

Canallas
Dos ensayos sobre la razón

Jacques Derrida

Traducción de Cristina de Peretti

Esta obra se beneficia del apoyo del Servicio de Cooperación y de Acción Cultural de la Embajada de Francia en España y del Ministerio francés de Asuntos Exteriores, en el marco del Programa de Ayuda a la Publicación (P.A.P. García Lorca)

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Título original: *Voyous. Deux essais sur la raison*

© Editorial Trotta, S.A., 2005
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Éditions Galilée, 2003

© Cristina de Peretti, 2005

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-773-X
Depósito Legal: M. 21.899-2005

Impresión
Fernández Ciudad, S.L.

ÍNDICE

Prólogo: <i>Veni</i>	9
----------------------------	---

LA RAZÓN DEL MÁS FUERTE (¿Hay Estados canallas?)

1. La rueda libre	23
2. Licencia y libertad: el bribón	37
3. Lo otro de la democracia, el por turno: alternativa y alternancia	47
4. Dominio y métrica	61
5. Libertad, igualdad, fraternidad o cómo no poner lemas ..	77
6. El canalla (al) que estoy si(gui)endo	85
7. Dios, ¿qué no hay que decir? ¿En qué lengua por venir? ..	93
8. El último de los Estados canallas: la «democracia por venir», apertura con dos vueltas	101
9. (No) más Estados canallas	119
10. Envío	133

EL «MUNDO» DE LAS LUCES POR VENIR (Excepción, cálculo y soberanía)

1. Teleología y arquitectónica: la neutralización del acontecimiento	145
2. Llegar — a los fines del Estado (y de la guerra y de la guerra mundial)	169

Prólogo

VENI

«La razón del más fuerte es siempre la mejor.
Lo vamos a mostrar dentro de un momento.»

¿Qué relato político ilustraría hoy, dentro de la misma tradición, esta moralidad fabulosa? ¿Nos enseña ésta, como se cree a menudo, que la fuerza «prima» sobre el derecho?, o bien, lo cual sería diferente, ¿que el concepto mismo de derecho, la razón jurídica, incluye *a priori* el posible recurso a la conminación, a la coacción, por lo tanto, a cierta violencia? Esta última interpretación fue, por ejemplo, la de un Kant, y no representaba necesariamente el punto de vista del lobo. Ni, por lo demás, el del cordero.

Y, ante todo, en lo que respecta a la pareja misma de la fuerza y el derecho, ¿de dónde nos viene esa inmensa tradición que, durante mucho tiempo, precedió y siguió a La Fontaine, y a Bodino y Hobbes y Grocio, y a Pascal y Rousseau, y a tantos otros, desde Platón hasta Carl Schmitt? ¿Seguimos perteneciendo a esa inquieta aunque imperturbable genealogía? Antes incluso de que hablemos de la fuerza, ¿se reduce la justicia al derecho?

¿Qué ocurre con el derecho? Y ¿quién? «Quién por derecho», suele decirse para designar a un sujeto que tiene derecho sobre..., que está habilitado para... o que tiene el poder de decidir... Pero ¿quién tiene, justamente, derecho a dar o a adjudicarse el derecho, a atribuirse, a conceder o a ejercer, soberanamente, el derecho? ¿A interrumpirlo soberanamente? Schmitt definió al soberano de esta manera: aquel que tiene derecho a interrumpir el derecho. Dos con-

ferencias¹ parecen hacerse aquí eco la una a la otra. Quizá se respondan, lo mismo que Eco puede haber fingido repetir una última sílaba de Narciso para proferir otra cosa, en verdad, para firmar en ese momento con su nombre, como para retomar la iniciativa de responder de una forma responsable, desobedeciendo la inyunción soberana y haciendo fracasar la tiranía de una diosa celosa. Eco da a entender entonces a quien quiere oírlo, a quien puede querer oírlo, algo distinto de lo que parece proferir. Aunque repite, sin ningún simulacro, lo que acaba de oír, otro simulacro interviene entonces para sustraer su respuesta de la simple reiteración. Dice de manera inaugural, declara su amor, llama por primera vez repitiendo el «¡Ven!» de Narciso, convirtiéndose en el eco de una palabra narcisista. Desborda de amor, desborda con su amor las interpelaciones de Narciso de las cuales ella parece reproducir tan sólo la caída o el envío. Correspondencia disimétrica, como siempre desigual, desigual a la igualdad de uno respecto del otro: origen de la política, cuestión acerca de la democracia. (Si parece que me complazco en insistir aquí en estas *Metamorfosis* es porque, en esta famosa escena, todo está rondando en torno a una llamada *por venir*. Y porque, en el cruce de lo imprevisible y de la repetición, en ese lugar en donde, de nuevo cada vez, por turno, de una vez por todas, no se ve *venir* lo que queda *por venir*, aquélla es el motivo más insistente de este libro. «*Veni!*», dice Narciso «¡Ven!». «¡Ven!», responde Eco. Por sí misma y por su cuenta. Se releerá lo que ocurre a continuación².)

1. La primera conferencia, «La razón del más fuerte (¿Hay Estados canallas?)», fue pronunciada en Cerisy-la-Salle el 15 de julio de 2002. Dirigida y animada por Marie-Louise Mallet, del 9 al 18 de julio de 2002, la década llevaba por título: «La démocratie à venir (autour de Jacques Derrida)».

La segunda conferencia, «El 'Mundo' de las Luces por venir (Excepción, cálculo y soberanía)», fue pronunciada en la apertura del XXIX Congreso de la Asociación de las sociedades de filosofía de lengua francesa, en la Universidad de Niza, el 27 de agosto de 2002. Dicho congreso llevaba por título general «Avenir de la raison, devenir des rationalités». Fue organizado del 27 de agosto al 1 de septiembre de 2002, bajo la presidencia de André Tosel.

En ambos casos, parecía más justo reproducir los dos textos tal cual, con el fin de respetar los límites apremiantes y la destinación primera. Nada, pues, se ha borrado ni modificado de los rasgos que esta situación hablada pudo haber inscrito en aquéllos: tal día, en tal lugar, a la atención de estos (o estas) destinatarios. Sólo se han añadido, en su momento y a toro pasado, algunas notas a pie de página (pp. 82, 177 y 179-180).

2. «'Ecquis adest?' et 'adest' responderat Echo. / Hic stupet, utque aciem paries dimittit in omnis, / voce 'veni!' magna clamat: vocat illa vocantem» (libro III, 379-382). Aunque la traducción sea prácticamente imposible, aunque exija cada vez una reinención idiomática del simulacro en cada lengua, cito, modificándolos ligeramente, unos intentos franceses (J. Chamonard, Garnier-Flammarion, 1966, p. 99;

A no ser que dos interpelaciones que aquí se unen dejen, como si la abandonasen, abierta una correspondencia. Por venir y, literalmente, *en souffrance*, en suspenso.

Estos discursos, pronunciados con algunas semanas de intervalo, cercanos por sus temas y por sus problemas pero destinados a públicos muy distintos, parecen invocar cierta *razón por venir*, en tanto que *democracia por venir* —en la edad de la así llamada «mundialización».

Los conceptos de «razón» (práctica o teórica, ética y jurídica, y asimismo técnica), los conceptos de «democracia», de «mundo» y, sobre todo, de «acontecimiento» (la llegada o la venida de «lo que viene» y de «quien viene») pertenecen aquí a una sola madeja de problemas. No cabría desenredarla en un prólogo. Pero, pese a no constituir ningún «sistema», cierta trabazón —ésta es la hipótesis que se pone en funcionamiento— sigue constituyendo una necesidad inflexible. Y su análisis, una tarea. Uno de sus hilos conductores más visibles sería esa enorme, urgente y tan difícil cuestión: el viejo-nuevo enigma de la *soberanía*, concretamente, de la soberanía del Estado-nación —presuntamente democrática o no.

¿Qué les «ocurre» hoy en día a la tecno-ciencia, al derecho internacional, a la razón ético-jurídica, a las prácticas políticas, a la retórica armada? ¿Qué les ocurre cuando, en ellas, ponemos en marcha el concepto y el nombre de *soberanía*, allí donde, en el poder de su herencia y de su ficción onto-teológica, dicho nombre y dicho concepto parecen menos legítimos que nunca?

¿Qué le ocurre al motivo de lo «político» y de la «guerra» (mundial o no, internacional o civil, a la así llamada «guerra de partisanos»)? ¿Qué le ocurre al motivo del «terrorismo» (nacional o inter-

G. Lafaye y J. Fabre, Budé, 1961, t. I, pp. 81-82) e ingleses (F. J. Miller, Cambridge, Penguin, London, 1916-1984, t. I, p. 151). Parcialmente inadecuados, a veces parecen completarse unos a otros.

«N'y a-t-il pas quelqu'un ici?» — 'Si, quelqu'un', avait répondu Écho. Narcisse stupéfait porte ses regards de tous côtés : 'Viens' crie-t-il à pleine voix. À son appel répond un appel d'Écho, 'Viens'...

«Y a-t-il quelqu'un près de moi?» 'Moi' répondit Écho. Plein de stupeur, il promène de tous côtés ses regards. 'Viens!' crie-t-il à pleine voix. À son appel elle répond par un appel.»

«Is anyone here?» and 'Here!' cried Echo back. Amazed, he looks around in all directions and with loud voice cries 'Come!' and 'Come!' she calls him calling.»

[En castellano: «¿Algún está por aquí?», y 'está por aquí' había respondido Eco. Él se queda atónito y, cuando lanza su mirada a todas partes, grita con fuerte voz: 'ven'; ella llama a quien la llama» (ed. y trad. de C. Álvarez y R. M.^a Iglesias, Cátedra, Madrid, 2001, p. 295).] [N. de la T.]

nacional), cuando el viejo fantasma de la soberanía pierde su credibilidad? ¿Y ello desde hace mucho más tiempo de lo que con frecuencia se cree pero, hoy día, de una forma nueva y a un ritmo distinto?

Esta situación, ciertamente, no la ha creado, ni siquiera la ha puesto de manifiesto aquel presunto «acontecimiento de gran magnitud» fechado un «once de septiembre de 2001», aunque esos asesinatos y aquellos suicidios (tantos otros también) hayan escenificado mediáticamente las premisas del mismo y algunas de sus consecuencias inevitables; y aunque esa escenificación mediática haya constituido la estructura y la posibilidad del susodicho acontecimiento.

La palabra *voyou*, canalla, tiene una historia dentro de la lengua francesa. Es preciso recordarla. Por su parte, la noción de «Estado canalla» se presenta, en primer lugar, como la traducción reciente y equívoca de lo que la administración americana denuncia desde hace varias décadas: el *rogue State*, 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 derecho³.

Este lenguaje detenta, por consiguiente, cierto privilegio cuando nos preguntarnos acerca de lo que se *hace* entonces con la *mundialización* —traducción dudosa y a su vez muy reciente de la *globalización*. La experiencia de la traducción nos orienta aquí, a través de cierta anglofonía, hacia lo que podemos al menos denominar, con cinco palabras, antes incluso de empezar, la «cuestión de los Estados Unidos»⁴, de su «derecho del más fuerte». ¿Hegemonía? ¿Supremacía? ¿Nueva figura del Imperio o del imperialismo? ¿Hay que contentarse con este léxico o buscar, sin disponer de una brújula, todavía algo distinto?

3. 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. ¿La razón de Estado se somete siempre al Estado de derecho? ¿Viene la soberanía misma del Estado de derecho o, por el contrario, lo excede y lo traiciona, de forma siempre excepcional, en el momento mismo en el que pretende justamente fundarlo? Éste es, quizá, el *tipo* de cuestiones que se encadenan en este libro.

4. En su relación con lo que se llama desde hace unos cuarenta años «la» deconstrucción, la problemática de esta dimensión americana habrá sido admirablemente retomada y repensada, formalizada de una forma inédita por Peggy Kamuf en su «Introduction: Event of Resistance» a J. Derrida, *Without Alibi*, Stanford University Press, 2002 [*Estados de ánimo del psicoanálisis*, trad. de V. Gallo, Paidós, Buenos Aires, 2001].

De la misma manera que hace poco lo hice en *La Universidad sin condición*⁵, cada uno de estos ensayos propone, al final del recorrido, una distinción difícil o frágil. La considero apenas posible aunque esencial, incluso indispensable. Como una palanca última. En cuanto a la razón y a la democracia, en cuanto a una razón democrática, habría en efecto que tratar de disociar la «soberanía» (siempre, en principio, indivisible) y la «incondicionalidad». Ambas se sustraen absolutamente, como lo absoluto mismo, a todo relativismo. Ésta es su afinidad. Pero, a través de algunas experiencias de las que se hablará en este libro y, en general, a través de la experiencia que se deja afectar por aquel(lo) que viene o aquel(lo) que llega, por *el o lo otro por venir*, se requiere *a priori* cierta renuncia incondicional a la soberanía. Antes incluso del acto de una decisión.

Semejante partición supone asimismo que pensemos a la vez la imprevisibilidad de un acontecimiento que carece necesariamente de horizonte, la venida singular de lo otro y, por consiguiente, una *fuerza débil*. Esta fuerza vulnerable, esta fuerza sin poder expone incondicionalmente a *aquel(lo) que viene* y que viene a afectarla. La venida de dicho acontecimiento excede la condición de dominio y la autoridad aceptada por convenio de lo que se denomina el «performativo». Y desborda también por lo tanto, sin poner en entredicho cierta pertinencia de la misma, la útil distinción entre «constatativo» y «performativo». Y, con ella, tantas otras distinciones afines, empezando por las de la razón teórica y de la razón práctica, de la ciencia y de la técnica, etcétera.

La afirmación común a ambas conferencias se parece una vez más a un acto de fe mesiánico —irreligioso y sin mesianismo. Antes que como una «religión en los límites de la mera razón» (todavía tan cristiana en su último fundamento kantiano), semejante afirmación resonaría más bien a través de otra denominación de *khora*⁶. Cierta

5. *L'Université sans condition*, Galilée, Paris, 2001 [*La Universidad sin condición*, trad. de C. de Peretti y P. Vidarte, Trotta, Madrid, 2002].

6. Permítaseme remitir aquí, entre otras premisas, a algunas obras que, después de *Khôra* (Galilée, Paris, 1993) [trad. cast. de D. Tatián, Alción, Córdoba (Argentina), 1995], *Sauf le nom* y *Passions* (Galilée, Paris, 1993), para mí habrán abierto el camino, especialmente *Spectres de Marx* (Galilée, Paris, 1993) [*Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, trad. de J. M. Alarcón y C. de Peretti, Trotta, Madrid, 2003], *Politiques de l'amitié* (Galilée, Paris, 1994) [*Políticas de la amistad*, seguido de *El oído de Heidegger*, trad. de P. Peñalver y P. Vidarte, Trotta, Madrid, 1998], «Foi et savoir», en *La Religion* (Seuil, Paris, 2000) [trad. cast. (del texto de Derrida) de C. de Peretti y P. Vidarte, en J. Derrida y G. Vattimo (eds.), *La religión*, PPC, Madrid, 1996], *Donner la mort* (Galilée, Paris, 1999) [*Dar la muerte*, trad. de C. de Peretti y P. Vidarte, Paidós, Barcelona, 2000].

reinterpretación del *Timeo* de Platón llamó a *khora* (que significa *localidad* en general, espaciamento, intervalo) otro *lugar* sin edad, otro «tener-lugar», el sitio o la situación irremplazable de un «desierto en el desierto», espaciamento de «antes de» el mundo, el cosmos o el globo, de «antes de» toda crono-fenomenología, de toda revelación, de todo «como tal» y todo «como si», de toda dogmática y de toda historicidad antro-po-teológica.

Pero lo que daría lugar a éstos, a pesar de no garantizar ningún suelo ni ningún fundamento, sería justamente *khora*. Ésta daría *lugar* —sin *dar* nunca nada— a lo que se denomina la venida del acontecimiento. Antes que dar, *khora* recibe. Platón la presenta, por lo demás, como un «receptáculo». A pesar de que viene «antes de todo», no existe por sí misma. Sin pertenecer a nada, prepara el sitio sin *formar parte*, sin *ser de ello*, ni ser algo distinto o alguien distinto; y, no dando nada ni nada distinto, daría lugar. *Khora*: antes del «mundo», antes de la creación, antes del don y del ser —y *khora*, que *hay* quizá «antes de» todo «hay» como *es gibt*.

Sin duda, 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. Pero, ¿cabría incluso concluir que este pensamiento no deja ninguna huella sobre lo que hay que hacer —por ejemplo en la política, la ética o el derecho por venir?

A partir de dicho pensamiento, quizá, a partir de lo que recibe aquí el nombre de *khora*, un llamamiento vendría así a tomar impulso: el llamamiento a un pensamiento del acontecimiento *por venir*, de la democracia *por venir*, de la razón *por venir*. Dicho llamamiento porta todas las esperanzas, ciertamente, pero, en sí mismo, carece de esperanza. No es desesperado, sino ajeno a la teleología, a la esperanza y a la *salud* de salvación; no ajeno al *saludo* al otro, ni ajeno al adiós («ven» o «ve» en paz), ni ajeno a la justicia, sino todavía heterogéneo y rebelde, irreductible al derecho, al poder, a la economía de la redención.

LA RAZÓN DEL MÁS FUERTE

(¿Hay Estados canallas?)

Para cierto envío que nos espera, imagino una formalización parca, una frase muy elíptica, en los dos sentidos de la palabra francesa *ellipse*. Ésta [la elipsis] no nombra sólo la carencia. Es asimismo [la elipse] una figura curva con más de un foco. Ya nos encontramos entre el «menos uno» y el «más de uno».

Entre el «menos uno» y el «más de uno», la democracia posee quizá cierta afinidad esencial con esa torna o ese tropo que, en francés, se denomina *ellipse*. El envío elíptico nos llegaría por *e-mail* y leeríamos:

«*La democracia por venir: es preciso que dé el tiempo que no hay*».

Sin duda, por mi parte sería —¿me atreveré a decirlo?— un poco «canalla», si no «bribón», no empezar aquí declarando, una vez más, mi gratitud.

Una vez más ciertamente pero, para mí, una vez más es siempre de nuevo, de una forma cada vez totalmente nueva, una vez de nuevo una primera vez, una vez más y una vez por todas la primera vez. No una sola vez por todas sino una vez por todas la primera vez.

En Cerisy, en momentos semejantes a éste, sometidos a la prueba de una repetición que no se repite jamás, experimento de forma urgente y más aguda que nunca la necesidad de pensar lo que quiere decir esa cosa enigmática que se denomina la «vez» y cada vez el «retorno», el turno, la torna, las torres¹, esas cosas del re-torno, esa

1. El sustantivo masculino francés *tour* significa, entre otras cosas, «torno»,

causa de un eterno retorno incluso en la mortalidad de un día, en la innegable finitud de lo efímero.

Hoy, quizá no haré sino rondar y retornar en torno a esas tornas, al por-turno y al re-torno.

Yo sería pues, pensarían ustedes, no sólo «canalla» sino «*un* canalla» si no declarase, al empezar, un reconocimiento sin fin y sin fondo, un reconocimiento que jamás podrá medirse, para conocerlo y reconocerlo, con lo que aquí se me da.

Pero, so pretexto de que la deuda no tiene límites y de que, si hay gracia, yo no daré nunca las gracias, sería por mi parte —digamos de nuevo— un poco «canalla» silenciar mi emoción ante todos y todas ustedes, así como ante aquellos y aquellas que me habrán acogido en este castillo: a lo largo de cuatro decenios por lo menos, desde 1959, y ya, en efecto, a lo largo de cuatro décadas.

Más de cuatro decenios, pues, y cuatro décadas, por no hablar de aquéllas, también más de cuatro, en las que he participado («Génesis y estructura» —en 1959, por invitación de Maurice de Gandillac a quien estoy dichoso de saludar aquí— «Nietzsche», «Ponge», «Lyotard», «Genet», «Cixous»): éste es el recuento.

Más de cuatro decenios y más del doble de cuatro décadas: es toda una vida de adulto. La rueda rueda, y la ronda y la revolución de los aniversarios. Más allá del reconocimiento y, por consiguiente, del conocimiento y del saber, no sabría explicarme la suerte de este milagro y, menos aún, traducirla aquí para nuestros amigos anglófonos que no tienen ninguna palabra para marcar la diferencia entre *decenio* y *década*: dicen *decade* tanto para decenio como para década. Cerisy sería, para mí, *four decades and more than four decades*. *Decade* para decenio es una mala pasada, un giro que algunos de nuestros diccionarios denuncian como un «anglicismo criticable». 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. Es que, para ellos, esto es chino: década —pueden estar tranquilos— quiere decir, en los almanaques griegos y hasta el día de la Revolución francesa, sólo diez días y no diez años. Ni, como ustedes podrían temer hoy, diez horas.

«vuelta», «rodeo», «giro», «sesgo», «turno», «vez» y, en femenino, significa, asimismo, «torre». Debido a la expresa reiteración con la que, por lo demás, Derrida utiliza dicha palabra a lo largo de todo el texto, he optado por traducirlo, siempre que lo he considerado posible, por distintos términos castellanos que, si bien no son homónimos, mantienen entre sí cierta cercanía fonética al tiempo que respetan los diferentes significados del francés. [N. de la T.]

En cuanto al viaje de la palabra *voyou*, «canalla», que acabo de dejar volar en su arriesgada traducción entre la anglofonía y la francofonía, éste afecta a algunas de las bazas políticas a las que me gustaría dedicar el final de esta sesión. Del *rogue State* al «Estado canalla», se trata, nada menos, que de la razón del más fuerte, del derecho, de la ley, de la fuerza de ley, en una palabra, del orden, del orden mundial y de su porvenir, del *sentido del mundo*, en suma, como diría Jean-Luc Nancy; en todo caso, más humildemente, del sentido de las palabras «mundo» y «mundialización».

Todo esto debería pasar por el ojo de una aguja: ésta es la *hybris* o la loca apuesta de la metonimia, a la cual confío la economía de este discurso. Este ojo (lo que convierte, en la otra lengua, al ojo en el que estoy pensando en el equivalente de *the eye of a needle*) sería, pues, el paso angosto, prieto, el estrecho, el ojo de una aguja a través del cual la palabra *voyou*, «canalla», recientemente, ha terminado traduciendo, transponiendo, transcribiendo la estrategia de guerra contra el «eje del mal» y el así llamado «terrorismo internacional» de la denominación americana de los *rogue States*, con ese sintagma parisino de formación reciente: el *État voyou*, el «Estado canalla». Éste será, más adelante, una de mis referencias y uno de mis puntos de partida.

En el movimiento efusivo al que, por pudor, no querría ceder, el impulso de mis agradecimientos se dirige, en primer lugar, a mis anfitriones de Cerisy, a usted misma, querida Edith Heurgon, a Catherine Peyrou, a los colaboradores y allegados que están aquí presentes junto a ustedes, Catherine de Gandillac y Philippe Kister, así como a todos aquellos o a todas aquellas que ya no están aquí pero que retornan una vez más para acogernos como espíritus.

Quiero saludar así a aquellos y aquellas que, de cerca o de lejos, directa o indirectamente, inspiran —y desde hace tanto tiempo— lo que podemos arriesgarnos a llamar la política o la ética de esta singular contra-institución. Desde hace tanto tiempo, decía, puesto que celebraremos dentro de pocas semanas, más allá y a través de medio siglo de existencia, lo que Cerisy habrá significado para un siglo de vida intelectual, convirtiéndose en adelante —nos acabamos de enterar— cada letra de la palabra S.I.È.C.L.E. en la sigla o el emblema de una aventura extraordinaria: *Sociabilités Intellectuelles Échanges Coopérations Lieux Extensions* [Sociabilidades Intelectuales Intercambios Cooperaciones Lugares Extensiones].

El calor de mis agradecimientos se dirige también a los participantes, presentadores e inspiradores de estas cuatro décadas, empe-

zando por Marie-Louise Mallet. Después de Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe, en 1980, Marie-Louise Mallet, a su vez, habrá hecho tanto por nosotros, por tercera vez de nuevo. Con el buen hacer que le conocemos, habrá ejercido una vez más su arte, su saber y su tacto —todos nosotros podemos dar testimonio de ello— para dulcificar las muestras de autoridad, para borrarlas soberanamente sin que se note nada, pues un virtuosismo impecable las torna de pronto invisibles. Sin dar jamás ninguna orden, todo se organiza con la varita precisamente mágica, a la par que magistral, de un gran director que parece contentarse con acompañar, incluso con seguir la interpretación que él habrá, en verdad, que ella habrá —lo sabemos muy bien— secretamente y desde hace tiempo orquestado.

A todos y a todas debo decirles que las palabras acogida u hospitalidad tampoco estarían todavía a la altura para nombrar una ofrenda que me da más de lo que jamás podría yo tener. Pues me dan ustedes mucho más de lo que yo pueda tener y entender como algo propio. Recibo más de lo que puedo o debo recibir.

¿Cómo es posible esto? ¿Cómo aceptar aquello de lo que ni siquiera se es capaz? ¿Cómo aceptar lo que jamás se será capaz de recibir y que sigue siendo, por lo tanto, inaceptable, irrecibible, por no hablar ya siquiera de devolver, de conocer o de reconocer?

Este pensamiento del don excesivo, del agradecimiento imposible o del mercado aneconómico no es quizá tan ajeno, en el fondo, al núcleo de cuestiones que nos reúnen durante esta década. Por último, este don —sépanlo ustedes— me llega al corazón. Llega al corazón de aquello a lo que le tengo cariño, al corazón de aquello *por* lo que me mantengo, allí donde el trabajo del pensamiento y de la escritura se mantiene todavía en mí, me mantiene, me mantiene en vida y, por eso, tengo empeño en hablar del corazón, desde el fondo del corazón.

Digo, en efecto, con insistencia «me mantiene *en vida*» pues la vieja palabra *vida* sigue siendo quizá el enigma de lo político en torno al cual rondamos sin cesar. Lo que aquí me mantiene en vida tiene relación, en primer lugar, con la amistad. Por la gracia de una amistad del pensamiento, de una amistad ella misma por pensar. En la fidelidad. Y dicha fidelidad, siempre temblorosa, arriesgada, no sería solamente fiel a lo que se llama el pasado, sino quizá fiel, si eso es posible, a lo que queda por venir y no tiene todavía ni fecha ni rostro.

Me gustaría creerlo y soñar que la fidelidad, contrariamente a lo que a menudo nos inclinamos a creer, es ante todo fiel por —venir. Fidelidad por venir, a/en lo por-venir. ¿Es esto posible?

Arriesgaré pues aquí, firmándolo como muestra de gratitud, una especie de juramento en forma de un oscuro aforismo —aún ilegible, puesto que una vez más intraducible, en el desplazamiento silencioso de su sintaxis y de sus acentos. El juramento diría: *sí, hay amistad por pensar*.

Acabo de comparar esta frase con un juramento. Si, en ella, intentan ustedes seguir, de una manera intraducible, el constante desplazamiento de los acentos a través del cuerpo en movimiento, del cuerpo animado o animal de esta frase («*sí, hay —amistad por pensar*»; «*sí, hay amistad —por pensar*»; «*sí, hay —amistad por pensar*»), verán quizá que su sentido se desplaza como los anillos de una serpiente.

Este juramento corre el riesgo de parecerse a una serpiente. Amenaza y promesa a la vez, amenaza y oportunidad que no hay que dejar pasar, porque no es seguro que la serpiente sea simplemente, como una lectura del Génesis trata de hacernos creer, una figura del maligno, *along the axis of evil*. Cierta poética es la única que puede desviar una interpretación dominante —de la Biblia o de cualquier otro texto canónico.

En el transcurso de una extraordinaria escena de hospitalidad, justamente, un poema de D. H. Lawrence, «Snake», reinterpreta la figura de la serpiente. Desde el fondo de la voz del poeta, sin duda es una mujer la que dice «yo» para pedir su retorno: «And I wished he would come back, my snake». Este retorno sería semejante a la reaparición de aquel que vino como un pacífico huésped («he had come like a guest in quiet») —y es, en efecto, no sólo de vida sino de paz o de hospitalidad de lo que me gustaría también hablar. Ese retorno sería asimismo la reaparición de un huésped de la paz que habrá sido un rey sin corona, un rey en el exilio («like a king in exile, uncrowned in the underworld...») y, sobre todo, de un señor de la vida, de una última soberanía de la vida cuya oportunidad se habrá perdido («And so I missed my chance with one of the lords / Of life / And I have something so expiate»).

En los alrededores de la oportunidad, es decir, del incalculable *quizá*; hacia lo incalculable de otro pensamiento de la vida, de lo vivo de la vida, es donde y hacia donde me gustaría arriesgarme aquí con el viejo nombre todavía muy nuevo y quizá impensado de «democracia».

LA RUEDA LIBRE

El turno, la torna, la rueda de los turnos y retornos: éste es el motivo y el Primer Motor; éstas las causas y las cosas en torno a las cuales voy a rondar constantemente.

Retornando, de aquí en adelante, hacia lo que habrá tenido lugar, irreversiblemente, de acuerdo con el movimiento circular de un futuro anterior, de un porvenir —me atreveré a decirlo— caduco, anulado, tengo que advertirles desde ahora, habiendo comenzado apenas, en el umbral, que no habré tenido más remedio que ceder a la inyunción de una cuestión preliminar. Y doble, no fortuitamente doble.

Esta doble cuestión (a la vez semántica e histórica, por turno semántica e histórica) habrá dado cuenta de mí; y habré tenido que ceder tanto ante su fuerza como ante su derecho. Su razón, la razón del más fuerte, habrá sido la de la mayor fuerza.

Como acabo de decir «a la vez semántica e histórica, por turno semántica e histórica», diciendo así por turno «a la vez» y «por turno», inscribo aquí, nada más empezar y de una vez por todas, un protocolo que debería velar sobre todo lo que viene a continuación. Cada vez que diga «vez», «a la vez», «una que otra vez», «dos veces», «cada vez», «toda vez que», «de vez en cuando», «algunas veces», «otra vez», «en vez de», hay implícita una referencia al turno y al retorno. Y esto no se debe solamente a la etimología latina de la palabra «vez», es decir, esa extraña palabra *vicis* que no tiene nominativo, solamente genitivo, acusativo, *vicem*, y ablativo, *vice*, cada vez para significar el turno, la sucesión, la alternancia o la alternativa (esto rota invirtiéndose, por turno, alternativamente o viceversa,

como en *vice versa* o en «círculo vicioso»). Si puedo permitirme, por una vez, hacer referencia a mi librito *Schibboleth — Para Paul Celan*¹, recordaré que dicho ensayo, político de cabo a rabo, reflexiona especialmente y antes que nada sobre la fecha y su retorno en el aniversario, abriéndose, desde la segunda página, a un léxico de la *vez*; a las fronteras lingüísticas que delimitan su traducción y que son difíciles de atravesar; a lo que se refiere a las «vicisitudes de nuestra latinidad: a la palabra española *vez*, a toda la sintaxis de *vicem*, *vice*, *vices*, *vicibus*, *vicissim*, *in vicem*, *vice versa* e incluso *vicarius*, a los turnos, retornos, reemplazos y suplencias, vueltas y revoluciones»; así como a la necesidad de «tornar más de una vez» sobre ello, más que *una volta*, como se dice en italiano. Cada vez, para confirmar una peligrosa ley de suplementariedad o de iterabilidad que fuerza lo imposible forzando a reemplazar lo irremplazable. Lo que tuvo lugar tendrá todavía lugar otra vez hoy, aunque de una forma muy diferente, a pesar de que yo no lo señale ni lo subraye cada vez.

Doble cuestión, por consiguiente —*a la vez* semántica e histórica, *por turno* semántica e histórica. ¿De qué cuestión se trata, ya esté dividida o multiplicada por dos?

En el momento de confiársela a ustedes, mi impresión se desdobra también.

Por una parte, esta doble cuestión nos obligaría a imprimirle un giro distinto a la palabra misma de «cuestión». Se impondría de entrada, y por eso he hablado sin dilación de inyunción y de la mayor fuerza, de una fuerza que habrá dado cuenta de todo y, en primer lugar, de mí, adoptando la forma de una cuestión violenta, de la cuestión en el sentido de la tortura inquisitorial, en el sentido de someter *a la* cuestión tanto como de poner *en* cuestión.

Por otra parte, esta doble cuestión ha tornado a hostigarme. Ha retornado, rondando en torno a mí, rondando y retornando, rondando en torno a mí y dándome la vuelta del revés, como si me encontrase encerrado en una torre que no logro rodear, como tampoco logro percibir o pillarle las vueltas a una máquina circular que no rueda bien.

Si digo que les confío a ustedes esta doble cuestión, incluso que les hago esta confianza, es porque el giro, impuesto o torcido, que toma dicha cuestión bífida y pérfida me atormenta y no ha dejado de torturarme durante la preparación de esta década. La tortura,

1. *Schibboleth — Pour Paul Celan*, Galilée, Paris, 1985 [trad. de J. Pérez de Tudela, Arena Libros, Madrid, 2002].

como ya saben (*torqueo, tortum, torquere*), a veces por motivos de inquisición o de cuestión inquisitorial, no lejos de cierto Torquemada, es siempre un torno, una torsión, incluso el re-torno de una retorsión. En la tortura, siempre hay una rueda. La tortura pone siempre en funcionamiento la violencia circundante y la repetición insistente, el encarnizamiento, el torno y el retorno de algún círculo.

La tortura de la rueda pertenece a una gran historia judicial y política. Pero pone en marcha tanto el dispositivo rotatorio de una rueda como el despedazamiento del presunto culpable. Se despedaza al reo cuyo cuerpo atado forma un solo cuerpo con la rueda y queda sometido a su rotación. Cuando hablo de una doble cuestión cuya tortura retorna, cuando digo que dicha cuestión fue a la vez y/o por turno histórica y conceptual o semántica, describo un suplicio de despedazamiento en la rueda. Hay despedazamiento propiamente dicho cuando unos caballos tiran de los cuatro miembros del condenado. Pero asimismo hay una especie de despedazamiento encima de la rueda: ésta rota, retorna y tensa, tira, da tirones y desgarrar las cuatro partes del cuerpo así despedazado en dos direcciones opuestas.

Doble cuestión por consiguiente. Retorna esa cuestión que reaparece y tortura. No concierne sólo al título que Marie-Louise Mallet y yo hemos elegido para esta década. «La democracia por venir» fue una referencia no disimulada a una expresión cerca de la cual tan a menudo, en ese extraño sintagma sin frase, en tres palabras, «democracia por venir», desde hace más de diez años, he buscado refugio en cierto modo, como si yo hubiese preferido muchas indeterminaciones, muchos equívocos. Como si hubiese cedido a la virtud apofática de cierta teología negativa que no dice su nombre, en lugar de empezar por una definición rigurosa de lo que es propiamente y de lo que significa hoy en día la «democracia». Este fallo sería perceptible *allí donde no sé*, y no sé sobre todo si eso depende de un saber, ni lo que quiere decir propiamente, ni lo que sería hoy en día una democracia digna de ese nombre. Ni lo que significa «digna de ese nombre», locución que utilizo con tanta frecuencia y que un día reclamará, por mi parte, una larga justificación. Como si «democracia por venir» no quisiera decir tanto «democracia por venir» (con todo lo que todavía queda por decir y que intentaré poco a poco precisar) cuanto «concepto por venir de la democracia», acepción si no nula todavía al menos sin valor, todavía incumplida, de la palabra «democracia»: sentido a la espera, todavía vacío o vacante, de la palabra o del concepto de democracia. Como si yo confesase desde hace más de diez años, rondando en torno a una confesión que traduzco de este modo (dos puntos, se abren paréntesis):

«A fin de cuentas, si intentamos retornar al origen, no sabemos todavía lo que habrá querido decir *democracia*, ni lo que es la democracia. Pues la democracia no se presenta, no se ha presentado todavía, pero va a venir. Mientras tanto, no renunciemos a utilizar una palabra cuya herencia es innegable pero cuyo sentido todavía es oscuro, obstinado, reservado. Ni la palabra ni la cosa 'democracia' son todavía presentables. Todavía no sabemos qué hemos heredado, legatarios como somos de esta palabra así llamada griega y de lo que nos asigna, nos prescribe, nos lega y nos delega. Somos innegablemente legatarios, incluso delegados de dicha palabra, y decimos 'nosotros', aquí, en tanto que legatarios o delegados de esta palabra que nos fue enviada, dirigida desde hace siglos y que siempre dejamos para más adelante. Naturalmente que hay alegatos de democracia por doquier, entre 'nosotros'; pero nosotros mismos seguimos sin saber el sentido de este legado, la misión, la emisión o la comisión de dicha palabra o la legitimidad de dicho alegato. El legado y el alegato, así como la lectura de la leyenda (juguemos aquí entre *legare* y *legere*), no hacen sino remitir a más adelante o a otro lugar. Este remitir no hace señas hacia el pasado de una herencia si no es quedando por venir». (Se cierran los paréntesis, fin de la confesión.)

Dicha confesión sería ya una extraña forma de dar rodeos y más rodeos.

Pero ése no era precisamente el origen de la doble cuestión que no dejaba de atormentarme, de torturarme y de someterme a mí mismo a la cuestión. La escena de la tortura fue distinta, y la compararía con el suplicio de la rueda, puesto que también tiene la forma de una máquina en forma de círculo, incluso de círculo hermenéutico. Pegado a esta máquina, rotaré y me expondré, con los pies y las manos atadas, a ser molido a palos. Enrodado, despedazado.

Aunque, tras un rodeo demasiado largo, tenga que dejar para más adelante la formulación de esta doble cuestión, no podremos rondar en torno a la rueda todo el tiempo que haría falta, ni siquiera desde un simple punto de vista político. 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 abusar. Mucho más adelante, tendremos, por lo demás, que interrogar, en sus implicaciones decisivas, esa extraña necesidad que impone un límite a una discusión, a un intercambio de palabras o de argumentos, a un debate o a una deliberación, en el espacio y el tiempo finitos de una política democrática de la que se dice que, en su forma liberal, autoriza o reclama, por esencia, una libre discusión, una deliberación indefinida, al menos si nos atenemos a la fi-

gura circular de la asamblea ateniense en el ágora o a la figura del hemicírculo en las asambleas de la democracia parlamentaria y de su representación moderna. 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 es un acontecimiento tan silencioso como instantáneo, sin espesor de tiempo, a pesar de que parece que pasa por un lenguaje compartido e incluso por un lenguaje performativo al cual excede de inmediato.

Pero no imagino que jamás se haya podido pensar ni decir, aunque fuese en griego, «democracia», antes de la rotación de alguna *rueda*. Cuando pronuncio «rueda», no me refiero de nuevo ni necesariamente a la posibilidad técnica de la *rueda* sino, antes bien, antes de nada, a la rotundidad de un movimiento giratorio, a la redondez de un retorno a sí anterior a cualquier distinción entre *physis* y *techné*, *physis* y *nomos*, *physis* y *thesis*, etcétera.

La invención de la rueda marca, ciertamente, una inmensa y tajante mutación en la historia de la humanidad, incluso de la hominización y, por consiguiente —al menos en tanto que *posibilidad*, si no como hecho o acontecimiento de la invención técnica—, en la humanidad del hombre; y, entre otras cosas, en la historia de los derechos así llamados del hombre, empezando por el derecho a reconocerse uno mismo como hombre retornando sobre sí de forma especular, auto-deíctica, soberana y autotélica.

Cuando digo «rueda», tampoco me refiero, o al menos no todavía, a la figura exclusivamente geométrica del *círculo* o de la *esfera*. Y, no obstante, ciertamente, antes de las formas técnicas del rodaje, de la máquina denominada «rueda» que rota sobre sí misma en torno a un eje fijo, antes de las formas exclusivamente geométricas llamadas «círculo» o «esfera», me resulta complicado imaginar, en ese momento archi-preliminar, ninguna democracia. Parece difícil pensar el deseo o la nominación de algún espacio democrático sin lo que se denominaba en latín una *rota*, sin la rotación o la rodadura, sin la redondez o la rotundidad giratoria del redondel que gira en redondo, sin la circularidad, aunque sea pre-técnica, pre-maquínica y pre-geométrica, de algún torno o, más bien, de algún retorno automóvil y autonómico a sí, hacia sí y sobre sí, sin el rodaje de algún retorno o rotación casi circular hacia sí, a sí y sobre sí del origen, ya se trate de la auto-determinación soberana, de la auto-nomía de sí, del *ipse*, a saber, del sí mismo que se dicta a sí mismo su ley, de toda auto-finalidad, de la auto-telia, de la relación consigo como ser con vistas a sí, empezando por sí con el fin de sí, otras tantas figuras y movimientos que llamaré en adelante, para ganar tiempo y hablar deprisa,

rotundamente, la *ipseidad* en general. Por «ipseidad» sobreentendiendo, por lo tanto, algún «yo puedo» o, como poco, el poder que *se otorga a sí mismo* su ley, su fuerza de ley, su representación de sí mismo, la reunión soberana y reapropiadora de sí en la simultaneidad del ensamblaje o de la asamblea, del estar-juntos, del «vivir juntos», como se dice también. Nos resultará preciso, con el fin de interrogar al mismo tiempo y de una vez su posibilidad, poner y pensar conjuntamente, al mismo tiempo (*simul*), dentro de la misma esfera de un conjunto diferenciado, los valores del conjunto, precisamente, del *Versammeln* y, en latín, de la reunión, de lo semejante, de la simultaneidad y del simulacro (de *simul*, y de *similis*, de *simulacrum* y de *simulare*), que consiste en tornar semejante en la semblanza o la falsa-semblanza de la simulación o en la asimilación. La *adsimilatio* es la acción de tornar semejante, por reproducción real o fingida, incluso por simulación o disimulo.

