

Democracia y mesianicidad: consideraciones en torno a lo político en el pensamiento de Derrida

Laura Llevadot

Universitat de Barcelona
laullevadot@ub.edu



Resumen

El objetivo de este trabajo es demostrar que aquello que vincula la deconstrucción con lo político es la idea de acontecimiento y, en concreto, la fe en el acontecimiento. Lo mesiánico consiste en esta fe en el acontecimiento que Derrida recupera de Marx. Para demostrar esta tesis procederé, en primer lugar, a distinguir la idea de mesianicidad de la idea reguladora kantiana; en segundo lugar, se analizará el concepto de creencia que, según Derrida, debe habitar el concepto mismo de democracia; y finalmente se mostrará cómo este elemento fiduciario de la deconstrucción desborda el ámbito de lo ético para abrir una concepción de lo político vinculada a lo religioso.

Palabras clave: deconstrucción; mesianicidad; fe; acontecimiento; democracia; idea reguladora.

Abstract. *Democracy and Messianic: About the political in Derrida's thought*

The aim of this article is to demonstrate that the link between deconstruction and politics lies in the concept of event (*événement*), or the faith in the event. In fact, messianism —as it is conceived by Derrida— is this «faith in the event». To this end, I will distinguish derridian messianicity from Kant's «regulative idea»; secondly, I will analyze derridian concept of believing which must characterize democracy; and finally, I will show the religious engagement in Derrida's conception of the politics.

Keywords: deconstruction; messianicity; faith; event; democracy; regulative idea.

Sumario

Deconstrucción y política	Mesianicidad sin mesianismo
Democracia e Idea reguladora	Política y creencia

Deconstrucción y política

Durante mucho tiempo la deconstrucción pasó por ser un mero ejercicio textual, para algunos en exceso académico, que parecía menospreciar la realidad efectiva («si la hay», habría que decir, si seguimos aquí a Derrida). La afirmación del carácter textual de toda realidad parecía dejar huérfano al sufrimiento y la explotación, y las mentes más bien pensantes se afanaban a denunciar los peligros relativistas del textualismo. Pero no es necesario remitirse a las facilidades de la disputa con Habermas, tan plagada de incomprensiones que no resultaría costoso deshacer uno a uno los nudos de la polémica¹. Bastaría con acercarse tímidamente a los textos cruzados entre Derrida y Foucault para poder advertir como incluso para este último —filósofo poco sospechoso de aliarse con la teleología del proyecto ilustrado—, la escritura de Derrida seguiría sin embargo demasiado al margen de las instituciones que habría que analizar. En su respuesta a la crítica de Derrida de *La historia de la locura*², un Foucault airado se permite escribir: «no es por un efecto de su inatención por lo que los intérpretes clásicos han perdido, antes de Derrida y como él, ese pasaje de Descartes. Es por sistema. Sistema cuyo representante más decisivo es hoy Derrida, en su último brillo: reducción de las prácticas discursivas a las trazas textuales; elisión de los acontecimientos que se producen allí para no conservar más que las marcas por una lectura (...) No diré que es una metafísica, la metafísica, o su recinto que se oculta en esta *textualización* de las prácticas discursivas. Iré mucho más lejos: diré que es una pedagogía históricamente bien determinada que, de manera muy visible, se manifiesta»³. La crítica de Foucault a Derrida no se dirige, pues, a las consecuencias relativistas de la deconstrucción. No hay en la denuncia de Foucault ninguna pretensión de volver a un concepto de verdad ya obsoleto ni a una normatividad que regularía la acción política. Lo que Foucault lamenta es que Derrida deje fuera de sus análisis los contextos históricos de las prácticas discursivas, que dichas prácticas sean reducidas a meras «trazas textuales» y que al excluir de su campo de análisis la dimensión histórica de lo que Foucault llamará ya en 1970 «acontecimientos discursivos»⁴ limite la filosofía al ámbito del comentario infinito, a una reflexión autorreferencial que desactivaría el potencial crítico que sí debe aportar el análisis histórico de los dispositivos de poder (discursivos y no discursivos)⁵. Pero es precisamente esta noción de contexto la que la

1. HABERMAS, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989, p. 179-203.
2. DERRIDA, J. «Cogito et histoire de la folie», en *L'Écriture et la différence*. París: Minuit, 1967, p. 51-96.
3. FOUCAULT, M. «Mi cuerpo, ese papel, ese fuego», en *Historia de la locura*, II. México: F.C.E., p. 371, 1976.
4. FOUCAULT, M. *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. París: Gallimard, 1971 (trad. cast. *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets, 1973).
5. Para un seguimiento pormenorizado de la disputa entre Foucault y Derrida, ver CAMPILLO, A. «Foucault y Derrida: historia de un debate sobre la historia», *Daimon. Revista de Filosofía*, 11, 1995, p. 59-82.

