

Alberto Verón Ospina

Profesor Asociado
Universidad Tecnológica de Pereira

**Derrida y Nietzsche: Una Lectura
Política en la Sociedad de la
Comunicación.**

Resumen:

Si como escribe Derrida comentar un texto es reforzar la ilusión de que existe un significado presente, y por lo tanto de que el texto puede ser presentado, acepto caer en el riesgo de esa presentación que puede tener mucho de traición, de reducción, de amansamiento de lo que se pretende como reclamo de no – sujeción. Pero la academia opera también en esos términos y Derrida siendo un académico sabía de su exposición al comentario. Yo por mi parte trataré de que ese comentario sea lo menos perverso posible, y trasmita al lector una sintonía con el Derrida filósofo político, el Derrida pensador de estos tiempos de lo nuevo como retorno de lo mismo, pero también de estos tiempos que pueden abrirse a un incierto porvenir liberador.

El modelo de intelectual que viene de la revolución francesa, hasta los tiempos de Jean Paul Sartre, era el de quien pensaba el *ser*, pero le agregaba una mirada fuerte, de tipo político. Al finalizar la década de los años sesenta, viene el enfriamiento de los compromisos políticos¹ y de aquellos pensadores al estilo de Sartre consecuentes con ese modelo anteriormente mencionado,

vinculado a los procesos revolucionarios en el mundo, se pasa a un modelo en que los nuevos pensadores optarán por el giro lingüístico, dando la impresión en este cambio, que reducían el margen de esperanza de incidir en la alteración de las estructuras políticas y optaban mejor por un examen radical de las estructuras del lenguaje.

Allí aparece Derrida con su conferencia "*Las estructuras, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas*". Las obras que publica al final de la década de los años sesenta: *La escritura y la diferencia*, "*De la gramatología*" y "*La voz y el fenómeno*" son verdaderos retos al lenguaje, al nombrar lo innombrado, o al mostrar en la alteración, parodia y experimentación con las palabras, los límites y las fragilidades sobre las cuales han reposado las ciencias humanas, las ciencias sociales y la visión occidental del mundo. Derrida desarrolla una propuesta consistente en leer los signos y los discursos de las ciencias humanas bajo una perspectiva no autoritaria. Esa propuesta de Derrida se le conoce como *deconstrucción*. Para algunos, los orígenes de esta propuesta *marginal o periférica* de la filosofía se alimenta de su niñez y adolescencia de judío marginado en Argelia.

De allí nace también su simpatía con las luchas contra toda forma de autoridad central, de discurso que simula la verdad: sea la marginación de los negros en Sudáfrica, el ejercicio del totalitarismo en Checoslovaquia, el sometimiento acrítico a una forma de gobierno, de ideología, de gramática.

¹ DERRIDA Jacques. *Canallas. Dos Ensayos sobre la Razón*. Madrid: Editorial Trotta.2005. Traducción de Cristina de Peretti.

BORRADORI Giovanna. *La Filosofía en una Época de Terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Colombia: Taurus. 2003. Traducción: Juan José Botero, Luis Eduardo Hoyos.

Deseo examinar la reflexión política que realiza Derrida en los últimos años de su vida, en momentos que la coyuntura mundial luego del 11 de septiembre nos coloca frente al examen de conceptos como Estado, Estado-Nación o guerra contra el terrorismo. Los textos² sobre los cuales trabajaré datan de principios del siglo XXI y allí nos situamos ante una polémica política que ha estado precedida de una dura discusión filosófica y que se remonta al parentesco del pensador argelino con Federico Nietzsche, y su abordaje del inquietante asunto del *nihilismo*³, la necesidad de superación o trasvaloración de la moral occidental, o apelando a un término Derrideano: *lo porvenir*.

¿Qué es *lo porvenir*, si el concepto de Estado y los otros conceptos que se derivan de este han perdido su centralidad, y su autoridad? ¿Qué pasa si la supuesta novedad de la democracia moderna no es otra cosa que un reenvío de lo mismo, una repetición con otro atuendo de una astuta razón que impone un derecho de propiedad sobre la decisión de lo que es verdad o mentira?

Siendo Nietzsche fundamentalmente un moralista y Derrida un deconstruccionista del lenguaje, sus reflexiones han alcanzado en este siglo que comienza *un potencial de fuerza política* al cual pretendo remitirme y del cual ambos conservan filiación común. Pero ese potencial de fuerza política nace de la capacidad de *ir contra* la tradición heredada. E *ir contra* no quiere decir negación y exclusión, sino la realización de múltiples operaciones por medio del

lenguaje. De allí que frente a la ciencia y la verdad como *políticas de poder* en Nietzsche, Derrida derivará contrariamente hacia unas políticas del amor y de la amistad que incluyan, cuenten y atraviesen el des- amor y la *enemistad*. Por entre este camino que va de uno a otro surge el *porvenir*, la posibilidad de un *quizás* que rompa con el eterno retorno de lo mismo.