En el horizonte sin horizonte de esta inquietud o de esta turbulencia semántica, la cuestión de la democracia por venir podría tomar, entre otras, la siguiente forma: ¿qué es «vivir juntos»? Y, sobre todo: ¿«qué es un semejante»? ¿«un semejante como hombre, como vecino, como conciudadano, como congénere, como prójimo», etc.? O asimismo: ¿se debe vivir solamente junto a un semejante? Por economía de lenguaje, anuncio también con una palabra, desde ahora, que cada vez que diga *ipse*, *metipse* o «ipseidad», basándome a la vez en el sentido recibido en latín, en el código filosófico y en la etimología, entenderé tanto el sí, el sí mismo, el ser que es propiamente sí mismo, incluso en persona (a pesar de que el «en persona» corre el riesgo de introducir un equívoco respecto al semejante, puesto que el «sí mismo» no posee necesaria u originariamente el estatus de la persona, ni tampoco el del yo, de la conciencia intencional o del sujeto presuntamente libre). Entenderé pues tanto el sí mismo, el «mismo» de «sí» (es decir, el mismo, *meisme*, que viene de *metipse*), como el poder, la potencia, la soberanía, lo posible implicado en todo «yo puedo», el *pse* de *ipse* (*ipsissimus*) que remite siempre —Benveniste lo muestra perfectamente—, a través de complicados relevos, a la posesión, a la propiedad, al poder, a la autoridad del señor, del soberano y, casi siempre, del anfitrión (*hospites*), del señor de la casa o del marido. De manera que, por sí solo —como, por lo demás, *autos* en griego—, *ipse* puede traducir (*ipse es autos*, y la traducción latina del «conócete a ti mismo», de *gnothi seauton*, es efectivamente *cognosce te ipsum*), *ipse* designa el sí mismo como señor en masculino: el padre, el marido, el hijo o el hermano, el propietario, el poseedor, el señor, también el soberano. Antes inclu-

so de cualquier soberanía del Estado, del Estado-nación, del monarca o, en democracia, del pueblo, la ipseidad nombra un principio de soberanía legítima, la supremacía acreditada o reconocida de un poder o de una fuerza, de un *kratos*, de una *kratia*. Esto es, por consiguiente, lo que se encuentra implicado, puesto, supuesto, impuesto también en la posición misma, en la auto-posición de la *ipseidad misma*, en todas partes en donde hay algún sí mismo; primer, último y supremo recurso de toda «razón del más fuerte» como derecho otorgado a la fuerza o fuerza otorgada al derecho.

Ahora bien, ¿es precisa la etimología para descubrir, mediante un mero análisis, la posibilidad del poder y de la posesión en la simple posición de sí como *sí mismo*, en la simple auto-posición del sí como propiamente sí mismo? La primera torna de la circularidad o de la esfericidad se cierra ahí, por así decirlo, sobre sí misma, sobre lo mismo, sobre sí y sobre lo propio del propio sí mismo. La primera torna: eso es todo. La torna, el rodearse a sí mismo, y la torna es siempre la posibilidad de rodearse a sí mismo, de retornar a sí o de retornar sobre sí, la posibilidad de rotar sobre sí en torno a sí, la torna es el todo. La torna consiste en todo. La torna constituye un todo consigo misma, consiste en totalizar, en totalizarse, por lo tanto, en reunirse tendiendo hacia la simultaneidad; y es ahí donde la torna, como un todo, es una consigo misma, junta consigo misma. Estamos aquí a la vez en torno a y en el centro del círculo o de la esfera en donde se reúnen los valores de ipseidad y de conjunto, de semejante, de simultaneidad, de reunión, de simulacro también, de simulación y de asimilación. Pero, no lo olvidemos, al igual que el círculo y la esfera, la torna (y todas las tornas, y todos los turnos, incluida la torre de un castillo o el torno del alfarero) implica superficies, superficies y líneas que retornan sobre sí mismas y hacia sí mismas de acuerdo con un móvil, un motor y un movimiento posible de rotación pero, simultáneamente, en torno a un centro, a un puntal o a un eje que, a pesar de que llegan también a rotar, no cambian de sitio y permanecen prácticamente inmóviles. Sin contar, pero contando también, con esa extraña necesidad del cero, de la anulación circular a la que ese cero tan redondo rodea.

(¡El torno! Dicho sea de una forma confidencial, me gusta de mil maneras la imagen del alfarero, su arte, las formas de tornearse del que, en su torno, hace que el barro suba como una torre esculpiéndolo, torneándolo pero sin someterse él mismo, o ella misma, al movimiento rotatorio automático, permaneciendo lo más libre posible respecto de la rotación, utilizando todo su cuerpo, y sus pies y sus manos en la máquina, cultivando el arte de un escultor pero

asimismo el arte de un arquitecto o de un compositor que imprime u otorga a la materia diferencias de altura, cambios de color y de tono, variaciones de ritmo, aceleraciones o disminuciones de la velocidad [*allegro* o *presto*, *adagio* o *lento*] en un espacio, finalmente, tan sonoro como una especie de transposición musical o de palabra discreta. Porque, escultor o arquitecto, el alfarero a su vez es, por turno, un poeta o un músico, un retórico o un orador político, incluso un filósofo. Fin de la confidencia.)

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. La soberanía es redonda, es un redondeo. Esa rotación circular o esférica, el tornar de ese re-torno sobre sí puede tomar ya sea la forma alternativa del *por turno*, de *a cada cual su turno*, *turnándose* (enseguida volveremos sobre ello con Platón y Aristóteles), ya sea la de la identidad entre el origen y el término, la causa y el fin, la causa motriz y la causa final.

Al final del capítulo 4 de *De la democracia en América*², al describir la soberanía del pueblo, Tocqueville habla de esa identificación circular de la causa con el fin. Presenta dicha circularidad como el cumplimiento efectivo de una democracia que, hasta el momento,

2. Capítulo 4: «Del principio de la soberanía del pueblo en América». Este capítulo comienza diciéndonos por dónde hay que empezar: «Cuando se quiere hablar de las leyes políticas de los Estados Unidos, siempre hay que empezar por el dogma de la soberanía del pueblo». Tocqueville no dice «dogma», más de una vez, a la ligera. Analiza la historia más o menos oculta de ese dogma que lo conduce gradualmente a «la luz del día», a pesar de haber estado mucho tiempo «sepultado» en la oscuridad del no-reconocimiento. Se trata del dogma de una «voluntad nacional» que a veces fue «descubierta totalmente formulada en el silencio de los pueblos». Hay algunos incluso «que pensaron que, del *hecho* de la obediencia, nacía para ellos el *derecho* del mando».

Para la soberanía, América es el momento de plenitud de la luz. Ésta no hace más que alumbrar, volviendo las tornas, circularmente, lo que ya se encontraba ahí: «En América, el principio de la soberanía del pueblo no está en modo alguno oculto ni es estéril como en determinadas naciones; es reconocido por las costumbres, es proclamado por las leyes; se extiende con libertad y alcanza sin obstáculos sus últimas consecuencias. [...] El dogma de la soberanía del pueblo [...]: se combatió y se triunfó en su nombre; él se convirtió en la ley de las leyes» (A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Garnier-Flammarion, Paris, 1981, t. I, pp. 116-117) [trad. cast. de D. Sánchez de Aleu, Alianza, Madrid, 1993, t. I, pp. 54-55; las páginas de las traducciones correspondientes a los textos citados se indican siempre entre corchetes, tanto en nota como en el texto].

no se había presentado más que como un proyecto, una opinión, un alegato, un dejar para más adelante, una utopía, incluso la ficción de una democracia por venir:

Hoy en día —dice Tocqueville en 1835— el principio de la soberanía del pueblo ha adquirido en los Estados Unidos todos los desarrollos prácticos que la imaginación pueda concebir. Se ha despojado de todas las ficciones de las que se han cuidado de rodearlo en otros lugares; lo vemos adoptar sucesivamente todas las formas, de acuerdo con la necesidad de los casos.

Tras haber enumerado dichos casos en los que el poder resulta externo o superior al cuerpo social, cuando —dice— «la fuerza está dividida, pues está a la vez situada en la sociedad y fuera de ella», Tocqueville pretende mostrar que dicha división ya no es vigente en la democracia americana. La sociedad actúa allí de forma circular «por sí misma —dice— y sobre sí misma». De forma circular o por turno, el pueblo, dice Tocqueville, es «la causa y el fin de toda cosa; todo sale de él y todo se reabsorbe en él»:

Nada semejante se ve en los Estados Unidos [nada que signifique la «división» de una «fuerza» que estaría a la vez dentro y fuera de la sociedad]: la sociedad actúa por sí misma y sobre sí misma. No existe poder sino en su seno; no se encuentra siquiera casi nadie que se atreva a concebir y sobre todo a expresar la idea de buscarlo en otra parte.

Después, Tocqueville hace lo que entiende que es una descripción demostrativa que se refiere a la organización de los poderes ejecutivo y legislativo, antes de cerrar su capítulo con el tropo de una figura teológica que considera convencional y puramente retórica pero cuya necesidad me parece mucho más grave y seria: «El pueblo —concluye— reina sobre el mundo político americano como Dios sobre el universo. Él es la causa y el fin de todas las cosas; todo sale de él y todo se reabsorbe en él»³.

Tenía que citar a Tocqueville, así como *De la democracia en América*, sin esperar demasiado para anunciar ya desde muy lejos que, al término de un largo rodeo, muy cerca del final, nos daremos cuenta quizá de que la democracia *en América* o, más concretamente, la democracia y América habrá sido mi tema. Esta pirueta entre «la democracia *en América*» y «la democracia y América» va a cambiar las tornas de la frase de Tocqueville, la cual ronda en torno a un

3. *Ibid.*, p. 120 [p. 57].

círculo que rota en torno a sí mismo, como «la causa y el fin de toda cosa», allí donde «el pueblo reina sobre el mundo político americano como Dios sobre el universo».

Dios, el círculo, la pirueta, la revolución y la tortura. Pues bien, quizá tenga que admitir que lo que me tortura, la cuestión que me somete a la cuestión, bien podría tener alguna relación con lo que estructura la axiomática de alguna democracia, a saber, los turnos, el retorno a sí del círculo y de la esfera, por consiguiente, la ipseidad de lo Uno, el *autos* de la autonomía, la simetría, lo homogéneo, lo mismo, lo semejante e incluso, finalmente, Dios; dicho de otro modo, aquello que sigue siendo incompatible —chocando incluso con ella— con otra verdad de lo democrático, la verdad de lo otro, de lo heterogéneo, de lo heteronómico, de lo disimétrico, de la multiplicidad diseminadora, del «quienquiera que sea» anónimo, del «cualquiera», de «cada uno» indeterminado. Porque el Dios democrático del que habla Tocqueville, ese soberano que es causa de sí y fin para sí, también tendría semejanza —y dicha semejanza no ha dejado de provocarnos para que pensemos— con el Acto puro, con la *energeia* del Primer Motor (*to proton kinoun*) de Aristóteles. Sin moverse ni ser movido, el acto de esa energía pura pone todo en movimiento, un movimiento de retorno a sí, un movimiento circular —precisa Aristóteles—, pues el primer movimiento siempre es cíclico. Y lo que lo aspira o lo inspira es un deseo. Dios, el acto puro del Primer Motor, es a la vez erógeno y pensable. Es, por así decirlo, deseable (*eromenon*), lo primero deseable (*to proton orekton*) en tanto que primer inteligible (*to proton noeton*) que se piensa a sí mismo, pensamiento del pensamiento (*e noesis noeseos noesis*). Este primer principio, Aristóteles también lo define, y eso será importante para nosotros, como una vida (*diagoge* —Alejandro dice, en el comentario de este pasaje, *zoe* y *zen* para la vida y el vivir—), un género de vida, una conducta de vida, comparable a lo mejor que podemos vivir durante un breve momento (*mikron khronon*) de nuestra vida. Es, por consiguiente, una vida que desborda la vida de los hombres, una vida que vive el Primer Motor de forma constante, siempre, continuamente, lo cual para nosotros es imposible (*adynaton*). Por eso, la *energeia* de este acto puro es «goce» (*edone*), círculo de un goce de sí. La energía de Dios y del Primer Motor es, por consiguiente, a la vez deseada, deseable (*eromenon*, *to proton orekon*) y gozosa. Goce de sí, auto-afección circular y especular análoga u otorgada al pensamiento del pensamiento (*noesis noeseos*). No deberemos disociar nunca la cuestión del deseo y del goce, cuando se trata de lo político, especialmente de lo democrático, del goce

consciente o inconsciente, del cálculo y de lo incalculable, a los cuales dan lugar el deseo y el goce. Al estar la incorruptibilidad de la sustancia ligada a la eternidad circular del movimiento, en aquello que la *energeia* del Primer Motor pone así en movimiento, todo es cíclico, circular y esférico. Si hay una circularidad de lo que también es, en suma, una especie de tornar y de eterno retorno, aquélla es asimismo una finitud del tiempo. Dios, el Primer Motor o el acto puro, no es infinito, ni en el sentido del *apeiron*, de lo sin-límite, sin horizonte, sin contorno, sin tornas, sin *eidós*; ni en el sentido del mal infinito hegeliano, ni siquiera de la idea infinita en el sentido kantiano; ni en el sentido del infinito con presencia plena. Tras unas largas consideraciones históricas sobre el número de esferas y de cielos así puestos en movimiento, Aristóteles concluye que «el Primer Motor inmóvil es uno a la vez según el *logos* y según el número (*en ara kai logo kai arithmo to proton kinoun akineton on*) y, por lo tanto, también lo que está en movimiento eternamente y de una forma continua es solamente uno (*kai to kinoumenon ara aei kai sunekhos*)» (*Metafísica*, libro *Lambda*, 1074a).

Si, al intentar anunciarles a ustedes la cuestión que me tortura, me refiero de este modo a la *Metafísica* de Aristóteles, antes de abordar su *Política*, es porque la última frase de dicho libro propone una analogía política. Aristóteles cita la *Ilíada* (II, 204). El final del libro *Lambda* parece firmado, rubricado por la autoridad soberana de Homero, de su decir y de su veredicto, en un lugar en donde el propio Homero cita un dicho con autoridad soberana. En esa escena están presentes una Atenea, hija de Zeus, y un Ulises comparado a Zeus. Ese dicho es elíptico y, por consiguiente, sentencioso. Cita un veredicto y se encuentra así situado bajo la guarda de una autoridad soberana. Pero ¿qué es lo que dice? Éste pronuncia, se pronuncia pronunciando el Uno y la soberanía de lo Uno, de lo Único, allende y por encima de la dispersión de lo plural. Esos versos ponen en guardia contra el gobierno de algunos, contra la *polykoirania*. Aristóteles los extrae pues de una larga tirada. Tras haber reprendido al hombre del pueblo (*demou andra*), tras haberle advertido de que «cada cual no va a convertirse en rey, entre nosotros los aqueos», los dos versos profieren una sentenciosa, performativa y juiciosa sentencia: «Tener demasiados jefes no es un bien: que uno solo sea jefe, que uno solo sea rey (*ouk agathon polykoiranie. Eis koiranos esto, eis basileus*)».

Volveremos a hablar más tarde —al margen tanto de Platón como de Aristóteles y de Rousseau— de Un Dios, del Uno Dios o del Dios Uno que no viene a la democracia o que no viene sino a su idea. He aquí la tirada completa:

Gran loco (*daimon*), permanece en tu sitio y estate quieto; después escucha la opinión de los demás, de los que valen más que tú, que un miedoso, un cobarde; no se te tiene en cuenta ni en el Consejo [*boule*, asamblea deliberante] ni en el combate. Cada cual no va a convertirse en rey, entre nosotros los aqueos. Tener demasiados jefes no es un bien: que uno solo sea jefe, que uno solo sea rey —aquel a quien el hijo de Cronos el Pérfido le haya otorgado serlo.

Alusión a Zeus del que proceden los reyes. Zeus es un hijo. Ahí hay una estirpe. La derrota del padre, el asesinato del *Urvater*, diría Freud, el parricidio y el regicidio no carecen de relación con cierta interpretación genealógica, filial y, sobre todo, fraternalista de la igualdad democrática (libertad, igualdad, fraternidad): lectura del contrato igualitario instaurado entre hijos y hermanos rivales en la sucesión del padre, con vistas a repartirse el *kratos* en el *demos*. Zeus es, antes que nada, un hijo, un niño varón y un descendiente que, con astucia pero también con la ayuda de su madre, escapa al tiempo. Da así cuenta de su padre Kronos, el cual también había dado cuenta de su propio padre, Urano, al que a su vez castró. Dando cuenta del tiempo, poniendo fin al orden infinito del tiempo, por así decirlo, aquél afirma su soberanía. Se le podría dar a esta fórmula un alcance desbordante, hasta el punto de afectar al fin del tiempo, a la finitud o a la finitud del tiempo, a la soberanía como instante de la decisión la cual, en la punta indivisible de su acto, pone fin al tiempo así como al lenguaje (volveremos a encontrarnos más adelante con lo que aquí está en juego).

A través de esta teogonía parricida, una lucha política por la soberanía monárquica causa estragos, ya que la meta de Kronos es impedir que uno de sus hijos obtenga en su lugar «el honor real entre los Inmortales» (*Teogonía* de Hesiodo, 461-462). Entre los guardianes de su hijo Zeus, el cual también es una mezcla de astucia y de fuerza, se encuentran *Kratos* y *Bia* (*Bie*), el poder y la fuerza violenta. Sea o no inaugural, esta mitología teogónica de la soberanía pertenece, si no es que lo inaugura, a un largo ciclo de teología política a la vez paternalista y patriarcal, por lo tanto masculina, con la filiación padre-hijo-hermano. También la llamaré ipsocéntrica. Teogonía o teología política impulsada o sustituida (a pesar de algunos desmentidos de los expertos en Bodino y en Hobbes, en los que no me puedo extender aquí) por la teología política así llamada moderna de la soberanía monárquica e incluso por la teología política inconfesada y no menos falocéntrica, falo-paterno-filio-fraterno-ipsocéntrica, de la soberanía del pueblo —en una palabra, de la soberanía democrática. El atributo «ipsocéntrico» atraviesa y une de

golpe todos los demás atributos (los del falo, del padre, del esposo, del hijo o del hermano). Ipsocéntrico podría ser reemplazado por ipso-crático, si eso no fuese un pleonasma. La idea de fuerza (*kratos*), de poder y de dominio está analíticamente incluida en el concepto de ipseidad.

Al hablar de rotundidad o de rotación auto-motriz, al hablar del tropo, de las tornas y del re-torno en general, antes incluso de cualquier oposición entre la *physis* y sus otros (y éste es el lugar propio de la fuerza y de las diferencias de fuerza), no me refiero todavía —repito— a la objetividad puramente ideal del círculo *geométrico* ni a la posibilidad *geo-lógica* de un conocimiento de la rotundidad o de la esfericidad de la Tierra, a pesar de que, en un sentido moderno que ya no sería el de los estoicos ni el de san Pablo, el pensamiento de una democracia cosmopolítica implica quizá tanto una teo-cosmogonía como una cosmología y una visión del mundo determinadas por la redondez esférica del globo. Mundialización: globalización. Antiguamente se representaba la bóveda celeste misma como una rueda rotatoria. Quizá formalizaremos más adelante, siempre con la figura de esa rueda, de esa rueda que rota sobre sí misma, de una torna más, de la redondez del turno y del torno, así como de ese retorno sobre sí, la ley de una aterradora auto-inmunidad suicida, pues el engranaje del suicidio entraña, de forma singular, una coincidencia rotatoria entre la fuerza y el derecho, la fuerza y la justicia, la fuerza y la razón del más fuerte.

Aunque sepamos poco de lo que debería querer decir «democracia», es preciso pese a todo, debido a cierta pre-comprensión, que algo sepamos de ello. Y he aquí que el círculo hermenéutico ronda de nuevo. Ya hay que anticipar, por poco que sea; hay que avanzar en el horizonte que limita el sentido de la palabra para tratar de saber mejor lo que «democracia» habrá *podido* significar, habrá *debido*, en verdad, querer decir. Ya tenemos cierta «idea» de lo que «democracia» debería querer decir, *ya habrá querido* decir —y la idea, el ideal, el *eidós* o la *idea* designa asimismo el ruedo de un contorno, el límite que rodea a una forma visible. Si no tuviésemos una *idea* de la democracia, no nos inquietaría su indeterminación. No trataríamos de dilucidar su sentido, ni de reclamar su advenimiento.

Pero la rueda de la cuestión todavía no está ahí, no ahí donde me he sentido enroddado por ella, en ese lugar hacia el cual me gustaría intentar retornar con ustedes.

LICENCIA Y LIBERTAD:
EL BRIBÓN

Están empezando ustedes a encontrar que esta introducción es un poco bribona. ¿Qué significa, en francés, el adjetivo *roué*, «bribón», antes de dar pie al sustantivo *rouerie*, «bribonería»? Littré define la *rouerie* de este modo: «s.f. Acción, faena de un *roué*». Este adjetivo califica, entonces, a cualquiera o la acción de cualquiera cuya astucia, recursos o, incluso, habilidad, la *metis*, se despliegan en un sentido maligno, malicioso o maléfico. La bribonería merecería así pues la rueda, a saber, el suplicio que consiste en ser *roué*, «enrodado»: en ser molido a palos en la rueda o, en todo caso, castigado por haber infringido la ley o las buenas costumbres. Littré define asimismo al *roué* como «un hombre sin principios y sin vergüenza. Es un bribón que no respeta nada».

Un «bribón» es un embaucador, una especie de canalla. En el mismo apartado, una cita de Saint-Simon abre la dimensión propiamente política que es la que más nos interesa. ¿Qué condenamos con el nombre o el adjetivo «bribón»? *Roué* «fue el nombre que, durante la Regencia, se les dio a los hombres que carecían de buenas costumbres, compañeros de los desenfrenos del duque de Orleans, así llamados por ser dignos de figurar en la rueda». Y Saint-Simon precisa: «La compañía bribona que él [el duque de Orleans] había convertido en la sociedad habitual de sus desenfrenos y a los que él mismo, sin fingimientos, llamaba públicamente sus bribones, ahuyentó a la buena». O también: «Sus cenas [del regente] eran siempre en compañía de gente muy extraña: sus amantes, a veces una docena de hombres, tan pronto unos tan pronto otros, a los que, sin remilgos, él no llamaba nunca sino sus bribones».

Así pues, el desenfreno de los «bribones» ahuyenta a la buena sociedad que expulsa a los «bribones». La alusión al desenfreno aparece con frecuencia. *Débauche* [«desenfreno»], no olvidemos su sentido inicial en francés, significa el no-trabajo, la interrupción de la tarea, cierto desempleo, una crisis de la *embauche* [contratación] o del derecho al trabajo, pero asimismo, por ende, lo lúdico y lo lúbrico, lo impúdico, la lujuria, la desvergüenza, el libertinaje, la licencia. Estas connotaciones sexuales no pueden no atraer, dentro de su campo magnético, la atracción misma, el poder que va unido a la seducción y, por lo tanto, al embaucamiento. «Seducir» también quiere decir «embaucar» (*seducere*), «atraer fuera del camino recto», «conducir lejos de la vía correcta». Si el canalla es un embaucador, el devenir-canalla nunca está muy lejos de una escena de seducción. Y, dentro de la gran veta de la diferencia sexual que atraviesa, al menos virtualmente, toda la historia de la democracia y de su concepto, habría que encontrar tiempo para preguntarse por qué los canallas, si no los bribones, son con mayor frecuencia hombres; y por qué sin duda es posible, aunque más raro, secundario y muy artificial, poner «canalla» en femenino («una canalla» como a veces nos esforzamos en decir sin convencer).

La atracción, que organiza a la seducción con el fin de embaucar suscitando el deseo, consiste a veces, para el hombre bribón, en hacer la rueda, en exhibir sus adornos y sus pintas, en pavonearse como un pavo real en celo (pero, en francés, *rut* [celo], lo mismo que *rue* [calle], no tiene ninguna relación etimológica con *roué* ni con *rota*, a pesar de que la calle sea el lugar privilegiado de los bribones, el territorio y la senda de los canallas: allí es por donde circulan más a menudo).

Hay pues efectivamente, en la idea del «bribón», una alusión al desenfreno, a la perversidad, a la subversiva falta de respeto por los principios, normas y buenos modales, por el derecho y las leyes que gobiernan el círculo de la buena sociedad, de la sociedad bienpensante y de buenas costumbres. «Bribón» califica un desenfreno que requiere la exclusión o el castigo. El «bribón» es también una especie de canalla en este sentido pero, como toda una banda de canallas nos está aguardando, hagámosles esperar todavía. Si los bribones libertinos de la Regencia de los que habla Saint-Simon son los que se desenfrenan en una buena sociedad monárquica en vías de corrupción; los que anuncian, en suma, a su manera la decadencia del principio monárquico y, desde lejos, con una revolución y una decapitación, cierta democratización de la soberanía; pues bien, siempre se habrá asociado la democracia, el paso a la democracia, la *democrati-*

zación, con la licencia, la demasiada-libertad, el libertinaje, el liberalismo, incluso con la perversión y la delincuencia, la culpa, el incumplimiento de la ley, el «todo está permitido».

Si el bribón es un canalla a la vez incluido y excluido, excluido del interior de la buena sociedad civilizada; y si yo me dejase llevar a retornar sin fin al extraordinario e intraducible léxico francés de la rueda, a todos los torniquetes que vinculan los usos, la semántica y la pragmática de esta palabra con la historia de Francia, con su historia social, jurídica y política, no acabaríamos nunca de hacer la ronda de las políticas de la rueda, de lo que ésta incluye y excluye. Por ejemplo, se denominaba «rueda» o, más a menudo, «rodaja» a una ruedecilla roja y blanca, la precursora de la estrella amarilla, que los judíos debían llevar en el pecho y no disimular en ningún caso so pena de terribles castigos. Voltaire recuerda, en el artículo «Costumbres», que «el concilio de Letrán ordenó que éstos [los judíos] llevasen una ruedecilla en el pecho para distinguirlos de los cristianos».

Por razones esenciales, siempre ha sido difícil distinguir rigurosamente entre el bien y el mal de la democracia (por eso, hablaré más adelante de auto-inmunidad). Habrá resultado *penoso* discernir, en el libre albedrío, el bien de la libertad del mal de la licencia democrática. Apenas se diferencian. El libro VIII de *La República*, por ejemplo, propone el examen escópico de la democracia como régimen (*demokratian... skepteon*). Una comparecencia somete a juicio, hace entrar en crisis (*eis krisin*) al hombre democrático, su carácter, su forma de ser y de hacer, sus maneras, literalmente, su aspecto (*tropos*) o sus tornas (555b). La *krisis* juzga y, entonces, la crítica es abrumadora: el hombre democrático es la renuncia generalizada, la pérdida de autoridad, el rechazo a reprimir por medio de la ley a los jóvenes *akolastoi*, los que son literalmente no castigados, no reprimidos, intemperantes, licenciosos, indisciplinados, delincuentes, despilfarradores; pecando de cierto anacronismo, podríamos decir los canallas y los bribones, los «insociables» quizá, aquellos que —dice Platón—, entre «los jóvenes, se entregan a los placeres y al ocio del alma y del cuerpo» (555bc). Todo esto se parece a una verbena, a un batiburrillo, a un mercado liberal, incluso neoliberal o pre-capitalístico en donde la oligarquía de los que mandan tenía un interés económico en mantener esa disipación para adquirir bienes. Prestan en base a una hipoteca —dice *La República*— con el fin de enriquecerse todavía más con dicha especulación:

Otros tantos ociosos que permanecen en la ciudad, pertrechados de agujones y armados hasta los dientes, unos cargados de deudas, otros

de infamia, los demás de ambas a la vez, llenos de odio y conspirando contra los que han adquirido sus bienes y contra el resto de los ciudadanos, y no respirando (o no deseando) más que revolución (*neoterismou erontes*) [...]. Y, sin embargo, esos usureros que van con la cabeza gacha, haciendo como que no ven a aquellos desgraciados, hieren con sus agujones, es decir, con su dinero, a todos los demás ciudadanos que les dan pie a ello y, centuplicando los intereses de su capital patrimonial (su capital, esto es, en griego, su patrimonio: *tau patros ekgonous tokous pollaplasious komizomenoi*), [los agentes, pues, de dicha capitalización usurera] multiplican, dentro del Estado, el número de abejorros y de mendigos (555de).

Este retrato del demócrata, no deberemos olvidarlo nunca, vincula los motivos de la libertad (*eleutheria*) con los de la licencia (*exousia*), que también es capricho, libre albedrío, libre elección, oportunidad de seguir su propio deseo, facilidad, facultad o poder de hacer lo que se quiere. Platón lo dice expresamente. Dice al menos que esto es lo que *se dice* de la democracia:

¿Acaso no es verdad que, ante todo, se es libre (*eleutheroi*) en semejante Estado y que, por doquier, reina en él la libertad (*eleutheria*), el hablar sin rodeos, la licencia para hacer lo que se quiere (*kai exousia en aute poiein o ti tis bouletai*)? —Eso es lo que se dice, al menos —añade (*legetai ge de, ephe*) (557b).

Dice que se dice. Su discurso es indirecto, relata una opinión corriente.

Ésta corre como un rumor y nunca habrá variado en la historia. Antes incluso de determinar la *demo-cracia* a partir del sentido mínimo aunque enigmático de sus dos conceptos rectores y de la sintaxis que los articula, el pueblo y el poder, *demos* y *kratos* o *kratein* (que también quiere decir «prevalecer», «vencer», «ser el más fuerte», «mandar» «tener fuerza de ley», «tener razón» en el sentido de «dar cuenta de...»), se habrá concebido constantemente, a lo largo de toda su historia desde la Grecia de Platón, el concepto de democracia a partir de la libertad. Ya sea como *eleutheria* ya como *exousia*, dicha libertad, ciertamente, puede ser entendida como una simple figura, otra figura, otra torna, otro sesgo del poder (*kratos*). La libertad, en el fondo, es la facultad o el poder de hacer lo que se quiere, de decidir, de elegir, de determinarse, de auto-determinarse, de ser el amo y, en primer lugar, el amo de sí mismo (*autos, ipse*). El simple análisis del «yo puedo», del «me es posible», del «tengo la fuerza de» (*krateo*) descubre en los mismos el predicado de la libertad, el «soy libre de», «puedo decidir». No hay libertad sin ipseidad

y, viceversa, no hay ipseidad sin libertad. Ni, por consiguiente, sin cierta soberanía.

Queda, por decirlo rápida y globalmente, que dicha implicación de la libertad (*eleutheria* o *exousia*) jamás se habrá puesto en cuestión a lo largo de toda la historia del concepto de democracia, pero tanto Platón como Aristóteles la habrán presentado, siempre con ciertas reservas, como una especie de discurso convenido, como una especie de creencia, de opinión acreditada, de *doxa*, si no de «dogma», por retomar el término de Tocqueville que subrayábamos anteriormente. Esto es lo que todo el mundo está de acuerdo en decir, parecen subrayar Platón y Aristóteles, respecto de la democracia. Esto es lo que se nos dice; se declara que la democracia es la libertad. Después de Platón («Eso es lo que se dice, al menos», añade, *Legetai ge de, ephe*), Aristóteles, en su *Política* (Z, VI, 1, 1317a), multiplica asimismo los signos de prudencia. Al hablar de la libertad (*eleutheria*), describe al menos los axiomas (*ta axiomata*) y el principio hipotético, la presuposición (*hypothesis*), la condición que se suele atribuir a la democracia:

Hablemos ahora de los axiomas y de las costumbres de esos regímenes y de los fines a los que éstos tienden. El principio fundamental [la hipótesis, en verdad, lo que se pone debajo y se presupone: *hypothesis*] del régimen democrático es la libertad; eso es lo que suele decirse (*toutou gar legein eiothasin*), so pretexto de que, en este solo régimen (*os en mone te politeia*), se comparte la libertad: ésta es —se dice— la meta de toda democracia (*toutou gar stokhazesthai phasi pasan demokratian*).

Aristóteles insiste: él también está relatando un dicho predominante, una hipótesis o una presuposición que, en suma, tienen vigencia y fuerza de ley en la opinión común que las acredita o tiene fe en ellas. Añade inmediatamente lo siguiente —que cito para incluirlo sin dilación en la documentación del tropo, del rodeo circular y del «por turno», del «a cada cual su turno, turnando», *en merei o kata meros*:

Uno de los signos de la libertad es ser gobernado y gobernante (*eleutherias de en men to merei arkbesthai kai arkhein*) por turno, a cada cual su turno. La justicia democrática (*to dikaion to demotikon*) consiste en la igualdad según el número pero no según el mérito (o el valor: *kat'arithmon alla me kat'axian*): si la justicia es eso, el «soberano» (*kyrion*) es, forzosamente, la masa del pueblo; y la voluntad de la mayoría; ésa debe ser la meta, ésa debe ser la justicia [...] He ahí, pues, un signo de la libertad que todos los demócratas plantean

como norma [regla, límite, *oron*] de ese régimen; otro signo es organizarse la vida como cada uno quiera (*en to zen os bouletai*) [...], de donde procede la voluntad de no ser mandado, en el mejor de los casos, por nadie o, si no, de no serlo más que por turno (*kata meros*); y, de este modo, esto contribuye a la libertad basada en la igualdad.

En este texto, como en tantos otros de Platón y de Aristóteles, la distinción entre *bios* y *zoe* —o *zen*— es más que difícil y precaria; no responde en ningún caso a la oposición tajante en la que Agamben basa la práctica totalidad de su argumento sobre la soberanía y lo bio-político en *Homo Sacer*¹ (pero dejemos esto para otra ocasión).

Dicho de otro modo, el turno, el re-orno, las dos torres, el por-orno (*en merie* o *kata meros*), es lo que —antes incluso de determinar lo que quiere decir *demos* o *kratos*, *kratein*— torna indisociable la doble hipótesis de ambas, su doble axioma, a saber, *lo que se dice* de la libertad y de la igualdad. La libertad y la igualdad no se pueden conciliar más que de forma —digamos— rotatoria y alternativa, en alternancia. La libertad absoluta de un ser finito (de dicha finitud es de la que hablamos aquí) no es equitativamente compartible más que en el espacio-tiempo de un por-orno, por consiguiente, en una doble *circulación*: *por una parte*, la circulación del círculo que transmite provisionalmente el poder de uno a otro antes de retornar a su vez al primero, tornándose el gobernado a su vez gobernante, el representado a su vez representante, y viceversa; *por otra parte*, la circulación del círculo que hace así, mediante el retorno de ese por-orno, que el poder final y supremo retorne *a sí, al sí mismo de uno mismo, al mismo que sí*. El mismo círculo, el círculo mismo debería asumir el retornar por venir pero también el provecho del poder final en su origen o su causa, en su para-sí.

¿Por qué insistir aquí en lo que sigue siendo tan acuciante y tan difícil de pensar en la libertad (*eleutheria* y *exousia*) y, por lo tanto, quizá en la decisión y la voluntad, en la soberanía, antes incluso del *demos* y del *kratos*? ¿En una libertad sin la cual no habría ni pueblo ni poder, ni comunidad, ni fuerza de ley?

Por dos razones: la primera concierne a lo que podríamos llamar la *rueda libre*, el vacío o la indeterminación semántica que, en el centro del concepto de democracia, hace que su historia siga rotando; la segunda concierne a la historia de la libertad, del concepto de libertad, de la esencia o de la experiencia de la libertad que condi-

1. G. Agamben, *Homo Sacer*, Seuil, Paris, 1997, pp. 9-10 [trad. cast. de A. Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, Valencia, 1998, pp. 9-11].

ciona la susodicha rueda libre. Anuncio pues, desde lejos, dos razones para tornar la mirada hacia la libertad, *eleutheria* o *exousia*.

Se trata, en un primer momento, de apuntar que si esta libertad, entre *eleutheria* y *exousia*, parece caracterizar unos comportamientos sociales y políticos, el derecho y el poder de hacer cada cual lo que quiera, la facultad decisoria de auto-determinarse pero también la licencia para jugar entre los posibles; aquélla implica, de una forma más radical y más originaria, una libertad de juego, una apertura de indeterminación y de indecidibilidad *en el concepto* mismo de la democracia, en la interpretación de lo democrático.

¿Por qué esa libertad en el concepto? ¿Por qué esa libertad que juega en el concepto y abre en él su espacio de juego? ¿Por qué marca tanto, en el fondo? Digo que marca tanto para evitar decir, como acabo de hacerlo por facilidad: más radical, más originaria o más arcaica que la libertad o la licencia en tanto que poder de hacer esto o aquello, poder esto o poder aquello, poder que una libertad *a priori* condicionaría de este modo.

Esta libertad en el concepto marca más porque hay ahí como la apertura vacía de un *porvenir del concepto* mismo y, por consiguiente, del lenguaje de la democracia, el tener en cuenta una *historicidad esencial de la democracia*, del concepto y del léxico de la democracia (el único nombre de un casi-régimen abierto a su transformación histórica y que asume su plasticidad intrínseca, su auto-criticidad interminable y, cabría incluso decir, su análisis interminable). De lo que se trata es de la democracia siempre por venir hacia la cual retornaré más adelante.

Se podrá alegar, así, que el sintagma «democracia por venir» pertenece al menos a una de las vetas de la tradición platónica. No cabría decir esto siempre sin cierto artificio, incluso sin algo de mala fe polémica, pero tampoco se diría sin verosimilitud. Después de todo, hablar de «democracia por venir» podría consistir en contentarse con explorar, de una manera precisamente analítica, descriptiva, constatativa, políticamente neutra, el contenido de un concepto heredado y, por consiguiente, aducido, como poco, desde la Grecia de Platón. Luego lo explicaré.

Pero lo que me permite, por el momento, formular las cosas de esta manera al referirme a Platón son las precisiones que se hacen en *La República*, justo después del pasaje sobre el hombre democrático y sobre las libertades, sobre *eleutheria* y *exousia*. Desde el momento en que, en esa democracia, cada cual puede llevar la vida (*bion*) que le plazca, en este régimen, en esta *politeia* que —vamos a verlo— no

es un régimen, ni una constitución, ni una auténtica *politeia*, habrá todo tipo de hombres, una mayor variedad que en cualquier otro lugar. De ahí, la abigarrada belleza de la democracia. Platón insiste tanto en la belleza como en el abigarramiento. La democracia *parece* —éste es su aparecer, si no su apariencia y su simulacro— la más bella (*kalliste*), la más seductora de las constituciones (*politeion*). Su belleza es semejante a la de una capa recargada, abigarrada (*poikilon*). La seducción cuenta aquí; provoca, es provocadora en este «territorio» de la diferencia sexual en el que circulan los bribones y los canallas. *Poikilon*, la palabra clave retorna más de una vez. Significa, tanto en pintura como en la fabricación de los tejidos —de ahí sin duda la alusión a las mujeres que ya no se va a hacer esperar—, «abigarrado» o «recargado», «moteado», «tornasolado». El mismo atributo describe a la vez el color vivo y la diversidad, el carácter cambiante, variable, inconstante, complicado también, a veces oscuro, equívoco. La rueda del pavo real irresistible para las mujeres. Porque, puntualiza Platón de una forma políticamente muy significativa, esta belleza abigarrada atrae sobre todo la curiosidad de las mujeres y de los niños. Todos los que se parecen a las mujeres y a los niños la consideran la más bella. Debido a esa libertad y a ese abigarramiento, en vano cabría en adelante buscar una sola constitución, una sola *politeia* en esa democracia poblada por una diversidad tan grande de hombres. Entregada a la libertad, a la *exousia* esta vez, la democracia abarca todos los géneros de constituciones, de regímenes o de Estados (*panta gene politeion*). Si se quiere fundar un Estado, basta con ir a una democracia para elegir allí el paradigma y adquirirlo. Como en el mercado, los *paradeigmata* no faltan. Este mercado parece una verbena, un batiburrillo (*pantopolion*), un zoco donde se encuentra todo lo que se quiera en materia de constituciones (*politeia*).

Todas estas páginas de *La República* están invadidas por el léxico de los múltiples «paradigmas» constitucionales y del abigarramiento recargado. Por encima de todas las mutaciones históricas que habrán afectado al concepto de democracia desde entonces y de las que es preciso llevar la más rigurosa cuenta, Platón anuncia ya que «democracia», en el fondo, no es ni el nombre de un régimen ni el nombre de una constitución. No es una forma constitucional entre otras. De hecho, hemos conocido, además de las democracias monárquicas, plutocráticas, tiránicas de la Antigüedad, muchos regímenes modernos presuntamente democráticos. Al menos *ellos se presentan como* democráticos, con el nombre y en nombre, siempre griego —no lo olvidemos nunca—, de la democracia:

democracia a la vez monárquica (monarquía así llamada constitucional) y parlamentaria (un gran número de Estados-naciones de Europa), democracia popular, democracia directa o indirecta, democracia parlamentaria (presidencial o no), democracia liberal, democracia cristiana, social-democracia, democracia militar o autoritaria, etcétera.

LO OTRO DE LA DEMOCRACIA, EL POR TURNO:
ALTERNATIVA Y ALTERNANCIA

Adelanto aquí furtiva y brevemente, pero no sin seriedad, lo que se podría denominar la hipótesis o la hipoteca por turno árabe e islámica. Digo árabe y, por turno, islámica para evitar el guión con frecuencia abusivo de lo árabe-islámico. Pero mantengo «árabe e islámica» al referirme a la literalidad árabe de la lengua coránica; y digo tanto la hipótesis como la hipoteca para tomar algo prestado del código del préstamo, del empréstito, del crédito o de la transferencia pero asimismo del obstáculo, de la dificultad, de la traba.

