frivolidad formalista del marxista ingenuo dirá que estamos ante un nuevo “juego de palabras”. El caso es que la verdad crítica del discurso de Derrida, aquí como en tantos otros lugares de su texto con energía política, es indesligable de su potencia como “quebradero de cabeza” para quienes, olvidadizos por cierto de una parte de su tradición materialista y corporalista, sólo piensan en y con el cerebro, o incluso creen caminar con la cabeza. La deconstrucción es, si se quiere trivialmente, una invitación a pensar con el cuerpo y la lengua, y con los pies en la tierra<sup>29</sup>.

## 2. José M<sup>a</sup> Ripalda (UNED): Justicia

I. A sus veinticuatro años, el abogado y periodista novel Karl Marx escribía en la Gaceta Renana el artículo *Debates sobre la ley del robo de leña*.<sup>30</sup> El estilo sarcástico y brillante está ya constituido al servicio de una profunda indignación ante

<sup>28</sup> Ibid., p. 331.

<sup>29</sup> Por falta de espacio, dejamos para otro momento la reconsideración del tema “Europa” en el último Derrida, en especial en la gran conferencia de Niza de 2002 “El “mundo” de las Luces por venir” in *Voyous* (Trad. esp. *Canallas*, Trotta, 2005). Habría que situar este ensayo sobre la razón europea en el impulso de una delimitable como tercera aproximación metódica de Derrida a la Fenomenología (tras el estudio de 1961 sobre el “Origen de la geometría”, y tras la “crítica” gramatológica de la fenomenología en la *Voz y el fenómeno* (1967)).

<sup>30</sup> Este largo artículo de 1843 está traducido en Gedisa (*Los debates de la Dieta Renana*, 2007) junto con otros artículos de la *Rheinische Zeitung*; en ellos Marx se ocupó asimismo de la miseria de los pequeños vinariegos de la región.

el espectáculo de la expropiación y la miseria que estaban sufriendo los campesinos, abocados al abandono de sus campos para venderse como mano de obra desnuda, para emigrar o para caer en la nada. Ese comienzo del capitalismo industrial en Renania, repitiendo el proceso de las ‘enclosures’ británicas, incluso repetido hoy literalmente en los procesos judiciales contra familias mapuches en la Araucanía chilena por “robo de leña”, impresionó de tal modo a Marx que incluso se ha repetido que sienta un límite en su percepción del capitalismo. Por otra parte Jacques Derrida en *Espectros de Marx*<sup>31</sup> encuentra en esa ansia de justicia rabia, ensañamiento, y tiene la impresión, el “sentimiento” de que Marx en realidad está luchando toda su vida con una especie de fantasma, de interno doble diabólico, que trató de reducir a la luz de un día teórico demasiado claro, que trató de anular en la ciencia. Pero ¿eran sólo fantasmas “internos”? Fredric Jameson<sup>32</sup> le ha respondido a Derrida que el comienzo de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* se muestra bien consciente de los espectros, sin cuya evocación, heroica y ornada con las galas del pasado clásico –“comicios”, “urnas”, por no decir “democracia”, son recuerdos terminológicos de esa operación- la burguesía no osó su propia realización. Pero desde luego el tema en Derrida es ante todo los espectros propios, inaccesibles para uno mismo, a cuyo poder se declara sujeto el propio Derrida. El ansia de justicia de Marx habría conllevado la denegación de lo incontrolable, la superación del fetichismo, con un exceso de confianza que incluso puede llevar a la criminalidad, transgrediendo los límites de “la lechuza de Minerva”.<sup>33</sup> El ansia de justicia queda, pues, como problemática en sí misma. Ni siquiera ella es un suelo firme, sino siempre necesitado de tanteo y precaución, algo en lo que la deconstrucción derridiana insiste, a la vez que declara la justicia ilimitada, incondicional. ¿Cómo hablar, pues de justicia? ¿Cómo hacerla, toda vez que es necesaria?

Porque además hablar hoy de justicia se ha hecho algo superfluo, ¿ideológico, cuasireligioso, tabú?, en todo caso impropio. Cualquier otra palabra puede sustituirla, como “transparencia”. El consumo ni es justo ni injusto, el Derecho suple la justicia, no hay lugar para ella en los telediarios, no lo hay en los discursos, militares o civiles, de los políticos, ni lo hay siquiera en nuestras reivindicaciones. “La justicia” es una institución regida por una casta de jueces entrenados, y nuestra correspondiente conducta frente a ella es “acatarla”. Una densa tela de araña jurídico-policia, legislativo-judicial, administrativo-policia se reteje constantemente ‘ad casum’ organizando la violencia mítica alrededor de la eliminación de la justicia, de la justicia con lo singular, irreductible a “las reglas del juego”. Y cuanto más se presume de “Estado de Derecho”, “legalidad”, “democracia”, tanto más se entierra en el silencio una justicia, que, al quedar excluida de lo legal, carece de presencia reco-

<sup>31</sup> Trotta, 1995. 157, cf. 60 s.

<sup>32</sup> *Valences of the Dialectic* (Verso, 2009). 173.

<sup>33</sup> Hegel, Introducción a la *Filosofía del Derecho*.

nocible. La legalidad, carente entonces de esa referencia imprecisa, paradójicamente se hace más tenue, se revuelve, distrae, pierde en lo que se llamó “restricciones mentales” y tolera incumplimientos flagrantes por parte de sus propios representantes y administradores.

Respirar por un momento, poder nombrar la justicia, aunque sea en los vaporosos términos de la filosofía, ‘en petit comité’, para nosotros mismos, sin más consecuencias. Como lo hizo Kant distinguiéndola de la legalidad y aun oponiéndola atrevidamente a la voluntad del soberano. La guerra de Irak fue ampliamente tenida por ilícita y criminal. La de Afganistán es oficialmente “legal”; en la opinión pública española incluso es una operación “humanitaria” rodeada de silencio cómplice. En ningún caso hay sitio ni para mencionar la justicia, lo justo. Es lo que se atrevió a hacer, sin temor al ridículo, Jacques Derrida en *Fuerza de ley* ante su público norteamericano.

