

Jean-Luc Nancy
Université de Strasbourg

Derridapolítico¹

DOI 10.35588/rp.v0i18.5936

Peguemos juntas las dos palabras —el nombre y la palabra— del título de este coloquio². No lo hice cuando hablé, pero, como hay que escribir, se exige un título³. Pero no se trata de un neologismo dado por la contracción de dos palabras, sino de un collage para hacer un guiño a sus invenciones neológicas, y para evitar que “político” se acople al nombre como el epíteto de un “aspecto”: y sobre la política, ¿qué dice y hace Derrida? Porque esta gramática atributiva parece presuponer siempre un “sujeto” polifacético. Ahora bien, un pensador sólo tiene facetas si se descuida un poco el pensamiento que lo hace y atraviesa. Sin duda, todo pensador tiene la política de su pensamiento —pero no prestamos suficiente atención a esto, porque buscamos al pensador por sus “tomas de posición”, por sus actos de intervención o manifestación, por sus papeletas de votos—, es decir, por los signos exteriores de la “política” que no reflejan necesaria o completamente su pensamiento.

Y esto ocurre precisamente por una razón que plantea Derrida cuando habla de la política como lugar o régimen de negociación. Volveré sobre esto. Pero, en efecto, es por su moderación a la hora de tomar posiciones y hacer declaraciones “radicales” (como nos gusta decir) por lo que Derrida ha sido durante mucho tiempo, y quizás todo el tiempo, visto de reojo por los “radicales”

¹ Traductores: Pablo Arias, Andrea Potestà.

² Se trata del coloquio Internacional “Derrida Político. Responsabilidad, perdón, justicia”, celebrado entre el 27 y 30 de noviembre del 2017 en la Universidad Diego Portales en coordinación la Pontificia Universidad Católica de Chile. Jean-Luc Nancy participó de este coloquio por videoconferencia. Este texto fue revisado por el autor para la presente publicación, sin embargo, la traducción no fue vista por él debido a su fallecimiento el 23 de agosto del 2021. [NdT.]

³ Retomo y desplazo necesariamente aquí la conferencia improvisada en el simposio de Santiago de Chile. Pero lo hago a partir de las citas de Derrida que había recogido en su momento. Las vuelvo a dar aquí como lo hice en la conferencia: sin más referencias que los títulos de los libros, porque he renunciado a buscar páginas y ediciones. A veces incluso quizás puedo haber distorsionado un poco la cita, debido a defectos de la memoria, lo digo con toda sinceridad. Les ruego a los lectores perdonarme. Inevitable e involuntariamente, también he modificado en algunos momentos mi propósito inicial.

de todo tipo y de todos los continentes. A uno le hubiera gustado que fuera a las barricadas o que distribuyera panfletos. Se pensaba que se le debía oponer, por ejemplo, a las acciones de Foucault, que era visto como un nuevo tipo de filósofo práctico, comprometido con la acción y no sólo como Sartre en la declaración.

Ahora bien, sin volver a los conocidos límites de las posiciones de Sartre (que no desmerecen en nada su talla ni su pensamiento), convendría más examinar cómo las acciones de Foucault acompañaban un pensamiento no revolucionario, ya que estaba muy consciente de las mutaciones profundas de la política y se preocupaba sobre todo por denunciar las ilusiones humanistas de los progresismos.

Derrida, por su parte, al no haber pagado suficientemente su tributo de compromiso y radicalidad, ha sido a tal punto sospechoso e incluso atacado por los “activistas” —es decir, por aquellos para los que la acción solo es posible en la calle—, que ha decidido manifestar su determinación, si se me permite decirlo así, en varias ocasiones (por ejemplo, en relación con Nelson Mandela). Sin embargo, no es ahí donde se encuentra su pensamiento político. Tampoco, en contra de lo que algunos han creído, en su trabajo sobre la hospitalidad o el perdón. Porque estos trabajos sólo se refieren a lo que, por debajo de estas palabras o en estos conceptos, permanece y debe permanecer inaccesible a la política. A lo sumo, puede decirse que sus textos sobre la pena de muerte tienen una relación más directa con la política, aunque se dedican principalmente a mostrar la extrema dificultad de una fundamentación filosófica de esta “pena”. En cuanto al seminario sobre “la bestia y el soberano”, no pretende dar lugar a ninguna medida de derecho constitucional en materia de soberanía o subsidiariedad.

2

Si es así, es porque la política (Jacques Derrida nunca ha utilizado la distinción entre “lo” político y “la” política) constituye para él el registro específico de la negociación. Habría tanto que citar... Me contentaré con referirme a *Políticas de la amistad* (hacia el final del capítulo 8), cuando distingue muy claramente y con mucha fuerza, entre lo que llama “la locura” de la indecidibilidad

primaria o esencial y la negociación (“esta locura negocia con lo que ella no es”⁴), pero donde debe entrar para que haya política.