deconstrucción se da por tarea destronar⁶. No hay contexto más allá del texto que dé el sentido ausente al primero. Todo texto es estructuralmente ruptura con el contexto, y leer un texto no puede ser ya devolverlo al lugar del que se ha sustraído para poder decir. Pero entonces, ¿qué ocurre con «la realidad», con la acción, con la «ética», con la «política»? Ante la insistencia de la pregunta Derrida responde: «lo que yo llamo texto no es distinto de la acción ni opuesto a la acción (...) No hay acción, ni siquiera en el sentido clásico del término, no hay acción política o ética que pueda ser disociada del discurso, u opuesta a éste. No hay política sin discurso, en nuestra cultura no hay política sin libro»⁷. Lo que está en cuestión aquí es justo la escisión entre texto y contexto, entre acción y teoría, la posibilidad de señalar con el dedo una realidad que ya no sería textual y a la que el texto o bien se referiría o bien de la cual sería su consecuencia necesaria: «Creo que esa *realidad* también tiene la estructura del texto»⁸. Pero precisamente, en la medida que la realidad tiene estructura textual la deconstrucción no la deja indemne. Al deconstruir el texto, la deconstrucción deconstruye también aquello que el, ya indefendible, concepto clásico de realidad querría señalar como su ámbito propio y separado. Si la deconstrucción se dirige en primera instancia al discurso de los filósofos, a los textos de la tradición —cosa que le reprochará Foucault, atento como él está a la serie de discursos jurídicos, médicos, institucionales, que pueblan sus análisis— es por una razón estratégica: «Porque lo que se llama “filosofía”, el *filosofema*, (...) se encuentra en todas partes: en los discursos políticos, en la evaluación de las obras de arte, en las ciencias humanas y sociales»⁹. El hecho de que la filosofía haya tenido en la tradición occidental un papel preponderante en la organización de la cultura, de sus distribuciones binarias y de sus aspiraciones, justifica el rodeo de la deconstrucción al analizar este tipo de discurso, análisis que lejos de ser un mero comentario académico y autorreferencial se ejerce como crítica de la cultura, y por lo tanto también de lo político. No sorprenderá entonces que Derrida se haya encargado de desmentir una y otra vez¹⁰ el supuesto «giro» de la deconstrucción hacia lo político, que se apreciaría en los últimos años de sus publicaciones. A lo sumo se tratará de un cambio estratégico que no afecta al concepto mismo de deconstrucción, desde siempre ligado a una cierta concepción de la ética y de la política. De ahí que en sus últimas obras proliferen los enunciados que enlazan indisolublemente la deconstrucción con nociones tradicionalmente vinculadas al ámbito

6. Sobre la crítica al contexto, y en declarada discusión con Austin, ver DERRIDA, J. «Signature, événement, contexte». *Marges - De la philosophie*. París: Minuit, 1972, p. 365-393 (trad. cast. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 2003, p. 347-372).

7. DERRIDA, J. «Hospitality, Justice and Responsibility. A dialogue with Jacques Derrida», en KEARNEY, R. y DOOLEY, M. (ed.). *Questioning Ethics. Contemporary Debates in Philosophy*. Londres y Nueva York: Routledge, 1999, p. 65-66. [La traducción es nuestra]

8. DERRIDA, J. *No escribo sin luz artificial*. Madrid: Cuatro ediciones, 2006, p. 51.

9. *Ibidem*, p. 52.

10. Así por ejemplo en DERRIDA, J. «Alguien se adelanta y dice», en PERETTI, Cristina (ed.). *Espectografías (desde Marx y Derrida)*. Madrid: Trotta, 2003, p. 191.

de lo ético-político, tales como: «no hay deconstrucción sin democracia, no hay democracia sin deconstrucción»¹¹; «la deconstrucción es la justicia»¹², o de modo todavía más inquietante para quienes se sentían arrojados por una lectura de Marx desactivada ya de toda promesa revolucionaria, Derrida se atreve a hablar de «este intento de radicalización del marxismo que se llama deconstrucción»¹³.

Sin embargo, y aunque esta dimensión ético-política de la deconstrucción debería ser analizada en profundidad, lo que interesa destacar aquí es el inquietante vínculo entre lo religioso y lo ético-político cobijado en el concepto de «mesianicidad» que articula buena parte de los análisis deconstructivos del postrero Derrida. La dimensión política de la deconstrucción está suficientemente acreditada y justificada por el propio Derrida a lo largo de sus últimas obras y de la multiplicidad de entrevistas que inciden en esta cuestión. Pero la aparición de una dimensión religiosa, si es posible todavía llamarle así, la insistencia de toda una serie de enunciados que ligan la deconstrucción a la fe, a la promesa, al crédito y a la creencia, y que acercan la deconstrucción a las posiciones de Levinas y Kierkegaard —e incluso a un Kierkegaard vuelto contra Levinas—, parecen exacerbar los pensamientos más declaradamente políticos que se reivindican herederos, ellos sí, de la tradición marxista. Así por ejemplo, Žizek no dudará en menospreciar este «mesianismo postsecular» y lo que tilda de deplorable «sensibilidad religiosa que está surgiendo en el seno del propio deconstruccionismo»¹⁴. Por si no fuera poco, la deconstrucción no contenta con haber hecho explotar la consistencia ontológica del concepto de realidad necesario para cualquier crítica consistente de «lo Real del capital», se alía ahora con el «asalto a gran escala del oscurantismo», que deja intacto el contexto político-social. Es cierto que en algún otro lugar, sobre el que volveremos, el análisis de Žizek se ciñe a argumentos un poco más finos y elaborados, pero lo que aquí nos incumbe es esta reacción desproporcionada que suscita la apelación a lo mesiánico en el discurso de Derrida. ¿Por qué interesarnos por este elemento fiduciario del discurso deconstructivo? Porque lo que quisiéramos demostrar es el íntimo lazo que vincula la deconstrucción a lo mesiánico, lo mesiánico a la justicia, la justicia a la democracia y la democracia a lo indeconstruible. Lejos de ser un añadido que culminaría los análisis deconstructivos, lo mesiánico, o mejor, la «mesianicidad», es un elemento constitutivo de la deconstrucción que la relaciona con la posibilidad del acontecimiento. De hecho, toda la diferencia que separa a Foucault de Derrida podría medirse menos en la tipología de los textos

11. DERRIDA, J. *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta, 1998, p. 128. [*Politiques de l'amitié*. París: Galilée, 1994, p. 128]
12. DERRIDA, J. *Fuerza de ley. El Fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos, 2008, p. 35. [*Force de loi*. París: Galilée, 1994, p. 35]
13. DERRIDA, J. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta, 2003, p. 106. [*Spectres de Marx*. París: Galilée, 1993, p. 151]
14. ŽIZEK, S. *El frágil absoluto o ¿por qué vale la pena luchar por el legado cristiano?*. Valencia: Pre-Textos, 2002, p. 9.

que se dan por tarea analizar, que por la reivindicación del «acontecimiento mesiánico» por parte de Derrida, el cual debe exceder para ser tal cualquier condicionamiento histórico o epistémico¹⁵.

