

# Democracia sin condiciones: Derrida y la política a golpes de aporía\*



Andrea Potestá

Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

## Resumen

El artículo pretende poner de relieve la importancia de la construcción aporética en la comprensión derridiana de lo político. Al enfatizar los aspectos suspensivos relativos al problema de la identidad, de la soberanía y de la justicia, es decisivo mostrar, sin embargo, que la apuesta política deconstructiva, aunque se rehúse a reducirse a cualquier normatividad, no coincide tampoco con un gesto extrapolítico: Derrida invita a pensar lo incalculable de la justicia vinculándolo siempre a la economía del derecho, negociando así lo incondicional con lo condicional.

## Palabras clave

*Derrida  
democracia  
identidad  
soberanía  
justicia  
incondicional*

## Abstract

This article attempts to bring into relief the importance of the aporetic construction in Derrida's understanding of the political. Upon emphasizing aspects of suspension relating to the problem of identity, sovereignty, and justice, it is nevertheless decisive to demonstrate that deconstruction's political wager, while refusing all reduction to any normativity, does not coincide with an extra-political gesture either: Derrida invites one to think the incalculability involved in justice by always linking it to the economy of the law, thereby negotiating the unconditional with the conditional.

## Keywords

*Derrida  
democracy  
identity  
sovereignty  
justice  
unconditional*

\* Este texto es parte del proyecto Fondecyt n. 1160479.

*Dans la pensée, c'est-à-dire partout, il faut courir des dangers.*

Derrida, 2011a: 83.

## La “aporética” derridiana

La cuestión de la democracia es indisociable en Derrida de la que, en varios textos, se asume como la estructura de la aporía o del *double bind*. Esta estructura vuelve en los textos de Derrida bajo varios nombres:<sup>1</sup> Derrida hace alusión a ella hablando de lo imposible que parasita todo posible o hablando de lo “indecidable”; se la define en *La diseminación* como la estructura del “Dos sin Uno” o del “doble originario” (Derrida, 1972: 334); se habla en varios otros textos de la antinomia constitutiva del sentido que paraliza toda dialéctica. Él emplea todas estas expresiones o fórmulas para calificar las dinámicas aporéticas a través de las cuales debemos aprender a habitar el sentido, asumiendo la imposibilidad de resolver la dicotomía con la que se nos da y la obligación consecuente de una interrupción del pensamiento.

El arquetipo de tal “estructura bífida” (Derrida, 2003b: 43) es ofrecido probablemente por el motivo del don: se lo piensa habitualmente como expresión de gratuidad sin retorno, y al mismo tiempo es fácil constatar que, apenas se efectúa, el don se reinscribe en una economía de intercambio, porque induce siempre, a pesar suyo, una deuda, aunque sea en la forma del mero agradecimiento (debido o esperado). El don “como tal”, depurado de toda economía, es decir, “puro”, es *imposible*, en la medida en que las condiciones de su posibilidad (la gratuidad, la suspensión del intercambio y de la economía) son al mismo tiempo sus condiciones de *imposibilidad*: el don se hace posible solo como imposible, y no hay cómo considerar el don fuera de la luz de este *double bind*.

Ahora bien, bajo una mirada superficial se podría creer que el argumento de Derrida está orientado a producir un mero bloqueo del sentido: la “lógica” del doble vínculo impone una interrupción al pensamiento que lo deja sin solución y sin salida. Si el don es posible solo en su imposibilidad, se podría concluir sencillamente que el don es imposible en el sentido que no *se puede hacer*. Pero mirando con más detención, se debe reconocer que algo más complejo obra en el análisis derridiano: la aporía le interesa a Derrida solo en la medida en que nosotros podemos *hacer su experiencia*. Es claro que una aporía, si es tal, no es superable, no es dialectizable, no es solucionable, pero en el proceso de esclarecimiento de la aporía, se realiza *la experiencia de la posibilidad de lo imposible, o la prueba de la falta de salida*. Hablar de “experiencia de la aporía”, observa Derrida en *Fuerza de ley* (Derrida, 1997: 38), es un oxímoron: *experior* es pasar, transitar en dirección de un afuera (*ex-*), *aporía* es el sin-pasaje (sin *poros*), el camino que no me lleva hacia ningún afuera, que interrumpe mi paso. La aporética derridiana no se orienta a encontrar, a través de la interdicción, un punto de equilibrio entre las afirmaciones opuestas, suspendiendo o resolviendo la contradicción, pero tampoco entiende abandonar el pensamiento a la suspensión y a la imposible salida. Se trata más bien, al “hacer la experiencia de la aporía”, de *hacer perdurar la falta de salida*, deteniéndose en lo que escapa a lo meramente posible y asumiendo la aporeticidad del sentido. La aporía no induce entonces una resignación a la imposibilidad o la *afirmación* de lo imposible. Ella abre más bien la “dinámica” que permite *entender la imposibilidad en tanto única posibilidad*.

Para entender este punto, complejo pero fundamental para entender el rasgo primitivo de la deconstrucción, es útil tal vez referirse a otro caso discutido ampliamente por Derrida: la cuestión de la responsabilidad. Ahí también, como para el don, trabaja un doble vínculo: si se toma una decisión calculando perfectamente todos los riesgos,