¿Qué sería la hipótesis o la hipoteca? Hoy, en la así llamada tradición europea (a la vez greco-cristiana y mundialatinizante) que rige al concepto mundial de lo político, allí donde lo democrático se torna coextensivo con lo político; allí donde el ámbito de lo democrático se torna constitutivo del ámbito político precisamente a causa de la indeterminación y de la «libertad», del «libre juego» de su concepto; allí donde, al tornarse consustancialmente político en esa tradición greco-cristiana y mundialatinizante, lo democrático parece indisociable, en la modernidad posterior a la Ilustración, de una secularización ambigua (y la secularización siempre es ambigua porque se libera de lo religioso al tiempo que permanece marcada, en su concepto mismo, por lo religioso, por lo teológico, incluso por lo onto-teológico); pues bien, en la aparente modernidad de dicha situación, los únicos y muy escasos regímenes que *no se presentan* como democráticos son regímenes de gobierno teocrático musulmán. No todos, por supuesto, pero —insisto— los únicos que no son *supuestamente* democráticos, los únicos que *no se presentan* como democráticos, si no me equivoco, están estatutariamente liga-

dos a la confesión o a la profesión de fe musulmana. Arabia Saudí sería un ejemplo espectacular. Conocemos demasiado bien las paradojas estratégicas de su implicación tanto en la geopolítica como en la economía de las democracias americana y occidentales. En cambio, todos los Estados-naciones profundamente ligados, si no en su constitución, al menos en su cultura, a una fe judía (solamente hay uno, Israel) o cristiana (no los citaré todos, son demasiado numerosos y su gran número no es insignificante), pero también la mayor parte de los Estados-naciones post-coloniales, que son una mezcla en lo que se refiere a la cultura religiosa, tanto en África (pensamos sobre todo en Sudáfrica y en su nueva constitución) como en Asia (pensamos sobre todo en la India y en China), *se presentan* hoy como democracias. Se denominan en griego, por consiguiente, en el lenguaje jurídico-político internacional dominante, «democracias». El Islam, cierto Islam sería pues la única cultura religiosa o teocrática que todavía puede, de hecho y de derecho, inspirar y declarar una resistencia a la democracia. Si aquélla no resiste necesariamente a lo que llamaríamos una democratización efectiva más o menos denegada, al menos puede resistir al principio o al alegato democrático, al legado y al viejo nombre de «democracia». Volveremos enseguida sobre la *doble tarea* que esta hipótesis puede asignarles a los unos o a los otros.

Si tenemos entonces en cuenta el vínculo de lo democrático con lo demográfico y si contamos, si calculamos y hacemos cuentas, si nos empeñamos en rendir cuenta, racionalmente, si nos empeñamos en dar razón, y si tenemos en cuenta el hecho de que ese Islam es mucha gente en el mundo, entonces ésta es quizá, en el fondo, la cuestión más urgente de lo que queda por venir para lo que todavía llamamos lo político. Lo político, es decir, en la apertura, en el libre juego y la extensión misma, en la indeterminación determinada de su sentido, lo democrático.

Mi deliberada alusión a la urgencia está destinada a subrayar que, en el tiempo necesariamente finito de la política y, por lo tanto, de la democracia, la democracia por venir no significa de ningún modo sencillamente el derecho a diferir, aunque sea en nombre de alguna Idea reguladora, la experiencia y menos aún la inyunción de la democracia. Volveré sobre ello. El por-venir de la democracia es también, pero sin presencia, el *hic et nunc* de la urgencia, de la inyunción como urgencia absoluta. Incluso allí donde la democracia hace esperar o se hace esperar. Digo: «si contamos y contamos con el número»; y es que, en muchos aspectos, si no de cabo a rabo, la cuestión de la democracia, como es sabido también desde Platón y

Aristóteles, es la cuestión del cálculo, y del cálculo aritmético, de la igualdad según el número. Junto a la igualdad (*to ison*) según el valor o el mérito (*kat'axian*), la igualdad según el número es una de las dos especies de igualdad, nos recuerda Aristóteles (*Política*, V, 1, 1301b: *to men gar arithmo*). Y, por consiguiente, el cálculo de las unidades, a saber, de lo que, en democracia, se llaman *voces*. Ésta es también una de las razones por las que situé la cuestión del número en el centro de *Políticas de la amistad*. ¿Cómo hacer el recuento? ¿Cuál ha de ser la unidad de cálculo? ¿Qué es un voto? ¿Qué es una voz indivisible y cuantificable? Éstas son otras tantas cuestiones temibles —y están más abiertas que nunca. Cuestión del *nomos* y, por lo tanto, del *nemein*, es decir, de la distribución o de la partición.

Quizá resulta oportuno recordar, al menos como un ejemplo altamente sintomático de la situación actual de la que estoy hablando, entre Islam y democracia, lo que ocurrió en la Argelia post-colonial, en 1992, cuando el Estado y el partido dominante interrumpieron un proceso electoral democrático. Imaginemos lo que podría ser, en democracia, la interrupción de una elección en medio de lo que se llaman las *vuelatas* del escrutinio. Imagínense que, en Francia, al existir la amenaza de que el Frente Nacional ganase, se hubiese dado por finalizada la elección después de la primera vuelta, entre las dos vueltas. De todas formas, cuestión de vuelta, de doble vuelta o de por turno, la democracia duda siempre, ante la alternativa de dos alternancias: la alternativa llamada normal y democrática (el poder de un partido llamado republicano sustituye al de otro partido igualmente llamado republicano) y la alternancia que corre el riesgo de otorgar el poder, *modo democratico*, a la fuerza de un partido elegido por el pueblo (por consiguiente, democrático) pero presuntamente no demócrata. Si hubo un «sobresalto denominado democrático», como se dijo hace unas semanas en Francia, es porque, en caso de victoria electoral de Le Pen, se pensaba efectivamente que el resultado tenía posibilidades de ser aceptado como siendo legal y legítimo. Se estaba preparado para ello. Además, Le Pen y los suyos se presentan desde entonces como demócratas respetables e irreprochables. En Chile, cuando triunfó el «no» electoral a Pinochet, una de las ambigüedades de la situación era que se pensaba que se había restaurado la democracia. Los vencedores pretendieron que nadie se iba a apropiarse del «no» a Pinochet, a saber, del «sí» a la democracia, y que dicho «no» representaría también a los no-demócratas que dijeron «sí» a Pinochet. La gran cuestión de la democracia parlamentaria y representativa moderna, pero ya quizá la de cualquier democracia, dentro de esta lógica del turno, de la otra vuelta,

de la otra vez y, por lo tanto, del otro, del *alter* en general, es que la *alternativa* a la democracia siempre puede ser *representada* como una *alternancia* democrática. En Argelia, el proceso electoral en curso corría efectivamente el riesgo de otorgar, por las vías más legales, el poder a una mayoría probable que se presentaba como esencialmente islámica e islamista y cuya meta, se temía sin duda con razón, era cambiar la constitución y abolir el funcionamiento regular de la democracia o la efectividad de una democratización supuestamente en marcha. Este acontecimiento es revelador y ejemplar por más de una razón. Por lo menos tres.

1. En primer lugar, con este acontecimiento «argelino» (el auge de un islamismo considerado anti-democrático habrá provocado la suspensión de un proceso electoral de tipo democrático), se ilustraría al menos la hipótesis del Islam, de cierto Islam. Y este Islam, éste y no el Islam en general (si algo semejante existe), representaría la única cultura religiosa que, hasta aquí, habría resistido a un proceso europeo (greco-cristiano y mundialatinizador) de secularización, por lo tanto, de democratización y, por ende, en sentido estricto, de politización.

Las dos tareas que yo evocaba hace un momento serían, entonces, *por turno teórica y política*, a la vez o sucesivamente teórica y política.

A. Una de las dos tareas correspondería al ámbito del saber teórico o hermenéutico. Sería la de un trabajo histórico inmenso, urgente y serio no únicamente sobre aquello que autoriza o no, en esta o en aquella otra lectura de la herencia coránica y en su lengua misma, la traducción de un paradigma propiamente democrático. En cuanto a ese paradigma democrático, sería indispensable estudiar aquí y tener seriamente en cuenta (el por qué, el tiempo y la competencia me fallan), desde la Grecia de Platón y de Aristóteles, desde la historia y el discurso políticos de Atenas pero también de Esparta, y del helenismo y del neo-platonismo, lo que ocurre, se transfiere y se traduce en Europa *por medio* tanto del árabe pre- y post-coránico como de Roma. No sé hasta qué punto puede contar en esa historia el hecho, en efecto, inquietante de que la *Política* de Aristóteles haya estado, por una curiosa excepción, ausente de la importación, la acogida, la traducción y la mediación islámica de la filosofía griega, especialmente en Ibn Rusd (Averroes) que sólo incorporaba, en su discurso político islámico, la *Ética a Nicómaco* o, como Al-Farabi, el tema del filósofo-rey procedente de *La República* de Platón. Este

último tema parece haber sido, desde el punto de vista de lo que se puede llamar la «filosofía política» islámica, un *locus classicus*. Me ha parecido entender que, para algunos historiadores e intérpretes del Islam hoy en día, la ausencia de la *Política* de Aristóteles en el corpus filosófico árabe habría tenido un significado sintomático, si no determinante, lo mismo que el privilegio que esa filosofía teológico-política musulmana le otorga al tema platónico del filósofo-rey o monarca absoluto, privilegio que corre parejo a un juicio severo respecto de la democracia.

Pero lo que no es evidente, de una forma del todo preliminar, es, ante todo, la posición misma de aquella cuestión o de aquella *Fragstellung*. Lo que no es evidente es que se instaure una problemática o una tarea de ese tipo, para una lengua del Corán o para cualquier lengua y cualquier cultura no griega o no europea (no latina en primer lugar, puesto que la palabra *democratia* empezó siendo pura y simplemente latinizada, importada tal cual del griego al latín). La instauración de dicha problemática o de esa inmensa tarea es a la vez necesaria e imposible. Gira dentro de un círculo vicioso. 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. Dicho esto, esa reserva fundamental no debería arruinar la posibilidad ni la necesidad de un estudio serio y sistemático de la *referencia* a la democracia, del *legado* y del *alegato* democrático, bajo ese nombre o bajo un nombre presuntamente equivalente, en la historia antigua y, sobre todo, reciente de los Estados-naciones árabes; y, de una forma más general, en las sociedades de cultura islámica. Por poco que yo sepa, creo que en esos espacios árabes y/o islámicos, dicha referencia a la democracia habrá conocido una gran turbulencia. Sea positivo o negativo, puramente teórico o no (pero, se preguntará uno con razón, ¿dónde no comporta la referencia a la democracia el abuso retórico de un alegato?), el discurso democrático o democratizador se habrá visto sacudido, en tierra árabe o islámica, por todo tipo de contradicciones y habrá dado lugar a unas complejas estrategias.

B. ¿Cuál sería, entonces, la otra tarea, la otra responsabilidad? Esta vez aquélla sería expresamente política; la vez anterior sólo lo era implícita e indirectamente. Para cualquiera, a modo de hipóte-

de la otra vez y, por lo tanto, del otro, del *alter* en general, es que la *alternativa a* la democracia siempre puede ser *representada* como una *alternancia* democrática. En Argelia, el proceso electoral en curso corría efectivamente el riesgo de otorgar, por las vías más legales, el poder a una mayoría probable que se presentaba como esencialmente islámica e islamista y cuya meta, se temía sin duda con razón, era cambiar la constitución y abolir el funcionamiento regular de la democracia o la efectividad de una democratización supuestamente en marcha. Este acontecimiento es revelador y ejemplar por más de una razón. Por lo menos tres.

1. En primer lugar, con este acontecimiento «argelino» (el auge de un islamismo considerado anti-democrático habrá provocado la suspensión de un proceso electoral de tipo democrático), se ilustraría al menos la hipótesis del Islam, de cierto Islam. Y este Islam, éste y no el Islam en general (si algo semejante existe), representaría la única cultura religiosa que, hasta aquí, habría resistido a un proceso europeo (greco-cristiano y mundialatinizador) de secularización, por lo tanto, de democratización y, por ende, en sentido estricto, de politización.

Las dos tareas que yo evocaba hace un momento serían, entonces, *por turno teórica y política*, a la vez o sucesivamente teórica y política.

A. Una de las dos tareas correspondería al ámbito del saber teórico o hermenéutico. Sería la de un trabajo histórico inmenso, urgente y serio no únicamente sobre aquello que autoriza o no, en esta o en aquella otra lectura de la herencia coránica y en su lengua misma, la traducción de un paradigma propiamente democrático. En cuanto a ese paradigma democrático, sería indispensable estudiar aquí y tener seriamente en cuenta (el por qué, el tiempo y la competencia me fallan), desde la Grecia de Platón y de Aristóteles, desde la historia y el discurso políticos de Atenas pero también de Esparta, y del helenismo y del neo-platonismo, lo que ocurre, se transfiere y se traduce en Europa *por medio* tanto del árabe pre- y post-coránico como de Roma. No sé hasta qué punto puede contar en esa historia el hecho, en efecto, inquietante de que la *Política* de Aristóteles haya estado, por una curiosa excepción, ausente de la importación, la acogida, la traducción y la mediación islámica de la filosofía griega, especialmente en Ibn Rusd (Averroes) que sólo incorporaba, en su discurso político islámico, la *Ética a Nicómaco* o, como Al-Farabi, el tema del filósofo-rey procedente de *La República* de Platón. Este

último tema parece haber sido, desde el punto de vista de lo que se puede llamar la «filosofía política» islámica, un *locus classicus*. Me ha parecido entender que, para algunos historiadores e intérpretes del Islam hoy en día, la ausencia de la *Política* de Aristóteles en el corpus filosófico árabe habría tenido un significado sintomático, si no determinante, lo mismo que el privilegio que esa filosofía teológico-política musulmana le otorga al tema platónico del filósofo-rey o monarca absoluto, privilegio que corre parejo a un juicio severo respecto de la democracia.

Pero lo que no es evidente, de una forma del todo preliminar, es, ante todo, la posición misma de aquella cuestión o de aquella *Fragestellung*. Lo que no es evidente es que se instaure una problemática o una tarea de ese tipo, para una lengua del Corán o para cualquier lengua y cualquier cultura no griega o no europea (no latina en primer lugar, puesto que la palabra *democratia* empezó siendo pura y simplemente latinizada, importada tal cual del griego al latín). La instauración de dicha problemática o de esa inmensa tarea es a la vez necesaria e imposible. Gira dentro de un círculo vicioso. 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. Dicho esto, esa reserva fundamental no debería arruinar la posibilidad ni la necesidad de un estudio serio y sistemático de la *referencia* a la democracia, del *legado* y del *alegato* democrático, bajo ese nombre o bajo un nombre presuntamente equivalente, en la historia antigua y, sobre todo, reciente de los Estados-naciones árabes; y, de una forma más general, en las sociedades de cultura islámica. Por poco que yo sepa, creo que en esos espacios árabes y/o islámicos, dicha referencia a la democracia habrá conocido una gran turbulencia. Sea positivo o negativo, puramente teórico o no (pero, se preguntará uno con razón, ¿dónde no comporta la referencia a la democracia el abuso retórico de un alegato?), el discurso democrático o democratizador se habrá visto sacudido, en tierra árabe o islámica, por todo tipo de contradicciones y habrá dado lugar a unas complejas estrategias.

B. ¿Cuál sería, entonces, la otra tarea, la otra responsabilidad? Esta vez aquélla sería expresamente política; la vez anterior sólo lo era implícita e indirectamente. Para cualquiera, a modo de hipóte-

sis, que se considerase como un amigo de la democracia en el mundo y no sólo en su país (volveremos enseguida sobre esta dimensión cosmopolítica de una democracia universal, incluso independiente de la estructura del Estado-nación), la tarea consistiría en hacer cualquier cosa para ayudar, primero en el mundo islámico, y aliándose con ellas, a las fuerzas que luchan no sólo por la secularización de lo político (por ambigua que ésta siga siendo), por la emergencia de una subjetividad laica, pero también por una interpretación de la herencia coránica que haga prevalecer en ella, como desde dentro, las virtualidades democráticas que sin duda no son ahí más legibles a simple vista y bajo ese nombre de lo que lo eran en el Antiguo y en el Nuevo Testamento.

2. En segundo lugar, desde cualquier lado que se la examine, la suspensión del proceso electoral en Argelia sería un acontecimiento típico de todos los ataques contra la democracia en nombre de la democracia. El gobierno argelino y una parte importante, aunque no mayoritaria, del pueblo argelino (incluso de pueblos ajenos a Argelia) consideraron que el proceso electoral incoado conduciría democráticamente al fin de la democracia. Prefirieron, por lo tanto, poner ellos mismos término a aquél. Decidieron de forma soberana suspender, por lo menos provisionalmente, la democracia *por su bien* y para cuidar de ella, para inmunizarla contra la peor y más probable agresión. Por definición, el valor de esta estratagema no podrá ser nunca confirmado ni invalidado. Porque la decisión estratégica y soberana, en este caso, no es un experimento reversible de laboratorio: afecta sin remisión al proceso que se ha de analizar. En cualquier caso, la hipótesis es la de una toma de poder o de una entrega del poder (*kratos*) a un pueblo (*demos*) que, con su mayoría electoral y según unos procedimientos democráticos, no habría evitado la destrucción de la democracia misma. Por consiguiente, un determinado suicidio de la democracia. La democracia siempre ha sido suicida y si hay un por-venir para ella es a condición de pensar de otro modo la vida y la fuerza de vida. Por eso, insistí hace un rato en el hecho de que el Acto puro es determinado por Aristóteles como una vida.

Hay ahí, respecto a ese suicidio auto-inmunitario, un proceso paradigmático: los totalitarismos fascista y nazi llegaron al poder, tomaron el poder en el transcurso de unas dinámicas electorales formalmente normales y formalmente democráticas. Dado que la plebe también es una forma del pueblo o del *demos*, dejaremos abiertas aquí las grandes cuestiones de la legitimidad o de la legalidad demo-

crática del plebiscito —así como de la demagogia de los guías, *leader*, *Führer* y *Duce*— y las de todas las formas de democracia directa o no representativa, del referéndum, de la elección por sufragio universal directo, etc. La aporía de forma general, en lo que se refiere a este segundo punto, se debe a la libertad misma, a la libertad de juego en el concepto de la democracia: ¿debe una democracia dejar en libertad y en posición de ejercer el poder a aquellos que bien podrían atentar contra las libertades democráticas y poner fin a la libertad democrática en nombre de la democracia y de la mayoría que, en efecto, éstos bien podrían reunir? ¿Quién puede considerarse autorizado a qué para hablar entonces, a un lado y otro de ese frente, de la democracia *misma*, de la democracia *auténtica* y *propiamente dicha*, cuando precisamente el concepto de la democracia *misma*, en su sentido unívoco y propio, brilla por su ausencia en el presente y para siempre? Cuando tienen la garantía de la mayoría aritmética, los peores enemigos de la libertad democrática pueden, al menos en virtud de un simulacro retórico verosímil (y los islamistas más fanáticos, llegado el caso, pueden hacerlo), presentarse como los más demócratas de todos. Éste es uno de los numerosos efectos perversos y auto-inmunitarios de la axiomática definida desde Platón y Aristóteles. Perversidad de una doble pareja: por un lado, la pareja «libertad e igualdad», por el otro, la pareja «igualdad según el número e igualdad según el mérito» (*Esti de ditton to ison: to men gar arithmo, to de kat'axian estin...*), puesto que, en nombre de una pareja, la pareja de la libertad y de la igualdad, se acepta una ley del número (de la igualdad según el número) que tiene como efecto destruir ambas parejas: tanto la pareja de las dos igualdades (la igualdad según el mérito y la igualdad según el número) como la pareja misma de igualdad-libertad.

3. Finalmente, en tercer lugar, el envío, el saque de la democracia reclama su reenvío. El envío como emisión, como misión que pone sobre la vía, como legado, se llama aquí, a partir del envío, *reenvío*. Reenvío como prórroga y como exclusión, asesinato y suicidio a la vez. Si seguimos el hilo conductor de este acontecimiento ejemplar, podríamos intentar una formalización todavía más potente. Tenemos ahí más de un ejemplo, una serie de ejemplos en cadena de una perversibilidad auto-inmunitaria de la democracia: la colonización y la descolonización fueron, ambas, experiencias auto-inmunitarias en el transcurso de las cuales la imposición violenta de una cultura y de una lengua política, al parecer identificadas con un ideal político greco-europeo (post-revolucionario, monarquía constitu-

cional en el momento de la colonización, después república y democracia francesa y, posteriormente, argelina), produjo a su vez exactamente lo contrario de la democracia (la Argelia francesa) y, luego, favoreció una guerra denominada civil, de hecho, una guerra de independencia que se hizo en nombre mismo de los ideales políticos aducidos por la potencia colonial; ulteriormente, el nuevo poder tuvo *él mismo* que interrumpir la democracia que estaba en curso, tuvo que interrumpir un proceso electoral normal para salvar la democracia amenazada por los enemigos declarados de la democracia. Para inmunizarse, para protegerse del agresor (de dentro y de fuera), la democracia secretaba pues enemigos a ambos lados del frente y, aparentemente, la única elección que le quedaba era entre el asesinato y el suicidio; pero el asesinato se transformaba ya en suicidio y el suicidio se dejaba, como siempre, traducir en asesinato.

En *Fe y saber*¹, traté de formalizar la ley general del proceso auto-inmunitario que estoy describiendo. Dicho texto, por lo demás, en su forma argumentada de un diálogo sobre el perdón, hablaba de una «democracia por venir» en torno al secreto, al perdón y a la incondicionalidad en general, como de un concepto que excede de la esfera de lo jurídico-político y se articula con ella, desde fuera y desde dentro. La formalización de la ley auto-inmunitaria se realizaba entonces concretamente tanto en torno a la *comunidad* como *auto-co-inmunitad* (ya que lo común de la comunidad tiene la misma carga —*munus*— que lo inmune) como en torno a la auto-co-inmunitad de la humanidad —y, sobre todo, de lo humanitario auto-inmunitario. Podría inscribir sin dificultad (pero evitaré hacerlo para ganar tiempo) la categoría de lo auto-inmunitario en la serie de discursos más antiguos o contemporáneos sobre el *double bind* y sobre la aporía. Aunque *aporía*, *double bind* y *proceso auto-inmunitario* no sean meros sinónimos, sí tienen en común justamente, y más como una carga que como una contradicción interna, una indecidibilidad, es decir, una antinomia interna-externa no dialectizable que corre el riesgo de paralizar y requiere, por consiguiente, el acontecimiento de la decisión interruptora.

Ahora bien, el proceso auto-inmunitario que estudiamos aquí en la democracia misma 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 *espa-*

1. «Foi et savoir», en *La Religion*, Seuil, Paris, p. 79. Cf. asimismo p. 219 [trad. cast. (del texto de Derrida) de C. de Peretti y P. Vidarte, en J. Derrida y G. Vattimo (eds.), *La religión*, PPC, Madrid, 1996, p. 70; pp. 83 y 84].

ciamiento como devenir-espacio del tiempo o devenir-tiempo del espacio. Los valores de huella o de reenvío, así como el de *différance*, son indisociables de aquél. Sin embargo, aquí, el reenvío democrático espacia y difracta más de una lógica y más de una semántica.

a) Al operar en el espacio, la topología auto-inmunitaria ordena siempre *reenviar* la democracia a otra parte, expulsarla o rechazarla, excluirla so pretexto de protegerla en el interior reenviando, rechazando, excluyendo fuera a los enemigos domésticos de la democracia. Puede, por ejemplo, reexpedirlos a su casa, lejos de las urnas y del espacio público, incluso del territorio nacional o, asimismo, privarlos de la libertad de movimiento y de expresión, interrumpir el proceso electoral o excluir de éste a los enemigos declarados de la democracia. Ahora bien, en virtud de la indecidibilidad que va ligada a la lógica auto-inmunitaria, en una democracia parlamentaria moderna y liberal tal y como la conocemos, es decir, en su forma de Estado-nación (a pesar de que Schmitt niegue el título de democracia a la democracia liberal), jamás se podrá probar, lo que se llama probar, que hay más democracia en el derecho al voto otorgado o en el derecho al voto negado a los inmigrantes así excluidos, concretamente a los que viven y trabajan en el territorio nacional; ni que hay más o menos democracia en el escrutinio llamado mayoritario o en el escrutinio llamado proporcional; ambos escrutinios son democráticos y, a la vez, protegen su carácter democrático por medio de la exclusión, del reenvío; pues la fuerza del *demos*, la fuerza de la *democracia* compromete a ésta, en nombre de la igualdad universal, a representar no sólo la mayor fuerza del mayor número, a la mayoría de los ciudadanos considerados mayores de edad, sino también la debilidad de los débiles, de los menores, de las minorías y de los pobres, de todos aquellos y de todas aquellas que, en el mundo, reclaman, en medio del sufrimiento, una extensión legítimamente infinita de esos derechos así llamados del hombre. Una ley electoral siempre es, por lo tanto, a la vez más o menos democrática que otra; ésta es la fuerza de la fuerza, una debilidad de la fuerza y la fuerza de una debilidad; lo que significa que la democracia se protege y se mantiene limitándose y amenazándose ella misma. Según la sintaxis o la gramática prevaleciente, el ineludible reenvío puede significar simultáneamente o por turno reenvío *de* el otro por exclusión y reenvío *a* el otro, respeto al extranjero o a la alteridad del otro. Se podría demostrar concretamente, por ejemplo en lo que respecta a los problemas de la inmigración con o sin integración asimiladora, que ambos movimientos contradictorios del reenvío se asedian y se auto-inmunizan por turno el uno al otro.

b) Pero, al operar el reenvío también en el tiempo, la auto-inmunitad ordena igualmente *reenviar* para más adelante las elecciones y el advenimiento de la democracia. Este doble reenvío (reenvío de —o a— el otro y aplazamiento) es una fatalidad auto-inmunitaria inscrita en la *misma* democracia, en el concepto *mismo* de una democracia sin concepto, en una democracia desprovista de mismidad y de ipseidad, una democracia cuyo concepto permanece libre, sin embrague determinado, en *rueda libre*, en el libre juego de su indeterminación, en esa misma cosa o causa que, precisamente, bajo el nombre de democracia, no es nunca propiamente lo que es, nunca *ella misma*. Es el sentido propio, el sentido mismo de lo mismo (*ipse*, *metipse*, *metipsissimus*, *meisme*, mismo); es el sí mismo, lo mismo, lo propiamente mismo del sí mismo lo que le falta a la democracia. Aquél define la democracia, así como el ideal mismo de la democracia, por esa falta de lo propio y de lo mismo. Por consiguiente, sólo por medio de giros, de tropos y del tropismo. Estos ejemplos podrían multiplicarse hasta el infinito; digo, en efecto, hasta el infinito porque los produce la democracia misma. La democracia misma, es decir —insisto de nuevo—, lo que, en ella, afirma y desafía a lo propio, al sí mismo, a la mismidad de lo mismo (del *meisme*, en francés antiguo, del *metipse*, *medesimo* en italiano, *mesmo* en portugués, *mismo* en español) y, por lo tanto, a la verdad, la verdad de una democracia que correspondería a la adecuación o a la manifestación desveladora de una esencia, de la esencia misma de la democracia, de la *verdadera* democracia, de la democracia auténtica, de la democracia *misma*, conforme a una *idea* de la democracia. Lo que falta no es solamente, como Caputo propone que se diga, *The Very Idea of* «por venir», sino *the very idea of democracy*: cierta idea verdadera de la verdad democrática. Intentaré más adelante sugerir que la «democracia por venir» no compete ni a lo *constitutivo* (de lo paradigmático, diría Platón) ni a lo *regulador* (en el sentido en que Kant habla de Idea reguladora). Llegados a este punto, examinamos únicamente el alcance de lo que nos dice Platón cuando habla de una libertad o de una licencia democráticas (propias de lo que no tiene nada propio, precisamente) tales que permiten todas las constituciones, todos los paradigmas y, por consiguiente, todas las interpretaciones. Lo cual es como decir, en un sentido estrictamente platónico, que no hay paradigma absoluto, constitutivo o constitucional, ni idea absolutamente inteligible, ni *eidos*, ni *idea* alguna de la democracia. Tampoco hay, en último análisis, ideal democrático. Aunque los hubiese y allí donde los hubiese, ese «hay» sigue resultando aporético, sometido a una doble presión, o auto-inmunitario.

Ésta no es la primera ni la última palabra de cierta democracia por venir, a pesar de ser una palabra o un paso obligados, una obligación para la democracia por venir.

La democracia por venir —si es que estas palabras todavía tienen *sentido* (pero no estoy seguro de ello, no estoy seguro de que todo se reduzca aquí a una cuestión de *sentido*)— no se reduce a una idea o a un ideal democrático, en el por turno del reenvío. Allí donde el reenvío significa remitir a más adelante, la prórroga que prorroga la democracia hasta el siguiente sobresalto o hasta la siguiente vuelta, el inacabamiento y el retraso esencial, la inadecuación consigo misma de cualquier democracia presente y presentable, dicho de otro modo, el aplazamiento interminable del presente de la democracia (y uno de los primeros textos que he asociado a la expresión «democracia por venir», a saber, *El otro cabo*, se llamaba, en 1989, «La democracia aplazada», para señalar a la vez hacia el diferir de la moratoria, de la prórroga y del retraso pero también hacia el día fenoménico, el *phainesthai* luminoso y soleado de la *res publica* o de las Luces), pues bien, ese reenvío de la democracia todavía compete a la *différance*. Si lo prefieren ustedes, esta democracia como envío del reenvío, reenvía a la *différance*. Pero no sólo a la *différance* como prórroga y rodeo del rodeo, vía desviada, aplazamiento en la economía de lo mismo. Pues se trata también, y a la vez —ya que la cosa está marcada por la misma palabra en *différance*—, de la *différance* como reenvío a lo otro, es decir, como experiencia irrefutable —subrayo: *irrefutable*— de la alteridad de lo otro, de lo heterogéneo, de lo singular, de lo no-mismo, de lo diferente, de la disimetría, de la heteronomía.

He subrayado «irrefutable» para significar *solamente refutable*, con el único recurso protector del reenvío refutador. Según estos dos sentidos de la *différance*, la democracia es diferentemente diferidora, es *différance*, reenvío y espaciamento. Por eso, repito, el motivo del espaciamento, del intervalo o de la separación, de la huella como separación, del devenir-espacio del tiempo o del devenir-tiempo del espacio, juega un papel tan importante desde *De la gramatología* y en *La différence*.

La democracia no es lo que es sino en la *différance*, en virtud de la cual aquélla se difiere y difiere de sí misma; no es lo que es sino espaciándose más allá del ser e incluso de la diferencia ontológica; es (sin ser) igual a sí misma y propia consigo misma solamente en tanto que es inadecuada e impropia, a la vez con retraso y con adelanto respecto de ella misma, de lo Mismo y de lo Uno de ella misma, interminable en su inacabamiento allende todos los inacabamientos determinados, todas las limitaciones en ámbitos tan diferentes como

el derecho al voto (por ejemplo para las mujeres —¿a partir de cuándo?—, para los menores —¿a partir de qué edad?—, para los extranjeros —¿cuáles y en qué territorio?—, por acumular desordenadamente algunas muestras ejemplares de miles y miles de problemas semejantes), la libertad de prensa, el fin de las desigualdades sociales en el mundo entero, el derecho al trabajo, tal o cual nuevo derecho, en suma, toda la historia de un derecho (nacional o internacional) siempre desigual a la justicia, puesto que la democracia no busca su lugar sino en la frontera inestable e inencontrable entre el derecho y la justicia, es decir, asimismo entre lo político y lo ultra-político. Por eso, una vez más, no es seguro que «democracia» sea un concepto de arriba abajo político. (Dejo aquí abierto el lugar para una discusión sin fin sobre Schmitt y con Schmitt.)

Recuerdo esto de paso, en un abrir y cerrar de ojos, de una forma algebraica y telegráfica, con la sola intención de recordar que jamás hubo, en los años ochenta o noventa, como a veces se pretende, un *political turn* o un *ethical turn* de la «deconstrucción» tal y como, al menos, yo la he experimentado. El pensamiento de lo político siempre ha sido un pensamiento de la *différance*, y el pensamiento de la *différance* siempre ha sido también un pensamiento de lo político, del contorno y de los límites de lo político, especialmente en torno al enigma o al *double bind* auto-inmunitario de lo democrático. Lo cual no quiere decir, muy por el contrario, que no haya pasado nada nuevo entre, digamos, 1965 y 1990. Sencillamente, lo que haya pasado no tiene ninguna relación ni ninguna semejanza con lo que la figura del *turn* —que sigo por consiguiente privilegiando aquí—, de la *Kehre*, del giro o de las tornas, podría hacer que nos imaginásemos. Si las «tornas» cambian tomando un «viraje» o forzando, como el viento en las velas, a «cambiar de bordo», entonces el tropo de las tornas toma un mal sesgo, un mal cariz. Porque desvía el pensamiento de lo que queda por pensar; ignora o le quita al pensamiento aquello mismo que queda por pensar. Si todo reenvío es diferentemente diferidor, y si la huella es un sinónimo para ese reenvío, siempre hay entonces alguna huella de democracia, toda huella es huella de democracia. De democracia lo único que podría haber es huella. En esta dirección intentaré más adelante una relectura del sintagma «democracia por venir».

Retornemos, con una palabra, a algunos ejemplos más intuitivos y más actuales. Puesto que estoy hablando inglés al decir *the very idea of democracy*, ¿hay, después del ejemplo argelino, algún proceso más

visiblemente auto-inmunitario que el de los efectos de lo que se llama el «11 de septiembre» (en los Estados Unidos y sin duda también en otros lugares)? Por no tirar más que de este hilo, entre tantos otros, en la reflexión sobre el 11 de septiembre, vemos una administración americana, a la que siguen potencialmente otras, en Europa y en el resto del mundo, la cual, al pretender iniciar una guerra contra el «eje del mal», contra los enemigos de la libertad y contra los asesinos de la democracia en el mundo, tiene inevitable e irrefutablemente que restringir, en su propio país, las libertades denominadas democráticas o el ejercicio del derecho, extendiendo los poderes de la inquisición policial, etc., sin que nadie, sin que ningún demócrata, pueda oponerse seriamente a ello ni hacer otra cosa que deplorar estos o aquellos abusos en el empleo *a priori* abusivo de la fuerza en virtud de la cual una democracia se defiende contra sus enemigos, se defiende ella misma, de sí misma, contra sus enemigos potenciales. Ésta debe parecerse a ellos, corromperse y amenazarse ella misma para protegerse contra las amenazas de aquéllos. En cambio, por así decirlo, como revancha, quizá es porque los Estados Unidos viven en una cultura y de acuerdo con un derecho ampliamente democráticos, por lo que este país pudo abrirse y exponer su mayor vulnerabilidad a unos inmigrantes, por ejemplo a unos aprendices-pilotos, «terroristas» experimentados y, a su vez, suicidas, los cuales, antes de volver contra los demás pero también contra ellos mismos las bombas aéreas en las que se convirtieron y de lanzarlas abalanzándose contra las dos torres del WTC, se entrenaron en el territorio soberano de los Estados Unidos ante las barbas de la CIA y del FBI, quizá no sin cierto consentimiento auto-inmunitario de una Administración a la vez más o menos imprevisora de lo que se cree ante un acontecimiento presuntamente imprevisible y de gran magnitud. Los «terroristas» a veces son ciudadanos americanos, y los del 11 de septiembre lo fueron quizá para algunos; fueron, en todo caso, ayudados por ciudadanos americanos, robaron aviones americanos, volaron en aviones americanos, despegaron desde aeropuertos americanos.

Habría, pues, al menos dos razones para tornar aquí la mirada hacia la libertad (*eleutheria* o *exousia*). La primera se referiría a cierto vacío, una especie de desembrague, la rueda libre o la indecisión semántica en el centro de *demokratia*. La democracia no podía reunirse en torno a la presencia de un sentido axial y unívoco que no se destruyese ni se llevase a sí mismo por delante. La segunda razón debería orientarnos hacia todos los lugares de pensamiento en donde la interpretación, incluso la reinterpretación de la libertad, de lo

que «libertad» quiere decir, corre el riesgo de trastocar el legado y el alegato, el envío de la «democracia». Allí donde la libertad ya no está determinada como un poder, un dominio o una fuerza, como una facultad siquiera, como una posibilidad del «yo puedo» (*facultas*, *Kraft*, *Möglichkeit* o *Vermögen*), la evocación y la evaluación de la democracia como poder del *demos* se ponen a temblar. Entonces, si nos importa la libertad en general, antes de cualquier interpretación, ya no habría que tener miedo de hablar sin o contra la democracia. ¿El derecho a hablar sin tomar partido *por* la democracia es más democrático o menos democrático? ¿Y sin otorgarle una confianza ciega a la democracia? ¿Sí o no es la democracia lo que garantiza el derecho a pensar y, por lo tanto, a actuar sin ella o contra ella? Sin embargo, hoy en día, aparte de la excepción árabe e islámica de la que antes hablábamos, cada vez hay menos gente en el mundo que se atreva a hablar en contra de la democracia (las pancartas electorales de Le Pen reivindican simultáneamente tanto la república como la democracia, esos dos conceptos que suelen contraponerse en Francia, de una forma tan interesante pero tan artificial, como si se pudiese contraponer un deseo de la igualdad de todos ante la ley universal a un deber de hacerse cargo de las diferencias, de las minorías, de las identidades comunitarias, culturales, religiosas, incluso sexuales—inmenso problema que dejaremos provisionalmente de lado); cuando casi todo el mundo, fuera de un determinado mundo árabe e islámico, alega al menos el democratismo, debemos recordar que, en el fondo, hay bastantes pocos discursos filosóficos, a pesar de que los hay, dentro de la gran tradición que va desde Platón hasta Heidegger, que hayan tomado, sin reservas, partido por la democracia. En este sentido, el democratismo en filosofía es, en suma, una cosa bastante rara y muy moderna. Quizá incluso muy poco filosófica. ¿Por qué? Dicho democratismo fue, como es sabido, el blanco constante de Nietzsche, ya se tratase de las formas determinadas que adquirió en la modernidad o de su genealogía con la perversión ético-religiosa judía, cristiana y, sobre todo, paulina, la cual trastoca la debilidad en fuerza. Más aún que ninguna otra, más que la social-democracia o que la democracia popular, una democracia cristiana debería ser acogedora con los enemigos de la democracia, tenderles la otra mejilla, ofrecer la hospitalidad, dar la palabra y el derecho al voto a los anti-demócratas, lo cual es conforme a cierta esencia hiperbólica y más auto-inmunitaria que nunca de la *democracia misma*, si es que «mismo» hay alguna vez, si es que —lo mismo— hay alguna vez democracia y, por lo tanto, democracia cristiana digna de ese nombre.

DOMINIO Y MÉTRICA

Para limitarme a este pensamiento de la libertad que, de un modo deconstructivo, vuelve a poner en cuestión al pensamiento de la libertad como fuerza, dominio, facultad, no recurriré hoy ni al ejemplo de Heidegger —del que lo menos que puede decirse es que su profunda reinterpretación de la libertad no lo convirtió en un demócrata— ni al de Lévinas, el cual no sólo no cedió nunca a la retórica democratista, sino que somete o torna secundaria la libertad para supeditarla a una responsabilidad que me convierte en el rehén del otro, en una experiencia de la heteronomía absoluta aunque sin servidumbre. Lévinas sitúa la responsabilidad antes y por encima de la «difícil libertad».

Tomemos en consideración únicamente, muy cerca de nosotros, el ejemplo tan notable de *La experiencia de la libertad*¹. Este gran libro de Jean-Luc Nancy analiza la libertad «en tanto que cosa, fuerza y mirada». Éste es el título de un capítulo. Tras otros dos capítulos, «El espacio dejado libre por Heidegger» y «El pensamiento libre de la libertad», Nancy pretende efectivamente abrir de nuevo el acceso a una libertad que «no se deja presentar como la autonomía de una subjetividad dueña de sí misma y de sus decisiones, desarrollándose sin trabas, con una perfecta independencia» (p. 91 [p. 79]).

1. J.-L. Nancy, *L'Expérience de la liberté*, Galilée, Paris, 1988 [*La experiencia de la libertad*, trad. de P. Peñalver, Paidós, Barcelona, 1996]. Salvo indicación contraria, las menciones de página que van a continuación remiten a esta obra. [Las de la traducción figuran entre corchetes.]

Ésta era la primera frase del capítulo 7, «Partición de la libertad. Igualdad, fraternidad, justicia», al cual debo, de una manera desgraciadamente injusta, digamos a la vez más o menos injusta, otorgar aquí cierto privilegio. De una manera más injusta, porque me falta tiempo para una lectura extensa, más sutil y más consecuente de todo lo que comporta este capítulo, de lo que lo precede y lo sigue y, lo que todavía es peor, no puedo siquiera hacerle justicia a la totalidad de dicho capítulo. Pero también será, así lo espero, algo menos desleal e injusto, porque me parece bastante legítimo u honrado, en suma, hoy por hoy, en este contexto, privilegiar un capítulo que nombra la democracia y habla incluso de «lo que le falta hoy y lo que, hasta ahora, siempre le ha faltado a la filosofía de la democracia» (p. 105 [p. 92]).

Desde el punto de vista histórico, incluso epocal, dispémos, antes que nada, el riesgo de un malentendido en relación con la primera frase que he citado. Ésta decía una «libertad» que «no se deja presentar como la autonomía de una subjetividad dueña de sí misma y de sus decisiones». En esta declaración contundente, la alusión a una «subjetividad dueña de sí misma» podría hacernos pensar que lo que Nancy está rebatiendo, delimitando, incluso deconstruyendo aquí es la figura moderna, cartesiana o post-cartesiana de una libertad del sujeto, de la libertad como carácter, facultad, poder o atributo de un sujeto (a pesar de que, contrariamente a lo que se cree con frecuencia, Descartes nunca haya aventurado ningún concepto filosófico del sujeto y de que esta palabra no aparezca en su léxico). Se podría pensar, por lo tanto, que lo que así se rebate o deconstruye es esa libertad como fuerza, dominio o soberanía, como poder soberano sobre sí, libertad que, en efecto, parecen implicar todos los discursos del derecho, de la política y de la democracia desde el siglo xvii.

Ahora bien, si dejamos de lado la mera palabra «subjetividad» cuya historia no volveré a retomar aquí (palabra que, por lo demás —repito—, no solamente no es cartesiana sino que ni siquiera es propia de los filósofos inmediatamente post-cartesianos, ni de las Luces, antes de Kant, pero poco importa eso por el momento), no cabría limitar (y Nancy no lo hace explícitamente) a ninguna época moderna de la susodicha subjetividad la definición de la libertad como facultad «dueña de sí misma y de sus decisiones», como poder soberano de hacer lo que se quiera, en suma, como poder de acceder a una «perfecta independencia». Platón o Aristóteles, por no hablar más que de ellos, habrían aceptado sin dificultad la definición o la presentación de la libertad como poder, dominio e independencia.

