

Desconstrucción y teología política. Una mirada republicana sobre lo mesiánico

Antonio Rivera García

A propósito de JACQUES DERRIDA, *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 413.

Los grandes filósofos de la cultura griega y judeo-cristiana, Aristóteles y Kant, siempre han tratado a los amigos como si fueran hermanos. Pero, según Jacques Derrida, la política más coherente con esta amistad fraterna es la de Carl Schmitt, la fundada en la violenta exclusión del Otro, en la expulsión de lo heterogéneo, en la identificación del amigo a partir de su contrario, el enemigo. Sin embargo, el francés busca una amistad situada fuera del esquema de la homogeneidad natural o familiar, y una política o una democracia que no acabe legitimando cualquier tipo de nacionalismo, patriotismo o etnocentrismo. Para ello emprende una desconstrucción de la democracia y una exigente despolitización que lamentablemente resta importancia a las instituciones y a las formas legales, las basadas en apariencias y no en convicciones, de relacionarnos. Desde este punto de vista difícilmente se podría comprender a Mazarino cuando, en los prolegómenos de la Paz de Westfalia, escribe a su enemigo, el embajador español Francisco de Melo, los beneficios que, con vistas a un mayor entendimiento, proporciona la cortesía o los meros signos externos de reconocimiento¹. Por eso, tras el repaso de esta nueva versión ofrecida por Jacques Derrida de la filosofía impolítica, la que subraya el origen violento del derecho y del Estado, intentaremos restaurar, a partir de una visión republicana, el inmenso valor de aquellas instituciones.

¹ «La guerra entre las dos coronas no excluye en modo alguno el ejercicio de la cortesía, ni la estimación que se debe a la virtud en cualquier forma que ésta se halle» (Cf. CHERUEL, *Lettres du Cardinal Mazarin*, I, p. 450).

I. EL MODELO GRIEGO DE LA AMISTAD: LA HOMOGENEIDAD FRATERNA

1.1. *Philía, fraternidad y democracia*². Derrida pretende demostrar que en el cosmos griego la amistad ya estaba vinculada a la fraternidad, y ésta a la forma política de la democracia. De ahí su interés por el nexo establecido en la ética aristotélica entre la amistad familiar y la política. La primera comporta los rasgos de lo político, comunidad y derecho, antes incluso de que la esfera pública aparezca. Tesis que a lo largo de toda la historia de la filosofía política ha encontrado un profundo eco. Además, Aristóteles subraya dos modalidades de amistad familiar: la existente entre padre e hijo, la cual implica superioridad, igualdad proporcional o analógica; y la relación fraterna o amistad entre hermanos, caracterizada por la igualdad absoluta o numérica entre ellos. Pues bien, esta fraternidad se aproxima al modelo de la camaradería, al tiempo que constituye el ejemplo de la amistad que ha de imperar en una democracia. Por otra parte, la amistad política depende esencialmente de lo útil, pero junto a la legal o basada, a manera de un contrato, en la reciprocidad de las utilidades obtenidas, también existe una amistad política ética, en la cual se alían virtud y utilidad, de manera que entre los amigos rige una confianza o una estabilidad superior a la meramente legal o contractual. De cualquier modo, para Aristóteles la homogeneidad democrática o igualdad entre los ciudadanos favorece las posibilidades de estrechar lazos amistosos. De ahí que la fraternidad sea —nos recuerda Derrida— lo propiamente político³.

El filósofo francés demuestra la vinculación griega entre la homogeneidad natural (pertenencia a un mismo tronco familiar o fraternidad en sentido literal) y la homogeneidad política (democracia) con el *Menéxeno* de Platón. En este diálogo se defiende una especie de *aristodemocracia*, o gobierno de los más sabios y virtuosos con la aprobación de la multitud, fundada en la naturaleza o en la igualdad de nacimiento⁴. Se trata, por tanto, de una democracia construida sobre la identidad natural, la eugenia y autoctonía de sus habitantes. Mas Derrida critica el carácter necesario o forzoso de esta conexión entre la igualdad de nacimiento (*isogonía*) y la igualdad según la ley (*isonomía*), entre el ser y el deber ser. A su juicio, esa unión entre dos lazos de estructura heterogénea, como lo son naturaleza y ley, «permanecerá siempre oscura, mística, extraña por esencia a la racionalidad»⁵.

2 Cf. J. DERRIDA, *Políticas de la amistad seguido del El oído de Heidegger* (PA), Trotta, Madrid, 1998, pp. 225 y ss.

3 Cf. PA, p. 223.

4 Cf. PA, pp. 115-117.

5 PA, p. 121.

1.2. *La esencia aporética de la amistad primera.* La exposición aristotélica de la amistad incurre, según Jacques Derrida, en una flagrante contradicción derivada del carácter aporético de todo acontecimiento⁶. El conocido método de la *desconstrucción* le permite detectar todas las paradojas ocultas en los grandes discursos sobre la amistad. Mas tales aporías, a juicio del filósofo francés, suspenden la credibilidad del concepto y abren el pensamiento en dirección a otra amistad ajena al modelo de la familia, de la homogeneidad natural o de la autoctonía. Por esta razón, el *leit motiv* de *Políticas de la amistad* es la contradicción realizativa atribuida por Diógenes Laercio a Aristóteles, y recogida por numerosos autores, desde Montaigne y Kant hasta Blanchot: «¡Oh amigos, no hay ningún amigo!».

Derrida se ha esforzado en señalar las diversas aporías a las que conduce la definición aristotélica de la amistad por excelencia, la primera o perfecta. En primer lugar, dado que la amistad es un acto o acontecimiento (amar) antes que una pasión (ser amado), es decir, resulta más esencial al amigo-amante que al amigo-amado y, en consecuencia, se puede amar sin ser amado como sucede en los casos de amistad por un amigo muerto, ha de ser posible un amor (*phileîn*) disimétrico o sin reciprocidad. Desde este punto de vista, la amistad no puede pensarse sin el duelo o sin proyectarse sobre el horizonte de la muerte. No obstante, la amistad primera exige, siempre según Aristóteles, reciprocidad y presencia de los amigos. En segundo lugar, la *philia* requiere confianza, estabilidad y permanencia para escapar al tiempo o a la fugacidad de los sentimientos. Sin embargo, no se puede llegar a tener confianza en un amigo si no es sometido a la prueba del tiempo.

En tercer lugar, la tesis aristotélica de la escasez de amigos verdaderos conduce también a otras aporías. En opinión de Aristóteles, el reducido número de amigos perfectos se debe a que la amistad requiere proximidad para poder hablar al amigo, y, como es obvio, sólo se puede estar presente ante un pequeño número de individuos. Además, el hombre virtuoso aspira a la felicidad de la autarquía, de manera que tenderá a prescindir de los amigos o, en todo caso, buscará su escasez. Ahora bien, esta tesis del *enrarecimiento* de la amistad es gravemente contradictoria. De ella extrae Derrida una primera paradoja a la cual denomina *la tragedia del número sin número*⁷. Podríamos formularla de la siguiente manera: la tesis de que el ser finito debe seleccionar a los mejores amigos, pues carece de tiempo suficiente para

6 Derrida señala que el *acontecimiento* no existiría sin un *quizá*, sin una previa incertidumbre o sin la posibilidad de lo otro, de lo no fiable (*bébaios*) o estable (la amistad platónica y aristotélica depende, sin embargo, de lo fiable de la constancia). Mas el acontecimiento tiene una estructura aporética porque sólo sucede cuando desaparece su condición de posibilidad: «un posible absolutamente indeterminado», un *quizá* singular e irreemplazable. Cf. *PA*, p. 86.

7 Cf. *PA*, p. 40.

someter a muchos individuos a la prueba de la confianza, obliga a introducir el principio jerárquico y la aritmética allí donde parecía que habíamos prescindido de la clasificación y de la jerarquía aplicable a las cosas útiles. O en otras palabras, aunque el respeto a la singularidad del amigo, a su alteridad irreductible, impida su inclusión dentro de una serie, deberá ser elegido entre otros muchos de acuerdo con alguna medida o cálculo. Sin embargo, Aristóteles nunca nos proporciona esta regla, nunca nos dice cuántos amigos debemos tener, y se limita a recomendar su escasez.