1. Deseo citar una página muy intensa escrita por Derrida en 1996, en la que él mismo relata esta variación terminológica en sus diferentes libros, pero indica el único deber que la acompaña: “[T]anto si se trata de esa aporetología o aporetografía en las que no he dejado de debatirme desde entonces, como si se trata de la paradójica limitrofia de *Tympan* y de los márgenes, marcha o marcas de la indecidibilidad –y la lista interminable de todos los cuasiconceptos así llamados indecidibles que son otros tantos lugares u otras tantas dislocaciones aporéticas–; o si se trata del *double bind* y de todas las dobles bandas de *Glas*, del trabajo del duelo imposible, de la impracticable oposición entre incorporación e introyección en *Fors*, en *Mémoires pour Paul de Man* y en *Psyché, Invention de l'autre* (la deconstrucción se define allí expresamente como una determinada experiencia aporética de lo imposible); o si se trata del paso y de la «paralyse» de *Parages*, de la «contradicción no dialectizable», de una fecha de aniversario que «no llega sino borrándose» en *Schibboleth*, de la iterabilidad, a saber, de las condiciones de posibilidad como condiciones de imposibilidad, un poco en todas partes, especialmente en *Signature événement contexte* y en *Limited Inc.*, de la invención del otro como lo imposible en *Psyché*, de las siete antinomias de la disciplina filosófica en *Du droit à la philosophie*, del don como lo imposible (*Donner le temps...*); y, sobre todo, cerca de esos lugares en donde las cuestiones de responsabilidad jurídica, ética o política conciernen asimismo a las fronteras geográficas nacionales, étnicas o lingüísticas, me hubiera gustado insistir en la formalización más reciente de esa aporética en *L'autre cap* (que es de la misma fecha que la guerra del Golfo). A propósito de un mismo deber que, de forma recurrente, interminablemente, se desdobra, se fisura, se contradice sin dejar de seguir siendo el mismo, a saber, el solo y mismo «doble imperativo contradictorio», y ello sin ceder a ninguna dialéctica, utilicé en un momento dado la palabra aporía y propuse una especie de aguante no pasivo de la aporía como condición de la responsabilidad y de la decisión” (Derrida 1996, 34-6).

es decir, anticipando todas las consecuencias de cada opción y preconizando la más adecuada, no se asume ninguna responsabilidad, porque se remite de hecho la decisión a lo que es “racionalmente” mejor hacer (uno casi se “lava las manos”: si se equivoca o si se arrepiente, siempre puede decir que tomó la decisión en base a lo que parecía racionalmente mejor y no tener por esto ninguna culpa). Entonces si se toma una decisión por medio de una ponderación responsable, en realidad no se decide (no hay responsabilidad). En cambio, se puede hablar de una decisión responsable solamente cuando se toma una decisión a partir de un fondo de indecidibilidad: cuando no se sabe verdaderamente qué hacer, *cuando no se puede decidir*, cuando no se pueden evaluar las consecuencias y no hay un cálculo que dirija la elección, en este caso solamente, se puede tomar una verdadera “decisión”. Pero esto implica que *se puede decidir responsablemente solo cuando no se puede decidir*, o sea, solo cuando la decisión se toma a partir de un fondo de irresponsabilidad. De hecho, por ejemplo, no se puede felicitar por su decisión a alguien que simplemente evalúa lo que hay que hacer y elige en función de un cálculo estadístico, porque al final no toma ningún riesgo; únicamente quien hizo algo *a priori* incomprensible, irracional (o sea irresponsable), y que a posteriori se reveló propicio, merece un enhorabuena por la responsabilidad que ha asumido.

Ahora bien, con el tema de la responsabilidad se hace más claro algo que no quedaba del todo explícito con el motivo del don: la aporética de la decisión no implica para nada la *afirmación de lo imposible*, no apunta al hecho que *no se puede decidir*; inversamente, se asume que *la única posibilidad para una decisión responsable consiste en la imposibilidad de decidir*. Se vuelve claro aquí un punto: la apuesta de la deconstrucción no consiste en reconocer y hacer visible una oposición aporética para abandonarse a la indecidibilidad de la alternativa; todo lo contrario, lo indecidible a lo que apunta Derrida es el *acontecimiento mismo de la decisión*: no se trata entonces solamente de reconocer un dilema “hamletiano” y de quedarse en la tensión de su oscilación, sino que se trata de *hacer la experiencia* de la contaminación necesaria del *poder* con el *no-poder* o con lo imposible. Tomar una decisión evidentemente no es imposible, pero, por otro lado, *solo es posible pasando por la prueba de lo imposible*. Derrida lo dice explícitamente: “la única decisión posible pasa por la locura de lo indecidible y de lo imposible” (Derrida, 2011b: 52). La lógica del *double bind* no consiste entonces en observar una imposibilidad, sino que *prescribe desbordar* la insuficiencia de soluciones: ordena *hacer lo imposible, ir allí donde no se puede ir*.

Así, la deconstrucción, y eso vale a todo nivel de su “operatividad”, no es el simple uso negativo de la aporía para deducir la inevitabilidad del bloqueo, sino que intenta siempre producir *performativamente* la destabilización del lenguaje *a fin de abrirlo a lo que lo excede*. Se trata de hacer lugar, en todo momento del “paso”, del tránsito deconstructivo (el *exerior*), a ese no-lugar (*aporía*) – y eso no implica transformar o positivizar la verdad de la aporía, ni inventar nuevos “valores” capaces de absorber la incertidumbre. Hacer lugar a ese no-lugar implica desplazar las nociones de tal manera que se produzca en ellas una *fisura performativa*. Lo que interesa a Derrida, entonces, no es la incertidumbre de lo indecidible, la imposibilidad de ordenar el sentido en una decisión, sino lo que esta incertidumbre *libera, hace acontecer, abre*, lo que este imposible posibilita. Y ¿qué posibilita este imposible? Hace posible la comprensión de la necesidad de articular el sentido a un no-saber, a un exceso, a algo que no se deja calcular o ponderar.

Este es el efecto de la *aporética* derridiana, distinto de otras aporéticas puramente lógicas que no hacen más que paralizar e impedir la resolución de la alternativa, como el “proceso *ad infinitum*”, o el bloqueo teórico de la paradoja de Zenón. En Derrida en cambio, el movimiento consiste precisamente en el hecho de que la aporía *se debe* resolver: *se debe* y, por supuesto, *no se puede*. Pero, y esto es un punto clave, la ley de lo imposible (la que prescribe que *no se puede*) no es la conclusión, no es la última

palabra; es, por lo contrario, la primera, la que abre, estructura y dispone a la necesidad o a la incondicionalidad de la decisión (al *se debe*). Es porque *hay algo indecidible*, porque hay *imposibilidad de decidir*, que es necesario un movimiento en dirección de un “exceso” – es necesaria una “locura”.

