

**DE LO QUE QUEDA POR VENIR Y NO SE LO VE VENIR EN NINGÚN
HORIZONTE O DE LA CONCEPCIÓN DE 'DEMOCRACIA POR VENIR' EN
JACQUES DERRIDA**

RAFAEL GONZALO ANGARITA CÁCERES

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA
20007**

**DE LO QUE QUEDA POR VENIR Y NO SE LO VE VENIR EN NINGÚN
HORIZONTE O DE LA CONCEPCIÓN DE 'DEMOCRACIA POR VENIR' EN
JACQUES DERRIDA**

RAFAEL GONZALO ANGARITA CÁCERES

Monografía presentada como requisito para optar por el título de filósofo

Director

ALONSO SILVA ROJAS

Docente de la universidad Industrial de Santander, Escuela de Filosofía
Bachellor en Filosofía de la universidad Angelicum de Roma
Magíster en Filosofía y PhD. en Ciencias Políticas de la Universidad
Eberhard-Karl-Tübingen, Alemania

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA
20007**

A mi abuela, que me quiso tanto.

AGRADECIMIENTOS

A todos mis profesores, que, sin esperar nada a cambio y con inmenso cariño, han contribuido en la difícil e inacabada tarea de formarme.

CONTENIDO

| | |
|---|-----------|
| 1. INTRODUCCIÓN..... | 9 |
| 2. DON, EL DON, LA DONNA, DAR, DA, DADO, DANDO TODOS LOS DATIVOS | 11 |
| 3. EL ESTADO, USTED, USTEDES, ESE, ESOS Y LOS DEMÁS CANALLAS | 27 |
| 4. UNA DOBLE CUESTIÓN EN TORNO A LA “DEMOCRACIA POR VENIR”..... | 50 |
| 5. A MODO DE CONCLUSIÓN..... | 56 |
| 6. BIBLIOGRAFÍA | 61 |

RESUMEN

TÍTULO: DE LO QUE QUEDA POR VENIR Y NO SE LO VE VENIR EN NINGÚN HORIZONTE O DE LA CONCEPCIÓN DE ‘DEMOCRACIA POR VENIR’ EN JACQUES DERRIDA.*

AUTOR: RAFAEL GONZALO ANGARITA CÁCERES**

PALABRAS CLAVE: Acontecimiento, democracia, democracia por venir, Estado, Estado Canalla y soberanía.

DESCRIPCIÓN: Derrida, el pensador de la acogida incondicional del acontecimiento, es decir, de aquello que resulta absolutamente indeterminable, que viene, que se lo ve venir en un horizonte sin horizonte, sin determinación de ningún tipo. Pues, un acontecimiento previsible, necesario, condicionado, programado, esperado, es decir, un acontecimiento con el que se cuenta, jamás podría ser vivido como acontecimiento, en tanto que, precisamente, esto representaría su anulación.

Se está, en suma, frente a un acontecimiento que se expresa en la venida inesperada de lo nuevo, de lo inanticipable y de lo no-repetible. Este acogimiento incondicional de lo que viene y no se lo ve venir ocupa un espacio de vital importancia en la concepción de democracia del autor. Así, gracias al acontecimiento encontraremos lo que se ha dado en llamar democracia por venir.

Cuando se habla de democracia por venir, se trata siempre de una democracia que nunca se hará presente, pero que podría actuar de modo imprevisible. No se trata, entonces, de algo que viene del futuro y que es preciso esperar pasivamente. No, esta concepción de democracia exige una militancia activa en su consecución, aun a sabiendas de que jamás llegará. A partir de ella, se realiza una fuerte crítica a los Estados que han asumido como forma de gobierno, la democracia; en tanto que éstos, al utilizar la fuerza contenida en la soberanía (una fuerza que se expresa de manera inequívoca en la razón de Estado) acaban por cerrar todos los espacios y dimensiones que la democracia parece abrir y blindar. Al constarse lo anterior, nos encontramos con el Estado Canalla, es decir, con el Estado que socava la democracia en lo que pareciera que es su principio fundamental: un disenso permanente.

* Monografía.

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Alonso Silva Rojas.

ABSTRACT

TITLE: OF WHICH IT IS TO COME AND IT IS NOT SEEN HIM COME IN ANY HORIZON OR FROM THE CONCEPTION OF 'DEMOCRACY TO COME' IN JACQUES DERRIDA.*

AUTHOR: RAFAEL GONZALO ANGARITA CÁCERES**

KEY WORDS: Event, democracy, democracy to come, State, rogue State and sovereignty.

DESCRIPTION: Derrida, the thinker of the unconditional welcome of the event, that is to say, from what it is absolutely indeterminate, that comes, that sees it come in a horizon without horizon, without determination of any type. Then, a foreseeable, necessary, conditional event, programmed, waited for, that is to say, an event on which it counts, never could be lived like event, whereas, indeed, this would represent its cancellation.

This is, in sum, as opposed to an event which it are expressed in the unexpected coming of the new thing, of the inanticipable and the no-repetition. This unconditional welcome of which it comes and does not see it come occupies a space of vital importance in the conception of democracy of the author. Thus, thanks to the event we will find what one has occurred in calling democracy to come.

When speech of democracy to come, is always a democracy that never will be made present, but that could act of unforeseeable way. One does not treat, then, of which comes from the future and that is precise to hope passively. No, this conception of democracy demands an active militancy in its attainment, knowing full well that never will even arrive. From her, a strong critic to the States is made that have assumed as government form, the democracy; whereas these, when using the force contained in the sovereignty (a force that are expressed of unequivocal way in the reason of State) finish closing all the spaces and dimensions that the democracy seems to open and to protect. When consisting itself the previous thing, we were with the State Gangster, that is to say, with the State that undermines the democracy in which it seemed that it is its fundamental principle: dissent permanent.

* Monograph

** Faculty of Humans Science. School of Philosophy. Alonso Silva Rojas.

1. INTRODUCCIÓN

¿Cómo me las voy a arreglar para hablar (...)? Está claro que esto no puede ser expuesto. Nunca se puede exponer más que lo que en un momento determinado puede hacerse presente, manifiesto, lo que se puede mostrar, presentarse como algo presente, algo presente en su verdad, la verdad de un presente, o la presencia del presente (...).”

Jacques Derrida, Márgenes de la filosofía

En este “(...) documento casi confidencial y privado (...)”¹ pretendemos llevar a cabo el examen de algunas situaciones de lo que podría comportar el sintagma ‘democracia por venir’. Lo hacemos a partir de tres capítulos. El primero, titulado: *don, el don, la donna, dar, da, dado, dando todos los dativos*. El segundo lleva por título: *el estado, usted, ustedes, ese, esos y los demás canallas*. Y, el último, titulado: *una doble cuestión en torno a la democracia por venir*.

En el primer capítulo se lleva a cabo un recorrido por esa incondicionalidad de lo incalculable que es el don. Allí jugaremos un poco con las diversas acepciones del término y con lo que ellas, a su vez, ponen en juego. De este modo, constataremos el manejo que requiere el don de un singular pensamiento del acontecimiento. Pensamiento que marca al don en una doble banda que lo hace escapar a la presencia, a la forma del presente. En este recorrido del don, por muchos momentos, se hará necesario no reconocerlo, hacerlo a un lado. Y siempre en la ilusión y la ficción de hablar de él, abordar diversos temas, a saber, la economía, el texto narrativo, la locura y, por sobre todo, el acontecimiento.

En el segundo capítulo observaremos algunas implicaciones que marcan la acusación lanzada por Estados Unidos al final de la guerra fría contra lo que se ha dado en denominar como ‘eje del mal y terrorismo internacional’. En este recorrido, cual canallas, nos valemos de la historia que el autor presenta del término canalla a fin de intentar dar un vuelco a la acusación. Tal vuelco sólo es posible considerando la soberanía como uno de nuestros hilos conductores.

¹ DERRIDA, Jacques. *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Barcelona: Paidós. 1995. P. 90.

En el último capítulo, presentaremos la formulación de una doble cuestión que encarna la frase ‘democracia por venir’. En ella, nos detendremos, en primer lugar, en la difícil pregunta de la posibilidad o la imposibilidad de hablar democráticamente de la democracia. Posteriormente, intentaremos observar, algunas implicaciones del sintagma ‘democracia por venir’ siempre en el ámbito de la posibilidad o imposibilidad de una democracia trans-estatal.

2. DON, EL DON, LA DONNA, DAR, DA, DADO, DANDO TODOS LOS DATIVOS

“(...) sólo hago filosofía en el *terror*, pero en el *terror confesado* de estar loco (...).”

Jacques Derrida, La escritura y la diferencia

Se rumorea que las vastas revueltas iniciadas por el despreciable Numael han alcanzado la totalidad del Hades. Quizás, esto explique el porqué de los últimos sucesos o, por lo menos, uno en particular. Éste está referido al *spam* que ha inundado la web en los últimos días. La hipótesis que apunta a Numael con mayor insistencia es tomada de la página social de los diarios, cuyos periodistas, según dicen, habituados a la simplificación, basan la verosimilitud de la acusación en la ausencia de remitente. El anterior supuesto ha suscitado la reprobación de altos espíritus del periodismo, quienes, no sin desdén, han condenado la falta de rigurosidad que aqueja a tal tipo de páginas hoy en día. Por lo que no dudan en calificar la noticia de aberración; al tiempo que hacen un llamado a la academia a fin de que ésta ponga punto final a semejante especulación con un exhorto a las virtudes periodísticas. Sea cual fuere el origen del correo, y más allá de las discusiones que pueda suscitar su procedencia, éste ha llegado y se expresa en la siguiente frase:

*“La democracia por venir: es preciso que dé el tiempo que no hay”*²

La estructura de la frase llama, exige, si no una aclaración, por lo menos una exposición, si es que esto puede ser posible, de lo que se pone en juego con su escritura. Tal tarea la intentaremos llevar a cabo siguiendo el orden inverso de la frase, es decir, comenzaremos por la cuestión del don y, más exactamente de la posibilidad o imposibilidad de donar el tiempo, junto con lo que esto implica o implicaría, para culminar, en el último capítulo, con la difícil lectura, como si de los otros dos puntos no pudiera predicarse la misma adjetivación, del sintagma “democracia por venir”.

Con el fin de intentar llevar a cabo la lectura de la última parte de la frase citada, esto es, “dé el tiempo que no hay” nos remitiremos al texto de Derrida titulado *Dar (el) tiempo*, allí el autor, siguiendo las lecturas de Heidegger, Mauss, Benveniste y Baudelaire, analiza la cuestión del don en general. Pues bien, comencemos por lo que pareciera ser un afuera, es

² DERRIDA, Jacques. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta. 2005. P. 17.

decir, por el exergo. Lo anterior es una consideración preliminar (ya veremos de qué manera nos deshacemos de ella) que se motiva en una doble mirada del exergo. En un primer momento, nos detendremos en lo visible del texto mismo. Allí, el exergo parece estar fuera del texto, en la medida en que no se inscribe tipográficamente con los caracteres propios del texto, es decir, no obedece a los lineamientos de márgenes y de espacio que gobiernan lo que sigue (aun cuando, como en este caso, luego vaya a ser tomado, recurrido y analizado en la argumentación que viene a continuación), en la medida en que se le marca y sirve de marca para marcar y re-marcar que no se trata del texto mismo. En segundo lugar, y haciendo referencial de igual modo a lo visible, pero a lo visible que no suele verse o que, por lo menos, no se quiere ver y que, en última instancia, marca más que la frase que sirve de exergo, aparece la referencia a la etimología de la palabra. Ésta nos señala de un modo categórico lo que veníamos señalando: *ezo* (fuera) y *ergon* (obra), volvemos a encontrar, entonces, por otra vía, el afuera del texto, un afuera que presentamos momentáneamente, pero con la firme intención, como lo acabamos de decir, de desmitificarlo más adelante. Ahora bien, el exergo es, pues, el siguiente:

“El rey toma todo mi tiempo; doy el resto a Saint-Cyr, a quien querría dárselo todo.”³

Las citas apuntadas (aunque lejanas en el tiempo: la primera se leyó en lengua francesa en el 2003 y en español en el 2005, es decir, en pleno siglo XXI; mientras que, la segunda, pertenece al siglo XVII) no son fortuitas, tienen algo en común. Pertenecen a la correspondencia. La primera, como dijimos en la ficción creada (y ésta no es del todo nuestra, ya que el mismo Derrida es quien pone en marcha la vía del correo), nos llega por e-mail. La segunda es una carta que madame de Maintenon escribe a su amiga madame Brinon. Pues bien, con cuatro siglos de diferencia, dos cartas escritas por personas distintas a destinatarios distintos tocan el mismo tema: la cuestión del don.

Dejemos pasar primero la firma de Madame de Maintenon para tomar luego los signos puestos en la nueva tecnología, pero, al mismo tiempo, con la finalidad de establecer un diálogo entre las dos frases. Conforme a lo anterior, lanzaremos preguntas a una u otra estructura sintáctica o a las dos a la vez, para, a partir de ello, intentar dar un bosquejo del don como tal. Insistimos, si es que esto es posible, si es que es posible decir y afirmar el don *como tal*.

Pues bien, vamos desde el principio. Madame de Maintenon dice escribiendo que el rey toma todo su tiempo. La afirmación es tajante y concluyente, sin embargo, cabe la formulación de varias preguntas: ¿a qué se hace referencia al decir mi tiempo?, ¿al tiempo? ¿Cuándo se apropia uno del tiempo?, ¿en el tiempo? ¿Cómo un tiempo puede pertenecer, es decir, cómo se puede uno apropiarse del tiempo? ¿Qué queremos decir con expresiones semejantes a: no tengo tiempo, esta o aquella clase social tiene más tiempo que otra? Y a su vez, por turno, allí junto, aquí cerca, cuatro siglos después: ¿cómo dar el tiempo? ¿Cómo dar el tiempo que no hay? ¿Es posible dar, precisamente, lo que no hay? Empecemos por los primeros interrogantes, luego veremos si es posible que cuatro siglos después se pueda

³ DERRIDA, Jacques. *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós. 1995. P. 11.

compartir la misma argumentación para otra frase. Es el propio Derrida quien, ante la paradoja sale en nuestro auxilio, ya veremos si es realmente un auxilio. Así, la formulación de estas expresiones se hace posible en la medida en que mediante la utilización de un tropo, en este caso la metonimia, se designa al tiempo como una forma. Hasta aquí tenemos algo en lo que por ficción depositamos un montón de cosas o *acciones*. De este modo, al decir que se tiene tiempo, que un tiempo pertenece, no por ello se extiende el dominio sobre el tiempo mismo, sino hacia las cosas con las que se lo llena. Con lo anterior, lo que se ve afectado es la literalidad de la frase. Así, al decir que alguien se toma un tiempo para dormir, para cenar o para salir de ningún modo se constituye una relación de dominio sobre el tiempo mismo, sino sobre lo que se hace y con lo que se llena el tiempo.

Pero al resolver lo anterior, es decir, al dejarlo sentado como lo dejamos, quizá para salir de apuros de una cuestión idiomática, nos encontramos por el otro lado, por el lado de la tranquilidad, que nunca es tal (y menos con un autor como Derrida), que siempre es fingida, con una formulación insistente, con una formulación de implicación, esto es, una formulación del tipo si (...), entonces (...). La formulación es la siguiente: si el tiempo no puede pertenecer (y de hecho no pertenece), si lo que llamamos tiempo jamás podrá ser el objeto de una apropiación, entonces la estructura misma del tiempo nos deja ver en él la imposibilidad de darlo y tomarlo. Hasta aquí parece no haber problema, lo apuntado se desprende de lo dicho y casi hasta constituyó lo dicho mismo. Pero la gran consecuencia de la formulación estriba en que, al verificarse la implicación, el tiempo se nos muestra desde ya como aquello que desbarata la segura distinción entre dar y tomar y, por supuesto, entre dar y recibir. Entrando, entonces, en el servicio postal constatamos que no estamos ni siquiera cerca de pisar suelo firme y tranquilo. Es más, ni siquiera estamos en capacidad de tomarnos el tiempo de acariciar esa esperanza.

Al considerar el segundo grupo de preguntas que se formulaba más arriba vemos que la argumentación presentada no las satisface. Y no lo hace en la medida en que al tener en cuenta la literalidad de la frase nos percatamos de que ésta no involucra el dominio y la posesión. Traigamos nuevamente el fragmento que se propone: “que dé el tiempo que no hay.” Como se ve, aquí se soslaya la cuestión de la susodicha relación de dominio con el tiempo. El imperativo se toma el atrevimiento de saltarlo, pide, exige, clama, pide exigiendo y/o clamando, exige pidiendo y/o clamando, clama pidiendo y/o exigiendo un tiempo que sabe que no es suyo o que nunca podrá apropiárselo, quizá porque le es cercana una argumentación a una frase de hace cuatro siglos y, sobre todo, porque no llama para su sintaxis a ningún posesivo. No, aquí no se trata de pertenencia, pero se va más allá. La frase lleva hasta el colmo a la paradoja al exigir dar, ni siquiera algo que no tiene y que pudiese ser conseguido, precisamente lo que no hay.

Dejemos en suspenso los estertores de Numael y volvamos a la suspirante Madame de Maintenon. La esposa Morganática de Luis XIV dice todavía más. Ateniéndonos a la rigurosidad de la frase de Madame de Maintenon, y yendo un poco más allá, nos percatamos de que la donna no da lo que cree que es su tiempo, todo su tiempo. Es el rey, quien en una actitud soberana, es decir, de jefe de Estado lo arrebató, lo toma, lo hace suyo sin hacerlo suyo, puesto que, como vimos, el tiempo se halla más allá o más acá de la formulación de la distinción entre dar y tomar. Pues bien, lo que hace suyo el rey es a su esposa, a toda ella, no hay nada de ella que quede, pues el rey se asegura de tomar

absolutamente todo de ella. Lo anterior se compraba fácilmente en el acto de confesión que es la carta misma. En ella, la donna enfatiza que el rey, que su rey, que su esposo la toma toda entera. A pesar de lo anterior, a pesar de verse sustraída y alejada del ejercicio de la caridad –Saint-Cyr es una institución benéfica creada por ella para el cobijo de niñas pobres de familias nobles–, a pesar de haber sido sacada por completo. Óigase bien, por completo, de la misión católica de su felicidad, da algo que le queda. Después de haber sido tomada toda por entera, le queda un resto que, sin miramientos de ningún tipo, es dado a Saint-Cyr.

Ahora, el resto de preguntas no se hacen esperar: ¿no se habla antes que nada de un libro de balanzas, de cuentas y medidas? ¿Acaso no se surte una operación matemática en la que se exige que de una cantidad se descuente una igual para que no quede nada y una menor para que quede el resto? ¿Cómo poder decir que queda el resto cuando a una cantidad le descontamos otra igual u otra mayor? ¿Queda algo después de haber dado o quitado todo? ¿Cómo caracterizar a algo como el resto? ¿Qué coordenadas tomar para dar cuenta del resto? En suma, ¿Qué es aquello que denominamos el resto? O de modo aun más inquisitivo todavía: “(...) ¿el resto *es*? (...)”⁴ Ateniéndonos a la literalidad de la frase, un no enfático nos aturde. Dice gritando y grita diciendo: el resto no es. Y no es en la medida en que no se hace presente, burla la presencia, la soslaya, se sustrae al presente ante la autoridad soberana y clara, más, mucho más que clara de un rey, pues se trata ni más ni menos que del rey sol. Un rey que mediante un acto soberano no lo deja aparecer, puesto que se concede el derecho a tomarlo todo. Efectivamente, el resto no es, pero lo hay, puesto que Madame de Maintenon es clara al afirmar que lo da y si lo da es porque indefectiblemente lo hay, esa es su confesión. Una confesión que toma el carácter de la paradoja.

Madame de Maintenon nos ha ayudado a introducir el tema, dejémosla tranquila un instante y volvamos las aspas hacia Derrida. No hemos podido deshacernos del resto, todavía hay el resto, el resto de preguntas. Entremos con ellas como corresponde, es decir, por la puerta e interroguemos: ¿por qué, a la luz de lo apuntado, colocar en un título el don y el tiempo?, ¿qué hay tanto en uno como en otro para que puedan ser puestos de esta manera? En suma, ¿por qué y cómo *Dar (el) tiempo*? Según la estructura del título podemos leer, cuanto menos, dos cosas: *Dar el tiempo y/o Dar tiempo*. Y lo podemos hacer en la medida en que “(...) un paréntesis [da a leer] borra o deja en suspenso (...)”⁵ Pero la función del paréntesis, es decir, el darnos a leer su contenido, borrarlo o suspenderlo no se deja guiar por ningún orden, así como tampoco es posible mostrar lo que hace primero, incluso decir que hace una sola cosa o todas a la vez. Sólo es posible señalar su posibilidad misma y argumentar lo que pudiera llegar a implicar cualquier lectura señalada.

Para situarse más allá del exergo el autor propone dos razones.⁶ La primera está referida a la relación que tanto el tiempo como el don mantienen con lo visible. La relación es adjetivada como singular; pues tiempo y don no tienen nada que ver entre sí. No se ven. El tiempo, para seguir con la operación matemática, se sustrae a lo visible. Muy a pesar de que es en el tiempo mismo o a partir de él que garantizamos la visibilidad de lo que ocurre. El

⁴ Ibid. P. 12.