Esta dimensión religiosa de la deconstrucción surge a tenor de la cuestión de lo indeconstruible que, como ha sido señalado, aparece por primera vez en 1989 en *Fuerza de ley*¹⁶. Sin embargo, el nudo entre la deconstrucción, lo indeconstruible y lo mesiánico, en una apelación sin concesiones a la democracia y a la justicia, es establecido inicialmente en *Espectros de Marx* (1993), es decir, justo allí donde un marxista no querría verlo ni aludido. Pero es exactamente allí donde la deconstrucción se reclama heredera del *espíritu* de Marx que se reivindica su carácter mesiánico:

Lo que sigue siendo tan irreductible a toda deconstrucción, lo que permanece tan indeconstruible como la posibilidad misma de la deconstrucción, puede ser cierta experiencia de la promesa emancipatoria; puede ser, incluso, la formalidad de un mesianismo estructural, un mesianismo sin religión, incluso un mesiánico sin mesianismo...

Habrà pues que analizar en qué consiste esta indeconstructibilidad de la promesa, de esto que aquí Derrida llama «mesianismo sin religión». Pero el hecho es que el texto sigue vinculando dicho mesianismo con algo que ya había aparecido en otras obras precedentes, tales como *Fuerza de ley* y *El otro cabo*, esto es, la cuestión de la justicia y la democracia:

...un mesiánico sin mesianismo, una idea de justicia —que distinguimos siempre del derecho e incluso de los derechos humanos— y una idea de la democracia —que distinguimos de su concepto actual y de sus predicados tal y como hoy en día están determinados¹⁷.

Se tratará pues, en lo que sigue, de interrogar este concepto indeconstruible de «mesianicidad» que Derrida extrae de su lectura de Marx —para escándalo de marxistas y liberales— y que conecta con una cierta idea, no regulativa, de la democracia y de la justicia.

Democracia e Idea reguladora

Cuando Derrida afirma en una entrevista que «Lo importante en la *democracia por venir* no es la *democracia* sino el *porvenir*»¹⁸, está señalando ya el aspecto

15. Ver por ejemplo en DERRIDA, J. «El mundo de las luces por venir», en *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta, 2005, p. 172. [*Voyous. Deux essais sur la raison*. París: Galilée, 2003]

16. DE PERETTI, C. y VIDARTE, P. «L'auto-délimitation déconstructive: La démocratie indéconstruible?», en *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*. París: Galilée, 2004, p. 141.

17. DERRIDA, J. *Espectros de Marx*, *ibidem*, p. 73.

18. DERRIDA, J. «Politics and Friendship», en ROTTENBERG, E. (ed.). *Jacques Derrida. Negotiations. Interventions and Interviews*. Stanford University Press, 2002, p. 182.

mesianico de su concepto de democracia que se agazapa en la extraña expresión sintagmática « *démocratie à venir* », acuñada a principios de los noventa¹⁹. Derrida distingue entre el concepto de democracia y el de democracia *por venir*, del mismo modo en que establece una distinción entre mesianismo y mesianicidad. El concepto derridiano de *democracia por venir* es lo que *queda* (resta, estaríamos tentados de decir) del concepto deconstruido de democracia, «de democracia actual». La democracia por venir es lo indeconstruible, que se distingue de este modo tanto del concepto actual de democracia que hay que deconstruir como de la idea de una democracia futura más perfecta que la actual. Derrida lo expresa del siguiente modo:

Tomemos el ejemplo de la democracia, de la idea de la democracia, de la democracia por venir (no la Idea en el sentido kantiano, ni el concepto actual, limitado y determinado de democracia, sino la democracia como la herencia de una promesa)²⁰.

La idea de «democracia por venir» o el concepto mesianico de democracia se distinguen, de entrada, de su concepto actual, limitado y determinado. Siempre es posible decir que las democracias reales no acaban de realizar las posibilidades contenidas en su concepto, pero lo cierto es que las democracias actuales, aún siendo incapaces de encontrar soluciones democráticas a sus problemas, no dudan en exportar su retórica y su conceptualidad como si se tratase de un Universal aplicable a cualquier contexto. En este sentido el concepto de democracia debe ser deconstruido, hay que poder mostrar los binarismos sospechosos sobre los que funda su retórica, como cuando se pretende distinguir entre estados democráticos y estados «canallas». *Voyous* se presenta como la deconstrucción de esta cuestión. Pero hay todavía otra posibilidad para pensar el fracaso empírico de lo democrático: considerar que tras el velo de las democracias actuales, de las que todos conocemos sus imperfecciones, sería posible descubrir un concepto más puro de democracia, una idea que sería, a la vez, causa de esta forma de organización social, en sentido platónico, e idea en el sentido de «tendencia a», de ideal o «idea reguladora» en sentido kantiano. Entonces tendríamos las democracias actuales con todos sus problemas y una idea de democracia que marcaría el camino a seguir en un continuum de perfectibilidad infinita. Esto es lo que señalaba ya Kant con el concepto de «idea reguladora». Contrariamente a las ideas constitutivas, que producen saber, las ideas reguladoras serían una suerte de ficciones, de ilusiones necesarias, que regularían y organizarían el saber empírico. Así por ejemplo, la idea de una finalidad de la naturaleza en Kant, a pesar de no ser nunca demostrable, per-

19. En la extensa relectura de su propio concepto —o quasi-concepto, habría que decir— que, como es habitual en Derrida, éste ofrece en este caso de la idea de «democracia por venir», señala *Du droit à la philosophie* y *Force de loi* como los textos en los que se acuña este concepto de democracia cuya expresión definitiva « *démocratie à venir* » aparecerá en *Sauf le nom* (1993). Para la reconstrucción de la genealogía de esta idea por parte del propio autor ver DERRIDA, J. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón, op. cit.*, p. 105-118.