## Aporías democráticas

Ahora bien, el concepto de “democracia” responde para Derrida a la misma lógica del *double bind* y a la misma exigencia de incondicionalidad.<sup>2</sup> Se pueden indicar tres pistas posibles de la explicitación de las aporías de la democracia derridiana que se pueden hacer corresponder con una articulación temporal, de acuerdo a presente, pasado y porvenir: (1) *la aporía de la identidad*, que sería en un sentido la aporía del presente democrático: ¿quiénes somos?, ¿quién es el *demos*?, ¿qué es lo que identifica y da una identidad a los ciudadanos?; (2) *la aporía de la soberanía*, que responde a una exigencia de entender la proveniencia, el pasado, del concepto de democracia: ¿de dónde proviene su *kratos*?, ¿cuál es su origen?, ¿cuál es la legitimidad que legitima su ejercicio?; y (3) *la aporía de la justicia*, que se da para pensar en términos de futuro: ¿qué habrá que realizar con la democracia?, ¿cuál es su *telos*?

1. En primer lugar, según Derrida la democracia lleva en su concepto una “aporía identitaria”, en la medida en que se da como poder del *demos*, del pueblo, de todos, pero juega con un equívoco constitutivo: ¿quiénes son estos “todos” aludidos? ¿Quién pertenece al pueblo? En principio, el *demos* no se circunscribe por ningún principio de *natalidad*, por ninguna *elección*, sino solamente por un “principio territorial abierto”, indicando genéricamente *todos aquellos que están aquí o que comparten un espacio*. Sin embargo, al mismo tiempo, la democracia pide en su praxis una identificación radical de sus miembros: sea que se la obtenga por una comunidad de sangre, sea por pertenencia cultural, lingüística o histórica, siempre se trata de una conexión identificatoria y exclusiva. Observa Derrida en *Canallas*:

La democracia siempre ha querido, vuelta a vuelta y a la vez, dos cosas incompatibles: ha querido, de una parte, no acoger sino a hombres, con la condición de que fuesen ciudadanos, hermanos y semejantes, excluyendo a los otros, en particular a los malos ciudadanos –los canallas–, los no-ciudadanos y toda suerte de otros, no semejantes, incognoscibles, y, de otra parte, a la vez o vuelta a vuelta, ha querido abrirse, ofrecer una hospitalidad a todos los excluidos (Derrida, 2005: 85).

La democracia puede entonces estar en conformidad con su concepto solamente ejerciendo cierta *fuerza* de identificación comunitaria (de los ciudadanos, de los hermanos, de los iguales), aunque se piense como la apertura generalizada a los demás. Esta contradicción inevitable está descrita por Derrida como una “enfermedad congénita” que sería producida por el organismo mismo de la democracia: Derrida la describe en términos de proceso *auto-inmunitario*. La autoinmunidad es un proceso paradójico en el que un cuerpo ataca sus propias defensas para defenderse: se protege mediante la destrucción de su propio sistema inmunológico. Y análogamente aquí el esquema es el siguiente: la democracia, para protegerse de los elementos que la ponen en peligro, que amenazan su existencia, debe necesariamente excluir de sí misma a “los otros” –que en principio le pertenecen–, fabricando una idea de “otros” a través de una “conformidad identitaria” o “confraternidad” de sus miembros. Aquí viene el *double bind*: “Fabricar a los otros” es una decisión violenta y antidemocrática, pero lo único que permite a los miembros de una comunidad actuar democráticamente es la conjuración de una amenaza de los “otros” no-democráticos. La democracia haría así el juego de la autolegitimación a la violencia antidemocrática, y lo haría *para preservar la democracia de la violencia*.

2. Valga esto como prueba del hecho de que el trabajo de Derrida ha mantenido siempre una relación, más o menos explícita, con el problema político y no es solo una preocupación reciente después del, así llamado, “giro ético”. A este propósito, véase las atentas lecturas de Beardworth (1996), Bennington (2000) y Naas (2008), pero vale la pena citar a Derrida mismo: “El pensamiento de lo político siempre ha sido un pensamiento de la *différance*, y el pensamiento de la *différance* siempre ha sido también un pensamiento de lo político, del contorno y de los límites de lo político, especialmente en torno al enigma o al *double bind* auto-inmunitario de lo democrático” (2005: 58).

Derrida pone varios ejemplos concretos e históricos a este respecto. En *Canallas*, se presenta como arquetípico el caso de Argelia, donde un proceso democrático, las elecciones de 1992, fue interrumpido frente a la amenaza de una victoria (electiva, entonces *democrática*) del partido islamista, que se consideraba como una amenaza contra la democracia misma. Así, el gobierno argelino y una gran parte (aunque, naturalmente, *no mayoritaria*) del pueblo argelino, establecieron que el proceso electoral habría conducido con seguridad, democráticamente, a la muerte de la democracia, y, por lo mismo, decidieron ellos mismos *matar a la democracia* suspendiendo el proceso electoral. Acá se ve bien la aporía: la democracia debe interrumpirse a sí misma (anular las elecciones) para no interrumpirse (con la victoria democrática de los –supuestos– antidemocráticos). Dicho de otro modo, el remedio contra el mal, es peor que el mismo mal: para protegerse de la enfermedad, es mejor matar al organismo.

Ese es el principio autoinmunitario que Derrida constata:

Para inmunizarse, para protegerse, para protegerse del agresor (de dentro y de fuera), la democracia secretaba pues enemigos a ambos lados del frente y, aparentemente, la única elección que le quedaba era entre el asesinato y el suicidio (Derrida, 2005: 54).

Ahora, se podría pensar que allí se trata de circunstancias excepcionales, y que no debemos hacer de esta excepción una característica general de la democracia, en su funcionamiento “normal”. Pero esto nos llevaría, según Derrida, a entender mal lo que tiene de sintomático este ejemplo, que alude inversamente a una defeción congénita de la democracia que podría expresarse del siguiente modo: no hay democracia sin distinción entre democrático y no-democrático, y no hay tal distinción sin un principio identitario arbitrario y soberano que separa (identifica y excluye) siempre de manera no-democrática.