La segunda aporía relacionada con la escasez y la autarquía fue formulada por Pierre Aubenque en su reconocido libro *La prudence chez Aristote*⁸: la amistad perfecta aristotélica se autodestruye porque, de un lado, prescribe al virtuoso desear el mayor bien para su amigo, esto es, que se convierta en un Dios; mas, de otro, no es posible la amistad con la divinidad, pues el hombre se halla demasiado lejos o separado para romper el silencio y entablar una relación amistosa. Además, el virtuoso debería *asemejarse*⁹ a un Dios que, al pensarse a sí mismo y no a otra cosa, no tiene necesidad de amigos¹⁰. Esta última contradicción ya no tendrá sentido para la teología de la Reforma, según la cual ni siquiera el hombre más intachable puede asemejarse a Dios. En caso contrario se podría predicar de la criatura humana su libre arbitrio, autodeterminación, autosuficiencia o completa autarquía. Todo ello se opondría a la tesis reformada del *servo arbitrio*. Especialmente Calvino es quien subraya la pérdida de semejanza del hombre con respecto a Dios, restando en su alma la imagen de un Dios infinitamente lejano. Si el reformador critica a los humanistas y escolásticos católicos, a los herederos de la filosofía griega aristotélica, es porque han estrechado la inconmensurable distancia entre el Hacedor y el hombre. Por tanto, han debido considerar a este último demasiado perfecto, y abolir el abismo antropológico sobre el cual se levanta la noción reformada del ser humano terrenal y corrompido. De todas formas, Derrida está más interesado en mostrar la línea de continuidad entre la tradi-

8 Cf. P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, PUF, París, 1963. El apéndice *Sur l'amitié chez Aristote* aborda este problema.

9 «Pues del hecho de que Dios es de tal naturaleza que no tiene necesidad de amigo, el argumento postula que esto vale también para el hombre que es semejante a Dios» (ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, VII, 12, 1245b, cit. en PA, p. 252).

10 Sin embargo, el pensamiento finito o mortal es pensamiento de lo otro, es decir, supone la posibilidad de pensar la alteridad y, en consecuencia, de tener amigos. Razón por la cual Derrida escribe que no hay pensamiento sin *philia*. En este mismo sentido, en la última parte del libro, *El oído de Heidegger*, se interpreta la siguiente frase de *Sein und Zeit*: «(...) als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt». Pues bien, siendo tan distintos el *cogito* finito y humano y el *cogito* divino, resulta imposible hallar una medida común que aproxime proporcionalmente a Dios y al hombre. Cf. PA, p. 252.

ción griega y cristiana, que en indicar las fisuras existentes entre ambos modelos.

2. KANT O LA AMISTAD SEGÚN EL MODELO DE LA FRATERNIDAD CRISTIANA

El autor de *Políticas de la amistad* sostiene que la fraternidad cristiana, aun introduciendo una cierta tendencia universal e infinita, no rompe completamente con el paradigma griego de la *philia* basado en la conveniencia (*oikeiotes*), presencia, autoctonía, eugenia, fraternidad, homogeneidad o igualdad natural. Lo va a demostrar analizando los grandes discursos de la amistad, sobre todo los de Montaigne¹¹ y Kant, que suponen una secularización de la fraternidad cristiana. A pesar de apuntarse en ellos una economía del don sin reciprocidad o un respeto que rompe con el discurso griego de la presencia y de la proximidad, reintroducen la tesis de la escasez de amigos y, por ende, representan la amistad a través del esquema fraternal. Este esquema o analogía finita (los hermanos son por naturaleza limitados) siempre acaba legitimando políticas nacionalistas basadas en la exclusión de lo heterogéneo. En consecuencia, es el nombre de *hermano* lo que, en opinión del pensador de la *différance*, une a la tradición griega y cristiana.

Derrida se interesa por el examen kantiano de la ética de la amistad porque pone en juego dos dimensiones fundamentales de la relación con el Otro: la responsabilidad y el respeto¹². En la *Tugendlehre*, el filósofo germano ha analizado la amistad moral o perfecta, esto es, la *idea* de amistad que, aun siendo irrealizable en su perfección, resulta necesaria para marcar el ideal al cual debemos aspirar¹³. La idea de amistad moral exige dos sentimientos opuestos: amor y respeto. Kant también cita el famoso apóstrofe atribuido a Aristóteles con el objeto de referirse a las dificultades planteadas por esta amistad que, en su opinión, puede ser representada bajo la forma de la ley natural de atracción y repulsión universal. Pues mientras el amor tiende a la fusión con la persona amada, el respeto constituye un conjunto de principios que limitan la confianza o familiaridad del amor recíproco. Este principio de repulsión parece interrumpir la tradición aristotélica de la amistad ética. Sin embargo, Derrida objeta al pensador de Königsberg que limite la infinitud del

11 Cf. PA, pp. 203-215.

12 La responsabilidad hace referencia al tiempo del diálogo, esto es, a la voz, a la escucha y al tiempo necesario para dar una respuesta a la pregunta oída. En cambio, el respeto está relacionado con la figura espacial de la distancia y de la mirada. Lo importante es que, en ambos casos, el Otro, el amigo, cuando se presenta a los ojos o al oído, cuando es visto o escuchado, está separado, diferido, distanciado en el espacio y en el tiempo. Cf. PA, p. 282.

13 I. KANT, *La Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, II, 46-47 (*La unión íntima del amor y el respeto en la amistad*), pp. 344-349.

respeto debido al Otro introduciendo el amor concebido como una fuerza de unión. A su juicio, Kant no sabe pensar en un amor compatible con la distancia infinita¹⁴.

Derrida, usando una vez más su metodología de la desconstrucción, nos muestra en su libro los puntos más contradictorios de la argumentación kantiana. Así, el filósofo alemán, al tratar el problema del secreto entre los amigos, vuelve a presentar la tesis aristotélica, tan opuesta al respeto, de la confianza o escasez de amigos. Esta nueva versión diría: como a muy pocos hombres podemos confiar un secreto, es por ello que quien tiene muchos amigos no tiene ninguno verdadero o fiable. Un amigo digno del secreto absoluto sería tan raro como —expresa Kant citando a Juvenal— un *cisne negro*¹⁵.

Esta idea de amistad perfecta, en la cual encajan perfectamente amor y respeto, es la de una igualdad que, en virtud del principio de repulsión, se transforma en deuda, en obligación, con *Alter*. Por este motivo *representa* —explica Kant— *a todos los hombres como hermanos sometidos a un padre universal que quiere la felicidad de todos*¹⁶. Mezcla así la relación fraternal de igualdad absoluta y la relación paternofamiliar de igualdad proporcional o de superioridad del padre. En palabras de Derrida, se trata de una «fraternidad responsable *ante* la razón», ante una institución o padre universal. Los hermanos o amigos se respetan *como si* fueran respetuosos y responsables ante el padre, con quien no cabe la amistad, sino un amor recíproco de carácter proporcional, asimétrico o desigual¹⁷. Mas Derrida desaprueba que la relación con la alteridad, con la singularidad del Otro, haya de pasar por la universalidad de la ley que apela a un tercero. De ahí la *aporía política* del planteamiento kantiano: «¿No me manda la ley, sobrevenida como tercera pero siempre de la singularidad del otro, reconocer la alteridad transcendente del otro que no puede dejar de ser heterogénea y singular, y en consecuencia resistente a la generalidad misma de la ley?»¹⁸.

Por otra parte, la amistad moral kantiana, si bien no es una «mutualidad de ventajas recíprocas»¹⁹, exige testimonios que nunca podrán ser indicativos de la *moralidad* (*moralitas*) de una conciencia. En *Antropología desde un punto de vista pragmático*, el filósofo reafirma su interés por las apariencias engañosas, esto es, por aquellos signos externos (cortesía, saludos, pudor, etc.) o comportamientos *legales* que quizá sean un mero subterfugio moral.