⁵ Ibid. P. 94.

⁶ Ibid. P. 16 ss.

presupuesto mismo de la visibilidad, lo que da a ver, salta la barrera y no permite ser visto como tampoco poseído. En segundo lugar, tiempo y don se articulan en un título por razones de economía. ¿Cómo entender esta razón? ¿Cómo o por qué hablar de economía en vistas del don? ¿Qué se gana al unir en un título el tiempo y el don?, ¿tiempo? ¿Qué se calcula, qué se administra?, ¿el tiempo, el don, tiempo del don o el don del tiempo? ¿El tiempo, que se escapa a todo proceso de posesión, puede él mismo ser capaz de ejercer acciones de tenencia y dominio sobre algo, en este caso el don?

Dejemos que las preguntas sigan sonando y resonando; dejémoslas quietas, pero de tal manera que su eco no se apague mientras intentamos entrar en la circularidad de la razón económica. A la economía llegamos, de la mano del autor, por la senda de su etimología y de su *acción*, de sus *acciones*. Así, “(...) Entre sus predicados o sus valores semánticos irreductibles, sin duda, la economía comporta los valores de ley (*nomos*) y de casa (*oikos* es la casa, la propiedad, la familia, el hogar, el fuego de dentro) (...).”⁷ Pero aquí, el valor de *nomos* va más allá de la ley en general. De este modo, por *nomos* entendemos las leyes particulares que tienen que ver con la distribución, con la partición, etc. La acción o las acciones de la economía se enmarcan dentro de una circularidad que se expresa en la salida de determinados valores del *oikos* (siempre calculados, esto es muy importante) y el retorno de otros valores, o de los mismos, pero acrecentados. Del cálculo con que se presenta esta frase es posible generar dos consecuencias. La primera ha sido puesta desde el inicio y versa sobre la importancia del círculo en la economía. Una importancia que se hace exasperante al ubicar la circularidad misma en el centro de la economía. La otra va más allá, hace referencia a la economía como relato, como narración. Así, se muestra una figura que sale desde la economía, pues está referida a la economía y a la circularidad misma; luego intenta escapar de la economía en la medida en que, como relato, pretende mostrarse ajeno a la economía; por último, se hace presa de la economía misma, en el medida en que, como relato o narración, no es más que la historia de un buque, la historia de ese bajel que occidente no ha parado de narrar, como lo afirma Borges, buscando la tranquilidad de la casa.

Y el relato del don, ¿dónde ubicarlo?, ¿en la economía? ¿No era esto, acaso, lo que pretendíamos descartar más arriba con una serie de preguntas? Pero el autor insiste: “(...) el don, *si lo hay*, se refiere sin duda a la economía (...).”⁸ Ahora bien, qué se pretende con ese subrayado. ¿Cómo se coloca el don, lo dado del don? ¿Este “si lo hay” subrayado proyecta enfatizar una duda o una ironía o ambas cosas a la vez y/o por turno? ¿Cómo no decir que la juntura se parte, se repite, vuelve a sí en esa tenue disyunción que marca la *o*? Entonces, si el don está marcado por la disyuntiva que representa la ley del intercambio, el don, sin duda, está referido a la economía, se enmarca dentro del relato económico. Así, el generoso bajel muestra un espacio en el que se puede ubicar al don, le enseña una hospitalidad, quizá hasta lo haga tripulante, quizá lo comprometa en la lección que se le irá a *dar* a los pretendientes.

Al igual que antes el círculo nos toma en su cobijo, nos lleva, nos saca de este texto y nos trae. El círculo nos lleva hasta *Márgenes de la filosofía*. En la conferencia titulada *Ousia* y

⁷ Ibidem.

⁸ Ibid. P. 17

*gramme. Nota sobre una nota de Sein und Zeit.*⁹ Justo allí, sin ir más allá, es decir, en dicha nota, Heidegger afirma la conexión existente entre las concepciones del tiempo de Hegel y Aristóteles. Pero con ello, el filósofo alemán, no pretende establecer una simple dependencia de Hegel respecto a Aristóteles, sino llamar la atención sobre la importancia de tal concepción para la lógica hegeliana. Entonces, es preciso, habitar la circularidad del tiempo, es preciso dejarse arrebatar por ella a fin de poder seguir adelante, es decir, de volver, de regresar, de partir de nuevo desde el centro y hacia el centro.

Nos dejamos fascinar por el exergo para retornar al título. Lo hemos hecho en el tiempo y volviendo al tiempo mismo. Por lo menos, a la concepción vulgar de tiempo, es decir, aquella que se obtiene desde el privilegio concedido al *ahora presente*. Ya que éste, al ser tomado como punto, como límite, como estado absoluto, se inscribe en el decurso circular del tiempo, sin tomar siquiera la pretensión de querer salir de él. A lo sumo, podría apuntar a una no-presencia. Pero, en el decurso circular del tiempo, “(...) La no-presencia es siempre pensada en la forma de la presencia (bastaría con decir en la *forma* simplemente) o como modalización de la presencia. El pasado y el futuro siempre están determinados como presentes pasados o presentes futuros.”¹⁰ Y bastaría con decir *forma* en la medida en que “(...) La forma es la presencia misma (...).”¹¹ Pues, la forma de ningún modo se deja desvincular del aparecer. De este modo, hace del presente su predicación esencial. Sólo de una forma podemos decir que se presenta con su aspecto, con su único aspecto, bajo su verdadero aspecto, tal y como la definía Balzac en *La obra de arte desconocida*. Esta vinculación y esta noción es, precisamente, lo que pone en evidencia la nota de Heidegger. Pero, yendo más acá del título, es decir, encaminándonos directamente al don constataríamos fácilmente que, si mantenemos las premisas en torno a la concepción vulgar del tiempo, el don se hace imposible. Se le exige algo que no puede dar o, mejor aún, se le exige en lo que no puede dar, toda vez que el don no regresa, lo dado del don no se reapropia en intercambio. No se hace presente en el decurso circular del tiempo.

Entonces, el don puede ser visto como aquello que desbarata, si no la economía, por lo menos sí la circularidad referida a él. Así, el don se muestra como el pasajero que escupe sobre la posibilidad de volver a casa. El don es el mal hijo que no vuelve. Trastorna la economía o, más precisamente, su circularidad en el sentido en que no se somete, digamos, a la ley del intercambio, no espera la renta calculada de su *acción*, de sus *acciones*, si es que es posible, desde este punto de vista, subrayar de este modo el proceder del don. De este modo, el don muestra la otra cara, se postula como lo *aneconómico*. Pero no abandona la circularidad en su conjunto, la circularidad total. El autor lo enfatiza de la siguiente manera:

“(...) si bien la figura del círculo es esencial para lo económico, el don debe seguir siendo *aneconómico*. No porque resulte ajeno al círculo, sino porque debe *guardar* con el círculo una relación de extrañeza, una relación sin relación de familiar extrañeza (...).”¹²

⁹ DERRIDA, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Ediciones Cátedra. 1989. P. 63 ss.

¹⁰ Ibid. P. 68

¹¹ Ibid. P. 196.

¹² DERRIDA, Jacques. *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós. 1995. P. 17.

La cita nos muestra dos cosas. Destaquemos, en primer lugar, el hecho de que la circularidad no se abandona ni siquiera con la formulación y el planteamiento del don. La circularidad del mundo, del mundo económico, parece caer sobre nosotros con el auxilio de una circularidad más grande aún y que se da cerca, muy cerca del don, en el título, es decir, la circularidad del tiempo, a la que nos referíamos con la ayuda de Heidegger. En segundo lugar, nos deja ver una singularidad marcada por esa relación sin relación. Esto nos obliga a dar unos rodeos sobre la formulación lógica de ese “sin”. Su estructura puede observarse desde dos puntos sintácticos. Desde la negación o la carencia efectiva, es decir, desde lo que no se tiene. Y, por otro lado, esto es, por la otra cara, como lo que desborda el principio de negación transformándolo en una hiper-afirmación. Un ejemplo clásico de esta hiper-afirmación lo constituye el brindado por Aristóteles al abordar los temas de la virtud y de los dioses; otro, el planteado por Derrida sobre el tratamiento de Dios en San Agustín¹³. No es ninguna coincidencia que los dos versen sobre la Divinidad. Más bien, parece que este tema requiere el mismo tratamiento. Así, Aristóteles afirma que los dioses, al igual que los animales, son incapaces de virtud, pero no por carencia, sino, precisamente, porque la virtud es un atributo humano que los dioses exceden. San Agustín, por su parte, presenta la afirmación de un Dios que es bueno *sin* bondad, sabio *sin* sabiduría, potente *sin* potencia, atributos que exceden, como en el caso anterior, lo que se pueda predicar de los hombres.

Esto nos remite de inmediato a lo que ha dado en llamarse “teología negativa”. Y que, bajo la forma de una acusación, muy a menudo, se le hecha en cara al autor y a sus textos, pero éste, unas veces de forma tajante¹⁴, otras de una forma divertida y hasta con cierto fastidio se empeña en negar¹⁵. Y lo hace, en virtud de que la teología negativa “(...) siempre se ha ocupado de librar, como es sabido, una superesenciabilidad más allá de las categorías finitas de la esencia y de la existencia, es decir, de la presencia, y siempre de recordar que si a Dios le es negado el predicado de la existencia, es para reconocerle un modo de ser superior, inconcebible, inefable (...).”¹⁶ Aquí se hace cristalino el porqué, en el párrafo anterior, decíamos que la referencia a la divinidad no era ninguna casualidad. La divinidad, el Dios Uno o los dioses, más, mucho más allá de nosotros, en el Olimpo o en el Paraíso, no se pueden atener a otra cosa distinta que a una sugerencia y una constatación más allá de la presencia. Pero Derrida se ubica lejos de ello, tanto en lo que podría decirse así a la ligera, los conceptos de *différance*, como en el de *huella*, de *promesa* y de *don*. El objetivo del autor, si es que puede haber alguno, no es, en ningún caso, predicar de ellos una superesencia.

Entonces, si lo que domina, si frente a lo que nos vemos avocados es a la concepción vulgar del tiempo y si el don es, como hemos visto, incompatible con ella, forzosamente debemos concluir que el don es imposible. Óigase bien: *imposible*. Así, en el mejor de los casos, sólo podríamos decir que hay don “(...) en el instante en que una fractura haya tenido lugar en el círculo (...).”¹⁷ Pero, además de lo anterior, el instante debe ya no pertenecer al tiempo. De no constatarse esto, el don no sería otra cosa que un presente encadenado a la síntesis temporal, es decir, un ahora que no era y que, dentro de poco, ya no será. Y si el tiempo

¹³ DERRIDA, Jacques. *Cómo no hablar. Y otros textos*. Barcelona: Anthropos. 1997. P. 18.

¹⁴ *Ibid.* P. 13 ss.

¹⁵ DERRIDA, Jacques. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta. 2005. P. 177.

¹⁶ DERRIDA, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Ediciones Cátedra. 1989. P. 42.

¹⁷ DERRIDA, Jacques. *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós. 1995. P. 19.

sigue estando presente, y si el don no es más que su pertenencia en las vueltas y revueltas, si sigue siendo, en suma, presa del tiempo, se atestigua de una forma categórica que no hay don, hay economía, pues la circularidad jamás se interrumpe.

Conviene, entonces, pensar, desde otra parte, eso que se ha categorizado como imposible. Ahora lo haremos desde *lo imposible*. Entonces, añadiremos un nuevo predicado al don. Así, no diremos ya que el don es imposible sin más, sino *lo imposible*. De no recurrir a la sustantivación del adjetivo nos veríamos obligados a dejar a un lado cualquier tentativa discursiva sobre el don. No sería posible hilar un discurso entorno a él ni, menos todavía, *dar* el discurso. Ahora bien, cuando decimos imposible, ya nada nos queda por hacer; mientras que, al prometer el don como lo imposible abrimos la puerta y el espacio a una dimensión en donde hay don. Y tal dimensión se abre, precisamente, con la relación que mantienen lo imposible con lo pensable. Ahora, diremos, por lo menos nos será pensable el don y, dejémoslo hasta aquí provisionalmente, pensable como lo imposible.

Detengámonos, ahora, un instante, sólo uno, en la frase que dejamos volar hace unas líneas, esto es, la referida a la posibilidad de dar un discurso sobre el don o, más concretamente, a la posibilidad de dar un discurso. Al decir esto, al establecer la posibilidad o la imposibilidad, pues también se cuenta con ella, de dar un discurso, nos vemos sometidos a una cuestión que hemos intentado introducir de modo subrepticio desde el comienzo. Es la cuestión del sentido, mejor aún, de las diferentes líneas de sentido y, por consiguiente, de fuerza que se abren en la sintaxis del don, del don como sustantivo y del verbo dar. Entonces, se hace preciso someter a un análisis diferentes actos de habla, tales como: dar un presente, dar veneno, dar un golpe, dar la vida, dar la muerte, etc. Con ello lograremos el tratamiento de respeto y de deferencia que exige el don, la dádiva, el regalo y, también, al don como señor que se antepone al nombre propio (incluso a la *donna*), pues este uso, este sentido, es el que enmarca al don en el más absoluto respeto.

Se trata precisamente de hacer el intento de encontrar un principio unificador del don, de todo lo que comporta la sintaxis del don. Es decir, de toda locución que va desde el verbo dar, pasando por el sustantivo don, del don como complemento del nombre propio hasta el adjetivo dado. Es preciso, cuanto menos, hacer el intento de buscar el sentido rector de toda expresión que involucre la sintaxis del don. Un sentido rector que debe poder ser detectado en todas las lenguas. Debe, también, indagarse por todo tipo de condiciones, sean éstas convencionales, contextuales o intencionales que se puedan dar para que funcionen las frases que inscriben el don. Si esto resulta complicado, si nos encontramos de bulto con la multiplicidad, debemos preguntarnos si éste tiene una equivalencia general de la que podamos deducir todos los usos y todas las rupturas que nos ofrece la tan mencionada sintaxis del don. Como nos vemos en la imposibilidad de lograr tamaña tarea, como constatamos enseguida la diferencia entre dar la vida y dar un golpe, como no constatamos que la ventana que da a la calle o al traspatio nos haga regalo alguno o haya en ella un don, entonces, con lo que nos vemos de frente es con una diseminación que hace de las suyas en todo lo que pueda comportar la sintaxis del don.

La diseminación, es decir, “(...) aquello que no depende-de-ni-retorna al padre, o lo que no *depende-de-ni-retorna* en general (...).”¹⁸ Ésta figura, nos lleva a considerar los diferentes usos que se hacen del término, los juegos de palabras en que se intercalan o a los que se somete, y, no lejano de lo anterior, los diferentes funcionamientos contextuales que se obtienen en los diversos idiomas. Lógicamente, estas posibilidades, las infinitas posibilidades de la diseminación están dadas por la negación de la postulación de una regulación semántica única. De este modo, el don, y aquí, su sintaxis, no regresa circularmente a un sentido, a la madre, a la lengua pura, al padre, al creador, a la entidad suprema, al primer motor, al logos, al detentor o a la detentora del falo; en fin, no regresa, no tiene la aspiración de regresar, no toma ni se comporta benigno con las diversas fuentes que rigen o pretenden regir la fuerza del sentido en general.

Como vimos, las frases no resultaron nada sencillas, pero es justo ahí donde la cuestión se hace de tal importancia que versan, precisamente, sobre la posibilidad o la imposibilidad mismas del don. Pero, antes de ir más allá, hagamos el siguiente ejercicio con alguna de las frases que propusimos anteriormente. Digamos, entonces, que alguien (A) da algo (B) a alguien (C). Así, tenemos tres elementos, dos sujetos distintos ejerciendo acciones distintas (el uno da y el otro recibe) y, por último, un objeto de la acción (la cosa dada). Vistas así las cosas, se dirá que estos serían, para todos los casos, los tres elementos o condiciones de posibilidad del don. En efecto, para que haya donación se requieren estos tres elementos, al menos eso es lo que nos dice el sentido común, un sujeto que da, otro que recibe y lo dado, el objeto de la donación. Con lo cual, en principio, y sólo en principio, se aniquila la reciprocidad, el intercambio, la devolución y la deuda, operaciones económicas que, vistas ahora desde la otra orilla, desbarataban al don, lo aniquilaban, pero ahora es el don el que acaba por imponerse al desplazar a la economía.

La inmunidad, que según el sentido común, predicamos del don, parece no alcanzar a frases en las que puede aparecer el verbo junto a sustantivos tales como veneno. Lo cual pone de manifiesto la cuestión de establecer si la espontaneidad que parece acompañar a la valoración del don se puede predicar de cualquier frase. Pero, radicalizando la operación, es decir, suministrando el veneno, el veneno del don, haciendo daño, nos encontramos con la deuda. Así, suministrar el veneno es endeudar al otro o, por qué no, pagar una deuda, dejarla saldada, corresponder un agravio. De igual modo, la mencionada inmunidad no alcanza ni remotamente a la posibilidad de establecer que hay don, cuando alguien sostiene que se regale algo a sí mismo, por cuanto que, con ello, lo único que está efectuando es una compra, es decir, una operación económica.

No terminábamos de nombrarla, no acabábamos de mencionar al don, cuando el bajel que busca su hogar se hacía sentir en el ancho mar, sobre la redondez del globo. El buque nos trae otra vez, pero es otra vez de nuevo la primera vez, la noción de *lo imposible*. Puntualicemos, entonces, lo imposible que se nos *da* a pensar es, precisamente, lo siguiente: las “(...) condiciones de posibilidad {del don} definen o producen la anulación, el aniquilamiento, la destrucción del don.”¹⁹ Así, A, B y C no son ya, como nos mostraba el sentido común, las aspas que rompen con la circularidad económica, sino que, en un

¹⁸ Ibid. P. 53.

¹⁹ Ibid. P.21

movimiento también circular, siempre circular, se vuelven contra el don mismo. En suma, otra vez, de nuevo, no hemos salido del relato económico. Con lo cual aceptamos, en principio y sólo en principio, que lo presentado por el sentido común no era más que una ilusión. Una ilusión destruida en la partición y el intercambio circular.

La destrucción de la ilusión está marcada por lo menos en tres aspectos. En primer lugar, el señalado en el párrafo anterior, es decir, el concerniente a la deuda o al pago que le asisten al don como algo malo. En segundo lugar, encontramos de nuevo la deuda y su liquidación, pero esta vez en la forma del contra-don. Así, la devolución de una invitación al cine o a cenar no es más que la cancelación de una deuda en la reciprocidad, esto es, dando lo mismo u otra cosa de igual estimación. De este modo, lo que podemos ver y lo que efectivamente vemos es unos valores en circulación. Por último, y radicalizando los valores que fluctúan, observamos que la circulación va más allá. Lo que circula, entonces, no son sólo las cosas intercambiadas, junto a ellas encontramos los símbolos, lo que ellos representan o pretenden representar y la intención de regalar, que parece estar destinada a acompañar sempiternamente al don, en cualquiera de sus manifestaciones.

Una vez establecido lo anterior, es preciso presentar un axioma para ver si de una vez por todas podemos, en un discurso del don y sobre el don, deshacernos de la economía y de su relato. El axioma es el siguiente:

“(…) no hay don, si lo hay, sino en aquello que interrumpe el sistema o también el símbolo, sino en una partición sin retorno y sin repartición, sin el ser-consigo-mismo del don contra don.”²⁰

Como vemos, la negación es tajante: no hay don. Es a partir de esta negación que se construye el axioma. Pero justo ahí, enseguida, con la forma de un condicional introducido por un uso de la coma en interpelación, vemos una interpelación que suspende, que pone en duda, aunque sea por el momento, el haber del don o el espacio o, mejor aún, la dimensión en donde lo hay. Pero esta negación primaria, la que no dudábamos en adjetivar de tajante se empieza a resquebrajar más adelante por una doble adversativa y por otra negación final. Las tres corresponden a una enumeración. A la enumeración del acontecimiento, de un acontecimiento que resulta ser triple o a tres acontecimientos, que debe advenir para poder hablar del don o para poder decir sin más que hay don.

Pero la importancia del axioma está en el destierro y la desmitificación que hace de las tres condiciones de posibilidad que arriba se le planteaban al don desde el sentido común y que, como vimos, terminaban trocándose en sus condiciones de imposibilidad. En efecto, ahora las condiciones de posibilidad del don siguen siendo tres. En primer lugar, se hace referencia a la interrupción del sistema o del símbolo, en la medida en que el objetivo del símbolo es abrir la dimensión económica en donde se establece el orden del intercambio y de la deuda; ya que, lo que nos pone de presente lo simbólico es la circulación que anula el don. En segundo lugar, la referencia explícita a que la partición que se hace al dar o la partición que logra el don no está afectada por ningún retorno; el don no continúa la estrategia de la circulación de los bienes y servicios. Y, por último, otra negación categórica, referida, una vez más, a la necesidad que tiene el don de deshacer la

²⁰ Ibid. P. 22

circularidad, de anular ese espacio de reciprocidad o de identidad que logra el contra-don con el don.