20. DERRIDA, J. *Sauf le nom*. París: Galilée, 1993, p. 108.

mitiría organizar la narración histórica y «abrigar la esperanza» de una «evolución progresiva y continua»²¹ de las disposiciones originales de la humanidad hacia el estado cosmopolita y la realización de la moralidad.

Derrida le reconoce una cierta dignidad a esta «idea reguladora»: «A falta de algo mejor —(...)— la Idea reguladora sigue siendo quizás la última reserva. Por mucho que este último recurso pueda convertirse en una coartada, conserva una dignidad. Yo no juraría que jamás cederé a ello»²². Pero por otra parte, hay un empeño reiterado de distinguir la idea mesiánica de democracia de la idea reguladora kantiana: «La locución *democracia por venir* no debería significar de ningún modo, a saber, una simple Idea reguladora»²³. Las reticencias de Derrida respecto a la «idea reguladora» afectan al concepto mismo de deconstrucción y a la posibilidad de lo indeconstruible de la deconstrucción. En primer lugar, en su sentido más laxo, la idea reguladora pertenece todavía al dominio de lo posible. La democracia como idea reguladora funcionaría como el ideal, posible aunque infinitamente postergado, de las democracias reales. Lo real se organizaría en función de esta posibilidad indefinidamente diferida. Por el contrario la *democracia por venir* tiene una estructura aporética, sin salida posible, sin posibilidad. Esto significa que la democracia por venir es imposible. Pero lo imposible no funciona aquí en el sentido de lo inaccesible, de lo no realizable. Ciertamente, la «democracia por venir» no existirá nunca, en el sentido del existir en presente, pero por ello mismo lo im-posible, tal como Derrida lo concibe, debe escapar a la dualidad entre lo real y lo posible. Lo imposible es real. Pertenece de suyo a nuestra realidad como aquello que le sobreviene, en cierto modo, «desde arriba». Por eso se distingue, en segundo lugar, esta idea de democracia imposible del ideal regulador en función de su alejamiento del saber normativo. En el ideal regulativo funcionaba todavía una sumisión de la acción y la decisión a la norma o la regla. Ciertamente, como reconoce Kant, los hombres no hacen lo que deben, pero debemos guardar la esperanza de que algún día, siguiendo el plan de la naturaleza, lo harán. Por el contrario, en el concepto mesiánico de democracia se conserva la apertura al acontecimiento siempre y cuando éste sea concebido como imposible, como no esperado, como no siendo nunca resultante del ejercicio de una norma, programa o saber calculable: «El acontecimiento debe anunciarse como imposible»²⁴. Un acontecimiento que pudiera ser previsto, que pudiera ser esperado como posible, que exigiese un cierto horizonte de espera, no sería ya acontecimiento, sino el despliegue en el futuro de algo ya contenido en el presente. De este modo el acontecimiento perdería su condición de ruptura, de quiebre o inyucción. Por ello, en tercer lugar, la democracia por venir no debe ser una mera «ilusión necesaria». No se trata de hacer «como si» esta democracia radical fuese posible en algún futuro y por lo tanto esperable.

21. KANT, I. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*. Madrid: Tecnos, 1987, p. 4.

22. DERRIDA, J. *Canallas*, op. cit., p. 107.

23. *Ibidem*, p. 106.

24. *Ibidem*, p. 171.

El concepto mesiánico de democracia debe sustraerse a toda teleología, y a toda perspectiva de futuro, puesto que su condición es la de la ruptura, de la irrupción, del presente. La «democracia por venir» es, de este modo, la espectralidad que planea el presente de las democracias actuales. En toda democracia actual se cobija, al menos como espectro, la idea de una democracia por venir que hace salirse de sus goznes a la organización empírica del presente tanto como a su conceptualidad ideal e idealizante.

Es en este punto donde la crítica más elaborada de Zizek a Derrida debe ser contestada. Zizek acusa a Derrida de someterse al kantismo justo ahí donde el gesto hegeliano debería ser retomado: «mientras para Kant, la absoluta negatividad designa el momento imposible del futuro, un futuro que nunca se convertirá en presente, para Hegel designa el imposible momento del pasado, un pasado que nunca fue experimentado como presente, pero que abre el espacio para la mínima organización (social) del presente»²⁵. Reclamándose hegeliano, Zizek se posiciona de este modo, en una concepción del acontecimiento situado en el pasado que permitiría organizar la acción presente. Es por ello que Zizek reclama la supervivencia del legado cristiano en el marxismo frente al mesianismo judío y kantiano de Derrida. Pero el caso es que la concepción de la democracia por venir no es ni kantiana ni judía. La apelación a lo imposible excede el concepto presente de futuro que supone solo la «idealización de lo posible», pues justamente ahí radica lo kantiano que la democracia por venir trata de rehuir. Por otra parte, frente a esta idea de futuro, cara al mesianismo judío, Derrida insiste: «no algo que llegará ciertamente mañana, no la democracia (nacional e internacional, estatal o trasestatal) *futura*, sino una democracia que debe tener la estructura de la promesa»²⁶. De la democracia se puede decir lo mismo que de la justicia, que no tiene futuro pero sí porvenir²⁷. El porvenir se vincula con la noción de la promesa, de la promesa heredada. Pero lo determinante, en el punto de la argumentación en el que estamos, es que esta idea de democracia tiene la forma de una inyunción en el tiempo presente, ella es la irrupción incondicional «aquí y ahora» de una exigencia de apertura al acontecimiento que no puede posponerse. La democracia por venir es «out of joint»²⁸, el «tiempo salido de sus goznes». No hay por lo tanto en esta idea ninguna concepción judía del acontecimiento, puesto que no se trata del futuro sino del porvenir, y el porvenir señala la irrupción del tiempo presente, la subversión de la presencia, del mismo modo que lo hacía la «huella» en *De la gramatología*²⁹ o la «différance» en *Márgenes de la filosofía*³⁰.