Lo asombroso es que Derrida identificara la deconstrucción con la justicia. Pero como la deconstrucción no es un principio, sino un proceso; y como ese proceso no es subjetivo, no consiste en intenciones, sino que “ocurre”, “ça se déconstruit”, resulta que, de golpe, la deconstrucción nos sitúa en una inesperada cercanía con la filosofía de Hegel. Más aún, si la decisión justa por su misma noción debe ser soberana, excepcional frente a los mecanicismos de la costumbre, del “se hace así”, pero a la vez nos viene de algo incalculable; si la decisión justa es, por tanto, indecidiblemente activa y pasiva, como bien sabe quien ha tomado alguna vez decisiones de verdad y tanto más cuanto más decididas y radicales, entonces la “negatividad” hegeliana de un yo que es negatividad y nada, pudiera no hallarse tan lejos de esa decisión. La dialéctica hegeliana disolvía los dualismos conceptuales a la vez que mantenía su conceptualismo; se hallaba en suspenso, a la vez que trataba de darse consistencia precisamente como suspensión; y el mismo intento aporético (en)cerraba otras posibilidades además de la contradicción dialéctica: el desplazamiento, la contaminación, el injerto, el rizoma, lo indecidible. ¿Cómo no recordar - y rehacer y repensar- “el delirio báquico” en que culmina la *Fenomenología del Espíritu*?

En realidad la deconstrucción no es una operación filosófica, sino con la filosofía, diría yo, y no sólo con ella (lo que es muy distinto de un trabajo interdisciplinar). Ni la etiqueta “deconstrucción” me parece especialmente afortunada, si no es porque permite introducir esta operación en el recinto filosófico, con consecuencias seguramente catastróficas en su pervivencia institucionalizada (pensemos en los “proyectos de investigación”, “evaluaciones”, incluso “asignaturas”, en toda la banalización burocrática de la universidad actualmente en curso). El filósofo Hegel –y lo muestran bien sus escritos de juventud- fue, también como filósofo, algo más que filósofo, aunque su producción escrita terminara inscribiéndose conscientemente en ese ámbito. Desde luego es un recorrido vital previo el que ha ido incidiendo

en su evolución filosófica sin posibilidad apenas de reflexión desde el panorama final, aparentemente cristalino, de ese camino.

En este punto se pone de manifiesto, una vez más, el arraigo especulativo de Derrida en la filosofía “continental” clásica. El empirismo inglés, “la cultura de Locke y Hume”<sup>34</sup>, que obsesionó a los, a fin de cuentas, periféricos Kant y Hegel, había impuesto a la tradición filosófica tanto la destrucción de sus fundamentos como el cinismo de los hechos y los intereses brutos. Lo poco salvado de la metafísica tradicional, como el Dios trascendente, había perdido su efectividad como soporte del pensamiento y constituía más bien un recurso para dejarlo encallar suavemente en el sentido común. Si Kant intentó salvar críticamente lo ético y divino situándolo fuera del proceso imparabile y cínico de la realidad, Hegel, proclamando la realidad misma como idéntica con lo divino, lo insertó en ella con una operación de cuya violencia da testimonio la monumentalidad misma de su esfuerzo especulativo. Pero, al dar a la realidad como es toda la dignidad antes trascendente, sentaba la posibilidad de una reducción a ella de todo el interés teórico.<sup>35</sup> En Marx no es lo divino, sino la justicia, lo que mueve el aparato teórico, articulado con una voluntad científica que se cree libre de las debilidades metafísicas del pasado.

También en Derrida la deconstrucción es un “movimiento absolutamente necesario”, que –como pretendía el lógos hegeliano- está dispensado de responder ante ninguna instancia, pues no es sino un “pensamiento fiel y atento al mundo [...] que se anuncia”.<sup>36</sup> La justicia se alza en medio de la realidad terrible sin el recurso divino, pero disolviendo como deconstrucción la función que lo divino había pretendido detentar como sentido del mundo. No es el Juicio Final del que habló Hegel, recogiendo un verso de Schiller, sino un enjuiciamiento limitado y errante, caso a caso. Sólo que entonces un porvenir carente de garantía libera la monstruosidad de lo real que aún asustaba a Adam Smith y que Hegel sólo estaba dispuesto a aceptar como algo provisional. También la reflexividad perfecta pretendida por Hegel, englobando la realidad, la Vida infinita, era más bien economía de la muerte; y la reflexión será necesaria, pero siempre incompleta, en una difícil (in)comunicación consigo misma, pues la lengua absorbe los recursos que aún Hegel situaba dominándola. Como en Hegel, es la realidad la que da la dirección, la que determina lo que puede ser recto en medio de aporías insolubles, cuando ni la distinción entre singular y general puede cerrarse silogísticamente, tampoco con el afinadísimo modelo hegeliano, ni las decisiones pueden ser transparentes precisamente en una suprema interiorización reflexiva. La justicia es imposible, pero necesaria, la decisión inaplazable ocurre, nos ocurre, nos pone precariamente en la hora de la verdad, de nuestra verdad; porque la injusticia anida en toda decisión, aunque sea justa. El

<sup>34</sup> Hegel, *Fe y saber*. 1802.

<sup>35</sup> “Das Sittliche ist wirklich” (*Filosofía del Derecho* 165, ap.).

<sup>36</sup> *De la Grammatologie*. Paris, Minuit, 1967. 17, 14.

cinismo de la realidad se impone como el lugar de una justicia tan imposible como necesaria. Y a diferencia de Hegel no hay posibilidad –por precaria que sea– de disponer ni neutral ni sucesivamente en un proceso razonable lo justo y lo injusto.