Las tres condiciones están marcadas y se marcan sobre la interrupción de la circularidad. Pero, el axioma nos da a ver otra cosa. Lo que vemos es, precisamente, que el corte del círculo está regido por la preeminencia que en la construcción del axioma se le concede al símbolo, no en balde lo encontramos de primero en la enumeración citada. Pero, ¿qué es el símbolo en el don, cual es el don del símbolo? ¿Dónde hay símbolo? La dimensión simbólica se abre, precisamente, en un no pago del don que acaba por ser un pago. Así, al recibir algo como don, como obsequio, lo que hace o lo que se espera que haga quien lo recibe es *tributar* un agradecimiento, que se expresa en unas palabras de regocijo o de felicidad que, muy a menudo, se suelen resumir en un solo vocablo: *gracias*. Es, como lo sugiere el adjetivo grácil, algo sutil y delicado, pero que, de inmediato obra como pago del don que se recibe. La retribución para el que da es una sola palabra, pero no por ello podemos decir que no hay pago. Es más, difícilmente podríamos sugerir que no hay contra-don, sobre todo al tener en cuenta otro término para la acción de dar, es decir, la *gracia*; pues este don de la gracia como divino o humano se devuelve en plural, se devuelve acrecentado con valores de cambio por la declinación final que marca el plural del término (*gracias*).

Pero si el donatario no da las *debidas* gracias, si se comporta como un patán que no agradece lo que se pone en sus manos, ¿podríamos decir que, por ello, no hay tributo, no hay deber, no hay pago? Antes de aventurarnos a semejante afirmación es preciso dar una vuelta al círculo, y en círculo se hace preciso retornar a la otra orilla. Allí encontramos al donante. Lo que éste espera o podría esperar con su acción es el deber de la *retribución* que se da, como mínimo, con la palabra señalada. Pero, no olvidemos que estamos ante un patán que no *da* (otra vez de nuevo, en un acto de habla, la cuestión del agradecimiento como contra-don) las gracias. En este caso, el donante cuenta con otro título valor pagadero a su nombre. Para ello apela otra vez al campo simbólico. La tranquilidad de que se le haya pagado la deuda, quizá con creces, la encuentra ahora en su intención donadora. Allí se felicita, se congratula, se agradece. Pues la dimensión intencional más que como un acto de fe, obra como *crédito*. Así, el donante, no cesa de extender el título que acredita la deuda de lo dado.

De este modo, la conciencia agradecida o que se agradece, sea como donante o donatario, no acaba por ser otra cosa que el fino cálculo de un proceso económico, el de enajenación, cuando menos. Una enajenación que no acaba de comprar y vender y que acaba por enajenarnos. La dimensión simbólica está destinada, determinada, a no salir del círculo, es decir, a no ser más que un proceso económico. El círculo ha hecho de las suyas con nosotros. Nos ha ilusionado y en él mismo, en una vuelta más, nos ha hecho dar contra el piso. Hemos quedado en un estado en que nuestra cabeza lo único que hace es dar vueltas y vueltas. De este modo, la única conclusión que alcanzamos a vislumbrar es la siguiente:

“(…) si no hay don, no hay don, pero si hay don (res)guardado o contemplado *como* don por el otro, tampoco hay don, en todo caso, el don no *existe*, no se *presenta*. Si se presenta, ya no se presenta más.”²¹

La proposición citada marca la paradoja o la doble banda del don. En efecto, en cualquier caso el don no es; ya sea que no haya don, donde lógicamente predicaríamos su no aparecer, pero, también, cuando aparece nos vemos obligados a decir lo mismo, el don no es.

¿Cómo salvar la paradoja? ¿Cómo borrarla? ¿Cómo estar tranquilos? Para ello, la única salida que avistamos en este momento es volver a lo que nos dice el sentido común. Y si volvemos, ¿qué ganamos con ello?, ¿tranquilidad? ¿Acaso la hemos tenido un solo segundo leyendo y escribiendo, pensando el don? Conviene, entonces, retomar la paradoja y formular unas nuevas condiciones del don. ¿Serán, por fin, las últimas? Dentro de poco lo sabremos. Una vez más nos volvemos a encontrar con tres condiciones. En primer lugar, no percibir al don como tal; lo que nos convoca a una ceguera ante el don. En segundo lugar, deshacerse de todo aquello que pueda comportar el (res)guardo del don, es decir, no tener memoria, ni conciencia, ni conocimiento de don. Y, por último, olvidar el don en el momento mismo en que se da, pero este olvido debe ser “(…) tan radical que desborde hasta la categorialidad psicoanalítica del olvido (…).”²² De no ser así, si el olvido no desborda hasta la categorialidad psicoanalítica, entonces nos encontraríamos con la traba de (res)guardar el don por medio de la represión. Y, como vemos, no se cumpliría con la segunda de las condiciones propuestas del don. Pues, el objetivo de la represión consiste precisamente en (res)guardar. La represión no borra nada, (res)guarda desplazando, es, por mucho, una operación topológica. Pero este olvido tampoco reviste una forma negativa, es decir, no es una amnesia, una pérdida de la memoria, es, por el contrario, la condición afirmativa del don.

No hablamos entonces de un olvido momentáneo o desplazado a la privacidad, a la confidencialidad, es decir, no se trata ni de la operación que lleva a cabo la represión ni del olvido en su forma negativa. No, el olvido del don es absoluto y marca la condición de un acontecimiento, el acontecimiento de don. Esta conexión es lo que hace posible que se hable de olvido y no de nada; pues el olvido del don no es una simple no-experiencia, una inapariencia o un borrarse a sí mismo. Ya enfilados al acontecimiento, veamos ahora lo que se requiere para que haya acontecimiento de don:

“(…) Para que haya acontecimiento (no decimos acto) de don es preciso que algo ocurra, en un instante, un instante que, sin duda, no pertenece a la economía del tiempo, dentro de un tiempo sin tiempo, de forma que el olvido olvide, que se olvide; pero es preciso que dicho olvido, aunque no sea algo presente, presentable, determinable, sensato o significativo, tampoco sea nada. A partir de ahí, lo que este olvido, y este olvido del olvido nos darían a pensar es algo distinto de una categoría filosófica, psicológica o psicoanalítica. En lugar de darnos a pensar la posibilidad del don, por el contrario, es a partir de lo que se anuncia con el nombre de *don* cuando podríamos *esperar* pensar de este modo el olvido. Para que haya olvido, en este sentido, es preciso que haya don (…).”²³

²¹ Ibid. P. 24.

²² Ibid. P.25.

²³ Ibid. P.26.

El giro es notorio. Ahora, no es el olvido, el olvido absoluto, el olvido que se olvida, la posibilidad del don. Es éste, precisamente la posibilidad de aquél. Para que haya olvido, nos dice el autor, es preciso que haya don. Los dos referidos al acontecimiento. Desde este punto es cuando se constata que uno y otro (don y olvido), siendo incondicionales, están en la condición del otro. Por cualquiera de los dos cabos vemos la doble condicionalidad de la incondicionalidad, que no conduce a ningún lugar o que, pudiendo llevar a algún lugar, no se le ve en el horizonte, no se condiciona, permanece indeterminable.

Tres veces tres, tres veces de nuevo hemos planteado condiciones de posibilidad del don. Pero lo que se nos deja ver en el horizonte sin horizonte del acontecimiento es, precisamente, la imposibilidad de la condicionalidad del don y, ahora, también la del olvido. En efecto, lo que se plantea, al establecer unas condiciones de posibilidad, es que sólo a partir de ellas, y en ellas, se puede acceder a la materia sobre la que versan. Comportan, pues, un sistema de premisas, de causas y efectos que definen siempre una situación dada que tienen por finalidad establecer una cosa, determinarla. Y el acontecimiento escapa a la determinabilidad. Se sitúa más allá o más acá de esa posibilidad, soslayándola.

Pero una vez, ¿cómo salvar la paradoja? ¿Dónde se ubica el don? ¿Cuál es la dimensión en donde podemos decir que hay don? Está claro por lo apuntado en la primera tríada de condiciones de posibilidad del don y que, como hemos repetido hasta el cansancio, acababan por convertirse en sus condiciones de imposibilidad que, por ello mismo, el don no puede tener lugar entre unos sujetos que intercambian cosas o símbolos. O, lo que sería lo mismo, pero radicalizando la afirmación: un sujeto no da ni recibe nunca un don. De esta relación lo único que podríamos sacar en limpio es que se trata de un proceso económico. Así, en un primerísimo lugar y antes de la economía, sujetos y objetos se constituyen en trabas, en filtros del don. En este punto cobra importancia lo apuntado por Derrida sobre el discurso de Mauss. Éste pretende hablar del don, pero enloquece, es enajenado, más que por el don, de todo lo que circunda al don y, en consecuencia, acaba hablando de otra cosa, de intercambio, de partición, de economía, es decir, de todo lo que abordamos desde la primera línea y de lo que no hemos cesado de hablar.

Entonces, el don, si lo hay (siempre en condicional, lo condicionado de lo incondicional, al menos en la sintaxis, no menos paradójico que lo propuesto por el axioma), tiene su espacio o su dimensión antes del sujeto, antes de sujetos que intercambian objetos, antes de cualquier relación de esta índole. Pero lo que recuerda, precisamente, la estructura del don es la estructura tanto del ser como del tiempo. En efecto, a partir de la lectura de Heidegger, el ser no es nada, en tanto que no es ente. Y el tiempo, aun en su concepción vulgar, tampoco es, carece de ser o no es sino apenas y débilmente, pues sólo puede presentarse y aprehenderse el ahora de la presencia, un ahora que siempre se escapa, ya que antes no era y dentro de poco, en el siguiente instante, ya no será más.

Ahora bien, si tiempo y don están emparentados por esa, como decirlo, cualidad aporética, o, lo que es lo mismo, que no existe ni tiempo ni don, porque ambos al presentarse ya no se presentan más. Entonces, si hay don, cómo dar el tiempo, es decir, ¿cómo poder dar, ni siquiera lo que no se tiene y que pudiera ser conseguido de algún modo, sino lo que no es nada? Así, vemos ahora la imposibilidad de dar el tiempo en dos aspectos. El primero, el

señalado líneas atrás, y que concierne a la no pertenencia del tiempo. El segundo, descubierto ahora bajo la prueba de parentesco que une al don con el tiempo; que ve en éste la imposibilidad de ser dado, en la medida en que no es nada. Pero, seguimos diciendo “dar (el) tiempo”. ¿Cómo entenderlo? ¿Cómo aclararlo ahora que ya no podemos hacer referencia ni a la pertenencia ni al ser del tiempo? ¿Cómo darnos el tiempo de decirlo, de pensarlo, de darlo? ¿Es posible esto? Es decir, ¿qué?

Al seguir la argumentación y, sobre todo, al formular esta serie de preguntas, cómo decir que el don no ha hecho con nosotros lo que parece haber hecho con Mauss. Pero es el mismo Derrida quien no lo duda, quien nos incita a seguir adelante, quien nos grita:

“(…) Desear, desear pensar lo imposible, desear, desear dar lo imposible: evidentemente, esto es la locura. El discurso que se rige por las pautas de esta locura no puede no dejarse contaminar por ella. Dicho discurso sobre la locura puede volverse loco a su vez, *alogos* y *atopos* (...)”²⁴

Esta locura ya la veníamos confesando, pues la sentíamos y quizá, por qué no, nos sentíamos a gusto con ella. Estamos, entonces, leyendo y escribiendo, escribiendo y leyendo un discurso que baila como loco, porque ha sido agujoneado por la tarántula (del modo que se reconoce en cierto relato de terror), se ha hecho *alogos* y *atopos*. Pues bien, es *alogos* en la medida en que este discurso, el de Derrida, el nuestro, que le copia, que se alimenta de su sombra, tiene la pretensión de rendir cuentas y dar razón del don. Pero este rendir cuentas tiene la particularidad de no someterse al *logos*. Así, no se quedará encerrado en la balanza del activo y pasivo del libro de cuentas, ni en lo que el cálculo pueda regular bajo ningún tipo de relación. Entonces, estamos frente a un discurso que se desborda a sí mismo, que va contra sí mismo, pues no es ni discurso, ni razón, ni relación ni cuenta. Se afana y se ufana en golpear al *logos*. Y, también es lo *atopos*. Ya que no está en su sitio, en su lugar. Al mismo tiempo en que se deshace del *logos*, no se deja poner en su sitio, da la guerra y no se deja sitiarse, como tampoco abandona el combate en busca de su casa. De este modo, remite a lo extravagante, lo extraordinario y, claro está, aquello por donde comenzamos, la locura, lo soberanamente loco. Lo que no responde al orden del remitente, pues carece de domicilio fijo, de lugar seguro y acogedor desde el cual hablar. Pertenece al más allá, pero a un más allá que está más, mucho más allá del más allá o más acá. En todo caso, en un no-lugar o en el lugar de lo extravagante y extraordinario. Pero no son sólo *logos* y *topos* los que entran en crisis con la locura del don, lo mismo le ocurre a *nomos*. El nombre entra en crisis, el nombre es puesto en cuestión, desde el principio se trataba de eso, de poner en cuestión la cuestión del nombre.

Pero es el mismo autor quien se encarga de apuntar que la locura no es exclusiva del deseo de pensar y dar lo imposible. La locura, que no cesa de enloquecerse, alcanza también a la razón. La lleva contra sí, y se muestra como la razón y la sin-razón. Una locura que se anuncia desde el título del segundo capítulo: *Locura de la razón económica*. Es la locura del círculo que se empeña en negar el exceso del don. Es la locura que, mediante el cálculo, no cesa de tornar y retornar al círculo. Es la locura de la re-edificación lógica, constante, racional y sin término de la circularidad misma. Es la locura del bajel que se empeña en regresar a su casa, al calor de su hogar.

²⁴ Ibid. P. 42.

A pesar de que el deseo tanto de pensar como de dar y la razón comparten esta locura, Derrida enfatiza que no hay don para la razón, ni siquiera para la razón práctica.²⁵ En efecto, el don pasa más allá de todo. Pero no porque se oponga a la razón, aunque puede ser que la salte, que la sobrepase para que algo pase, para que pase todo, incluido algo como la razón. Es preciso enfatizar: el don no puede estar ordenado por la razón, ni siquiera por un principio de razón en general. Si hubiese razón de dar caeríamos de inmediato en el cálculo que rige la razón y, por ende, la economía. A esta traba, a la traba del don, a la razón como anuladora del don, le sale otra traba, la de la argumentación. En efecto, se argumenta siempre dando razones. Así, ¿cómo argumentar el don?, ¿cómo excluir las razones?, ¿cómo no dar la razón al don?, ¿cómo no dar (la) razón al otro?

Pero, en primer lugar, eso que pasa, lo que pase es el acontecimiento. Un acontecimiento que no es ajeno a la invención, a una invención que es, a su vez, una interrupción que zanja el encadenamiento, el programa o la economía, en suma, el programa de la economía, aunque él, él mismo, no se deja inventar. Un acontecimiento tan loco como el discurso mismo sobre el don, un acontecimiento tan indeterminable, que viene, que se lo ve venir en un horizonte sin horizonte, sin determinación de ningún tipo. Pues, un acontecimiento previsible, necesario, condicionado, programado, esperado, es decir, un acontecimiento con el que se cuenta, jamás podría ser vivido como acontecimiento, menos aún, como don. De ahí la necesidad de que el acontecimiento sea imprevisible, sin (res)guardarse nada. Eso es, precisamente, lo que comporta el acontecimiento, es decir, “(...) la venida inesperada de lo nuevo, de lo inanticipable y de lo no-repetible (...).”²⁶

Y el acontecimiento que se pone de manifiesto es el texto que suscita todos los acontecimientos. Es el texto en la medida en que, por lo menos, da que pensar. Des aquí constatamos que no partimos de las cosas mismas, partimos de los textos. Derrida lo hace, recordémoslo, desde los textos de Heidegger, Mauss, Benveniste y Baudelaire. Nosotros, desde el texto de Derrida. Ya que “(...) no podemos hacer otra cosa que *partir de los textos, y de los textos en tanto que, de partida, parten* (que se separan de sí mismos y de su origen) (...).”²⁷ El texto no retorna a la casa del texto ni a la del firmante, se deshace de todo en la diseminación que lo acompaña. La cosa, vista como algo desde lo que se parte evitando el texto no es más que una ficción que termina por acentuar el texto como punto de partida.

Entonces, la cuestión del don es consecuente con la problemática del texto y de la huella. Lo es, en la medida, en que la huella no remite a origen alguno, reniega del origen. Pero no, precisamente, porque haga desaparecer el origen desde el que presuntamente parte y al que renuncia volver, sino porque el origen jamás desaparece. El origen se postula como un no-origen.²⁸ Esta peculiaridad del origen hace que no pueda ofrecerse de modo puntual, hace quebrar la linealidad de la concepción vulgar del tiempo. De este modo, tanto la huella como el don no son presencias, no se hacen presentes a sí en el ahora privilegiado del presente.

²⁵ Ibid. P.80 ss.

²⁶ Ibid. P. 136.

²⁷ Ibid. P. 101.

²⁸ DERRIDA, Jacques. *De la Gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI. 1971. P. 80 ss.

Así, la estructura tanto de la huella como del texto desbordan la fantasía del retorno a sí del tiempo en el tiempo. Las dos se complacen en asegurar “(...) la muerte del firmante o el no retorno del legado, el no-beneficio, por consiguiente, cierta condición de don en la escritura misma.”²⁹ Así, lo que se *da* en la escritura, lo que *da* el sujeto que escribe, nunca es algo reapropiable, intercambiado o sometido al cálculo, a la razón del retorno circular. Y siempre, siempre que hay huella y diseminación tiene lugar el don. Justo allí hay don, el don de ese olvido desbordante, de ese desbordamiento olvidadizo que viene, en último término, a situarse como condición del don, en la condición de la posibilidad y de la imposibilidad del relato.

²⁹ DERRIDA, Jacques. *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós. 1995. P. 101.

3. EL ESTADO, USTED, USTEDES, ESE, ESOS Y LOS DEMÁS CANALLAS

Empecemos por el más canalla, que los demás aguarden su juzgamiento. Digamos ahora, a despecho de lo anterior, que siempre es preciso volver a la linealidad del tiempo, en la linealidad del tiempo. Así, nos encontramos, entonces, de frente, en plena guerra fría. Ese acontecimiento siempre a punto de ser bélico, siempre bajo su amenaza o siempre calladamente bélico. Esa guerra que enfrentó, pero siempre sin llegar a los campos de batalla, a dos superpotencias, Estados Unidos y Rusia, por la hegemonía mundial. Y que derivó en infinidad de historias de espionaje que, en última instancia y siempre dentro de la guerra ideológica que se desarrolló, sirvieron de alimento y de excusa tanto al cine como a la literatura. Justo al final de la guerra fría Estados Unidos y sus aliados pusieron en circulación el término Estado Canalla (rogue State, en inglés y État voyou, en francés). Pero el sonar y resonar de la acusación que se lanzó en la guerra fría no se cerró con su fin. Al contrario, luego del conflicto entre las dos superpotencias, el término “canalla” acabó por trasponer la estrategia de los aliados contra lo que se denominó y se sigue denominando: el eje del mal y contra lo que parece comportar esta delineamiento demográfico, es decir, el terrorismo internacional. Pues bien, desde la guerra fría hasta nuestros días se define al Estado Canalla como:

“(…) el Estado que no respeta sus deberes de Estado ante la ley de la comunidad mundial ni las obligaciones del derecho internacional, el Estado que escarnece el derecho –y se mofa del Estado de derecho.”³⁰

La definición muestra el uso del signo ortográfico coma en una enumeración. De esta manera, lo que se dice, es decir, Estado Canalla, obedece a la integralidad del Estado. El Estado es visto, juzgado y reconocido por dentro y por fuera. Así, es un canalla en la medida en que no acata el derecho internacional, pero también lo es, junto con lo anterior, por las políticas que sigue o que impone en su interior. Hay, entonces, unos deberes de Estado y unas obligaciones del derecho internacional que los Estados Canallas no acatan. Y, junto con ello, se burlan del derecho, de todo derecho, del nacional (en la medida en que lo tengan) y del internacional. Pero no paran ahí, son tan canallas que su estridencia les alcanza para hacer mofa del Estado de derecho.

A los canallas, como canallas, y a los caballeros como, caballeros. Mofémonos también, pues bien puede el juzgador tomarse los atributos del juzgado, o al menos es eso a lo que se

³⁰ DERRIDA, Jacques. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta. 2005. P. 12.

acostumbra –ya lo veremos más claramente. Entonces, empecemos por atrás en la definición, que es, según la temática, comenzar por el principio, por la propia casa. Demos vuelta al timón para seguir el rumbo. “Se denomina *Estado de derecho*, subrayémoslo, a un *sistema* convencional, a la vez lógico y social. Éste *prescribe*, otorga la primacía a un determinado tipo de razonamiento, aquel que somete al derecho el consenso buscado y las conclusiones de un debate o de un conflicto, en verdad, los temas de un litigio (...).”³¹ Dejémoslo así, no nos torturemos ni torturemos, por ahora, a esta concepción con un par de preguntas que merece y que siempre se hacen urgentes. Repitamos, pues, en el tono de la acusación, que El estado Canalla hace mofa de esta concepción, y, al hacerlo, abomina de ella y, por tanto, no la sigue. Como no sigue el derecho que pueda tener prescrito en el ámbito nacional ni el que sin duda tiene por obligación seguir en el contexto internacional, pero que, por ser un Estado Canalla, se empeña en no acatar. En suma, como decíamos arriba, hace de las suyas adentro y afuera.