No es mi pretensión en este texto entrar a examinar cada uno de los enunciados propuestos por Nietzsche que ponen a tambalear el edificio de la metafísica y lo que se ha construido sobre ella: la civilización occidental; aunque sí creo conveniente mostrar como Derrida se vale de Nietzsche y se vale de la *deconstrucción* al examinar el lenguaje de la política contemporánea, el concepto de Estado o de quien es el bueno y quien es el canalla en el estado actual del mundo; pero sobre todo para mostrar la urgencia de una política que no solamente ansíe reconocer *lo otro distinto*, sino que se reconozca en *lo otro*.

DESARROLLO

La proximidad entre la tarea de Nietzsche y la reconstrucción en Derrida.

La deconstrucción es ansia de comunicación y es reconocimiento de la diferencia. Corte, heterogeneidad, indecibilidad que muestra como el texto se reconstruye a sí mismo. Para la deconstrucción existen otras racionalidades, otras maneras de leer un texto, por lo tanto

² Según Nietzsche la ciencia moderna actuó de modo violento y destruyó esa supuesta espontaneidad irreflexiva de la humanidad.

³ JARAMILLO Vélez Rubén. *Nietzsche, el Nihilismo Consciente*. En: *Argumentos* 6/7, p.52, diciembre de 1983, Santafé de Bogotá

de hacer rupturas. La deconstrucción tiene un deseo de idioma que puede resultar chocante. Esto se da en la discusión acerca de la comunicación.

La deconstrucción de Derrida aparece en un panorama sociológico marcado por la diversidad y la mundialización: en el caso de nuestro trabajo el supuesto conflicto oriente-occidente. Como proyección investigativa la deconstrucción en términos filosóficos se encuentra signado por la revisión y cuestionamiento de las metafísicas occidentales; una revisión que se remonta a Federico Nietzsche y Martín Heidegger

Entiéndase el ataque a las metafísicas como derrumbe radical de las ontologías del ser y de todos sus productos derivados: dios, conciencia, moral, verdad, ciencia, absoluto. Derrida está en esa nueva tradición posmetafísica, incorporando una crítica deconstruccionista que alcanza a pensadores caros a la modernidad como Rousseau, a Saussure, Freud, por citar solo tres ejemplos y situando su método o crítica desde la incertidumbre, lo polisémico, lo ambiguo, el juego.

Antes de Derrida, Nietzsche apedreó muchos de los conceptos que eran considerados centrales en la filosofía: en la cultura judeo-cristiana el cristianismo había sido puesto como centro, igual que Platón puso en el centro de lo humano la conciencia, arrojando al mundo del engaño los instintos que guiaron por largo tiempo la vida del animal humano. Nietzsche quiso atacar estos conceptos centrales, proponiendo un orden politeísta, cercano a lo que en Derrida será el modelo de descentramiento y deconstrucción de los conceptos. Nietzsche, habla de la descentralización de los valores cristianos,

incluso Dios, quien con su muerte nos pone a los hombres en la tarea de convertirnos también en dioses. Para Derrida la muerte del monoteísmo, obliga también a pensar en la crisis del único sentido, así como el reconocimiento y la emergencia de los múltiples sentidos y posibilidades.

También Nietzsche en el siglo XIX enfiló sus armas contra el concepto de una verdad universal que la filosofía tenía la misión de develar. La verdad, para el creador de Zaratustra, era un concepto inventado por los Griegos a través de Sócrates y de Platón con el fin de distinguirse y legitimarse al interior de su país gracias a los sofistas y más allá de las fronteras, sobre aquellas culturas no-griegas, quienes habrían de acatar el legado y las verdades elaboradas en Atenas.

Pero así como la verdad universal fascina y domina, otros conceptos en la historia han tenido el poder en manos de una serie especial de sacerdotes – los filósofos y los científicos- de hacer que hayan sociedades, pueblos, civilizaciones enteras, que los acepten y eduquen sus instintos de acuerdo a esos conceptos: Dios principalmente y luego la razón científica, y todavía hoy, en un mundo secularizado, la moral.

Derrida y de Nietzsche son pensadores que realizan un descentramiento de conceptos como verdad y autoridad en filosofía, lo cual tiene que repercutir en una lectura que hagamos del Estado. ¿Cómo interpretar desde una perspectiva Nietzsche-Derrida el papel del concepto de estado o el concepto de terrorismo? Considero que un examen del tema desde la perspectiva de ambos pensadores puede llevarnos a algún territorio de interés.

Habrà primero que plantear esa "afinidad electiva" que surge entre Nietzsche y Derrida que entre otros aspectos consiste en la profunda desconfianza frente a las presuposiciones tradicionales de la filosofía acerca de la verdad. Al impugnar la idea de Dios o de la metafísica occidental, Nietzsche abre un profundo abismo en la tradición filosófica, y produce un agrietamiento en la pirámide sólida de la filosofía. Por esas ruinas dejadas al paso del pensador alemán se erige la obra de Derrida. "*Hay que amar a los enemigos (seine Feinde lieben), incluso si se pretende no hacerlo de manera cristiana*" – esta afirmación, que en sus políticas de la amistad, recoge Derrida de la *Voluntad de poder* presenta en lo que pareciera *impresentable*, no el perdón sino *el imperativo del amor* en esa imposibilidad de presentarnos como seres diametralmente opuestos, situados en campos de batallas adversos. ¿Podrá trasladarse este imperativo del amor por el enemigo sin convertirlo en mi semejante, al campo de la política?