Mucho ha cavilado Derrida con Hegel; pero no parece que haya encontrado en él la palabra que buscaba. Esa palabra, si la pudo haber, habría quedado tapada en la multitud de voces que incorporó para poder cobrar su magnitud oficial de oráculo. Sobre todo en Berlín abundan los pasajes que son mero saber común de su tiempo y circunstancia como “collages” en sus clases; en la filosofía de Hegel hay que buscar ciertas junturas para adivinar sus líneas de fuerza, sus textos no son planos, presentan enormes diferencias de carga; la pretensión de realidad que profesa su especulación se articula muy desigualmente; y a la lectura, detenida y competente, de Derrida le ha faltado quizás esa percepción sismográfica. De todos modos en la conceptualización divinizadora de la realidad por Hegel resalta hoy el lado esquemático y dogmático que precisamente le permitió imanentizar la realidad, bajar a ella lo divino, convertirla en único horizonte. En la exposición hegeliana faltan llamativamente expresiones como “quizá”, “tal vez”, cuando se trata precisamente de una máquina explicativa omniabarcante. La misma dialéctica del amo y el siervo, tan famosa en los años del existencialismo, es un constructo conceptual, que no pretende ni finura ni siquiera realidad histórica. Y la inquieta fascinación que el Absoluto hegeliano parece haber ejercido sobre Derrida pudiera proceder de su carácter monstruosamente sublime, es decir, asimismo bestial (se me antoja también expresión de un destino alemán con virtualidades poderosas o terribles.). En cambio las filosofías alemanas que han tratado a principios del siglo XX de recuperar otra vez la continuidad con la tradición metafísica han refugiado su voluntad de poder en el rigor metodológico y una experiencia delimitada, así Husserl y Heidegger, las dos lecturas filosóficas capitales del joven Derrida. Imposible reencontrar en esas filosofías la seguridad con que Hegel pretendía hallarse en medio de la realidad como su agente privilegiado.<sup>37</sup>

Hegel es la historia; Husserl y Heidegger, la historicidad.<sup>38</sup> Hegel vivió en un momento revolucionario a todos los niveles, político, social, económico, en estrecho y positivo contacto, asimilación, elaboración de todo ese mundo, incluido en lugar destacado el de las ciencias y el de la nueva problemática del saber. Su vuelco sobre la realidad era intenso y directo; su percepción de lo que estaba ocurriendo, articulada.<sup>39</sup> Por otra parte su intento era salvar en esa operación precisamente

<sup>37</sup> Hegel las habría comprendido seguramente por analogía con la teoría política del romanticismo, tal como la caracterizó en la nota al 270 de la *Filosofía del Derecho*: carentes no de verdad, pero sí de la forma adecuada para ser reales.

<sup>38</sup> Bajo los nombres de “Geschichte” e “Historie” Heidegger desplaza la habitual distinción entre “Geschichte” (‘res gestae’) y “Geschichtswissenschaft” (estudio de la historia), reduciendo la primera al acontecimiento del ser y la segunda más bien a la insustancialidad. Vid. el 273 de los “Beiträge zur Philosophie” (agradezco a Valentina Buló su discusión de este parágrafo).



lo que se estaba perdiendo, la misma filosofía. Hegel, más que culminación de la historia de la filosofía, como se le presenta a menudo, me parece que es su primera gran restauración.<sup>40</sup> Husserl y Heidegger pertenecen a un intento ulterior de restauración, que sólo puede adoptar una cierta actitud defensiva o de distancia frente a la realidad.

Es en Kant donde Derrida ha encontrado un gesto congenial, concretamente en el imperativo categórico. Porque en ese principio ético se trata en última instancia de lo que funda todo Derecho, toda ley, de la decisión sin norma previa que funda toda norma. La fundación de la legalidad no es legal. Ahora bien, es otro rasgo de la ideología progresista el que afecta también al planteamiento kantiano: la buena conciencia. Sólo que Kant se esforzó tanto por garantizarla, por que no se convirtiera en tapadera incluso criminal –como caso extremo la invocación del imperativo categórico por Eichmann, el exterminador burocrático de judíos - que su propia radicalidad la puso en cuestión. Y es que de hecho resulta imposible descartar motivaciones egoístas, como diría Kant, o simplemente automáticas, adherentes, en ninguna decisión. Freud añadiría que lo hacemos todo por todas las razones del mundo. Nos sabemos incapaces de radiografiar sin resto nuestras intenciones, incluso somos incapaces de reducir a intencionalidad nuestros actos. La supuesta compacidad de un sujeto definido por su razón y su reflexividad es algo en lo que ya no se puede creer impunemente. El repliegue a una posición en cierto modo ultrakantiana, como en la ética académica de cuño anglosajón, adolece de incorporar poco mundo y de hacerlo en la forma débil de la subsunción bajo principios abstractos; por su parte, el escrupuloso examen deconstructivo y su proyección tan desestabilizadora como liberadora repara ingenuidades éticas, pero sin pretender una mundanidad que supere lo idiosincrático de su operación. Es más, la posición final de Derrida, apostando por las democracias avanzadas y suministrando constantemente a sus instituciones universitarias cursos impresos, ya no limitados a la presencia física de una cátedra, como en Berlín, se parece al apoyo de Hegel a un posible Estado prusiano constitucional. Pero ni éste llegó a hacerse realidad ni las democracias avanzadas son hoy apenas más que una inmensa hipocresía decadente.

**II.** La congenialidad de Derrida con Kant tiene que ver en mi opinión con una especie de trascendentalismo, con un centrarse en lo inasequible al Derecho y a la racionalidad, en la justicia. “La deconstrucción está loca por esa justicia”.<sup>41</sup> En la contemporaneidad de Derrida Husserl y sobre todo Heidegger fueron sus referentes privilegiados, no Hegel, aunque precisamente Heidegger se tuvo por un hegeliano

<sup>39</sup> Me parece especialmente impresionante la correspondencia entre la construcción espiral de la dialéctica y la del proceso de circulación ampliada del capital (cap. 4º del Libro I de *El Capital*).

<sup>40</sup> Es la tesis de mi *Fin del clasicismo*. A vueltas con Hegel. Madrid: Trotta, 1989.