Pero la acusación no se queda en esto, es decir, en mera acusación. El índice que señala y reconoce no sólo tiene por finalidad excluir. No, es un veredicto. Y lo es en la medida en que la acusación, efectivamente, faculta para actuar. En un movimiento triple, la acusación anuncia, prepara y, sobre todo, comienza a justificar una sanción que de algún modo la acusación ya es, en tanto que demanda, de quien la realiza, una acción inmediata que ponga fin al peligro. Así, el castigo con el que se pretende evitar el accionar del Estado Canalla va desde sanciones de tipo comercial hasta las que mandan y demandan la ocupación, con todas las finalidades políticas y económicas que conllevan, pero sobre todo con las políticas, que son las que siempre se esbozan. En resumen, estas acciones tienen por única finalidad la de evitar el peligro, que es, del modo en que lo extraíamos de la definición apuntada, tanto interno como externo al Estado Canalla. Así, la acción se fundamenta en lo que representa o pudiera representar el peligro. Un peligro que es de tal magnitud que llega hasta el punto de sacudir las bases del derecho internacional. La razón de ser de la sanción, porque la sanción tiene una razón –o, por lo menos, se le confiere una,- es evitar el peligro que corren quienes son súbditos del Estado Canalla, así como también los súbditos de los otros Estados y, en último término, pero siempre en primer lugar y antes que nada, los Estados mismos y la paz mundial.

Lo que nos deja ver la acusación es el ámbito de las relaciones interestatales, de lo regido por el derecho internacional y del organismo competente, es decir, la ONU (Organización de Naciones Unidas). Organismo multilateral fundado después de la segunda guerra mundial. El principal objetivo seguido con la creación de este organismo era, y sigue siendo, el de evitar una tercera guerra mundial. Objetivo que se pone de manifiesto en su misma Carta de Fundación. De este modo, el veredicto que dicta la acusación siempre, en todos los casos, va con el respaldo de la ONU o de su Carta de Derechos, que, para el caso, es lo mismo.

Presentemos ahora un pequeño esbozo de la forma que adquiere la ONU en la toma de decisiones de todo tipo para llegar a su labor y a su decisión frente a los Estados Canallas. En la ONU opera una concepción de democracia según la cual se ejerce la ley de la mayoría. Tomemos, a modo de ejemplificación, dos actuaciones específicas. En primer

³¹ Ibidem.

lugar, la elección del secretario general. En efecto, nos encontramos ante una elección en la que prevalece la opción por la que votan la mayoría de los Estados miembros. En segundo lugar, los votos, tanto de esta como de otras decisiones, se recuentan en la Asamblea general. Lo anterior está enmarcado en la expresa finalidad de ofrecer una garantía y una tranquilidad a los Estados miembros, que se ampara en el carácter democrático del organismo, un carácter que le corresponde desde el principio, desde su fundación y que se establece en su misma carta de derechos. En este tipo de elecciones cada Estado miembro cuenta con la posibilidad y el ejercicio de un voto. Lo cual garantiza, por un lado, la soberanía del Estado mismo, pues por ese acto, por su actuación, se le reconoce como un Estado soberano. Por otro lado, al Estado se le hace parte de un proceso democrático en el cual su voto cuenta y cuenta para una elección entre Estados, inter-pares.

Eso en cuanto a la ONU, en general. Echemos un vistazo, esta vez, sobre el Consejo de Seguridad. Este órgano de la ONU (conformado por quince países, cinco en calidad de miembros permanentes y diez miembros elegidos por la Asamblea General; hacen parte de los cinco primeros, las potencias aliadas que resultaron vencedoras en la segunda guerra mundial, es decir, Estados Unidos, Rusia, Gran Bretaña, Francia y China —este último sólo desde 1971, antes fue Taipei-; los otros diez son elegidos por la Asamblea General y tan sólo para un periodo de dos años; es de apuntar que estos últimos no cuentan con las variadas prerrogativas de los miembros permanentes: carecen, por ejemplo, del famoso ‘derecho de veto’, que consiste en la negativa que hace, según su parecer, claro está, cualquiera de los miembros permanentes del Consejo de Seguridad a una situación de vital importancia para que una determinada resolución no sea adoptada). Pues bien, en cabeza de este Consejo de Seguridad, o, más precisamente, en cabeza de sus cinco miembros permanentes (que son al fin de cuentas el verdadero Consejo de Seguridad) tiene como función la de determinar:

“(…) todo aquello que amenace o interrumpa la paz, todo acto de agresión, y hará recomendaciones o decidirá las medidas que hay que tomar en conformidad con los artículos 41 y 42 [de la Carta de fundación]. Estos dos artículos prevén distintos tipos de recursos o sanciones: preferentemente sin recurrir a la fuerza armada aunque, si fuese necesario, con ayuda de una fuerza armada (...).”³²

Vemos, entonces, que la función que arriba le señalábamos a la ONU en general, es decir, la de evitar la tercera guerra mundial y, por tanto, el mantenimiento de la paz mundial, recae ahora, específicamente, en uno de sus organismos: el Consejo de Seguridad. Según la cita, el Consejo de Seguridad hace recomendaciones para la aplicación de sanciones a Estados que realicen conductas tendientes a poner en peligro la susodicha paz mundial. Se supone, entonces, que las recomendaciones se le hacen a la Asamblea General, a fin de que ésta, por medio de la votación que antes indicábamos, asuma las medidas que se deben tomar en determinadas circunstancias y contra determinados Estados. Pero junto a ello, al Consejo de Seguridad se le confiere una actitud decisoria. En efecto, el Consejo de Seguridad, en virtud de la misma carta, toma las medidas que considera pertinentes, óigase bien: que él mismo considera pertinentes para el mantenimiento de la seguridad internacional, pasando por encima de lo que pueda decidir la Asamblea General de Naciones Unidas, es decir, soslayando la posibilidad de decisión de la mayoría, soslayando el canon democrático que le ha sido concedido al organismo.

³² Ibid. P. 123.

Lo mostrado anteriormente no es todo. Debemos consignar, de igual modo, que la facultad decisoria del Consejo de Seguridad y el ‘derecho de veto’ no es garantía suficiente para los miembros permanentes. Los vencedores hicieron la ley, se favorecieron y se siguen favoreciendo de ella. Viene, en seguida, otra excepción, la consignada en el artículo 51.1 de la Carta, y que le concede al Estado, a cualquier Estado miembro de la ONU, el derecho de defenderse de un ataque armado hasta el momento en que el Consejo de Seguridad haya tomado una decisión al respecto. Ahora bien, ¿dónde queda el Consejo de Seguridad en la suposición de que el ataque armado lo reciba precisamente uno de sus miembros? Pero quedémonos en el punto anterior, en el punto de que el ataque efectivamente se hubiese presentado o que se hubiese denunciado cualquier otra actuación por tal o, en últimas, de que se hubiese simulado. No vayamos al extremo, tratándose del Consejo de Seguridad y, sobre todo, de sus miembros permanentes, esto siempre es un extremo, es decir, no esbozamos la certeza de que el ataque efectivamente viniese de tal o cual Estado. En este punto, puede el Estado agredido, en la suposición esgrimida, sea quien fuere, repeler el ataque, es decir, llegar a afrontar un conflicto bélico con otro Estado, pero siempre hasta que decida el Consejo de Seguridad. Mas volvemos al punto, si quien denuncia la agresión en su contra es un miembro permanente, entonces puede retardar o hacer que no se presente una decisión contraria a sus intereses. Con lo cual burla el derecho internacional, pero es una burla atípica, por cuanto siempre está ajustada al derecho mismo.

Esta burla atípica o la burla que es preciso hacer del derecho internacional por parte de los miembros del Consejo de Seguridad, no se queda sólo en lo atinente a la legislación con la que se creó el organismo multilateral, que como acabamos de ver, de multilateral apenas posee el nombre; no, la mofa va más allá. En efecto, la actual legislación internacional le sirve para blindarse ante cualquier modificación que se pretenda hacer de la Carta de la ONU y, por ende, del organismo mismo. Un ejemplo de ello lo constituye el apuntado por Derrida, respecto a la forma en que Estados Unidos burla el recientemente creado Tribunal Penal Internacional. De este modo, invocando la autoridad del Consejo de Seguridad, Estados Unidos solicitó “(...) que el TPI difiriese durante doce meses cualquier investigación o cualquier diligencia contra el personal de los Estados que cooperan en operaciones ordenadas o autorizadas por la ONU. Por ejemplo contra el “terrorismo internacional”. El propio consejo decide que esta petición sea renovada cada año, el 1 de julio, para los doce meses siguientes” (...).”³³ Lo anterior, además de la burla del Derecho Internacional asegura la inmunidad (que se trueca en impunidad) de los E.E.U.U. Pues bien, hasta aquí este repaso por las decisiones de la ONU. Perdón, se acaba de escribir decisiones y ellas le competen, como vimos, solamente al Consejo de Seguridad y, dentro de él, a los miembros permanentes. Nos vemos en la obligación de reiterar las excusas, pues estamos hablando de facultad decisoria y, en el concierto internacional, como hemos tratado de apuntarlo rápidamente, sólo los Estados Unidos cuentan con ella, es decir, la ONU o su derecho o su carta que, para el caso, se reduce a un Estado, al Estado legítimo, al que se preocupa de la observancia tanto de la ley como del derecho internacional, al juez y al señor, al más fuerte.

³³ Ibid. P.126.

De lo apuntado se ve claramente que el Estado que no respeta sus deberes de Estado ni las obligaciones que le prescribe el derecho internacional es, precisamente, los Estados Unidos, sin importar que este escarnecimiento del derecho se haga apegado al derecho. El Estado que se mofa del Estado de Derecho es los Estados Unidos, lo acaecido con la población norteamericana en general y con la árabe-norteamericana en especial, en los Estados Unidos, luego de los sucesos del 11 de septiembre, es decir, la limitación de todo tipo de derechos civiles constituye uno de los muchos indicios que aseguran a Estados Unidos como un Estado Canalla. Con lo anterior, se demuestra que Estados Unidos encaja perfectamente, totalmente, en la definición dada al comienzo de Estado Canalla. Digámoslo sin más, puede que no se nos haya escuchado: Estados Unidos es un Estado Canalla.

Pues bien, ¿cómo ha pasado? Así como se oye, el juzgador pasó a ser juzgado. El que acusaba se tornó acusado. ¿Qué diremos nosotros? ¿Nosotros que empezamos señalando, y señalando lejos, lejos en el espacio y en el afecto?, ¿nosotros que sin más dirigimos el índice hacia la fementida canallada? ¿Terminaremos, también, descubriéndonos a nosotros mismos como canallas? ¿Somos canallas? Pero, ahora, solo, sin acompañamiento de ningún tipo: ¿soy un canalla? O, más estremecedor aún, ¿soy el canalla? ¿Todo aquel que se atribuye la facultad de juzgar acaba por descubrirse canalla? ¿Es esta la razón por la que el juicio final tarde tanto, es decir, que a Dios le da miedo descubrirse –lo decimos- canalla? Ya lo indicábamos desde el principio, el juzgador puede tomarse, y se toma, efectivamente, los atributos del juzgado. ¿Fue de este modo como Estados Unidos se hizo Estado Canalla? Dejémoslo ahí, pero lo cierto es que la afirmación está dada y demostrada. ¿Habrà que repetirlo?, pues bien, digámoslo de nuevo y agreguemos una nueva línea, Estados Unidos es un Estado Canalla.

La argumentación de Derrida en torno a la noción de Estado Canalla no se queda sólo en reconocer que Estados Unidos es un Estado Canalla. No, la argumentación va más lejos y viene de más atrás. El juicio es implacable. Vamos a tratar de caminar sobre ella siguiendo el derrotero del término canalla. Miremos su uso y abuso, la forma en que se presenta y lo que presenta.

En este orden de ideas, la primera vez que encontramos el término canalla es en el título del texto que recopila los dos ensayos: *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Como se ve, el término es puesto en la tercera persona del plural. Así, bajo una feroz amenaza y acusación, se escribe y leemos: canallas. Este es su primer aparecer. Un primer aparecer cercano, inmediato, en cuanto título, pero lejano en la medida en que se habla escribiendo de la mayor lejanía posible: la tercera persona del plural. Pero la lejanía se empieza a diluir y a zanjar en la lejanía misma. Y lo hace, por un lado, en la medida en que es posible atribuir el término ya no a la tercera persona del plural, sino a la primera. Por otro lado, encontramos el subtítulo de la primera conferencia, pues el título es *La razón del más fuerte*, la tercera persona del plural (y junto con ella quizá también la primera) vuelve a hacer su entrada, pero esta vez a modo de pregunta, de duda, de interrogante que debe ser resuelto. Lo que se pregunta es: “¿Hay Estados Canallas?” De entrada el título presenta una dificultad temible, pues aunque hemos visto que sí, que sí los hay, y que no son precisamente los que la administración norteamericana juzga por tal. Ya que (encariñémonos con la acusación), con todo rigor, Estados Unidos es un Estado Canalla. De todos modos, lo anterior no constituye respuesta suficiente a este interrogante, más adelante

intentaremos, en la medida de lo posible, ofrecer una más completa. Es necesario precisar, en la dificultada que nos plantea la sintaxis del subtítulo, que no sabemos si canallas corresponde a un adjetivo o es un solo sustantivo junto con Estados, es decir, que no sabemos si un Estado adquiere la calidad de canalla o si lo es, digamos, por nacimiento, esto es, si le pertenece por esencia, como nombre, si es que el nombre puede pertenecer a la esencia. Sin embargo, ahora sólo repetimos que la dificultad queda planteada, ya miraremos si es posible desatarla y cómo o si, por el contrario, se acrecienta.

Sin embargo, éste no es el único giro que, a lo largo de la argumentación, toma la palabra en cuestión. Así, de esa tercera o posible primera persona del plural, de la lejanía más absoluta en la inmediatez, siempre en la inmediatez, de la que se pueda hablar, y de la lejanía que se quiebra, que se comienza a encantar, se pasa, en un par de líneas, aunque más allá en el recorrido, aunque más lejos, a la más inmediata de las cercanías. Se pasa a la primera persona del singular, al difícil yo. Es así como en uno de los muchos cambios de terrenos que acostumbra a hacer Derrida, se pasa de la disertación política, de la disertación acerca de la cuestión de la democracia a enfatizar que en él se presenta la cuestión de la gratitud por lo que se le da sin merecer, por un don que lo desborda y que de no hacerlo, de no dar las gracias, “(...) sería - ¿me atreveré a decirlo?- un poco ‘canalla’ (...).”³⁴ Como vemos, el acercamiento se cumple en tanto se trata de la primera persona del singular, yo, el que habla, quien habla, el que escribe, es decir, él, Jacques Derrida. Pero, en realidad, el acercamiento no se surte por completo. En primer lugar, porque el término canalla es atenuado por el adjetivo poco. Así al no dar las gracias no se es completamente y de todo a todo un canalla, sino sólo “un poco canalla”. En segundo lugar, y en un sentido similar al anterior, nos encontramos con la situación de la doble adjetivación. En efecto, aquí canalla es un atributo que se predica de un sujeto, del yo que habla escribiendo, de un yo doblemente atenuado. Por último, el condicional simple en que es puesto el verbo; pues el yo que habla sólo sería no canalla, sino un poco canalla en la medida en que no cumpla con la condición de no declarar la gratitud por todo lo que se le da. Además de lo anterior, debemos mirar ese interrogante. El interrogante, a nuestro modo de ver, nos deja ver, por lo menos, dos focos, dos caras. Nos encontramos, así, por un lado, en lo que pareciese ser la dificultad de hablar en primera persona, en el trance que implica dar un paso al frente y decir “yo”, el que habla, el que escribe; por otro lado, vemos que la dificultad se acrecienta en lo que el yo dice o pretende decir de sí mismo, esto es que se es, de algún modo, un canalla, así sea firmado en la atenuación.

A continuación, el autor vuelve a traer el término en cuestión. Tornando la doble adjetivación presentada en el uso anterior en un adjetivo sencillo, para luego terminar en el sustantivo. Lo anterior, refiriéndose de nuevo a la gratitud que declara. En este orden de ideas, dice sin más: “(...) yo sería pues, pensarían ustedes, no sólo ‘canalla’ sino ‘un canalla’ si no declarase (...).”³⁵ Como vemos, se abandona la adjetivación para ir al sustantivo ‘canalla’, lo que se logra de mejor manera puntualizándolo, es decir, diciendo que sería ‘un’ canalla. Sin embargo, la cercanía de la primera persona del singular no acaba por llegar. Esto se demuestra, por un lado, con el mantenimiento que hace del condicional futuro y; por el otro, con la utilización del artículo indeterminado (un), efecto que se vuelve

³⁴ Ibid. P. 17.

³⁵ Ibid. P. 18.

patético en la bastardilla que utiliza para el término. Pero es necesario puntualizar que las palabras no están en la boca o en la pluma del autor y que si las escuchamos, si las vemos ahí, si las leemos, lo que leemos es una suposición. Derrida supone que su auditorio va a pensar que él es ‘un canalla’ si no declara una gratitud sin límites. De este modo, la cercanía se vuelve a encantar, pues Derrida no dice, todavía no, por lo menos, que sea un canalla y menos aún que sea, con todo el rigor y la fuerza que marca el determinativo, ‘el canalla’.

Otra vez, de nuevo, en el por turno del término, el autor torna a decir lo que no se puede guardar, la emoción. En su fruición, el autor enfatiza nuevamente que, callarse ante ella, “(...) sería (...) un poco canalla (...).”³⁶ Otra vez la doble adjetivación, otra vez de nuevo el condicional futuro. ¿Cómo afirmar que dicen, que se dice, precisamente, lo mismo que se sostenía líneas arriba? De todos modos, antes del siguiente reconocimiento, antes de la siguiente digitación, nosotros mantenemos el mismo análisis, es decir, sostenemos todo lo concerniente al acercamiento y su corte, puesto de manifiesto por la utilización que se hace del condicional futuro y de la doble adjetivación.

Dejando pasar sólo un párrafo, y tomando como pretexto la confusión que se puede presentar en inglés entre década y decenio, pues en tal idioma se cuenta con una sola palabra (*decade*) para expresar los dos sentidos del término, es decir, el de periodo de diez días y, por otro lado, el de diez años, el autor vuelve a la carga con la utilización del término canalla. Bajo este pretexto, decíamos, el autor escribe: “(...) Me imagino que algunos, del otro lado del Canal de la Mancha y del Atlántico, dudan todavía si inscribirse en una década de Cerisy pues temen tener que quedarse aquí, que hablar y, sobre todo, que escuchar sin parar a algún canalla durante diez años (...).”³⁷ A partir del equívoco que se puede presentar en la lengua debido a la inexistencia de dos términos que marquen la diferencia entre década y decenio se erige la construcción del término. Al igual que antes, se dice canalla o se dice de alguien canalla desde una suposición, desde la suposición del equívoco. Junto con ello se mantienen tanto el indeterminado, expresado ahora en la utilización del vocablo ‘algún’ como la sustantivación del término. Se dice, entonces, desde la imaginación del autor, que algún, alguien, otro indeterminado que vive más allá de un sitio determinado, es decir, más allá del Canal de la Mancha o del Atlántico y que habla inglés, duda en inscribirse en una década de Cerisy, sobre todo, por el temor de tener que escuchar a otro indeterminado, a algún canalla, no se sabe a cuál, pero a alguno sin duda. Ahora avanzamos, nos alejamos más, el barco nos lleva más allá del Canal de la Mancha y del Atlántico. Junto con ello, también nos alejamos de la primera persona del singular y lo hacemos por un movimiento doble. De este modo, Derrida imagina, dice que alguien dice de alguien y, lo que este alguien dice de otro alguien, es que es, precisamente, algún canalla. Además de lo anterior, la cita nos deja ver claramente que al canalla, a alguien que lo es no se le puede soportar. Ese el temor, el temor a lo inaguantable, el temor a la tortura que no se puede soportar. La frase lo enfatiza al colocar la locución adverbial ‘sobre todo’. Es decir, se puede estar en algún lugar diez años, se puede hablar sin parar durante diez años, pero lo que no se puede soportar, de ningún modo, es escuchar a algún canalla durante diez años. El efecto se hace patético cuando, unas pocas líneas más allá, Derrida

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem.

llama a la calma, a la tranquilidad, afirmando que década no quiere decir diez años y menos todavía diez horas, otro periodo que, aunque más breve, no menos soportable cuando se trata de escuchar a algún canalla.