14 Cf. PA, p. 285.

15 I. KANT, *op. cit.*, p. 348.

16 *Ibidem*, p. 349.

17 Cf. PA, p. 304.

18 PA, p. 306.

19 PA, p. 286.

Ese interés se debe a la posibilidad de que exista un proceso de verificación, por medio del cual la apariencia, la no-verdad, se convierta en verdad²⁰. En realidad, al afirmar la vía de la *legalidad* (*legalitas*) como vía de aproximación a la moralidad, Kant está valorando positivamente la política y el derecho. No obstante, Derrida destaca estos fragmentos porque conectan la amistad con signos, con representaciones, con leyes, con la *terceridad* explicada por Charles S. Peirce. El *tercero*, sin el cual tampoco existen secretos, es el juez que hace posible el derecho, la ley, el signo. Pero el tercero no sólo interrumpe el narcisismo celoso de la relación dual, sino también el vértigo de la singularidad²¹. Y es aquí donde radica, al entender de Jacques Derrida, el peligro del argumento kantiano. El francés, por el contrario, necesita pensar en una relación cara a cara que, respetando la alteridad, no incurra en aquel narcisismo.

En efecto, Kant imagina la amistad dentro del esquema familiar y esto le lleva a afirmar la tesis de la escasez de amigos ideales. Ahora bien, lo más interesante para una teoría *republicana* es la traducción política de esa amistad legal que sirve de tránsito a la moral o perfecta. Pues las normas de los Estados, en tanto se dirigen a ciudadanos egoístas atraídos mediante la concesión de derechos subjetivos, solamente pueden regular comportamientos legales. Sin duda, la reciprocidad de las utilidades se halla en la base de la tesis del contrato social. Pero esos derechos recíprocos también se desdoblan en deberes jurídicos, por cuanto la ley me obliga, me coacciona, a respetar los derechos subjetivos de los demás. Por esta causa una acción legal no debe ser sincera. No obstante, el ordenamiento jurídico prescribe, aun de esta forma meramente externa o ajena a las convicciones, al individuo egoísta que se convierta en tutor del derecho del más débil.

A diferencia de la ley moral incondicional, en donde la máxima o móvil de la acción coincide con la ley del deber, o del sujeto capaz, por sus elevadas convicciones morales, de autolimitarse y dejar espacio a *Alter*, la norma jurídica precisa de una coacción, de un tercero o juez que de forma pública y objetiva mande restaurar la regularidad normativa y me obligue a cumplir mi deber jurídico: respetar el derecho de *Alter*. En realidad, moral y derecho *usan* el lenguaje de modo distinto: lo que en el derecho es libertad o facultad para que mi *potestas* sea reconocida por la ley, supone en la ética una intolerable servidumbre; lo que es coacción o limitación de mi querer en el derecho (el deber jurídico), constituye para la moral el signo de la liberación (el sacrificio, la ofrenda o el don). Por este motivo, la amistad infinita y sin reciprocidad esperada por Derrida se asemeja, como veremos en la última

20 Cf. *PA*, pp. 302-303.

21 Cf. *PA*, pp. 304-305.

parte de este artículo, al amor del santo²² o del elegido de la Reforma, para quien la legalidad, los signos y la jurisdicción externa carecen de valor intrínseco.

Ciertamente, la escasez se ha de predicar de los amigos perfectos, morales, pero no de los amigos legales o de la amistad estética. Afirmar lo contrario, la posibilidad de universalizar la amistad moral, supondría incurrir en un optimismo antropológico exagerado y paradójico²³ que se halla en la base de las tesis despolitizadoras. Por los senderos de una amistad apolítica, de una justicia sin derecho o sin necesidad de signos externos, y, en buena lógica, siempre por venir, sólo pueden transitar los demasiado perfectos. Mas ello no impide reconocer el abismo, la disyunción infinita, entre la justicia y la política o el derecho. Aquí se halla la parte más interesante del discurso de la desconstrucción. A fin de cuentas, Derrida no pretende concretar o determinar la democracia por venir, sino más bien alertar contra la conversión de la fórmula kantiana en aquello de lo que pretender huir: la fraternidad excluyente o entendida en su sentido literal, el patriotismo y el nacionalismo.

3. LA AMISTAD POLÍTICA EN CARL SCHMITT

Las teorías impolíticas se interesan más por el absolutismo que por el anterior republicanismo kantiano. Pues ven en el primero el auténtico rostro, sin hipocresías, de la esfera pública. Éste parece ser el camino seguido por Derrida, quien en *Fuerza de ley* ha escuchado con suma atención las tesis de Benjamin contrarias a las democracias liberales. El ensayo *Zur Kritik der Gewalt* subrayaba, como mucho antes Pascal y, antes incluso, la Reforma radical más apolítica, el origen violento, injusto o sin fundamento natural de todos los ordenamientos jurídicos. Desde esta óptica, un Estado se constituye siempre gracias a una decisión excepcional y en un instante revolucionario o *místico*, es decir, en un momento durante el cual no se es responsable *ante* ninguna ley o tradición jurídica preexistente²⁴. De ahí el error de las tesis contractualistas, y de los sistemas parlamentarios desplegados a su amparo, que «viven en el olvido de la violencia de donde han nacido»²⁵. Por tanto, Benjamin se aproxima a la visión decisionista de Schmitt, para quien no se puede pensar la política sin la posibilidad real de la guerra o de la violencia fundadora y conservadora de los Estados.

22 Cf. J. DERRIDA, *Fuerza de ley (FL)*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 51.

23 Hannah Arendt, sirviéndose de la reflexión que sobre la Revolución francesa realiza Melville en el prefacio de *Billy Bud*, ha subrayado el hecho de que la concepción más bondadosa de la naturaleza humana inspira con frecuencia formas políticas en las cuales la fuerza es más visible e intolerable. Cf. Hannah ARENDT, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 1988, p. 88.

24 Cf. *FL*, pp. 33, 92-93 y 102.

25 *FL*, p. 117.

3.1. *La negación oposicional en la base de la antropología pesimista schmittiana.* Como es sabido, el concepto schmittiano de lo político está ligado a una antropología pesimista. En afinidad con el punto de partida hobbesiano, lo político depende de la posibilidad real, concreta, efectiva, y no meramente teórica, de la guerra. Pues sólo esta posibilidad de matar físicamente hace presente al enemigo, sin el cual no podemos hablar de lo político. La guerra, como acertadamente señala Derrida, es una *categoría sintética a priori*²⁶; *a priori*, porque de ella depende la posibilidad de que exista el enemigo; *sintética*, porque no hay hostilidad sin una previa decisión política, la de quién es el enemigo. La lucha a muerte, aunque no sea un *télos*, un objetivo o una finalidad, sí tiene una estructura teleológica inmanente, por cuanto es preciso afirmar su constante presencia como posibilidad real²⁷. El porvenir, lo que está por llegar, siempre es la guerra. Por consiguiente, el *dar-muerte* es la originariedad ontológica que da sentido a la palabra enemigo²⁸.

En opinión del jurista alemán, la negatividad conceptual de lo político, la necesidad de partir del enemigo y de la guerra, y no de lo positivo o del amigo, viene exigida por el buen método jurídico, puesto que toda acción jurídica debe pensarse a partir de la negación de una norma. El derecho por excelencia, el penal, sólo tiene sentido cuando se ha cometido el delito²⁹. Aquí Schmitt, como gran parte de la doctrina jurídica, identifica la ley con la norma penal, o por lo menos la considera como la más representativa. Sin embargo, no tiene por qué ser correcta esta teoría si atendemos al origen republicano, democrático, del ordenamiento jurídico. Desde este punto de vista, tan lejano a Pascal, Benjamin o Schmitt, y tan próximo a Calvino, Rousseau o Kant, no es el fundamento de la ley lo objetivo, el hecho, el acto o el acontecimiento contrario a la regla, sino el derecho subjetivo protegido, el derecho de *Alter* o mío en cuanto soy Otro para los demás. Por tanto, en el origen de la obligación jurídica, de la coacción, se halla la donación, la afirmación de un derecho subjetivo y no su negación. Por este motivo en las Constituciones modernas la parte de la declaración de derechos figura siempre en primer lugar. De cualquier forma, todos sabemos que los políticos realistas o existencialistas nunca han tomado en serio estas declaraciones, nunca las han escuchado como se escucha a un amigo. Eric Vögelin es un buen ejemplo de ello cuando expresa que «las declaraciones de derechos son un pacto de suicidio»³⁰.