<sup>41</sup> *Fuerza de ley*, op. cit. 58; cf. ps. 33 s., 46, 61.

‘après la lettre’, una apreciación difícilmente compartible, que, sin embargo –sobre todo en el entorno de Hyppolite-, puede haber influido en los repetidos intentos de Derrida por acercarse a Hegel. Estos intentos no han logrado superar la distancia entre lo que yo llamaría el eufórico realismo político de la línea hegeliana y el depurado ultra-trascendentalismo, por así decirlo, de un Heidegger. Por otra parte la actitud hegeliana había demostrado ya en su siglo la imposibilidad de su intento de abarcar teórica y prácticamente su mundo, como su relativa sucesión marxiana, convertido en ‘Weltanschauung’ marxista después de haber creído poder salir simplemente de la filosofía.

Precisamente en el momento en que Derrida parece acercarse al marxismo muestra su máxima lejanía con él. Propugna “una desedimentación de las superestructuras del Derecho, que esconden y reflejan a la vez los intereses económicos y políticos de las fuerzas dominantes de la sociedad.” Y añade: “Esto sería siempre posible y a veces útil” (p. 32). El añadido es escandaloso, en la tradición ilustrada/hegeliana/marxista, en la que esto sería “siempre *necesario* y *siempre* útil”. Desde luego la frase está dicha en el contexto de un público académico norteamericano poco propicio a esa tradición “continental”. Pero también hace pensar en una interpretación más sutil del “a veces” (“parfois”): no se trataría de un de-vez-en-cuando o excepcionalmente, sino de las condiciones de seriedad requeridas para que una crítica así pudiera ser genuina. Así lo insinúa la polémica de Derrida con un marxismo sin Marx y un izquierdismo sin teoría como, según la *Grammatología*, sería el de Levi-Strauss. O cuya transgresión del orden burgués representaría una “falsa salida”<sup>42</sup>

Sin embargo la distancia no es sólo con el marxismo, sino con la ciencia, a la que sin duda reconoce su legitimidad, pero a la que suele aludir en general. En escritos posteriores, como *Spectros de Marx* o *La universidad sin condición*, nombra el capitalismo y el capital expresamente, pero más bien en alusiones; “l’or” de Mallarmé parece centrar más el interés de Derrida.<sup>43</sup> Derrida, como Bataille, se interesa por la “verdad” (de la verdad) de la economía, que diría Heidegger,<sup>44</sup> no

<sup>42</sup> Vid. *Marges de la philosophie*. Minuit, 1972. Seguramente interviene aquí también el rechazo a la absolutización de Marx ampliamente practicada por el marxismo frente a otras variantes del socialismo, sobre todo en el ámbito alemán (hay que tener en cuenta históricamente v. g. a Sorel, Mariátegui, Labriola).

En cuanto a Marx mismo, de quien Derrida ha tratado más bien oblicuamente y a quien parece haber leído más ocasional que completamente, hay que tener en cuenta que la Economía de su tiempo –la de Adam Smith y Ricardo, por ejemplo- aún trataba de anclar la manipulación de la realidad en la “verdad” señaladamente con la teoría del valor. La “ciencia” de Marx es por consiguiente un híbrido poco asumible directamente con los estándares actuales, aunque sea una mina de ideas y un ejemplo de reflexión de la ciencia sobre ella misma. Como pasa con Freud y Darwin, es difícil dejar a Marx de lado sin lectura y meditación; sus planteamientos siguen poniendo el dedo no sólo en una llaga sangrante sino en problemas metódicos irresueltos por él y por nosotros.

<sup>43</sup> Vid. el exergo y la larga nota 54 de “La doble sesión “ en *La Diseminación*. En la nota 19 del

por el control y manipulación de la realidad que es el interés de la ciencia económica. Ésta no es llevada a reflexionar su operación, a reflexionar sus implícitos en los propios terminos de ésta, la cual, por otra parte, suele aparecer como un elemento más, yuxtapuesto a las “relaciones etnológicas ... políticas y militares” en cuanto componentes de “la relación violenta de *todo* el Occidente con su otro”.<sup>45</sup>

Por otra parte, sin embargo, en *De la Grammatologie* la teoría arranca de la lingüística y el psicoanálisis sin esperar a la filosofía.<sup>46</sup> Según esto la deconstrucción podría servir a un examen de los presupuestos implícitos a cada investigación científica o disciplinar, lo que por ahora ha hecho más bien en pocos ámbitos. Hay en Derrida también una manifiesta reserva frente a análisis o generalizaciones de índole política desde la filosofía, tales como serían las de Deleuze o Foucault.<sup>47</sup> Cabría incluso, magnificando su congenialidad con Mallarmé, Valery, Baudelaire, Rimbaud<sup>48</sup> situar a Derrida en cierta continuación más bien de la reacción simbolista contra el positivismo científico que del lado del Naturalismo literario. En todo caso para él, como para el joven Hegel, una revolución sólo puede lograrse, si es también poética.<sup>49</sup>

En el mismo “Post Scriptum” de *Fuerza de Ley* se pueden leer acusaciones muy fuertes a la actual democracia parlamentaria, sobre todo a “la corrupción radical, pero también fatal, de la democracia parlamentaria y representativa por parte de una policía moderna que es inseparable de ella, que se convierte en el verdadero poder legislativo y cuyo fantasma gobierna la totalidad del espacio político.” (p. 143) Son tomas de posición personales incluso relativamente comunes, que ni proceden de la

---

mismo texto “ciencia” se aplica en un sentido analógico al del Idealismo alemán, mientras que la noción de “economía general” es trasladada del uso científico y genérico a una dimensión filosófica, como por lo demás es corriente en Derrida, v. g. en el mismo subtítulo de *Espectros de Marx* con “el estado de la deuda”.

<sup>44</sup> Cf. *Marges de la Philosophie*. Minuit, 1972. 143.

<sup>45</sup> *De la Grammatologie*. Minuit, 1967.35. Cf. *Marges de la philosophie*. Op. cit. XIV.