Abandonando el prólogo, es decir, más lejos en la argumentación, pero no tanto, pues se hace en el primer capítulo del primer ensayo, Derrida dice de él mismo que es un canalla. La cita es la siguiente: “(...) Habrá que poner punto final a esta exposición, cualquiera que sea la duración que tan generosamente se le concede aquí. Y de la cual, como un canalla que soy, voy a buscar (...).”³⁸ La cita se abre con el condicional futuro, pero esta vez en tercera persona del singular. La sintaxis de la oración nos lleva a lo inevitable –¿habrá que repetirlo?–, al final de la exposición. Sólo bajo esta condición, sólo buscando y llegando efectivamente a este punto se será un canalla. Nos encontramos ahora frente a otro pretexto, pero no es un pretexto cualquiera es, precisamente, el pretexto de un canalla, es decir, el de poner punto final a una discusión, de zanjarla, de cerrarla de una vez por todas, ¿pero será para siempre? Miremos detenidamente la cita, de la tercera persona del condicional futuro se pasa al tiempo verbal de la otra parte de la oración. Aquí encontramos la aseveración de Derrida diciéndose a él mismo y al auditorio que es un canalla. La afirmación sale de él y es puesta en primera persona del singular, modo indicativo, tiempo presente. En efecto, el autor dice, trastocando un poco la sintaxis que ha presentado, soy un canalla. La frase marca, como lo acabamos de apuntar, la más inmediata de las cercanías, tiempo presente de indicativo y primera persona del singular. Pero la cercanía vuelve a cortarse, vuelve a suspenderse y se hace, una vez más, con la utilización tanto del condicional futuro que rige toda la oración, pues sólo a condición de ello se es un canalla, como del artículo indeterminado. Éste, sin embargo, puede ser leído de otra forma, esto es, que al decir y al escribir *un* canalla y no *el* canalla se abra la posibilidad de la identificación, bajo el mismo pretexto, de otros canallas o, más precisamente, de algunos otros canallas o de todos los que comparten el atributo o el ser.

Más adelante, y una vez terminada la introducción, el autor advierte: “Están ustedes empezando a encontrar que esta introducción es un poco bribona (...).”³⁹ Antes de comentar la cita, precisemos que, para el autor, el bribón es una especie de canalla. Especificación que se postula dos veces, la primera en la misma página de la cita referida y, la segunda, en la página siguiente. Así, cuando hablamos del bribón, de lo que él hace, estamos, en último término, hablando del Canalla. Por tanto, el bribón es aquel que se da a una vida licenciosa y, por ello mismo, se define como un hombre sin principios y sin vergüenza, un hombre que no respeta nada. La historia del adjetivo bribón, en la lengua, se puede rastrear más lejos que la palabra canalla. Y la dimensión política del término parece abrirse con la famosa interpelación del duque de Orleáns. Requerimiento que el autor recobra siguiendo un escrito de Saint-Simon. De este modo, se enfatiza que el duque de Orleáns no dudaba ni por un segundo en llamar a sus compañeros: *mis bribones*. Y sus bribones no eran más que bribones, es decir, hombres que carecían de buenas costumbres, que no respetaban la ley y, sobre todo, gente dada al desenfreno. Pues bien, algo de eso que marca al bribón hay en la introducción. Un poco de ello hay en ella que la contamina, haciéndola, por tanto, un poco bribona. Y el público, según el autor, comienza a

³⁸ Ibid. P. 26.

³⁹ Ibid. P. 37.

reconocerla por tal. Pero, desde luego, no hay la certeza, por lo menos no en el público o no completamente, de que la introducción sea un poco bribona y, por tanto, algo canalla. Por ello, pareciera que el autor, al igual que el duque de Orleans, se ve en la obligación de enfatizarlo, de decirle a sus palabras, a sus huellas, a la introducción que acaba de leer: *mis bribones*. Pero no lo dice, lo que dice es que en ella se reconoce que es un *poco* bribona. Así, parece lograrse un acercamiento, pues al decir que la introducción que es un poco bribona estamos haciendo referencia a una introducción de un discurso escrito y leído por Jacques Derrida de la que se está enfatizando que el público puede encontrar en ella la susodicha cualidad. De tal manera que si resultase así, es decir, si pudiésemos calificar la introducción de esta manera estaríamos atribuyendo una adjetivación a un acto de Derrida, a su escritura, pero no a toda, sino a la escritura de la introducción del primer ensayo. De igual modo, no encontramos una adjetivación completa, pues, como se ve, el adjetivo bribón está atenuado por el otro adjetivo, es decir, por poco. Así, la introducción no es completamente bribona ni canalla, sólo lo es un poco. Con lo anterior, se surte un corte del acercamiento que se venía dando con la referencia a la escritura, pues, como se apuntó, no se dice de la introducción que sea bribona sin más. Lo que se dice (es necesario hacer resonar el eco de la frase) es que el público comienza a encontrar que la introducción es un poco bribona, no del todo, sólo un poco, algo, un algo que acaba por alejarla como adjetivación.

El ir y volver del término nos asusta. Dejémosle ahí por ahora. Mantengámoslo en el alejamiento de la tercera persona, es decir, quedémonos donde empezamos. Y empezamos por el señalamiento del título, ese *usted* y *ustedes* de la segunda persona, pero que denota lejanía, que la hace casi tercera persona y, más allá todavía, todavía más tranquilos, en la tercera persona a la que señalan la utilización tanto de *ese* como de *esos*. Sigamos acusándolo(s), pero no llamemos todavía a los demás canallas. Aguardemos, pues con tanto ir y venir de adjetivo a sustantivo, de condición en condición y de tercera a primera persona, no vaya a ser que en un par de líneas terminemos diciendo que nosotros o yo, más precisamente, es decir, el que escribe y lee lo escrito, somos/soy no ya un poco canalla, ni siquiera un canalla, sino, con o sin horror y bajo cualquier pretexto, quizá el visto de último, el canalla. Si llegamos a eso, si es que llegamos, guardemos, por lo menos, la esperanza de no serlo o de saber que no lo somos/soy, mientras tanto.

Pues bien, como se advertía al inicio, la administración norteamericana es quien pone en juego todas las implicaciones del término canalla en la acusación: Estado Canalla. Retengamos al más canalla de los canallas y empecemos su juicio por el pretexto en que Derrida termina concluyendo que es un canalla. El final de la exposición pone fin a la discusión aquí y ahora, pero, respondamos por fin el interrogante planteado hace un rato, no para siempre, pues la discusión puede ser tomada en cualquier punto y por cualquier punto. Quizás este hecho venga a compaginarse con una concepción de democracia que pide, que exige para sí una discusión ilimitada, indefinida.

Pero, ¿cabe la posibilidad de que la democracia misma, en razón de ella misma, autorice lo contrario, es decir, que solicite y ciegue una discusión, cualquiera, de una vez y para siempre? Para intentar una respuesta a lo anterior es necesario, como en el caso del don, contar con una cierta precomprensión de democracia. Pues sólo así, nos encontramos en condiciones de reclamar su advenimiento. Así, prisioneros una vez más de la concepción

vulgar del tiempo, tratemos de mirar lo que se diría hoy, en este momento –es decir, ayer, hasta hace un momento- de la democracia. Con lo que resulta claro que mañana, después del momento del ahora, se seguirá diciendo cosas nuevas, angustiantes y frustrantes también, por qué no, de la democracia y, sobre todo, de lo que está por venir, de la llamada por venir. Conviene empezar a desenredar un poco la madeja, si es que los términos no resultan excesivos, a fin de ver cómo sería entendida hoy la democracia y lo que ella comporta. Pues sólo a través de cierta precomprensión, como en el caso del don con el sentido común, nos es posible dilucidar un poco la indeterminación del término. Así como, también, a partir de ella, abogar por el advenimiento de lo que está por venir y no se le ve venir. Dejemos, entonces, hablar al autor:

“Pues bien, la democracia sería eso, a saber: una fuerza (*kratos*), una fuerza determinada como autoridad soberana (*kyrios* o *kyros*, poder de decidir, de zanjar, de prevalecer, de dar-cuenta-de y de otorgar fuerza de ley, *kyroo*), por consiguiente, el poder y la ipseidad del pueblo (*demos*). Dicha soberanía es una circularidad, incluso una esfericidad (...).”⁴⁰

Como se ve, la definición está marcada de principio a fin por la etimología. Estamos, entonces, frente a un legado, a una herencia que recibimos, pero que todavía no es plena, aún no podemos hacerla efectiva en el sentido de que no está completa, pero no por ello es innegable como herencia, como lo que nos viene de atrás y que recibimos. Ello se explica en la invitación que hace el autor, desde el inicio del libro, a analizar todo lo que comporta o podría comportar “(...) el viejo nombre todavía muy nuevo y quizá impensado de ‘democracia’.”⁴¹

Pero aun antes de aceptar y después de aceptar la herencia, el legado, debemos clarificar que la democracia está referida al Estado de derecho; es decir, al *sistema* convencional a que hacíamos referencia líneas arriba. Queda claro, entonces, que hablamos tanto del Estado de derecho como de la democracia o, mejor aún, del Estado que asume la democracia como su forma de gobierno y que, al hacerlo, funda la soberanía en cabeza del pueblo (*demos*). Con lo anterior se reúne en una sola palabra, es decir, en el viejo nuevo nombre de la democracia la etimología griega del término: *demos-kratía*. Sin embargo, y en razón al pretexto que nos ha hecho llamar al más canalla debemos centrar nuestra mirada en el término fuerza (*kratía*).

Pues bien, empecemos por el título del primer ensayo, del subtítulo ya dijimos algo. Así, al hablar de fuerza (*kratía*) estamos haciendo referencia a la razón del más fuerte, ya sea porque le ha sido concedida o, porque, se la ha apropiado, que, para el caso, acaba por ser lo mismo. Entonces, la razón del más fuerte está, en principio, en cabeza del Estado. Él es el más fuerte que todos, expresa una fuerza a la que no se le puede resistir. Esta fuerza es la soberanía misma. Es preciso puntualizar que no se trata de cualquier fuerza, las líneas tomadas del texto de Derrida y que nos sirven de hilo conductor nos lo dicen a gritos, es una fuerza que se determina, que se reconoce y que acaba por imponerse como autoridad soberana. Estamos, entonces, frente a una fuerza que tiene por tarea -en tanto razón del más fuerte, en tanto máxima fuerza, en tanto fuerza inconmensurable- decidir, zanjar, prevalecer (es decir, la de dar por terminada de una vez y para siempre cualquier discusión, sea la que

⁴⁰ Ibid. P. 30.

⁴¹ Ibid. P. 21.

fuere) dar-cuenta-de, ser la ley y dar su fuerza, ser/tener fuerza de ley. Pero, la ley y todo lo que ella implica no muestra su valor hasta tanto no se constate en ella el poder que la ha conferido, el que le cede, sin perder y sin siquiera disminuir su fuerza, es decir, la fuerza, la única.

Una vez especificado o, mejor aún, recalcado de qué tipo de fuerza se trata, empezaremos a darle unos rodeos. Comencemos por el final, insistamos en lo anterior, es decir, por esa fuerza soberana (soberanía), por la tarea que se propone acometer desde el principio y de una vez y para siempre. Así, lo que “(...) En su instancia y en su instante propios, el acto de una soberanía debe y puede, por fuerza, poner fin de una sola vez indivisible a la argumentación infinita. Dicho acto [el de la fuerza soberana] es un acontecimiento tan silencioso como instantáneo (...).”⁴² Pues bien, lo limitado no es otra cosa que la discusión y la argumentación que, en democracia, debería ser, por lo menos ateniéndonos al más primario de los cánones, ilimitada. Entonces, en razón de la soberanía, esto es, la razón que cumple con la pretensión de dar cuenta de todo, se da un corte que tiene su razón de ser en ella misma, es decir, en la razón del más fuerte. Así, la soberanía extiende una muralla que acaba o empieza por quebrantar a la democracia misma, en tanto que pone límites a la discusión, en tanto que calla al otro, al que no es, precisamente, el más fuerte. La soberanía, entonces, se vuelve sobre la democracia, la socava, la hace añicos en lo que parece que es su punto fundamental. Así, si en el párrafo anterior insistíamos en que la fuerza es inconmensurable, entonces no habremos comenzado, precisamente, por el final, como dijimos, sino por el principio o por cualquier parte, es decir, por donde la fuerza, más que dejarse ver, se hace sentir en su no-medida.

Ahora bien, cien páginas más allá el autor explica por qué el acto de una soberanía es un acto silencioso. Y es un acto silencio, no por falta de que hable o grite, pues podemos escuchar sin fin y sin límite lo que dice y lo que se dice en nombre de *la fuerza*, sino por falta de sentido. En efecto, “(...) Otorgar sentido a la soberanía, justificarla, encontrarle una razón se ser, ya es encantar su excepcionalidad decisoria, someterla a unas reglas, a un derecho, a una ley general, al concepto (...).”⁴³ La soberanía, que adopta el ropaje de la razón de Estado, al interrumpir cualquier discusión o cualquier discurso en el momento en que lo considere pertinente apelando a ella misma, e invocando, para ello, el lugar donde reside la fuerza, en democracia en el *demos*, descubre, sin más ni más, que su acto, a pesar de toda la alharaca que pueda ocasionar, es absolutamente silencioso. Pues bien, intentar dar sentido a la soberanía nos llevaría directamente a quebrar su inconmensurabilidad. En efecto, al otorgarle sentido, al someterla a unas reglas específicas, a un concepto, lo que realmente haríamos sería dividir la soberanía, partirla, es decir, entregarla en pedazos, hecha pedazos. Así, de efectuarse tal operación, la fuerza de la soberanía dejaría de ser en la medida en que no es ya no-medida. Por tanto, no hablaríamos ya de *la fuerza*, sino de una fuerza, una de tantas, como hablamos de un canalla, uno de tantos. Tenemos, entonces, una fuerza o unas fuerzas y que, precisamente al tenerlas, se hace posible localizarlas y dominarlas. Al darse lo anterior, el Estado carecería de la posibilidad de defenderse de un ataque injustificado, por ejemplo, o de hacer valer cualquier derecho, pues ya no cuenta con

⁴² Ibid. P.27.

⁴³ Ibid. P. 125.

una fuerza que le brinde y le asegure la posibilidad de la defensa tanto de sus intereses como los de sus asociados.

Pero, en aras de proteger a la democracia, en aras de no socavarla, ¿contamos con algún mecanismo o con algún procedimiento para separar la soberanía de la democracia? En otras palabras, ¿es posible una democracia sin soberanía?, ¿podemos contrariar la definición arriba mostrada, y, lo más importante, qué implicaciones comportaría esto? Bien, volvemos a empezar por el final, es decir, por el principio o por cualquier lado. Si pretendemos salvar a la democracia quitándole su fuerza, lo único que logramos es su destrucción, puesto que no hay ya, dentro de la forma de gobierno, nada que obligue y que defienda al Estado, como decíamos hace un momento, de una agresión injusta por parte de cualquier otro Estado, de un agente interno o de una fuerza externa. Así, todo el aparato legal, de una vez y para siempre, empieza a carecer de valor, y, junto con ello, se hace imposible la exigencia o el ejercicio de cualquier derecho, del derecho de cualquiera, de quienquiera que sea. En tales condiciones, ni siquiera nos libraríamos del derecho del más fuerte, pues éste sería arrogado por cualquiera que sólo tenga la pretensión de imponerlo y que, en efecto, esté en condiciones de mostrar su poderío.

Hay, pues, un vínculo indisoluble y, también, contradictorio entre la democracia y la soberanía. Por un lado, la democracia exige, como decíamos, una discusión ilimitada y la soberanía se encarga de cercenar de una vez y para siempre, según su parecer, según el parecer del más fuerte, esta exigencia. Contar con la posibilidad de este suceso, tener en principio una soberanía, reconocerla como tal es aceptar, de una vez por todas, la violación de la democracia. Este quebrantamiento se hace en principio y antes que nada, antes de la posibilidad o del acto de cualquier violación particular. En efecto, antes que fácticamente se pueda demostrar el exabrupto cometido aquí o allá por la soberanía o por la razón o en razón de la soberanía, es decir, por la razón del más fuerte, contamos a priori con la posibilidad de aniquilamiento de la democracia que ejerce la fuerza de la soberanía. Así, antes de que pueda corroborarse cualquier situación de violación efectiva imaginable o, en suma, de abuso de poder; en principio, en su origen, antes, mucho antes de este o aquel hecho específico, la soberanía se vuelve contra la democracia con la posibilidad de destruirla, pues en ella misma contiene, como connatural, el abuso de poder que, en verdad, la constituye. Pero, paradójicamente, como acabamos de ver, la democracia exige, llama la soberanía, invoca su fuerza para hacer prevalecer un derecho o todo el conjunto normativo, logrando, incluso, en último término, la protección de la forma de gobierno, es decir, de la democracia misma. Es ahí donde se agradece, donde se sabe que la democracia cuenta con algo que la protege, aunque, en principio, no parezca más que estar destinada a socavarla. Así, la democracia, que un primer momento parecía tornarse contradictoria con la soberanía, posteriormente muestra que depende de ella para su supervivencia como democracia, que deben, en un segundo movimiento, estar indiscutiblemente unidas. He ahí la primera gran paradoja de la soberanía, más adelante miraremos otra, no menos interesante e insalvable.

Lo anterior es lo denominado por el autor como el proceso auto-inmunitario de la democracia. Éste “(...) consiste siempre en un *reenvío*. La figura del reenvío pertenece al esquema del espacio y del tiempo, a lo que hace ya mucho tiempo tematicé insistentemente con el nombre de *espaciamento* como devenir espacio del tiempo o devenir tiempo del

espacio (...).”⁴⁴ El reenvío en el espacio opera conduciendo a la democracia lejos de sus enemigos y enviando a éstos lejos de aquella, a un lugar distinto con el objetivo de proteger la democracia. En este reenvío se presenta un movimiento doble, en primer lugar, se aleja a la democracia de aquellos que la pretenden dañar y, en un segundo movimiento, se ocupa de alejar, en dirección opuesta, a los actores del desaguisado. Un ejemplo claro de este reenvío sería el formulado por el autor en relación a los sucesos del proceso electoral argelino de 1992. A puertas de una segunda vuelta se ordena la suspensión de las elecciones debido a la segura victoria del islamismo en dicho proceso. Aquí, en pro de la democracia, con el afán de protegerla se aplaza indefinidamente un proceso democrático de elección enviando a la naciente democracia argelina lejos de la posibilidad de su destrucción y, a los electores islámicos, a los actores del daño, lejos de lo que en el momento se considera la democracia, es decir, lejos de las urnas. De este modo, los participantes en el proceso electoral son enviados de vuelta a sus casas con el mismo objetivo, el de proteger a la democracia.

El proceso electoral argelino nos sirve también para constatar el modo en el que la democracia produce el reenvío en el tiempo. En efecto, ante una decisión de tal magnitud, esto es, la de aplazar un proceso electoral en marcha para proteger a la democracia, lo que se hace es enviar a la democracia más allá en el tiempo, suspenderla, colocándola adelante, con el mismo objetivo aducido en el párrafo anterior, es decir, el de proteger a la democracia. Tenemos, entonces, dos reenvíos que emanan de la soberanía. Es decir, sólo podemos contar con ellos en la medida en que estemos frente a una fuerza soberana que los haga posibles en la dimensión de auto-inmunidad que se abre con ella misma. Ya que la intención de los dos espaciamientos está enfocada a proteger la democracia mediante su amenaza directa. Así, bien podría decirse que la democracia sólo se protege y se preserva mediante la amenaza constate que le ejerce o que se ejerce en virtud de la soberanía. Una amenaza en la que intervienen procesos tan contradictorios como los de inclusión y exclusión, que se ejemplifica en el llamando a los electores a un proceso democrático que, según los cánones bajo los que se desarrolla, acaba por convertirse en la democracia misma, pero luego, de modo inexplicable, los destierra de la posibilidad de la democracia aduciendo la vida misma de la democracia.

Pero, a la posibilidad de la soberanía del Estado-nación que comprende la auto-inmunidad se llega antes por otra posibilidad que la soberanía comprende y despliega, en tanto que es ella misma. De este modo, nos encontramos, entonces, con la ipseidad. Ésta “(...) nombra un principio de soberanía legítima, la supremacía acreditada de un poder o de una fuerza (...).”⁴⁵ Sin embargo, la legitimidad y la acreditación, aunque, por ficción, pueda parecer que le viene desde afuera, que se la otorgan, digamos, los asociados en un contrato, en el contrato social, es ella misma quien las toma para sí en su poder mismo. Ella misma comienza y acaba por legitimarse y acreditarse como fuerza irresistible, como fuerza del más fuerte, en suma, como *la* fuerza. Entonces, la soberanía es una ipseidad, su sí mismo, pero que es también, antes de ella y en ella el recurso más inmediato de la razón del más fuerte. Por ello, el autor enfatiza: “(...) Por ‘ipseidad’ sobreentendiendo, por tanto, algún ‘yo

⁴⁴ Ibid. Pp. 54 y 55.

⁴⁵ Ibid. P. 29.

puedo' o, como poco, el poder que se otorga a sí mismo su ley (...).”⁴⁶ Tenemos, entonces, un poder que, al otorgarse su ley, la ley, se legitima y se acredita del mismo modo en que ciega la discusión, es decir, de una vez y para siempre. Lo cual termina por remitir a la posesión, a la propiedad y al dominio que ejerce el soberano y, antes que él, él mismo, esto es, hay aquí un remitir incesante al poder del soberano, siempre en masculino (pues la ipseidad une y expresa los atributos del falo), que se traduce en el poder del señor de la casa (*dominus*), del marido, del hijo, del hermano, etc.