Ésta es la definición que está funcionando en *La República* de Platón y en la *Política* de Aristóteles. Lo que Nancy vuelve a poner en tela de juicio es, por consiguiente, la totalidad de una filosofía o de una ontología de la libertad. Con agallas, tiene el coraje de volver a poner en cuestión *toda* esta ontología política de la libertad pero manteniendo la palabra, el envío de la palabra, y dedicando un libro a la libertad. A mí, que siempre he carecido de su audacia, este mismo poner en cuestión deconstructivamente la ontología política de la libertad me ha llevado a restringir y vigilar la palabra libertad y a utilizarla rara vez, con reservas, con parsimonia y circunspección. Siempre lo he hecho con inquietud, con mala conciencia o para otorgarme, aquí o allá, en unos contextos muy delimitados y dominados por el código clásico, buena conciencia político-democrática.

En toda la filosofía política, el discurso dominante sobre la democracia implica esa libertad como poder, facultad, facilidad para hacer, fuerza, en suma, para hacer lo que se quiera, energía de la voluntad intencional y decisoria. Por consiguiente, resulta difícil entender —y eso es lo que queda por pensar— cómo podría otra experiencia de la libertad fundar de una forma inmediata, continua, consecuente, lo que todavía se llamaría una política democrática o una filosofía política democrática.

Ésta es una de las razones por las que Heidegger, que también habrá tratado de pensar de otro modo lo «libre» de la libertad, fue todo menos demócrata. No lo deseaba. Pero es también la razón por la que Nancy —de quien todos sospechamos que sí conserva el deseo democrático— reconoce la dificultad aunque la articula, no sin esperanza, en torno a un «hasta ahora». Hasta ahora, ciertamente, no ha habido ninguna filosofía de la democracia, hasta ahora el pensamiento necesario para dicha filosofía, a saber, un determinado pensamiento de la libertad, le ha «faltado» a ésta, como también le ha faltado a lo «político» en general. Sin duda. Pero está el porvenir, hay porvenir y, en el porvenir, el porvenir podría hacer la partición entre, *por una parte*, la «democracia» (con respecto a la cual, nos dice Nancy, es posible que ya no sea posible pensar nada bajo esta palabra: no dice que será imposible, nos dice —sopesemos sus palabras— que es posible que eso no sea «ya siquiera posible») y, *por otra parte*, lo «político», del cual quizá es posible, posiblemente posible, en cambio, desplazar el concepto y movilizar todavía el nombre. Entonces, sin estar, por mi parte, seguro de que se puedan disociar así estas dos avenidas del porvenir, lo democrático y lo político, estos dos regímenes de lo posible, de lo posiblemente imposible y de lo posiblemente posible (sobre estas dos palabras de «posible» haré

recaer eventualmente todo el peso de la cuestión), prefiero citar literalmente un largo pasaje de Nancy.

Para entender mejor la primera frase de dicho pasaje, esto es, una alusión a un «espacio-tiempo de la inicialidad» («inicialidad del ser», se decía más arriba), ante todo hay que precisar al menos una premisa, la de la partición como espaciamiento. Con anterioridad, en efecto, se trataba de determinar el «quien», en suma, el quienquiera que sea del «*quien* es libre», quien «*existe* libre», sin necesariamente «*ser* libre» (y este «quien» ya no sería un sujeto ni una subjetividad dueña de su voluntad y de sus decisiones, etc.). Para determinar este «quien», Nancy moviliza de nuevo, haciéndolos trabajar de otro modo, no sólo el concepto heideggeriano de *Jemeinigkeit* al que arrastra hacia el pensamiento de una singularidad de la vez, del *cada vez* como *otra vez*, sino también el concepto de «ipseidad de la singularidad». Por las razones que dije y sobre las cuales podría extenderme todavía más, yo me sentiría inquieto y no carecería de reservas respecto de la miidad y de la ipseidad (las cuales corren, ambas, el peligro de salvaguardar, al menos subrepticamente, el «yo puedo» de mi propia libertad, de la libertad mía, de la libertad del yo, incluso del yo-voluntario-consciente-intencional-y-decisorio, de la libertad, digamos, clásica). Desconfiaría, pues, de ambos motivos, y tanto del uno como del otro, si justamente Nancy no introdujese cada vez, de una forma determinante aunque también ruinosa, auto-inmunitaria, la divisibilidad de una partición, es decir, la separación o la huella de un espaciamiento. Porque lo que denomino lo auto-inmunitario no consiste sólo en perjudicarse o en arruinarse, ni siquiera en destruir las propias protecciones, y en hacerlo uno mismo, en suicidarse o en amenazar con hacerlo, sino de una manera más grave y, precisamente por eso mismo, en amenazar al yo o al sí, al *ego* o al *autos*, a la ipseidad misma, en encentar la inmunidad del *autos* mismo: no sólo en auto-encentarse sino en encentar el *autos* —y también, por consiguiente, la ipseidad. No sólo en suicidarse sino en comprometer la sui-referencialidad, el sí del suicidado mismo. La auto-inmunitad es más o menos suicida, pero la cuestión es todavía más grave: la auto-inmunitad amenaza siempre con privar al suicidio mismo de su sentido y de su presunta integridad.

Vuelvo de nuevo al gesto de Nancy. Incluso allí donde quiere mantener el valor de ipseidad, y hasta de solipsismo, Nancy reconoce la parte de una partición esencial, a la vez como reparto y participación, lo cual no es posible más que en virtud de un espaciamiento irreductible. El espaciamiento —dice— es la «forma general [...] de

la existencia» (p. 186 [p. 162]). Habla incluso de la retirada de una aseidad del ser, por consiguiente, del ser uno mismo por sí mismo del ser en la partición de la ipseidad: «...en la soledad e incluso en el solipsismo —al menos si se entiende éste como un *sola ipse* de la singularidad—, la ipseidad está ella misma constituida por la partición y como partición. Es decir, que *la ipseidad de la singularidad tiene por esencia la retirada de la aseidad del ser*. Por eso, el ser de su 'sí mismo' ['sí' entre unas comillas que dicen toda la dificultad para mantener cualquier 'sí' que sea] es lo que sigue siendo 'sí mismo' cuando nada retorna a sí» (p. 95 [p. 83]). Fin o interrupción del círculo, cesura de la torna en el retorno a sí, incluso cuando el sí «sigue siendo sí». Incluso cuando el sí sigue siendo sí, su aseidad y su ipseidad se retiran. Sin embargo, esa partición de la libertad es espaciamiento:

[...] la libertad desempeña el juego discreto del intervalo, ofreciendo en suma el espacio de juego donde «cada vez» tiene lugar: la posibilidad de que sobrevenga una singularidad irreductible [...] que es ante todo libre en el sentido de que sobreviene en el espacio libre y en el espaciamiento libre del tiempo donde la *vez* singular es solamente posible [...] Es la libertad la que espacia y singulariza... (p. 93 [p. 81]).

[...] el espacio de las existencias es su espaciamiento [...] (p. 95 [p. 82]).

[La libertad] [...] lanza al sujeto al espacio de la partición del ser. La libertad es la lógica específica del acceso a sí fuera de sí, en un espaciamiento cada vez singular del ser [...]. «Espaciar el espacio» querría decir: conservarlo en tanto que espacio, y en tanto que partición del ser, con el fin de *compartir indefinidamente la partición* de las singularidades (p. 96 [pp. 83-84]).

El espacio libre es abierto [...] (p. 100 [p. 87]).

Habiendo recordado así esta premisa esencial, a saber, la partición como *espaciamiento* (espacio-tiempo, diríamos, devenir-espacio del tiempo o devenir-tiempo del espacio), puedo citar de una forma más inteligible el pasaje sobre lo que «hasta ahora» le falta a la filosofía de la democracia y sobre lo que distingue a lo «democrático» de lo «político» como lo posiblemente imposible y lo posiblemente posible. Lo democrático es posiblemente imposible, lo político posiblemente posible. Este pasaje se abre con una alusión al nacimiento, al comienzo y a la inicialidad que liberan:

Es la fractura simultánea en el interior del individuo y de la comunidad la que abre el espacio-tiempo específico de la inicialidad. Lo que le falta hoy [y habría que concederle toda la fuerza y la oportunidad de su enigma a este hoy: ¿dónde y cuándo es hoy, el día de hoy, para la carencia de la que se va a tratar? Este hoy, lo van ustedes a ver y a oír, va a dejarse determinar por un «hasta ahora» igual de enigmático y que, como el hoy, supone que ya hemos empezado a ir más allá del «hasta ahora», hasta el punto de que el hoy ya es ayer: lo que falta hoy] y lo que, hasta ahora, siempre le ha faltado a la filosofía de la democracia es el pensamiento de esa inicialidad, más acá o más allá de la salvaguarda de las libertades que se dan por adquiridas (por naturaleza o por derecho). Es posible que, por esa razón, no sea ya siquiera posible, en el porvenir, pensar en términos de «democracia», y es posible que eso signifique incluso un desplazamiento generalizado de lo «político» cuyo nombre hemos movilizad aquí provisionalmente: quizá una liberación de lo político mismo. En todo caso, lo que falta es un pensamiento de la libertad que no está dada pero que *se toma* ella misma en el acto de su comienzo y de su re-comienzo. Esto es lo que nos queda por pensar y quizá más allá de toda nuestra tradición política —pero, no obstante, es en cierto modo ya en la dirección de esta exigencia en la que al menos parte de la tradición revolucionaria ha pensado (pp. 105-106 [p. 92]).

Sutil juego, por lo tanto, del «hoy» y del «hasta ahora», improbable espacio de lo que queda por pensar cuando ya habrá empezado a ser pensado, quizá, posiblemente, a pesar de que eso fuese imposible hasta ahora, y pensado no por la revolución sino por «al menos parte de la tradición revolucionaria». ¿Qué es una tradición? ¿Una revolución? ¿Una tradición revolucionaria? ¿Al menos parte de la tradición revolucionaria? En cualquier caso, una tradición revolucionaria que no se limita a ninguna revolución determinada ya es algo enorme y difícil de *medir*.

Ahora bien, la cuestión de la medida es precisamente la que marca la mayor dificultad, incluso la aporicidad, confesada o no, de este capítulo —justamente en lo que se refiere a la democracia. Esta dificultad no se la objeto a Nancy pues ella está, por así decirlo, en la cosa o en la causa misma, en lo imposible mismo de la cosa, así como en el bello equívoco de la palabra «partición» y de sus explosivas consecuencias. La dificultad surge en el momento en que hay que determinar en lo político, incluso en lo democrático (pero se podría igualmente decir aquí en lo jurídico y en lo ético), el espacio-miento de una libertad pre-subjetiva o pre-crática y tanto más incondicional, inmensa, desmesurada, inconmensurable, incalculable,

inapropiable que no puede —dice Nancy— «de ninguna manera constituir una propiedad» (p. 96 [p. 83]) y que consiste —Nancy lo repite hasta la saciedad— en exceder cualquier medida. Dicha libertad es lo inconmensurable mismo. «La libertad *no se mide con nada*», subraya; o asimismo: «La libertad: medirse con la nada» (p. 97 [p. 84]). Toda la dificultad residirá en la inyunción de la partición y de repartir lo inconmensurable de una manera justa, equitativa, igual, comedia. Y creo que esta dificultad es más difícil que cualquier dificultad; veo en ella todos los rasgos de lo imposible mismo. A esta partición de lo inconmensurable, Nancy le va a dar —pero me gustaría volver una y otra vez sobre ello— el nombre, a mi entender, sospechoso de «fraternidad». Al final de un razonamiento sobre el que volveré dentro de un momento, escribe: «La fraternidad es la igualdad en la partición de lo inconmensurable».

No hay nada nuevo en que yo llame aquí a la dificultad con la que se encuentra Nancy y que yo prefiero pues denominar lo imposible, la apuesta imposible, la misión imposible, el envío imposible, lo imposible como única posibilidad y como condición de posibilidad. La persistencia, en verdad, el retorno ineludible de una especie de aporía o, si lo prefieren ustedes, de antinomia en el corazón de la nomia es lo que está en la base de todo los procesos auto-inmunitarios. Esta antinomia en el corazón de lo democrático es algo reconocido desde hace tiempo, es clásica y canónica; es la de la pareja constitutiva y diabólica de la democracia: libertad e igualdad. Lo que traduciré a mi lenguaje diciendo que 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; esto era ya lo que Aristóteles reconocía cuando, antes incluso de distinguir entre la igualdad según el número y la igualdad según el mérito y, por lo tanto, según la proporción o el *logos* (*kat'axian de to to logo*), había formulado lo que, para mí, se parece a la aporía misma de la democracia, más concretamente del *demos* mismo. ¿Cómo nace el pueblo, el *demos* mismo? En la frase que acabo de citar sobre el nacimiento del *demos*, la traducción francesa (de Aubonnet, en Budé), abusando un poco, dice «democracia» allí donde Aristóteles dice solamente *demos*. Esto está en la *Política* (libro V, 1301a19). He aquí la traducción al uso:

La democracia [aquí, por consiguiente, el *demos*] ha nacido (*egene-to*) de que las gentes iguales en algún punto se imaginan que son absolutamente iguales, simple o solamente iguales, pura y simple-

mente iguales (*oiesthai aplos isoi einai*): porque son semejantemente libres (*oti gar eleutheroi pantes omoios*), creen que son absolutamente iguales.

Las vueltas que esta sola frase les hace dar a unas pocas palabras son vertiginosas. En primer lugar, el nacimiento del *demos* está vinculado con una creencia, con una imaginación, con una presunción o una presuposición, con una evaluación precipitada, con un «considerar como» que acredita, que otorga crédito —y no hay democracia sin crédito, ni tampoco sin acto de fe: porque son iguales en algún punto —dice Aristóteles—, creen, se imaginan (*oiesthai*), se representan que son absolutamente iguales. Hay, pues, una confusión respecto de la igualdad; después, porque son semejantemente (*omoios*) libres, creen, piensan, juzgan (*nomizousin*), suponen que son igualmente iguales. El doble paso a la igualdad absoluta es, cada vez, el efecto de una creencia, de un crédito, de una evaluación, de una presunción, incluso de una especulación que Aristóteles juzga evidentemente abusiva. Pero lo más temible en este nacimiento del *demos* no es la contradicción, la antinomia o la aporía simple, por así decirlo, entre dos términos que son dos leyes, la libertad y la igualdad; tampoco es la tensión entre dos igualdades (según el número y según el mérito o la proporción —*logos*); sino que es que la igualdad no es siempre un término opuesto o concurrente *junto*, *enfrente* o *en torno* a la libertad, como una medida calculable (según el número o según el *logos*) *junto*, *enfrente* o *en torno* a una inconmensurable, incalculable y universal libertad. No. Desde el momento en que todo el mundo (o quienquiera que sea —llegaremos más adelante a esa cuestión del quienquiera que sea) es igualmente (*omoios*) libre, la igualdad forma parte intrínseca de la libertad y, entonces, ya no es calculable. Esta igualdad en la libertad ya no tiene nada que ver con la igualdad según el número y según el mérito, la proporción o el *logos*. Es una igualdad incalculable e inconmensurable en sí misma; es la condición incondicional de la libertad, su partición, si lo prefieren. Y la antinomia no sólo ha nacido de una presunción o se extiende *entre* igualdad y libertad. La antinomia ya es inherente al concepto mismo de la isonomía, el cual incluye en sí mismo varios tipos desiguales de igualdades: las dos igualdades calculables (según el número y según el mérito o el *logos* proporcional), ciertamente, pero también la igualdad incalculable dentro de una libertad que es semejante para todos y para todas. Por lo demás, las dos igualdades ellas mismas calculables no se prestan al cálculo y no apelan a él más que para unos seres vivos que, se supone, tam-

bién son libres, esto es, que están igualmente dotados de libertades, es decir, que son inconmensurable, incalculable, incondicionalmente iguales en su libertad.

Esta aporía es la que se propaga todavía «hoy», «hasta ahora», pero sin que se la confiese como tal si no es en unas fórmulas a su vez aporéticas, al menos en lo que Nancy nos dice acerca de la igualdad y de la partición de la libertad.

Dentro de los límites que mi lectura de Nancy debe arrostrar aquí, por razones evidentes, las del tiempo sobre todo, yo vería en dicha aporía dos lugares, por así decirlo, si no dos caminos. Diga-mos dos *situaciones*. En la primera, no puedo sino suscribir y compartir; en cualquier caso, estaré de acuerdo con Nancy en lo que sigue siendo, sin embargo, una terrible dificultad que hay que asumir, una dificultad insoluble y que no ocultaré, que ocultaré en todo caso menos que él. La denomino aporía, con todas las consecuencias negativas y afirmativas consiguientes, puesto que la aporía es la condición de posibilidad y de imposibilidad de la responsabilidad. Nancy no hablaría, por su parte, de aporía —creo yo—, allí donde, no obstante, sus formulaciones se parecen, en mi opinión, a lo que yo, por mi parte, llamo aporía. En la segunda situación —y voy a explicarlo—, estaría menos dispuesto a suscribir y a compartir, pese a que mi reserva no pertenezca al ámbito de la objeción y pueda parecerse a una disputa terminológica, incluso a una disputa fraternal, como diría un irenista, puesto que afecta al hermano, a la cuestión de la fraternidad. Una de las numerosas razones por las cuales desconfío del hermano y, sobre todo, de lo que podría haber de tranquilizador en la expresión «disputa fraternal», es que no hay peor guerra que la de los hermanos enemigos. Solamente hay guerra, y peligro para la democracia por venir, allí donde hay hermanos. Más concretamente: no allí donde *hay hermanos* (siempre los habrá y ahí no reside el mal, no hay mal en ello), sino allí donde la fraternidad de los hermanos *dicta la ley*, allí donde se impone una *dictadura política* de la fraternocracia.

1. Primera situación. A la aporía que asumo, aunque sin silenciarla, y muy cerca de Nancy que no la nombra como tal, le atribuiré, por economía, en el párrafo que estoy a punto de leer, dos *marcadores*. Éstos tienen en común —y por eso los llamo marcadores— el destacar o inscribir cualquier problema en silencio, por consiguiente, el silenciarlo diciéndolo, el denegarlo confesándolo. Dichos marcadores son, en primer lugar, unos paréntesis (unas frases que sitúan toda la dificultad entre paréntesis, por así decirlo) y, luego,

unas comillas (tres palabras cuyo sentido queda en suspenso entre comillas porque esas tres palabras son inadecuadas, inadecuadas a sí mismas o a su sentido habitual; y Nancy las utiliza menos de lo que las menciona, por consiguiente, las utiliza sin utilizarlas, desaprobándolas, rechazándolas, negándose a acreditarlas en el momento en que, sin embargo, todavía les presta crédito. He aquí el párrafo en cuestión. Destacaré por turno los paréntesis y las comillas. Las comillas, además, aparecen cada dos por tres en una frase entre paréntesis. Se trata siempre del espaciamento del espacio y de la partición, por igual, de la igualdad de las singularidades. Nancy escribe:

La partición ontológica, o la singularidad del ser, abre el espacio que la libertad sola puede, no ya «llenar», sino propiamente espaciar. «Espaciar el espacio» querría decir: conservarlo en tanto que espacio y en tanto que partición del ser, con el fin de *repartir indefinidamente la partición* de las singularidades.

Por eso también, la libertad, en tanto que es ese *logos* de la partición [supongo que *logos* apunta a la vez hacia la «partición ontológica» de la que se hablaba hace un instante y al *logos* en el sentido de *nomos*, de distribución y de proporcionalidad, en el sentido en que Aristóteles dice también «*logo*» (*to logo*) para la igualdad según la proporción], está inmediatamente vinculada con la igualdad o, mejor, es inmediatamente *igual a la igualdad*. La igualdad no consiste en una conmensurabilidad de los sujetos en relación con una unidad de medida. Es la igualdad de las singularidades en la incommensurabilidad de la libertad [y aquí está el paréntesis, y la forma elocuentemente denegadora de la protesta] (lo cual no impide, al contrario, que sea necesario tener una medida técnica de la igualdad y, por lo tanto, también de la justicia, que torne efectivamente posible, en unas condiciones dadas, el acceso a lo incommensurable). [Este paréntesis viene, por consiguiente, a introducir de nuevo, lo señalo con una sola palabra demasiado breve, la determinación, la técnica, la medida, la condicionalidad y —no nos lo ocultemos— lo político y lo democrático mismos, allí donde la incommensurabilidad incondicional e ilimitada de la libertad vuelta así a pensar los tornaría al menos, digamos, indeterminables.] Dicha incommensurabilidad no significa, a su vez, que cada cual tenga un derecho ilimitado a ejercer su voluntad [y aquí está el segundo paréntesis, con comillas incluidas] (por lo demás, si «cada cual» designa al individuo, ¿cómo construir un derecho semejante en relación con las singularidades que dividen al individuo mismo y, según las cuales éste existe? Ante todo, tendríamos que aprender a pensar «cada cual» a partir de las series o de las redes de «cada vez» singulares). Esta incommensurabilidad no significa tampoco que la libertad no se mida más que con ella misma, como si «ella misma» [comillas, pues, una vez más] pudiese proporcionar un patrón de libertad. Pero significa que la liber-

tad *no se mide con nada*: se «mide» con el trascender en nada y «para nada» de la existencia. La libertad: medirse con la nada (pp. 96-97 [pp. 83-84]).

Los dos puntos sustituyen al «es», interrumpen la cópula ontológica del «es». Conducen al devenir-sustantivo de «nada», al paso del «con nada» y «para nada», a «medirse con la nada», fórmula que será retomada una vez más en el párrafo siguiente. La sustantivación de «nada» evita, si no la nada, por lo menos cierto heroísmo del afrontamiento de la nada como plenitud, pero no evita el sí, el *se*, del «medir-se». Volvemos a encontrarnos aquí, bajo una forma ciertamente muy sutil, con todos los problemas del «sí» y de la ipseidad que nos azusan desde el principio. Leamos de nuevo lo que sigue:

Medirse con la nada no quiere decir afrontar heroicamente o confrontar extáticamente un abismo concebido como *plenitud* de nada y que se volvería a cerrar con la absorción del sujeto del heroísmo o del éxtasis. Medirse con la nada es *medirse* absolutamente, o medirse con la «medida» misma del «medirse»: poner al «sí mismo» en medida de tomar la medida de su existencia. [Todo se va pues a concentrar en esta posición, en esta auto-posición ipsocrática que consiste en *poner al sí*, en poner al sí en medida de..., en darle el poder de..., al jugar la palabra «medida» aquí, en el idioma del «en medida», «estar en medida de...», el papel de un esquema mediador entre lo medible, lo desmedido, o lo incommensurable, y el *poder* de medirse a lo sin-medida, firmando aquí el «se» del «medirse» el encarnamiento de la ipseidad.] Es quizá, e incluso seguramente, una desmesura. De ninguna manera ni en ningún registro del análisis, se evitará la desmesura de la libertad —de la que el heroísmo y el éxtasis son también, de hecho, figuras y nombres pero que no deben confiscar otros, como la serenidad, la gracia, el perdón o las sorpresas de la lengua, y otras más.

Lo que se halla así puesto entre paréntesis y entre comillas, no digo necesariamente denegado ni suspendido, sería en efecto lo innegable de una aporía. No trataré de aclarar aquí lo que, en ella, atañe precisamente a la aparición determinante de lo «político» y, dentro de éste, de lo «democrático». Así se determina en efecto lo «político» (y asimismo lo «jurídico» —Nancy habla del derecho y de la justicia²—, incluso lo «ético», desde el momento en que hay algu-

2. Cito aquí este magnífico pasaje, entre otras razones, porque trata de esas «negociaciones» que son, en mi opinión, el lugar mismo de la aporía. Nancy tiene

na referencia, como es aquí el caso, al «ejercicio de la voluntad»; y no estoy seguro de que lo que se denomina, en el Occidente filosófico, con estas tres palabras forme en este caso una serie disociable). La responsabilidad político-jurídico-ética se determina y sólo se torna nombrable, con cierta estabilidad semántica, en el momento en que se impone precisamente lo que está entre paréntesis, a saber, la técnica de la igualdad, una justicia en el sentido del derecho calculable, lo que Nancy llama todavía las «condiciones dadas» y, sobre todo, unos criterios de «negociaciones» para medir ese acceso a lo inconmensurable que, en sí mismo y por definición, excluye cualquier criterio previo, cualquier regla calculable, cualquier medida. Lo que torna a la aporía temible y, es preciso decirlo, sin salida calculable, decidible o previsible y, una vez más, entregada a la paradoja de lo auto-inmunitario es que la igualdad no es igual a sí misma. Ésta es, como lo sugerí hace un rato, inadecuada a sí misma, a la vez oportunidad y amenaza, amenaza en tanto que oportunidad: auto-inmunitaria. La igualdad, como la búsqueda de una unidad de medida calculable, no es sólo un mal o algo para salir del paso, es asimismo la oportunidad de neutralizar todo tipo de diferencias de fuerza, de propiedades (naturales o no) y de hegemonías con el fin de acceder justamente al *quienquiera que sea* o al *cualquiera* de la singularidad, en la desmesura misma. La medida calculable permite también el acceso a lo incalculable y a lo inconmensurable, un acceso que sigue permaneciendo él mismo necesariamente indecidió entre lo calculable y lo incalculable: ésta es la aporía de lo político y de la democracia. Pero, al mismo tiempo, al borrar en el cálculo la diferencia de la singularidad, al no contar más con ella, la medida corre el riesgo de poner término a la singularidad misma, a su calidad o a su intensidad no cuantificable. Y, no obstante, el concepto de la igualdad mesurable no se opone a la desmedida. Por eso, Nan-

que prestarles atención y lo hace, una vez más, como si fuese una concesión, entre dos guiones:

«La *justicia* de la que es necesariamente cuestión aquí —puesto que se trata aquí de partición y de medida— no es la de un justo medio, el cual presupone la medida previa, sino que es la preocupación de una justa medida de lo inconmensurable. Por eso —cualesquiera que sean las negociaciones que, al mismo tiempo, resulte necesario mantener con los considerandos y las expectativas razonables de un justo medio—, la *justicia* no puede estar sino en la decisión renovada de recusar la validez de la 'justa medida' previa o reinante, *en nombre de lo inconmensurable*. El espacio político o lo político como espaciamento se brinda, de entrada, bajo la forma —siempre paradójica y crucial para lo que no es lo político, ni la comunidad, sino la gestión de la sociedad— de la común (ausencia de) medida de un inconmensurable. Así es, cabría decir, el primer rayo de la libertad» (p. 101 [p. 88]).

cy tiene razón al hablar de «la igualdad de las singularidades en la inconmensurabilidad de la libertad».

Pero hay que reconocer *tres necesidades* poco compatibles a la vez:

a) Esa «técnica», esa «medida técnica de la igualdad» no es un accidente ni una caída, una mala suerte o una decadencia para lo incalculable o lo inconmensurable (e insisto en la palabra «técnica» porque lo político-jurídico-ético, tal y como lo entendemos, implica esta técnica calculadora, una serialidad o una circularidad que no es, pues, una instancia auxiliar ni secundaria). Dicha técnica es también la oportunidad de lo inconmensurable, *es lo que da acceso a ello*. Oportunidad otorgada por lo político, lo jurídico, lo ético y su invención, cualquiera que sea el sitio donde ésta tenga lugar.

b) Esa oportunidad se brinda siempre como una amenaza auto-inmunitaria. La técnica calculadora destruye o neutraliza evidentemente la singularidad inconmensurable a la cual da un acceso efectivo.

c) Por definición, no hay ningún criterio previo, ninguna regla garantizada, ninguna unidad de cálculo incontestable, ningún esquema mediador fiable y natural para regular ese cálculo de lo incalculable y esa medida común o universal de lo inconmensurable. Digo «común y universal» porque no vamos a tardar en tener que preguntarnos lo siguiente, con la cuestión del hermano: ¿caso se detiene, incluso en la política, e incluso en el derecho (ésta es la gran urgencia de la cuestión del derecho internacional y de los Estados canallas hacia la cual dirijo el rumbo), esa medida de lo desmedido, esa igualdad democrática, en la ciudadanía, por consiguiente, en las fronteras del Estado-nación? ¿O acaso debemos extenderla a todo el mundo de las singularidades, a todo el mundo de los humanos que, presuntamente, son mis semejantes —o incluso, más allá, a todos los seres vivos no humanos o incluso, más allá, a todos los seres no-vivos, a su memoria, espectral o no, a su por-venir o a su indiferencia respecto de lo que creemos poder identificar, de una forma siempre precipitada, dogmática y oscura, como la vida o el presente vivo de la vivencia en general? Porque, en lo que denomino la primera situación de la aporía, aquella en la que comparto o agravo a mi manera lo posible-imposible que Nancy aprehende como medida de la desmedida o desmedida de la medida, la referencia a la unidad de cálculo, es decir, de ese «cada cual» mantenido entre comillas, es tanto más intratable y no negociable (y, por lo tanto, sólo apta para ser negociada sin fin, sin saber y sin garantía de ningún tipo) cuanto que, en el lenguaje y el pensamiento mismo de Nancy,

en el libro titulado *La experiencia de la libertad*, la libertad no es sólo el atributo de un *ego*, el «yo puedo» de un libre albedrío, el poder de un sujeto voluntario, de un sujeto presuntamente *amo*, en francés *maître*, uno o cuantificable, por lo tanto, medible (y, para dar más la medida, casi me inclinaría a escribir aquí, en francés, *maître*, «amo»: *mètre*, «metro», justa medida, *metron*, medida medidora y medible). No, la libertad se extiende a todo lo que aparece en lo abierto. Se extiende al acontecimiento de todo lo que, en el mundo y, ante todo, en el «hay» del mundo, viene a la presencia, inclusive bajo la forma libre del ser vivo no humano y de la «cosa» en general, viva o no. Habrá que remitirse aquí a lo que Nancy dice de la libertad como «fuerza» y como «fuerza de la cosa» como tal, incluso de la «fuerza trascendental» «en tanto que efectividad material» (pp. 132-133 [pp. 117-118]). Toda la cuestión de la «democracia» podría reunirse en torno a esta fuerza trascendental: ¿hasta dónde extender la democracia, el *pueblo* de la democracia y el «cada cual» de la democracia? ¿Hasta los muertos, hasta los animales, hasta los árboles y hasta las piedras? Lo más allá de lo vivo como cierta libertad: así lo llama también Nancy de forma sorprendente, dentro de un paréntesis, cuando se pregunta: «¿Quién se atrevería a apreciar simplemente de este modo la libre fuerza del cadáver frente a su asesino?» (p. 133 [p. 118]). No dice si ese cadáver es humano, aunque parece sobreentenderlo, o asimismo, como suele decirse, «animal». Podríamos preguntárnoslo, suponiendo que el límite entre lo vivo y lo no-vivo en general sea todavía fiable en cualquier lugar. Dejando abierto este inmenso espacio, me repliego provisionalmente hacia lo que torna tan difícil de determinar el cada cual, el «cada uno», de la singularidad, así como el «por turno» o el «a cada cual su turno» en lo que respecta a la igualdad y a su unidad de cálculo en el ámbito presuntamente humano de lo ético-jurídico-político. Si la libertad ya no es el atributo de un sujeto, de un dominio o de una métrica, la unidad de cálculo tampoco podrá ser ya la identidad civil de un ciudadano dotado de patronímico, ni la igualdad de una persona con otra, ni la igualdad de un *ego* con otros *ego* iguales, ni siquiera, en el caso de que importase el poder gramatical u ontológico de decir «yo», la igualdad de un yo consciente, voluntario e intencional con otro. Mil cuestiones se agolpan aquí. ¿Qué hacer, entonces, con lo que se denomina el inconsciente y, por lo tanto, con la divisibilidad espaciada, con la multiplicidad jerarquizada, con el conflicto de fuerzas que aquél impone a la identidad soberana? ¿Cuántas voces para un inconsciente? ¿Cómo contarlas? ¿Qué puede un psicoanálisis pasado o por venir decirnos de la democracia? ¿Hay

una democracia en el sistema psíquico? ¿Y en las instituciones psicoanalíticas? ¿Quién vota, qué es una voz, en el sistema psíquico y político? ¿Y en el Estado, en las instituciones internacionales, incluidas las del psicoanálisis? ¿El superyo? ¿El yo? ¿El subconsciente? ¿El yo ideal? ¿El ideal del yo? ¿El proceso primario, sus representantes, etc.? ¿Cómo contar las voces? ¿Cuál es la unidad de medida y en qué técnica confiar para calcular? ¿Cuál es la ley de esa medida? ¿Dónde hallar el metrónomo? ¿Cómo repensar una metronimia psíquica aunque no egológica de la democracia, de sus alternancias y de sus «por turno»?

Me contento con situar estas cuestiones; sin duda, habría que someterlas todas ellas a la prueba de la auto-inmunidad. Lo que los psicoanalistas llaman más o menos tranquilamente el inconsciente sigue siendo, en mi opinión, una de las instancias privilegiadas, una de las reservas y uno de los recursos vitalmente mortales, mortalmente vitales para esa implacable ley de la conservación auto-destructora del «sujeto» o de la ipseidad egológica. Sin auto-inmunidad —lo digo de una forma un tanto sentenciosa para ir deprisa—, no habría ni psicoanálisis ni aquello que el psicoanálisis denomina «inconsciente». O «pulsión de muerte», o crueldad de los «sadismo y masoquismo primarios», etc. Ni, por consiguiente, lo que nosotros llamamos, con la misma tranquilidad, la conciencia.

LIBERTAD, IGUALDAD, FRATERNIDAD
O CÓMO NO PONER LEMAS

2. Abordo, ahora, la segunda situación, en ese lugar del texto de Nancy que —como anuncié— yo estaría ya menos dispuesto a suscribir y a compartir. Mi reserva no pertenecerá en absoluto, insisto en ello sin denegación alguna, al ámbito de la objeción. Puede parecerse a una disputa terminológica, incluso a una disputa fraternal acerca de la fraternidad. Esta segunda situación está estrechamente asociada a la primera, dado que se trata de determinar y de nombrar la comunidad, lo común, la partición de la libertad o de la igualdad inconmensurables de todos y cada uno. Nancy propone llamar a esto «fraternidad».

La palabra retorna con regularidad al menos en cinco contextos diferentes a lo largo de *La experiencia de la libertad*¹. La primera ocasión, la que aquí me ocupa, parece la más explícita y la más desarrollada. Creo que es más leal, justo y cómodo leer otra vez todo un párrafo. Viene justo después del que acabo de analizar. Destacaré, precisamente en el mismo centro de éste, un «si preciso es decir» («Es también la fraternidad, si preciso es decir que la fraternidad...»). Este «si preciso es decir», no sé si es preciso decir que traiciona una condición, un escrúpulo, una vacilación, una circunspección digna de elogio o una denegación que se concede a medias. En cualquier caso, percibo en éste como la inquietud manifiesta de una pregunta, «¿es preciso decir-

1. *L'Expérience de la liberté*, cit., pp. 97 y 102 [trad. cit., pp. 85 y 89] (aquí, en lugar de un «si preciso es decir», tenemos un «por no decir nada»: «la libertad [...] la igualdad, por no decir nada de la fraternidad...» (pp. 105, 211, 212 [cf. *infra*, p. 82, nota 4], 213 [pp. 91, 185, 186, 187])).

lo?»), a la cual visiblemente Nancy respondió, hace tiempo, «sí, preciso es decir» —y yo, desde hace tiempo, «no». Éste es el párrafo:

Pero, esencialmente, esta desmesura de la libertad, en tanto que la medida misma de la existencia, es común. Porque forma parte de la esencia de una medida —y, por consiguiente, de una desmesura— el ser común. La comunidad comparte la desmesura de la libertad. [Aquí, confieso ya que tengo dificultad para seguir el «por consiguiente»: que la medida sea común por esencia es algo evidente, pero ¿por qué formaría, «por consiguiente», parte de la esencia de una desmesura el ser común? ¿Qué significa este «por consiguiente»? ¿Cómo compartir y poner en común una desmesura? ¿Acaso la desmesura no sería más que un reverso simétrico y una dependencia de la medida, incluso de la común medida? dejémoslo...] Y, dado que esta desmesura no consiste sino en el hecho o en el gesto de medirse con nada, con la nada, la partición de la comunidad es ella misma la común (des)medura de la libertad. [Una vez más, no entiendo la consecuencia ni esos paréntesis que rodean al «des», como si la des-mesura fuese todavía una medida, una simple modalidad o modificación negativa de la medida allí donde, por mi parte, estaría tentado de pensar la desmesura como heterogénea a toda medida, más que como una simple medida negativa o una negación de la medida. Nancy va a sacar impertérritamente la consecuencia de esta lógica que yo tengo dificultad en seguir, prosiguiendo con un primer «Así.»] Así, su medida es común, aunque no a la manera de una medida previa a la que todos se refieren: lo es a la manera de la desmedida de la partición de la existencia. Ésta es la esencia de la igualdad y la esencia de la relación. Es también la fraternidad, si preciso es decir que la fraternidad [interrumpo un momento la cita: lectura tras lectura, este «si preciso es decir», he de decirlo, me parece un giro cada vez más extraño y, en verdad, trabajado por una contorsión insólita en filosofía, desviado por una circunvolución de la que no conozco ningún otro ejemplo y a la que me gustaría dedicarle un libro entero; en cualquier caso, se nos va a decir lo que es preciso decir, con autoridad, al tiempo que uno se pregunta si preciso es decir lo que es preciso decir, y poniendo cortésmente, casi como si se excusara, la condición de que se esté autorizado a decir algo que no es evidente pero que se terminará por afirmar, bajo condición, porque en el fondo es preciso que sea preciso decir lo que es preciso decir y que, además, ya se ha dicho y se va a repetir, allí donde se tiene la oscura conciencia de que quizá no habría que decirlo, salvo si se especifica esto o aquello que tampoco es evidente, a saber, de qué fraternidad se quiere hablar; retomo la cita:] Es también la fraternidad, si preciso es decir que la fraternidad, más acá de cualquier connotación sentimental (pero no más acá de las posibilidades pasionales que alberga, del odio a la gloria pasando

por el honor, por el amor, por la competición por la excelencia, etc.), no es la relación entre aquellos unidos por una misma familia, sino entre aquellos cuyo *Padre*, o sustancia común, *ha desaparecido*, entregándolos a su libertad y a la igualdad de esa libertad. Así son, en Freud, los hijos del padre in-humano de la horda: se tornan hermanos con la *partición* del cuerpo *desmembrado* de aquél. La fraternidad es la igualdad en la partición de lo inconmensurable².

No puedo volver aquí sobre lo que, en *Políticas de la amistad*, he tratado de deconstruir, a saber, la prioridad (griega, abrahámica, judía pero, sobre todo, cristiana e islámica) de la figura del hermano en el derecho, la ética y lo político, especialmente y no sólo en un determinado modelo democrático. Fraternalismo, cofradía, comunidad cofraternal y fraternizante, aquí se privilegia a la vez la autoridad masculina del hermano (que también es un hijo, un marido, un padre), lo genealógico, lo familiar, el nacimiento, la autoctonía y la nación. Y, en todas partes en donde se negaba la literalidad de estas implicaciones, por ejemplo diciendo que no se estaba hablando de la familia natural ni biológica (como si la familia fuese alguna vez puramente natural y biológica) o que la figura del hermano no era más que una figura simbólica y espiritual, no se explicaba por qué se mantenía y se privilegiaba entonces esa figura antes que la de la hermana, la prima, la hija, la esposa, o la del extranjero, o la de quienquiera que fuese, la de cualquiera, etc. No vuelvo sobre la argumentación, los ejemplos y los numerosos textos con los que traté, pues, de justificar esa deconstrucción, incluso dentro de la institución psicoanalítica, extendiéndola también a Blanchot y Lévinas. Recordaba asimismo de paso, allí donde se trata quizá de una deconstrucción del cristianismo, que si los revolucionarios de 1789 dudaron tanto tiempo en inscribir en el lema republicano la palabra «fraternidad», que no aparece ni en la Declaración de los derechos del hombre, ni en la Constitución de 1793, ni en la Carta de 1830, sino únicamente en un añadido a la Constitución de 1791, es debido a la connotación fuertemente cristiana de dicha palabra. De ello hay mil indicios que evoco en *Políticas de la amistad*. François Furet y Mona Ozouf dicen que es «el parentesco entre el cristianismo y la Revolución el que explica la aparición de la fraternidad junto a la libertad y a la igualdad, para completar aquello que ya se sentía como una Trinidad diferente»³.

2. *Ibid.*, p. 97 [pp. 84-85]. Es Nancy quien subraya.

3. F. Furet y M. Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution*, Flammarion, Paris, 1992, p. 203 [*Diccionario de la Revolución francesa*, trad. de J. Bravo y otros, Alianza, Madrid, 1989, p. 593].

Nos preguntamos entonces, le preguntamos a Nancy, por qué se empeña en la fraternidad para decir la igualdad en la partición de lo inconmensurable, «si preciso es decir», como él lo dice, la fraternidad «más acá de cualquier connotación sentimental» y «si preciso es decir» que la fraternidad no es una relación familiar, no es «la relación entre aquellos unidos por una misma familia».

Entonces, ¿por qué conservar la palabra fraternidad en lugar de cualquier otra? La respuesta de Nancy, a la vez freudiana y cristiana, es —en aquello que resulta difícil considerar como no familiar— la figura no de una madre, de una mujer, de una hija o de una hermana, «fuera de la relación», si se quiere, «entre aquellos unidos por una misma familia», sino la figura de un «Padre *desaparecido*», de un padre definido como «sustancia común» (expresión que aparecía al principio del capítulo y definición cuyas connotaciones al menos son profundamente cristianas e, incluso, trinitarias); y, sobre todo, de un padre desaparecido en el transcurso de una muerte perpetrada por los hombres, sus hijos, quienes, como si de una transubstanciación eucarística se tratase, se reparten el cuerpo del padre, en memoria suya. Releo esta frase que es a la vez freudiana y cristiana, a medio camino entre los Evangelios y *Tótem y tabú*, dado que la religión del hijo y, por consiguiente, de los hermanos sucede —diría Freud— a la religión del padre aunque, en el fondo, la reconduce:

Así son, en Freud, los hijos del Padre in-humano de la horda: se tornan hermanos con la *partición* del cuerpo *desmembrado* de aquél. La fraternidad es la igualdad en la partición de lo inconmensurable.