La democracia se fundaría entonces a través de esta excepción identitaria que normaliza el espacio público haciendo de aquel un espacio *sin excepciones* (el *demos* son todos: todos son iguales y hermanos); pero la democracia lo hace, inevitablemente, *a través la excepción* de sí misma (el *kratos* no es *del demos*, es *para el demos*, pero no le pertenece, tal como muestra el caso argelino). Es únicamente esta “excepción identitaria” lo que permite engendrar el espacio público democrático, y, por esta excepción solamente, fenómenos como la exclusión, la segregación, la hostilidad, la guerra, el conflicto, el enemigo, la violencia, adquieren un rasgo tranquilizador y pacífico. La figura del enemigo, del “no-hermano”, dice Derrida, permite definir la tarea democrática *de los hermanos* y darle su fuerza. Los “todos” aludidos por el *demos* no son entonces para nada “todos”, sino únicamente *los “todos” que se asemejan* – y que se asemejan precisamente al enfrentar y al excluir al “otro”, el enemigo. La aporía es desplegada: la democracia como *poder de todos* es una *posibilidad* en principio *imposible*, porque, en cuanto “poder” *para* el pueblo (y no ya *del* pueblo), la democracia tiene que contaminarse con un principio selectivo y limitativo.

2. Se introduce con esto la segunda aporía, que es probablemente la más virulenta e “indeconstructible” (y que más ocupó a Derrida, hasta sus últimas conferencias y seminarios sobre *La bestia y el soberano*). La aporía de la soberanía democrática que, como ya se ha dicho, responde a la pregunta: ¿de dónde viene el *kratos*?, ¿cuál es su origen?

Desde su origen, la democracia se ha pensado como la posibilidad de las personas libres de gobernarse a sí mismas, o sea como la fuerza de desvío del esquema soberano vertical y del poder teocrático monárquico, en nombre de una justicia humana. Pero en realidad, el sentido del *kratos* queda inalterado en la fundamentación de la

democracia y en su propio ejercicio, en la medida en que el esquema de la excepción soberana no cesa de actuar. Ese esquema de hecho puede tomar diferentes formas: la creación divina, la violencia originaria del héroe, la gloria imperial, el sacrificio del guerrero, el genio de la obra – y también, como en la democracia, la convicción de ser sujeto de su propia ley.

Derrida muestra lo propio de la excepción soberana de la democracia con otro ejemplo histórico en *Otobiografías*. Ahí se pregunta: ¿quién firma el acto que funda una institución, por ejemplo la Declaración de Independencia de los Estados Unidos? ¿Y con cuál nombre propio se legitima esa firma? En principio, el signatario de una “carta constituyente democrática” es el pueblo, pero no encontramos las firmas del pueblo en las constituciones democráticas. Encontramos la firma de alguien que firma por el “nosotros” que incluye el pueblo, y quien firma entonces *en nombre del pueblo*. Pero ¿*en nombre de* qué esas personas se permiten firmar *en nombre del pueblo*? Es evidente que es el acto constituyente mismo lo que legitima ese “en nombre de”, y esa firma: es solo ese acto *ya firmado* el que legitima la firma. No deja de ser interesante el hecho de que se termine por firmar las constituciones en nombre de Dios, como ocurre en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, por ejemplo. Dios tiene que intervenir para garantizar la justicia de las intenciones y la legitimidad de los signatarios, su posibilidad de hablar en nombre del pueblo.

El punto aquí es que la legitimación de una soberanía pide otra soberanía y, cuando no la encuentra, o se fundamenta en un enorme acto de fe que se le pide a todo el pueblo, la fe en el Dios que garantiza el derecho del signatario; o, de modo no menos sospechoso, asume la más grande y problemática *tautología política*: para que la declaración tenga sentido y efecto, en ausencia de un previo efecto legitimante *afuera de la declaración*, se asume el círculo entre firma y firmante. Es la firma de la declaración la que inventa al firmante, al signatario, con una evidente inversión de causa y efecto. Se observa ahí, según Derrida, una “especie de retroactividad fabulosa” (Derrida, 1986: 21) en que el origen legitimante que autoriza la firma se sustrae a cualquier tipo de legitimación.

A fin de mostrar cómo el problema de la firma de la Declaración no es un mero detalle jurídico sino de una aporía estructural, dice Derrida:

¿Acaso el buen pueblo ya se ha liberado de hecho y no hace más que tomar acta de esta emancipación a través de la Declaración? ¿O bien se libera en el instante y a través de la firma de esta Declaración? No se trata aquí de una oscuridad o de una dificultad de interpretación, de una problemática en camino a su solución. No se trata de un análisis difícil que fracasaría ante la estructura de los actos implicados y la temporalidad sobredeterminada de los acontecimientos. Esta oscuridad, esta indecidibilidad entre, digamos, una estructura performativa y una estructura constatativa, son requeridas para producir el efecto buscado. Ellas son esenciales en la posición misma de un derecho como tal, ya se hable aquí de hipocresía, de equívoco, de indecidibilidad o de ficción (Derrida, 1986: 20-21; traducción mía).

En esa obra de ficción legitimante, en ese doble movimiento tautológico, Derrida ve el síntoma de la aporía de la *proveniencia* democrática: la imposible fundamentación del *kratos* del *demos*, que consiste en no saber quién está en el origen. ¿Es el *kratos* el que posibilita el *demos*? ¿O es el *demos* el que se da un *kratos*? Hay que reconocer que *no hay origen*, no existe la legitimidad de un origen; solo hay *ficción de un origen ausente*, porque nunca encontramos un punto de verdadera legitimación de la soberanía “como tal”.