<sup>46</sup> *Marges de la philosophie*, ibidem.

<sup>47</sup> Fredric Jameson en *Valences of Dialectic* (op. cit. 118) ha llamado la atención sobre la peligrosa indiferenciación de Deleuze v. g. en nociones de uso político como “diferencia”. Para Foucault cf. Cristina de Peretti, José M<sup>a</sup> Ripalda, “La disputa entre Foucault y Derrida por los restos de Descartes”, en: V. Gómez Pin (ed.), *Descartes. Lo racional y lo real*. (2º Congreso Internacional de Ontología). Universidad Autónoma de Barcelona, 1999. 238 s.

<sup>48</sup> Mallarmé es una figura capital en *La Diseminación*. Vid. ahí mismo la enumeración que cierra el apartado 1. de “La diseminación”. De todos modos, y bien expresamente, no es el simbolismo lo que ha podido interesar a Derrida en estos autores (vid. *La Dissémination* -Paris: Seuil, 1972-. 303), aunque pueden haber constituido una parte reconocible de su escolarización literaria en la ciudadanía francesa.

<sup>49</sup> Es también el caso de Heidegger, valiéndose de Hölderlin como referencia. Cf. Breno Onetto, “El Apoderamiento de Hölderlin y Nietzsche en la Medianoche del Mundo”. En: AA.VV., *Zwischen Literatur und Philosophie*. Suche nach dem Menschlichen (Festschrift zum 60. Geburtstag von Víctor Farías). Berlin: Wissenschaftlicher Verlag, 2000. 79-102.

ciencia -política por ejemplo- ni de la filosofía. Pero también en este pasaje se percibe la concentración en lo que he denominado ultra-trascendental. Aquello a lo que apunta Derrida aparte de denuncias puntuales como la recién citada, a veces rigurosas y bien actuales -para la democracia española, sin ir más lejos- es a reconocer en principio, con Benjamin, a quien comenta, que es preciso moverse “entre dos dimensiones incommensurables y radicalmente heterogéneas”, la de la Ilustración racional por un lado y, por otro, la que trasciende la representación para sustraer lo único al orden de la generalidad (ps. 148 s.). Pero la importancia de la ciencia como forma de conocimiento específica desligada de la verdad filosófica es posterior a la Ilustración en su significado histórico propio e irreductible a ella. Es aquí donde me parece generarse una tensión insalvable entre ese “pensamiento fiel y atento al mundo” y la distancia que él mismo genera con su mundo.

No es la posición de Derrida la única salida posible tras la desestabilización de la filosofía. “La cultura de Locke y Hume” ya no tiene por qué estar asociada al escepticismo. Deleuze ha mostrado, por ejemplo, cómo las ciencias pueden suministrar modos de pensar lo que fueron categorías como sustancia, accidente, espíritu, acto más diferenciados que los de la filosofía tradicional.<sup>50</sup> Tal vez no sea la de Derrida una teoría para cualquier “Sitz im Leben” (quizá no lo sea la filosofía misma, pese a sus pretensiones tradicionales). Sin embargo es precisamente el carácter idiosincrático, singular de la reflexión derridiana lo que, además de limitarla, la hace paradigmática en el sentido de la libertad, de la justicia, que son siempre tensión singular, tajante, irruptiva con lo general, la ley. No hay que pedirle como a la filosofía, no digamos ya si es la hegeliana, una doctrina que nos guíe, sino algo así como un ejemplo . . . para otras situaciones.

### 3. Julián Santos (Universidad Complutense de Madrid): «L'autre du cap»

He leído varias veces este texto de Derrida, *L'autre cap*<sup>51</sup>, y cada vez me procura la misma desazón, el mismo desasosiego, como una cuestión no resuelta y que no me deja pasar a otras cuestiones.

Se trataría de una cuestión previa, algo que me corta el paso y que se pone ante mí como un problema al que no encuentro solución. Es la cuestión del “cap”, no sólo del “*autre cap*”, esto es, del otro rumbo, de mirar hacia otra parte, de poner proa hacia otro lugar o de enfocar hacia otra orilla, hacia otro cabo, hacia otra rive-ra, ya sea económica, política, geopolítica. No el problema, ya notable, de la bús-

<sup>50</sup> Cf. para el caballo de batalla de Hume, la categoría de sustancia, v. g. el segundo de los *Mille Plateaux* de Deleuze/Guattari (“La geología de la moral”).

<sup>51</sup> Derrida, J., *L'autre cap*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991. (Trad. cast. *El otro cabo*, trad. P. Peñalver, Barcelona, Serbal, 1992).

queda de otros horizontes o de vislumbrar otra economía, otra política u otra geopolítica en la construcción de Europa. No sólo esa alteridad o esa alteración en la dirección, un cambio en el rumbo; sino más bien eso que Derrida llama "*l'autre du cap*"<sup>52</sup>, esto es, "lo otro del 'cap'".

¿Cómo siquiera pensar lo otro del "*cap*"?, ¿de algún modo lo otro del rumbo o de la orientación? Vendría ello a designar no otro rumbo sino "lo otro *del* rumbo", esto es, un cierto otro ya implícito en toda la lógica del dirigirse a, del orientarse hacia, del enfoque de la mirada, del objetivo o del "telos" o de la lógica sin más; lo cual, y desde luego Derrida lo deja bien claro, no significaría en absoluto un aplauso a la irresponsabilidad de la improvisación, sino más bien la pertinencia, el tomar en cuenta una interrupción de esa linealidad que dirige o formaliza lo direccional, la capitalización hacia lo capital, lo importante, el origen o la fuente del valor, lo valioso mismo, el capital, o la capital, el centro; pero también la dirección de la marcha hacia otra orilla, poner rumbo a otra rivera, al cabo, aunque sea al otro cabo, a *l'autre cap*, al saliente o a lo sobresaliente.