26 Cf. PA, p. 106.

27 Cf. PA, pp. 154-156.

28 El *ser-para-la muerte* es un *ser-para-dar-muerte*. Cf. PA, p. 145.

29 CARL SCHMITT, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1991, p. 44, cit. en PA, p. 176.

30 ERIC VÖGELIN, *Nueva Ciencia de la política*, Rialp, Madrid, 1968, p. 224.

3.2. *La desconstrucción del discurso schmittiano: el hermano destruye la pureza de la oposición amigo/enemigo.* En principio, Schmitt considera que el enemigo político (*hostis*) es siempre público, y no el adversario (*inimicus*) detestado por motivos privados o sentimentales. Por eso, lo contrario de la amistad política no es la simple enemistad o antipatía, sino la hostilidad. La política aparece entonces como un género específico de acción, y, por tanto, podemos vivir algo ajeno a ella. La despolitización, como lo otro *en cuanto tal* de lo político, adquiere de esta manera sentido. En cambio, las guerras civiles, la lucha entre hermanos o miembros de una misma unidad organizada, perturban la separación entre lo privado y lo público. Según Schmitt, la *República* de Platón ya distinguía nítidamente entre *inimicus* y *hostis*, entre *stásis*, guerra privada, civil o entre los hermanos griegos, y *pólemos*, guerra pública entre griegos y bárbaros³¹.

Mas esa clara delimitación del ámbito propio de lo político, el de las amistades y enemistades públicas, se oscurece cuando Schmitt afirma que lo político «invade todo estrato fundador de la existencia», y «todos los conceptos de la esfera del espíritu, incluido el concepto mismo de espíritu, se entienden únicamente a partir de la existencia política concreta»³². Por esta razón, la esencia de lo político, la negación oposicional, se convierte también en el asunto filosófico por antonomasia³³. A este respecto, Derrida subraya la similitud entre Schmitt y Heidegger: ambos coinciden en el crédito prestado al *pólemos* o a la oposición *en sí misma*, más allá de toda determinación psicológica, antropológica, moral, estética o económica³⁴. Ahora bien, no podemos confundir la pureza ontológica de las proposiciones heideggerianas

31 Cf. *PA*, pp. 107 y ss. Pero Derrida mantiene que esta oposición o antagonismo puro y existencial sólo tiene en Platón el carácter de una distinción teórica o discursiva. Además, ninguna política, en cuanto es una praxis y está sometida a la singularidad, a lo excepcional, azaroso e indeterminado del acontecimiento, ha sido adecuada a su concepto, a su ley. Por tanto, esta distinción práctica es siempre polémica cuando salimos del discurso teórico. Por otro lado, el filósofo griego recomienda hacer desaparecer en la práctica tal diferencia, y tratar a los bárbaros como los griegos se relacionan en la *stásis*.

32 C. SCHMITT, op. cit., p. 112, cit. en *PA*, p. 147.

33 Cf. *PA*, p. 200.

34 Cf. *PA*, p. 274. Nosotros podríamos ampliar el círculo de estas afinidades o amistades a la *Historik* de Koselleck. La *Histórica* se refiere a la doctrina de las condiciones de posibilidad de las historias (Cf. R. KOSELLECK y HANS-GEORG GADAMER, *Historia y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, p. 70): «Me parece oportuno completar especialmente las determinaciones de finitud de la analítica del *Dasein* de Heidegger para dirigir la atención a la posibilidad de historias factuales» (*Ibidem*, p. 73). De este modo, Koselleck se sirve de cinco categorías o pares antitéticos para tematizar la fundamental estructura temporal de posibles historias: categoría del poder matar, categoría del amigo/enemigo, del interior/exterior o secreto/público, de la generatividad o natalidad (sucesión de nuevas generaciones) y del amo/esclavo. Cf. *Ibidem*, pp. 73-85.

con la *antropoteología* o *teo-antropolemología*³⁵ secularizada de Schmitt, todavía demasiado vinculada a la «metafísica postcristiana de la subjetividad»³⁶.

Por lo demás, si todos los conceptos son polémicos y están relacionados con la decisión fundamental de quién es el enemigo, las tesis de Schmitt no pueden adoptar el aspecto de un diagnóstico neutro. Sin embargo, el autor de la *Politische Theologie* no ha distinguido, como recomienda Weber, dónde se expresa el investigador con pretensiones de validez objetiva y dónde el sujeto de voluntad que realiza política social. Razón por la cual muchos de sus aciertos en la diagnosis de los tiempos modernos han quedado ensombrecidos por la elevada carga de prognosis de sus conceptos.

No cabe duda de que si tomamos en serio el discurso del alemán resulta imposible escapar de lo político. Este concepto se presenta en cualquier oposición, pues, como muy bien señala Derrida, Schmitt define la negación oposicional mediante lo político, y no al revés. De ahí que no sea posible la despolitización verdadera, la anhelada por el autor de *Políticas de la amistad*, esto es, la situada fuera de la lógica o de la dialéctica que la convierte en un simple adversario de lo político. Por el contrario, a juicio de Schmitt, la despolitización pone en marcha un proceso de sobrepolitización³⁷. Pues el *apolítico*, el teólogo o el revolucionario, lejos de poner fin a la guerra, introducen formas más crueles y terribles de exterminio, de lucha o aniquilación.

Derrida ha intentado desmontar la pureza de las oposiciones conceptuales políticas. Ante todo, porque no hay nada más impuro o confuso que el *pólemos*. De ahí la imposibilidad práctica de delimitar claramente entre el enemigo público y privado, entre el *pólemos* o guerra con el extranjero y la *stásis* o guerra con el hermano. Sigamos la argumentación del francés:

De forma similar a toda la tradición grecorromana y cristiana, Carl Schmitt liga naturaleza y ley. Razón por la cual su obra también contiene una traducción política de la figura natural del hermano. Si bien destapa, desvela, lo que gran parte de la tradición cristiana ha tratado de ocultar con el mito de la fraternidad universal: la amistad no se puede comprender ni existir sin la enemistad, como tampoco tendría sentido el bien si no fuera el antídoto del

35 Cf. PA, pp. 393 y 398.

36 PA, pp. 278-279. Por ello, según Derrida, Heidegger *desantropologiza* la interpretación del fragmento 53 de Heráclito (*Pólemos pántōn men patér esti, pántōn de basileús...*), y no traduce *patér* por padre, sino por «generador» (el que produce o engendra), ni *basileús* por rey, sino por «guardián» (guardián que domina, reina, sobre la presencia). Con esta nueva interpretación pretende restaurar el sentido originario del fragmento, «como si estas figuras humanas del padre y del rey no fueran sino figuras de retórica a las que sería preciso devolverles su enigma o diferencia propia» (PA, p. 399).

mal. De este modo, la amistad ha de entenderse como la suspensión de la originaria posibilidad de dar muerte. Según Derrida, aunque Schmitt casi nunca nombra al hermano, éste juega un papel fundamental en su obra. Hasta el punto de que en torno a él se despliega la gran aporía o contradicción de su pensamiento. De un lado, el amigo es originariamente el hermano o el pariente: «De acuerdo con el sentido de la lengua alemana (pero también del de otras muchas), *amigo* es en origen tan sólo el que pertenece al mismo tronco familiar. Es, pues, originalmente amigo de sangre, pariente o *emparentado* por matrimonio, por juramento de hermandad, adopción o instituciones análogas»³⁷. De otro, y he aquí la paradoja, también el hermano es el enemigo, ya que sólo puedo identificar así a quien puedo *reconocer*, y para ello debe ser otro yo mismo, esto es, mi semejante o mi hermano: «Me pregunto, pues: ¿quién puede finalmente *ser* mi enemigo? (...). ¿A quién puedo finalmente *reconocer* como mi enemigo? Manifiestamente, sólo a aquel que puede ponerme en cuestión. En cuanto lo reconozco como mi enemigo, reconozco que puede ponerme en cuestión. ¿Y quién puede efectivamente ponerme en cuestión? Sólo yo mismo. O mi hermano. Es eso. El otro es mi hermano. El otro se revela como mi hermano, y el hermano se revela como mi enemigo»³⁸. El enemigo, en cuanto es algo objetivo, y, por tanto, no constituye una quimera ni puede desaparecer, salvo si se aniquila a la humanidad entera, solamente se puede identificar cuando se trata de otro que me puede interpelar o «ponerme en cuestión», es decir, únicamente podemos reconocer como enemigo al hermano, al más próximo, familiar o propio, al amigo que está junto a mí y permite pensarme a mí mismo⁴⁰.