Una nueva sabiduría política nos invoca, no desde el saber hablar, sino desde el saber mentir y del saber disimular la conciencia lúcida de todo aquello que marcha en contra de la unión social. Nietzsche se pregunta si esto será una nueva política humanista, la cual es pesimista, escéptica, incrédula. El radical cuestionamiento de Federico Nietzsche deja un insustituible vacío, rebela o manifiesta la ausencia, abre las puertas al vacío, deja en suma al hombre occidental completamente descentrado, a la deriva. Siglos de metafísica occidental poblaron el vacío o la nada, lo cual, remitiéndonos a Heidegger, alejó al hombre de su realidad última: la muerte. De la religión, a la filosofía, pasando por el Estado, llegando a las artes,

han sido las presencias, lo lleno, las sustancias el cosmos o el sistema de referencias al que hemos estado articulados. La política también quedó afectada de esperanza, ¿cómo emprender el camino desandado? La historia del siglo XX nos presenta esa lucha por mantener vivas en los escenarios públicos y privados esas nociones *centrales* y así aplicar la autoridad del discurso *de lo mismo*. Esta sujeción al centro será parte de la crítica que Derrida haga a la concepción de política y de estado en el orbe cristiano occidental

Al leer a Saussure de modo deconstructivo, Derrida llevó a la filosofía a desmontar la relación significado- significante, así como la discusión clásica del estructuralismo de que el acto de entender se produce al relacionar las partes, a partir de una estructura central o de sistema. Derrida cuestionó la artificialidad de esa estructura por encontrarla sometida a una concepción de lo central como lo verdadero y como lo estable. A la base del estructuralismo operaba de nuevo la metafísica trasmutada en estructura, las ciencias organizadas en conceptos. Derrida comparte con otros pensadores de su época: Foucault, Barthes, Deleuze la posición de que los conocimientos son textuales y que esos conocimientos no están elaborados de conceptos, sino que a su base estaban las palabras. Los posestructuralistas intentarán ver el lenguaje desde su afuera, desde sus márgenes, desde sus ausencias y nos invitan así a participar en un juego que en el caso de Derrida es el juego de la deconstrucción.

Derrida habla de una estructura dominante de la historia: el logocentrismo que consiste en el predominio del ser en el lenguaje.

Denuncia entonces esa relación entre el ser y el logos. La primacía de la palabra hablada y la subsiguiente marginación de la escritura. Para Derrida la escritura será contrariamente una vía de liberación frente al logos, pues no quiere solo recuperar un sentido dominante por su presencia, sino introducir el reconocimiento de esos otros sentidos ausentes. Lo que consigue así Derrida es que emerja el misterio, lo cerrado, lo que no se esperaba, lo imprevisible intentado superar así las limitaciones metafísicas. Derrida profundiza en el potencial incierto de las diferenciaciones semánticas gracias a figuras del lenguaje como la *diseminación* y ahonda en la destrucción de la metafísica que fuera uno de los principales trabajos de Nietzsche.

Considero, a esta altura de mi exposición precisar esa tarea que de destrucción de la metafísica y por ende de la teología y de la moral realizara Nietzsche en el siglo XIX. Para Nietzsche la criatura humana que no tiene garras, ni colmillos para devorar a las otras presas, ni alas con que escapar de los peligros hubo de desarrollar otra herramienta con que acercarse a *lo real*. Kant llamaría a esta herramienta exclusiva de la humanidad *juicios sintéticos a priori* que consisten en la capacidad de percibir, de sintetizar, de aprehender y de organizar el mundo.⁴ Fue por medio del juicio, que el hombre saltó de la igualdad con el resto de criaturas a esa dolorosa, si se quiere angustiante y permanente toma de conciencia de sus limitantes como la muerte, el hambre, el dolor, el afán de poder.

Según Vattimo⁵ Para Nietzsche la herramienta que tuvo el hombre en sus orígenes para poderse desarrollar como especie fue el intelecto que se expresa a través de la *representación* entendida esta como el disfraz, el juego, la máscara, la mentira que utiliza. El intelecto, como señala Horkheimer en Razón y auto conservación, es lo que le ha permitido al hombre su auto conservación. Gracias a la representación el hombre dictamina sobre lo que es y lo que no es, lo verdadero y lo falso, lo correcto y lo incorrecto, y allí nos estamos moviendo en el plano de esa representación. De ser una criatura semejante e igual al resto de criaturas pasó a convertirse en el *señor* y a partir de allí a establecer una tabla de valores morales y de valores epistemológicos. De Platón, pasando por el judeo cristianismo y llegando a la ciencia moderna, tenemos que la moral y el conocimiento objetivo han sido expresiones de esa representación que se logra gracias a las fábulas o narraciones que se hacen explícitas en el lenguaje.