25. ZIZEK, S. *The Ticklish Subject. The absent centre of political ontology*. Londres: Verso, 1999, p. 238-239 (la traducción es nuestra).

26. DERRIDA, J. *Al otro cabo. La democracia para otro día*. Barcelona: Serval, 1992, p. 64. [*L'autre cap*. París: Minuit, 1991]

27. DERRIDA, J. *Fuerza de ley*, *op. cit.*, p. 63.

28. DERRIDA, J. *Espectros de Marx*, *op. cit.*, p. 33 y s.

29. DERRIDA, J. *De la grammatologie*. París: Minuit, 1967, p. 95 y s.

30. DERRIDA, J. *Marges - De la Philosophie*, *op. cit.*, p. 1-29.

¿Por qué hablar entonces de mesianismo? ¿Si lo mesiánico no señala ya lo futuro que permite a Zizek oponer lo cristiano a lo judío, y distanciarse así de Derrida, por qué conservar este nombre? Ocurre aquí lo mismo que con el nombre de *democracia*, puede decirse que el mantenimiento del nombre es «asunto de contexto, de retórica o de estrategia, de polémica incluso»³¹. Del mismo modo que Derrida se ve forzado a acuñar el concepto de *democracia por venir*, que se distingue de la idea reguladora tanto como de la democracia actual, el mesianismo que revive esta idea de democracia es en realidad un «mesianismo sin mesianismo», una mesianicidad que se diferencia del mesianismo judío al que Zizek querría verlo reducido³², aunque conserve su nombre o al menos el *resto* de este nombre. Es esta mesianicidad sin mesianismo lo que no puede ser deconstruido más que a costa de perder la democracia por venir.

Mesianicidad sin mesianismo

¿Qué tiene que ver la democracia con la creencia? ¿Por qué insiste Derrida en relacionar la «hiperpolítica» con una «fe hipercrítica»³³, con una «religión sin religión»³⁴, con un «mesianismo sin contenido»³⁵? Hasta ahora, hemos podido comprobar que el porvenir de la *democracia por venir* no se confunde con el futuro ni con la esperanza de perfectibilidad continua de la que la idea reguladora kantiana es portadora. Pero si no se apela ya a la esperanza que se dirige a un acontecimiento futuro, tal como la palabra mesianismo parece indicar, ¿de qué se trata cuando Derrida invoca la «mesianicidad»? La respuesta está contenida de hecho en estas sentencias de *Fe y saber*: «Lo mesiánico o la mesianicidad sin mesianismo sería la apertura al porvenir o a la venida del otro como advenimiento de la justicia»³⁶ y un poco más tarde: «La mesianicidad abstracta pertenece desde un principio a la experiencia de la fe»³⁷. El concepto de mesianicidad, al vaciar de contenido lo mesiánico y quedarse solo con su forma, sustituye la esperanza en el futuro por la fe en el acontecimiento. La mesianicidad consiste en esta fe. La mesianicidad sin mesianismo es definida, así, por Derrida como la apertura a la venida del otro (dejemos de momento de lado la cuestión de la justicia). Esta apertura implica una experiencia fiduciaria, una creencia implícita en toda relación con cualquier otro en tanto que otro. Para Derrida, como para Levinas³⁸, la relación con el otro, en la medida en que no

31. DERRIDA, J. *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 128.

32. Para una comparativa entre Zizek y Derrida ver SANDS, D. «Thinking through différance: Derrida, Zizek and religious engagement». *Textual Practice*, 22(3), 2008, p. 529-546.

33. DERRIDA, J. *Canallas*, op. cit., p. 183.

34. DERRIDA, J. *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós, 2000, p. 54. [*Donner la mort*. París: Galilée, 1999]

35. DERRIDA, J. *Fuerza de ley*, op. cit., p. 59.

36. DERRIDA, J. «Fe y saber», en *El siglo y el perdón seguido de Fe y saber*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2003, p. 60. [*Foi et Savoir suivi de Le Siècle et le Pardon*. París: Éditions du Seuil, 1996]

37. *Ibidem*, p. 61.