Al suspender esa la lógica cuestionaría entonces la legitimación y la autoridad de eso que está en cabeza o en la cabeza, en ésta o aquélla, a la cabeza, capitán o capital que guía y orienta el pensamiento y la acción como la proa o como el programa, la planificación, la previsión, incluido la idea, reguladora o no, la idea de Europa, de Europa también como posible lugar de la idea o de las ideas, como origen o como capitán y capital de las ideas o de la filosofía.

De este modo, supongo, en "*l'autre du cap*", habría de guardarse un cierto descabezamiento, lo cual no necesariamente trae consigo una decapitación, sino más bien una alteridad en el movimiento regido o dirigido por ese *cap*, a su tensión rectora. Una "acefalea", *acéphalle*, como hubiera dicho Georges Bataille o nuestro querido Jean-Luc Nancy que desgraciadamente no ha podido acompañarnos aquí. Acefalea como un punto ciego, como una zona sin referencias que tampoco es simple desorientación, pues ambos: orientación y desorientación pertenecen a esa lógica del *cap*, forman par en esa línea bipolar. Desde este punto de vista, *point de vue*, más bien se abriría un cuestionamiento sobre la rectitud y su línea, su linealidad y su ordenamiento encadenado, siendo eso "otro del cap", quizás, la instancia de una interrupción de la recta y, con ello, el posible desvío, o la posibilidad de los desvíos, del salirse de la vía, pero también, desde luego, de lo sin vía, o de lo inviable, o como dice Derrida, de *lo imposible*.

Pero "*l'autre du cap*", hemos dicho, no exige necesariamente la desorientación, ni siquiera la negación del rumbo o de la dirección, sino un cambio en la lógica que rige la alternativa entre el rumbo y lo sin rumbo, la orientación y la desorientación. Y ese cambio, ese desplazamiento o esa deconstrucción (o desconstrucción como se

<sup>52</sup> *L'autre cap*, *op. cit.*, p. 21.

dice en castellano también con esa múltiple nominación que tanto habla de la (in)traducibilidad de Derrida al español) afectaría al gobierno y a los gobiernos, a los movimientos de la traducibilidad, de la transacción, de la capitalización, de la transparencia, incluso de la trascendencia (también desde luego al Cristianismo como “constructor” de Europa). Cuestionaría la preparación y el afán constructivo de un espacio diáfano de comunicación absoluta, de “sin fronteras” entendido esto, claro está, como “una sola frontera” o la “frontera única”.

¿Y cómo podría afectar esa interrupción de “*l'autre du cap*” a esa lógica “*cap*”? Pues precisamente y dado que la lógica de esa linealidad del “trans” es, justamente, la reversibilidad —esto es, la posibilidad del paso o del pasaje absoluto, de ida y vuelta, en doble dirección, de aquí para allá, de un lugar a otro y vuelta—, eso “otro del cap” interrumpiría el paso, y con ello la correspondencia, la homeostasis, lo de ida y vuelta, la reversibilidad y, por consiguiente, la reflexión, la inversión, la especulación de lo transaccional, la contraprestación, el reparto, el equilibrio de la justeza; si quieren, también la comunicación especular del *dialogos* de la comunicación eficaz.

Requeriría, para ser algo más explícito, pasos “a fondo perdido” (sobre el abismo), sin horizonte de vuelta o de recuperación, sin reciprocidad, sin redención tampoco, sin *redere*. Lo cual, por supuesto, no eliminaría el “derecho de respuesta” sino más bien lo abriría aunque no ya una respuesta adecuada, correcta, ajustada...

Dicho de otro modo y para concretar más mi discurso, “*l'autre du cap*” vendría quizás a implicar un cierto “innegociable” en el espacio de la transacción política, económica, de lo lingüístico o de lo geopolítico, también de lo constructivo o de lo acumulativo de Europa, de su “capital” físico o metafísico. Un “innegociable” que vendría a implicarse en todos esos *trans* y que resistiría a toda negociación porque no es viable, ni transitable, ni cuantificable ni calculable; pero así, también como un extraño modo de trascendentalidad del *trans*, eso imposible del *trans* resultaría, tal vez, la condición que abriría la posibilidad del tránsito, del paso, del cambio, de la transacción, o de la negociación. Aunque, ahora, esa apertura del intercambio lo sería sin el horizonte de la reciprocidad o de la vuelta, tan sólo en la marcha que discurre desde un solo lado, desde una orilla. Un innegociable sería pues, de algún modo, lo sin respuesta, lo que se desmarcaría de cualquier estrategia que pudiera conceder una baza a la posible respuesta del otro, a la espera de una respuesta incluso, a la lógica del trueque o del valor similar. Dicho así, también podría verse en ello la barrera que corta el paso; ¿pero acaso no se inicia una negociación cuando no hay acuerdo? ¿Acaso no exige la negociación una determinación previa, un sí, que está más allá de lo negociable, un sí que abre la negociación sin ser el mismo sometido a la consideración del sí del otro, un sí unilateral, un sí quiero negociar? ¿Y este sí no arrastra un no, un no estoy de acuerdo?

Ello emparentaría eso innegociable no tanto con lo compartido, no tanto con el

“con” de lo común, como con la singularidad desencajada de un *don*, si es que lo hay o si es que puede haberlo. Extraña lógica la de “*l'autre du cap*” que supone un salto sin fondo, “a fondo perdido” en la construcción de Europa, en el arduo proceso negociador o en la negociación permanente que construye Europa. Y no habría construcción de Europa, dice Derrida, sin eso innegociable o inviable que a cada paso exige un salto “a fondo perdido” aportando el riesgo de caer, de hundir el proceso, de no llegar a ningún sitio, de disolverse en la pujanza de los estados nación cuya soberanía también parece ser “innegociable”.

¿Cómo sería esta política de *L'autre du cap*? ¿Cómo encajar ese desencaje en la política de construcción europea? ¿Es viable ese inviable? Todo esto es algo que me desazona.