3. Por ende, vale la pena referirse a la “aporía de la justicia” y al desarrollo que se encuentra en un texto fundamental para el pensamiento político de la deconstrucción como *Fuerza de ley*. Ahí, Derrida interpreta el paradigma de la democracia a partir de la articulación imposible de fuerza y justicia. Justicia y fuerza son para Derrida una dupla inseparable, pero íntimamente paradójica: la fuerza, en tanto fundamento del derecho, es el elemento del respeto de la ley que, *en nombre de la justicia*, debe valer universalmente y sin excepciones. La justicia, en cambio, en tanto principio extrajurídico, conlleva siempre un exceso de la regla, y obliga a referirse a un más allá de lo legítimo o de lo legal, en la medida en que la inyunción a ser justo, precisa necesariamente superar al derecho, hacer más de lo que dice la ley (y entrar en el espacio de una ética).

Así, si la fuerza es *condicionada* por el derecho y la autoridad, la justicia es en cambio *incondicional*: ella pide una suspensión del derecho, porque obliga a salir del cálculo, o de la justa medida. Entonces, aquí de nuevo hay que reconocer dos cosas simultáneas y paradójicas: por un lado, la justicia no tolera el derecho, así como el derecho no tolera la infinidad de la exigencia de justicia; pero, por otro lado, la una sin la otra no pueden existir: un derecho puro o una justicia desnuda son imposibles, en el sentido de que un derecho puro no se opone a la mera idiocia de la aplicación de una regla que no piensa en lo que hace, y una justicia desnuda sería una soberanía totalmente fuera de control y tiránica.

Habría entonces que pensar más allá de la mera oposición de derecho y justicia, pero al mismo tiempo reconociendo que no es posible una *articulación armónica* de los dos. Por eso mismo, la posibilidad de la orientación al porvenir de la justicia democrática se contamina con esta imposible dialéctica de derecho y justicia (*cf.* Lèbre, 2015). El *double bind* lleva aquí al *porvenir* de la democracia, o sea a una armonía que no puede realizarse sino en un futuro mesiánico:

La justicia está *por venir*, *tiene que venir*, *es por-venir*, despliega la dimensión misma de acontecimientos que están irreductiblemente por venir. Lo tendrá siempre—este por-venir—y lo habrá tenido siempre. *Quizás* es por eso por lo que la justicia, en tanto que no es sólo un concepto jurídico o político, abre al porvenir la transformación, el cambio o la refundación del derecho y de la política. “Quizás”, hay que decir siempre quizás para la justicia. Hay un porvenir para la justicia, y sólo hay justicia en la medida en que un acontecimiento (que como tal excede el cálculo, las reglas, los programas, las anticipaciones, etc.) es posible. La justicia, en tanto que experiencia de la alteridad absoluta, es no-presentable, pero es la ocasión del acontecimiento y la condición de la historia (Derrida, 1997: 63).

La justicia es acá lo que mueve lo político, lo que hace acontecer la comunidad política y que la dispone en un movimiento histórico. La justicia es el *telos* y la orientación de la política, sin la cual no habría por lo tanto ninguna necesidad de derecho. Pero —y la aporía se cumple con esto— el derecho es también lo que mantiene separada a la justicia del presente, manteniendo la democracia en una suspensión infinitamente abierta.

### El exceso de lo incondicional

Los argumentos de Derrida seguramente son fuertes, pero no son tampoco radicalmente nuevos en su formulación: Derrida no es el primero en haber observado ciertas oscilaciones propias del concepto de democracia. Podríamos encontrar huellas o explicitaciones precisas de estas paradojas o de estas dificultades internas al concepto de democracia en toda la historia de la filosofía política moderna y contemporánea. Sin embargo, lo que es indudablemente nuevo en la formulación de Derrida es la

configuración general, y, por decirlo así, el *espacio de sentido* en el cual nos instala ese conjunto de cuestiones, y la *tarea filosófico-política*, si podemos aludir a algo así, que Derrida inscribe a través de ellas.

Es digno de atención, para empezar, el hecho de que para Derrida no se trate en ningún sentido, presentando estas aporías y problemas de la democracia, ni de solucionarlos, ni de encontrar una alternativa eficaz que sea capaz de eludirlos. Derrida quiere “solamente” exponernos con la máxima radicalidad frente a asuntos insuperables. Pero: ¿qué significa esta *exposición a lo insuperable*? Se ha mostrado ya, a propósito de la aporía, que aquella no es una mera afirmación de lo imposible, sino la *experiencia* de algo que excede el bloqueo. Entonces: ¿en qué sentido esta *exposición a lo insuperable* de las paradojas democráticas sería una *experiencia* y nos permitiría *exceder* el bloqueo?

En *Canallas*, Derrida afirma que “la democracia se presenta como la tensión política permanente entre lo real y lo posible” (Derrida, 2005: 30). ¿Cómo posicionarse en esta “tensión permanente”? Y ¿qué significa precisamente? O, dicho de otro modo: ¿qué hacer una vez que se han visto y entendido estos motivos “indeconstructibles” y estos puntos de aporeticidad radical? ¿Qué es lo que propone exactamente Derrida?

Se podría pensar que, a fin de cuentas, el discurso de Derrida se resuelve al despertar una “atención crítica”, o al disponerse frente a la política con la postura de una perfectibilidad infinita. Es decir, hay que deconstruir críticamente los asuntos de la democracia para intentar limitar sus “errores”, pero sabiendo anticipadamente que esos errores, siendo esenciales o constitutivos de su concepto, nunca serán erradicados. Entonces, podríamos ser llevados a creer que Derrida nos dispone a una suerte de perfectibilidad asintótica, en estilo kantiano,<sup>3</sup> como frente a una idea regulativa indispensable, pero precisamente “regulativa”, es decir, nunca realizable. Esto podría indicar la frase recién citada: la democracia como distancia permanente entre lo real y lo posible.<sup>4</sup>

Sin embargo, Derrida no habla en la cita de “distancia” permanente, sino de “tensión política permanente”. Una distancia permanente, hace pensar en un cuerpo que está ahí, y que por más que se haga el esfuerzo de acortar la distancia acercándose a él, él siempre se desplaza proporcionalmente al acercamiento, sin que pueda alcanzarlo nunca. Esto es lo asintótico, lo infinito, lo regulativo. Lo que ocurre es que, en este caso, si uno se mueve o si no se mueve, la distancia de alguna forma *se mantiene*: la idea reguladora kantiana, en cierto modo, da una medida tranquilizadora, constante, de una cierta inmovilidad de la distancia, según un régimen de “progreso infinito” o cierta “ficción” orientadora y planificadora de acercamiento. La idea reguladora no es sino una falta *en perpetua espera* de su remedio.