Tal es la situación ineludible que precede no sólo a la política, sino también a la ética, al derecho y a todo tipo de consideración y acción en el orden de la relación. La relación solo es posible si no está ya decidida. Su posible fracaso sólo puede “asediar [*hanter*]”⁵ su posibilidad misma. De lo contrario, ya no sería una relación sino un encadenamiento mecánico. La política, sin embargo, decide. Esencialmente decide. Sólo hay política por el efecto de una decisión.

Se puede remitir a otros textos y, en particular, al diálogo *Política y amistad*⁶: el dato constante de la política (en la medida, dice Derrida, en que se tenga un concepto claro de esta palabra) es ser el registro de la negociación, del compromiso gracias al cual es posible que haya acuerdo, entendimiento [*entente*] y decisión. El “buen acuerdo [*bonne entente*]”, como él dice, no es nunca dado, no puede serlo.

Es preciso, sin embargo, añadir algo que no es menos importante: la negociación no consiste en eludir o acomodar lo inevitable ni lo inacomodable. Consiste en hacerlo entrar como tal en la negociación. Hay que negociar en nombre de lo incondicional que no es negociable (justicia, hospitalidad, amistad). Así es como podemos no solamente hacer posibles relaciones relativamente estables, sino también –y esto es más importante! – evitar que lo incondicionado permanezca inmóvil y fijo en su pureza.

El ejemplo más claro está dado en el examen de la “reconciliación” iniciada por Desmond Tutu en Sudáfrica⁷. Derrida señala que la organización de los procedimientos creados para la ocasión implica cálculos (entre todos los intereses en juego) que por definición no pueden calcular el perdón de lo imperdonable, en que consiste el sentido mismo del perdón. “Nunca se puede fundar una política o un derecho en el perdón”. “Lo incondicional y lo condicional son absolutamente heterogéneos [...]. Son, sin embargo, indisociables”⁸, dice el mismo texto. Sin embargo, lo innegociable no es un ideal inalcanzable: es la fuente de todas las relaciones, las que demandan negociación y las que no (aunque todas puedan oscilar de una posición a otra). Hay

⁴ (Derrida 1998a: 247) [NdT].

⁵ Nancy se refiere al tema discutido en *Espectro de Marx. Hanter*, que significa literalmente “asediar”, “obsesionar”, “embrujar”, es el modo de habitar de los espectros. Cf. (Derrida 1998b: 17- ss) [NdT].

⁶ (Derrida 2011) [NdT].

⁷ Cf. (Derrida 2003: 14) [NdT].

⁸ *Ibid.* p. 17 [NdT]

que negociar lo innegociable y entonces hay que ser intransigente al interior de la transacción, lo que quiere decir también que hay que negociar con la ¡negociación misma! (*Psyché*⁹). Y esto significa que puede haber un determinado innegociable en una negociación.

Esto es, en definitiva, el axioma de Jacques Derrida sobre la política. Desplegarlo en todos sus recursos y dificultades podría ser el único objeto de esta conferencia... Pero quiero indicar otras pistas de trabajo.

3

A partir de aquí, es necesario advertir, en primer lugar, de un uso –o un abuso– confuso de la palabra “política”. Que esta palabra esté lejos de ser clara, lo dice en varias ocasiones, especialmente en *Política y amistad*. Y la forma a propósito de la cual está menos asegurada es la democracia. “La idea democrática no teniendo ninguna virtud incondicional, ninguna palabra puede sustraerse al espacio de la autoridad teológico-política [...], teologización absoluta como politización absoluta”¹⁰.

Dos breves comentarios sobre esta afirmación: la democracia no tiene ninguna virtud incondicional porque no puede presentar una soberanía propia del pueblo, siendo el pueblo mismo ya un conjunto de relaciones indecibles (el conjunto y las relaciones). Y esto debe ser así si se quiere sustraer a la política de una sobrecarga teológica, lo que sería justamente una decisión fundacional.

La democracia consiste en situarse, por así decirlo, en el lugar de indecibilidad de la relación de un grupo o de una “sociedad”. Esta no es precedida por una decisión divina o metafísica. No reposa tampoco sobre la autonomía de supuestos sujetos –ni individuales, ni colectivos–. Esta autonomía en sí misma es indecible o inasignable. Me gustaría citar aquí algunas líneas no de Derrida, sino de nuestro colega y amigo de Santiago, Juan Manuel Garrido, quien escribe:

⁹ (Derrida 1987 : 171) [NdT].