El filósofo Colombiano Ruben Jaramillo resume en su interpretación de Nietzsche la historia de ese proceso en que la especie humana descubre cuales son sus limitaciones y sus fortalezas, y en ese descubrimiento el progresivo enseñorearse por encima de las otras especies vivas: El trabajo le permitió sobrevivir. El trabajo que produce anticipadamente, que garantiza la satisfacción regular de las necesidades, que provee el sustento y permite proyectarse más ampliamente. Del trabajo se pasó a la

⁴ VATTIMO Gianni. *El Espejo y la Máscara. Nietzsche y el Problema de la Liberación*.

Barcelona: Ediciones

península. Barcelona. 2003. Traducción Jorgue Binaghi.

⁵ JARAMILLO Vélez, Rubén, *op.citp*.52

conciencia y de ella a la conciencia de esta conciencia en la filosofía del saber absoluto.⁶

Trabajo y conciencia en cuanto complejos y sofisticadas realizaciones humanas se memorizan y problematizan gracias al lenguaje que es conveniencia, que es norma para poder subsistir en un espacio determinado afincado en reglas. El ser humano encuentra que no solo el trabajo le permite realizar una acumulación temprana y primaria básica para sobrevivir a la naturaleza, sino que en el lenguaje puede depositar ese progresivo cúmulo de experiencias al nominar o nombrar cada una de las cosas de la realidad, o luego al relacionar esas cosas con el mismo, por medio de conexiones y acciones verbales, o en casos más elevados al articular esas convenciones: cosa, acción, sujeto que nomina, a una figura que garantiza esa realidad, a un ser superior, a una metafísica que conjura y limita el desorden. Y es en el lenguaje, lo capta plenamente Nietzsche, donde se realiza este proceso. Pero lo que en la tradición metafísica previa a Nietzsche puede interpretarse como si el lenguaje fuera la manifestación del poder superior humano, en Nietzsche es la sospecha y el impulso nominalista, la urgencia de nombrar para así orientarse en un espacio dado. Nietzsche sospecha que el lenguaje no es verdad, no es adecuación lingüística de la realidad, sino que es metáfora: *"Solo por olvido puede el hombre llegar a pensar nunca que posee una verdad... ¿Qué es la palabra? La copia en sonidos de una impresión nerviosa...Cómo podríamos decir, si en la génesis del lenguaje*

fuera la verdad el punto de partida, si la certeza fuese el criterio decisivo en la designación de todas las cosas, como podríamos decir: la piedra es dura como si supiéramos lo que significa la palabra dureza y no se tratase más que de una impresión ejercida sobre nuestro sistema nervioso"... "Creemos saber algo de las cosas cuando hablamos de árboles, nieves y flores, y solo poseemos metáforas sobre las cosas, que no corresponden en nada a su esencia natural"

En sus ensayos acerca del papel protagónico que cumple la metáfora en el lenguaje, nuestro filósofo argelino escribió: *"Decir que habitamos en la metáfora y que circulamos en ella como en una especie de vehículo automóvil no es algo meramente metafórico. Ni tampoco propio, literal o usual."*⁷ Comparemos esta reflexión con la de Nietzsche para quien *"las verdades son ilusiones de las cuales se ha olvidado que son metáforas que paulatinamente pierden su utilidad y su fuerza, monedas que pierden el troquelado y ya no pueden ser consideradas más que como metal...ser verdad no es otra cosa que utilizar las metáforas en uso, es decir para expresarnos moralmente: obligados a mentir, en virtud de un pacto, seguir mintiendo como borregos, en un lenguaje válido para todos."*

¿Qué pensar entonces de la génesis de todas esas formas de organización que las filosofías del derecho y de la política apoyadas en la metafísica, han instituido en occidente como las respuestas o el pacto entre los hombres?

⁶ DERRIDA Jacques. *La Retirada de la Metáfora*. En: *La Reconstrucción de las Fronteras de la Filosofía*, p. 35

⁷ . DERRIDA Jacques.

Canallas dos ensayos sobre la razón.

Editorial Trotta. España 2005. Traducción Cristina Peretti.P.1100

Desde la perspectiva de Nietzsche la verdad es apenas una manera hábil y práctica que tienen los hombres de sobrevivir. Ley, Estado, Justicia, Democracia, todas ellas escritas a lo largo de la historia con mayúscula. ¿Existe una correspondencia plena, real entre lo que esas palabras pretenden significar y el orden de lo real donde se incrustan? Luego de Nietzsche y durante todo el siglo XX, con la inclusión de palabras como socialismo y comunismo, será sumamente difícil que el eco de esa duda, de ese señalamiento, pero también de esa ironía se haga borrón en el pensamiento de occidente. La sospecha de que en el lenguaje están buena parte de nuestras desilusiones políticas y sociales no puede evitarse sin relacionar a Nietzsche con Derrida, sin indagar como el camino de la crítica filosófica derridiana nos acerca a una comprensión de esos fenómenos que parecen haberse vuelto más agudos con la proliferación de lenguajes, de citas, de referencias, de documentación sobre los acontecimientos que atañen al poder y la administración social de lo humano.