Pero la ipseidad comporta, además de la soberanía, la libertad. Es así como el autor hace notar que “(...) La libertad, en el fondo, es la facultad o el poder de hacer lo que se quiere, de decidir, de elegir (...).”⁴⁷ De lo que resulta claro, la implicación que se hace de la fuerza (*kratos*). En efecto, para poder hacer lo que se quiere, para decidir o para elegir se requiere una fuerza que, en primer lugar, se hace notar como la facultad de dictarse a sí mismo su ley, de ser amo de sí mismo, esto es, más que una referencia clara a la ipseidad. Lo que se hace notar con la libertad es la comprensión que ésta hace de la ipseidad. Lo anterior se descubre fácilmente en simples actos de habla como ‘yo puedo’, me es posible la realización de tal o cual cosa’, en donde lo que se dice, en suma, es que quien habla, quien dice yo, quien muestra una fuerza para elegir y decidir, lo que dice, en último término, es que es libre de hacer o de decir. Con lo cual, se muestra lo indisociable que resulta tanto libertad como soberanía e ipseidad, pues al hablar de una de ellas lo estamos haciendo, *por fuerza*, de las tres a la vez.

A la tematización de la libertad y, sobre todo, de la democracia que la comporta, llega el autor gracias a los discursos indirectos que tanto Platón como Aristóteles plantean en torno a ella. Peculiaridad que es posible predicar de tales discursos, en la medida en que tanto uno como otro hablan de la democracia desde lo que la doxa puede plantear. Por ello, en sus argumentaciones encontramos siempre la referencia a la democracia y a lo que ésta comporta en reiterativos: “se dice esto o aquello”. La referencia a los griegos parece inevitable y no debe extrañarnos, pues desde el principio se ha postulado a la democracia como el *viejo* nuevo nombre. Es así como Aristóteles acaba por sostener, uniendo a lo anterior la temática de la igualdad, que la democracia está fundada en un equívoco. Y no puede ser de otro modo, en tanto que se parte de la doxa. Pero veámoslo de una vez en la frase que Derrida toma del libro V de la *Política* de Aristóteles:

“La democracia [aquí por consiguiente el *demos*] ha nacido (*egeneto*) de que las gentes iguales en algún punto se imaginan que son absolutamente iguales, simple o solamente iguales, pura y simplemente iguales (*oiesthai aplos isoi einai*): porque son semejantemente libres (*oti gar eleutheroi pantes omoios*), creen que son absolutamente iguales.”⁴⁸

La democracia tiene su origen, entonces, más que en una ficción, en una equivocación o, en últimas, acaba por ser una ficción que tiene su origen en una creencia y, por tanto, desde la visión griega, en una equivocación. Lo que se hace o lo que la gente hace con la igualdad es radicalizar la afirmación. En efecto, al ver que son iguales en algún punto, al constatar

⁴⁶ Ibid. P. 28.

⁴⁷ Ibid. P.41.

⁴⁸ Ibid. Pp. 67-68.

algún hecho particular, pasan a afirmar, pero siempre en un proceso de imaginación, su igualdad respecto a todo.

Pues bien, en democracia o en lo que se dice de ese régimen, la igualdad está, aunque erróneamente, como nos lo muestra la cita, contenida en la libertad. Ésta se expresa básicamente de dos modos en la circulación del poder sustentado en la legalidad que se establece. En primer lugar, el poder, siempre en circulación, puede pasar de uno a otro. Este pasar es siempre provisional. Así, el gobernante se torna gobernado y vuelve, en un segundo momento, al poder. En segundo término, aparece la ipseidad. Entonces, por el movimiento circular, el poder retorna al sí mismo, al mismo que sí, al que se dicta su propia ley. Vemos, entonces, que la conciliación que se hace de libertad y de igualdad está marcada por una alternancia que se expresa en el por turno. En efecto, por turno hay un desplazamiento de poder que torna gobernado al gobernante, sea porque éste se somete a la ley (volviéndose, al igual que los asociados, gobernado) o porque desplaza el poder a otro; sea porque en ese desplazamiento de poder, el poder retorna a sí mismo, al sí mismo de cualquiera, en la ipseidad.

Lo anterior, aunque pueda parecer sencillo, no lo es en absoluto. A la democracia, literalmente, se le va la vida en ello, en ello se va y, a veces, consigue reapropiarse. En efecto, en los regímenes que se dan el nombre de democráticos se entra en una actitud dubitativa frente a lo que demanda la cuestión de ceder el poder. Tenemos, entonces, lo que pudiera llamarse una alternativa democrática. En ella, la institucionalidad se mantiene, junto con lo que demanda la democracia, es decir, la entrega del poder o de la administración pública al partido que acredite, en un certamen electoral, el mayor número de votos a su favor. En la anterior hipótesis, la democracia puede salvarse en la institucionalidad misma, pues quien llega al ejercicio del poder, al igual que quien lo precedió, se llama a sí mismo demócrata y hace efectiva la pretensión de mantener la susodicha institucionalidad. Pero, por otra parte, tenemos la alternativa no democrática o la no reconocida por tal. En ella, el partido que llega a asumir el poder es visto por los demás como no democrático, como un agente que no sólo pone en vilo a la democracia, sino que representa la más fiera amenaza, que la quebranta de inmediato, a pesar de, en un principio, someterse a prácticas democráticas. Lo anterior reviste toda la gravedad para la institucionalidad, en la medida en que el nuevo partido llega al poder, como indicábamos, mediante una contienda electoral y, por tanto (por lo menos en presunción), democrática. En ella, el nuevo partido en el poder alcanza la mayoría necesaria para gobernar, enfatizando, de este modo, que llega al mando democráticamente. Por haberlo hecho, por participar de ese modo, se llama, se proclama, demócrata. De ahí los esfuerzos desesperados de algunos regímenes por auto-inmunizarse, por impedir que esto ocurra. Con el objeto de conseguir tal propósito acuden a medidas desesperadas, como el caso del proceso electoral argelino mencionado líneas arriba.

La contienda electoral está sustentada en la igualdad de todos los llamados a ejercer su derecho al voto. Así, todo aquel que vota o ejerce el derecho, lo hace en igualdad de condiciones que otro y, por ello mismo, se le considera su igual. En este orden de ideas, cuando un partido o un grupo político alcanza la mayoría aritmética en una contienda electoral, los enemigos de la libertad democrática (en el supuesto de que el ganador sea considerado como tal o que efectivamente lo sea) se pueden presentar y, en efecto, se

presentan como los más demócratas de todos. Este es uno de los efectos de la pareja igualdad-libertad. Con la que se acepta una ley del número que es, a su vez, incluyente y excluyente, pues llama al voto a los enemigos de la democracia, les concede el derecho a participar en el debate; pero, en un segundo movimiento, fija unas condiciones del voto, esto es, todas las concernientes a la ciudadanía, por las que se excluye a otros de ese derecho.

Ese primer llamado de la soberanía que pone de manifiesto la ipseidad, la libertad y la igualdad, nos ha hecho llegar a la aporía de la pareja libertad-igualdad. Pues bien, la aporía que se ubica en el corazón de la democracia es la siguiente: “(...) la igualdad tiende a introducir la medida y el cálculo (por consiguiente, la condicionalidad) allí donde la libertad, por esencia, es incondicional, indivisible, heterogénea al cálculo y a la medida (...).”⁴⁹ Así, por un lado, la igualdad muestra y se muestra como la oportunidad, por el otro, como la amenaza. En otras palabras, la igualdad como búsqueda de medida tiene por fin neutralizar todo tipo de fuerzas y de hegemonías que impidan o puedan impedir acceder a lo que llega, al quienquiera o al cualquiera que sea. Pero al neutralizar todo tipo de fuerzas, de diferencias y de hegemonías con el fin de dar acceso al que llega, se corre el riesgo de poner término a la singularidad misma. Con lo que se ve claramente que la amenaza que ejerce, pues la medida destruye la singularidad a la que da acceso.

A lo planteado anteriormente le surge una nueva dificultad que se expresa en la identificación que se suele hacer entre igualdad y fraternidad. El autor hace notar que la fraternidad tiene una fuerte connotación tanto cristiana como freudiana. Además, comporta o “(...) sigue al menos la inclinación de una pendiente genealógica que conduce de nuevo a la autoctonía, a la nación si no a la naturaleza, en todo caso, al *nacimiento* (...).”⁵⁰ Entonces, si todos los problemas se establecen entorno a la fraternidad y si ésta nos lleva directamente al nacimiento, nos encontraremos, por ese camino, con dos inconvenientes, el primero atañe al derecho internacional y el segundo, al derecho interno. En el derecho internacional, lo que se iría a constatar sería la división entre Estados que son, por nacimiento, o legítimos o canallas. Basados en lo que engendra el nacimiento, resolveríamos la naturaleza de la palabra canalla que acompaña o que se hace acompañar de Estado; no hablaríamos entonces de dos denominaciones (Estado y canalla), sino sólo de una, de un vínculo indisoluble por nacimiento. Lo que constataríamos en el campo del derecho interno es que la ciudadanía estaría condicionada única y exclusivamente por el nacimiento. Con lo cual se destaca la imposibilidad de acceder a ella de otro modo que no sea mediante el nacimiento dentro del territorio del Estado.

La asimilación de igualdad con fraternidad nos llevaría, por último, a plantear y sustentar un nacionalismo. Es necesario hacer notar que estas formas de organización política han provenido invariablemente de narraciones con un componente histórico y mítico. De ahí que no sea fortuita la mención que el autor realiza de la fuerte carga de cristianismo que contiene la palabra fraternidad. Ahora bien, al configurarse, los nacionalismos, a partir de tal tipo de meta-narración, los preceptos de la organización adquieren una especie de necesidad y una certidumbre apodícticas. Necesidad y certidumbre a la que no escapan sus

⁴⁹ Ibid. P. 67.

⁵⁰ Ibid. P. 83.

líderes, pues se presentan siempre, son vistos y se hacen ver como portadores de rasgos proféticos. El proyecto nacionalista, que no escapa a la morfología de sus dirigentes, se justifica a sí mismo en esta necesidad en la que él es visto como la gran meta. Para llegar a ella ha sido necesario recorrer un arduo camino, pero era un camino que desde un comienzo tenía prefijado el desenlace, la llegada. Un camino que puede comportar manifestaciones divinas o estar simplemente en el campo de lo humano, pero siempre apuntando a un origen común que se sustenta, entre otros, en una lengua, en una religión y un territorio que acaban por ser parte esencial del individuo y que acaban por disolver a éste en la comunidad. Lo anterior, parece justificar la continua y reiterada afirmación de Derrida en torno a la lengua: “(...) Una historia singular exacerbó en mí esta ley universal: una lengua no pertenece. No pertenece naturalmente y por esencia. De ahí los fantasmas de propiedad, apropiación e imposición colonial-nacionalista.”⁵¹ La historia singular a la que hace referencia el autor es su historia personal y familiar. En efecto, él es un judío de Argelia que vive en Francia, al que le enseñaron a cultivar una lengua, la francesa y pese a que es, según él, la única que tiene, la única que maneja, la única que le enseñaron, acaba por decir que no le pertenece. Afirmación que se constata, como nos lo muestra la cita, entre otras cosas, en todos los hechos que marcan la imposición colonial de una lengua.

Los nacionalismos acentúan, como su principal característica, el totalitarismo. Al verse desde este punto, constatamos que no hay una independencia de poderes. Así, tanto la función ejecutiva como la judicial y la legislativa son ejercidas a su antojo por el régimen holista. En efecto, estos gobiernos, en el mejor de los casos, crean un conjunto de leyes para una situación específica y se arrogan, de igual modo, la facultad de hacerlas cumplir, incidiendo en los conceptos y dictando las sentencias que debieran ser proferidas por los Jueces. Prueba de esta interferencia la constituye el saludo al *Führer* que los jueces alemanes estaban obligados a realizar antes de iniciar sus sesiones. Hablamos entonces de verdaderos Estados Canallas, es decir, los que no respetan ese sistema normativo que demanda el Estado de derecho; y, de igual modo, se afanan en no cumplir con los deberes de Estado ante la comunidad internacional.

Además de lo anterior, y como se indicó muy tímidamente líneas arriba, los nacionalismos cuentan con la particularidad de brindar una identidad colectiva, cuyo alcance más extensible es, tenemos que volver a indicarlo, la fraternidad. La vía de los nacionalismos se ha enmarcado en un férreo campo de identidad colectiva que niega cualquier desarrollo personal y social distinto al propuesto por el partido o por la misión nacional del linaje, del patriotismo, de la pureza, de la lengua... Teniendo en cuenta el presupuesto anterior, nos percatamos de que el proceder de la identidad colectiva es el siguiente: en primer lugar se sitúa el colectivo y la misión que a éste le corresponde; posteriormente se establece que el beneficio colectivo es a su vez un beneficio individual. Lo que acaba por comprometer al individuo en la tarea de la comunidad, es decir, en su tarea.

Apuntado lo anterior, se hace obvio que no es posible en un sistema tal una real y efectiva participación política, esto es, aquella que se entiende como un ejercicio de autoconfiguración personal, un ejercicio que permite y que exige una libertad de expresión

⁵¹ DERRIDA, Jacques. *Aprender por fin a vivir. Entrevista con Jean Birnbaum*. Buenos Aires: Amorrortu. 2006. P. 36.

a fin de poder configurar una identidad, pero una identidad que viene desde el interior de la persona y que sea, como dijimos, expresada libremente. Como se ve, esta es una identidad distinta a la aludida líneas atrás, aquí tenemos un movimiento de adentro hacia fuera, allá teníamos un movimiento de afuera hacia adentro, un movimiento irresistible, un imperativo frente al que no se puede hacer otra cosa que seguir, en tanto que se trata de la razón del más fuerte.

Quizá la implicación más grande de la determinación de la identidad colectiva en los nacionalismos, porque en estos regímenes la identidad se determina, es tanto la violencia que se genera como los espacios de discriminación y exclusión que se suscitan. Es importante aclarar que la ejecución de la violencia puede llevarse a cabo de dos formas: física y simbólica. Las dos aparecen por doquier en todo tipo de nacionalismos, ya que son toleradas, si vale el término, y presentadas en todos los campos de desenvolvimiento social como un medio de defensa contra el otro, que no puede ser sino el traidor de la gran causa, el que, por ello, por no acatar los designios divinos del sistema, merece ser eliminado. Atendiendo a esta necesidad, la familia, la escuela y todo otro ámbito de interacción se vuelven propicios para el desarrollo de las violencias. La violencia física, como es fácilmente deducible de la palabra misma, se ejerce directamente sobre los cuerpos, dejando las inevitables marcas que la confirman. Este tipo de violencia muchas veces halla su justificación como una solución inevitable frente a cuestiones que son consideradas “sin remedio”. Así, el linchamiento, las golpizas, lugares como los campos de concentración nazis... se convierten en la forma de solucionar un problema que se escapa de las manos. Es de apuntar que con este tipo de violencia lo que se quiere lograr es la negación del otro, su alejamiento. Por tanto, se plantea, entonces, como el muro que se levante para señalarle al otro su lugar más allá, siempre más allá, apuntando que el otro corresponde no a la expresión que él mismo hace de lo que pudiéramos llamar su yo, sino que es otro construido desde fuera y, de este modo, se le acusa de agresor de los valores que comporta el régimen, puesto que no los comparte ciegamente. En suma, al no constatarse la total identificación del otro respecto a la causa, su expresión es vestida con el manto del pecado y de la infamia.

La violencia simbólica en los nacionalismos es ejercida constantemente y se expresa en la satanización del otro y de sus conductas. Pero es un proceder que muchas veces no es claro y, por ello, requiere un análisis más cuidadoso, pues su sutileza implica una cierta tolerancia social. Quizá la causa más importante de la tolerancia que suscita este tipo de violencia es la facilidad con que ésta cuenta para permear todas las estructuras sociales y posicionarse incluso en lugares impensados, por estar presentes en éstos un alto contenido de crítica y reflexión. Pareciera que contra la violencia simbólica lo único que se pudiera hacer es dejarla pasar, pues se hace prácticamente indetectable. Lo anterior se explica en un medio cotidiano, cercano y abarcante como la publicidad. Un medio utilizado para ejercer violencia y no sólo por los nacionalismos, sino por todo tipo de sistema. La violencia se logra desde el objetivo mismo de la publicidad, pues ésta tiene por finalidad la determinación del otro, es decir, hacerle creer y saber lo infeliz que es y lo feliz que sería consumiendo o aprobando otras cosas.

Básicamente, el problema con la violencia simbólica es que es ejercida, tolerada y justificada desde lo que pudiéramos llamar un acto de inconsciencia. En efecto, la agresión al otro comporta estos dos movimientos. En primer lugar, se interioriza la agresión, y quien

agrede se hace creer a sí mismo que tal cosa no existió o, en últimas, que si existió no constituye una agresión o que, por lo menos, se hizo de modo inconsciente. En un segundo momento, la violencia se justifica en la mentira; pues en el trato social, en la actividad comunicativa se repite el mismo movimiento anterior, es decir, aduciendo la inexistencia o, lo que es lo mismo, negando la agresión. Pero aquí no termina todo, lo verdaderamente grave de lo apuntado es la consecuencia que genera; pues los movimientos señalados constituyen un acto de indiferencia absoluta. Por tanto, nos encontramos aquí ante un taparse los ojos frente al otro, frente a su existencia. Lo anterior, representa, más concretamente, un acto de negación, de exclusión. Entonces, el hecho de ejercer violencia al otro tiene, siempre, un más allá, pues se traslada al ámbito de la negación y, por tanto, de la exclusión.

Derrida comprende a lo que puede llevar la asimilación que se hace entre igualdad y fraternidad. Ve claramente las implicaciones a que pueda dar lugar este término. Lo ve extendiendo sus brazos, lo ve en el feroz abrazo de la resignación y la alegría del saludo al *Führer*, al *duce* y a tantos otros. Quizá, por ello, con un poco de risa, pero con mucha seriedad, titula un capítulo de su libro, del siguiente modo: *libertad, igual, fraternidad o cómo no poner lemas*.⁵²

Pero cómo no hablar de los hermanos. ¿Es, acaso, posible deshacernos de ellos sin más? Pues bien, siempre habrá hermanos. De lo que podemos deshacernos, a lo que podemos ponerle freno es a la dimensión en donde se pretende establecer la dictadura de la fraternidad. Y si lo hacemos, ¿damos paso al canalla? Es decir, ¿si no reconocemos la fraternidad, si no le damos su espacio, si no vemos a los ciudadanos en lazos de fraternidad, no estamos dando cabida al canalla? Pero el canalla también aparece en la fraternidad misma, en el modo de organización política que se determina a través de ella como un nacionalismo. Los estados nacionalistas son Estados Canallas, lo acabamos de decir. Pues bien, lo único que podemos concluir hasta el momento es la íntima vecindad entre el buen ciudadano (el que respeta la ley, el que la sigue) y el canalla (el despreciable que no respeta nada).

A estos dos que siempre andan tan cerca y quizá juntos, y para que estén siempre de ese modo, la democracia, lo que hoy recibe ese nombre –insistimos–, quiere con ellos dos cosas incompatibles. En primer lugar, en un doble mecanismo de inclusión y exclusión, llama a su resguardo a los buenos ciudadanos, los hace partícipes de sus decisiones y de sus trabajos; mientras que, a los otros, a los que no lo son, es decir, a los canallas, los excluye sin más. Pero, en segundo lugar y después de haberlos alejado, los incluye como lo que son, como excluidos, a los que es preciso brindarles una hospitalidad que siempre les ha guardado. En estas dos cosas incompatibles se debate la democracia. Así, al acentuar la inclusión-exclusión que pregona, asegura el acompañamiento que el canalla le hace al demócrata, al buen ciudadano.

Lo anterior nos lleva, una vez más, al término canalla y, por qué no decirlo, al encuentro con el canalla. El autor enfatiza que la palabra *voyou* (canalla) en francés constituye una expresión popular firmada en 1830. Es decir, estamos ante una palabra que no alcanza a

⁵² DERRIDA, Jacques. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta. 2005. P. 77.

contar, en francés, más de dos siglos. Una joven palabra de la que nos hemos valido para introducir el viejo nuevo nombre de la democracia. Una palabra que, en todas sus dimensiones, hace una referencia al orden, a ley nacional o mundial. Además de esto, como lo venimos diciendo desde el comienzo, la palabra hace patente siempre una acusación. Por lo que está dirigida al otro, sea en segunda o en tercera persona. Entonces, si el término designa una expresión popular, a lo más popular de lo popular, si está referida siempre al pueblo (al demos), si no sale de él, entonces “(...) El demos, pues, nunca está lejos cuando se habla del canalla. Ni la democracia muy lejos de la voyoucratie, de la canalocracia (...).”⁵³ Así, pues, no sólo se presenta un vínculo indisociable entre el canalla y el demócrata, sino que, también, entre canalocracia (ese término más joven aún que canalla e inventado por *Flaubert*) y democracia. Las dos están juntas, van de la mano, caminan bajo los mismos presupuestos. En efecto, las dos son sociedades populares. El demos campea en la democracia, y en la canalocracia, el canalla, que es lo más popular dentro del pueblo. Ésta, sin embargo, para contrariar la ley, para burlarla, se constituye como una sociedad secreta, atributo que es necesario que conserve, cuanto menos, frente a la propia ley. La democracia, por el contrario, se presenta como forma de organización completamente pública. Pero, como también debe reconocer y dar cabida, en su nombre y por su mismo nombre, al secreto, a un derecho al secreto, todo parece confabularse en torno a lo indisociable que resultan las dos sociedades.