38. LEVINAS, E. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos, 1993, p. 45.

lo subsumo bajo la idea que tengo de él o a lo que de él espero, implica un acto de fe por el cual acepto al otro no ya por lo que es —no sabemos ni deberíamos querer saber quién es el otro que llega— sino en tanto que llega, en tanto estoy abierto a la venida del otro como «arribante». De ahí que Derrida resucite el término *visitación* para hablar del otro no ya como alguien que es sino como alguien que llega, que nos visita³⁹. En realidad, en toda relación con el otro, en todo vínculo social, habita un acto de fe difícilmente superable. Antes de comunicarme con el otro, antes de transmitirle saber o querer alguno, debe haber un crédito por el cual de algún modo confío en que seré escuchado y que sabré escuchar. En toda relación con el otro hay una petición de confianza y de fiabilidad sin la cual ni siquiera entablaríamos trato alguno. Sin esta creencia, sin este «fundamento místico»⁴⁰ de toda sociabilidad que ninguna sociedad querría reconocer como propio, no hay vínculo social ni «interpelación al otro»⁴¹. Ocurre sin embargo que si bien hay una experiencia fiduciaria que hace posible el vínculo social, a menudo ésta se ve condicionada y limitada por normas, reglas de conducta, o mera prudencia, que contradicen la experiencia misma de la relación con la alteridad. Nos relacionamos con el otro siempre y cuando éste nos corresponda, le suministramos abrigo y cobijo bajo condición de ciudadanía, somos hospitalarios con el otro solo si sabemos de sus buenas intenciones, hablamos con el otro en la medida en que hable nuestro idioma. Este es el modo de regulación de las democracias actuales que desactiva la posibilidad del acontecimiento y que reduce a negociación calculable la aparición del otro como irrupción, como evento, como *visitación*. Pero Derrida nos lo recuerda, pertenece al concepto mismo de democracia, al menos a la democracia por venir, esta apertura al otro, al acontecimiento. La fe incondicional, y no hay fe que no lo sea pues en otro caso se mutaría en saber y cálculo, debe habitar la idea de democracia a menos que ésta renuncie a su condición de sistema abierto:

La democracia es el único sistema, el único paradigma constitucional en el que, en principio, se tiene o se arroga uno el derecho a criticarlo todo públicamente, incluida la idea de democracia, su concepto, su historia y su nombre. Es por lo tanto el único universalizable, y de ahí derivan su oportunidad y su fragilidad⁴².

Aunque pueda sorprender que en este fragmento Derrida diga de la democracia que es un sistema «universalizable», hay que tener en cuenta que solo lo es en la medida en que se defina a sí misma en función de su capacidad de autocrítica, esto es, en su máxima apertura, que necesariamente puede y debe ponerla en peligro, puesto que sortear el peligro de algún modo —poniendo

39. DERRIDA, J. «Hospitality, Justice and Responsibility. A dialogue with Jacques Derrida», *op. cit.*, p. 70.

40. Esta es la expresión que utiliza Derrida en *Fuerza de ley* para hablar de la autoridad de que se enviste el derecho. Ver Derrida, *ibidem*, p. 28 y s.

41. DERRIDA, J. *Canallas*, *op. cit.*, p. 183.

42. *Ibidem*, p. 111.

cotos a la crítica o limitando la hospitalidad, por ejemplo— sería acabar con la idea misma de democracia. De ahí que Derrida pueda afirmar que no hay democracia sin deconstrucción ni deconstrucción sin democracia⁴³. Que la deconstrucción —esto es, una crítica racional de la racionalidad— sea posible, es algo que debe garantizar toda democracia, y que la idea de democracia por venir planea sobre todo concepto actual de democracia es algo que la deconstrucción trata de atestiguar. A la democracia actual y su concepto le debe asediar la idea de la «democracia por venir». La democracia debe aceptar como constitutiva esta apertura. Por eso puede decirse, como se ha hecho ya, que la democracia es en cierto sentido «lo *Unheimlichkeit* de lo político»⁴⁴, lo no doméstico, lo no habitable, precisamente porque sobre ella se cierne siempre el abismo de esta apertura, ella es lo abierto. El problema, ciertamente, es haber querido hacer de ella nuestro hábitat, y haber cerrado sobre sí mismo lo abierto para convertirlo en un cerco con apariencia de apertura. Si la democracia es indeconstruible, el límite de la deconstrucción, es justamente por ser «extremadamente deconstruible» —como dirán C. Peretti y P. Vidarte—⁴⁵, por ser la condición de posibilidad misma de la deconstrucción y la deconstrucción en acto. Por ello la democracia, para ser tal, debe estar abierta a lo que llega, al arribante, al visitante, esto es, a lo que en alguna tradición se llamó Mesías pero que no puede ser nunca previsto, previsible ni anunciado, puesto que «el provenir no tolera ni la previsión ni la providencia»⁴⁶. Lo mesiánico es esta apertura y esta fe.

La «sensibilidad religiosa» que Žizek menospreciaba es patente en un texto como *Fe y saber*, aunque menos como sensibilidad que como un intento de pensar lo religioso hasta sus últimas consecuencias. Allí Derrida, ante la pregunta acerca del supuesto «retorno de lo religioso» plantea, no solo que lo religioso no ha desaparecido nunca, puesto que ha venido acompañando la razón aún en su más extrema racionalidad —cosa que se expresa en la idea de que fe y razón tienen la misma fuente—⁴⁷, sino que además habría que poder pensar o hacer volver «otra religión», una «religión universal» nada menos: «¿Cómo pensar entonces —en los límites de la mera razón— una religión que, sin volver a ser una *religión natural*, sea hoy efectivamente universal y que, para ello, no se atenga ya al paradigma cristiano ni al abrahámico?»⁴⁸. Esto es lo que llamábamos más arriba «religión sin religión». La universalidad de lo religioso dependería, de este modo, de vaciar la religión de todo contenido concreto, de toda revelación para mantener justamente la posibilidad de la revelabilidad⁴⁹. Lo mesiánico, o la mesianicidad, define esta religión universal en la medida en

43. Ver nota 124.

44. PERETTI, C. y VIDARTE, P. «L'auto-délimitation déconstructive», *op. cit.*, p. 143.

45. *Ibidem*, p. 142.

46. DERRIDA, J. *Fe y saber*, *op. cit.*, p. 98.

47. *Ibidem*, p. 43.

48. *Ibidem*, p. 57.