En cambio, al hablar de “tensión permanente”, se hace alusión a otra dinámica. Así como se ha visto que la aporía no es un principio regulativo de una solución que siempre se escapa, sino la *tensión, el interminable movimiento de vinculación*, que no deja nunca tranquilo (no existe una receta tranquilizadora para entender la responsabilidad y la decisión, por ejemplo), así, del mismo modo, lo que pide Derrida con la *democracia por venir* es del orden de una *urgencia radical* (cf. Bennington, 2008: 94). Piénsese de nuevo en el esquema que se ha analizado anteriormente, en el que *se debe decidir y no se puede*, pero el “no se puede” no es una conclusión, sino el comienzo, que nos dirige al impulso no-procrastinable del “se debe”, en que no hay que *esperar* nada y no hay ficción de un porvenir garantizado o de un progreso que asintóticamente orientaría la acción. Al contrario, *hay, aquí y ahora, que hacer lo imposible*, como en el caso de la decisión.

3. A hacerlo creer es efectivamente la estructura misma del argumento derridiano que no se niega a presentarse con la ayuda del idioma kantiano (no solo por el tema de la antinomia, sino sobre todo por el uso repetido de la figura de la asíntota o de lo incondicional como imperativo y como medida reguladora). Sin embargo, un análisis más detallado mostraría que no se trata más que de una proximidad terminológica: las asonancias, como en el caso de la proximidad anunciada entre el proyecto para una paz perpetua y el tema de la hospitalidad, son en realidad solo medios retóricos. Derrida no deja de marcar la diferencia entre la incondicionalidad de la hospitalidad y la condicionalidad del equilibrio político buscado por Kant.

Véase a ese respecto Custer (2002).

4. Es la interpretación de muchos lectores de Derrida que asocian la noción derridiana de “democracia por venir” a una suerte de perfectibilidad asintótica. Cf. por ejemplo la lectura de Aletta Norval, in *Aversive Democracy* (Norval 2007: 146), en la que ella asume que, teniendo la democracia la estructura de la promesa, solo puede reenviarnos a un futuro incumplido y abrir a lo perfectible. Si la deconstrucción se limitara a este esquema, tendríamos de nuevo un imposible como última palabra, y la inquietud aporética entre posible e imposible sería resuelta.

Derrida se refiere a esta diferencia de lo asintótico en *Canallas*:

Este im-posible no es privativo. No es lo inaccesible, no es lo que yo puedo diferir indefinidamente: se me anuncia, se me funde encima, me precede y me agarra *aquí y ahora*, de forma no virtualizable, en acto y no en potencia. Me viene desde lo alto, en forma de una conminación que no espera en el horizonte, que no me deja en paz y no me autoriza jamás a dejar para más tarde. Esta urgencia no se deja idealizar, lo mismo que el otro en tanto otro. Este im-posible no es, pues, una *idea* (regulativa) o un ideal (regulador). Es lo más innegablemente *real* que existe. Como el otro. Como la diferencia irreductible y no reapropiable del otro (Derrida, 2005: 108)

Dicho de otro modo, el desafío efectivo que se plantea con una “política deconstruccionista” no consiste en una mera “instancia crítica”,<sup>5</sup> sino en la inyunción de una urgencia irremplazable, la de poner políticamente a prueba la suspensión aporética y su exceso performativo. Hay que *hacer* ese imposible, hay que *hacer la experiencia de la aporía*, y no solo reconocerla.

Así la política deconstructiva consiste en un doble juego: por un lado, se trata de reconocer la imposibilidad de fundamentar el concepto de la democracia en un criterio racional y teórico, capaz de hacernos escapar a sus aporías; pero esto no es todo, ya que, de otro modo, se estaría replicando la misma suspensión de la idea regulativa. Es necesario, por otro lado, pensar lo imposible *como postura democrática*, como postura de la democracia, es decir, como este llamado a no sustraerse constantemente a las articulaciones contradictorias de su concepto, sino a exponerse y a correr políticamente el riesgo de entregarse a la tensión entre real y posible, para *hacer la prueba de esta tensión*.<sup>6</sup>

Esto significa que, frente a la cuestión de la democracia, no hay que encontrar nada de regulador, de tranquilizador, sino que hay que pensar la democracia desde una postura, se podría decir, “adrenalínica”, según la urgencia no-procrastinable que se insinúa en la praxis política dentro de la fragilidad de sus paradojas y que obliga a destituir el “saber” aporético en vista de un exceso: no *se sabe* cómo resolver las paradojas del concepto y de la praxis democrática, y *sin embargo* ya no *se puede* procrastinar, diferir a mañana, porque hay que hacer intervenir el porvenir en la presencia, lo posible en lo real. La cuestión de la democracia obliga así a *interrumpir toda espera*: es la obligación, la imposición de la incondicionalidad de la acción. Es la urgencia la que nos intimida a superar las paradojas de la política en nombre de una exigencia *incondicional* de justicia. La democracia “debe tener [...] la memoria de lo que lleva el porvenir aquí ahora” (Derrida, 1991: 76).

Este “sin condiciones” al que se debe abrir la democracia obliga a considerar cierto exceso de la democracia por encima de la política como tal. Se dice algo de esto en un pasaje de *Canallas*:

La democracia no es lo que es sino en la *différance* por la cual difiere y se difiere de sí misma, [...] es (sin ser) igual y propia a sí misma solamente en tanto que inadecuada e impropia, a la vez retrasada y adelantada sobre sí misma, sobre lo Mismo y lo Uno de sí misma, interminable en su inacabamiento por encima de todos los inacabamientos determinados, todas las limitaciones en órdenes tan diferentes como el derecho al voto [...], la libertad de prensa, el fin de las desigualdades sociales en el mundo entero, el derecho al trabajo, tal o tal derecho nuevo, en resumen, toda la historia de un derecho (nacional o internacional) siempre distinto de la justicia (...)