¹⁰ (Derrida 2011 : 336).

la supuesta autonomía del sujeto, que proporciona los principios y las reglas del razonamiento práctico que le permiten producir máximas de acuerdo con las leyes universales. La intimidad del yo consiste, por el contrario, en estar plenamente expuesto a situaciones imprevistas: El yo se ve atado, obligado, compelido por una situación cuya radical singularidad la hace absolutamente ajena a cualquier autonomía posible.¹¹

Y en otro texto escribo esto que me parece consonar perfectamente con Derrida:

Los límites que encuentra la política no sólo como poder humano frente a poderes suprahumanos (lo divino, por ejemplo), sino como poder humano frente a las configuraciones imprevisibles de la propia comunidad, de lo humano mismo, en cierto modo. La comunidad es la exigencia intratable de sentido que trasciende, excede, interrumpe en la política, o hace política –es decir, la conformación de lo común– esencialmente incompleta.¹²

Volviendo a Jacques Derrida, añado esto: la democracia supone un acuerdo, un pacto, un contrato, un entendimiento, es decir, un “sí”. Citemos entonces “Tienes que comer”¹³: “ese «sí, sí» que responde incluso antes de poder formar una pregunta, que es responsable sin autonomía, antes y en vista de toda autonomía posible del quien-sujeto, etc. La relación con uno mismo sólo puede ser, en esta situación, de *différance*, es decir, de alteridad o de huella”¹⁴.

4

La alteridad, por tanto, es constitutiva de la política desde fuera de la política. No es “fundacional” sino “constituyente”. Y, en consecuencia, sustraída de antemano a la autoridad de una unidad sobresaliente o fundadora, yo diría: incluso si esta unidad es presentada como la de un

¹¹ (Garrido, 2017: 22) [NdT].

¹² La cita de Nancy proviene del texto "Making Sense of Community's Pre-normative Meaning" escrito por J.-M. Garrido que es todavía inédito. [NdT].

¹³ Derrida, J., “«Il faut bien manger» ou le calcul du sujet. Entretien avec Jean-Luc Nancy” (Derrida 1992) [NdT].

¹⁴(Derrida 1992: 275) [NdT].

pueblo. Encontramos esto a propósito del Uno en *Políticas de la Amistad*: el Uno “se divide y se opone, se opone a él mismo poniéndose, rechaza y viola la diferencia que lleva en él, hace la guerra, *se hace la guerra, se da miedo a sí mismo, se hace violencia*, se transforma en violencia con miedo a guardarse del otro, pues *se guarda del otro*, siempre, Él, el Uno, el Uno «difiriendo de él mismo»¹⁵.

Un comentario preciso sobre estas líneas mostraría cómo la guerra –ese derecho soberano por excelencia– está dado con el Uno y cómo, por tanto, el pensamiento de la democracia –de su requisito indecible– no puede ser más que pensamiento de lo plural. Pero la pluralidad siempre corre el peligro de caer en la adición del “uno” en lugar de abrirse a la relación. Y la guerra (civil o no) está ya aquí también. La guerra es un modo violento de negociación, una contra-negociación.

En un sentido, esto no tiene nada de nuevo. Sin embargo, lo que si no es nuevo está, al menos, claramente puesto al día es que la violencia solo puede ser posible en el proyecto de paz (civil u otra) que implica una política. Es posible, ciertamente no inevitable, pero para evitarla hay que negociar y no contentarse con recordar los principios de “humanidad”.

¿Es posible, sin hacer vociferar a los militantes de un humanismo edificante o dogmático, pensar y vivir el suave rigor de la amistad, la ley de la amistad como la experiencia de una cierta a-humanidad, en la separación absoluta, más allá o más acá del comercio de los dioses y de los hombres?¹⁶

Pero entonces no basta con negociar. O bien, hay que renegociar de otra manera la negociación, es decir, la política. El texto continúa:

¿Y qué política se podría todavía fundar en esa amistad que excede la medida del hombre sin convertirse en un teologema? ¿Seguirá siendo una política? ¿Qué pasa políticamente cuando el “quien” de la amistad se aleja entonces más allá de todas estas determinaciones?¹⁷

¹⁵ (Derrida 1998a: 110) [NdT].

¹⁶ (Derrida 1998a: 325) [NdT].

¹⁷ (ídem) [NdT].

Derrida no puede limitarse a circunscribir “una” política o “la” política. Su lección “política” sólo puede indicar un sobrepasamiento de la política para poder, quizá, reinscribir de otra manera el nombre y el concepto, en otro contexto.

Pienso que, junto con Foucault, Derrida habría sido uno de los primeros en discernir la posibilidad e incluso la necesidad de un tal sobrepasamiento o mutación. La cuestión ahora es: o bien se mantiene un teologema incierto y amenazante (como lo son todos) o bien se apunta a un “más allá” que se abre aquí y ahora entre nosotros y que sabe tratar con una política realmente despojada de toda referencia incierta y amenazante (o decepcionante) a una teología política. Ahora bien, nuestras políticas hasta aquí siguen siendo de simple inmanencia gerencial o bien de teología oculta bajo los humanismos, los socialismos o los liberalismos cada vez más inciertos, decepcionantes y ruinosos.