49. Ver MALABOU, C. «¿Cómo no derivar? Creencia y denegación en Jacques Derrida». *Daimon. Revista de Filosofía*, 19, 1999, p. 84 (p. 79-88).

que se comprende como una fe sin dogma, una mera fe en el acontecimiento porvenir. Pero, ¿de qué fe se trata? ¿En qué habría que creer? ¿En qué podría creer un pensamiento deconstructivo? Pues justo en lo indeconstruible, es decir, en la justicia y la democracia por venir.

Cuando Derrida define lo mesiánico como apertura «a la venida del otro como advenimiento de la justicia» en *Fe y saber*, o cuando en *Espectros de Marx* afirma que «la promesa emancipatoria», como mesianicidad sin mesianismo, como idea de justicia, es lo indeconstruible, está rehabilitando una suerte de escatología sin teleología, una apertura sin esperanza, que salvaguarda el acontecimiento de toda reducción a mera posibilidad. Ciertamente, la justicia es lo imposible. No hay justicia posible en el ámbito del derecho; pero, a la vez, no habría derecho sin la creencia en esta imposibilidad. La justicia debe permanecer como imposible y a la vez ser objeto de creencia aquí y ahora. La justicia, como la hospitalidad o la democracia por venir, es lo incondicional, lo incalculable que solo puede ser objeto de creencia y no de saber. De ahí que en este punto se unan lo mesiánico y lo político, lo religioso y la deconstrucción, Kierkegaard y Marx. Lo político y la creencia hallan de este modo en la deconstrucción un mismo espacio de coexistencia.

Política y creencia

En su discusión con J.L. Nancy, Derrida afirma, como de pasada, algo que cabría retener para comprender lo que está en juego en la relación entre la deconstrucción y lo político. En su crítica a la idea de «fraternidad» que Nancy parece mantener aún en su intento de pensar una «comunidad sin comunidad», siguiendo de este modo la estela de Bataille y Blanchot⁵⁰, Derrida afirma: «El prójimo como semejante o parecido nombra el fin o la ruina de la ética pura, si la hay. Algunos —hay que admitir esta hipótesis— podrían estar entonces tentados de decir que ahí se encuentra la frontera entre la ética pura y lo político que, por su parte, comenzaría por elegir y preferir lo semejante»⁵¹. Cuando se acusa a Derrida de no plantear un pensamiento político fuerte, de derivar incluso en la inacción y la mera espera, se hace a menudo desde el presupuesto de una carencia de sujeto político en su pensamiento. Ciertamente, Derrida no es de los que apostarían por un «nosotros», un sujeto colectivo capaz de llevar a cabo la acción transformadora que la sociedad necesita. De hecho todas estas nociones de «sujeto», «nosotros» o «acción» —por no aludir al concepto pre-crítico de «realidad» que se esconde tras la apelación a lo social— son ajenas al movimiento de su pensamiento. Y sin embargo no puede decirse que la deconstrucción abandone lo político a favor del textualismo. De hecho, en *Espectros de Marx* se reivindica una «repolitización»⁵² e incluso se reclama otro

50. NANCY, J.L. *La communauté désœuvrée*. París: Christian Bourgois, 1990 y BLANCHOT, M. *La communauté inavouable*. París: Minuit, 1983.

51. DERRIDA, J. *Canallas*, *op. cit.*, p. 81.

52. DERRIDA, J. *Espectros de Marx*, *op. cit.*, p. 89.

concepto de lo político. Pero justamente este nuevo concepto de lo político debería acoger aquello que, desde una cierta perspectiva, habría pertenecido de suyo a la ética: es decir, no ya el «nosotros» sino el «otro», no ya un sujeto activo que decide racionalmente, sino un sujeto pasivo hasta en su decisión más racional⁵³, no ya lo semejante sino lo desemejante, y rozando los límites entre lo ético y lo religioso, no ya el saber —mucho menos la «toma de conciencia»— sino la creencia. A través del concepto de mesianicidad que vincula la deconstrucción con lo indeconstruible, esto es, con la posibilidad del acontecimiento (llámese justicia o democracia por venir), lo político se tiñe de creencia.

¿Quién dudará de que la creencia no haya habitado ya desde siempre el concepto mismo de lo político? ¿Acaso no es cierto que toda proyección de futuro, toda teleología del acto revolucionario, todo pensamiento de la utopía exigía de algún modo ya una experiencia de la fe, por más que se tratase de una creencia racional? ¿La crítica de Marx a la religión como clara expresión de la ideología no se producía también al mismo tiempo que la afirmación de una fe en la promesa emancipatoria, la creencia en nada menos que un «fantasma» que recorría Europa? ¿No es eso lo que siempre ha denunciado el pensamiento liberal, que el marxismo era en realidad un cristianismo secularizado?⁵⁴ Y sin embargo Derrida insiste en purificar la creencia de toda esperanza racional. La creencia que se trata de pensar aquí no tiene nada que ver con la religión cristiana o la judía. Ninguna teleología une en este punto el marxismo y la concepción judeo-cristiana de la historia y el futuro, como ya se ha tratado de mostrar. La creencia lo es solo si aquello en lo que se cree es imposible. Creer en algo posible no sería ya creer sino conducirse en función de una racionalidad calculadora que desarrolla las consecuencias de un programa, sea ético o político. Creer, solo se cree «en virtud del absurdo», como diría Kierkegaard. Cualquier otra creencia no sería ya tal. De ahí la necesidad de distinguir la democracia por venir de las esperanzas postergadas de la idea reguladora kantiana, como veíamos al principio.