Por eso, Nancy añadirá, unas páginas más adelante, como si «fraternidad» le plantease todavía alguna duda o sospecha en cuanto a la «partición»: «La libertad (igualdad, fraternidad, justicia)...» (p. 105 [p. 74]), siendo la trinidad de estos tres últimos conceptos la que determina y se reparte, en suma, la libertad.

No diré nada nuevo, respecto a lo que traté de demostrar en *Políticas de la amistad*, acerca de esta fraternidad como partición equitativa de los restos del padre, de la sustancia común desaparecida y consumida tras el desmembramiento («hermanos en la *partición* del cuerpo *desmembrado*») —un desmembramiento que, una vez más, análogo a un despedazamiento con reapropiación circular de la susodicha sustancia común, de acuerdo con el duelo y la memoria, se parece pues a una cruz en una rueda. ¿Cuál es, por lo tanto, la única inquietud no crítica que me gustaría formular aquí de un modo contundente, específico y, así lo espero, productivo, en el contexto de esta década y acerca de la democracia?

Insisto: inquietud no crítica ya que, después de todo, Nancy siempre podrá decir: «No soy yo, no soy yo quien dice eso, yo relato, cuento una historia, cuento la historia que se cuenta y que tiene vigencia, una vigencia y un crédito predominantes en nuestra cultura y en nuestro lenguaje heredado (lenguaje de la cultura corriente, religiones, psicoanálisis, etc.); yo analizo lo que dice esta historia, lo que implica este concepto, la historia y el concepto de libertad y de igualdad como fraternidad, el padre desaparecido, etc.». Con frecuencia, me ocurre lo mismo, yo también digo: «Ya lo ven, estoy, ante todo, analizando el contenido y las implicaciones de un concepto, de una interpretación, de un relato *recibidos* y que no suscribo necesariamente». Pero, evidentemente, siempre es, en lo que a mí respecta, para preguntarme a fin de cuentas si éste es recibibile, y dónde y por qué se tornaría irrecibibile. A mi inquietud no crítica, no obstante, le ronda la hipótesis de que Nancy *querría creer* en la fraternidad dentro de ese relato recibido. También a mí, por lo demás, me gustaría creer en ella; dentro de mí, hay uno al que le gustaría creer en ésta, pero hay otro —eso es—, que ya no se parece a mí como un hermano, y que no logra creer en ella, que cree incluso, al cabo de la reflexión, de la experiencia, que más vale no creer en aquélla, no sólo aunque sí, sobre todo, en política; e intento explicar por qué; y podré tratar de hacerlo mejor en la discusión que quizá tenga lugar después; podría tratar de argumentar a partir de una cadena de valores más a menudo asociados al del hermano: el del prójimo (en el sentido cristiano), el del semejante (la enorme cuestión del semejante —y, en el seminario de este año, intenté mantener que la ética pura, si la hay, comienza con la dignidad respetable del otro como lo absoluto *desemejante*, reconocido como no reconocible, incluso como irreconocible, más allá de cualquier saber, de cualquier conocimiento y de cualquier reconocimiento: lejos de ser su comienzo, 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, el saber, el conocimiento y el reconocimiento, la técnica y el derecho calculador que necesitan conocer y reconocer lo semejante y lo mismo como unidad de medida); hablaba, pues, de la cadena de valores más a menudo asociados al de hermano: el del prójimo (en el sentido cristiano), el del semejante y como colofón, a fin de cuentas, para reunir o aproximar los valores del prójimo y del semejante, los del hombre, de los derechos de la humanidad del hombre: el hermano siempre es un hermano humano. No olvidemos esta evidencia en bloque y terriblemente ce-

gadora: el hermano del que se habla siempre es un hombre. Por lo demás, Nancy dice literalmente que, al desaparecer la «sustancia común», al desaparecer el padre «in-humano», el «padre desaparecido», desmembrado y compartido, nacen los *hermanos en tanto que hombres* iguales y semejantes. La humanidad del hombre nace como fraternidad. El padre no es necesariamente humano; los hijos y, por consiguiente, los hermanos sí lo son⁴.

4. En esta nota que añado algunas semanas después de la conferencia, querría evocar dos de los preciosos fragmentos que Nancy agrega al final de su libro (que fue, en un primer momento, una tesis y dio lugar a una «defensa» en el curso de la cual, si la memoria no me falla, yo ya planteé esta cuestión freudo-cristiana del padre y del hermano). Dos de estos fragmentos son unos retornos, se parecen algo a unos arrepentimientos. Abren la vía (la «mitad del camino» queda por hacer, dice Nancy) a otras acometidas, a lo que es quizá otra cosa que «la mitad del camino», otro destino. Merecen, pues, ser releídos aquí *in extenso*, y no sólo porque invoquen a Arendt y a Blanchot:

«El lema ‘libertad, igualdad, fraternidad’ tiene, para nosotros, algo de ridículo, y de difícil de introducir en el discurso filosófico. Porque, en Francia, aquél es oficial (mentira de estado) y porque resume —dicen— un ‘rousseauinismo’ caduco. Pero, para el propio Heidegger, ¿acaso ‘el ser-ahí también con los otros’ (§ 26) no se determina según una ‘igualdad (*Gleichheit*) del ser como ser-en-el-mundo? No cabe encentar semejante igualdad: ésta es precisamente la de la libertad.

En cuanto a la fraternidad, que se presta todavía más a que sonriamos, ¿habrá que sospechar que procede de una relación con el asesinato del Padre y, por lo tanto, que queda prisionera tanto de compartir el odio como de la comunión con una misma sustancia/esencia (en la comida totémica)? En efecto, hay que desmontar con todo cuidado esta interpretación de la comunidad en tanto que ‘fraternal’. Pero es posible, incluso con el propio Freud, interpretarla de otro modo: como partición de una cosa materna que, precisamente, no sería sustancia, sino ella misma —hasta el infinito— partición. A este respecto, el § 7 anterior [aquel al que nos acabamos, pues, de referir] no ha hecho más que la mitad del camino. Quizá la ‘madre’ debe ser abandonada también, si no se puede evitar que sea ‘fállica’ (pero, ¿es eso seguro?). Habría que pensar entonces la fraternidad en el abandono, del abandono» (pp. 211-212 [p. 185]).

«*La fraternidad: los amamos, no podemos hacer nada por ellos si no es ayudarlos a alcanzar el umbral*’. Este fragmento de Blanchot asigna a la fraternidad un amor sin efecto, sin afecto, sin comunión. Un extraño comediamento de amor, sin embargo llamado ‘amor’. (A propósito de la fraternidad, se podría invocar a Hannah Arendt en el mismo sentido.) Qué quiere decir, en estas condiciones, ‘ayudar’: no un apoyo, ni un consuelo, sino la exposición en común de la libertad» (p. 212 [p. 186]).

Ciertamente. Pero, entonces, ¿por qué no *abandonar*, simplemente, *también* la palabra «fraternidad» así despojada de todos sus atributos reconocibles? ¿Qué nombra aún «fraternidad» sin relación con el nacimiento, con la muerte, con el padre, con la madre, con los hijos y los hermanos?

Si el vínculo con la palabra y con el concepto tradicional es tan arbitrario que se lo puede abandonar, ¿por qué no se dice nada de la hija y de la hermana? ¿y de la mujer? ¿Dónde han ido éstas a parar? Esboce estas cuestiones acerca de Blanchot y de Nancy en *Politiques de l’amitié*, Galilée, Paris, 1994, pp. 56-57, 329 ss. [*Políticas de la amistad* seguido de *El oído de Heidegger*, trad. de P. Peñalver y P. Vidarte, Trotta, Madrid, 1998, pp. 55-56, 327 ss.].

Mi inquietud no está sólo unida al pesar de que Nancy no haya puesto, ni literalmente ni en espíritu, más comillas en torno a la palabra «fraternidad». Ni al de que no haya desconfiado lo suficiente de la afinidad, incluso de la relación de filiación entre ese genealogismo y el motivo de la «generosidad ontológica» que retorna tan a menudo en su libro. Ni al de que corre el peligro de supra-cristianizar el precioso concepto de «partición» que está en el corazón de su pensamiento. No, lo que me inquietaría simplemente, respecto de la política y la democracia, sería ver que el fraternalismo 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*. Me gustaría hacer que esa gran palabra de nacimiento, esa gran palabra de la misma familia, pasase aquí por delante de cualquier otra, de la naturaleza y la nación. Digo «nacimiento», no digo necesariamente, pese a cierta tentación, la natividad del hijo de Dios Padre y de una Virgen María. El motivo del nacimiento, ciertamente, no tiene nada de sospechoso ni de inquietante en sí mismo. En todos sus alcances, la experiencia del nacimiento reclama, en efecto, un pensamiento singular —singular, en primer lugar, porque éste no reduce el nacimiento ni a la génesis, ni a la creación, ni al comienzo, ni al origen. Y creo que Nancy está atento a estas distinciones. Tampoco el motivo de la filiación o de la genealogía tiene nada de sospechoso o de inquietante en sí mismo. Estos dos motivos se tornan «críticos»; en cambio, requieren un desciframiento crítico y deconstructivo cuando el cruce de ambos se torna político, cuando allí se politiza un modelo, una figura, una hegemonía —por ejemplo, paterna, fraterna o materna. Aparecen entonces todos los problemas, antiguos o nuevos, los cuales establecen, en torno al nacimiento, las relaciones entre, *por un lado*, la democracia, en todas partes donde ésta se vincula (y es casi por doquier) con el Estado-nación, con la soberanía del Estado-nación, con la autoctonía, con el derecho a la ciudadanía *por nacimiento* (como derecho de sangre o derecho de suelo, siempre es un derecho de nacimiento) y, *por otro lado*, el cosmopolitismo y su más allá, el porvenir del derecho internacional, la partición entre los Estados supuestamente legítimos y los Estados bastardos o «canallas», etc.; tantas otras cuestiones hacia las que esto me sirve de transición.

Pero si hago recaer aquí el acento sobre el nacimiento es ante todo porque, de cualquier forma que se interprete, hay un hecho innegable: en todas partes, pero especialmente en *La experiencia de la libertad*, Nancy convierte el nacimiento (que no hay que reducir pues demasiado deprisa —insisto en ello— ni a la natividad, ni al

origen, ni al comienzo, ni a la génesis, ni a la creación) en un tema potente y original, irreductible, obligado y colindante con su discurso sobre el acontecimiento, la creación y, sobre todo, la libertad. El capítulo que estamos leyendo se abre con una ecuación esencial entre libertad y nacimiento, acto de liberación y acto de nacimiento. Ahí es donde lo genealógico y lo generoso de la generosidad ontológica se asemejan y se reúnen. Primera página de nuestro capítulo:

La singularidad consiste en el «una sola vez, ésta», cuya sola enunciación —semejante al grito del niño que nace; y es, en efecto, *cada vez* de un nacimiento de lo que se trata— establece una relación al mismo tiempo que socava infinitamente el tiempo y el espacio que se consideran «comunes» en torno a un punto de enunciación. En ese punto, cada vez es la libertad la que *nace* singularmente. (Y es el nacimiento el que *libera*.)⁵.

5. *L'Expérience de la liberté*, cit., p. 91 [trad. cit., p. 79]. Es Nancy quien subraya.

EL CANALLA (AL) QUE ESTOY SI(GUI)ENDO¹

¿Cómo no hablar de los hermanos?

En su auto-inmunidad constitutiva, en su vocación para la hospitalidad (con las bazas del *ipse* que trabajan la etimología y la experiencia del *hospes* como las aporías de la hospitalidad), la democracia siempre ha querido, por turno y a la vez, dos cosas incompatibles: ha querido, *por una parte*, no acoger más que a hombres, y a condición de que éstos fuesen ciudadanos, hermanos y semejantes, excluyendo a los otros, sobre todo a los malos ciudadanos —los canallas—, los no-ciudadanos y todo tipo de otros, desemejantes, irreconocibles y, *por otra parte*, a la vez o por turno, ha querido abrirse, ofrecer una hospitalidad a todos estos excluidos. En ambos casos, recordémoslo —se trata de un problema que abordo en otro lugar—, esa hospitalidad sigue siendo limitada y condicional. Pero, incluso en ese espacio restringido, es conforme a la democracia hacer una cosa o la otra, a veces una y otra, a veces ambas a la vez y/o por turno. Los canallas o los bribones son a veces hermanos, ciudadanos y semejantes.

¿Quiénes son? ¿Quiénes son los otros de los hermanos, los no-hermanos? ¿Qué es lo que los convierte en seres aparte, en excluidos o en extraviados, en descentrados que deambulan por las calles, sobre todo las de las afueras? (Pero, una vez más, no hay afinidad etimológica, desgraciadamente, entre la *rue*, la calle, y el *roué*, el

1. A menos de recurrir a los paréntesis, en castellano resulta imposible traducir esta frase: *Le voyou que je suis*, que significa a la vez «El canalla que soy» y «El canalla al que sigo». [N. de la T.]

bribón, aunque el *roué*, lo mismo que el *voyou*, se defina siempre con vistas a alguna calle, a esa vía normal que es la calle en una ciudad, en la urbanidad y los buenos usos de la vida urbana; el canalla y el bribón introducen el desorden en la calle, y son designados, denunciados, juzgados, condenados, señalados con el dedo como si fuesen delinquentes actuales o virtuales, como si fuesen acusados; y son perseguidos por el ciudadano civilizado, por el Estado o la sociedad civil, por la buena sociedad, por su policía, a veces por el derecho internacional y sus policías armadas que velan por la ley y las costumbres, por la política y por la cortesía, en todas las vías de circulación, las zonas peatonales, las zonas de autopistas, las marítimas y aéreas, la informática, el *e-mail* y la *Web*.)

Entre el demócrata y el canalla insociable, la vecindad no deja de ser ambigua y la indisociabilidad sorprendente, a pesar de unas diferencias esenciales. Esto se debe al menos a dos razones.

En primer lugar, en francés, un francés difícil de traducir (y llegaremos a lo que intenta a su vez traducir la reciente expresión «Estado canalla»), *voyou* sigue siendo una expresión *popular* en todos los sentidos del término. El término *voyou*, lo que aquí estoy si(gui)endo, es de reciente invención: 1830 es la fecha de la conquista de Argelia, con Carlos X (no sé con qué me hace soñar el hecho de que, cuando nací, esta palabra sólo tenía un siglo). El nombre de *voyou* puede convertirse en un atributo o en un adjetivo —siempre muy calificativo, la mayor parte de las veces peyorativo y denunciativo. No es nunca un atributo neutro, ni el objeto de una constatación. Antes bien, proyecta una evaluación normativa, incluso performativa, un insulto despreciativo o amenazador, una interpelación que incoa un proceso y se prepara a perseguir ante la ley. Es una interpelación que se parece ya a un requerimiento virtual. Al hablar de un canalla, se está llamando al orden, se ha empezado a denunciar a un sospechoso, se anuncia un requerimiento, incluso un arresto, una citación, un emplazamiento, una investigación; el canalla ha de comparecer ante la ley.

El canalla siempre es el otro, siempre es señalado con el dedo por el burgués bienpensante, por el representante del orden moral o jurídico. Es siempre una segunda o tercera persona. Incluso si se dice *yo*, aquí, por ejemplo «yo soy y persigo (a) un canalla», nadie dirá, en principio, «soy, *ego sum*, un canalla». La palabra *voyou* no tiene sólo un origen y una utilización populares, sino que está destinada a designar a alguien que, de todos modos, por su procedencia social o por sus modales, pertenece a lo más popular dentro del pueblo. El *demos*, pues, nunca está lejos cuando se habla del canalla.

Ni la democracia muy lejos de la *voyoucratie*, de la canalocracia. La democracia quizá sea otra cosa, ya lo veremos, pero, junto a *voyouterie* (palabra forjada, al parecer, por los Goncourt en 1884, que fue ayer), el burgués de Flaubert inventó en efecto, en 1865, la palabra *voyoucratie*. Era una forma de designar, en verdad de poner en duda y de denunciar, ante la ley, una fuerza organizada, aún no el casi-Estado de una mafia, pero sí una especie de poder oculto y marginal, el contra-poder delictivo de una sociedad secreta o de una conjura, la contra-institución de una cofradía clandestina que reagruparía a los que están fuera de la ley y a los embaucadores. Por supuesto, si la canalocracia se parece a una sociedad secreta aunque popular, la democracia, por su parte, no podría ser una sociedad clandestina, aunque sea tan popular y una cosa tan del pueblo como la canalocracia. Una democracia debe ser de cabo a rabo pública y fenoménica, una cosa de las Luces. Pero, como ésta también debe reconocer, en nombre de la democracia, el derecho al secreto, las cosas se complican todavía más. Será difícil excluir cualquier sueño de democracia por venir como sociedad secreta, sociedad del secreto. Compartido, claro está, pero como todo secreto en suma...

La palabra *voyou* tiene una relación esencial con la vía, la red de vías urbanas, la red de la ciudad o de la *polis* y, por consiguiente, con la calle, puesto que el *dévoisement du voyou*, el embaucamiento del canalla, consiste en hacer mal uso de la calle, en corromper la calle, en deambular por las calles, en «recorrer las calles», como se dice de forma extrañamente transitiva. Dicha transitividad nunca está lejos de aquella que permite «hacer la calle». Todo esto, tras las huellas de un Baudelaire, de un Benjamin o de un Aragon, dependería de otra pintura de «la vida moderna», de la ciudad moderna, desde el siglo XIX hasta nuestros días, dentro del paisaje urbano y capitalístico de la civilización industrial. Hoy en día, el canalla deambula a veces por las vías y por la red de éstas en coche, cuando no es que roba o quema los susodichos coches. También puede, a escala internacional, y esto competirá plenamente a la problemática de los Estados canallas, practicar el tráfico de droga y parasitar, incluso desbaratar, en tanto que aprendiz-terrorista, las vías de comunicación normal, ya se trate de la aviación, del teléfono, del *e-mail* o de la *Web*. En una palabra, del ciberespacio. (En *La Universidad sin condición*, me planteé la cuestión de la democracia en el ciberespacio, la cuestión de lo que se ha denominado la *Cyberdemocracy*.)

El canalla está a la vez desocupado, a veces en paro, y activamente ocupado en ocupar la calle, ya sea en «recorrer las calles» sin hacer nada, ya sea en hacer lo que no se debe hacer normalmente,

según las normas, la ley y la policía, en las calles y en todas las demás vías —que la canallocracia se otorga el poder de tornar menos viables o fiables. La canallocracia es también un poder corrompido y corruptor de la calle, poder ilegal y fuera de la ley que reagrupa en un régimen canallocrático, por consiguiente, en una formación organizada y más o menos clandestina, en un Estado virtual, a todos aquellos que representan un principio de desorden —no de caos anárquico sino de desorden estructurado, por así decirlo, de complot, de conjura, de ofensa o de ofensiva premeditada contra el orden público. Incluso, se dirá, de terrorismo —nacional o internacional. La canallocracia es un principio del desorden, ciertamente, la amenaza contra un orden público, pero representa también, en tanto que *cracia*, algo más que a unos cuantos canallas individuales o individualistas; es el principio del desorden en tanto que orden de suplencia (un poco como una sociedad secreta, una orden religiosa, una secta o una cofradía análoga a alguna francmasonería). Esto contará para nosotros cuando llegemos a los límites, en el tiempo y en el espacio histórico, de una *época* de los Estados canallas. La canallocracia constituye ya, incluso instaure una especie de contrapoder o de contra-ciudadanía. Es lo que se denomina el «hampa». Éste reagrupa en una red a todos los hombres del «hampa», a los canallas singulares, a los individuos de costumbres y de moralidad dudosas que la buena sociedad querría combatir y excluir con unos nombres que son más o menos sinónimos: gamberro, por consiguiente, un tanto seductor y «chulo» —pues la connotación libidinal permanece imborrable en la acusación de «canalla»—, granuja, pillo, golfo, proxeneta, crápula, estafador, rufián, truhán, bandido (en castellano, *canalla* traduce *rogue*² en *rogue State*, «Estado canalla»), caradura, fullero, tunante, camorrista, *hooligan*, espadista (en francés, *une frappe*, palabra femenina, se escribe con una o dos *pes* para designar a un ladrón —la fuerza de la canallocracia sería la fuerza disuasoria [de los espadistas]); hoy también se diría broncas, macarra, macarra de extrarradio.

El origen popular, incluso populachero, de la palabra «*voyou*» también es *parisino*. Esta procedencia está atestiguada. Auguste Bar-

2. Aunque Littré haga, en el artículo *rogue* (adjetivo), una alusión a la palabra inglesa *rogue* («En inglés, *rogue* significa pícaro y también travieso») y aunque ambas palabras tengan sin duda el mismo origen, a saber, el escandinavo *brok* o *brokr*, el uso francés hace que prevalezca el sentido de la arrogancia, de la rudeza, de la altanería. En inglés, volveremos sobre ello, la insistencia va más en el sentido del desafío y del delito, de la infracción o de la indiferencia ante la ley. De ahí, la traducción por *voyou*, «canalla».

bier declara, en sus *Iambes (La curie)*: «La raza de París es el pálido canalla de escuchimizado cuerpo...». Nerval: «Ese acento de los *vo-yous* parisinos que parece un *râle*, un estertor». Por lo demás, el canalla también es un *râleur*, un protestón.

Origen urbano, por lo tanto, político. El territorio canalla es, en primer lugar, la urbe, la *polis*, la ciudad, incluso la capital. Y, cuando se habla de canallas, la policía nunca está lejos. El vocablo parisino comporta una discriminación entre los barrios de París (distritos burgueses o populares), luego entre el París *intra muros* y las afueras. Entre ambos, las «fortif[icaciones]», esto es, la frontera favorita de todos los canallas. Generalmente se supone que hay más canallas en las afueras. La cuestión de una política democrática de la ciudad debe comenzar siempre por la grave pregunta: «¿Qué quiere decir las afueras?», es decir: «¿Qué es un canalla?». «¿En qué condiciones es posible una canallocracia?»

Dos palabras todavía para quien sigue al canalla, la interpelación «canalla», sin que nadie pueda nunca declarar o confesar «yo estoy si(gui)endo (a) un canalla».

1. En primer lugar, esta palabra [*voyou*] sigue siendo generalmente, como en el origen, un nombre o un adjetivo masculino. *Vo-youte*, la canalla, es extremadamente raro, artificial y forzado. De todas formas, la alusión sexual sigue trabajando: aunque ella no sea un gamberro, y aun así, la canalla es una mujer de mala vida, un poco marimacho; se atreve a considerarse tan libre y dueña de su vida como un hombre. Una canalla es una mujer emancipada que, sobre todo en la *Belle Époque*, o después de la primera guerra mundial, llevaba el pelo *à la garçon*ne y disponía libremente de su cuerpo y de su lenguaje. Como un hombre, va de hombre dándose aires de feminista liberada. Habría que sacar las consecuencias de esa presunta masculinidad del ser-canalla. Los canallas son hombres, son siempre seres humanos, nuestros semejantes y casi siempre hombres, por no decir tipos mujeriegos. Desde el punto de vista político, los representantes del orden, las fuerzas del orden burgués o del orden moral tratan de presentar como canallas a todos los amotinadores, agitadores, insurgentes, incluso a los revolucionarios, vengán o no éstos de los barrios bajos o de las afueras, construyan o no barricadas, como en 1848, en 1879 o en 1968, se dediquen o no a cometer actos de vandalismo, de bandidaje, incluso de gran bandidaje o de terrorismo. Esto vale tanto para las revoluciones de izquierda como para las revoluciones de derechas. El fascismo y el nazismo, el populismo, los movimientos de extrema derecha hoy en

día reclutan asimismo entre una población que se describiría fácilmente como una canallocracia. Los criterios faltan con frecuencia en esta zona, que es también *la zona*, por consiguiente, un cinturón, para discernir entre la canallocracia y el pueblo como plebe, la elección democrática, el referéndum y el plebiscito. Los demagogos denuncian a veces a los canallas, pero con frecuencia ellos mismos recurren a los canallas, en el estilo popular del populismo, siempre en el límite indecible entre lo demagógico y lo democrático. Por lo demás, si la canallocracia representa una especie de poder rival, un desafío al poder del Estado, una contra-soberanía criminal y transgresora, tenemos aquí todos los ingredientes de un contra-concepto de soberanía al estilo de Bataille. Más allá del dominio, del concepto y del Estado hegeliano, más allá o a la inversa de la soberanía clásica, la soberanía de la que habla Bataille cultiva el mal y la transgresión tanto sexual como poética. El canalla que aspira a la soberanía no es sólo un delincuente sexual; es alguien del que se condenan también el lenguaje y las formas de hablar, los ultrajes que inflige al buen hablar y al habla decente. Uno comienza a comportarse como un canalla en cuanto utiliza «palabrotas» groseras.

El canalla puede ser también uno de esos «grandes criminales» (*grosse Verbrecher*), los cuales, según explica Benjamin en *Para una crítica de la violencia*, fascinan porque desafían al Estado, es decir, a la instancia que, al representar el derecho, detenta y garantiza de hecho el monopolio de la violencia. De manera que el «gran criminal» canalla se eleva, en una insurrección de contra-soberanía, a la altura del Estado soberano; se convierte en un contra-Estado para hacerle la competencia a la soberanía del Estado legal o supuestamente legítimo que se encuentra en una situación de monopolio y de hegemonía.

Volveremos a encontrarnos con una estructura análoga cuando hablemos de esos Estados llamados canallas, denunciados, combatidos y reprimidos por la policía de los Estados supuestamente legítimos y respetuosos de un derecho internacional que tienen el poder de controlar —por ejemplo, dentro de la moderna y compleja formación constituida por el conjunto heterogéneo aunque con tanta frecuencia tan mal soldado y articulado de los Estados Unidos, de la ONU y del Consejo de Seguridad, incluso de la OTAN (a los que cabe añadir, por dar mejor la medida de las alianzas o de las coaliciones, el G8, el FMI, etcétera).

2. En segundo lugar, decíamos hace un momento que esos hombres eran personas fuera de la ley. Ahora bien, en el camino que nos devuelve a la cuestión del animal que también es *rogue* en inglés, me

gustaría apuntar una etimología interesante, aunque dudosa, de la palabra *voyou*. Por lo demás, la palabra *voyou* es una palabra dudosa. El canalla mismo es un personaje dudoso. Turbio, equívoco, de *mala ralea*, lo cual quiere decir de *mala ley* (como se dice de la moneda falsa, de lo ilegal o de mala calidad). Se trata siempre de una cuestión de aleación y de alianza, de liga esta vez (*alligare*). En 1860, poco después de la aparición de la palabra (es decir también de la cosa, ¿verdad?, la cosa «canalla», puesto que el canalla es indisociable de lo que ponen en juego la interpelación, la interpretación y el requerimiento), se preguntaron acerca de la procedencia de este nuevo léxico. En la *Revue de l'instruction publique*, Charles Nisard cree que puede descartar la derivación que vuelve a poner sobre la vía de *voie*. *Voyou* no vendría de *voie*, vía, como *dévoyé*, embaucador, o *dévoisement*, embaucamiento, sino, por alteración o desviación, de *voirou*, que se decía en lugar de *loup-garou*, de «hombre-lobo». De hecho, *voyou* querría decir «hombre-lobo». No se le concede demasiado crédito a esta hipótesis y me inclino a pensar que con razón. Pero la conjetura es interesante. Su lógica semántica parece, en efecto, consecuente con el sentido pragmático que comporta el gesto de requerimiento, el insulto o la denuncia que profiere o exclama «¡canalla!» hacia alguien que, al igual que el «hombre-lobo» (*werwolf*, *Werwolf*, *garulphus*, *lupo mannaro* en italiano), se conduce como alguien fuera de la ley. No me extiendo más sobre este punto —aunque habría que hacerlo— para no aburrir a algunos amigos aquí presentes que me concedieron el honor y tuvieron la paciencia de asistir a mi seminario de este año sobre «La bestia y el soberano». Atravesado por hordas de lobos llegados de todos los rincones del mundo, dicho seminario fue muy ampliamente una licología y una genecología, una teoría genealógica del lobo (*lycos*), de las figuras del lobo y de todos los hombres-lobo dentro de la problemática de la soberanía. Ha ocurrido que se tradujese en inglés la palabra *loup-garou*, en las *Confesiones* de Rousseau, no por *werwolf*, sino por *outlaw* (fuera de la ley). Veremos, más adelante, que *outlaw* es un sinónimo que utiliza con frecuencia la Administración americana con o en lugar de *rogue* en la expresión *rogue State*. Se dice también *pariah State* o *outlaw Nation*. Por lo demás, cuando propuse un título para esta sesión, antes incluso de que comenzase aquel seminario, «La razón del más fuerte» era una alusión al primer verso de la fábula de La Fontaine, *El lobo y el cordero*. En el susodicho seminario, he dedicado mucho tiempo y mucha atención a lo fabuloso, a esta fábula, a su estructura y a su contexto histórico-político, a su dedicatoria al Delfín y, de una manera más general, a

la licología; tengo pues que hacer aquí lo que sea para evitar volver a pasar por los mismos caminos. A modo de minúsculo *addendum* y con el fin de situar la cuestión del canalla, más concretamente del Estado canalla que nos espera, apunto sólo lo siguiente: en la lógica de la fábula de La Fontaine, desde tres puntos de vista: 1) el de La Fontaine o del firmante fabulista que dice «La razón del más fuerte es siempre la mejor/ Lo vamos a mostrar dentro de un momento»; 2) desde el punto de vista del lobo también, personaje fabuloso que, en suma, desarrolla la argumentación de esta sentencia en cuatro tiempos y tres movimientos; pero asimismo; 3) para el cordero que padece la consecuencia de aquélla, no hay lugar para un canalla. El lobo no es, en principio, un canalla, puesto que representa la fuerza soberana que otorga y se otorga el derecho, que da la razón, que se da la razón y que da cuenta del cordero. El cordero no es un canalla, por descontado, y los canallas no son unos corderitos.

¿A dónde ha ido a parar el canalla (al) que estoy si(gui)endo aquí?

DIOS, ¿QUÉ NO HAY QUE DECIR?
 ¿EN QUÉ LENGUA POR VENIR?

Con la bribonería que ustedes me prestan, todavía no les he dicho cuál era, en verdad, la doble «cuestión preliminar» que, simultáneamente, a la vez o por turno, me tortura desde que me preparo para esta década.

1. He aquí, por fin, la primera. Se trata de la siguiente cuestión: ¿se puede y/o se debe hablar democráticamente de la democracia? 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, puesto que —repito siempre este adagio de Austin— una palabra jamás tiene sentido: una frase es la única que tiene sentido. Pero, cuando repito «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», ya he multiplicado los protocolos y las condiciones. Cuando se dice «hacerse entender por cualquiera que *pueda* entender, etc.», la palabra «pueda» puede apuntar, a la vez o por turno, hacia la posibilidad de un poder, de una capacidad, de una fuerza, de un *kratos*, de un *kratein*, pero asimismo de un derecho, de una autorización legítima o legitimada por una ley (*nomos*) o por una justicia (*dike*), por una fuerza autorizada, por un poder legítimo. «Cualquiera debe poder entender, en democracia, el sentido unívoco de la palabra y del concepto de democracia» parece que quiere decir: *anybody* o *anyone can* o

may, o *should be able to*, *should have the right to*, o *ought to*, etc. Acabo ya de hablar en griego, francés e inglés: ahora bien, en alemán, por no tomar más que este ejemplo entre cien otros posibles, la palabra *Gewalt* y el léxico de *walten* apuntan hacia la fuerza como violencia, hacia la violencia del poder, pero también hacia el poder legítimo y hacia la autoridad, hacia el gobierno, el reinado, la orden, la ley, el orden. Todos estos sentidos no son equivalentes. Mil confusiones nos acechan ya. Entre el poder como fuerza y el poder como derecho, entre el derecho y la justicia, entre *kratos* y *nomos* o *kratos* y *dike*, entre el hecho y el derecho, lo constatativo, lo prescriptivo, lo normativo, lo performativo, se pliega, se despliega, se repliega un espectro de diferencias y de múltiples matices respecto de los cuales, en democracia, la claridad debería hacerse y tornarse inteligible, si es que cualquiera al menos debe poder acceder al sentido de lo que quiere decir *democracia*.

Pero todavía tiene que llover mucho. Cuando he dado la impresión de implicar que era preciso ya vivir en democracia para que cualquiera pudiese no sólo acceder al sentido claro y unívoco de esta palabra cuya semántica está tan abundantemente sobrecargada (tanto más sobredeterminada, lo hemos comprobado, cuanto que oscila entre el exceso y el defecto de sentido, cuanto que es excesiva, por así decirlo, por defecto), sino debatir al respecto, discutir al respecto libremente y sin fin, esto parecía ya, pues, bastante circular y contradictorio: ¿qué sentido puede tener ese derecho a discutir libremente sobre el sentido de una palabra, en nombre de un nombre que, se supone, implica al menos el derecho de cualquiera a determinar y a discutir sin fin el sentido de la susodicha palabra? ¿Y esto, cuando el derecho así implicado comporta el derecho a la autocrítica, otra forma de la auto-inmunidad como posibilidad esencial, original, constitutiva y específica de lo democrático, como su historicidad misma, esa historicidad intrínseca que no comparte con ningún otro régimen?

Si lo que se requería y postulaba de ese modo, aparte de los conceptos de fuerza, de poder, de derecho, de ley y de justicia, es que eso fuese accesible, a través de unas traducciones a menudo impracticables, en más de una lengua, queda que la referencia al griego, que parece prevalecer con un privilegio único e innegable, no puede tranquilizarnos en modo alguno. En primer lugar porque, como hemos visto, ya en griego, la democracia es un concepto inadecuado consigo mismo, un vocablo perforado en su centro por un vertiginoso abismo semántico que comprometería todas las traducciones y daría paso a todos los equívocos y antinomias auto-inmuni-

tarias. Seguidamente, porque no podemos seriamente tener la garantía de ninguna continuidad dentro de la filiación filológica, semántica o etimológica a través de la historia de lo político y de las mutaciones que han afectado desde hace más de veinticinco siglos, en Europa y fuera de Europa, al paradigma sin paradigma de cierta democracia griega o ateniense. Para hablar democráticamente de la democracia, sería preciso, con algún performativo circular y con la violencia política de una retórica armada, de una fuerza de ley, imponer un sentido a la palabra «democrático» y producir así un consenso que fingimos, ficticiamente, suponer como algo dado —o, como poco, posible y necesario: en el horizonte.

2. Una segunda cuestión preliminar me tortura. Se parece al remordimiento por haber usado y abusado de la expresión «democracia por venir». Y sobre todo, al hacerlo, al usarla y abusar de ella, por haber repetido, fingiendo innovar, un truismo. Como si me hubiese contentado con decir: «Ya saben, la democracia perfecta, plena y viva no existe; no sólo no ha existido nunca, no sólo no existe en el presente sino que, estando indefinidamente diferida, ésta quedará siempre por venir, nunca estará presente en el presente, no se presentará jamás, no vendrá jamás, quedará siempre por venir, como lo imposible mismo». Si sólo hubiese dicho o querido decir esto, ¿acaso no habría reproducido, plagiado incluso unos discursos clásicos de filosofía política? ¿Por ejemplo, el del *Contrato social*, cuya formulación no deja de parecerse, y no fortuitamente, a la que acabo de invocar como una lectura verosímil aunque inaceptable, en mi opinión, del sintagma «democracia por venir»? Como bien sabemos, Rousseau cree todavía poder tomar el término «democracia» en lo que llama «el rigor de la acepción». Y, de este rigor de la acepción que, como hemos visto, es el primer espejismo, concluye en «De la democracia», en el capítulo 4 del libro III del *Contrato social*: «Si se toma el término en el rigor de la acepción, jamás ha existido verdadera democracia ni jamás existirá».

En su argumentación, ¿qué retener aquí como base?

En primer lugar, que semejante democracia iría «en contra del orden natural». Rousseau confía aquí en este concepto de orden natural y en el cálculo de fuerzas que éste parece implicar. Sería contrario al «orden natural» que el mayor número gobierne y que el menor sea gobernado. Seguidamente, lo que privó en el pasado y privará siempre en el porvenir a la democracia de toda existencia, a saber, de toda presencia y presentación de sí como tales, es la imposibilidad de contar, en el hombre, con unas virtudes inhumanas (es decir, cito las palabras de Rousseau, la virtud, la cautela, el coraje, la

constancia y la fuerza —siendo la fuerza una de estas cualidades). Ahora bien, si el hombre carece de dichas cualidades, si éstas son inhumanas y, en verdad, divinas, esto se debe, más que a una deficiencia dada de la naturaleza humana, a la petición excesiva impuesta a quienquiera que sea por un gobierno que, más que cualquier otro en el mundo, «tienda tan fuertemente y tan continuamente a cambiar de forma». De ahí, el riesgo permanente de «guerra civil» y de «agitaciones intestinas». «Ningún gobierno que tienda tan fuertemente y tan continuamente a cambiar de forma»; con este nuevo impulso del filosofema platónico acerca de la plasticidad democrática, Rousseau nombra (y lo hará en dos ocasiones) la fuerza, y el «fuertemente», la fuerza que fuerza a la forma, la fuerza que fuerza a cambiar de forma; después, dentro de un momento, será la fuerza requerida por el ciudadano para seguir siendo demócrata a pesar de esa impresentabilidad.

Dicho de otro modo, la ausencia de forma propia, de *eidos*, de paradigma apropiado, de torna definitiva, de sentido propio, de esencia; y, a la vez, la obligación de *no tener sino* tornas, giros, tropos, estrofas de sí misma: esto es lo que torna a la democracia impresentable en la existencia. Pero dicha impresentabilidad responde y asimismo corresponde a la fuerza de esa debilidad democrática. Puesto que, en el momento mismo en que parece no albergar esperanza alguna acerca de una democracia presentemente posible, existente y presentable, Rousseau dice a la vez la necesidad y el deber (lo cual traduce la palabra «debe» en el pasaje que voy a leer), el «es preciso», el «es preciso» mantener, a fuerza de fuerza, una fidelidad a lo que denomina no obstante la «constitución» democrática, la supervivencia del deseo democrático, el ímpetu de una preferencia que prefiere los riesgos, los peligros, el trance de una libertad a la quietud somnolienta de una servidumbre. Es precisa la libertad, el deseo de libertad, así debe ser, incluso allí donde no la hay y donde no la habrá jamás. Ahí está la fuerza, pese a las formas. *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.

Entremezclada con la gramática de este «debe», de este «es preciso» que dice tanto la conminación, el deber como la resignación del «no queda más remedio que resignarse a que no la hay», está asimismo la gramática condicional de un «si hubiese»: si hubiese un pueblo de dioses sería la democracia. Al leer estas líneas con las que concluye «De la democracia», hay que recordar que el capítulo se

inscribe en un conjunto que trata clásicamente de las formas de gobierno. Ésta es una limitación capital pues queda por saber, de una manera totalmente preliminar, si «democracia» (sobre todo en «democracia por venir») debe nombrar sólo una constitución o una forma de gobierno. Rousseau apunta pues lo siguiente, entre el «es preciso», el «debe» y el «si»:

Es sobre todo en esta constitución en la que el ciudadano *debe* [soy yo quien subraya] armarse de fuerza y de constancia y decir *cada día* [soy yo también quien subraya] de su vida, en el fondo de su corazón, lo que decía un virtuoso palatino en la asamblea de Polonia: *Malo periculosam libertatem quam quietum servitium* [«Prefiero una libertad peligrosa a una servidumbre tranquila.»].

No nos encojamos de hombros ante esta sentencia: semejante preferencia se juega en el corazón (es decir, en el secreto y fuera de la escena pública, allí donde lo que se pone en juego durante ese trance es, con frecuencia, nada menos que la vida, entre la vida y la muerte). Se trata tanto de la esencia del hombre como de la ventura, del término o de la desventura de su porvenir. Rousseau pone punto y aparte para concluir, después del «debe», con un doble «si» que subrayo, *si* y *si*: «*Si* hubiese un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno *tan* perfecto [*si parfait*] no conviene a los hombres».

Dos veces *si* y un plural: «Si hubiese un pueblo de dioses...» y «un gobierno *tan* perfecto [*si parfait*]», un *si* conjunción de conjetura y un *si*, en francés, adverbio de intensidad o de comparación (*si*, *tan*, hasta tal punto), en verdad, un comparativo superlativo (*si parfait*, *si parfaitement parfait*, *si absolument parfait*, *plus que parfait*: tan perfecto, tan perfectamente perfecto, tan absolutamente perfecto, pluscuamperfecto). El plural que afecta entonces a la palabra «dioses», la diseminación en la que ésta se tiene literalmente en cuenta (dioses, sí, pero ¿cuántos?, ¿y serán tan iguales como libres?), este *más de uno* anuncia la democracia o, al menos, cierta democracia más allá del gobierno y de la soberanía democrática. Este «más de uno» afecta a Dios con la divisibilidad, allí donde, no obstante, la soberanía, es decir, la fuerza, la *cracia*, no soporta la división, allí donde la fuerza del Dios único, uno y soberano, como poder de la soberanía política, habrá sido nombrada como una, única e indivisible por todos aquellos que concibieron la soberanía, desde Platón y Aristóteles hasta Bodino, Hobbes y Rousseau.