4

O se puede intentar otra cosa, algo que Derrida sugiere, aunque no lo articule. Se puede designar la política como el registro del lazo o de los lazos (lazo social, contrato, convención) y pensar en la relación como desligada, más allá del lazo. En el mismo texto:

La muerte es la prueba suprema de este des-enlace sin el cual ninguna amistad ha visto jamás la luz del día. El libro [*La Amistad* de Blanchot] lleva como exergo estas palabras de Georges Bataille: “...amigos hasta ese estado de amistad profunda en el que un hombre abandonado, abandonado por todos sus amigos, encuentra en vida a aquel que le acompañará más allá de la vida, él mismo sin vida, capaz de la amistad libre, desligada de todo lazo.”¹⁸

Como sabemos, la “fraternidad”, para Jacques Derrida es una marca particularmente cuestionable del lazo, al igual que la “comunidad”: lo señala en relación con Blanchot y Nancy. Tiene razón en más de un aspecto, pero le objeto, sin embargo, (solo en mi nombre, no en aquel de Blanchot) que el estado de los “hermanos” (y “hermanas”) es precisamente el de un desenlace. Ellos y ellas están juntos por una convención (a su vez incierta: *pater semper incertus*) que los

¹⁸ (Derrida 1998a: 326) [NdT].

une sólo vagamente. Siempre tienen que renegociar su familiaridad o no. De hecho, la “familia”, sea cual sea su forma, ya es política, y por eso el matrimonio puede ser rechazado por aquellos – homo o hetero-sexuales– que no quieren entrar en esos lazos.

Hay algo *queer* en el más-allá-político de Derrida, si es *queer* dice algo sobre una relación que no sea un lazo. Y tal es, como se ha visto, la relación indecidible, siempre por decidir, con respecto a la cual la política exige estabilidad (“Estado”) y, por tanto, negociación.

Si hubiese una política de esta amancia, no pasaría ya por los motivos de la comunidad, de la pertenencia o de la partición, sea cual sea el signo que se les añada. Afirmadas, negadas o neutralizadas, estos valores “comunitarios” o “comunales” corren siempre el riesgo de hacer volver a un hermano.¹⁹

Por eso puede escribir que la democracia no es un concepto político, no solamente político, o incluso que no es ni siquiera un concepto:

Presupone en efecto, antes de cualquier otro examen de traducción lingüística o política, que existe en griego un sentido propio, estable y unívoco de lo democrático mismo. Ahora bien, nosotros estamos sospechando que eso no es así. De lo que se trata quizá ahí es de una esencia sin esencia y sin meta, bajo la misma palabra, a través de un concepto. También se trata de un concepto sin concepto.²⁰

Esta es la razón para la cual, durante los años en que Philippe Lacoue-Labarthe y yo dirigíamos un “Centro de investigaciones sobre lo político” en la École Normale, donde Jacques Derrida nos había invitado a abrir un centro de investigación sobre un objeto cualquiera, él mismo no tomó la palabra sino solo una vez. Esto fue a su regreso de la prisión checoslovaca y lo que dijo se situaba completo, comprensiblemente, sobre un plano político. Pero no entraba en la tentativa conceptual y, en definitiva, archi-política que nosotros pretendíamos exponer. Más tarde me dije que él ya estaba madurando silenciosamente un pensamiento que no se prestaba a

¹⁹ (Derrida, 1998a: 329-330) [NdT].

²⁰ (Derrida 2005: 51) [NdT].

distinguir “lo” político de “la” política como esencia de un accidente, y que, por el contrario, convenía distinguir dos registros, el de lo incondicional y el de las condiciones, uno y el otro teniendo que negociar, a negociarse uno por el otro.

Bibliografía

Derrida , J. (1987) *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris: Galilée.

_____ (1992) *Points de suspensión*, Paris: Galilée.

_____ (1998a). *Políticas de la amistad*, trad. P. Peñalver y F. Vidarte, Madrid: Trotta.

_____ (1998b). *Spectros de Marx*, trad. J. M. Alarcón y C. de Peretti, Madrid: Trotta.

_____ (2003). *El siglo y el perdón seguida de Fe y saber*, trad. M. Segoviano, Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

_____ (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, trad. C. de Peretti, Madrid: Trotta, 2005, p. 51

_____ (2011). *Politique et amitié. Entretien avec Michael Sprinker autour de Marx et d'Althusser*, Paris: Galilée.

Garrido, J. -M. (2017) “Self-Determination and Personal Identity: A Note on the Prenormative Roots of Moral Action”, *CR: The New Centennial Review*, Vol. 17, No. 2, 15-24.