Pero sobre todo la creencia tiene que ver con lo desemejante, con eso que parecía dibujar el cerco de la ética pura y excluirse de este modo del ámbito de lo político. Es aquí donde Derrida se acerca de un modo insospechado, incluso para él mismo, a la concepción de la ética que Kierkegaard despliega en *Las obras del amor*, justo cuando se trata de desbordar la ética levinasiana a favor de lo político⁵⁵. Como se ha señalado ya, la concepción del otro presente en el pensamiento de Derrida tiene mucho de deuda con el concepto levinasiano de

53. Sobre la cuestión de la decisión y su pasividad, que no puedo abordar aquí, ver DERRIDA, J. *Canallas*, op. cit., p. 182 y s.

54. Esta es la tesis ya clásica del libro de LÖWTH, K. *El sentido de la historia*. Madrid: Aguilar, 1968.

55. Podemos hallar una primera lectura cruzada de Derrida y Kierkegaard que trata de abordar la cuestión de lo político en DOOLEY, M. *The politics of Exodus. Søren Kierkegaard's Ethics of Responsibility*. Nueva York: Fordham University Press, 2001. Respecto a la ética de Kierkegaard ver: KIERKEGAARD, S. *Las obras del amor*. Madrid: Guadarrama, 1965.

la alteridad. El otro debe ser absolutamente otro para ser tal, debe ser irreducible a todo saber que yo pueda tener de él, debe trascender la inmanencia de mi pensamiento, y solo por ello, porque me trasciende, es para mí objeto de cuidado y respeto, incluso, dirá Levinas, él hace de mi su «rehén». Derrida no tiene problema en reconocer su deuda con Levinas en lo referente a la concepción del otro y de la hospitalidad⁵⁶. Ahora bien, justo ahí donde Levinas rompe esta relación ética para ceder el campo a lo político, allí donde hace que la relación cara a cara con el otro sea interrumpida legítimamente por un tercero excluido que reclama justicia⁵⁷, allí Derrida reintroduce lo ético-religioso en lo político precisamente en nombre de la justicia, es decir, en nombre de aquello que en Levinas señalaba el límite de lo ético. Por ello puede decirse, como anunciábamos al principio, que el vínculo entre la deconstrucción y la fe, la creencia y la mesianicidad, acercan a Derrida a las posiciones de Kierkegaard y Levinas o mejor, a la de un cierto Kierkegaard vuelto contra Levinas. Porque Derrida no duda en admitir que Kierkegaard fue el primero en oponer de modo radical la fe al saber. La acción de Abraham analizada por Derrida en *Dar la muerte* encara precisamente la heterogeneidad estructural de la fe y el saber allí donde alguien se relaciona con lo absolutamente otro⁵⁸. Derrida recupera de Kierkegaard esta comprensión de la creencia y su dependencia del no-saber. Aún sin nombrarlo, su análisis hace volver el concepto de prójimo defendido por Kierkegaard en *Las obras del amor*, el prójimo no ya como «otro yo» con quien tengo algo en común, sino como el desemejante de quien debo renunciar a tener saber alguno precisamente para poderlo amar. Pues bien, lo ético-político de la deconstrucción se juega en este amor al prójimo como amor al absolutamente otro, como apertura a lo desemejante, como fe en el no reconocible. El desemejante, a quien no puedo ni quiero conocer porque lo que me une a él es la creencia y no ya el saber, es también el que llega, el «arribante», a quien se alude bajo el nombre del Mesías. Curiosamente, lo político de la deconstrucción se cifraría en esta desproporción que desborda el ámbito que Levinas reservaba a lo ético, la relación con el otro como no semejante y no reconocible. Justamente eso, la fe en lo otro, en el acontecimiento más allá de toda previsión, en la justicia más allá del derecho, en el evento más allá del saber, es lo que Derrida reconoce como indeconstruible en el texto de Marx. Recordemos sus palabras: «Lo que sigue siendo tan irreducible a toda deconstrucción, lo que permanece tan indeconstruible como la posibilidad misma de la deconstrucción, puede ser cierta experiencia de la promesa emancipatoria; puede ser, incluso, la formalidad de un mesianismo estructural»⁵⁹. La «apertura mesiánica a lo que viene»⁶⁰ sería el espíritu de Marx que habría que acoger como herencia y que debería planear cual espectro sobre nuestras democracias

56. Ver por ejemplo, DERRIDA, J. *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*. Madrid: Trotta, 1998, p. 61. [*Adieu à Emmanuel Lévinas*. París: Galilée, 1997].

57. LEVINAS, É. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. París: Martinus Nijhoff, 1978, p. 248.

58. DERRIDA, J. *Dar la muerte*. *Op. cit.*

59. Ver nota 130.

60. DERRIDA, J. *Espectros de Marx*. *Op. cit.*, p. 79.

actuales. No ya su crítica a la ideología a favor de una toma de conciencia que nos ofrecería la imagen exacta de la realidad, no ya su análisis científico del capital, sino esta creencia y esta promesa, lo político desbordado por lo ético-religioso, la deconstrucción como fe en lo indeconstruible. Es en este sentido que debería entenderse la deconstrucción como un intento de «radicalización del marxismo».

Laura Llevadot es profesora de Filosofía Contemporánea en la Universidad de Barcelona. Ha sido investigadora becada doctoral y posdoctoral en diversos centros de investigación internacionales tales como la Universidad de París 8, el Søren Kierkegaard Research Centre (Universidad de Copenhague) y la Howard and Edna Hong Kierkegaard Library (Minneapolis, EE.UU.). Es autora de diversos artículos, entre los que destacan «Repetición y representación: sobre la Filosofía Segunda de Søren Kierkegaard», (*Kierkegaardiana*, 2004); «Kierkegaard y Platón: la cuestión de la escritura» (*Convivium*, 2007).