El llamado a la reflexión política con el 11 de septiembre.

Aunque ya había abordado los temas de la filosofía política, me refiero especialmente a los *Espectros de Marx*, el acontecimiento del 11 de septiembre produce en él nuevas reflexiones. De esa provocación son testimonio "Canallas. Dos ensayos sobre la razón" y sus aportes a la entrevista realizada por Gianna Borradori y publicada por esta con el título: *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y*

Jacques Derrida. Pasa en estos documentos algo semejante que con Nietzsche: sin ser etiquetado como filósofos políticos lo político – entendiendo por esto El estado, la violencia, la democracia, el socialismo, la ley – aparece en estos textos en cuanto conceptos a reconstruir. Sino semejante el del filólogo de Sils Marie y del estudioso del lenguaje proveniente de Argelia.

El entorno en que se producen estos textos corresponde a lo que Derrida llama *la venida del acontecimiento*, una expresión inquietante, ambigua en la medida que se niega a definir lo que será el acontecimiento, pero que está muy unida también a lo que puede ser una esperanza: *la democracia por venir*. "¿Será la democracia por venir un Dios por venir? ¿O más de uno? ¿Será el nombre por venir de un dios o de la democracia? ¿Utopía, súplica, anhelo piadoso? ¿Juramento? ¿U otra cosa todavía? A la espera de ello, y es de lo que significa esperar de lo que estamos hablando aquí, ¿se puede hablar de la democracia en este castillo?"⁶

No la democracia que está, sino el concepto que no acaba de realizarse, de hacerse, de acabarse, lo cual incita a que también sea apropiado por algunos Estados – Naciones que se auto consideran el lugar y el espacio donde se cumple la verdadera democracia en contra de aquellos Estados canallas que no cumplen los criterios. Por eso el prólogo del libro, titulado a propósito VENI, donde falta la (R) como expresando lo no acabado, empieza con una pregunta de hondo calado político ¿Quién tiene, justamente, el derecho a atribuirse, a conceder o a ejercer,

⁶ DERRIDA Jacques.

Canallas dos ensayos sobre la razón . Editorial Trotta. España 2005. Traducción Cristina Peretti.

soberanamente, el derecho? ¿A interrumpirlo soberanamente?⁹ La pregunta nos recuerda Derrida, está anclada en la definición que hace del soberano Carl Schmitt: *aquel que tiene derecho a interrumpir el derecho*, pero también nos evoca, inmediatamente el espectro de Walter Benjamin quien en los años veinte y treinta se preguntará acerca de la violencia fundadora de derecho: la de los dioses, y aquella otra violencia: la destructora de derecho, y que tendrá un largo análisis por parte de Derrida.

Luego de los atentados del 11 de septiembre, que para Derrida son la manifestación de la continuidad e inconformidad de una cultura (la oriental) frente a otra (la occidental) que pretende absorberla, avasallarla, el autor urge por *"invocar cierta razón por venir, en tanto que democracia por venir – en la edad de la así llamada mundialización"*¹⁰ Al realizar esta invocación regresa la pregunta, o "el viejo nuevo enigma" de palabras como soberanía y Estado- Nación. El autor duda ostensiblemente de que la razón de Estado se encuentre guiada por el Estado de derecho¹¹ y frente a las consecuencias de esa duda dibuja el panorama de *un acontecimiento* sorpresivo, que escape a la racionalidad predictiva de la política y que denomina *la venida singular de lo otro*.¹² Todo el libro versará acerca de pensar ese *pensamiento que vendrá* que vincula a la idea griega expresada en la palabra *Khora*, la cual oculta un acto de esperanza mesiánica pero

que no es religioso y que está ausente de mesianismo, sino que clama un pensar distinto, un pensar lo otro¹³. El pensamiento de la *Khora* se entiende en este texto como *"otro lugar sin edad, otro tener-lugar, el sitio de la situación irremplazable, de un desierto en el desierto, espaciamiento de antes del mundo, el cosmos o el globo, de antes de toda crono-fenomenología, de toda revelación, de todo como tal y como sí, de toda dogmática y de toda historicidad antropológica."*¹⁴

¿Nos estará susurrando Derrida el estallido, el fin, la muerte del pensamiento occidental?
¿Algún tipo de advenimiento de *otro* lenguaje?
¿Se trata solamente de dejar las bases para una esperanza necesaria?

Creo que habrá que recurrir a Nancy cuando dice que la filosofía no se ocupa de una cosa distinta a no ser *el sentido*¹⁵, del sentido del hombre, de la vida, de la historia y por obvias razones del sentido del sentido, del sentido de las palabras que como la democracia, o el Estado, o La mundialización contienen, delimitan, mueven los pequeños sentidos de las criaturas humanas. Derrida no está en ningún momento objetando el *sentido*, lo que nos está avisando en este texto es la necesidad de la llegada de otro sentido. Derrida hurga entre este maremagno de sentidos las palabras *mundo* y *mundialización*, y tras de estas palabras, o mejor, tras de esos conceptos tan racional el

⁹ DERRIDA, p.11 En: *Canallas dos ensayos sobre la razón*. Trotta. 2005. España. Traducción Cristina Peretti.