3.3. *El enemigo de Carl Schmitt: el teólogo.* Aún más que el espectro de Max Stirner conjurado desde la celda, el hermano-enemigo del jurista alemán es Walter Benjamin. Los dos coinciden en la noción existencial y decisionista de la política, en la primacía del enemigo. Mas para el judío la verdad de la tesis schmittiana, esto es, la colocación de la violencia, de la guerra, en el origen y núcleo de los ordenamientos jurídicos, solamente prueba que hay algo corrompido en el interior del derecho⁴¹. Por esta razón, Benjamin defien-

37 Cf. PA, p. 157.

38 C. SCHMITT, *El concepto de lo político*, cit., p. 133, cit. en PA, p. 159.

39 C. SCHMITT, *Ex Captivitate Salus*, cit. en PA, p. 187.

40 De nuevo, en el tema de la identificación de *philia* y *pólemos*, Schmitt y Heidegger se hallan muy próximos. A este respecto escribe Derrida sobre el autor de *Sein und Zeit*: «Si *philia* y *lógos* son lo mismo en 1955, si *pólemos* y *lógos* son lo mismo en 1935, ¿no son *philia* y *pólemos* siempre lo mismo?» (PA, p. 388).

41 Cf. FL, p. 105.

de una despolitización, una justicia sin derecho y sin Estado⁴² o una milenarista cultura del corazón, que debe ser instaurada por la destructiva *fuera de Dios* o por la violencia revolucionaria⁴³. Pues bien, en este punto nos vamos a adentrar en el gran mal para la política schmittiana, en su más feroz enemigo, en la vertiente escatológica, milenarista o apocalíptica del pensamiento impolítico.

Entre las diferentes figuras adoptadas por la despolitización en la obra de Schmitt, Derrida privilegia al partisano moderno, a quien, tras adoptar las formas del terrorismo y las nuevas mutaciones técnicas, borra o difumina la distinción clásica entre *pólemos* y *stásis*⁴⁴. Asimismo, el concepto de partisano está unido a un nuevo derecho internacional que, en oposición al clásico *ius publicum europaeum* asentado sobre reglas formales como las de un duelo, introduce criterios de justicia material. El partisano es una nueva versión del *teólogo* metido en política que, desde las guerras religiosas del siglo XVI hasta las revoluciones del siglo XX, ha constituido un grave riesgo para la especie humana. A juicio de Schmitt, el mayor peligro procede de quienes hablan en nombre de la humanidad, es decir, del teólogo, revolucionario o de cualquiera capaz de pervertir las distinciones clásicas y transformar la guerra (*pólemos*) en guerra civil (*stásis*). El peligro de quienes apelan a los sentimientos humanitarios se debe a que, después de suprimir teóricamente la distinción amigo/enemigo, han de exterminar las inevitables resistencias a la uniformización humanitaria⁴⁵. Nos encontramos así ante la curiosa paradoja de un totalitarismo denunciado por otro.

42 «Benjamin apela en efecto a una *nueva era histórica* que debería venir al final del reino mítico, con la interrupción del círculo mágico de las formas míticas del derecho, la abolición de la *Staatsgewalt*, de la violencia, del poder o de la autoridad del Estado. Esta nueva era histórica sería una nueva era política con la condición de que no se ligara lo político a lo estatal, como lo hará por el contrario un Schmitt por ejemplo, si bien evita que se confundan las dos cosas» (FL, pp. 132-133).

43 Cf. FL, p. 128.

44 No obstante, a juicio del filósofo francés, más que el partisano, es la *policía* y el espionaje —con las posibilidades infinitas que abre la nueva técnica— los que acaban con la clara distinción entre lo privado y lo público, y entre la violencia fundadora y conservadora (Cf. PA, p. 166). Benjamin ya lo había advertido cuando escribió: la policía «suspende (o se releva, *aufgehoben ist*) la distinción entre violencia fundadora de derecho y violencia conservadora de derecho» (W. BENJAMIN, *Para una crítica de la violencia*, Taurus, Madrid, 1991, p. 32). Pues la policía —añade Derrida— se hace legislativa o inventa la prescripción jurídica «cada vez que el derecho es lo suficientemente indeterminado como para dejarle esa posibilidad» (FL, p. 107).

45 «Los teólogos se inclinan a definir al enemigo como algo que debe ser aniquilado (*vernichtet*)»; «Con seguridad son siniestros los exterminadores (*die Vernichter*) que se justifican alegando que hay que exterminar a los exterminadores. Pero toda exterminación no es más que autoexterminación. El enemigo, en cambio, es el otro» (C. SCHMITT, *Ex Captivitate Salus*, cit. en PA, p. 186; p. 190). No hay duda, por tanto, de que los *exterminadores* son los teólogos, y que la *autoexterminación* es la guerra civil o *stásis*.

En ocasiones, Derrida llega a conclusiones demasiado apresuradas, como cuando recrimina a Schmitt por autodenominarse jurista y no teólogo⁴⁶. En principio, no debemos confundir la *teología política* del alemán con la *política teológica*: en tanto el horizonte de la primera es la guerra entre Estados; el de la segunda es la guerra civil o intraestatal. Por eso, la política moderna o teología política se inicia con la aparición del enemigo público (*hostis*) y la consiguiente *neutralización* de las guerras intestinas del XVI, las guerras civiles religiosas, generadas por una política teológica. Mas las guerras civiles reaparecen cuando, desde la sociedad de un mismo Estado, los ciudadanos se polarizan en amigos o enemigos por razones y valores de cualquier tipo: religiosos, económicos, culturales, etc. De ahí la necesidad de sucesivas neutralizaciones estatales para evitar el conflicto interno⁴⁷.

Ciertamente, la forma estatal juega —como señala Derrida— un papel básico en el pensamiento de Schmitt, aun cuando su idea de lo político exceda a la de Estado. También es verdad que, si el Estado es débil, la *inminencia* de la guerra se desplaza desde el exterior al interior, y, por tanto, aumenta la posibilidad de guerra civil y la necesidad simultánea de una pacificación intra-estatal. Pero Derrida olvida decirnos que la *neutralización* interna abre la tendencia hacia el Estado total. Falta entonces, si bien el texto de *Políticas de la amistad* lo sugiere, una reflexión sobre el lazo entre neutralidad y totalidad.

Nos encontramos así ante una *teología política* que sublima —como hemos escuchado decir a José Luis Villacañas— la dimensión política y la convierte en una nueva esfera de salvación. De forma parecida a lo sucedido con la religión en el orden medieval, lo político pretende ahora absorber todas las demás facetas del hombre. De ahí que Schmitt deba entender la historia moderna como el inexorable proceso hacia un *Estado total*, en cuyo seno ya no cabrían las divisiones u oposiciones sociales. Pues bien, en una comunidad internacional de Estados totales, de Estados íntegros, puros, sin división, solamente sería posible la guerra exterior, el *iustum bellum* entre *iusti hostes*. Mas para llegar a un derecho internacional tranquilizador y estable como el de la época clásica, antes será necesario pasar por la neutralización de todos los posibles antagonismos sociales, por la *stásis*, por las guerras civiles religiosas o por la muerte del hermano.