Estos tres últimos utilizaron incluso, literalmente, la palabra «indivisible» para calificar la esencia de la soberanía, del gobierno soberano. En cuanto a Platón y a Aristóteles, cada vez que, al tratar de la

democracia como gobierno, por consiguiente, como régimen político, como paradigma o como constitución, nombraron a Dios, lo hicieron siempre reconociéndole una unicidad excepcional e indivisible. Este saludo político al Dios Uno firma por turno *El político* y *La política* (*Politikos* y *Politikon*), *El político* de Platón (303ab) y *La política* de Aristóteles (III, 1283b8, 13-15). Y es, cada vez, en el momento en que se trata del número, de la multitud o de la muchedumbre —y de la democracia. La *monarkhia* es la mejor de las seis constituciones cuando es no sólo constitucional, sino que está vinculada por unas leyes escritas; la peor y la más insoportable cuando es anómica, es decir, cuando el soberano está por encima de las leyes, dice Platón (lo cual, se diría con Schmitt, es lo propio del soberano, a saber, la aptitud para hacer la ley, para conceder o no la gracia por encima de las leyes y para otorgarse el derecho a suspender el derecho; pero es cierto que ese derecho debe estar inscrito en una constitución). Con la democracia, el gobierno del número, del mayor número, ocurre exactamente lo contrario: es asténica (*asthene*). Si tiene poco poder (*dynamis*) en lo que respecta al bien y al mal, es debido a esa multiplicidad poliárquica que dispersa el mando. Es lo contrario de la monarquía: cuando la democracia está sometida a unas leyes constitucionales, es el peor de los regímenes, el último en el que nos gustaría vivir (*zen*); pero es el mejor cuando en él se violan las leyes. Pero, aunque la democracia no respete la constitución escrita, se vive en ella mucho mejor que en cualquier otra parte. Dado que todas estas constituciones, todos estos regímenes, cuyo número es seis, no son sino unos remedos de constituciones que imitan la sola, la única, la de la única que tiene el saber y la *tekhne*, la competencia (*ten tou en os meta tekhnēs arkhontos politeian*), aquéllas deben hacer lo que sea para respetar la literalidad de las leyes y la ética de la patria (301a). Pues bien, esa constitución modelo, esa única constitución de lo único, la séptima o la primera, la soberana absoluta cuya *arkhe* (el mando principal o principesco) dispone de la *tekhne* (de la competencia tecno-científica, del saber, de la filosofía como saber y como saber-hacer), esa constitución excepcional de lo uno y de lo único respecto de la cual todas las demás no son sino unos remedos que se afanan en imitarla, hay que ponerla aparte. Aunque termine por inscribirse en un «por turno», su unidad o su unicidad no pertenece a una serie aritmética, porque es como un dios entre los hombres (*oion theon ex anthropon*). Estamos pensando en esa ciudad ideal descrita al final del libro VII: ésta está gobernada por unos filósofos ejercitados en la dialéctica, hombres o mujeres por lo demás, y Platón lo precisa con insistencia. Este mis-

mo pasaje de *La República* prescribe también el «por turno»: esos gobernantes o esas gobernantas que habrán visto el Bien en sí, el bien mismo (*to agathon auto*) y que lo utilizarán como si de un paradigma se tratase para la ciudad, pues bien, serán más de uno y más de una, ciertamente, pero *cada vez* uno o una. Cada *uno* o cada *una* tendrá el poder solo o sola: «por turno» (*en merei*).

Todo esto pertenece al orden de lo posible, de lo no-imposible. Ese por turno de lo único, esa alternancia inalterable no es negativamente imposible. Hay que insistir en ello al pensar en el porvenir, en un por-venir que no sea ni una quimera, ni una Idea reguladora, ni un imposible negativo y simplemente imposible. Esta política de los filósofos, dice Platón, no es una utopía, ni un sueño. Más concretamente, no es un anhelo, ni una promesa piadosa, ni una «súplica» (*eukhe*) (540d). Sino una posibilidad. Son cosas difíciles, ciertamente (*khalepa*), pero posibles, accesibles, practicables (*dynata*).

Cuando *La política* de Aristóteles (*Politikon*) retoma la fórmula de *El político* (*Politikos*) de Platón, a saber, «como un dios entre los hombres (*osper gar theon en anthropois*)», es de nuevo a propósito del número. Si hay uno o más de uno, pero no suficientes para constituir la totalidad de una ciudad que tenga una virtud o una capacidad política incomparables, inconmensurables, desiguales a las de las demás, ese uno o ese «apenas más de uno» no será una mera parte (*meros*, y es la palabra para *turno*, *por turno* [*en merei*], *alternancia*), ese *uno* o *apenas más* no pertenecerá, como la parte de un todo, a aquello que él gobierna. Ese uno no sería la fracción de un conjunto, ni una unidad aritmética dentro de una serie calculable. Se le perjudicaría pues, se sería injusto con él (*adikesontai*) reconociéndole solamente unos derechos. Los derechos iguales, el derecho calculable y la isonomía proporcional traicionarían, en este caso, a la justicia (*dike*). A favor o en contra de esos seres que son como un dios entre los hombres, no hay ley alguna, no hay *nomos*. No hay ley alguna a su favor o en contra de ellos pero hay la ley, y ellos mismos son, en su ipseidad misma, la ley (*autoi gar eisi nomos*). Aquí retorna la fábula de la soberanía y la razón del más fuerte que esta exposición, en suma, se ahorra. «Ellos mismos son la ley», dice Aristóteles, y añade:

En verdad, sería ridículo tratar de legislar (*nomotherein*) en contra de ellos; dirían sin duda lo que, según Antístenes, los leones respondieron a las liebres que reivindicaban en asamblea la igualdad para todos.

¿Será la democracia por venir un dios por venir? ¿O más de uno? ¿Será el nombre por venir de un dios o de la democracia? ¿Utopía? ¿Súplica? ¿Anhelo piadoso? ¿Juramento? ¿U otra cosa todavía?

A la espera de ello, y es de lo que significa *esperar* de lo que estamos hablando aquí, ¿se puede hablar democráticamente de la democracia en este castillo?

EL ÚLTIMO DE LOS ESTADOS CANALLAS:
LA «DEMOCRACIA POR VENIR»,
APERTURA CON DOS VUELTAS

Con esta cosa verbal, *voyou*, con un invento francés reciente o moderno (el siglo pasado, por lo tanto, los albores de una sociedad urbana en la época del capitalismo industrial); con un idioma de origen popular y apenas francés, pero asimismo, a pesar o en razón de ello, con una incriminación intraducible, apenas traducible; con esa especie de interjección o de exclamación francesa: *voyou!*, a la que —se me olvidaba decirlo— se le puede, con un acento, dar una inflexión cariñosa, afectuosa y maternal (mi abuela materna con frecuencia me decía, fingiendo tener quejas de mí, cuando yo era niño, *voyou, va!*); con ese vocablo que, por intraducible que permanezca, se convierte a su vez, dentro de la expresión «Estado canalla», en una traducción más que reciente, casi inédita todavía, poco usual, aproximativa, franglesa, del anglo-americano *rogue State*; con ese objeto principal de acusación tan singular que descubrí por vez primera, en mi lengua, doblemente asociado al Estado hace poco más de un año cuando, a la salida de un Consejo de ministros, se anunció que el jefe del Estado y el primer ministro de la época, por entonces en un gobierno de cohabitación y a pesar de la misma, estaban de acuerdo respecto al desarrollo de un armamento nuclear destinado, según decía el comunicado que se leyó en el umbral del Elíseo, a combatir o a desanimar a los «Estados canallas»; con el término *voyou* (pues el término mismo es un canalla de la lengua); con aquello que se ha convertido en estos últimos tiempos, y —ésta es mi hipótesis— no para mucho tiempo, en una consigna útil para la coalición de lo que se denomina las democracias occidentales; con esa palabra *voyou*, pues, ya he jugado mucho, dejando que en ella apareciesen

por turno el nombre, el atributo o el adjetivo, adjetivo nominal a veces apropiado para un «quien», pero aquí o allí otorgado a un «que», por ejemplo el Estado canalla. Podemos hacerlo en nuestro idioma: alguien puede hacer algo «canalla» sin ser *un* canalla. Y, al empezar, he dicho sucesivamente —tal vez lo recuerden ustedes—, utilizando cuatro veces el vocablo *canalla*, tan pronto como nombre, tan pronto como adjetivo, un adjetivo que calificaba tan pronto a alguien tan pronto algo de alguien: «Sin duda, por mi parte sería —¿me atreveré a decirlo?— un poco ‘canalla’ no empezar aquí declarando, una vez más, mi gratitud, etc.». («Canalla» califica pues algo, una actitud.) Después, precisé: «Yo sería pues, pensarían ustedes, no sólo ‘canalla’ sino ‘*un* canalla’ si no declarase, al empezar, un reconocimiento sin fin y sin fondo, etc.». (Esta vez, tras el atributo de un sujeto, de un *quien*, el sustantivo «el canalla», «un canalla», designaba al sujeto mismo, a un «quien».)

El atributo «canalla» puede aplicarse pues aquí o allá a un sujeto que no es sustancialmente, de arriba abajo, o naturalmente, *un* canalla. La cualidad de «canalla» es siempre, precisamente, una atribución, el predicado o la *categoría*, por consiguiente, la acusación lanzada no contra algo natural sino contra una institución. Es una interpretación y una asignación; en verdad, es siempre una denuncia, una queja o una acusación, un perjuicio, una evaluación y un veredicto. En cuanto tal anuncia, prepara y comienza a justificar una sanción. El Estado canalla debe ser castigado, refrenado, impidiéndole que pueda perjudicar, si fuera necesario recurriendo a la fuerza del derecho y al derecho de la fuerza.

Destaco desde ahora esta distinción idiomática entre el adjetivo y el nombre para hacer, por anticipado, que se reflexione sobre el hecho de que, en la expresión de uso reciente, «Estado canalla», la cual, por intraducible que sea, repito, no habrá sido más que una traducción aproximativa del anglo-americano *rogue*, en *rogue State*, no se sabe si *canalla* debe ir, en tanto que sustantivo, pegado con un guión al sustantivo Estado, significando así que un determinado Estado es sustancialmente un canalla y que, por consiguiente, merecería desaparecer como Estado de no-derecho; o bien si «canalla» es un atributo, la cualidad momentáneamente atribuida, según esta o aquella motivación estratégica, por otros Estados a un Estado determinado, el cual, aquí o allí, desde tal o cual punto de vista en cierto contexto, durante un tiempo delimitable, tendría un comportamiento canalla desde el momento en que parece no respetar las prescripciones del derecho internacional, las reglas predominantes y la fuerza de ley de la deontología internacional, tal y como al menos,

teniendo en cuenta sus propios intereses, las interpretan los Estados supuestamente legítimos y respetuosos de las leyes, es decir, aquellos que, disponiendo de la mayor fuerza, están dispuestos a llamar a los Estados canallas al orden o a hacerlos entrar en razón, si fuera necesario recurriendo a una intervención armada —punitiva o preventiva.

Aquí se anuda el problema de los Estados canallas que me gustaría por fin abordar. Pero para reconocer este nudo, no digo para desanudarlo, seguiré *tres hilos*. Recorriendo una extensión desigual. Muy desigual por razones de economía y para no abusar de la paciencia de ustedes.

A. *Primer hilo*, el más largo, pero asimismo un primer hilván a todo correr, que uniría la cuestión así llamada de la «democracia por venir», de lo que este sintagma podría querer decir, con la situación presente: unos Estados acusan a otros Estados de ser unos Estados canallas (*rogue States*). Pretenden sacar de ello unas consecuencias armadas, utilizar la fuerza contra éstos, en nombre de un supuesto derecho y de la razón del más fuerte, con unos modos que ya no se sabe con todo rigor y con el derecho en la mano cómo calificar y que, según mi hipótesis, son de aquí en adelante para siempre ajenos a cualquier calificación acreditada o a cualquier distinción conceptual aceptable: ejército o policía, en unas operaciones bélicas (guerra civil, guerra nacional o guerra de partisanos), o de mantenimiento de la paz (*peace keeping*), o asimismo de terrorismo de Estado.

Toda «democracia por venir», cualquiera que sea el sentido o crédito que se le atribuya a esta expresión, tendrá que tratar este problema y la urgencia del mismo. En la modernidad postkantiana es únicamente cuando la problemática y, en primer lugar, la definición de la democracia se introduce de pleno derecho en el turbulento territorio de las relaciones entre los Estados, en las cuestiones de la guerra y de la paz. De la misma manera que, al final del *Contrato social*, las cuestiones de política exterior, de guerra y de paz permanecían hasta entonces excluidas, marginadas o diferidas en el tratamiento del concepto y de lo que la democracia ponía en juego. Ésta seguía y sigue siendo todavía un modelo de organización política intra-nacional o intra-estatal dentro de la ciudad. A pesar de las apariencias, no es seguro que las cosas hayan cambiado. Ya se siga el hilo conductor de un pensamiento político post-kantiano del cosmopolitismo o el hilo conductor del derecho internacional que rige en el siglo xx a instituciones como la Sociedad de Naciones, la ONU, el TPI, etc., el modelo democrático (igualdad y libertad de los Esta-

dos sujetos soberanos, cálculo de la mayoría, etc.) parece a veces convertirse o tender a convertirse en la norma 'en espíritu' de esta política del derecho internacional. Pero esta apariencia es engañosa, y la cuestión de una democratización universal, internacional, interestatal o, sobre todo, trans-estatal sigue siendo de cabo a rabo una oscura cuestión de porvenir. Éste es uno de los horizontes posibles de la expresión «democracia por venir». El paradigma democrático no domina la tradición del tratado kantiano *Hacia la paz perpetua*, que habría que releer aquí con detenimiento, con sus conceptos de «república mundial» (*Weltrepublik*), la cual no es una democracia, con su distinción entre el «contrato de paz» (*Friedensvertrag, pactum pacis*) y la alianza de paz (*Friedensbund, foedus pacificum*), la única capaz de asegurar una paz perpetua 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» (*Volksmajestät ist ein ungerheimer Ausdruck*). *Majestas*, desde siempre, es un sinónimo de *soberanía*¹. Sólo un Estado puede ser o tener un soberano. Una alianza de los pueblos (*Völkerbund*) no podría convertirse en un Estado de los pueblos (*Völkerstaat*) ni fundirse en un solo Estado. En cuanto a la democracia en las relaciones, el derecho, las instituciones interestatales o trans-estatales hoy en día, lo menos que puede decirse es que sigue estando toda ella por venir. Es el lugar del que hay pues que hablar: no necesariamente *desde* ese lugar o *con vistas a* ese lugar, sino acerca de la posibilidad o de la imposibilidad de semejante lugar.

Si yo dijese que este lugar (posible, imposible o inencontrable, pero no necesariamente utópico), si yo dijese que constituye el lugar

1. Al pie de esta palabra para soberanía, *majestas*, añado una nota al pie: lo mismo que la palabra soberanía, la palabra majestad, su sinónimo, apunta hacia el mayor tamaño (*majestas* viene de *majus*, por *magius*, mayor, el tamaño, la altura, la superioridad, lo supremo o la supremacía, aquello que, al igual que el *superanus* del soberano, viene *encima*). Majestad soberana: cuestión de tamaño, por lo tanto, como para la mayoría democrática que garantiza la soberanía. Pero cuestión de tamaño calculable-incalculable pues si la mayoría es aritmética, la voluntad general del soberano o del monarca no se deja dividir. Y lo Uno (de Dios, del monarca o del soberano) no es más grande, muy grande (comparativa o superlativamente), superiormente grande o supremamente alto. Es absolutamente grande y, por consiguiente, por encima del tamaño mesurable. Más alto que la altura y, en cualquier caso, incommensurable, aunque puede adoptar aquí o allí las formas y el poder supremo de lo más pequeño y de lo más invisible. El poder se mide asimismo, en la modernidad de las nanotecnociencias, con el poder de lo más pequeño posible. Un soberano es un Uno que ya no se cuenta, es *más de uno* en un sentido del *más que uno* que lo lleva más allá del más de uno de la multiplicidad calculable, etcétera.

mismo o el lugar *propio* que tiene la oportunidad de otorgar algún alcance a la expresión «democracia por venir», tendría honradamente que emprender, no lo haré hoy, el paciente análisis de todos los contextos y de todas las inflexiones que han marcado esta especie de lema que no constituye siquiera una frase («democracia por venir»); y eso que casi siempre lo he utilizado, siempre como de pasada, tanto con determinación testaruda como con indeterminación —a la vez calculada y culpable—, en una extraña alianza de ligereza y de gravedad, de desenvoltura al rozarla con cursivas, incluso de una forma un poco irresponsable, y de reserva un tanto sentenciosa y aforística que mantiene gravemente en reserva una responsabilidad excesiva.

Cada vez, el contexto y la inflexión han sido diferentes, por supuesto, desde lo que fue sin duda, aunque no estoy seguro, la primera ocasión, en *Du droit à la philosophie*, en 1989-1990. La democracia era definida allí como un «concepto filosófico» y algo que «*queda* siempre por venir»². El mismo año, en la conferencia que fue en un primer momento *Fuerza de ley*, al analizar de una forma más o menos, más y menos deconstructiva, el discurso a su vez auto-deconstructivo de Benjamin en su crítica revolucionaria del parlamentarismo y de la democracia liberal, apunté que, desde el punto de vista de Benjamin, «la democracia sería una degeneración del derecho, de la violencia, de la autoridad y del poder del derecho»; y que «no hay todavía democracia digna de ese nombre. La democracia *queda* por venir: por engendrar o por regenerar»³.

El sentimiento de la dificultad aporética no afecta sólo a cierto acercamiento supuestamente sin fin de la democracia *misma*, de la cosa democrática, por así decirlo todavía (y justamente debido a la auto-inmunidad de lo mismo y de lo propio). Esta afección aporética afecta a la utilización misma de la palabra «democracia» en el sintagma «democracia por venir». Esto es lo que traté de sugerir en *Sauf le nom* (1993) a propósito del sentido de *sans*, «sin», en el discurso apofático de la susodicha teología negativa, incluso de una *khora*, de un espaciamento anterior a toda determinación y a toda reapropiación posible por medio de una historia o de una revelación teológico-política, e incluso antes de una teología negativa siempre fundamentalmente vinculada a alguna revelación histórica y sobre todo cristiana. La democracia por venir sería como la *khora* de

2. *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris, 1990, p. 53.

3. *Force de loi*, Galilée, Paris, 1994, p. 111 [*Fuerza de ley*, trad. de A. Barberá y P. Peñalver, Tecnos, Madrid, 1997, p. 115].

lo político. Allí, tomando el *ejemplo* de la «democracia» (pero vamos a encontrarnos, en el ejemplo de la democracia, con la paradoja del ejemplo), una de los voces del texto (que es un polílogo) precisaba lo que la locución «democracia por venir» no debería significar de ningún modo, a saber, una simple Idea reguladora en el sentido kantiano, pero también, lo que ella *seguía siendo* y no podía dejar de ser, a saber, la herencia de una promesa:

La dificultad del *sans*, del «sin», se propaga en lo que todavía se denomina la política, la moral o el derecho, los cuales están tan prometidos como amenazados por la apófasis.

Se trata pues, efectivamente, de una auto-inmunidad, de un *double bind* de amenaza y oportunidad, no de alternancia en el por turno, de promesa y/o de amenaza, sino de amenaza *dentro de* la promesa misma. Y he aquí el ejemplo, el cual seguramente no es fortuito:

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 la democracia, sino la democracia como la herencia de una promesa). Su camino pasa quizá hoy, en el mundo, por, es decir, a través de las aporías de la teología negativa⁴...

La otra voz protesta: «¿Cómo puede un camino pasar por unas aporías?».

Ahora bien, tras la respuesta a esta pregunta, la voz protesta de nuevo, recuerda que esa posibilidad parece también imposible y añade:

Tan difícil en todo caso que dicho paso por la aporía parece ante todo (quizás) reservado, como un secreto, a algunos. Este esoterismo resulta extraño para una democracia, incluso para esa democracia por venir que usted no define más de lo que la apófasis define a Dios. Su por-venir sería celosamente pensado, atendido, apenas enseñado por algunos. Muy sospechoso⁵.

Esta voz pretendía significar que no era éste el lenguaje más democrático, es decir, el más recomendable, para recomendar la demo-

4. *Sauf le nom*, Galilée, Paris, 1993, p. 108.

5. *Ibid.*, pp. 109-110.

cracia. Un abogado de la democracia tendría que haber aprendido a hablar al pueblo, a hablar democráticamente de la democracia.

Tras esta sospecha, la respuesta de la otra voz apela a una doble inyunción que se parece mucho a la contradicción o a la contradicción auto-inmunitaria de la que estamos hablando hoy, así como a la paradoja propiamente democrática del «quienquiera que sea» o del «cualquiera» ejemplar:

Compréndame, se trata de mantener una doble inyunción. Dos deseos concurrentes dividen la teología apofática, en el borde del no-deseo, en torno al quiasma y al caos de *Khora*: el de ser comprendido por todos (comunidad, *koine*) y el de guardar o confiar el secreto dentro de los límites muy estrictos de aquellos que lo entienden *bien*, como secreto, y que por consiguiente son capaces y dignos de guardarlo. El secreto, lo mismo que la democracia o el secreto de la democracia, no debe, ni por lo demás puede ser confiado en herencia a cualquiera. De nuevo la paradoja del ejemplo: el cualquiera (ejemplo cualquiera: muestra) debe también dar el *buen* ejemplo⁶.

Se habrá repetido pues, cada vez, una alusión a la Idea reguladora, en el sentido kantiano, a la cual yo no querría reducir la idea de una democracia por venir.

Queda que, a falta de algo mejor —si es que puede decirse «a falta de algo mejor» a propósito de una Idea reguladora—, la Idea reguladora sigue siendo quizás una última reserva. Por mucho que este último recurso pueda convertirse en una coartada, conserva una dignidad. Yo no juraría que jamás cederé a ello.

Mis reticencias respecto a la Idea reguladora serían no obstante, en pocas palabras, de *tres tipos*. Algunas se refieren, ante todo, a la utilización hoy en día corriente y laxa que se hace de esta noción de Idea reguladora, fuera de su código estrictamente kantiano. En este caso, la Idea reguladora sigue perteneciendo al ámbito de lo *posible*, un posible sin duda ideal y remitido al infinito. Participa de aquello que, al término de una historia infinita, dependería todavía de lo posible, de lo virtual y del poder, de lo que está en poder de alguien, de algún «yo puedo», lograr en teoría y de una forma que no está exenta de algún fin teleológico.

1. A ésta le contrapondré, *en primer lugar*, todas las figuras de lo que sitúo bajo el epígrafe de lo *im-posible*, de lo que debe seguir siendo (de una forma no negativa) ajeno al orden de mis posibles, al

6. *Ibid.*, p. 110.

orden del «yo puedo», de la ipseidad, de lo teórico, de lo descriptivo, de lo constataivo y de lo performativo (en la medida en que este último implica todavía un poder del «yo» garantizado por unas convenciones que neutralizan la acontecibilidad pura del acontecimiento; y la acontecibilidad del por-venir excede también esta esfera de lo performativo). Aquí se trata, al igual que en la venida de cualquier acontecimiento digno de ese nombre, de una venida imprevisible de lo otro, de una heteronomía, de la ley que viene del otro, de la responsabilidad y de la decisión del otro —del otro dentro de mí más grande y más antiguo que yo. Se trataría pues de disociar democracia y auto-nomía, lo cual —lo reconozco— es más que difícil, imposible. Es más im-possible y, no obstante, necesario disociar soberanía e incondicionalidad, derecho y justicia, como propongo asimismo hacer en *La Universidad sin condición* (2001).

Este im-possible no es privativo. No es lo inaccesible, no es lo que yo puedo remitir indefinidamente: se anuncia a mí, cae sobre mí, me precede y me sobrecoge *aquí ahora*, de una manera no virtualizable, en acto y no en potencia. Viene sobre mí desde arriba, bajo la forma de una inyunción que no espera en el horizonte, que yo no veo venir, que no me deja en paz, ni me autoriza nunca a remitir a más adelante. Esta urgencia no se deja *idealizar*, como tampoco se deja el otro en tanto que otro. Este im-possible no es pues una *idea* (reguladora) ni un *ideal* (regulador). Es lo más innegablemente *real* que hay. Lo mismo que el otro. Lo mismo que la *différence* irreductible y no reapropiable del otro.

2. Después, *en segundo lugar*, la responsabilidad de lo que queda por decidir o por hacer (en acto) no puede consistir en seguir, aplicar, realizar una norma o una regla. Allí donde dispongo de una regla determinable, sé lo que hay que hacer y, desde el momento en que semejante saber dicta la ley, la acción sigue al saber como una consecuencia calculable: se *sabe* qué camino coger, ya no se duda, la decisión ya no decide, está tomada de antemano y, por consiguiente, de antemano anulada; se despliega ya, sin tardanza, en el presente, con el automatismo que se les atribuye a las máquinas. Ya no hay lugar para ninguna justicia, ninguna responsabilidad (jurídica, política, ética, etcétera).

3. Finalmente, *en tercer lugar*, si volvemos esta vez al sentido más estricto que Kant otorgaba al uso *regulador* de las ideas (en contraposición a su uso *constitutivo*), habría con todo rigor, con el fin de pronunciarse al respecto y, sobre todo, de hacerlo propio, que aceptar toda la arquitectónica y toda la crítica kantiana. Con toda seriedad no puedo ni dedicarme ni decidirme aquí a ello. Habría al menos

que preguntarse por lo que Kant denomina entonces «el interés diverso de la razón»⁷, lo *imaginario* (el foco imaginario, *focus imaginarius*, hacia el cual tienden y convergen, para *acercarse* indefinidamente a él, todas las líneas que rigen las reglas del entendimiento —que no es la razón), la *ilusión* necesaria y que no engaña necesariamente, la figura del acercamiento o de la aproximación (*zu nähern*) que tiende indefinidamente hacia las reglas de la universalidad y, sobre todo, el empleo indispensable del *como si* (*als ob*)⁸. No podemos emprender ahora esta tarea, pero tenía que marcar, en principio, con qué circunspección yo haría mía con todo rigor esa idea de la «Idea reguladora». No olvidemos, puesto que hablamos tanto de mundo y de mundialización, que la idea misma de *mundo* sigue siendo una *Idea reguladora* para Kant⁹. Es la segunda de las ideas reguladoras, entre otras dos ideas que siguen siendo dos formas de soberanía, por así decirlo: entre la ipseidad del «yo mismo» (*Ich selbst*), en tanto que alma o naturaleza pensante, y la ipseidad de Dios.

Ésta es una de las razones por las cuales, sin renunciar nunca a la razón ni a cierto «interés de la razón», dudo en evocar la «Idea reguladora» cuando hablo de por-venir o de democracia por venir. En *El otro cabo* (1991), descartando explícitamente el «estatus de la Idea

7. «... ein verschiedenes Interesse der Vernunft» (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (2.^a ed., 1887), «Anhang zur Transcendentalen Dialektik. Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft», Walter de Gruyter, Berlin, 1968, vol. III, pp. 440/694) [*Critica de la razón pura*, trad. de P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1993, p. 545].

8. Es sabido el papel decisivo y enigmático que el *als ob* desempeña en todo el pensamiento kantiano; pero es particularmente cierto en torno a la Idea reguladora. Se trata de considerar las relaciones entre fenómenos «*como si* fuesen las disposiciones de una razón suprema de la que la nuestra no es sino una débil imagen (als ob *Anordnungen einer höchsten Vernunft wären, von der die unsrige ein schwaches Nachbild ist*)» (*ibid.*, pp. 447/706) [p. 552]; «*como si* esta causa, en tanto que inteligencia suprema, lo hubiese hecho todo según el plan más sabio (als ob *diese als höchste Intelligenz nach der weisesten Absicht die Ursache von allem sei*)» (*ibid.*, pp. 453/717) [p. 558]. «En efecto, el principio regulador de la unidad sistemática quiere que estudiemos la naturaleza *como si* por doquier se encontrase en ella hasta el infinito una unidad sistemática y final en la mayor variedad posible (als ob *allenthalben ins Unendliche systematische und zweckmäßige Einheit bei der grosstmöglichen Mannigfaltigkeit angetroffen würde*)» (*ibid.*, pp. 459/728) [p. 565].

Para ir en el sentido que indiqué más arriba al distinguir entre «reserva» y «objeción», digamos que a veces estoy tentado de hacer «como si» no tuviese objeciones a los «como si» de Kant. En *La Universidad sin condición* abordé la difícil cuestión del «como si» en Kant y en otros lugares, y propuse pensar de otro modo semejante «como si».

9. «Die zweite regulative Idee der bloss speculativen Vernunft ist der Weltbegriff überhaupt» (*Kritik der reinen Vernunft*, cit., pp. 451/712 [p. 555]).

reguladora en el sentido kantiano», insisto a la vez en la urgencia absoluta e incondicional del *aquí ahora* que no espera, pero también en la estructura de la promesa, de una promesa conservada en la memoria, de una promesa legada, heredada, alegada. He aquí como se definía entonces el «por venir»:

... no algo que llegará seguramente mañana, no la democracia (nacional e internacional, estatal o trans-estatal) *futura*, sino una democracia que debe tener la estructura de la promesa —y, por consiguiente, la memoria de aquello que lleva el porvenir aquí ahora¹⁰.

Todo esto se inscribía en una serie de aporías y de antinomias sobre las cuales no puedo volver aquí.

Me parece que debería esclarecer mejor desde ahora lo que queda entonces envuelto todavía en esos gestos que van a multiplicarse y a desviarse un poco en unas referencias posteriores a la «democracia por venir». Lo haré demasiado rápidamente en torno a *cinco focos*.

1. La expresión «democracia por venir» traduce sin duda o requiere una crítica política militante y sin fin. En tanto que arma arrojada contra los enemigos de la democracia, aquélla protesta contra cualquier tipo de ingenuidad y de abuso político, de retórica que presentase como democracia presente o existente, como democracia de hecho, aquello que sigue siendo inadecuado para la exigencia democrática, cerca o lejos, en casa o en el mundo, en todas partes en donde los discursos sobre los derechos del hombre y sobre la democracia continúan siendo unas coartadas obscenas cuando se avienen a la espantosa miseria de millones de mortales abandonados a la malnutrición, a la enfermedad y a la humillación, masivamente privados no sólo de agua y de pan sino de igualdad o de libertad, desposeídos de los derechos de cada cual, de quienquiera que sea (antes de cualquier otra determinación metafísica del «quienquiera que sea» como sujeto, persona humana, conciencia, antes de cualquier determinación jurídica como semejante, como compatriota, congénere, hermano, prójimo, correligionario o conciudadano. Paulhan dice en alguna parte, lo transcribo a mi manera, que pensar la democracia es pensar «el primer llegado»: quienquiera que sea, cualquiera, en el límite por lo demás permeable entre el «quien» y el «que», el ser vivo, el cadáver y el fantasma). ¿El primer llegado no es acaso la mejor manera de traducir «el primero por venir»?

10. *L'Autre Cap*, Minuit, Paris, 1991, p. 76 [*El otro cabo*, trad. de P. Peñalver, Serbal, Barcelona, 1992, p. 64].

El «por venir» no significa sólo la promesa sino también que la democracia no existirá nunca, en el sentido de la existencia presente: no porque será diferida sino porque seguirá siendo siempre aporética en su estructura (fuerza *sin* fuerza, singularidad incalculable e igualdad calculable, conmensurabilidad e inconmensurabilidad, heteronomía y autonomía, soberanía indivisible y divisible o comparable, nombre vacío, mesianicidad desesperada o desesperante, etcétera).

Ahora bien, más allá de esta crítica activa e interminable, la expresión «democracia por venir» tiene en cuenta la historicidad absoluta e intrínseca del único sistema que acoge dentro de sí, en su concepto, esa fórmula de auto-inmunidad que se denomina el derecho a la autocrítica y a la perfectibilidad. 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 la democracia, su concepto, su historia y su nombre. Incluidas la idea del paradigma constitucional y la autoridad absoluta del derecho. Es, por lo tanto, el único que es universalizable, y de ahí derivan su oportunidad y su fragilidad. Pero para que dicha historicidad —única entre los demás sistemas políticos— sea total, es preciso sustraerla no sólo a la Idea en el sentido kantiano sino a toda teleología, a toda onto-teo-teleología.

2. Esto implica otro pensamiento del acontecimiento (único, imprevisible, sin horizonte, que ninguna ipseidad, ni ninguna performatividad convencional y, por ende, consensual puede dominar), el cual se marca en un «por venir» que, más allá del futuro (puesto que la exigencia democrática no espera), nombra la venida de *aquello que llega y de aquel que llega*, a saber, del arribante cuya irrupción en las fronteras de un Estado-nación civilizado no debería ni podría limitar ninguna hospitalidad condicional.

3. Esto supone naturalmente, y es lo más difícil, lo más inconcebible, una extensión de lo democrático más allá de la soberanía del Estado-nación, más allá de la ciudadanía, con la creación de un espacio jurídico-político internacional que, sin abolir toda referencia a la soberanía, no dejase de innovar, de inventar nuevas particiones y nuevas divisibilidades de la soberanía (digo *inventar* porque el por-venir apunta no sólo hacia la venida del otro sino hacia la invención —no del acontecimiento— sino por medio del acontecimiento). En este sentido es pues en el que va el discurso sobre la nueva Internacional de *Espectros de Marx* (1993). La declaración renovada, tras la segunda guerra mundial, de los derechos del hombre (y no de los derechos del hombre y del ciudadano) sigue siendo

una referencia democrática prioritaria de las instituciones del derecho internacional, sobre todo de las Naciones Unidas. Esta referencia está pues en contradicción virtual con el principio de la soberanía de los Estados-naciones que también permanece ahí intacto. Por referencia democrática a la Declaración universal de los derechos del hombre es por lo que se intenta, con frecuencia en vano, imponer unos límites a la soberanía de los Estados-naciones. Un ejemplo entre otros muchos sería la laboriosa creación de un Tribunal Penal Internacional. Pero la Declaración de los derechos del hombre no se contrapone, para limitarla, a la soberanía del Estado-nación como un principio de no-soberanía frente a un principio de soberanía. No, se trata de soberanía contra soberanía. Los derechos del hombre plantean —e implican— al hombre (igual, libre, auto-determinado) en tanto que soberano. La Declaración de los derechos del hombre declara *otra* soberanía y revela pues la auto-inmunidad de la soberanía en general.

4. En *Espectros de Marx*, la expresión «democracia por venir» va ligada indisolublemente a la justicia. He ahí el *ergo* o el *igitur*, el *por consiguiente*, entre «democracia por venir y justicia»: «Para la democracia por venir y, por consiguiente, para la justicia», dice una frase sin verbo de *Espectros de Marx*¹¹.

Este gesto inscribe pues la necesidad de la democracia por venir no sólo en la axiomática de la mesianicidad sin mesianismo, de la espectralidad o de la fantología que este libro elabora, sino en la distinción singular entre el derecho y la justicia (heterogéneos aunque indisolubles) que, propuesta en *Fuerza de ley*, se desarrolla en *Espectros de Marx* a lo largo de una discusión sobre la interpretación heideggeriana de la *Dike* como reagrupación, conexión y armonía. Propuse entonces otorgar por el contrario la justicia a la desconexión, al ser *out of joint*, a la interrupción de la relación, a la desunión, al secreto infinito del otro. Lo cual puede efectivamente parecer una amenaza para un concepto comunitario o comunitarista de la justicia democrática. Esta discusión, que no puedo reconstruir aquí, desempeña un papel discreto aunque decisivo en dicho libro. Podría orientarnos hacia la cuestión del porvenir: ¿por qué hay tan pocos filósofos demócratas (si es que los hubo alguna vez), desde Platón hasta Heidegger, ambos incluidos? ¿Por qué Heidegger, también en este aspecto, sigue siendo todavía platónico? Esa

11. *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993, p. 268 [*Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, trad. de J. M. Alarcón y C. de Peretti, Trotta, Madrid, 2003, p. 189].

conjunción entre democracia y justicia será asimismo uno de los motivos de *Políticas de la amistad* que, un año más tarde, dice expresamente, aunque todavía sin verbo: «en cuanto a la democracia y en cuanto a la justicia»¹², vinculando el pensamiento del por-venir del acontecimiento con el irreductible «quizá», preguntándose por ese nombre de democracia, recordando lo que el *Menexeno* decía acerca del régimen que se ha mantenido la mayor parte del tiempo, que «éste lo llama democracia (*demokratia*), o aquél le da otro nombre que le place; pero es en realidad el gobierno de la élite con la aprobación de la multitud»¹³.

Entonces es cuando se despliega, más concretamente en *Políticas de la amistad* que en cualquier otro lugar, la *cuestión del nombre*, de lo que ocurre «hoy en día» «en nombre de la democracia». Debo contentarme con apuntar, para agudizarla luego un poco, la esquina que abre entonces, durante una crítica deconstructiva de la conceptualidad schmittiana (sobre todo en torno a los conceptos de decisión, de guerra —internacional, civil o así llamada «de partisanos»), a un desencadenamiento de cuestiones en torno a la «democracia por venir». Me pregunto:

Si entre el nombre por un lado, el concepto o la cosa por otro, el juego de una separación da lugar a unos efectos de *retórica* [subrayo esta palabra por una razón que aparecerá dentro de un momento] que son también estrategias políticas, ¿qué lecciones podemos sacar de eso hoy en día? ¿Sigue siendo *en nombre de la democracia* como se intentará criticar tal o cual determinación de la democracia o de la aristodemocracia? O, más radicalmente, más cerca, justamente, de su *radicalidad* fundamental (allí donde por ejemplo ésta se *enraiza* en la seguridad de la fundación autóctona, en el tronco y en el genio de la filiación), ¿sigue siendo en nombre de la democracia, de una democracia por venir, como se intentará deconstruir un concepto, todos los predicados asociados en un concepto ampliamente dominante de la democracia, aquel en cuya herencia hallamos sin falta la ley del nacimiento, la ley natural o «nacional», la ley de la homofilia o de la autoctonía, la igualdad cívica (la isonomía) fundada en la igualdad de nacimiento (la isogonía) como condición del cálculo de la aprobación y, por consiguiente, de la aristocracia de virtud y de sabiduría [Platón], etcétera?

¿Qué queda o resiste todavía en el concepto deconstruido (o deconstruible) de la democracia para orientarnos sin fin? ¿Para orde-

12. *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris, 1994, p. 83 [*Políticas de la amistad* seguido de *El oído de Heidegger*, trad. de P. Peñalver y P. Vidarte, Trotta, Madrid, 1998, p. 82].

13. *Ibid.*, p. 117 [p. 116].

narnos no sólo que *emprendamos* [subrayo *ordenar* y *emprender* con el fin de volver sobre ellos dentro de un momento] una deconstrucción sino también que conservemos el viejo nombre?, ¿y que sigamos deconstruyendo en nombre de una *democracia* por venir? ¿Es decir, una vez más, para *mandarnos* [subrayo *mandar*] de nuevo que heredemos aquello que, olvidado, reprimido, desconocido o impensado en el «viejo» concepto y en toda su historia, estaría todavía alerta, dejando signos o síntomas de supervivencia por venir a través de todos los rasgos antiguos y cansados?¹⁴.

Esto no excluía pues la posibilidad, quizá, un día, así como el derecho a abandonar la herencia del nombre, a cambiar de nombre. Pero siempre en nombre del nombre y, por consiguiente, traicionando de nuevo la herencia *en nombre de* la herencia:

Al decir que el mantenimiento de este nombre griego, la democracia, es un asunto de contexto, de retórica o de estrategia, de polémica incluso, al reafirmar que este nombre durará el tiempo que haga falta pero no más, al decir que las cosas se aceleran singularmente en los tiempos que corren, no se está cediendo al oportunismo o al cinismo del antidemócrata que esconde su juego. Todo lo contrario: conservamos nuestro derecho indefinido para la pregunta, la crítica, la deconstrucción (derechos garantizados, en principio, por toda democracia: no hay deconstrucción sin democracia, no hay democracia sin deconstrucción). Conservamos este derecho para marcar estratégicamente aquello que ya no es cuestión de estrategia: el límite entre lo condicional (los bordes del contexto y del concepto que encierran la práctica efectiva de la democracia y la alimentan con el suelo y la sangre) y lo incondicional que, desde el comienzo, habrá inscrito una fuerza auto-deconstructiva [habría podido entonces decir «auto-inmunitaria»] en el motivo mismo de la democracia, la posibilidad y el deber para la democracia de de-limitarse ella misma. La democracia es el *autos* [hoy diría el *ipse* o la ipseidad] de la auto-delimitación deconstructiva. De-limitación no sólo en nombre de una Idea reguladora y de una perfectibilidad indefinida sino, cada vez, en la urgencia singular de un *aquí ahora*¹⁵.

5. Al hablar de inyunción incondicional o de urgencia singular, al invocar un *aquí ahora* que no espera el porvenir indefinidamente lejano y asignado por una Idea reguladora, no estamos designando necesariamente el futuro de una democracia que va a venir o deberá venir, ni siquiera de una democracia que *es* el porvenir. No estamos hablando, sobre todo, de inminencia real, a pesar de que en el extra-

14. *Ibid.*, pp. 126-127; cf. asimismo pp. 339-340 [pp. 125-126; 338].

15. *Ibid.*, pp. 128-129 [p. 128].

ño concepto de «democracia por venir» está inscrita cierta inminencia. No decimos lo que va a ocurrir o lo que ya está ocurriendo, como hizo Tocqueville al hablar de la «preocupación constante» que le llevó a escribir su libro y de su «único pensamiento», un pensamiento que quiere ser a la vez realista y optimista. Tocqueville *anunciaba* en efecto, en la advertencia a la duodécima edición de su libro, «el advenimiento próximo, irresistible, universal de la democracia en el mundo». Éste fue, por consiguiente, un *anuncio*. Tocqueville no anunciaba sólo el porvenir inminente, sino que anunciaba en el presente el presente: «Una gran revolución democrática se está operando entre nosotros», dice en su Introducción.

«Democracia por venir»: esto, así, no anuncia nada. No. ¿Qué hacen entonces estas tres palabras? ¿Cuál es el estatus modal de este sintagma que, en general, nombra la «democracia por venir» sin construir una frase ni, sobre todo, una proposición del estilo: «la democracia *está* por venir»? Si bien me ha ocurrido escribir que ésta «queda» por venir, semejante restancia, como siempre en mis textos, por lo menos desde *Glas*, semejante democracia en restancia o en suspenso se sustrae a su dependencia ontológica. No constituye la modificación de un «es», de una cópula ontológica que marca el presente de la esencia, de la existencia, incluso de la sustancia sustancial o subjetiva.