Hasta aquí la cita parece indicar que se trata de pensar de nuevo la “inadecuación” de la democracia consigo misma, el atraso respecto a sí misma, de nuevo según una

5. Es el mismo Derrida el que se encarga de recordarlo en varios pasajes. Cf., por ejemplo, Derrida (1992: 60), traducción mía: «La deconstrucción no es una operación crítica, la crítica es su objeto; la deconstrucción actúa siempre, en un momento o en otro, sobre la confianza puesta en la instancia crítica, crítico-teórica, es decir, decisiva, la confianza puesta en la posibilidad última de lo decidable; la deconstrucción es deconstrucción de la dogmática crítica».

6. Esta exposición necesaria no implica sin embargo, como quiere demostrar Haddad en *Derrida and the Inheritance of Democracy* (2013: 75), que se pueda o se deba derivar de la inyunción deconstructiva una política plenamente *normativa*, o una serie de ideales positivos de la acción política. Cf. el mismo Derrida (2005: 56): “No hay paradigma absoluto, constitutivo o constitucional, ni idea absolutamente inteligible, ni *eidos*, ni *idea* alguna de la democracia. Tampoco hay, en último análisis, ideal democrático. Aunque los hubiese y allí donde los hubiese, ese «hay» sigue resultando aporético, sometido a una doble presión, o auto-inunitario”. Al contrario, consideramos que, por la misma razón por la cual la incondicionalidad del “se debe” nunca soluciona el “no se puede”, sino que más bien se abre (y se mantiene indefinidamente abierta) hacia una urgencia exorbitante en relación a todo sistema de normas establecido, así del mismo modo no podrá nunca asumirse en el espacio de la democracia un orden definitivo o un sentido cabalmente logrado. Sin embargo, tampoco se trata de salir de toda preocupación normativa, como sostiene Hägglund en su *Radical Atheism* (2008: 31) o Laclau en *New Reflections on the Revolution of Our Time* (1990: 83): la pretensión de mantenerse en lo auténticamente incondicional y en el *exceso puro*, afuera de toda norma jurídica, es muy lejana del intento derridano que, como se ha visto, siempre insiste en la necesidad de articular la justicia al derecho y de hacer negociar indefinidamente lo incalculable con lo calculable. Se trata más bien de *asumir* la frustración o el agotamiento infinito que hay entre la inyunción de la justicia (que excede toda presencia) y la exigencia efectiva de una norma presente que intente hacerse cargo de ella. Es esta frustración *el motor primero de la urgencia*, lo cual indica que siempre hay que *correr el riesgo de la norma*, sabiendo de partida que ninguna norma podrá nunca contener o solucionar la inquietud de lo indecible y traducir la exigencia que la ha motivado.

idea reguladora kantiana: algo que difiere de sí infinitamente y que precisamente por eso da una dirección capaz de regular, de orientar, la búsqueda. Pero el texto sigue:

(...) y eso por hecho de que la democracia no busca su lugar sino en la frontera inestable e inencontrable entre derecho y justicia, es decir también entre la política y la ultrapolítica. Es por esto, una vez más, por lo que no es seguro que *democracia* sea un concepto por completo político (Derrida, 2005: 57).

Entonces: hay que ir más lejos, hay que “llevar la hipérbole más allá de la hipérbole”, como dice Derrida (2005: 170). Hay que pensar en la instancia de la democracia como algo que pide un esfuerzo *más que político, ultrapolítico*. Es decir: si por un lado, *políticamente*, hay que reconocer las aporías con una postura crítica (y hacer de la democracia una idea regulativa), por otro lado, y más allá de eso, tenemos que salir del terreno de la política normativa y racional con la cual nos enfrentamos a un *impasse*, para disponernos al exceso que está requerido (para *hacer la experiencia de la aporía*). Hay que hacer ese imposible reconociendo la insuperabilidad de las paradojas, pero, por otro lado y al mismo tiempo –y *más allá de lo político en sí mismo*–, hay que romper esta insuperabilidad, transgredir su ley, a través de un *exceso performativo* que queda más allá o más acá de la *razón política*. Ese exceso performativo y ultrapolítico es la *tensión* de la cual se ha discutido hasta aquí, distinta de la mera “distancia asintótica”, y es toda la tarea filosófica de la “política deconstructiva”.

La misma estructura del exceso se afirma en una frase enigmática y muy intensa de la entrevista “*El siglo y el perdón*”. Hablando de la tarea filosófico-política que se abre para la deconstrucción, Derrida afirma lo siguiente:

La tarea más difícil, a la vez necesaria y aparentemente imposible, sería entonces disociar incondicionalidad y soberanía (Derrida, 2003a: 38-9).

Por un lado, la tarea aquí aludida, se dice, no solo es difícil, sino que es imposible; por otro lado, esta tarea es necesaria. ¿Por qué sería imposible? Porque con la comprensión de lo teológico-político se define precisamente la soberanía como un principio insuperable del poder. Y entonces, tendríamos que introducir un principio de incondicionalidad que nos haga salir de la tradición de lo político, que se remonta al origen mismo del concepto de poder (cf. Regazzoni, 2015). Pero eso no es solamente difícil, sino imposible: no existen conceptos contrarios o antitéticos a la soberanía. No hay “otro” respecto a la soberanía. No hay opción entre soberanía y no-soberanía, porque el ejercicio de esta opción ya sería “soberano”. Ahí, la política se encuentra en un *impasse*.

Pero, dice Derrida, este esfuerzo es necesario. Lo es porque la incondicionalidad no es negociable, no es económica, no es transable, no es estratégica, no se reduce al mero ejercicio de la soberanía; y finalmente, porque la incondicionalidad *no es política*, en sentido estricto. Derrida quiere en cambio *tomar la medida de lo político (de lo real de la soberanía) con algo que difiere de ello (con lo posible de la incondicionalidad)*.