46 «Y en cuanto —escribe Derrida— a su negarse a ser teólogo, cabe preguntarse quién ha dicho, y de forma a menudo tan convincente, que todos los conceptos de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados; y que hay que partir de la teología para comprenderlo, como para comprender los conceptos de decisión, de excepción y de soberanía. ¿A qué juega, entonces, este hombre, cuando dice que es jurista y no teólogo?» (PA, p. 187).

47 Las siguientes expresiones reflejan las sucesivas neutralizaciones llevadas a cabo por el Estado: *cuius regio eius religio*, *cuius regio eius natio*, *cuius regio eius oeconomia*. Cf. C. SCHMITT, *El concepto de lo político*, cit., p. 114.

Por esta razón adquiere un significado tan esencial para Schmitt el concepto de *revolución social*, cuya amenaza hace que la historia moderna esté marcada por la disputa entre dos divinidades: Leviatán y Behemoth, reacción y revolución, Estado total y apocalipsis moderno. Prosiguiendo esta tradición de pensamiento, Koselleck llega incluso a interpretar las revoluciones modernas como una secularización de las expectativas apocalípticas, de las creencias en la cercanía del fin del mundo, reactualizadas por la Reforma de Lutero⁴⁸. Subraya de esta manera la afinidad entre la escatología de la Reforma alemana, para la cual Dios mismo aceleraría el fin de la historia, y la teodicea histórica moderna o escatología revolucionaria que confía en el poder del hombre para disponer de la historia⁴⁹. Por el contrario, el Estado absoluto se gestaría en oposición a las profecías políticas o religiosas y a las interpretaciones apocalípticas o astrológicas⁵⁰. De ahí que la modernidad aparezca como la historia de la aceleración revolucionaria y de la contención absolutista, de la revolución y de la reacción.

A este propósito merece la pena destacar una simple nota de Derrida, en donde se menciona un fragmento de Schmitt que aborda la relación de la *stásis* con el dogma cristiano de la Trinidad⁵¹. Pero Derrida no ha seguido hasta el final la *traducción política* de este dogma tan ligado a las tesis más *despolitizadoras*, apocalípticas o exterminadoras. Por este motivo debemos recordar que la lucha dogmática, en el campo de la Reforma, entre trinitarios y quienes niegan la unidad de las tres personas en una, los antitrinitarios, se metamorfosea con frecuencia en la lucha política entre los defensores de las instituciones terrenales, o de las unidades organizadas como el Estado y la Iglesia, y los contrarios a la institucionalización de la Iglesia y a la coacción del Estado. Estos últimos, también denominados *restitucionistas*⁵², se encuentran en el origen de dos significativas revueltas del XVI: la guerra de los campesinos y Münster. Aunque, como Servet, también haya milenaristas pacifistas, y no por ello menos responsables del rechazo de las instituciones.

En suma, la tesis *despolitizadora* constituye para Schmitt una estrategia hipócrita o «la hipócrisis abismal de una hiperpolitización»⁵³. Y ello es así

48 Cf. R. KOSELLECK, *Futuro Pasado*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 25-26.

49 «Terminológicamente, el *profectus* religioso fue desbancado o sustituido por un *progressus* mundano» (*Ibidem*, p. 345).

50 Cf. *Ibidem*, p. 29.

51 Cf. PA, nota 13, pp. 109-110.

52 Es muy significativo que diversos autores de la Reforma radical, como Johan Campanus, Bernhard Rothmann, David Joris, Dietrich Philips, Guillaume Postel, Miguel Servet, etc., den a sus principales obras el título general de *Restitutio* (retorno a un cristianismo espiritualista y sin instituciones), y, en cambio, el libro más importante de Calvino, el gran defensor dentro de la Reforma del derecho y del Estado, lleve el nombre de *Institutio*.

53 PA, p. 157.

porque, mientras la política, el ámbito de la oposición entre los hombres, sea la esfera fundamental de toda la existencia, no será posible escapar a su influencia. En el fondo, Schmitt se halla atrapado por su propia lógica, pues, al limitarse a luchar contra el teólogo, a invertir su doctrina o a convertirlo en su enemigo, el jurista decisionista no puede dejar de hacerlo su semejante, su hermano: para ambos una sola esfera de la existencia determina todos los pensamientos y acciones de los hombres. Ahora ya podemos entender las protestas de Jacques Derrida formuladas tras escuchar decir al propio Schmitt que no porta junto a sí la voz del teólogo.

4. DESCONSTRUCCIÓN, AMISTAD Y DEMOCRACIA: LA LEJANÍA INFINITA DEL AMIGO

Derrida advierte, casi al final del libro, que no ha sido su intención desacreditar la fraternidad, y menos aún la orientada hacia la universalidad. No obstante se muestra reticente a utilizar esta palabra para referirse a algo situado más allá de la fraternidad literal, natural, genética, etc. A juicio del francés, «es sospechoso utilizarla, aunque sea analógicamente o esquemáticamente», pues en muchas ocasiones aquello a lo que se pretende renunciar «vuelve entonces de mil maneras, a través de síntomas y denegaciones cuya retórica debemos aprender a descifrar»⁵⁴.

En el fondo, Jacques Derrida parece buscar un paradójico modelo de amistad que, por apelar en vano al Otro, constituye una especie de llamada *mesiánica* desértica o sin horizonte de espera⁵⁵. Busca una amistad finita, aquí en la tierra, pero afectada de transcendencia, de infinitud, de forma que el amigo, igualmente otro hombre, se halle tan lejos, a tanta distancia, como se encuentra Dios y el amigo muerto. Se trata de una amistad *mesiánica* o *espectral*, por cuanto el amigo logra comunicarse con *Alter* de manera similar a como el ser finito se relaciona con la divinidad, esto es, sin fusionarse con él, sin tratar de apropiárselo o de reducir su singularidad. Pero esta disimetría

54 PA, pp. 264-265. Éste es el caso, en el contexto de la revolución francesa, de Michelet o Victor Hugo. Así, el primero trataba de unir dos conceptos incompatibles: la fraternidad universal y el patriotismo. Para ello utilizaba la *lógica ejemplarista*, según la cual «la patria es la iniciación necesaria a la patria universal» (PA, p. 265). Lógica que constituye, a juicio de Derrida, la estrategia profunda de todos los nacionalismos. También nosotros podríamos aplicar estas reflexiones sobre Francia y Michelet, mas en el contexto español y contrarrevolucionario, al patriotismo de un Ramiro Maeztu, para quien la Hispanidad es un ideal universal, de manera que el patriota español debe «ligar escrupulosamente la causa de la patria a la del bien universal» (R. de MAEZTU, *Defensa de la Hispanidad*, Madrid, Rialp, 1998, p. 288). José Luis Villacañas publicará próximamente un libro sobre este autor de la generación del 98.

55 Lo *mesiánico* es «la venida del otro, la singularidad absoluta e inanticipable del y de lo arribante (*l'arrivant*) como justicia» (J. DERRIDA, *Espectros de Marx* (EM), Madrid, Trotta, 1995, p. 42). Cf. EM, pp. 187-189.

o alteridad infinita no equivale a la desigualdad existente entre padre e hijo. Al parecer de Derrida, no basta, como pretende Kant, con mezclar el esquema familiar de la superioridad (patriarcal) y de la igualdad (fraternal). Por el contrario, se debe conciliar alteridad e igualdad fuera de las relaciones de *homogeneidad* propuestas por el modelo familiar. Se trataría entonces de una *alteridad* incompatible con el esquema de la superioridad, y de una *igualdad* no susceptible de ser representada bajo el esquema fraternal y falocéntrico⁵⁶.

Precisamente, el interés de Derrida por Nietzsche radica en que sus escritos pueden ser interpretados de una forma que favorezca pensar la amistad «en su mayor proximidad a su contrario», es decir, en relación con un *origen heterogéneo*⁵⁷. Tal amistad implica desproporción, interrupción de toda fusión entre tú y yo, e irreducible prelación de *Alter*; supone otra justicia no basada en la equivalencia, en la reciprocidad o en la ley del talión; y, sobre todo, no concibe el amor como una pulsión (*Trieb*) apropiadora⁵⁸. Por ello exige una *distancia espectral* entre los amigos o, en otras palabras, reclama diferencia, disyunción, desajuste, no-presencia, etc. De este modo, el otro por venir, el amigo, pertenece al tiempo de Hamlet, al tiempo desencajado, espectral o fuera de sus goznes (*the time is out of joint*)⁵⁹.