Al vínculo propuesto puede ayudar de modo contundente la referencia que hace un rato hacíamos de los bribones del duque de Orleans. A esa especie de canalla que es un bribón, al que le va la vida en no respetar la ley, y que está incansablemente llamando al desenfreno. A esa calaña que, no sin esplendor, el duque de Orleans llamaba mis bribones y que, en efecto, se hallaban fuera de la ley y de las buenas costumbres de una sociedad monárquica en vías de desmoronamiento. Con su conducta, lo que se hace, lo que hacen los bribones del duque es llamar y acelerar el derrumbamiento de los principios monárquicos que sustentan la sociedad en la que viven. Así, vista desde la monarquía, la democracia no sería más que una forma de organización que hace del libertinaje su máxima expresión y que, por ello, se configura como una sociedad de gente que no respeta nada, esto es, de bribones, de esa especie de canalla que es un bribón. De lo anterior podemos concluir que lo que se configura, en último término, con la democracia es, precisamente, la canalocracia.

La canalocracia, la sociedad cuyos competentes se hallan fuera de la ley, la sociedad de los que no respetan nada, no es ella misma un caos, un desorden, a pesar de que a sus componentes se les pueda predicar tal final. No o, por lo menos, no totalmente. Pues la canalocracia se configura como un principio de desorden estructurado. La canalocracia está estructurada, ella es una sociedad y su objetivo, el desorden, también lo está, hay un plan para lograrlo. Y se busca, se logra en el territorio del canalla, es decir, en la calle. Justo allí está la ocupación del desocupado, el canalla se afana con todas sus fuerzas en ocupar la calle. El mismo lugar que a ratos, por tránsito, por su derecho de locomoción ocupa el buen ciudadano y, más allá, pero siempre en el mismo lugar, el que se ocupa de la vigilancia, de ver que todo ande en regla, en orden, conforme a la ley, es decir, el policía, a quien la ley le ha dado la atribución de perseguir y castigar al excluido-incluido del canalla.

⁵³ Ibid. Pp. 86-87.

Ahora bien, pero el canalla jamás dice, para ayudar al policía en su labor ni para despreciarse a él mismo: “miren aquí, en esta esquina, yo soy un canalla”. Nadie es tan canalla como para decir semejante cosa. Además, como hemos venido diciendo, el canalla pertenece a una sociedad secreta que se reconoce por tal, pero nunca por canallocracia, a secas. De igual modo, el miembro se reconoce y reconoce a los de su cofradía como partidarios, pero nunca como canallas o como un canalla. A este personaje dudoso, de mala reputación, le podría muy bien caer el análisis que Derrida hace de la moneda falsa. En efecto, el canalla se debate en un *doble bind*. Así, el canalla para ser canalla debe no serlo o no presentarse por tal. El de mala ley sólo es canalla en la medida en que no se le reconoce esa calidad, en la medida en que se acredita un título que no tiene, en la medida en que pasa por un buen ciudadano. Pues al reconocerlo, en el momento en que se le reconoce, deja de tener su valor, el valor de canalla, pues ya no pertenece a esa sociedad del secreto que le permite ir y venir por su territorio, por la calle, como un buen ciudadano. Al reconocerlo, al identificarlo, su postura se hace pública y deja de tener efecto como hombre fuera de la ley, pues en el momento en que eso ocurre, automáticamente, pasa a estar regido por ella, pasa a la cárcel. Deja de ser lo que era: un canalla y se pone frente a la ley.

Quizá por esto, por las vueltas que nos hace dar el canalla, esa moneda falsa de buen ciudadano, merece mucha más reprobación. Pero, ¿cómo odiar al canalla, por qué odiarle? ¿Por qué no, antes, mucho antes de la invitación al odio, exaltarle? Pues bien, por lo menos intentémoslo. El canalla tiene algunos rasgos que podrían ser considerados dignos de tal distinción. En efecto, en él se reconoce a la singularidad que se levanta sola contra el gran poder del Estado, contra la fuerza incommensurable de la soberanía. Es tan valiente que realiza lo que nadie se atreve. Actúa contra lo que nadie se atreve a actuar, contra el Estado mismo. Contra un Estado de una legalidad y legitimidad que él mismo se impone y que son, en el mejor de los casos, supuestas. Pero si lo anterior no nos convence, entonces odiémosle. Sí, odiémosle. Pero, ¿en donde?, ¿a quien? Sí, está claro que en la calle y al canalla. Pero como acabamos de ver el canalla se escapa siempre en la doble banda de la moneda falsa y del don mismo. En efecto, si no hay canalla, no hay canalla, pero si lo hay, si es atrapado, si es llevado ante la ley, a la cárcel, tampoco lo hay. Quizá por ello, Derrida, arrojándose un poco o completamente la función que la ley confiere al policía, termina por preguntarse en la acusación que siempre se presenta en la utilización del término y junto con lo que un paréntesis da a leer, borra o deja en suspenso: “¿A dónde ha ido a parar el canalla (al) que estoy si(gui)endo?”⁵⁴

Pero, ¿cómo justificar el actuar de los Estados Unidos y de las demás superpotencias? Está claro que los Estados Unidos es un Estado Canalla. Y lo es, en un primer momento, por su actuación de frente y de espaldas a la ONU. Para constatarlo, volvamos de nuevo sobre el término canalla, roque: en inglés. Éste designa varias cosas de las que ya hemos hablado, es decir, los que están fuera de la ley, todo tipo de mendigos y vagamundos y los desocupados ocupados en ocupar la calle. Además de lo anterior, el término se hace extensivo a los demás seres vivos no humanos, pero no a todos, sino a aquellos cuyo comportamiento se torna desviado o perverso en relación con el actuar de la especie. Así, aunque en español el término canalla designaba antiguamente una muchedumbre de perros, con ello no se hacía

⁵⁴ Ibid. P. 92.

mención a ningún comportamiento inaceptable de tales animales, sino a la constatación de ver el grupo de perros. Lo que marca la traducción inglesa es, entonces, la perversidad del término. En efecto, lo que se hace es someter a un rebajamiento al canalla en la acusación, pues su comportamiento ni siquiera es comparable con los que carecen de razón. Lo anterior constituye la implicación más grande de la acusación. Los Estados que la reciben son tan ruines que ni siquiera les cabe, en un primer plano, una comparación con lo animal. De este modo, la acusación va más allá, los Estados Canallas son lo más bestial de lo animal. Tal acentuación, parece que constituye la más imperiosa obligación de actuar en su contra.

Pero la susodicha obligación de actuar y todo lo que comporta la actuación respecto, por ejemplo, a los Estados Unidos hace que la administración norteamericana se configure, ya lo decíamos, como un Estado Canalla. Sin embargo, hagamos un esfuerzo por creerle a los Estados Unidos y volvamos la mirada a la acusación. Ésta, como se dijo al comienzo, se surtió al final de la guerra fría. Por tanto tiene un inicio y es cercano. Teniendo en cuenta lo anterior, el autor formula la siguiente hipótesis: “(...) si se habla de esto [del Estado Canalla], en resumidas cuentas, desde hace poco y de una forma masiva desde el susodicho fin de la susodicha guerra fría, se corre el riesgo de que pronto no se vuelva a hablar de ello (...).”⁵⁵ Pues bien, lo que el autor somete a consideración es que la acusación corresponde a una época, a la época de los Estados Canallas. La época, entonces, abarca desde el final de la guerra hasta el momento en que la amenaza de guerra mundial que enmarcó ese conflicto dejó de tener efecto. Es decir, hasta el momento de la desaparición de la cortina de hierro. Sin embargo, mucho después de la desaparición de la cortina de hierro se siguió y se sigue utilizando la acusación, acuñada siempre, como dijimos, a lo que se denomina eje del mal y terrorismo internacional.

Por si la firma que puso fin a esa época fuera poca, años después y tras el ataque del 11 de septiembre, se acabó por rubricar ese final, pero esta vez mediáticamente. En efecto, lo que se constató con ese gran acontecimiento es que la amenaza mundial no provenía ya de ningún estado, por más que Estados Unidos hizo fuerza por condenar a Afganistán e Irak como Estados no sólo de donde provenía la amenaza, sino que representaban la otra gran amenaza, en tanto que permisivos y complacidos en lo relacionado con el refugio a terroristas y la fabricación de armas de destrucción masiva, esto es, en tanto Estados Canallas. Entonces, el hecho de buscar uno o varios Estados responsables de lo acaecido el 11 de septiembre no corresponde más que a la angustia que sobrecoge a los Estados Unidos, en relación con lo apuntado, es decir, a la angustia que surge al verificarse que la amenaza de cualquier acción semejante no proviene ya de ningún Estado.

En segundo lugar, Estados Unidos es un estado canalla, y no ya por la dictadura que ejerce en el Consejo de Seguridad de la ONU, una dictadura que ningún derecho internacional puede justificar. No, lo es ahora, como cualquier otro, en tanto que Estado soberano. Entonces, “(...) No hay, por lo tanto, más que *Estados canallas*. En potencia y en acto (...).”⁵⁶ En efecto, como el Estado se sustenta en la soberanía, lo que esgrime es, precisamente, la razón del más fuerte, su razón. Ella es la que le brinda la posibilidad de

⁵⁵ Ibid. P. 119.

⁵⁶ Ibid. P. 127.

cegar cualquier discusión, cualquier debate, en la razón de Estado. Una razón que no se somete a la razón, que la excede y sólo se presenta como fuerza, como la fuerza a la que es imposible resistir. Estamos, entonces, frente al abuso de poder que es constitutivo de la soberanía misma. Pues bien, basados en esta artimaña del Estado es que se puede esgrimir la acusación final.

Así, a la pregunta que antes formulábamos sobre la existencia de los Estados Canallas debemos, al igual que antes, responder afirmativamente. En efecto, sí los hay, y más, muchos más de los que pensábamos, o más, todavía más de aquellos sobre los que pesa la acusación. Pero en la totalidad de la división política del mundo, es decir, en esa gran calle donde no hay más que canallas ya no hay ninguno, pues como decíamos hace un rato, los canallas no se llaman por ese nombre, por su nombre. Además, en la doble banda a la que está sujeto el canalla, al reconocérsele, al enjuiciársele por tal, ya no es un canalla. Así, ahora en relación con el Estado, es decir, al establecer que sólo hay Estados Canallas y que, a pesar de ello, no hay ninguno más, podemos preguntarnos como lo hacíamos hace un rato y en los mismos términos: ¿A dónde ha ido a parar el canalla (al) que estoy si(gui)endo?

4. UNA DOBLE CUESTIÓN EN TORNO A LA “DEMOCRACIA POR VENIR”

Vamos, ahora, al igual que antes, a rondar un poco en torno a esta doble cuestión. Pues bien, justo al inicio de *Canallas* (lo hace en la página 23) el autor nos advierte que no le queda más remedio que ceder ante una doble cuestión, una cuestión que es, por turno, semántica e histórica. Pero en seguida aclara que la razón de esta cuestión es, precisamente, la razón del más fuerte. Así, justo en la página siguiente, justo cuando está a punto de confiárnosla, justo cuando casi le oímos decir de lo que se trata, respira un poco y anuncia que, al pensar en ella, su impresión se desdobra. Así, por un lado, lo que se hará será imprimir un giro distinto a la palabra cuestión. Este giro está afectado por la razón del más fuerte, por esa fuerza irresistible que acaba por imponerse. De tal modo que la cuestión adopta la forma de una cuestión violenta “(...) en el sentido de someter *a la* cuestión tanto como de poner *en* cuestión.”⁵⁷ Por otro lado, el autor afirma que “(...) esta doble cuestión ha tornado a hostigarle (...)”⁵⁸ Con lo cual se sugiere que en el pasado también lo atormentó o que lo ha venido atormentando por temporadas, desde tiempo atrás. La referencia a este desdoblamiento, al tornar y al sometimiento de una cuestión violenta, le sirve al autor para introducir el tema de la tortura y, específicamente, el tema de la tortura en la rueda.

Más adelante, el autor realiza un nuevo llamamiento a la doble cuestión y enfatiza que tiene alguna relación con lo Uno, con lo homogéneo, con Dios y con todo aquello que se resiste a lo otro, a lo heterogéneo a aquello y a aquel que llega. Siguiendo esa vía, somos llevados a la *Metafísica* de Aristóteles. En la última página de ese libro, Aristóteles, citando a Homero, escribe la siguiente frase que el autor toma: “(...) Tener demasiados jefes no es un bien: que uno solo sea jefe, que uno solo sea rey (...)”⁵⁹ La frase remite a Zeus hijo de Cronos, quien mata a su padre para salvar su vida y para quedarse con el poder. En la vía de esta referencia, lo que implica la muerte de Cronos no puede ser otra cosa que lo que denunciábamos hace un rato, esto es, el lugar donde la fraternidad se impone como dictadura y dicta la ley en el macabro juego de los nacionalismos.

⁵⁷ Ibid. P. 24.

⁵⁸ Ibídem.

⁵⁹ Ibid. P. 33.

Luego de muchos rodeos y de muchas tornas, setenta páginas más allá, el autor menciona por fin esta doble cuestión que lo somete a la tortura. Retomemos la primera: “(...) ¿se puede y/o se debe hablar democráticamente de la democracia? (...)”⁶⁰ Justo enseguida el autor dice dos veces lo que podría plantearse con la intención de hablar democráticamente de la democracia. Lo que reitera, lo que dice doblemente en la primera de una doble cuestión es lo siguiente:

“(...) hablar democráticamente de la democracia sería, respecto *de la democracia*, por hablar de una forma inteligible, unívoca, *sensata* de la democracia, hacerse entender por *cualquiera que pueda* entender la palabra o las frases que se hacen con dicha palabra (...)”⁶¹

La cita nos deja ver varias cosas. Para compaginar con todo lo anterior, empecemos por el final. Se hace necesario, entonces, adentrarnos en eso que la cita deja planteado en ese punto, es decir, en el hacerse entender por cualquiera que pueda hacerlo. Este poder remite a varias cosas, señalemos por lo menos dos. Es, primer lugar, una referencia a la ipseidad que se configura en la libertad. Estamos frente al yo puedo, que marca, como lo dijimos antes, un poder soberano antes de la soberanía del Estado y que muestra su carácter pernicioso en el que hace que por fuerza se otorgue a sí mismo su ley. Reuniendo en él todos los atributos del falo e imponiendo su razón como la razón del más fuerte. En segundo lugar, ese yo puedo, más allá o más acá de ese poder omnímodo, también remite a la posibilidad de un derecho, a la posibilidad del ejercicio de un derecho. El derecho a la participación en la discusión. El derecho al disenso, única posibilidad del consenso.

Por otra parte, el verbo que rige la oración está puesto en condicional, de tal modo que, según la frase, para que se pueda hablar democráticamente de la democracia es preciso el cumplimiento de una o varias condiciones, que se expresan en la forma en la que se tiene que hablar de la democracia y la consecuencia que presenta, es decir, el hacerse entender por cualquiera. En segundo lugar, y el autor lo reconoce, la frase nos arroja en un mundo de contradicciones que nos aquejan por todos los lados. Es así como habíamos hablado desde el comienzo de ese “viejo nuevo nombre y quizá impensado de la democracia”. Y ahora, para hablar democráticamente de la democracia se apela a una forma que resulte inteligible, unívoca, sensata respecto de la democracia. De tal modo que para hablar democráticamente de la democracia sería preciso imponerle un sentido a la palabra. Lo que no sería otra cosa que otorgarle una fuerza por la fuerza. Lo único que se lograría de este modo sería una concordia de la discusión y en torno a ella misma. Con lo cual se demuestra que no habría elementos para entrar en la discusión, pues el consenso, si fuere posible plantearlo aquí, no sería más que una ficción con el objeto de tranquilizarnos. Sin embargo, ¿cómo callarnos, cómo no decir lo citado? Recordemos que la democracia exige cierta precomprensión, una idea de lo que pudiere ser, del modo en que lo señalábamos hace un rato.

Pero la precomprensión en la referencia al griego no puede, en modo alguno, tranquilizarnos. En efecto, la cita que colocábamos en el capítulo pasado y que nos servía para, a partir de la etimología, poder llegar a una idea clara de la forma en la que hoy se entiende el término y de lo que los griegos entendían por tal, lo único que logró hacer fue llevarnos a los muchos equívocos y a las implicaciones desastrosas que comportan algunos

⁶⁰ Ibid. P. 93.

⁶¹ Ibídem.

de los términos empleados. Y ello se debe al gran vacío semántico de la palabra en griego, vacío que muy bien pudiera más que implicar, ampliarse en el resto de las traducciones. La dificultad se acrecienta cuando miramos no sólo la historia del término, sino la del paradigma. Pues justo ahí nos percatamos de que no hay continuidad en él. Parte que, en última instancia, lo único que se hace es acrecentar la indeterminación y el susodicho vacío semántico.

Todo esto se junta, pues, en torno a la rueda de la máquina de la tortura que no deja en paz al autor y, ahora, tampoco a nosotros. Pero, antes que los familiares terminen su santo oficio, y para que se haga de modo completo, aparece la segunda cuestión. Ésta, la constituye, según el autor, “(...) el remordimiento por haber usado y abusado de la expresión ‘democracia por venir’ (...).”⁶² El remordimiento aparece en el uso y abuso que se hace del sintagma, como si con ello lo único que se quisiese hacer fuere designar lo imposible mismo y, en tanto que se hace eso, en tanto que se le predique como lo imposible, desistir del proyecto y de la utilización del término. Y, por tanto, realizar una confesión en torno a este sintagma, una confesión que no sería, en último término, cosa distinta a dar rodeos y más rodeos.

Lo anterior no sería otra cosa, como lo advierte el autor, que el proceder de Rousseau en torno a la democracia. En efecto, del examen que el autor realiza de las tesis del contractualista sobre la democracia acaba por destacar dos cosas. En primer lugar, con todo rigor, la democracia no sería sino un modelo de gobierno contranatural, pues sostiene que va contra el orden natural que el mayor número gobierne y el menor sea gobernado. Lo que no es otra cosa que la vuelta de la autoridad de Homero citada por Aristóteles, es decir, lo concerniente al punto de vista según el cual tener demasiados jefes no constituye ningún bien, por tanto, uno solo debe ser el jefe, uno solo debe ser el rey. En segundo lugar, la democracia estaría privada del presente en la medida en que, para la consecución de tal régimen, se predica de los hombres unas virtudes que ellos, a todas luces, carecen, puesto que son virtudes inhumanas. Por ello, Rousseau termina concluyendo que la democracia es un asunto de dioses.

El autor, parece ceder, en la argumentación, a la tesis de la no presencia de la democracia, pero, a diferencia de Rousseau, no abandona su búsqueda y su consecución. Esta apreciación es la que lo lleva a formular la siguiente frase:

“(...) Si la democracia no existe y si es verdad que, amorfa o polimorfa, ésta no existirá jamás, ¿acaso no es preciso, en lo más profundo del corazón, seguir esforzándose en ella? Pues bien, sí, es preciso, se debe, no podemos no emplear en ella todas nuestras fuerzas.”⁶³

Cabe destacar en la cita el doble subrayado. Así, de la conjunción condicional se pasa a la afirmación contundente. Como vimos, pasamos del simple si al categórico sí. Lo anterior, demarca una tarea en torno a la democracia y una tarea que, al igual que la cuestión, es doble. La primera corresponde a una labor inmensa en el campo de la teoría. Sería preciso, entonces, llevar adelante una investigación en torno al paradigma democrático desde Grecia

⁶² Ibid. P. 95.

⁶³ Ibid. P. 96.

hasta la actualidad. Correspondería a una investigación de la herencia que hemos recibido con la palabra democracia. La segunda corresponde a un compromiso expresamente político, puesto que la primera, que no carece de compromiso, sólo lo contenía implícitamente. Esta segunda tarea tiene su primer fundamento en la respuesta, en la afirmación, en ese sí que no es un sí cualquiera, en ese sí que no es preciso abandonar bajo ninguna circunstancia, en ese sí al que se aferra el autor y que acaba por portar todas las esperanzas en relación con lo democrático. En último término, “La expresión ‘democracia por venir’ traduce sin duda o requiere una crítica política militante y sin fin (...).”⁶⁴ Pero, precedida siempre por un aturdidor sí.

Pues bien, no se está hablando sólo de democracia, el sintagma que se repite hasta el cansancio es ‘democracia por venir’. Pero, ello no conlleva el desprecio del legado. Por el contrario, lo acentúa en la observación atenta de lo que puede implicar. Es así como en el capítulo pasado nos detuvimos en la acusación que representa Estado Canalla. Y es justo ahí donde el sintagma comienza a cobrar fuerza y urgencia. En el campo de las relaciones y del derecho internacional. Es preciso, por tanto, comenzar a hablar de democracia a nivel de Estados. Lo que sí rechaza el sintagma ‘democracia por venir’ es el lugar desde donde se efectúa la acusación, es decir, de la ONU y del Consejo de Seguridad. En efecto, cualquier tematización de democracia por venir se muestra incompatible con la dictadura que se ejerce desde este organismo multilateral. Una dictadura que sólo halla su justificación, como se ha enfatizado hasta el cansancio, en la razón del más fuerte. Una ONU de la que, según el autor, “(...) habría que cambiar, al menos, la carta, las fuerzas autónomas de intervención, la composición y principalmente el lugar de residencia: Lo más lejos posible de Nueva York...”⁶⁵ Más allá, lo que demuestra la ONU, la actual ONU y su Consejo de Seguridad, es que la cuestión de una democracia trans-Estatal es, completamente, una cuestión de por venir. Antes de seguir adelante, se hace necesario precisar que tal cosa no constituye un imperativo. No se habla, por tanto, desde ese lugar ni, necesariamente, mirando hacia ese lugar, sino acerca de la posibilidad o la imposibilidad de tal lugar. Con todo, este lugar no es él mismo una utopía.