#### 4. Concha Torralba: Re- inventar la democracia, re-inventar la izquierda

Agradezco en primer lugar a la profesora Peretti la amabilidad de invitarme a esta mesa redonda, para dar un cierto testimonio de la lectura de “El otro cabo” Sin ninguna duda un testimonio arriesgado y hasta atrevido, porque yo leo a Derrida desde la otra orilla de la Universidad. Releer este texto ahora, en este momento de crisis económica global, me ha sugerido una serie de preguntas consustanciales a la idea de democracia, entre las que sobresale, sobre todo, el papel que desempeña en ella eso que conocemos todos como “izquierda” Y lo conocemos todos por el papel de avanzada, de cabo y de capital que ha representado Europa en la historia intelectual o cultural. En este texto tan vivo y tan político, la acción de **inventar** cruza y transpira de principio a fin. Ayer aquí alguien dijo que “inventar es hacer frente a nuevas cosas ante nuevas situaciones” por eso tanto la democracia como uno de sus componentes, “la izquierda,” ha de inventarse continuamente, en un movimiento constante sin guía, sin retroceso. En una palabra tiene que re-inventarse. No se debe pasar por alto que el prefijo “re” permite trabajar sobre lo ya dado, entre aporías, de otra manera.

Al comienzo del texto, Derrida escribe sobre los peligros de xenofobia, racismo, antisemitismo, fanatismos religiosos o nacionalistas que desencadena la cuestión de la identidad que quiere Europa para sí misma como memoria capitalizadora, como comienzo y fin a partir del cual todo tiene lugar. A partir de ahí se me ocurre interpelar a la identidad de la democracia: si la democracia se identifica con el neoliberalismo y el neocapitalismo, entonces da testimonio de la religión del capital, del economicismo que pone el énfasis en las ventajas privadas. Si Europa no contempla la diferencia consigo en la identidad cultural, la cultura del doble genitivo, de sí y del otro, y esto la lleva a un egocentrismo destructor, el economicismo, en general, cuando se erige en el cabo que señala y en el vértice que guía cualquier

interpretación de los fenómenos sociales, sin diferenciarse de sí mismo ni contemplar otra interpretación posible fuera de los factores económicos, nos conduce irrevocablemente a la crisis económica de las democracias liberales de nuestros días. ¿Qué respuesta tiene la democracia ante esta nueva situación de crisis global? ¿Qué papel juega la izquierda democrática, si es que juega alguno, en todo este panorama?

La democracia, digamos integrada, la que no se deja abrir a la posibilidad de lo otro que jamás estará dado, es una democracia idealista muy crítica con los dogmatismos totalitarios del siglo pasado, pero que a la vez se resiste a su propia paradoja: en el idealismo siempre se inscribe el totalitarismo. Esa resistencia y esa negación a la apertura no deja ver con claridad y en principio que esos dos términos paradójicos no representan en absoluto una alternancia sino que son simplemente una contradicción insoluble, en segundo lugar que no permite re-inventarse y que además corre el peligro de introducir una nueva característica atributiva, la de reaccionaria, en el sentido que le da a esta cuestión Walter Benjamin, es decir reproduce lo existente sin aportar nada nuevo. En lugar de inventar ante nuevas situaciones, lo ya sabido posibilita el camino y la decisión está tomada en memoria de la tradición cultural. La “buena conciencia” democrática es la que aplica un programa dado y pensado. Dinámica peligrosa, que corre el riesgo de ceguera y de paralización, actitud reaccionaria. Quizá la única dinámica, o al menos la más visible, de las democracias liberales sea la alternancia de las mayorías en el poder, que desemboca de manera irremediable en el bipartidismo, y su consecuencia inmediata: el bipartidismo silencia, con frecuencia, otras voces más o menos singulares. Por ejemplo, se podría interpelar a los partidos de izquierda por su papel en este juego democrático, por qué apenas se oyen sus voces y por qué se revela un pensamiento y una postura ineficaz ante la nueva situación que vivimos. Y si ese pensamiento está tan desgastado que no es capaz de provocar ningún interés en general, ¿es posible pensar de otro modo? ¿Es posible re-inventarse eso que históricamente se llama “izquierda”, incluso inventarse su papel, su juego parlamentario? Y si la respuesta consiste en que es imposible, resulta una respuesta enigmática y atrayente, en palabras de Derrida: “lo enigmático de la posibilidad de lo imposible” Si se piensa otra “izquierda” si fuera posible re-inventarla ¿tendría otro nombre?

La estructura bipartidista es dialéctica, derecha e izquierda jacobina que recuerda las viejas posiciones ilustradas. Viene del pasado, procede de la memoria cultural de Europa, se singulariza en los parlamentos que son la avanzada, la capital y el capital de la política. Ahora, en la actualidad, a los atributos esenciales de la democracia se les ha añadido el prefijo “neo” Neo-capitalista, no se puede olvidar que los planes representativos y centralizados son una de las formas del capitalismo, y los partidos mayoritarios sólo tienen garantizado su poder en tanto votos de la sociedad civil, es una cuestión de números, de suma, de capital. Neo-liberal, quiere decir que



lo económico se ha apoderado de la política y es ahora el mercado quien regula el interés general. El bipartidismo, aliado al capitalismo, más ocupado en sus problemas electorales que en tomar decisiones, se muestra ineficaz. Y aliado al mercado se ha dejado dominar por la globalización o lo que es lo mismo la interrelación de las partes a través del comercio y que se extiende a otros sectores como pueden ser la explotación, incluso la esclavización o la pobreza, y que ha generado esta crisis económica generalizada. Si la democracia era la garantía más o menos débil, pero garantía al fin, de una mejor distribución de la riqueza, el economicismo lo ha diluido, ya no puede hablarse de un interés general, ahora lo importante es el interés de unos pocos que descansan en un cierto anonimato para la mayoría, que dictan normas de alto alcance social, que dictan el valor del dinero y de la mercancía desde las llamadas ¿agencias inversoras?. En palabras de Toffler, la derecha e izquierda del periodo industrial, atentas a la división del poder y la riqueza, han pasado a la historia, en la actualidad la lucha entre ambas es como “una riña sobre unas tumbonas en un trasatlántico que se hunde.”