Maurice Blanchot llega aún más lejos que Nietzsche, quien, a juicio de Derrida, no se despegaba lo suficiente de la tradición, por cuanto «la autoridad del hermano seguía dominando todas sus inversiones»⁶⁰. En cambio, Blanchot, con su definición de la amistad como la *llamada a morir en común mediante la separación*⁶¹, somete las palabras a tal «vértigo semántico» que apenas permanece algo de su significado corriente. Derrida aventura la hipótesis de que con este lenguaje Blanchot desea inmunizar a la amistad de los valores comunitarios, así como del problema de la identidad y del parentes-

56 Derrida también explica en este libro que el discurso tradicional sobre la amistad se ha caracterizado por la exclusión de la mujer o por la neutralización de la diferencia sexual. Cf. *PA*, p. 259.

57 Los filósofos del porvenir esperados por Nietzsche son unos amigos completamente diferentes a los descritos por la tradición. Cf. *PA*, p. 53 y ss. Se caracterizan —indica Derrida— por ser inaccesibles, solitarios, silenciosos, incomparables, sin medida común, sin reciprocidad, sin igualdad. Por esta razón constituyen una comunidad anacorética, una «comunidad sin comunidad» (Bataille), cuyo lazo social se funda en la común afirmación de la desconexión. Esto supone el fin del fratrocéntrismo, del *oikeiotes*, de los valores de presencia o proximidad, de la exigencia de que los amigos son nuestros semejantes o prójimos. Por el contrario son —exclama Zarathustra en el canto *Del amor al prójimo*, nuestros lejanos.

58 Cf. *PA*, pp. 81-84.

59 Cf. SHAKESPEARE, *Hamlet*, Acto I, esc. V, cit. en *EM*, cap. 1. Derrida define al amigo como si fuera un espectro, es decir, como una presencia que está viniendo, mas no está presente.

60 *PA*, p. 324.

61 M. BLANCHOT, *L'écriture du désastre*, París, Gallimard, p. 50, cit. en *PA*, p. 328.

co⁶². Esta operación nos coloca ante la siguiente alternativa: o bien rechazar los viejos nombres de amistad, fraternidad, justicia, democracia, etc., o bien guardarlos y analizarlos de otra forma. Esto último es lo elegido por el filósofo de la desconstrucción, ya que los discursos canónicos sobre dichos conceptos son aporéticos y contienen en sí mismos el principio espectral de su ruina, es decir, llevan la semilla de otra forma infinita de entender el concepto⁶³.

Por último, Derrida traduce políticamente esta amistad mantenida en la lejanía y en la distancia. A pesar de rechazar la aparente despolitización descrita por Schmitt, el pensador francés sí apuesta por una verdadera despolitización que, a través de la desconstrucción genealógica o des-naturalización del concepto de lo político y de la democracia⁶⁴, extienda los valores *pacifistas*. La tragedia de la democracia tradicional consistía en que mientras, por un lado, no era posible sin respetar la alteridad, por otro, precisaba del cálculo de las mayorías y de sujetos representables e iguales⁶⁵. Sin embargo, la nueva amistad apolítica permite huir de la cuantificación de las singularidades, y pensar la política más allá de las figuras de la homogeneidad, de la fraternidad o de la etnia androcentrada. Mas esto exige —concluye Derrida— que la esencia de la democracia siga estando por venir, no sólo porque es un

62 Cf. PA, p. 329.

63 El mismo Blanchot elogia la contradictoria *philia* griega con tal de que se enriquezca con aquello que ha intentado excluir. Precisamente, el valor del apóstrofe aristotélico «¡Oh amigos, no hay ningún amigo!», al cual Derrida ha prestado una importancia fundamental en este libro, se debe a que nos permite comprobar cómo el modelo griego se pone en cuestión a sí mismo. Cf. PA, pp. 240 y ss., y pp. 261-264. En estas páginas Derrida expone que la verdad de la versión canónica del *O philoi, oudeís philos* se halla en la apelación a los amigos, y no en la constatación de que no hay amigos, en la llamada dirigida tanto hacia el futuro como hacia el pasado (desbordamiento del presente por un «futuro anterior» o por lo absoluto de un pasado y un porvenir impresentables). Hacia el futuro, porque habla en presente, cuando todavía no hay ningún amigo, a unos amigos por venir (futuros). De este modo, la amistad no es nunca una cosa dada en presente, sino que forma parte de la espera, de la promesa (*teleiopoiesis mesiánica*). Hacia el pasado, porque todo enunciado y pensamiento exige poder dirigirse a alguien que reconozco como semejante a mí (el amigo o camarada), antes incluso de conocerlo. Para entenderse o dirigirse al otro, para llamar a los amigos por venir y del porvenir (futuro), es necesario la previa existencia de una comunidad o de una amistad mínima: la comunidad que habla una misma lengua. Por cuanto toda alocución supone un compartir la lengua, un estar-juntos. En este sentido habría que entender también a Heidegger cuando expresa que todo *Dasein* porta (*trägt*) junto a sí (*bei sich*) la voz del amigo (*der Stimme des Freundes*).

64 Cf. PA, p. 127.

65 Cf. PA, p. 40.

concepto indefinidamente perfectible, sino porque, como la justicia⁶⁶, es un concepto no presentable (espectral)⁶⁷.

5. PALINODIA: REVALORIZACIÓN DE LAS INSTITUCIONES JURÍDICO-POLÍTICAS POR EL REPUBLICANISMO CALVINISTA

Hasta aquí hemos escuchado a Derrida e intentado transcribir su pensamiento de la manera más fiel. Ya nos hemos referido a su principal mérito, al hecho de que subraya la permanente imperfección de las normas jurídicas y del Estado. En este último punto señalaremos además su mayor inconveniente: la proximidad a la teoría apolítica o anti-institucional. Por contra, el iusnaturalismo formal y el republicanismo que nosotros defendemos⁶⁸ no tiene el inconveniente y sí el mérito de las hipótesis políticas de Jacques Derrida.

A mi juicio, este pensador parece trasladar a la tierra la utopía, la locura, de la Iglesia invisible de los elegidos o de los santos. En todo cuanto el francés dice acerca de esa amistad apolítica reconozco el lenguaje del teólogo de la Reforma. También el amor del elegido parte de la indiferencia, de la distancia o de la renuncia a apropiarse del Otro. Ese vacío, esa indiferencia, es la condición necesaria para dejarse llenar por *Alter*, por la segunda tabla del decálogo, pues el elegido no realiza ninguna acción por interés o por referencia a sí mismo. Por esta razón, la justicia supone una decisión en cierta forma *pasiva*. Como expresa Derrida, se trata de una decisión justa que, en oposición a la schmittiana decisión activa, está originariamente afectada por el Otro⁶⁹. La justicia de la amistad apolítica, como la de los *electi*, se halla sustraída a la legalidad, a cualquier saber, horizonte e institución eclesial o de otra clase. Si bien Derrida duda en asimilar esta idea de justicia a la idea reguladora en sentido kantiano, por cuanto supone un horizonte que limita la apertura infinita de la amistad apolítica⁷⁰, no debería dudar en identificarla con la justicia de la teología reformada, la de la Iglesia *invisible*, nunca presente y siempre por venir. Esta teología sustentada sobre la justificación

66 A diferencia de Heidegger, quien analiza la justicia como presencia o como «la conjunción del acuerdo», y la injusticia como «la dis-yunción o la des-conjunción» (EM, p. 40); para Derrida la justicia, en cuanto relación con el Otro, supone «el irreductible exceso de una dis-yunción o de una anacronía». «En caso contrario —añade este pensador— la justicia corre el riesgo de reducirse de nuevo a reglas, normas o representaciones jurídico-morales, en un inevitable horizonte totalizador» (EM, p. 42).