El autor hace notar que sólo es posible hablar de democracia en el ámbito internacional después de la época kantiana. Pues, lo que se constata en *Hacia la paz perpetua* es la ausencia de tal paradigma. En efecto, al realizar la relectura de Kant, el autor nota que el sueño de la paz mundial sólo se lograría “(...) en una federación de Estados libres, es decir, soberanos, allí donde Kant, no lo olvidemos nunca, determina que la ‘majestad del pueblo’, es decir, la soberanía del pueblo, es una expresión inepta (...).”⁶⁶ Bien, para llegar a la paz mundial, la majestad o la soberanía se considera como una expresión inepta, precisamente, porque sólo el Estado es soberano y la alianza de Estados propuesta por Kant no constituye ningún Estado. No se pregona, por tanto, una super-soberanía que obligue y cobije a todos.

Pero justo ahí, en las relaciones internacionales, donde democracia por venir exige y llama para sí un vínculo entre derecho y justicia. Ésta acoge la soberanía como su posibilidad en

⁶⁴ Ibid. P. 110.

⁶⁵ DERRIDA, Jacques. *Aprender por fin a vivir. Entrevista con Jean Birnbaum*. Buenos Aires: Amorrortu. 2006. P. 21.

⁶⁶ DERRIDA, Jacques. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta. 2005. P. 104.

la forma de fuerza obligante. Pero, al hacerlo, lo que de inmediato se pasa a constatar es la segunda gran paradoja de la soberanía. De este modo, la soberanía se muestra incompatible “(...) con la universalidad cuando, precisamente, es requerida siempre por cualquier concepto del derecho internacional, por consiguiente, universal o universalizable y, por ende, democrático (...).”⁶⁷ Entonces, la soberanía vuelve a mostrar su lado perverso, quizá su verdadera cara, imponiéndose como la fuerza del más fuerte en detrimento de lo que, en un comienzo, parece autorizar. Así, al igual que en la soberanía estatal, la soberanía que reclama la democracia trans-estatal no hace otra cosa que traicionarla. Pues el abuso de poder se muestra como constitutivo de la soberanía y se constata, al igual que en el Estado, antes de este o aquel abuso particular. Por consiguiente, no hacemos otra cosa que debatirnos, entonces, en torno a la posibilidad o la imposibilidad de la democracia trans-estatal. Una democracia que reclama un principio de soberanía que no puede hacer otra cosa que traicionarla y socavarla.

El hecho de que se postule a la ‘democracia por venir’ a partir de lo que nos ha sido posible formular con la acusación de Estado Canalla, se debe hacer precisión en que no por ello este sintagma designe una idea reguladora. De lo que se trata es de la venida de un acontecimiento. No hablamos, por tanto, de aplicar una regla o una norma, pues allí donde hay regla se anula la decisión, pero la anulación debe ser entendida en el sentido de que nunca nace. No hay, pues decisión, bajo la tutela de una idea reguladora nunca la ha habido. Así, lo que se dice de la decisión va a ser sólo una ficción con la pretensión de echar un manto sobre la aplicación de una ley dada. Junto con la decisión se anula también la responsabilidad. Pues ésta forma una pareja indisoluble con aquella. De tal modo que sólo tiene lugar en el momento en que se presenta la decisión.

Entonces, para que puedan tener cabida tanto decisión como responsabilidad se hace necesario pensar y actuar más allá de cualquier idea reguladora, es decir, por fuera de ella. Se requiere, entonces, la no presencia de ninguna teleología, porque:

“(...) Allí donde hay *telos*, allí donde una teleología parece guiar, ordenar o tornar posible una historicidad, la anula por las mismas, neutraliza la irrupción imprevisible e incalculable, la alteridad singular y excepcional de *lo que* viene, incluso de *quien* viene, y sin lo cual, sin el cual, nada ocurre ya (...)”⁶⁸

Lo expresado como lo que viene y el quien viene sin lo cual no ocurre ya nada, implica pensar el acontecimiento de modo imprevisible, como algo que no puede ser afectado por ningún horizonte ni tampoco ni visto en horizonte alguno. Ni presente siquiera ni menos con forma, pues esto constituiría, desde el inicio, su limitación, su determinación. Entonces, la configuración del acontecimiento debe ser tal, que escape a cualquier pretensión de dominio. Lo que se nombra, si es que vale el término, es la llegada del otro, cualquiera o quienquiera que sea. Pero una llegada y otro únicos, irrepetibles, indeterminables. Queda claro, entonces, que la configuración del acontecimiento debe estar por fuera de toda teleología, sea esta de carácter universal o de alguna configuración determinada. Al tener en cuenta estas configuraciones particulares tendríamos que afirmar, como en efecto lo

⁶⁷ Ibid. P. 125.

⁶⁸ Ibid. P. 156.

hace el autor, que tanto paradigmas en el sentido de Kuhn como la episteme en el sentido de Foucault constituyen una neutralización del acontecimiento. De este modo, cuando el acontecimiento es previsto o presentable deja de serlo y ya nada ocurre. O, más radicalmente aún, no lo es, no es un acontecimiento, es cualquier cosa menos lo que se pretende hacer ver por tal. El acontecimiento se abre, entonces, en la dimensión de lo imprevisible, de donde le viene su carácter monstruoso, por cuanto, en última instancia, sólo es mostrable como lo in-mostrable.

Este pensamiento singular del acontecimiento se da a partir de la incondicionalidad de lo incalculable. El autor destaca tres figuras de esta incondicionalidad, el don, la hospitalidad sin condición y el perdón. Del primero ya hemos hablado bastante. La hospitalidad incondicional “(...) se expone sin límite a la venida del otro, más allá de la hospitalidad condicionada por el derecho de asilo, por el derecho a la inmigración, por la ciudadanía (...).”⁶⁹ Lo que hace la hospitalidad incondicional es salirse o ponerse por encima de cualquier norma que pretenda determinar la llegada del que viene y el tratamiento que se le pretenda dar. Por su parte, el perdón sólo puede llegar al otro o del otro más allá de todo lo que implique un cálculo.

Pero, así como el sintagma ‘democracia por venir’ no expresa ninguna idea reguladora, tampoco designa el futuro de una democracia que tenga como obligatorio venir, ni siquiera el de una democracia que sea ella misma el por venir. O también, del modo en que el autor se encarga de enfatizarlo: “ ‘Democracia por venir’: esto así, no anuncia nada. No (...).”⁷⁰ Pero el sintagma o lo que él preconiza vacila constantemente entre dos posibilidades. En primer lugar, puede, como se ha tratado de mostrar, señalar el análisis neutro de un concepto. Con lo cual se describiría algunas cosas a las que hemos hecho referencia. De este modo, hablaríamos, por ejemplo, del vacío semántico del término, del acontecimiento que reclama o parece reclamar, de las aporías que entraña, etc. Puede, también, en segundo lugar, no sólo contentarse con el análisis, sino, además, intentar lograr la convicción y el compromiso en esa actitud militante que reclama.

⁶⁹ Ibid. Pp. 177-178

⁷⁰ Ibid. P.115.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

En el momento actual en que se desarrolla un conflicto bélico y retórico. En su ejecución, unos con la intención de descalificar de la peor forma posible a otros los acusan de no demócratas y éstos, a su vez, afirman por todos los medios posibles y con todas sus fuerzas que lo son y que, por tanto, la acusación no es más que una calumnia. De este modo, cómo no hablar de la democracia. Y cómo no hablar de la democracia en las dos lecturas que permite la frase. Es decir, tanto en la interrogación como en la exclamación. Así, diciendo dos cosas a la vez: ¿cómo no hablar de la democracia?, y ¡cómo no hablar de la democracia! Hemos intentado analizar algunas implicaciones de la acusación y de la democracia misma, bajo la luz de la concepción de democracia propuesta por Derrida.

Desde el comienzo del recorrido nos topamos con aquello que, dentro de todo sistema que se dice democrático, empieza a quebrantarlo, a anularlo. Con la iglesia que hemos topado es con la censura. Allí pudimos constatar que el ejercicio de la censura es inseparable del orden, de un orden de cosas. En la procura del mantenimiento de ese orden, la censura encuentra un terreno fértil para su siembra y su cosecha. Desde ya es importante aclarar que el orden que le interesa hacer prevalecer es de carácter público. Dicho orden es mantenido en línea, a línea por un poder que en algunas ocasiones –y esto depende fundamentalmente del régimen político al que se está sujeto- es fácilmente identificable con el poder mismo del estado; en otras, se descentraliza o, mejor aún, se metamorfosea hasta tal punto que, otra vez, parafraseando alguna novela de caballerías, podríamos decir que hay un sabio encantador que tiene por objeto controlar y mantener un statu quo, haciendo casi imposible o, mejor aún, haciendo imposible denunciar que el mecanismo, los mecanismos de control que ejercen la censura proceden del Poder mismo.

Entonces, la censura, míresele por donde se la mire, no es otra cosa que la manifestación de un poder, de ese mismo poder, el de censurar mediante una operación pública; ya que “(...) No hay censura privada, aunque la censura reduzca la palabra a su condición de manifestación “privada” (...).”⁷¹ Lo anterior constata que el fin de la censura, por lo menos en lo concerniente a regímenes liberales y democráticos, no es callar, hacer callar, sino que está encaminada a realizar un desplazamiento de la palabra. Es una mano que arrastra a la palabra desde el terreno de lo público hasta el de lo privado o que, en suma, extiende su palma, su palma muralla, para que no pueda salir de esta esfera, para obligarla a permanecer en dicho lugar. Un *topos* que no amenaza la formación de orden alguno.

El propósito que orienta a la censura, y más concretamente al poder que la ejerce, es el de reducir cualquier discurso que resulte perjudicial para un orden a una manifestación

⁷¹ DERRIDA, Jacques. *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Barcelona: Paidós. 1995. P. 94.

privada. Así, la censura puede constatarse en dos formas de organización estatal: los totalitarismos y los así llamados regímenes liberales y democráticos. Los primeros, llevan a cabo el ejercicio de la censura mediante una fiera represión ejercida por el mismo Estado. Es el todopoderoso, el que se reconoce a sí mismo como *el que es*, quien habla, quien expresa su voz, una voz que se hace pública en cada uno de sus súbditos. Se hace pública la voz, cualquier voz, la misma voz o los ecos de una voz que no cesa de proferirse y de proferir ecos. Lo anterior hace que en los regímenes totalitarios la censura deje de operar bajo la figura de la mano que evocábamos y se convierta más bien en una bola de cristal que todo lo ve y todo lo alcanza, pero que no se contenta con ello, sino que, fiel a su tarea de visir, impone el destino, lo pone en el otro que deja de ser el otro en la medida en que no es ya un interlocutor, sino que se convierte en el mismo Estado que se dice a sí mismo lo que quiere escuchar. En últimas, aquí tan sólo es posible decir y hacer lo que se está permitido, lo que cuidadosamente ha previsto el sistema. Aquí, la figura de la mano obra en sentido contrario, no desplaza lo público o lo que pretende serlo al terreno de lo privado. Sino que arrastra lo privado hasta deshacerlo por completo, hasta volverlo público, digno de mostrar, *digno* de control, *digno* de censura.

Los regímenes liberales y democráticos, por su parte, se precian de hacer respetar, en el ejercicio de la censura, la figura de esa *mano-muralla* que presentábamos antes. Pero este ejercicio de desplazamiento resulta complicado en demasía. Aquí ya no interviene únicamente el poder del estado o, por lo menos, no lo hace directamente, de arriba abajo, sino que, para llevar a cabo la tarea de censurar aparecen sus organismos, sus dependencias acompañándose de sus políticas e, incluso, de instituciones privadas creadas dentro de un marco de legalidad con unos fines concretos, en apariencia alejados del poder censorante, pero que lo ejercen de tal modo que la figura de la mano-muralla y de la mano-que-arrastra se hace acompañar del sabio encantador a tal punto que casi no nos es posible percatarnos del poder del que están revestidos. Así, el propio Estado, aunque sea en parte mínima o sus organismos descentralizados, incluso los llamados autónomos como las universidades, los institutos de capital privado y los *mass media* se convierten en medios idóneos para ejercer la censura dentro de un régimen democrático. Y al final, ninguno lo hace, pues ninguno busca esa despreciable finalidad.

El panorama es catastrófico, sin importar el sistema en el que nos encontremos nos vemos insertados en un mismo sitio: en la censura. Lo apuntado acerca de los dos sistemas, y sobre todo en lo relativo a los regímenes democráticos, hace necesaria una revisión, discusión y exposición de todo aquello que pueda ser ejercido como un acto de censura. Estas revisión, discusión y exposición deben ser públicas e ilimitadas, pues de lo contrario, con esta proposición no haríamos otra cosa que aferrarnos con todas nuestras fuerzas al lugar de donde pretendemos partir, de la censura. Ya que no basta con que un discurso sea totalmente permitido, esto es, partiendo de la base de que un discurso sobre la censura sea permitido no se elimina la censura sobre él mismo, se hace necesario además que “(...) pueda encontrar las condiciones para una exposición o una discusión pública *ilimitada* (...).”⁷² Dicha adjetivación de la exposición y de la discusión requiere, pide para sí, entre otras cosas, que el discurso sobre la censura llegue, que se haga oír y que escuche a todo aquel que pueda interesarle. El camino más expedito para ello sería la utilización de los

⁷² Ibid. P. 89.

mass media, pero, como ellos, a pesar de tener una finalidad de publicidad, no se prestan a tal propósito, no hemos hecho otra cosa que reconocer el terreno de la censura y dar vueltas en derredor de él.

Aun en el convencimiento de hallarnos en el campo de la censura, se hace necesario hendirla, reconocerla totalmente o, por lo menos, intentar mostrar otros, aunque sea otros, de los muchos elementos que la hacen posible. En este propósito nos hallamos, en primer término, frente a los denominados criterios legitimadores; es decir, los estándares por medio de los cuales las instituciones ofrecen recursos para las investigaciones no sólo en su desarrollo, sino en su subsiguiente exposición y discusión públicas. Al encontrar el elemento de los criterios reguladores constatamos que la censura abarca todos los campos de investigación. Es un meticuloso observador que no deja nada por fuera, está comprendida por una “generosidad” que se afana en llegar y colocar su patente en todos los ámbitos del saber y aun en los de la investigación misma; pues su rostro se deja ver en los preparativos, desarrollos y resultados de cualquier investigación. Sí, en los resultados, punto culminante y arrasador de la censura, pues aquí los estamentos deciden de qué modo es posible dejarla actuar o retenerla.

La conceptualización de Derrida sobre la censura se inicia en el análisis de *El conflicto de las facultades* de Kant, allí constata la lucha que el pensador alemán desarrolló contra la censura ejercida por el poder estatal de su tiempo. Su análisis no se queda en un capítulo histórico, sino que es traído al presente, afirmando que la eliminación de la censura no es más que una apariencia ilusoria, a lo sumo. Pero no por ello deja de ejercer toda su fuerza para luchar contra una fuerza que lo doblega, que nos doblega y que, comparándola con la lucha de Kant, le hace decir: “(...) lo que ha cambiado es la forma de usar esa fuerza, el lugar y la maquinaria de su aplicación, la diversificación y sobredeterminación de sus trayectos (...)”⁷³ Por tanto, estamos en tiempos donde esa lucha emprendida por Kant se hace más urgente y difícil.

El compromiso y la lucha de Derrida contra la censura se convierte en un auténtico desafío que se materializa no sólo en su teoría, sino en esa actitud militante sin fin que se expresa en la fundación del *Colegio Internacional de Filosofía*, que cuenta con el propósito de acoger investigaciones no legitimadas o insuficientemente desarrolladas por otras instituciones. Fundación llevada a cabo como filósofo, como profesor, como investigador y como intelectual comprometido con una tarea que él mismo no duda en calificar como un desafío a la censura.

Insistimos, desde el comienzo no hemos hecho otra cosa que vérnosla con la censura. La frase con la que comenzamos da testimonio de ello. En efecto, Derrida en su tematización de la censura y en el recaudo que lleva a cabo de los elementos que comportan censura afirma que “(...) Un libro no publicado en una tirada de dos mil ejemplares, un libro no traducido, se convierte, hoy, en un documento casi confidencial y privado (...)”⁷⁴ Tenemos aquí, entonces, la frase completa. Ya podemos estar un poco más tranquilos con lo que de un modo aparentemente inexplicable se anunciaba en la primera frase del trabajo.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibid.* P. 90.

Pues bien, eso que no permite la censura y por lo que hay que luchar, es decir, la discusión indefinida, fue lo que nos sirvió de pretexto para insertar la cuestión de la soberanía en la dimensión de la democracia que la comprende y la comporta. Ella nos llevó a establecer los presupuestos para identificar al canalla o, por lo menos, a ese *double bind* en el que se pierde y que lo hace escapar siempre de cualquier persecución. También nos mostró las grandes antinomias que la comprenden y, por último, su infección, su macabra auto-inmunidad, así como, muy a pesar de lo anterior, la necesidad que de ella se tiene, por ejemplo, para luchar contra fuerzas mundiales del mercado, contra ideologías y contra ataques injustificados. Con lo que se hizo notar la urgencia de poner en tela de juicio a la soberanía misma.

Vimos, también, cómo la soberanía aseguraba el aniquilamiento de la discusión indefinida y, por tanto, del derecho a diferir. Así, tanto discusión indefinida como derecho a diferir se convierten en una urgencia que no es posible soslayar. A pesar de ello, se estableció que la democracia por venir no se reduce a un derecho a diferir, pues él, en el fondo, entraña una perversidad. Fiel testimonio de ello nos lo ofrece el caso apuntado del proceso electoral argelino. En él, una fracción islámica a punto de ganar la contienda electoral, se mostraba notablemente en contra de los postulados democráticos. Posición, diferencia, planteamiento que la democracia autoriza en tanto que opinión particular, pero que no avala en la imposición pública de tales cosas.

Ya en la dimensión de lo trans-estatal se hizo notar que lo por venir no significaba sólo la promesa, sino que la democracia, para compadecernos con el primer epígrafe, no existirá nunca en el sentido de una existencia presente, de la verdad de un presente, la presencia presente y, por ende, presentable. Pero no porque esté referida a lo por venir entendido como futuro, sino porque exige una serie de aporías que no es posible ni callar ni dejar de escribir, pues burlarla, burlar su formulación por éste o aquel motivo no iría a constituir, según el autor, sino una obscenidad inaceptable.

En el centro de toda la reflexión encontramos el llamado, el llamado a aquel que viene y sin el cual no ocurre nada. El llamado campea a lo largo de toda la reflexión. No en balde el prólogo de *Canallas* se titula *Veni*. Es el llamado que Eco le hace a Narciso en la repetición de sus propias palabras al mirarse en el agua. Pero una repetición, sustentada en la iterabilidad del signo, que, al repetirse, quizá no dice lo mismo y el llamado pudiera consistir en una declaración de amor. Así, en el cruce de lo imprevisible y de la repetición lo que surge es, precisamente, el acontecimiento, lo que no se le ve venir. Podríamos, acaso, decir lo mismo del imperativo da, que puede no marcar el imperativo, sino una cosa distinta. Con lo cual, lo que se logra acentuar es una correspondencia disimétrica.

El desarrollo de este pensamiento y de este llamado resuena a través de esa interpretación platónica que el autor hace de *Khora* como un lugar que es un no-lugar, antes de cualquier cosa. *Khora*, sin dar nunca nada, da lugar a la venida del acontecimiento, del pensamiento de una llamada por venir. No obstante la importancia que marca, el autor es enfático al afirmar que “(...) De este pensamiento no se puede *deducir* ninguna política, ninguna ética, ni ningún derecho. Por supuesto, no se puede *hacer* nada con él. No hay nada que hacer con él (...).”⁷⁵ Entonces, a partir de dicho pensamiento sólo una llamada vendría a tomar

⁷⁵ DERRIDA, Jacques. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta. 2005. P. 14.

impulso, la llamada a lo por venir, al acontecimiento que, estando por venir, no se ve venir. Estamos, pues, frente a un pensamiento que porta todas las esperanzas, pero que, en sí mismo, no constituye una esperanza, ni siquiera en su por venir. Por lo que se configura como un pensamiento ajeno a toda teleología. En suma, un pensamiento del acontecimiento.

6. BIBLIOGRAFIA

- DERRIDA, Jacques. **Aprender por fin a vivir. Entrevista con Jean Birnbaum. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.**
- DERRIDA, Jacques. **Canallas. Dos ensayos sobre la razón. Madrid: Trotta, 2005**
- DERRIDA, Jacques. **Cómo no hablar. Y otros textos. Barcelona: Anthropos, 1997.**
- DERRIDA, Jacques. **Dar (el) tiempo. La moneda falsa. Barcelona: Paidós, 1995.**
- DERRIDA, Jacques. **De la gramatología. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971.**
- DERRIDA, Jacques. **El lenguaje y las instituciones filosóficas. Barcelona: Paidós, 1995.**
- DERRIDA, Jacques. **La escritura y la diferencia. Barcelona: Anthropos, 1989.**
- DERRIDA, Jacques. **Márgenes de la filosofía. Madrid: Ediciones Cátedra, 1989.**