¹⁰ Leer la nota 3 de la página 13 de *Canallas dos ensayos sobre la razón*

¹¹ Derrida, Jacques, *Opcit*, p.13

¹² Ya Nietzsche hablaba de las tareas que tienen los nuevos filósofos.

¹³ Derrida, p.14

¹⁴ NANCY Jean- Luc. *Un Pensamiento Finito*. España: Anthropos. 2002. p.2. Traducción Juan Carlos Moreno Romo

¹⁵ Derrida, Jacques. La ruada libre. En: *Canallas* p.27

primero, tan académico el segundo busca uno más sencillo, más prístino, más simple y que le otorga sentido a esos otros: la palabra *vida*.

¿Es posible la democracia?

Resulta inevitable entonces al finalizar este texto preguntarnos aunque sea para *no* quedar satisfechos: ¿que es la democracia? Para buscar una respuesta en Derrida cercana a lo afirmativo, orientémonos a una lectura triste de la democracia: es cuando compara la circularidad de esta con el torno de la tortura: La tortura instrumento político para hacer confesar al enemigo tiene en Derrida una estructura circular: es un torno que gira, que repite su vuelta y con cada vuelta aumenta el castigo sobre quien está atado allí. El torno, aunque esto no lo dice Derrida tan escuetamente se parece al sistema solar, donde todos giramos, infinitamente alrededor de este centro. Cada alejamiento o cada acercamiento a ese centro solar, implica el riesgo, el sobresalto de la destrucción, del caos. El estado como Dios también tiene forma de torno. Pero si asocia la rueda con la democracia: *"Parece difícil pensar el deseo o la nominación de algún espacio democrático sin lo que se denominaba en latín una rota, sin la rotación la rodadura, sin la redondez o la rotundidad giratoria del redondel que gira en redondo, sin la circularidad, aunque sea pre – técnica"*¹⁶ La democracia entonces, tal como se nos presenta pareciera ser el centro forzado de la historia alrededor de la cual todos debemos marchar. Y valga la aclaración, que al caer el

socialismo real, el sentido que *pareciera pervivir* de la democracia es el que entienden y aplican los Estados Unidos.

Derrida nos trasmite la inquietud de que eso que llamamos democracia es algo de lo que no sabemos del todo en que consiste pero que es lo heredado por nosotros y contenido en esta palabra. En su dimensión de *vida* la democracia trae aparejado aprender a vivir con otros, reconocer en el otro a pesar de lo distinto a un semejante y también a reconocer a un soberano, una fuerza acreditada. Pero ¿Qué es vivir con otros? ¿Qué es un semejante? Lo que se encuentra y reconoce en esta investigación acerca del sentido de esta tradición de la filosofía política que se llama democracia y que luego de la caída del muro de Berlín parece ser un imperativo que se extiende a todo el planeta es que: la democracia tiene una forma más próxima a la esfera y al círculo que al triángulo y al cuadrado. Que la democracia es también *una fuerza* que funciona u opera como autoridad dotada de soberanía, de decisión, de zanjar conflictos y de permanecer o prevalecer.

Pero también la democracia se encuentra con sus enemigos desde sus orígenes griegos: el gobierno de algunos o *polykoinonía*¹⁷, esa larga saga que desde el tiempo mítico y teológico ha impuesto su fuerza: *"un largo ciclo teológico político a la vez paternalista y patriarcal, por lo tanto masculino, con la filiación padre- hijo-hermano"*¹⁸, o también está la figura del bribón, el que embauca con su

¹⁶ DERRIDA. **Canallas**, p.33.

¹⁷ DERRIDA. **Canallas**, p.47.

¹⁸ Derrida introduce o inventa una palabra que define más desde su perspectiva la mundialización y es el esfuerzo *mundialatinizador* o la *mundialatinización*.

desvergüenza, con su lujuria, con su impudicia en los espacios públicos de la democracia. Cualquiera de estas tres figuras tiene la característica que operan en el escenario mítico, religioso o secular; oposición o puesta en escena que ejercen desde la democracia.