7. Si se quiere considerar la importancia de tal insistencia de la ética en la política y de una política no autosuficiente, es suficiente pensar al problema político –y, de partida, inextricablemente ultrapolítico– de la hospitalidad. La soberanía de los Estados sucumbe ante una hospitalidad incondicional, pero si se limita la acogida, si se mantiene el poder y se controlan los confines de un territorio, la hospitalidad se convierte en su contrario: lo incommensurable de la acogida ética se opone a toda lógica económico-política del reconocimiento. En esta oposición se abre el desafío propiamente político del tema.

Ahora, ¿qué se dice de esta tarea? Que debemos considerar la decisión política y el ejercicio del “poder” (la soberanía) a la luz de una incondicionalidad que debemos pensar como algo separado. Así como por la decisión responsable, en que se ha visto, es necesario pensar el poder de la decisión contaminándolo con el no-poder del exceso, la frase que citamos afirma que se debe disociar incondicionalidad y soberanía, y esto significa hacer espacio a la hipérbole “ética” o “metapolítica” o “ultrapolítica”, pero *en* la política.<sup>7</sup> No separarlas, no tenerlas como esferas independientes que al límite se tocan. Sino pensar la incondicionalidad ultrapolítica como algo distinto y que sin embargo *mueve desde adentro* la soberanía política. Ese “mover desde

adentro”, significa que hay que luchar para que el ejercicio de la política institucional no se considere nunca como “completo”, no se apoye sobre, y no imponga, una soberanía individual o colectiva (cf. Weber, 2008: 119), hay que velar para que la praxis política no se abandone a su “saber normativo”, y para que, en toda presencia tranquilizadora de un “orden de sentido”, haga irrupción la fragilidad de la aporía, el *abismo del (no-)poder*<sup>8</sup> y, por ahí, el *exceso de lo incondicional*.

La frase apenas citada sigue diciendo:

*¿Se hará algún día? C'est pas demain la veille*, como se dice [lo que significa: “no inmediatamente”, literalmente: “no es mañana la víspera”]. Pero, puesto que la hipótesis de esta tarea impresentable se anuncia, aunque sea como una ilusión para el pensamiento, esta locura no es quizás tan loca.

La democracia por venir no tiene los requisitos para “realizarse” efectivamente, en el día que sigue; sin embargo, agrega Derrida, ya la hipótesis de esta tarea impresentable o imposible que formulamos hoy, aunque nos parezca una exigencia al borde de la política institucional, exige que corramos el riesgo de la locura, que es al final una locura necesaria para deconstruir lo político. La locura del “hay que hacerlo”, esa sí, es la última palabra, más allá del “no se puede”.

8. Cf. Derrida 1998b, 86: “Sin la apertura de un posible absolutamente indeterminado, sin la suspensión radical que marca un *quizá*, no habría nunca ni acontecimiento ni decisión. Ciertamente. Pero nada sucede nunca si no es quitando el *quizá*, guardando su posibilidad «viva», su memoria viva. Si no es posible ninguna decisión (ética, jurídica, política) que no interrumpa la determinación comprometiéndose en el *quizá*, en revancha la misma decisión debe interrumpir aquello mismo que es su condición de posibilidad, el *quizá* mismo. ¿Qué serían, en efecto, en el orden del derecho, de la política o de la moral, reglas o leyes, contratos e instituciones sin determinación constante [...], sin calculabilidad y sin violencia al *quizá*, a lo posible que los hace posibles?”.

## Bibliografía

- » Beardsworth, R. (1996). *Derrida and the Political*. New York: Routledge.
- » Bennington, G. (2000). *Interrupting Derrida*. New York: Routledge.
- » Bennington, G. (2009). For Better and for Worse (There Again...). *Diacritics*, 38, 92-103.
- » Custer, O. (2002). Making Sense of Derrida's Aporetic Hospitality. En Direck, Z y Lawlor, L. (Eds.). *Jacques Derrida: Critical Assessments of Leading Philosophers* (pp. 199-219). New York: Routledge.
- » Derrida, J. (1972). *La dissémination*. Paris: Editions du Seuil.
- » Derrida, J. (1986). *Otobiographies*. Paris: Galilée.
- » Derrida, J. (1991). *L'autre cap. Suivi de: La démocratie ajournée*. Paris: Galilée.
- » Derrida, J. (1992). *Points de suspensions*, Galilée, Paris: Galilée.
- » Derrida, J. (1997). *Fuerza de ley*. Trad. A. Baberá y P. Peñalver Gómez. Madrid: Tecnos.
- » Derrida, J. (1998a). *Aporias. Morir—expresarse (en) los "límites de la verdad"*. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós.
- » Derrida, J. (1998b). *Políticas de la amistad*. Trad. P. Peñalver. Barcelona: Trotta.
- » Derrida, J. (2003a). *El siglo y el perdón. Seguido de Fe y saber*. Trad. M. Segoviano. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- » Derrida, J. (2003b). *Genèses, généalogies, genres et le génie. Les secrets de l'archive*. Paris: Galilée.
- » Derrida, J. (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Trad. C. de Peretti. Madrid: Trotta.
- » Derrida, J. (2011a). *Politique et amitié. Entretiens avec M. Spinker sur Marx et Althusser*. Paris: Galilée.
- » Derrida, J. (2011b). *Salvo el nombre*. Trad. H. Pons. Buenos Aires: Amorrortu.
- » Haddad, S. (2013). *Derrida and the Inheritance of Democracy*. Bloomington: Indiana University Press.
- » Hägglund, M. (2008). *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*. Stanford: Stanford University Press.
- » Laclau, E. (1990). *New Reflections on the Revolution of Our Time*. New York: Routledge.
- » Lèbre, J. (2015). Une réponse à la force: la messianicité de Derrida. *Lignes*, 47, 283-299.
- » Naas, M. (2008). *Derrida from Now On*. New York: Fordham University Press.
- » Norval, A. (2007). *Aversive Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Regazzoni, S. (2015). Au-delà de la pulsion de pouvoir. Derrida et la déconstruction de la souveraineté. *Lignes*, 47, 72-86.
- » Weber, S. (2008). Rogue Democracy. *Diacritics*, 38, 104-120.