67 Cf. PA, p. 338.

68 Cf. Tesis doctoral de A. RIVERA GARCÍA, *La política de la modernidad: republicanismo calvinista versus clericalismo jesuita*. Universidad de Murcia, 1998.

69 Cf. PA, pp. 87-88; FL, p. 61.

70 Cf. FL, pp. 59-60.

por la fe establece un abismo entre la justicia y el derecho, y no se basa, en contraste con la católica justificación por las obras, en ningún contrato, cálculo, regla o relación recíproca. Por todo ello sólo se puede hablar de justicia, digámoslo una vez más con las palabras de Derrida, «acudiendo al expediente de la buena conciencia o de la mistificación»⁷¹.

Pero la Reforma calvinista, la base histórica del republicanismo que pretendemos apoyar, consideraba beneficioso mantener la diferencia entre esa esfera teológica, ideal o sin necesidad de derecho, y la esfera temporal, institucional, real o encargada de ordenar el ámbito de lo posible y, por esto, necesitada de normas jurídicas. Calvino, aun siendo consciente de la irresoluble contradicción entre ellas, rescataba la importancia de esta última dimensión legal, jurídica o institucional. Pues el elegido, el santo, quien dona todo al Otro y, por este motivo, ha de evitar el escándalo dado a los débiles, sabe que el derecho, a pesar de no hacer presente la auténtica justicia, resulta muy útil para los demás, para que los hombres imperfectos, los condenados, vivan en paz. De todas formas, Calvino nunca traspasa, como hace el iusnaturalismo material católico, el abismo entre las reglas humanas y la verdadera justicia divina. Por esta causa ni eleva las normas jurídicas positivas al rango de imperativos éticos, ni santifica el poder público. Tampoco suprime, como hacen las antropologías optimistas más revolucionarias, la diferencia entre los elegidos, los hombres moralmente buenos o capaces de respetar por convicción al Otro, y los condenados o quienes actúan por interés propio. Pues la negativa a reconocer la corrupción natural conduce a terribles consecuencias, a estallidos revolucionarios, que siempre han fascinado a los teóricos realistas. En contra de la opinión del autor de *Políticas de la amistad*, el derecho se funda para el republicanismo calvinista en la más profunda heterogeneidad, hasta el punto de que la paz instaurada es la profetizada por *Isaías* (11, 6-9), la de lobos y corderos viviendo juntos y sin hacerse daño.

Sin embargo, Derrida, prosiguiendo una actitud cuyo gesto se ha repetido en innumerables ocasiones desde Lutero y la Reforma apolítica o *libertina*, critica mediante el método de la desconstrucción el origen violento e inmoral de las instituciones, y centra su atención en la esfera ideal. Después, partiendo de esta dimensión apolítica o teológica, vuelve la mirada hacia el escenario público e intenta definirlo de otra forma. Indudablemente, cuando se observa el derecho y el Estado desde el ideal o desde el *ius* siempre se

71 FL, pp. 40-41. El teólogo de la Reforma podría hacer suyas estas palabras de Derrida: «en ningún momento se puede decir *presentemente* que una decisión es justa, puramente justa (es decir, libre y responsable), ni de alguien que es justo ni menos aún que *yo soy justo*. En lugar de *justo*, se puede decir legal o legítimo, en conformidad con un derecho, con reglas y convenciones que autorizan un cálculo pero cuyo origen fundante no hace más que alejar el problema de la justicia» (FL, p. 54).

acaba condenándolo y apostando por una estrategia de ruptura con las instituciones, a la que Derrida, a pesar de su pacifismo y de procurar tomar precauciones con respecto a Benjamin, a la *Destruktion* heideggeriana o al antiestatalismo más revolucionario y violento, difícilmente puede escapar. Su pensamiento sigue estando demasiado cerca del alegato rupturista de Jacques Vergès en su defensa imposible de Klaus Barbie⁷².

Por el contrario, el republicanismo calvinista ha sabido restaurar el valor del derecho y de las instituciones. Nos permite pensar la relación entre la justicia, el ordenamiento jurídico y la política sin exagerar sus diferencias, pero sin confundir dichas esferas, en un doble movimiento de aproximación y separación. También hace posible concebir, sin necesidad de acudir a estrategias partisanas o revolucionarias, un poder que no dé miedo, fundado en la comunicación y no en la represión, dominación o muerte. Antropológicamente, su punto de partida es el mito de la corrupción natural. El reconocimiento del pecado original implica asumir la interrupción, el abismo o la disimetría en el seno mismo de la subjetividad, en el entendimiento y voluntad humanas. De ahí resulta la escisión entre el orden de la praxis (*ethos*), el del derecho y la política, y el teológico (*aletheia*), el de la justicia más allá de las instituciones humanas. No obstante, asume sin melancolía la distancia que separa el tiempo pleno de los dioses del tiempo deficitario de los hombres, pues la caída del primer hombre no equivale a la ruptura gnóstica o a la *caída de Satán*⁷³.

Jurídicamente, el *republicanismo calvinista* adopta una especie de *iusnaturalismo formal*, por cuanto el *ius*, la justicia, se presenta ante los hombres bajo una mera forma, esto es, desencarnado. La verdad, el cuerpo, materia o fin de esa forma se nos escapa. Por esta causa, la diferencia entre el derecho y la justicia resta como insuperable: el *ius* nunca podrá ser alcanzado en su sentido más puro, y tan sólo podremos obtener de él una imagen o una simple representación. A este respecto no podemos dejar de mencionar su semejanza con esa *llamada mesiánica* sin contenido, formal, desértica o atea, a la que alude constantemente Derrida. De cualquier manera, para la tesis republicana la justicia material resulta inalcanzable porque no se puede *aniquilar* la esencia finita o corrupta del hombre. Pero, al mismo tiempo, y esto es importante subrayarlo, el *ius* no se encuentra completamente ausente en la *lex*. Su total desvanecimiento también origina la mayor de las injusticias: el decisionismo más intolerable o *diabólico*. Por eso, mientras la justicia sin

72 Cf. FL, pp. 87-88.

73 Cf. W. BENJAMIN, *El origen del drama barroco*, Taurus, Madrid, 1990, p. 228. El pensamiento apolítico o impolítico tiende a abolir la diferencia entre lo diabólico y la corrupción humana. Un buen ejemplo de ello es R. ESPÓSITO, *Confines de lo político*, Trotta, Madrid, 1996, pp. 28-33.

derecho conduce a la violencia gnóstica y destructora de las instituciones, el derecho sin justicia desemboca en el peligroso decisionismo de Schmitt.

A diferencia de la *filosofía del quizá* sostenida por Derrida, la de los amantes de la verdad que no están en la verdad⁷⁴, el republicanismo calvinista rescata el valor de la opinión y de la honestidad públicas, tan fundamentales para un régimen parlamentario. Dado que los obligados por el derecho son arbitrios corrompidos e interesados, la unión jurídica sólo podrá realizarse al precio de otorgar derechos subjetivos y reconocer los intereses particulares y mutables. La dimensión material de la ley se conecta entonces con las *mores* o la opinión pública, tan cambiante e inestable como señalan Rousseau, Kant, Jefferson o Tocqueville. La ley, en suma, se halla a medio camino entre la eternidad del *ius*, del ideal, y la fugacidad de las *mores*. Sólo manteniendo esta tensión se evita caer en los excesos de la política schmittiana y del pensamiento apolítico al que tanto se acercan las páginas de *Políticas de la amistad*.

74 Cf. PA, p. 63. Derrida advierte que no se debe confundir la *filosofía del quizá* con la filosofía de la opinión. El *quizá* no es algo vago o confuso, sino la ley de una aporía, de una indecidibilidad, de una doble obligación, del momento de la disyunción entre el pensar (la pregunta del quizá) y el conocer (saber teórico o juicio determinante) y, en consecuencia, es algo sin verdad: «Los amigos del *quizá* son amigos de la verdad. Pero los amigos de la verdad no están, por definición, en la verdad, no están instalados en ella como en la seguridad bloqueada de un dogma y en la fiabilidad estable de una opinión» (PA, p. 63).