Ahora bien, me atrevo a pretender que la cuestión del estatus o del modo oscuro de este enunciado sin verbo *ya* es política y que es asimismo *la* cuestión *de* la democracia. Pues «democracia por venir» puede vacilar sin fin, oscilar indecidiblemente y para siempre entre dos posibilidades: *por una parte*, puede responder al análisis neutro y constatativo de un concepto (entonces yo describiría, constataría, me contentaría con analizar, como filósofo de la lógica y responsable del lenguaje, como experto en semántica, lo que implica el concepto de democracia, a saber, todo lo que acabo de decir de él: el vacío semántico en el seno del concepto, su insignificancia cualquiera o su espaciamento diseminante, la memoria, la promesa, el acontecimiento por venir, la mesianicidad que interrumpe y realiza a la vez la historicidad intrínseca, la perfectibilidad, el derecho a la auto-crítica auto-inmunitaria y un reducido número de aporías, etc.; esto equivaldría a decir: pues bien, si quieren saber lo que están diciendo cuando emplean la palabra heredada de «democracia», hay que saber que esto o aquello está inscrito y prescrito en ella; yo describo de una forma neutra dicha prescripción. La palabra «democracia», la *menciono* tanto como la *uso*). Pero, *por otra parte*, «democracia por venir» puede también, sin contentarse con un análisis conceptual neutro y constatativo, firmar un performativo, tratar de lograr

la convicción dando por sentado la adhesión, el «y, no obstante, hay que creer en ello», «creo en ello, prometo, me encuentro en la promesa y en la espera mesiánica, actúo, padezco en todo caso, háganlo ustedes también», etc. El «por» del por venir vacila entre la injunción imperativa (recurso al performativo) y el *quizá* paciente de la mesianicidad (exposición no performativa a lo que viene, a lo que siempre puede no venir o haber venido ya).

Dudando entre ambos, el «por» también puede, a la vez o por turno, dar a entender ambos «por». Ambas posibilidades, ambas modalidades del discurso, ambas posturas pueden alternarse, pueden serles dirigidas a ustedes por turno o bien asediarse, parasitarse la una a la otra en el mismo instante, convirtiéndose de esa manera cada una y por turno en la coartada de la otra. Al decir esto yo mismo ahora, al advertirles de que puedo por turno o simultáneamente jugar con ambos giros o con ambas tornas, me retiro en el secreto de una ironía, de la ironía en general o de esa figura retórica que se denomina la ironía. Pero he aquí otra vuelta de torna, y es política: ¿acaso la democracia no es asimismo lo que confiere el derecho a la ironía en el espacio público? Sí, ésta abre el espacio público, la publicidad del espacio público, concediendo el derecho a cambiar de tono (*Wechsel der Töne*), a la ironía tanto como a la ficción, al simulacro, al secreto, a la literatura, etc. Por consiguiente, a lo no-público público en lo público, a una *res publica*, a una república donde la diferencia entre lo público y lo no-público sigue siendo un límite indecible. Hay república democrática desde el momento en que se ejerce dicho derecho. Esa indecidibilidad otorgada, como la libertad misma, por la democracia, sigo creyendo que constituye la única posibilidad radical de decidir y de hacer advenir (performativamente) o, más bien, de dejar advenir (meta-performativamente), por consiguiente, de pensar lo que viene y «quien» viene, el arribar del que llega. Aquella ya abre pues, para quienquiera que sea, una experiencia de la libertad por ambigua e inquietante, amenazada y amenazadora que ésta siga siendo en su «quizá», con una responsabilidad necesariamente excesiva de la que nadie puede exonerarse.

B. Con estas referencias al derecho y a la justicia, he comenzado ya a tirar del *segundo hilo* conductor que necesitaba, aquel que cortaré por lo sano. Se trata del vínculo entre derecho y justicia, ciertamente, entre estos dos conceptos heterogéneos aunque indisociables, pero sobre todo del vínculo entre derecho, justicia y fuerza y, sobre todo, entre derecho, justicia y fuerza en cuanto a lo internacional y a lo trans-estatal inscritos-prescritos, pre-inscritos, paradó-

jicamente, en el sintagma «democracia por venir». En cuanto al derecho, a la justicia y a la fuerza, en cuanto a saber si la razón del más fuerte es siempre la mejor, les pido me autoricen a hacer, a modo de ficción económica, *como si* ya nos hubiésemos puesto de acuerdo acerca de la reinterpretación o la reactivación necesarias, con vistas a la cuestión de los Estados canallas, de una inmensa problemática tradicional: la que, siempre abierta, abisal, caótica, va por lo menos desde Platón (por ejemplo, el discurso de Calicles en el *Gorgias* o de Trasímaco en *La República*, los cuales plantean ambos que lo justo o el derecho [*dike, dikaion*] está del lado del interés del más fuerte) hasta Maquiavelo, hasta Hobbes, hasta el Pascal del célebre y vertiginoso pensamiento con tanta frecuencia y tan bien discutido (por Marin y por Benington especialmente): «Al no poder justicia-fuerza [...] hacer que lo que es justo sea fuerte, se ha hecho que lo que es fuerte sea justo», hasta el La Fontaine de *El lobo y el cordero* (cuya pareja se remonta ya a Platón y de la que he tratado de realizar un análisis interminable en mi seminario de este año), hasta el Rousseau del *Contrato social* («Del derecho del más fuerte. El más fuerte no es nunca suficientemente fuerte para ser siempre el amo si no transforma su fuerza en derecho») y, sobre todo, insisto en ello, hasta un determinado Kant cuya definición del derecho estricto (*das stricte Recht*) y cuya doctrina del derecho propiamente dicha (*eigentliche Rechtslehre*) implica, en el concepto mismo del derecho, la facultad o la posibilidad de una conminación recíproca (*wechselseitigen Zwanges*), por consiguiente, de la fuerza, de una razón del más fuerte según unas leyes universales y que concuerdan con la libertad de cada cual¹⁶. Esta simple definición pretende ser pura y *a priori*. Implica a la vez algo democrático (la libertad de cada cual), universalidad, algo internacional y derecho cosmopolítico, más allá del Estado-nación (leyes universales). Prescribe o autoriza el recurso legal y legítimo a la fuerza (necesidad *a priori* de la conminación), es decir, cierta soberanía, aunque no sea estatal.

Disponemos pues ahora, tras este interminable rodeo, de todos los elementos necesarios para acceder al nudo y abordar por fin, siguiendo el *tercer hilo*, lo que yo denominaría provisionalmente la época de los Estados canallas.

C. Si la expresión *rogue State* parece de uso bastante reciente, la palabra *rogue*, adjetivo o sustantivo, habita en la lengua inglesa y ase-

16. I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, trad. de A. Cortina y J. Conill, Tecnos, Madrid, 1989 («Primera Parte: Principios metafísicos de la Doctrina del Derecho. Introducción a la Doctrina del Derecho, §§ D y E»), pp. 40-43.

dia la literatura anglófona desde hace más tiempo que la palabra *vo-you* la lengua y la literatura francesas. Utilizada desde mediados del siglo XVI, aquella palabra designa en el lenguaje corriente, en el lenguaje del derecho y en grandes obras literarias, ya en Spenser y con frecuencia en Shakespeare, a todo tipo de mendigos, de vagabundos sin domicilio fijo pero asimismo, y por esa misma razón, a la chusma, los villanos, los que están fuera de la ley y carecen de principios («a dishonest, unprinciped person», dice el *Oxford English Dictionary*, «a rascal»). De ahí, el sentido se extiende, tanto en Shakespeare como en Darwin, a todo ser vivo no humano, a la planta o al animal cuyo comportamiento parece desviado o perverso. Todos los animales salvajes pueden ser llamados *rogue* pero especialmente aquellos que, como los *rogue elephants*, se conducen como seres devastadores fuera de la ley que contravienen las buenas costumbres y hábitos, los usos regulados de su propia comunidad. Un caballo puede ser llamado *rogue* cuando deja de conducirse como debe ser, como se espera de él, por ejemplo como caballo de carreras o de caza disciplinado. Se le aplica entonces un signo distintivo, *badge* o *hood*, un capuchón o una especie de capirote para marcar su estatus de *rogue*. Este último punto marca bien la marca, a saber, que el calificativo de *rogue* reclama una clasificación que marca y que pone aparte. La marca de la infamia discrimina con un primer rechazo que excluye para colocar en el banquillo de los acusados. Función análoga a la de la rueda, ancestro de la estrella amarilla de la que hablé al comienzo. Algo semejante ocurre con la palabra alemana *Schurke*, con la que se traduce *rogue* en la expresión *rogue State* y que también quiere decir «tuno», «caradura», «bandido», «estafador», «bellaco», etcétera.

Pero, mientras que *voyou*, *Schurke*, *canallia* no hablan más que de humanos fuera de la ley, *rogue* puede extenderse a lo vegetal y sobre todo al animal¹⁷, como apuntábamos hace un momento. Ésta será una de las razones de su provisional privilegio en la retórica política americana, y así lo ilustraremos más adelante. Como apunta un artículo del periódico *Chronicle of Higher Education*¹⁸, «en el reino animal, un *rogue* está definido como una criatura diferente al nacer. Es incapaz de mezclarse con el rebaño, permanece solo y puede atacar a cada momento, sin prevenir».

17. Recordemos que, como señala el DRAE, antiguamente «canalla» (procedente del latín *can, canis*) significaba en castellano una muchedumbre de canes, de perros. [N. de la T.]

18. M. Strauss, *Chronicle of Higher Education*, Washington D.C. (15 de diciembre de 2000).

(NO) MÁS ESTADOS CANALLAS

En el discurso diplomático y geopolítico americano, el empleo denunciador de la expresión figurativa de *rogue State* no irrumpe, al parecer, sino tras el fin de la así llamada guerra fría. En los años sesenta, se habla poco de aquella expresión y siempre para referirse a la política *interior* de unos regímenes poco democráticos y que no respetan el Estado llamado de derecho. Sólo en los años ochenta y, sobre todo, después de 1990, tras el derrumbamiento del bloque comunista, es cuando, intensificándose durante la administración Clinton y por referencia a lo que ya se denomina el terrorismo internacional, el calificativo de *rogue State* abandona la esfera de la política interior, de la no-democracia interna, si lo prefieren, y va a extenderse entonces al comportamiento internacional y a las presuntas infracciones al espíritu o a la letra de un derecho internacional que se dice fundamentalmente democrático.

La hipótesis que, para concluir hoy, me gustaría someter a su consideración es que si se habla de esto, 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. Intentaré explicar por qué. Dentro de esta hipótesis, propongo hablar de una «época de los Estados canallas», preguntándome no sólo si hay Estados canallas sino, sobre todo, lo que querría decir «(no) más Estados canallas», a saber, *más de los que se piensa, más de uno, o pronto ninguno más.*

Muchos signos, citas y estadísticas lo atestiguan: es con Clinton, de 1997 a 2000, y, por de pronto, en los discursos del propio Clinton o de sus cercanos colaboradores (especialmente Madeleine Al-

bright), cuando se desencadenó la denuncia literal de los *rogue States*. La palabra aparece entonces con la mayor frecuencia (31% en Clinton, 17% en Albright), a veces sustituida por dos o tres sinónimos, *outcast*, *outlaw nation* y *pariah state*. Reagan prefirió el término *outlaw*, George Bush también habló de *renegade*. Después del año 2000, justo antes o justo después del 11 de septiembre, la gente empezó a interesarse de una forma un poco sistemática y pública por ese discurso y esa estrategia americana en dirección a los *rogue States*. Algunas obras recientes insisten en ello, empezando por la terrible requisitoria de Noam Chomsky, *Estados canallas. El imperio de la fuerza en los asuntos mundiales*, publicado en el 2000¹, es decir, antes del 11 de septiembre de 2001 (acontecimiento al que Chomsky ha dedicado posteriormente otra obra, una colección de entrevistas en la misma línea y titulada 9-11). *Estados canallas* despliega una argumentación impecable, pertrechada de una información rica, apabullante y en general poco utilizada o mediatizada, contra la política americana en el mundo. El eje de la demostración, por decirlo brevemente, es que los más *rogue* de los *rogue States* son aquellos que pusieron en circulación y en funcionamiento un concepto como el de *rogue States*, con el lenguaje, la retórica, el discurso jurídico y la consecuencia estratégico-militar que sabemos. Los primeros y los más violentos *rogue States* son aquellos que ignoraron y siguieron violando el derecho internacional del cual se pretenden los adalides, en nombre del cual hablan, en nombre del cual declaran la guerra a los así llamados *rogue States* cada vez que su interés así lo ordena. Es decir, los Estados Unidos.

Sabemos, por lo demás, cómo identificó el *rogue State* Robert S. Litwak, a quien Chomsky no cita. Litwak, director de los Estudios internacionales en el Woodrow Wilson Center, había pertenecido al equipo de Clinton, en el National Security Council, y acaba de publicar un libro titulado *Rogue States and U.S. Foreign Policy*². Sabiendo de lo que habla, define el *rogue State* del siguiente modo: «A rogue State is whoever the United States says it is». Respondía así indirectamente a la cuestión que se planteaban algunos periodistas y algunos expertos universitarios: ¿este discurso sobre los *rogue States* es realista o puramente retórico? Uno de ellos declaraba más o menos esto: «Como los Estados Unidos están dispuestos a dedicar

1. N. Chomsky, *Rogue States. The Rule of Force in World Affairs*, South End Press, Cambridge, 2000 [trad. cast. de M. Salomón, Paidós, Barcelona, 2001].

2. R. S. Litwak, *Rogue States and U.S. Foreign Policy*, Wilson Center Press-Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2000.

60 millares de dólares a un sistema de defensa misil antimisil contra los *rogue States*, me gustaría tener una idea un poco más clara de lo que es un *rogue State*».

Los más perversos y los más violentos, los más destructores de los *rogue States* serían por consiguiente, en primer lugar, los Estados Unidos y, a veces, sus aliados. El cúmulo de indicios que estas requisitorias pusieron en movimiento es impresionante. Los volvemos a encontrar en otro libro, todavía más violento pero que va en el mismo sentido, a saber, *El Estado canalla*³, aparecido en traducción francesa hace algunas semanas y que publicó, a su vez, después del 11 de septiembre, un antiguo funcionario del Departamento de Estado, William Blum.

El primer régimen calificado de *rogue* fue el de Noriega en Panamá. Ejemplo ejemplar: la Administración americana no lanzó dicha acusación hasta el momento en que las amenazas de revoluciones en Centroamérica empezaron a alejarse, es decir, después de que Noriega hubiese sido durante mucho tiempo e indefectiblemente apoyado por la CIA, por Carter, Reagan y Bush, cuando, desdeñando cualquier Estado de derecho, torturaba y masacraba a los disidentes y a los huelguistas, se dedicaba al narcotráfico y armaba a los *contras* de Nicaragua. Por no poner sino otro ejemplo típico y uno de los más recientes: el Irak de Saddam Hussein es el que, durante la crisis de 1998, fue declarado por Washington y Londres un *rogue State* y una «nación fuera de la ley» (*outlaw nation*). Saddam Hussein fue tratado a veces en esta nueva situación, y con la connotación animal que ya señalé, de *beast of Bagdad*, tras haber sido durante mucho tiempo, lo mismo que Noriega, un aliado bien considerado y un socio económico muypreciado. La bestia no es solamente un animal, encarna también el mal, lo satánico, lo diabólico, lo demoníaco. Es asimismo una bestia del Apocalipsis. Antes de Irak, Libia también fue considerada, con Reagan, como un *rogue State*, sin que, al parecer, se pronunciase la palabra. Libia, Irak y Sudán han sido bombardeados en tanto que *rogue States* con, en el caso de los dos últimos, una violencia y una crueldad que no tienen nada que envidiar a lo que se denomina «el 11 de septiembre». Pero la lista sería interminable (Cuba, Nicaragua, Corea del Norte, Irán, etc.). Por unas razones que sería interesante estudiar, la India y Pakistán, pese a su peligrosa indisciplina en lo que se refiere al desarme nuclear, concretamente en 1998, nunca han figurado entre los *rogue*

3. W. Blum, *Rogue State*, Common Courage Press, 2001 (trad. francesa de M. Mortella, L. Moler y A. de Voto, L'Aventurine, 2002).

States a ojos de los Estados Unidos. Pero la India hizo todo lo que pudo, en las Naciones Unidas, para hacer que se condenase a Pakistán como *rogue State*.

Desde el punto de vista del derecho internacional, dos rasgos principales parecen caracterizar, para lo que aquí nos interesa, la situación jurídica que sirve entonces de teatro para el escenario de las operaciones resultantes. El teatro es la ONU y su Consejo de Seguridad. Dos leyes articulan conjuntamente, pero de manera aporética y por turno, un principio democrático y un principio de soberanía. Por una parte, sean o no respetadas, las decisiones de la Asamblea general se toman democráticamente, tras una deliberación, por la mayoría de los representantes de los Estados miembros elegidos por la Asamblea, Estados que son, cada cual, soberanos en su casa. Además de la referencia constitutiva a la Declaración de los derechos del hombre, que es de espíritu y de esencia democrática, la Carta de las Naciones Unidas insta un modelo legislativo que es asimismo el de un Parlamento democrático, a pesar de que sus representantes no son elegidos por el Estado del que son delegados, mientras que el Estado candidato es elegido y acogido, bajo determinadas condiciones, por la Asamblea. Tras las distintas descolonizaciones de las últimas décadas, como bien sabemos, los Estados occidentales aliados de los Estados Unidos o de Israel no poseen ya una mayoría adquirida en la Asamblea general, salvo en el caso de que, justamente, algo que se denomina «terrorismo internacional» —y aún así! podríamos volver sobre ello durante la discusión— amenace a la soberanía misma de *todos* los Estados. Esta ausencia de mayoría adquirida de los Estados Unidos y sus aliados (lo que se denominan las «democracias occidentales») ha sido sin duda, con el fin de la guerra fría, el escenario de este teatro y de esta retórica de los *rogue States*. Pero, por otra parte, dado que la soberanía democrática de la Asamblea de las Naciones Unidas es impotente, dado que no dispone de ninguna fuerza ejecutiva y coercitiva propia, por consiguiente, de ninguna soberanía efectiva ni siquiera jurídica, en el sentido en que Kant recuerda que no hay derecho sin fuerza, es la institución del Consejo de Seguridad la que, con su derecho de veto, esperando el día en que una situación radicalmente nueva palie semejante monstruosidad, asume todo el peso del poder y de la decisión ejecutoria, toda la fuerza de la soberanía efectiva. Si yo quisiese abusar de una fórmula tajante, diría que la suerte de la democracia por venir, en el orden mundial, depende de aquello en lo que se convierta esa extraña y supuestamente todopoderosa institución denominada el Consejo de Seguridad. Para comprender el papel y la

composición de dicho Consejo, hay que recordar que la ONU fue instaurada en 1945, al final de la segunda guerra mundial y con vistas a prevenir la tercera, por los vencedores, los cuales fueron y siguen siendo los únicos miembros *permanentes* del Consejo de Seguridad (los Estados Unidos, el Reino Unido, la URSS [ahora Rusia, creo], cooptación que entonces se extendió a Francia y a China [que fue, en un primer momento, la de Taipei]). Los demás miembros del Consejo —once y, después, quince— no son permanentes: son elegidos para años por la Asamblea general y su poder es, por ello, tanto más reducido. Los únicos miembros permanentes del Consejo son, por consiguiente, los Estados que fueron y siguen siendo todavía (en la situación precaria, crítica y transitoria que examinamos) los más poderosos del mundo —y dotados del arma nuclear. Se da ahí el hecho de un dictamen o de una dictadura que ningún derecho universal puede en principio justificar. Uno de los mecanismos utilizados para tornar ineficaces y sin futuro las decisiones democráticamente deliberadas y tomadas por la ONU es el veto soberano del Consejo de Seguridad. Los tres países que lo han utilizado profusamente, en un buen número de situaciones en las que el voto de las Naciones Unidas no les parecía conforme a sus intereses, son, por orden, los Estados Unidos, después el Reino Unido y, luego, Francia. La Carta de las Naciones Unidas, «tratado solemne» que está en la base del derecho internacional y del orden mundial, declara en efecto que el Consejo de Seguridad determinará 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. Estos dos artículos prevén distintos tipos de recursos o de sanciones: preferentemente sin recurrir a la fuerza armada aunque, si fuese necesario, con ayuda de una fuerza armada (no debemos olvidar nunca que la ONU y el Consejo de Seguridad no poseen ninguna relevante: sus operaciones se han de confiar a uno o varios Estados-naciones. Es inútil subrayar que ahí es donde se juega todo, en la apropiación de ese poder y de su ejercicio por parte de tal o cual miembro del Consejo de Seguridad).

Después viene la excepción, como para confirmar que la excepción es siempre la que determina la soberanía o al revés, por parafrasear o parodiar a Schmitt, que el soberano es el que determina la excepción y decide respecto de la excepción. La única excepción, en la Carta de las Naciones Unidas, es el artículo 51.1. Éste reconoce el derecho individual o colectivo a defenderse uno mismo contra un ataque armado «hasta que el Consejo de Seguridad haya adoptado las medidas necesarias para mantener la paz y la seguridad inter-

nacional». Ésta es la única excepción a la recomendación que se les hace a todos los Estados de no recurrir a la fuerza. Sabemos, mil ejemplos lo demuestran, que desde su institución, y al menos para esa misión fundamental (puesto que la ONU tiene otras muchas y muy complejas que no mencionaré), esta cláusula de la Carta ha otorgado hasta el final de la guerra fría a dos miembros permanentes del Consejo de Seguridad, a los dos Estados soberanos que se denominaban por entonces superpotencias, los Estados Unidos y la URSS, una supremacía determinante en la política efectiva de la ONU.

Dicha excepción marca varias cosas, todas ellas fundamentales: en primer lugar, dado que «la razón del más fuerte es siempre la mejor», la situación de hecho, la relación entre las fuerzas (militares, económicas, tecno-científicas, etc.), el diferencial de las fuerzas determinan, en su efectividad intrínseca, el derecho mundial que, al finalizar una guerra mundial, se encuentra en manos de unos Estados soberanos más poderosos (superpoderosos) que los demás Estados soberanos. La razón del más fuerte no determina sólo la política efectiva de la institución internacional; habrá determinado, en un primer momento, la arquitectura conceptual de la propia Carta, la ley que rige, en sus principios fundamentales y en sus reglas prácticas, el devenir de dicha institución. Organiza, pone en funcionamiento y al servicio de la ONU, para utilizarla, todos los conceptos, todas las ideas (constitutivas o reguladoras), todos los teoremas políticos occidentales necesarios, empezando por los de *democracia y soberanía*. Los de la democracia: la ley de la mayoría, el recuento de votos en la Asamblea general, la elección del Secretario general, etc. Los de la soberanía: a la vez para cada Estado y, con el fin de que la soberanía de la ONU sea efectiva, el hecho de levantar acta, de una forma tan arbitraria, injustificable, silenciosa e inconfesable, de la supremacía de los miembros permanentes del Consejo de Seguridad y, entre los mismos, de las dos superpotencias.

Como siempre, ambos principios, democracia y soberanía, son a la vez, pero asimismo por turno, indisociables y contradictorios entre sí. Para que la democracia sea efectiva, para dar lugar a un derecho que haga valer su idea, es decir, para dar lugar también a un poder efectivo, aquélla exige la *cracia* del *demos*, aquí del *demos* mundial. Requiere pues una soberanía, a saber, una fuerza más fuerte que todas las demás fuerzas que hay en el mundo. Pero si la constitución de dicha fuerza está en efecto, en principio, destinada a representar y a proteger a esa democracia mundial, de hecho, la traiciona y la amenaza de entrada, de forma auto-inmunitaria y,

como dije, tan silenciosa como inconfesable. Silenciosa e inconfesable como la propia soberanía. El silencio inconfesable, la denegación: ésta es la esencia siempre inaparente de la soberanía. Lo inconfesable de la comunidad es asimismo una soberanía que sólo puede plantearse e imponerse en silencio, en lo no-dicho. Aunque multiplique los discursos hasta la saciedad infinita de la teoría del derecho o de todas las retóricas políticas, la soberanía misma (si es que hay alguna y si es que es pura) se calla siempre en la ipseidad misma de su momento propio, el cual no puede ser sino la punta estigmática de un instante indivisible. Una soberanía pura es indivisible o no es, como lo han reconocido con razón todos los teóricos de la soberanía, y esto es lo que la vincula a la excepcionalidad decisoria de la que habla Schmitt. Esa indivisibilidad la sustrae en principio tanto de la partición como del tiempo y del lenguaje. Del tiempo, de la temporalización que ella contrae infinitamente y, por consiguiente, paradójicamente, de la historia. En cierto modo, la soberanía es a-histórica, es el contrato contraído con una historia que se refracta en el acontecimiento instantáneo, sin espesor temporal ni histórico, de la excepción decisoria. La soberanía se sustrae, por las mismas, del lenguaje, el cual introduce la partición universalizante. Desde el momento en que le hablo al otro, me someto a la ley de la razón que hay que dar, comparto un medio virtualmente universalizable, divido mi autoridad, incluso en el lenguaje más performativo, el cual requiere siempre otro lenguaje para ser ratificado por una convención. La paradoja, siempre la misma, es que la soberanía es incompatible con la universalidad cuando, precisamente, es requerida siempre por cualquier concepto del derecho internacional, por consiguiente, universal o universalizable y, por ende, democrático. No hay soberanía sin fuerza, sin la fuerza del más fuerte cuya razón —la razón del más fuerte— es dar cuenta de todo.

Ahora bien, si la fuerza soberana es silenciosa, no es por falta de hablar —puede ser inagotable—, sino por falta de sentido. Por eso dije al comenzar: «... la democracia por venir —si es que estas palabras todavía tienen *sentido* (pero no estoy seguro de ello, no estoy seguro de que todo se reduzca aquí a una cuestión de *sentido*)— ...». Otorgar sentido a la soberanía, justificarla, encontrarle una razón de ser, ya es encantar su excepcionalidad decisoria, someterla a unas reglas, a un derecho, a una ley general, al concepto. Es, por lo tanto, dividirla, someterla al reparto, a la participación, a la partición. Es partirla en partes. Y partirla en partes es encantar su inmunidad, volverla contra sí misma. Esto es lo que ocurre en cuanto se habla de ella para darle o encontrarle un sentido; y, como ocurre siempre, la

soberanía pura no existe, se plantea siempre desmintiéndose, dene-gándose o renegando de sí misma; está siempre auto-inmunizándose, traicionándose al traicionar a la democracia que, sin embargo, nunca va sin ella.

La democracia universal, más allá del Estado-nación, más allá de la ciudadanía, requiere en efecto una super-soberanía que sólo pue-de traicionarla. El abuso de poder —por ejemplo el del Consejo de Seguridad y de determinadas superpotencias que pertenecen a éste permanentemente— abusa desde el origen, antes incluso de este o aquel abuso determinable y secundario. El abuso de poder es consti-tutivo de la soberanía misma⁴.

¿Qué es lo que esto significa con respecto a los *rogue States*? Pues bien, que los Estados que están en situación de denunciarlos, de acusar de las violaciones del derecho, de los incumplimientos del derecho, de las perversiones y las desviaciones de los que serían cul-pables tal o cual *rogue State*, esos Estados Unidos que dicen erigirse en los garantes del derecho internacional y que toman la iniciativa de la guerra, de las operaciones policiales o de mantenimiento de la paz porque tienen fuerza para hacerlo, esos Estados Unidos y los Estados que se alían con ellos en dichas acciones, son ellos mismos, en tanto que soberanos, los primeros *rogue States*. Antes incluso de tener que confeccionar los expedientes (por lo demás útiles y escla-recedores) que instruyen por ejemplo las requisitorias de un Chomsky o de un Blum, y las obras tituladas *Rogue States*. No es injuriar estas obras valientes el que en ellas se eche de menos la ausencia de un pensamiento político consecuente, especialmente respecto a la historia y a la estructura, a la «lógica» del concepto de soberanía. Dicha «lógica» mostraría que, *a priori*, los Estados que están en si-tuación de hacer la guerra a los *rogue States* son ellos mismos, en su más legítima soberanía, unos *rogue States* que abusan de su poder. Desde el momento en que hay soberanía, hay abuso de poder y ro-

4. Estas últimas semanas, siempre con vistas a frenar la instalación de un Tri-bunal Penal Internacional que sería una amenaza para algunos Estados (por ejemplo los Estados Unidos e Israel —que apoya esta gestión), los Estados Unidos, invocando la autoridad del Consejo de Seguridad, pidieron 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». Esto viene a ser como exigir una exención de principio de la jurisdicción del TPI para las fuerzas llamadas de mantenimiento de la paz —noción cuya extensión y equívoco podemos imaginar. En este contexto es en el que se ha acusado a los Estados Unidos de com-portarse ellos mismos como «fuera de la ley».

gue State. El abuso es la ley de la utilización, ésta es la ley misma, ésta es la «lógica» de una soberanía que sólo puede reinar sin compartir. Más precisamente, puesto que no llega nunca sino de una forma crítica, precaria, inestable, la soberanía no puede más que *tender*, durante un tiempo limitado, a reinar sin compartir. No puede sino tender a la hegemonía imperial. Utilizar dicho tiempo ya es abusar —como lo hace aquí mismo el canalla que por consiguiente soy. No hay, por lo tanto, más que *Estados canallas*. En potencia y en acto. El Estado es canalla. Siempre hay más Estados canallas de los que pensamos. *(No) más Estados canallas*, ¿cómo entenderlo?

Aparentemente, al final de esta gran pirueta, estaríamos tentados de responder que «sí» a la pregunta planteada en el título: «La razón del más fuerte (¿hay Estados canallas?)». Sí, ¿verdad?, los hay, pero más de los que pensamos y decimos, y siempre más. Éste es el primer vuelco.

Pero he aquí el último vuelco, el ultimísimo. El ultimísimo giro de una vuelta, de una revolución o de una *revolving door*. ¿En qué consiste? En un primer momento, estaríamos tentados, pero resistiré a esta tentación tan fácil como legítima, de pensar que allí donde todos los Estados son Estados canallas, allí donde la canallocracia es la *cracia* misma de la soberanía estatal, allí donde no hay más que canallas, ya no hay canallas. *(No) más canallas*. Allí donde siempre hay más canallas de los que decimos o damos a entender, ya no hay canallas. Pero, más allá de esa necesidad intrínseca, en cierto modo, de dejar fuera de uso el sentido y el alcance de la palabra «canalla», desde el momento en que cuantos más hay menos hay, y en que el «(no) más canallas», «(no) más Estados canallas», significa dos cosas tan contradictorias, existe otra necesidad de poner fin a dicho apelativo y de circunscribir su época, de delimitar el recurso frecuente, recurrente, compulsivo que los Estados Unidos y algunos de sus aliados han podido hacer de él.

Mi hipótesis es la siguiente: por un lado, dicha época comenzó al final de la susodicha guerra fría, durante la cual dos superpotencias superarmadas, miembros fundadores y permanentes del Consejo de Seguridad, creían poder hacer que reinase el orden en el mundo mediante un equilibrio del terror nuclear e inter-estatal; por otro lado, aunque aquí y allí se siga empleando dicha locución, su final, antes que anunciarse, se confirmó escenográficamente, mediática-escenográficamente, el 11 de septiembre (fecha indispensable para referirse de una manera económica a un acontecimiento al que no le corresponde, y con razón, ningún concepto; un acontecimiento por lo demás constituido, de forma estructural, como un acontecimiento

público y político —por consiguiente, más allá de todas las tragedias de las víctimas ante las cuales no podemos sino inclinarnos con una compasión sin límite— mediante esa poderosa escenificación mediática calculada desde ambos lados). Con las dos torres del World Trade Center, se derrumbó *visiblemente* todo el dispositivo (lógico, semántico, retórico, jurídico, político) que tornaba útil y significativa la denuncia al fin y al cabo tranquilizadora de los Estados canallas. Muy poco después del desmoronamiento de la Unión soviética («desmoronamiento», porque ahí está una de las premisas, una de las primeras tornas del derrumbe de las dos torres), ya en 1993, Clinton, a su llegada al poder, inauguraba en suma la política de represalias y de sanción contra los Estados canallas al declarar, dirigiéndose a las Naciones Unidas, que su país utilizaría como le pareciese oportuno el artículo excepcional (el artículo 51) y que, cito, los Estados Unidos actuarían «multilaterally when possible, but unilaterally when necessary». Esta declaración fue retomada y confirmada más de una vez: por Madeleine Albright, cuando fue embajadora ante las Naciones Unidas, o por William Cohen, secretario de la Defensa. Éste anunciaba que, contra los Estados canallas en resumidas cuentas, los Estados Unidos estaban dispuestos a intervenir militarmente de forma unilateral (por lo tanto, sin el acuerdo previo de la ONU o del Consejo de Seguridad) cada vez que sus intereses vitales estuviesen en juego; y por intereses vitales pretendía describir, cito, «ensuring inhibited access to key markets, energy supplies, and strategic resources» y todo lo que una «domestic jurisdiction» determinase como interés vital. Bastaría pues que, dentro de los Estados Unidos y sin consultar con nadie, los americanos considerasen que su «interés vital» lo requiere para tener razón, una buena razón, para atacar, desestabilizar o destruir cualquier Estado cuya política fuese contraria a dicho interés. Para justificar esa unilateralidad soberana, ese no-compartir la soberanía, esa violación de la institución supuestamente democrática y normal de las Naciones Unidas, para dar la razón a esa razón del más fuerte, había entonces que decretar que el susodicho Estado considerado agresor o amenaza actuaba como un Estado canalla. «A rogue State —decía Litwak— is whoever the United States says it is». Y ello en el momento mismo en que, al anunciar que actuarían unilateralmente, los Estados Unidos se presentaban ellos mismos como unos Estados canallas. Estados canallas, los Estados Unidos que, el 11 de septiembre, fueron oficialmente autorizados por la ONU a actuar como tales, es decir, a adoptar todas las medidas consideradas necesarias para protegerse, por doquier en el mundo, contra el susodicho «terrorismo internacional».

Pero, ¿qué ocurrió o, más exactamente, qué quedó apuntado, explicitado, confirmado el 11 de septiembre? Más allá de todo lo que se haya podido decir, más o menos legítimamente, y sobre lo que no volveré, ¿qué quedó claro ese día, un día que no fue tan imprevisible como se ha pretendido? El siguiente hecho masivo y demasiado evidente: después de la guerra fría, la amenaza absoluta ya no tenía una forma estatal. A pesar de haber sido controlada por dos superpotencias estatales, en el equilibrio del terror, durante la guerra fría, la dispersión del potencial nuclear fuera de los Estados Unidos y de sus aliados ya no era controlable por ningún Estado. Aunque se intente contener sus efectos, numerosos indicios podrían poner en evidencia que si hubo un trauma, el 11 de septiembre, en los Estados Unidos y en el mundo, éste no consistía, como se cree con demasiada frecuencia del trauma en general, en un efecto hiriente producido por lo que ya había ocurrido efectivamente, acababa de ocurrir actualmente, corría el riesgo de repetirse una vez más, sino en la aprehensión innegable de una amenaza *peor y por venir*. El trauma sigue siendo traumatizante e incurable porque procede del porvenir. Lo virtual también traumatiza. El trauma tiene lugar allí donde estamos heridos por una herida que todavía no ha tenido lugar, de una forma efectiva ni de otro modo que mediante la señal de su anuncio. Su temporalización procede de lo por-venir. Ahora bien, aquí, el porvenir no es sólo la caída virtual de otras torres y estructuras semejantes, ni tampoco la posibilidad de un ataque bacteriológico, químico o «informático», etc. Aunque esto no se pueda excluir nunca. Lo peor por venir es un ataque nuclear que amenace con destruir el aparato de Estado de los Estados Unidos, es decir, de un Estado democrático cuya hegemonía es tan evidente como precaria, en crisis, de un Estado supuestamente garante, único y último guardián del orden mundial de los Estados normales y soberanos. Ese ataque nuclear virtual no excluye otros, puede ir acompañado de unas ofensivas químicas, bacteriológicas, informáticas. Sin embargo, estas agresiones ya se habían imaginado muy pronto, desde la aparición del término *rogue State*. Pero entonces se las identificaba, en su origen, con unos Estados y con unas potencias organizadas, estables, identificables, localizables, territorializadas y que, no siendo suicidas o supuestamente tales, podían ser sensibles a las armas de disuasión. En 1998, el *House Speaker*, Newt Gingrich, decía muy acertadamente que la URSS había sido tranquilizadora dado que su poder, ejercido de una forma burocrática y colectiva, por consiguiente, no suicida, era sensible a la disuasión. Añadía que, desgraciadamente, éste ya no era el caso de dos o tres regímenes en el mundo

hoy en día. Habría podido precisar que, justamente, ya no se trataba siquiera de Estados o de regímenes, de organizaciones estatales vinculadas a una nación o a un suelo.

Muy rápidamente, yo mismo he visto en Nueva York, menos de un mes después del 11 de septiembre, a unos miembros del Congreso precisar en la televisión que se habían adoptado unas medidas técnicas apropiadas para que un ataque a la Casa Blanca no destruyese en unos segundos el aparato de Estado y todo lo que representa el Estado de derecho. En ningún momento el Presidente, el vicepresidente y la totalidad del Congreso estarían juntos en el mismo lugar en el mismo momento, como ocurre a veces, por ejemplo el día de la declaración presidencial sobre el estado de la Unión. Una teoría de los juegos estratégicos refrenaba todavía esa amenaza absoluta en los tiempos de la guerra fría. Ésta ya no se puede refrenar allí donde la amenaza no procede de un Estado constituido ni siquiera potencial al que se podría tratar como un Estado canalla. Eso mostraba la vanidad o la inutilidad de todos los dispendios retóricos (por no hablar de los gastos militares) para justificar la palabra *guerra* y la tesis según la cual la «guerra contra el terrorismo internacional» debía apuntar a unos Estados determinados que servían de apoyo financiero, de base logística o de cancha para el terrorismo; o que podían, como allí se dice, *sponsor* o *harbour* a los terroristas. Todos esos esfuerzos para identificar unos Estados «terroristas» o unos Estados canallas son unas «racionalizaciones» destinadas a negar más que la angustia absoluta, el pánico o el terror ante el hecho de que la amenaza absoluta ya no puede proceder o mantenerse bajo el control de cualquier Estado, de cualquier forma estatal que sea. Había que disimular con esa proyección identificatoria, había, en primer lugar, que disimularse que las potencias nucleares o las armas de destrucción masiva son virtualmente producidas y accesibles en unos lugares que no dependen ya de ningún Estado. Ni siquiera de un Estado canalla. Los mismos esfuerzos, las mismas gesticulaciones, las mismas «racionalizaciones», las mismas denegaciones se agotan en vano, sin dejar de tratar desesperadamente de identificar unos Estados canallas, de asegurar la supervivencia de conceptos tan moribundos como los de guerra (según el viejo y querido derecho europeo) y de terrorismo. A lo que nos enfrentamos, en adelante, no es ni a una guerra internacional clásica, porque ningún Estado la ha declarado ni la ha emprendido, en cuanto tal, contra los Estados Unidos; ni, allí donde no está presente ningún Estado-nación en cuanto tal, a una guerra civil, ni siquiera a una «guerra de partisanos» (según ese interesante concepto de Schmitt), puesto que ya no

se trata de resistencia a una ocupación territorial, de guerra revolucionaria o de guerra de independencia para liberar un Estado colonizado y para fundar otro. Por estas mismas razones, se considerará sin pertinencia el concepto de terrorismo que siempre ha estado asociado justamente a «guerras revolucionarias», a «guerras de independencia» o a «guerras de partisanos», cuya baza, horizonte y terreno siempre ha sido el Estado.

Por consiguiente, ya sólo hay Estados canallas y ya no hay ningún Estado canalla. El concepto habrá alcanzado su límite y el fin, más aterrador que nunca, de su época. Este fin siempre estuvo cercano, desde el principio. A todos los indicios en cierto modo conceptuales que acabo de mostrar, hay que añadir el siguiente, que aparece como un síntoma de otro orden. Aquellos mismos que, con Clinton, aceleraron e intensificaron más esta estrategia retórica y abusaron de la expresión diabolizante de *rogue State*, son aquellos que, al final, el 19 de junio de 2000, declararon públicamente que habían decidido abandonar al menos la palabra. Madeleine Albright hace saber que el Departamento de Estado no veía ya en ésta una denominación apropiada y que, en adelante, se diría, de una manera más neutra y moderada, *States of concern*.

¿Cómo traducir *States of concern* conservando la seriedad? Digamos «Estados preocupantes». Estados que nos dan muchos quebraderos de cabeza, pero asimismo Estados de los que tenemos seriamente que preocuparnos y ocuparnos para tratar bien su caso. Su caso, en el sentido médico y en el sentido jurídico. De hecho —se señaló— el abandono de aquel término apunta a una auténtica crisis en el sistema y en el presupuesto de la defensa misil antimisil. Tras lo cual, aunque Bush haya reactualizado, aquí o allí, la expresión, ésta ha caído, sin duda para siempre, en desuso. Ésta es, en todo caso, mi hipótesis, cuya razón última he tratado de justificar. Así como su fondo sin fondo. La palabra «canalla» fue enviada, enviada por el fondo, su envío tiene una historia y, al igual que la palabra *rogue*, no es eterna.

Pero «canalla» y *rogue* sobrevivirán algún tiempo a los Estados canallas y a los *rogue States* a los que en verdad habrán precedido.

ENVÍO

Para terminar sin terminar cuando el final está próximo, y porque siempre hay que precipitarlo, he aquí por fin el envío.

Envío, una vez más, es la palabra.

«Democracia por venir»: se habrá podido entender en ella una respuesta al envío del remitente. Al ser reenviado desde su envío, al no afectar el reenvío, de una forma diferentemente diferidora, a ningún envío originario ni dejarlo intacto, puesto que todo empieza por reenviar o por responder, habrá habido que levantar acta de lo que debe faltar al tiempo y, por consiguiente, a la historia, a menos que la historia esté hecha de ese tiempo que falta y que hace falta. El tiempo siempre le debe faltar a la democracia. Porque ésta no espera y, sin embargo, se hace esperar. No espera nada, pero lo pierde todo por esperar.