En cambio *“los únicos y muy escasos regímenes que no se presentan como democráticos son regímenes de gobierno teocráticos musulmán.”*¹⁹ Son ellos las únicas culturas que han resistido al embate del europeo, greco- cristiano y secularizador de occidente.²⁰ Derrida, plantea que la palabra *democracia* tuvo en Grecia un sentido pero que al ser exportada al orbe latino – al empezarse a mundializar- adquiere nuevos sentidos, e igual sucede cuando se confronta con el mundo árabe. *“...la ausencia de la Política de Aristóteles en el corpus filosófico árabe habría tenido un significado sintomático, sino determinante, lo mismo que el privilegio de esa filosofía teológico-política musulmana le otorga al tema platónico del filósofo – rey o monarca absoluto, privilegio que corre parejo a un juicio severo respecto a la democracia.”*²¹

En el proceso de constitución de la democracia en occidente: desde los griegos, pasando por la constitución de la República y de los regímenes parlamentarios esta ha tenido sus enemigos, el costo de su vigencia ha sido el levantamiento de una

autoinmunidad dentro de una topología. Una especie de cercado *“rechazando, excluyendo fuera a los enemigos domésticos de la democracia. Puede por ejemplo reexpedirlos a su casa, lejos de las urnas y del espacio público, incluso del territorio nacional o, así mismo privarlos de su libertad de movimiento y de expresión, interrumpir el proceso electoral o excluir de este a los enemigos declarados de la democracia”*²² Derrida encuentra en este campo de la pretendida inmunización, que la clarividencia de la democracia no se produce sino en la *difference*²³ La democracia pensada acá – si está bien afirmar que Derrida está pensando acá la democracia- se hace desde la intuición de que *oir* hablar de la *difference* en la democracia, no registra el cambio como cuando esta se escribe. La volatilidad de la democracia puede verse en sus signos, pero no oírse en las voces del poder que la defienden. Esta discusión nos lleva a que Derrida prorrumpe en una afirmación de hondo calado, que retumba en todos los rincones de la tradición de la filosofía política y del derecho –incluyendo a Schmitt- *“La democracia no busca su lugar sino en la frontera inestable e inencontrable entre el derecho y la justicia, es decir, así mismo, entre lo político y lo ultra-político”*²⁴

Pero la democracia occidental, o mejor, lo que se ha realizado con la democracia en occidente, tiene más que ver con la afiliación a un pretendido cierre del concepto a través

¹⁹ DERRIDA, Jacques, **Canallas**, p.51.

²⁰ Derrida, Jacques, **Canallas**, p.55

²¹ Definir la *difference*, apresarla en un sentido unívoco va justo contra la propuesta filosófica. Tanto este, como otros términos oscilan, no se deja, fijar, marcan un no- concepto, una no-palabra. Pero en esa urgencia por renunciar a la fijeza, por moverse sinuosos, bribones, de la oralidad a la escrituralidad, la *difference* anuncia, evoca, prefigura que la palabra democracia no se encuentra demarcada y acabada ya, sino que es una noción, una experiencia viva, mutante.

²² Derrida, Jacques, *op.cit*, p.58

²³ Derrida, Jacques, **Canallas**, p.65.

²⁴ Derrida, Jacques, *op.cit*, p.p.67.

del derecho, de la norma. Nuevamente, recordando a Nietzsche, hemos caído en la ilusión, en el engaño de la palabra. Pero este engaño tiene costos gigantescos y afecta a millones de seres humanos. ¿Es la democracia una ilusión? Este trabajo en ningún momento tiene la profundidad y el alcance de dar respuestas a estas preguntas, pero sí puede dejar abierta la ventana a la lectura de Derrida acerca de la lección potencial que fue ese *evento* violento que sacudió a todo el planeta, pero principalmente a las naciones poderosas.

Luego del desasimiento o desaparición del fenómeno que se llamó *socialismo real* (otra metáfora) hemos carecido de una o unas concepciones políticas activas y opuestas a la democracia liberal, capitalista, moderna. El llamado 11S dejó entrever que los enemigos de la democracia occidental trabajan desde la negación, la omisión o el desprecio de estos valores occidentales. Occidente se encuentra solo con los valores democrático-liberales y en defensa de esos valores tiene que apelar a las mismas tácticas o a peores estrategias que sus enemigos. La paradoja que evidencia Derrida es que defendiendo esos valores democráticos, occidente ha producido lo contrario: los ha envilecido, los ha perdido, dotando todavía de más fuerza a sus enemigos.

Es que gracias al 11 de septiembre occidente puso en claro que ante la figura del o de los enemigos apenas encuentra como salida el *auto-inmunizarse*. Por lo estrecho y limitado de esa estrategia se cierra así al

cuestionamiento de su modelo metafórico imperante: la democracia. Gracias a la autoinmunización los fallos no están en quien usa y goza de la autodenominación "país democrático" sino en los que están por fuera, los que son los enemigos de la libertad y asesinos de la palabra y el sistema democracia. Las democracias occidentales prefieren evitar la revisión del concepto democracia, proponiendo como salida limitar la libertad al interior de occidente a través de un gran sistema de seguridad policíaca e interviniendo militarmente a unos Estados que son sentenciados con la denominación de canallas, de los enemigos de la democracia.