Antes de retomar la cuestión del papel de la izquierda en las democracias actuales y después de introducir de pasada la cuestión electoral, no hay otro remedio que apelar a los *media* y a su división tecno económica, prensa en papel y on-line, radio, televisión, etc., en tanto apoyo al bipartidismo. En el segundo texto que aparece en el mismo tomo que “El otro cabo” Derrida dice que la libertad de prensa es el bien más precioso de la democracia, pero si la democracia está por inventar, se deduce que la libertad de prensa también. Esa libertad está amenazada por eso que Derrida llama una “sutil censura” que se mueve a favor de monopolios o **concentraciones bipartidistas** y puede reducir al silencio todo aquello que no se ajuste a su escala. A esta nueva contradicción hay que prestarle mucha atención en nombre de “la libre discusión” lo que no quiere decir en ningún caso, que se luche contra ella. Pero sí señalar que despolitiza e induce a la falta de compromiso político y social de la opinión pública; siendo la prensa, precisamente, el órgano de expresión de esta opinión pública. En resumidas cuentas, en los medios de comunicación puede ejercitarse algo así como una democracia participativa porque en ellos se emiten juicios que muchas veces escapan a las representaciones legales, pero viciados también por el juego bipartidista. Y al hilo de todo esto cabe preguntarse si otras voces populares fuera de los monopolios, que no tienen espacio en los *media* tradicionales, pero si, por ejemplo en Internet o en la calle, constituyen otro aspecto de democracia participativa. Por ejemplo las manifestaciones en contra de la guerra de Irak, de la globalización, o del G-20, protagonizadas desde el otro lado de esas representaciones legales, no para defender las posturas parlamentarias en su totalidad, sino más bien para denunciarlas en cierta manera, porque en su mayoría levantan la voz contra el silencio y la complicidad, impuesta y aceptada en algunas instancias sin resistencia y que son reprimidas, en ocasiones por la fuerza, con bastante violencia, lejos de esa

“censura sutil” de la que habla Derrida. Como si la democracia incapaz de abrirse a eso otro que no es ella misma generara demasiada concentración identitaria, como si estuviera aquejada de ese egocentrismo destructor que la mueve a revolverse contra ella misma.

Pero ¿de qué cosa hablamos cuando nombramos eso de “izquierda”? ¿Ese nombre qué concepto define? Es un concepto opaco si es que define o nombra algo y, en la actualidad, bastante desvanecido que invita a hurgar en esa opacidad suya. Es interesante observar que no tiene una identidad fuerte y clara que ha ido cambiando a lo largo de su historia. Gustavo Bueno dice que es un concepto con más de una definición, incompatibles todas ellas entre sí, confusas y obscuras, y pone el ejemplo de las distintas definiciones que ofrecerían un anarquista, un leninista o un socialdemócrata, entre otros posibles. Si damos un vistazo apresurado a su historia, siempre tiene una especie de vocación de desplazamiento hacia posiciones más conservadoras, llamadas de derechas. La izquierda burguesa fue revolucionaria en sus inicios, se opuso y sustituyó al Antiguo Régimen, para descansar más tarde en el capitalismo; el lugar que dejó lo ocupó una izquierda más o menos revolucionaria también, más o menos marxista, pero que en general se definía en función de las clases explotadas y explotadoras, modificando programas después de las distintas Internacionales. A partir de Sartre la izquierda pretendió dar sentido a la vida de los hombres y ya a partir de la caída del Muro de Berlín, dice Gustavo Bueno, se orienta hacia valores que tienen más que ver con la ética que con criterios políticos.

Ahora, la izquierda ha entrado en el juego democrático y para ello ha tenido que aceptar el Estado de Derecho que transcurre emparejado con el libre mercado. Esta izquierda socialdemócrata rechaza los totalitarismos dogmáticos de aquella que hoy bien podría llamarse histórica, y que tenía como principal rasgo identitario declararse marxista, que bajo la acusación de *revisionismo*, no admitió, en general, lecturas heterodoxas del marxismo. Considera la herencia marxista una afiliación que *incomoda*, una especie de “genio maligno” que, quizá paradójicamente, ellos mismos salvan en su intento de aniquilarlo. Temen tanto a la acusación de pretender una utopía autoritaria como a la de revisionismo. Con los partidos de izquierda *desheredados* del marxismo y de la promesa constitutiva de la democracia, o lo que es lo mismo la toma de poder o la mayoría parlamentaria, lo político transcurre con facilidad entre los márgenes del bipartidismo, en una alternancia programática en muchas ocasiones indiferenciada, en donde el papel de la izquierda marginada, con su voz casi en off, se limita tímidamente a advertir de los peligros que acarrear o pueden acarrear las concentraciones económicas. Sus programas son ideológicos sin proyectos prácticos y efectivos, incluso a veces próximos a los valores representados por la “derecha” tradicionalmente. Así el capitalismo descansa por fin de las tentaciones oníricas de utopía en sentido teleológico, y en el desinterés generalizado de la política. El capital sin control se ha apoderado de las decisiones políticas y

las democracias neoliberales han dejado de ser su cara amable. En todo este panorama sombrío “lo nuevo” consistiría en decisiones audaces e independientes, que se orientaran a un cambio de modelo en lugar de asentar el que se conoce, teniendo en cuenta que pensar simplemente en lo opuesto no sería la solución, porque la lógica de oposiciones tiene el peligro de repetir el mismo esquema que se pretende dejar atrás. No se trata de luchar contra la democracia sino al contrario, se trata de enriquecerla, de pensarla, de re-inventarla

De la misma manera que no se trata de abolir eso que conocemos como la izquierda, sino pensar sin pausas en esa izquierda *por venir* esa que iría más allá de ella misma dejándose constituir por su otro; diferenciándose de sí misma, y que daría a pensar, por ejemplo, que la democracia, dice Derrida, como la filosofía no está dada nunca, sino abierta, constituida por esa apertura que hay que descubrir.