Derrida dirá: es algo de lo que no sabemos del todo en que consiste la *democracia*, pero que es lo heredado por nosotros y contenido en esta palabra. En su dimensión de *vida* la democracia trae aparejado aprender a vivir con otros, reconocer en el otro a pesar de lo distinto, a un semejante y también a reconocer a un soberano, una fuerza acreditada. Pero también "*lo democrático es posiblemente imposible, lo político posiblemente posible*",²⁵ "*lo imposible como única posibilidad y como condición de posibilidad*"²⁶ p.67

CONCLUSIÓN

Derrida leyendo a Nietzsche: una luz acerca de la amistad

Nietzsche, como plantea Derrida en su *política de la amistad* es uno de los primeros pensadores de

²⁵ Derrida, Jacques, *opcit*, p.21

²⁶ En las noticias del 4 de septiembre de 2006, a una semana de celebrar los nefastos acontecimientos del 11 de septiembre, uno de los comandantes norteamericanos, jefe del comando sur Janes Hill, a nombre de los Estados Unidos, hablan y *avisan* – a propósito del plan Colombia – que en Venezuela, más precisamente en las islas Margarita, existen terroristas, terroristas que pretenden debilitar el plan Colombia. De manera siniestra puede llevarse allí la expresión: amigos del estado colombiano, no hay amigos en el estado venezolano.

occidente que utiliza la expresión *amigos no hay amigos* para trastocarla, para invertirla. Mientras que en el texto *La razón del más fuerte*²⁷. Derrida dirá, tomándola como amenaza y promesa el juramento *si, hay amistad por pensar* como esperanza, como amenaza, como incertidumbre. Otra vez está allí Nietzsche combatiendo a los metafísicos, liberándose a sí, pero mostrándose —mostrándonos a sus lectores como las antítesis, las oposiciones, lo binario entraña un juego peligroso.

También piensa en Nietzsche, cuando considera el concepto de *mundialización* como concepto vivo capaz de describir la situación actual del mundo, y que nos pone y convoca y evoca a pensar en la mítica filiación de hermandad planetaria entre los pueblos, pero a su vez en el conflicto filial de Estados amigos-enemigos.

Derrida analiza el tema de la amistad de Nietzsche y hace con este una aguda reconstrucción. Lo primero en arrojar al lector es que la guerra, y más específicamente las guerras contemporáneas son guerras entre hermanos: *"Una de las numerosas razones por las cuales desconfío del hermano y, sobre todo, de lo que podría haber de tranquilizador en la expresión disputa fraterna, es que no hay peor guerra que la de los hermanos enemigos. Solamente hay guerra, y peligro para la democracia por venir, allí donde hay hermanos (siempre los habrá y ahí no reside el mal, no hay mal en ello), sino allí donde la fraternidad de los hermanos dicta la ley, y allí donde se impone una dictadura política de la fraternocracia"*

Una posible interpretación en términos políticos es que la amistad entre hermanos ha de rebasar el amor convencional, puede pervertir las implicaciones o los actos de amor heredados como norma: el amor que quiere tener, el amor que quiere poseer al hermano otro. Porque nuestra noción del amor al otro es codiciosa y espera una nueva propiedad. De allí que se necesite ideas tan fundamentales como discutir el concepto cristiano de amor y el concepto

griego de amistad, pues al tener en el amor tanta proximidad caemos en la astucia de la apropiación y de la propiedad. ¿No es entonces nuestro amor al prójimo un imperioso deseo de nueva propiedad? ¿No sucede lo mismo con nuestro amor a la ciencia y la verdad, y en general con todo deseo de novedad?

Al haber heredado la obligación de ser hermanos, hermanos cada vez más próximos que habitamos el planeta en la era de la técnica, es perentorio evaluar desde la amistad cuales son los conceptos de libertad y de igualdad usados por los hermanos. Al ser los hermanos distintos, al estar modelados por experiencias culturales distintas, por particularizar algo: el origen democrático de occidente y la pervivencia de la teocracia en oriente ¿*cuales son las consecuencias o las implicaciones políticas, especialmente en cuanto a la democracia, de esa ruptura de esa reciprocidad, es decir, de ese divorcio entre dos experiencias de libertad que se honran cada una en ser la hipótesis de otra?*

Derrida insta a que hagamos otra justicia de una manera en que los nuevos filósofos rompan la equivalencia del derecho y de la venganza. Los nuevos filósofos —la denominación tiene raigambre Nietzscheana— han de combatir la tendencia a que lo nuevo se convierta en el retorno de lo mismo: el deseo de apropiación parafraseando a Derrida lo nombraremos de la siguiente manera: los pensadores nuevos, los pensamientos nuevos, la revolución, el mesianismo, todo aquello por venir, corre el riesgo de convertirse astutamente en deseo de apropiación. Esa posibilidad de ruina opera en el principio de lo nuevo más nuevo

¿Tarea imposible esta? Derrida sugiere el mostramos hospitalarios para lo imposible, propugnando la justicia como principio. Quizás lo anterior obligue a inventarnos una nueva forma de la amistad, de hacer el amor, donde los quizás cumplen el papel de trampolines para pasar de lo posible a lo imposible.

²⁷ SÁNCHEZ, Celso (1999) *Imaginación y Sociedad: una Hermenéutica Creativa de la Cultura*. España: Edigráficas S.A.