De ese *«hace falta, a la democracia por venir, que dé el tiempo que no hay»* quizá hayamos pasado la prueba de tres maneras que vienen a ser lo mismo.

1. En primer lugar, porque esta sesión interminable debe decisivamente llegar a su fin, como economía finita, lo mismo que toda decisión deliberatoria, que todo intercambio en un hemicycle parlamentario o en un ágora filosófica en un régimen democrático.

2. Seguidamente, he intentado convencerles a ustedes de ello, la inyunción democrática no consiste ni en remitir a más adelante ni en dejarse regular, tranquilizar o consolar por un ideal o una Idea reguladora. Aquélla se significa en la urgencia y la inminencia de un por-venir, dado que el *por* del por-venir convierte la *a* de una *di-*

fférance en disyunción tanto en una inyunción como en una espera mesiánica.

3. Finalmente y sobre todo, cualquiera que sea la manera de entender la soberanía crática, ésta se nos ha mostrado como una indivisibilidad estigmática que contrae siempre la duración del instante sin tiempo de la decisión excepcional. La soberanía no da ni se da (el) tiempo. Ahí comienza la cruel auto-inmunidad con la que ella se afecta soberanamente pero con la que también se infecta cruelmente. La auto-inmunidad es siempre, en el mismo tiempo sin duración, la crueldad misma, la auto-infección de toda auto-afección. No es una cosa, esto o aquello, lo que queda afectado en la auto-inmunidad; es el sí mismo, el *ipse*, el *autos*, el que se encuentra infectado, desde el momento en que precisa de la heteronomía, del acontecimiento, del tiempo y del otro.

De estas tres maneras, en estas tres vías, se anuncia una determinada anulación del tiempo. Ésta se significa, tiene fecha, como la torna o el retorno aniversario del año, como la revolución o la vuelta del anillo, en el *trivium* del «hace falta», entiendan ustedes: del «defecto», del «fallar» del «fracaso» o del «fallo»: «hace falta (el) tiempo», «hace falta que la democracia dé el tiempo que no hay».

¿Por qué he creído tener que privilegiar hoy, para formalizar esta extraña y paradójica revolución, lo que puede parecerse a la generalización, sin límite *externo*, de un modelo bio-lógico o fisio-lógico, a saber, la auto-inmunidad? No es, como ya se imaginan ustedes, por intemperancia biologicista o genetista.

Por una parte, he empezado por precisar que la rotundidad giratoria del retorno a sí contra sí, al encuentro de sí y en contra del sí mismo, yo me refería a ella en un lugar anterior a la disociación entre cierta *physis* y sus otros (*tekhne*, *nomos*, *thesis*). Lo que vale aquí para la *physis*, para el *phyein*, vale también para la vida antes de cualquier oposición entre la vida (*bios* o *zoe*) y sus otros (el espíritu, la cultura, lo simbólico, el espectro o la muerte). En este sentido, aunque sea *fisio-lógica*, *bio-lógica* o *zoo-lógica*, la auto-inmunidad precede o previene todas estas oposiciones. Mis preguntas en torno a la auto-inmunidad «política» concernían efectivamente la relación entre lo *politikon*, la *physis* y *bios* o *zoe*, la-vida-la-muerte.

Por otra parte, al hablar de esta manera, y no de otra, de auto-inmunidad, yo quería sobre todo sustraer todos estos procesos de perversión normal y normativa, por así decirlo, de la autoridad de la conciencia representativa, del yo, del sí y de la ipseidad. Era asimismo la única forma, a mi entender, de tener en cuenta, en

política, lo que el psicoanálisis denominó un día, hace tiempo, el inconsciente.

Preparando esta sesión, me he preguntado con frecuencia si todo lo que, a mi modo de ver, vincula a la democracia por venir con el espectro o con el retorno espectral de una mesianicidad sin mesianismo no podía reconducir o dejarse reducir a algún teologema inconfesable. No al Dios Uno de las religiones abrahámicas, ni al Dios Uno en la figura política y monárquica de la que nos hablan, como recuerdan ustedes, las *Políticas* de Platón y de Aristóteles, ni tampoco a los dioses plurales y ciudadanos de una democracia imposible que Rousseau evoca, suspirando por un «pueblo de dioses» que, si existiesen, gobernarían democráticamente.

No, me preguntaba, con vistas al por-venir, si aquello no se parecería también a lo que alguien de quien jamás se ha albergado la más mínima sospecha de democratismo dijo un día del dios que era el único que podía aún salvarnos (*retten*): «Sólo un dios puede aún salvarnos (*Nur noch ein Gott kann uns retten*)». Creo saber prácticamente todo lo que se ha dicho y se podrá decir acerca de esta declaración, así como de toda la entrevista del *Spiegel*, de lo que allí se expone y de lo que se calla. Creo conocer bien el programa, la ironía, la política y los enunciados más severos a los que semejante provocación podría dar lugar. Confíen en mí al respecto. Mi intención no es, por el momento, discutir sobre ello, ni tomar partido. Aunque yo pueda, aquí o allá, suscribir algunas de las reservas tan conocidas, mi propósito hoy es distinto. Partiré solamente de un hecho innegable: esta frase de tipo sentencioso («Sólo un dios puede aún salvarnos») corre siempre el riesgo, y éste es asimismo el efecto de la susodicha libertad de prensa así llamada democrática, de que se la asocie a una inmensa red de otras proposiciones, análisis, esbozos reflexivos de Heidegger. Especialmente en torno a lo que ese dios, que podría salvarnos, dejaría de deber al dios de las religiones del Libro y, sobre todo, a la cristianización del mundo. Heidegger dice «un dios», no dice el Dios Uno (como la Biblia o el Corán, Platón, Aristóteles, en resumidas cuentas, y otros muchos). Tampoco dice, en plural, como el *Contrato social*, «un pueblo de dioses». Un dios no es ni el Dios Uno ni unos dioses. Lo que me interesa aquí, antes que nada, es esa diferencia en el número: ni el Dios Uno ni unos dioses, ni el Dios Uno de la Biblia ni el Dios o los dioses de los filósofos y de la onto-teología. Ese «un dios» no es tampoco, aparentemente, el «último Dios» de los *Aportes a la filosofía*, aquel que, por lo demás, «no es el fin sino el otro comienzo de inconmensurables posibilidades de nuestra historia» (*Der letzte Gott ist nicht*

das Ende, sondern der andere Anfang unermesslicher Möglichkeiten unserer Geschichte y, asimismo, subrayando *letzte, Der letzte Gott ist kein Ende, sondern...*¹).

Si no me viese obligado a hacer una conferencia demasiado elíptica, habría vuelto a empezar para volver hacia atrás desde este punto. Lo habría hecho en forma de una «media-vuelta» de la que todavía no he hablado. Lo habría hecho para medir esta figura de la media-vuelta con la dimensión de la *dimensión*, es decir, de la *medida* (que, por su parte, nos ha mantenido muy ocupados, entre lo conmensurable y lo inconmensurable, como baza de la democracia), pero más concretamente aquí, pues, con la *dimensión de las medias tintas*. Lo habría hecho no sólo para tratar de pensar, tras las huellas de Heidegger, lo que quiere aquí decir «último», en la expresión *Der letzte Gott*, sino también para reconstruir varias vetas problemáticas.

En primer lugar, la relación, en esta entrevista del *Spiegel* (que es de 1966 y no fue publicada, lo recuerdo, hasta 1976, después de la muerte de Heidegger), entre esa proposición enigmática y las referencias a la democracia. Cuando evoca el movimiento planetario de la técnica moderna, Heidegger se pregunta qué sistema político podría corresponder a esta edad técnica. No dice entonces que no sea la democracia. Pero tampoco dice que sea la democracia. Dice con una prudencia que algunos, entre los que no necesariamente me incluyo, considerarían un tanto bribona: «No estoy convencido de que sea la democracia (*Ich bin nicht überzeugt dass es die Demokratie ist*)».

Esta retórica es aquella, muy medida, de las medias tintas. Pero las medias tintas vuelven a aparecer de una manera explícita cuando los periodistas del *Spiegel* le toman a Heidegger la palabra. Se precipitan sobre el término «democracia» y reclaman precisiones. Como a la mayor parte de los periodistas, lo que les interesa ante todo, incluso únicamente, es lo que ellos creen que es la política y lo político. Como todos los periodistas, exigen unas respuestas claras y unívocas, fácilmente inteligibles al respecto. Por lo demás, tienen razón al recordar lo equívoca que es la palabra «democracia»:

Pero «la» democracia, dicen, no es más que un concepto global (*Samelbegriff*) bajo el que caben representaciones (*Vorstellungen*) muy

1. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, Klostermann, Frankfurt a.M., 1989, pp. 411, 416 [trad. de D. V. Picotti, *Almagesto-Biblios*, Buenos Aires, 2003, pp. 330, 333].

diferentes. La cuestión es saber si todavía es posible una transformación de esta forma política. Después de 1945, se manifestó usted acerca de las aspiraciones políticas del mundo occidental y habló también al respecto de la democracia, de la expresión política, de la visión cristiana del mundo (*christlichen Weltanschauung*) así como del Estado fundado en el derecho (*Rechtsstaatlichkeit*) —y llamó a todas estas aspiraciones «medias tintas» (*Halbheiten*)².

La respuesta de Heidegger asigna entonces a los periodistas una tarea que también debería ser la nuestra:

Ante todo —dice— le pido que me diga dónde he hablado yo de democracia y de las cosas que cita usted a continuación. Las llamaré, en efecto, «medias tintas» porque no veo en nada de esto una auténtica discusión con el mundo técnico... (*... weil ich keine wirkliche Auseinandersetzung mit der technischen Welt sehe...*).

La insistencia de los periodistas se torna entonces cada vez más impaciente: «¿Cuál de las corrientes que hemos esbozado sería, a su modo de ver, la más adecuada a nuestro tiempo?». Respuesta de nuevo comedida y prudente de Heidegger:

No lo sé. Pero veo aquí una cuestión decisiva. Habría que aclarar, en primer lugar, lo que entiende usted por «adecuada a nuestro tiempo», lo que «tiempo» significa aquí (*Das sehe ich nicht. Aber ich sehe hier eine entscheidende Frage. Zunächst wäre zu klären, was sie hier mit «zeitgemäss» meinen, was hier «Zeit» bedeutet*)...³.

A partir de ahí, habría que releer prudentemente tanto esta entrevista en su integridad como todos los caminos que conducen a ella o que parten de ella. El camino que me hubiese gustado privilegiar, en el contexto que es aquí el nuestro, se cruzaría con esa cuestión política de la técnica moderna y con toda la semántica del «salvar» en la expresión: «Sólo un dios puede aún salvarnos (*Nur noch ein Gott kann uns retten*)». Aquí, la palabra traducida por «salvar» es *retten*. La gran cuestión del «salvar» es la de lo «salvo», la salvación, la salud, la seguridad. Es inútil insistir, como he hecho en *Fe* y *saber* y en otros lugares, en lo que la pone en comunicación con las de lo indemne, lo salvo, lo sano y salvo, lo inmune, la inmunidad.

2. M. Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, trad. de R. Rodríguez, Tecnos, Madrid, 1989, p. 69.

3. *Ibid.*

Hay aquí mucho en juego, situado entre *retten* y *heilen*, *das Heilen*, lo Indemne, lo salvo, lo sano. *Das Rettende* está en el centro de *La pregunta por la técnica* que habría pues que releer aquí. En *Construir Habitar Pensar* (1951), Heidegger despierta la palabra «libertad» a partir de la cadena *Friede* (la paz) y *das Freie, das Freye, fry*, que significa lo libre pero asimismo lo que está preservado, cuidado, protegido (en inglés, se diría *saved*). *Freien* quiere decir «salvar de daños», se podría decir también «indemnizar» o «inmunizar» (*schonen*). *Freien bedeutet eigentlich schonen*, «Freien quiere decir propiamente preservar», «salvar», «inmunizar». De ahí, el sentido de *retten* que, dice Heidegger más adelante, todavía conoció Lessing. *Retten* no significa sólo «sustraer de un peligro» sino «liberar una cosa en su ser propio (*etwas in sein eigenes Wesen freilassen*)»⁴.

Volvemos a encontrarnos aquí con la problemática que discutíamos en el libro de Nancy. En cuanto a lo indemne y lo salvo, en cuanto a la salvación o a la salud (*heil, heilen, heilig*, etc.), no hay nada fortuito en que se anuncie en el párrafo siguiente, dentro de un encadenamiento a la vez interno a dicho texto y articulado con tantos otros escritos de Heidegger sobre *retten* y *heilen, heilig*, etc. que no puedo reconstruir ni problematizar aquí como habría que hacerlo, es decir, de una manera micrológica, sobre todo allí donde se trata de la muerte para los mortales, y del poder, del poder morir la muerte como muerte (*den Tod als Tod vermögen*):

Los mortales habitan en la medida en que conducen su ser propio (*ihr eigenes Wesen*) —es decir, que son capaces de su muerte como muerte— al uso de ese poder (*in den Brauch dieses Vermögens* [Brauch es aquí una palabra difícil de traducir, como sabemos] con el fin de que sea una buena muerte (*damit ein guter Tod sei*).

Así es como los mortales esperan tanto a los divinos como la salvación:

Los mortales habitan en la medida en que esperan a los divinos como tales (*die Göttlichen als die Göttlichen erwarten*). Esperando, les ofrecen lo inesperado o lo imprevisto (*Hoffend halten sie das Unverhoffte entgegen*). Esperan la señal de su llegada (*Sie warten den Wink ihrer Ankunft*) y no desconocen las marcas de su ausencia (*die Zeichen ihres Fehls*). No se hacen ellos mismos sus dioses, ni se po-

4. M. Heidegger, «Bauen, Wohnen, Denken», en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954, p. 143 [Conferencias y artículos, trad. de E. Barjau, Serbal, Barcelona, 1994, p. 131].

nen al servicio de los ídolos (*Götzen*). Privados de salvación (*Im Unheil*), esperan todavía la salvación que les ha sido retirada (*Im Unheil noch warten sie des entzogenen Heils*)⁵.

Proposiciones que habría que releer y conectar con muchas otras. Por ejemplo, en los *Caminos de bosque* («¿Y para qué poetas?»): *Unheil als Unheil spurt uns das Heile. Heiles erwinkt rufend das Heilige. Heiliges bindet das Göttliche. Göttliches nähert den Gott*⁶. A falta de poder traducir o fiarme de las traducciones [francesas] existentes, parafraseo: «Lo no-salvo, la ausencia de salvación, el desastre incurable en tanto que tal nos pone sobre la pista, nos traza la salvación, lo sano, lo salvo, lo indemne, lo inmune. Lo inmune apunta, evocándolo, hacia lo salvo, lo sano, lo sagrado o lo santo. Éste introduce o vincula lo divino. Lo divino aproxima al Dios».

Lo que viene a continuación dice el riesgo que corren aquellos que cantan a lo salvo y siguen como el poeta la huella de lo inmune (*Spur zum Heilen*) y la huella de los dioses escondidos (*die Spur der entflohenen Götter*). Entre lo inmune y lo que lo amenaza o va en contra de él, entre *Heil* y *Unheil*, la relación no es ni de exterioridad ni de simple oposición contradictoria. Lo mismo diría a propósito de la relación entre la inmunidad y la auto-inmunidad. Si, ahora, a la salvación como *Retten* y *Heilen*, le añadimos el saludo como *Grüß, grüssen* (el cual no está ausente de los textos de Heidegger, sobre todo en torno a Hölderlin, en «Retorno a la patria» y en «Recuerdo») y si, como ya he intentado y estoy tentado de hacerlo en otra parte, disociamos como irreconciliables el saludo al otro y toda salud de salvación (en el sentido de lo salvo, de lo inmune, de la salud y de la seguridad), si consideramos el saludo al otro o a lo que viene como irreductible y heterogéneo a toda búsqueda de la salud como salvación, se imaginan ustedes hacia los alrededores de qué abismos somos así aspirados.

¿Cómo volver, siguiendo estas huellas, al por-venir de la democracia y a ese terrible axioma de auto-inmunidad? Sin poder mostrarlo aquí, sostengo que, entre estos motivos (los tres sentidos de salud —*retten, heilen, grüssen*—, lo salvo, lo sano, lo inmune, la salud y la seguridad, la garantía de la salvación y el saludo sin garantía al otro que viene o que parte) y la cuestión de la democracia, la consecuencia nos conduciría rápidamente tanto hacia lo que sucedió con el Terror y los Comités de salud pública durante la Revolu-

5. *Ibid.*, p. 145 (trad. modificada) [p. 132].

6. M. Heidegger, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1950, p. 294 [*Caminos de bosque*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 1997, p. 288].

ción francesa como hacia todo lo que resulta urgente transformar, hoy y mañana, en lo que se refiere a la salud o a la seguridad pública así como a la estructura institucional y soberana de lo que se denomina el Consejo de Seguridad en la guerra que éste ha emprendido contra el Terror del susodicho terrorismo internacional. Si, Dios no lo quiera, un dios que puede salvarnos fuese un dios soberano, haría advenir, tras una Revolución de la que aún no tenemos idea, un Consejo de Seguridad radicalmente distinto.

Nada es menos seguro —seguro— que un dios sin soberanía, nada es menos seguro que su venida. Seguro. He ahí por qué, he ahí de lo que hablamos...

Pero todavía tiene que llover mucho; para la democracia por venir también.

La democracia por venir ¡salud!

EL «MUNDO» DE LAS LUCES POR VENIR

(Excepción, cálculo y soberanía)

Antes incluso de la primera palabra, permítanme saludar a mi vez, desde el fondo de mi inmensa tristeza, a nuestro colega Dominique Janicaud. Desde hace más de treinta y cinco años, su amistad, su confianza, el celo de su pensamiento me acompañan. He compartido tanto con él (le gustaba la palabra *partición*, justamente a propósito de la razón, y hacia el final de *La Puissance du rationnel*, al hablar de lo que llamaba «el porvenir como tal», añadía después de dos puntos: «su partición»¹). Tuve la suerte de compartir con él tantas cosas de la vida y de la filosofía; mi respeto hacia él se alimentó de tantas fuentes que no podría calibrarlas con unas cuantas frases. Como muchos de nosotros, me alegraba de volver a verle hoy y ésta fue sin duda una de las buenas razones de estar aquí.

Renunciando por el momento a decir algo más, me contento con poner como exergo a mis palabras algunos fragmentos de *La Puissance du rationnel*:

Captar lo Incalculable en el reino del cálculo: no se trata ahí de ninguna operación mágica, sino de la revelación de lo que *produce acontecimiento* en la época...².

Y, al final del libro, como una penúltima palabra:

1. D. Janicaud, *La Puissance du rationnel*, Gallimard, Paris, 1985, p. 375. Es Janicaud quien subraya.

2. *Ibid.*, p. 75. Es Janicaud quien subraya. Esta proposición pertenece al movimiento de una lectura de Heidegger. Janicaud no la asume plenamente ni por lo demás, me parece, la critica explícitamente.

Lo incalculable está ahí, pero no debemos dispensarnos de contar —con él, no sobre él—, de medirnos al tiempo, nuestro adversario de siempre. [...] No es necesario invocar nuestra muerte cierta. La finitud está inscrita en la estructura de la vida, en el frágil destino del planeta así como de todos los seres...

TELEOLOGÍA Y ARQUITECTÓNICA:
LA NEUTRALIZACIÓN DEL ACONTECIMIENTO

En el momento en que, temblando, como todavía lo hago en este instante, de no estar nunca a la altura de la *tarea* (digo bien de la *tarea*) que a la vez se me ha confiado o asignado aquí; en el momento en que, sintiéndome tan indigno del *honor* (digo bien del *honor*) que así se me otorga, estaba empezando a prepararme para esta exposición, a exponerme, a exponer mis insuficiencias en el transcurso de una exposición *finita* (digo bien *finita*) —concretamente en el tiempo: una hora y treinta minutos, me dijeron—, pues bien, las mismas palabras que acabo de subrayar repitiéndolas (la *tarea*, el *honor*, la *finitud*), he aquí que, de antemano, me obligaron.

Me obligaron, dichas palabras, a retenerlas. Me pidieron por sí mismas que respondiese de ellas, de una manera responsable. Insistieron en decirme algo acerca de la *obligación* o de la *responsabilidad* que es aquí la mía y también, me gustaría suponerlo, la nuestra.

Estas palabras, las repito, son las palabras *tarea* u *obligación* (finita o infinita) y, por lo tanto, *responsabilidad* (finita o infinita), pero asimismo *honor*. ¿Por qué, se preguntarán ustedes, el honor?

Una hipótesis terriblemente ambigua vino entonces, como ha de hacerlo toda *hypothesis*, a *ponerse debajo*. Una hipótesis se *impuso por debajo* de lo que acabo de oírme decir. El sintagma idiomático de su lema o de su contraseña cabría en seis palabras: «Salvar el honor de la razón». Alguien dentro de mí me susurró: «Quizá se trate de salvar el honor de la razón». «Quizá se trate, en este día, en el día de hoy, a la luz de las luces de este día, de salvar el honor de la razón.» Quizá haya incluso que hacerlo. *Se trata de* quiere decir *hay*

que. Deslizándose bajo cada palabra, la hipótesis abrió también un abismo bajo cada uno de mis pasos.

La hipótesis abisal ya no se separará de mí, aun cuando tenga que silenciarla en el porvenir. He aquí pues, repito, la primera figura, el primer «si...»: «Y si fuésemos convocados aquí para salvar el honor de la razón» o, si a la hipótesis le prefieren ustedes la ficción del *como si*, del *als ob* venerado en filosofía, en nombre de la razón misma, varias veces por Kant y tantos otros, «sería *como si* fuésemos convocados aquí para salvar el honor de la razón». ¿Y si fuésemos convocados con este fin por aquellos que han tenido la iniciativa de este Congreso así como de su título? ¿Y si *nos* hubiésemos convocado nosotros mismos, *como si* tuviésemos, nosotros filósofos, en tiempos de desamparo o de peligro, en la tempestad o la perdición, que salvar el honor de la razón, *como para* salvar el honor de la razón y, con un solo y mismo gesto indivisible, para hacerlo en la lengua francesa, si no en nombre de la lengua francesa, entiéndase en una lengua europea de ascendencia latina antes que griega o germánica (*reor*, es decir, *creo*, *pienso*, *calculo*, y *ratio*: la razón o el cálculo, la cuenta y la proporción), en una lengua latina, pues, ya sobrecargada de traducciones, dando así testimonio de una experiencia de la traducción que, como veremos más tarde, se hace cargo de todo el destino de la razón, es decir, de la universalidad mundial por venir? La responsabilidad de salvar el honor de la razón es como si fuésemos convocados a asumirla aquí ahora, como filósofos de lengua francesa, a orillas del Mediterráneo, en una ciudad de Francia con un nombre griego impregnado de guerra, como el monumento de una victoria que consiste siempre en dar cuenta del otro y contra el otro. Veríamos ya dibujarse, al alba, en la bruma de los comienzos, un litoral y los puertos de Europa. Armada o desarmada, la gran cuestión de la razón desplegaría ya las velas de una travesía geopolítica de Europa y de sus lenguas, de Europa y del resto del mundo. ¿Es ante todo la razón (*logos* o *ratio*) una cosa del Mediterráneo? ¿Habría arribado a buen puerto, a la vista de Atenas o de Roma, para permanecer hasta el fin de los tiempos amarrada a sus costas marítimas? ¿No ha levado nunca anclas ni ha derivado? ¿No ha cortado nunca por lo sano, de una forma decisiva o crítica, con sus lugares de nacimiento, con su geografía y su genealogía?

En un primer momento, me inclino a fiarme ingenuamente de una primerísima escucha de la expresión que vino así a sorprenderme: «Salvar el honor de la razón». ¿El honor de la razón es la razón? ¿El honor es razonable o racional de arriba abajo? Una pregunta cuya forma puede transferirse analógicamente hacia todo lo que

evalúa, afirma o prescribe la razón: ¿preferir la razón es racional o, lo que es distinto, razonable? ¿El valor de la razón, el deseo de razón, la dignidad de la razón, es algo racional? ¿Procede esto todavía, de cabo a rabo, de la razón? ¿Qué es lo que permite inscribir todavía o ya bajo la autoridad de la razón semejante *interés* de la razón (*Interesse der Vernunft*), ese interés *de* la razón, ese interés dirigido *a* la razón, ese interés *por* la razón que, nos recuerda Kant, es a la vez práctico, especulativo y arquitectónico, pero *ante todo arquitectónico*¹? Pues, precisa Kant —y esto es importante—, la «razón humana es arquitectónica por naturaleza»². Esto es lo que lo lleva, en las antinomias, a privilegiar el momento de la tesis contra una antítesis que amenaza al edificio sistémico y contraría pues el deseo o el interés arquitectónico, casi siempre para tener en cuenta, aritméticamente, los temas que deberían importarnos hoy, a saber, la divisibilidad, la acontecibilidad y la condicionalidad.

Si se considera que la razón es desinteresada, ¿qué es lo que todavía le interesa? ¿Ese «interés» de la razón procede todavía de la razón? ¿De qué racionalidad de la razón pasada, presente o por venir? Si esta vocación arquitectónica de la razón es pues sistémica y unificadora, lo que corre el riesgo de amenazarla hoy no son sólo las figuras de la antítesis en las antinomias de la dialéctica trascendental; es asimismo la necesidad igualmente racional, desde el punto de

1. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* («Von dem Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreite») [*Crítica de la razón pura*, trad. de P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1993, p. 419]. Parece ser, pero yo no sabía nada o lo había sepultado en el olvido, que Kant utilizó la expresión «salvar el honor de la razón» en un escrito de juventud. Jean Ferrari, presidente de la ASPLF, me lo dijo después de la conferencia prometiéndome indicarme la referencia. Se trata de la siguiente: en *Les Sources françaises de la philosophie de Kant* (Klincksieck, Paris, 1980), Jean Ferrari, al que de nuevo doy las gracias, evocaba en efecto en dos ocasiones (pp. 25 y 247) las palabras del joven Kant: *Die Ehre der menschlichen Vernunft verteidigen*: «defender [sostener, abogar por, antes que 'salvar'] el honor de la razón humana».

Amnesia, síntoma, trabajo del inconsciente o coincidencia, la *necesidad* de esta recurrencia se encuentra así confirmada en su *sentido*; atestigua en cualquier caso, y por más de un rasgo, una racionalidad innegable. La expresión, lo mismo que la cuestión que plantea, se encuentra tanto más justificada dado que, también aquí a toro pasado, la he vuelto a encontrar en Husserl (cf. *infra*, pp. 156-157).

2. I. Kant, *ibid.* [p. 427]. Tesis más histórica de lo que parece para aquellos que se interesan por el devenir o la historicidad de la razón. Porque si la preocupación por la coherencia sintética y sincrónica, si la preocupación por la *arkhe* (fundadora, causal o principal) siempre ha vinculado a la razón con la organización *arquitectural* y con todas sus metáforas, el proyecto de *sistema arquitectónico*, en el sentido estricto, no es sino una forma de la misma o una figura relativamente moderna. La arquitectura no es la arquitectónica. Cualquier coherencia no es ni ha sido siempre sistémica. Heidegger, me parece, insiste en esto aquí y allá con razón.

vista de una historia y de un devenir de las ciencias, de tener en cuenta las racionalidades plurales. Cada una de ellas tiene su «región» ontológica, su necesidad, su estilo, su axiomática, sus instituciones, su comunidad y su historicidad propias. En su historicidad propia, en las figuras y las configuraciones que las conforman, cualquiera que sea la manera de llamarlas o de interpretarlas, poniendo en funcionamiento por ejemplo categorías como el *paradigma*, los *themata*, la *episteme*, el presunto *corte epistemológico*, etc., en las diferencias entre las matemáticas, las ciencias de la naturaleza o de la vida, las ciencias humanas, las ciencias sociales o del espíritu, la física así como la biología, el derecho o la economía política, la politología, la psicología, el psicoanálisis, la teoría literaria con todas las técnicas y las comunidades institucionales que son indisolubles de su saber, dichas racionalidades plurales resisten, en nombre de su racionalidad misma, a un ordenamiento arquitectónico. Éste las violentaría al doblar su heterogeneidad intraducible, sin analogía, y al inscribirlas en la unidad de ese «mundo» que, decía Kant, era una «Idea reguladora de la razón», añadiendo que la unificación de la experiencia que lo totaliza requiere un «como si» (*als ob*). Es como si todas las trayectorias modales, retóricas, lógicas o fenomenológicas del «como», del «como tal» y del «como si» (fenomenalidad, ficción, analogía, *logos* de proporción, simulacro y simulación, arte y *tekhne*, técnica y artefacto) se cruzasen y atravesasen aquí, con el fin de provocarlo o de desafiarlo, el deseo arquitectónico, el orden unificador y apropiador de la razón. De una razón esencialmente *analógica*. ¿No es entonces acaso cuando, en nombre de estas racionalidades heterogéneas, de su especificidad y de su porvenir, de su historia, de sus «luces», hay que poner en cuestión la autoridad dominadora y dominante de la arquitectónica y, por consiguiente, de un determinado «mundo», de una unidad de la Idea reguladora de mundo que de antemano lo permite? Lo cual implica, por ende, una auténtica genealogía del mundo, del concepto de mundo, en los discursos sobre la mundialización o, lo que debería ser también otra cosa, sobre la *globalisation* o la *Globalisierung*.

En la primera escucha, la expresión «salvar el honor de la razón» no dice sólo la salvación y el honor de la razón. La salvación es asimismo la seguridad, la garantía o el salvamento honorable de la razón. Su indemnidad o su inmunidad. La de una razón que consiste quizá también en salvar, en salvarse, en todos los sentidos de la palabra. «Salvar el honor» connota quizá el fracaso inminente, el anuncio de una *perdición* —allí donde la razón corre el riesgo de *perder* o de *perdersse*, bien porque se pierda la razón, por ejemplo, en la locu-

ra, la extravagancia o la enfermedad mental, bien porque se pierda la conciencia o la ciencia, la lucidez responsable, o bien porque la razón sea una causa perdida. Allí donde la razón *se pierde*, allí donde está perdida o es perdedora, diríamos, entonces salvemos el honor. Cuando todo parece declinar o desmoronarse, hundirse u oscurecerse, en el último crepúsculo de un término o de un fracaso, sería como si la razón, *esa* razón que llamamos tan rápidamente «nuestra» o «humana», no pudiese elegir sino entre dos fines, entre dos escatologías, entre dos formas de fracasar: entre el *encallamiento* y la *encalladura*. A la vista del litoral y, siguiendo la metáfora marítima que nos retiene, a la vista o lejos de la costa, sin garantía de arribar, entre tierra y mar.

El *encallamiento* es ese momento en que el barco, al tocar el fondo, se inmoviliza accidentalmente. Este accidente es un acontecimiento: ocurre, ocurre porque, sin preverlo ni calcularlo, el fondo nos habrá enviado. No hace falta recordar las proximidades que hay entre las figuras de la razón y las del fondo, de la fundación y del fundamento, del principio de razón suficiente, del *principium rationis*, del *nihil est sine ratione* como *Satz vom Grund*, *Satz vom zureichenden Grunde* de la teodicea leibniziana y de su repetición interpretativa por parte de Heidegger, de la cual me hubiese gustado intentar con ustedes, si hubiese tenido tiempo y si la economía de una conferencia o de un congreso sobre la razón fuese razonable, la relectura paciente, literal, párrafo a párrafo, el análisis exigente y problemático que este texto parece requerir: en él habríamos cuestionado sobre todo su periodización por épocas, su teleología denegada, su interpretación de la representación en los racionalismos del siglo XVII, el ensordecedor silencio respecto a Spinoza, etc. Todo esto se juega en el límite entre lo calculable y lo incalculable, allí donde el *Grund* abre al *Abgrund*, donde el dar-razón o el rendir-cuenta —*logon didonai* o *principium redendae rationis*— se halla amenazado o aspirado por el abismo, por más de un abismo, incluido el abismo de la traducción entre las distintas lenguas que acabo de yuxtaponer. No las he yuxtaponido para dar por supuesta su equivalencia transparente sino por el contrario, quiero subrayarlo una vez más, para apuntar hacia esa hipotética y problemática traducibilidad universal que es una de las bazas fundamentales de la razón, de lo que hemos llamado y seguiremos llamando todavía mañana la razón, y la razón en el mundo.

La *encalladura*, por su parte, no es el *encallamiento*. La *encalladura* es el momento en que, esta vez intencionada, libre, deliberadamente, de una forma calculable y calculada, el capitán del barco, al

no ser capaz de mantener el rumbo, asume entonces la responsabilidad de tocar fondo —y esta decisión se parece también a un acontecimiento. Pero el accidente del encallamiento, como dijimos, también es un acontecimiento. Entre la encalladura y el encallamiento, asumiríamos el esfuerzo desesperado por salvar de un naufragio desastroso, en el peor momento de una derrota confesada, lo que queda de honor al final de una batalla perdida por una causa justa, una causa noble, la causa de la razón que sería grato saludar por última vez, con la escatológica melancolía de una filosofía enlutada. Allí donde ya no se puede salvar nada, se trata entonces de salvar el honor en la derrota. Salvar el honor no sería la salvación que salva sino la salvación que sólo saluda una partida, al separarnos del otro. He dicho filosofía enlutada bien porque el mundo estaría a punto de *perder la razón*, incluso de *perderse como mundo*, bien porque la razón misma, la razón como tal estaría a punto de tornarse amenazadora; la razón sería un poder, tendría el poder de amenazarse ella misma, de perder el sentido y la humanidad del mundo. De perderse ella misma, de hundirse por sí misma, yo preferiría decir de *auto-inmunizarse* con el fin de designar esa extraña lógica ilógica mediante la cual un ser vivo puede destruir espontáneamente, de una forma autónoma, aquello mismo que, en él, está destinado a protegerlo contra el otro, a inmunizarlo contra la intrusión agresiva del otro. ¿Por qué hablar así de *auto-inmunidad*? ¿Por qué determinar de una manera tan ambigua la amenaza, el peligro, el término, el fracaso, el encallamiento y la encalladura, pero también la salvación, el salvamento, la salud o la seguridad como otras tantas garantías diabólicamente *auto-inmunitarias*, virtualmente capaces no sólo de auto-destruirse de un modo suicida, sino de volver así cierta pulsión de muerte contra el *autos* mismo, contra la ipseidad que un suicidio digno de ese nombre implicaría todavía? Es para situar la cuestión de la vida y del ser vivo, de la vida y de la muerte, de la vida-la-muerte, en el corazón de mis palabras.

Pero, sobre todo, ¿cómo no recordar, para convertirlas en una especie de cuestión sobredeterminante, desde esta primera escucha del sintagma «salvar el honor de la razón», las grandes advertencias de Husserl, en 1935-1936, entre las dos guerras llamadas mundiales, entre dos mundializaciones de la guerra? Volveremos sobre esta fecha. Pero también sobre estos dos conceptos, el de «mundo» o de fin de un mundo (en *mundialización* y en *guerra mundial*) y, ante todo, el de «guerra», sobre un fin radicalmente distinto de la guerra que vivimos quizá en estos momentos, un fin de la guerra, el fin del concepto mismo de guerra, del concepto europeo, del concepto ju-

rídico de guerra (de cualquier guerra: la guerra internacional, la guerra civil o incluso, como diría Schmitt, esa «guerra de partisanos» que, bajo una forma así llamada terrorista o no, se dedicaba entonces, en el fondo, en el horizonte de un Estado-nación a combatir, a liberar o a fundar). Y volveremos sobre lo que vincula este concepto jurídico de guerra a la presunta soberanía del Estado, del enemigo como Estado, o como Estado-nación. Este fin del concepto de guerra sería todo menos una paz. Lo que éste pone en juego parecerá inseparable, justamente, del porvenir de la razón, es decir, de la filosofía, en todas partes donde los conceptos del derecho internacional, de soberanía del Estado-nación, de soberanía en general tiemblen en el mismo seísmo que confusamente se denomina la «mundialización».

¿Qué es lo que para nosotros habría cambiado desde 1935-1936, desde ese llamamiento husserliano a tomar conciencia filosófica y europea en la experiencia de una crisis de las ciencias y de la razón? ¿Podríamos repetir dicho llamamiento? ¿Deberíamos desplazarlo? ¿Deberíamos cuestionar sus premisas o su teleología? ¿O, por el contrario, deberíamos tratar de reactivarlo y de fundarlo de nuevo? ¿Estaremos atravesando un momento que justamente se pueda atravesar? ¿Esperamos pasar a través de él para superarlo un día en el curso de una travesía *crítica*, peligrosa aunque provisional o periódica, que tendríamos pues derecho a denominar una *crisis*? ¿Y ello en el largo discurrir de cierta circumnavegación cuyo periplo o cuya odisea nos volverían a conducir circularmente al buen puerto de un origen que, pensaba Husserl, sólo tenía que ser reactivado? Quizá, por el contrario, tengamos que intentar pensar algo distinto de una crisis. Quizá estemos padeciendo cierto seísmo más o menos grave, algo distinto, en todo caso, de una crisis de la razón, más allá de una crisis de la ciencia y de la conciencia, más allá de una crisis de Europa, más allá de una crisis filosófica que sería, por retomar un título de Husserl, una *crisis de la humanidad europea*.

Si yo pudiese desplegar esta cuestión, sin por eso reconstruir todo el desarrollo tan conocido de Husserl en esos textos, lo haría en *cinco* direcciones cuyo rumbo me limito a indicar.

1. Como ya he hecho en otros lugares, acabo de conceder al esquema auto-inmunitario un alcance sin límite; éste va mucho más allá de los procesos biológicos circunscritos, mediante los cuales un organismo tiende a destruir, de una forma casi espontánea y más que suicida, este o aquel órgano, esta o aquella de sus propias proyecciones inmunitarias. Ahora bien, en uno de los textos de la *Crisis*

(la conferencia denominada de Viena, de 1935³), Husserl evoca, en nombre de la razón fenomenológica, la fatalidad de una patología trascendental. Como una enfermedad de la razón. El esquema médico funciona desde el principio de la conferencia. Aunque distinga entre la medicina como «ciencia de la naturaleza» (*naturwissenschaftliche Medizin*) y la «medicina natural» (*Naturheilkunde*), aunque distingue asimismo entre la vida, el vivir (*Leben*) en el sentido fisiológico y el vivir en el sentido espiritual y teleológico, aunque recuerda que no hay una «zoología de los pueblos» (*Es gibt wesensmässig keine Zoologie der Völker*), Husserl no duda en decir que la diferencia entre la salud y la enfermedad (*Gesundheit und Krankheit*) vale para las comunidades, los pueblos y los Estados. Con la palabra «salud» y, por consiguiente, cierta salud pública o histórica, se trata de lo que quiere decir, en uno de sus sentidos, «salvar», lo salvo, lo sano, lo indemne o lo inmune (*heilig*), la salvación misma (*Rettung*), inclusive en la expresión «salvar el honor». Husserl se pregunta por qué nunca se ha alcanzado una «medicina científica de las naciones y de las comunidades supra-nacionales». «Las naciones europeas están enfermas, Europa misma, se dice, está en crisis (*Die europäischen Nationen sind krank, Europa selbst ist, sagt man, in einer Krisis*)»⁴.

Antes de la irrupción, en la Grecia espiritual, del *telos* infinito de la racionalidad científica y filosófica, había ya una forma de especulación mítica y mística, una especie de «saber especulativo», dice Husserl (*spekulative Wissen*), destinado a servir al hombre y a su vida en el mundo (*Weltleben*). Dicho saber debía inmunizarlo contra las enfermedades, el desamparo e incluso la muerte. Pero, más allá y después de la especulación de este saber pre-teórico y pre-filosófico, me atrevo a hablar aquí, tras las huellas de Husserl, de patología trascendental e incluso de auto-inmunidad trascendental, puesto que el diagnóstico husserliano incrimina a un mal que se debe a aquello mismo que, al inaugurar una «perpetua mutación con la forma de una nueva historicidad», inscribió y prescribió el *telos* espiritual de la humanidad europea, a saber, la idea infinita (en el sentido kantiano) de una tarea infinita como *theoria*, como actitud teórica, después como *theoria* filosófica. Ahora bien, este ideal de

3. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendental-Philosophie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, Husserliana VI, M. Nijhoff, La Haye, 1954, pp. 314 ss. [*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. de J. Muñoz y S. Mas, Crítica, Barcelona, 1991, pp. 323 ss.].

4. *Ibid.*, p. 315 [p. 324].

una «nueva forma de praxis», esto es, dice Husserl, la «razón científica universal», es el que produce ese mal de amnesia que se denomina el *objetivismo*. La razón misma produce este mal como por medio de una irresistible secreción interna que no es sino la finitud. La finitud, es decir, el fatal olvido del origen de los actos subjetivos e históricos. Husserl señala el objetivismo, lo denuncia en un pasaje de la conferencia así llamada de Viena. La racionalidad puede convertirse en un «mal» cuando es unilateral y especializada (*So kann einseitige Rationalität allerdings zum Übel werden*). Debido a esta especialización (tan necesaria sin embargo, puesto que cada ciencia regional tiene su propia racionalidad), la tarea infinita de la racionalidad pura se haya —diré para tejer una metáfora marítima que me importa aunque no es aquí la de Husserl— *inspeccionada*, controlada en su identidad por una división del trabajo y por un modelo de saber o de racionalidad específica. Antes de decir este «mal» (*Übel*), Husserl acababa de nombrar el peligro, un peligro interno e íntimo, un peligro inminente que la razón filosófica *se hacía correr a sí misma*: como si, sin razón, ella se diese la razón por dar cuenta de sí misma, como si hiciese mal lo que tiene que hacer, como si se hiciese mal al convencerse de vencerse a sí misma, entre la finitud fáctica de sus figuras determinadas y la idea de su tarea infinita, puesto que los que tienen su parte de responsabilidad, Husserl dice estar convencido de ello, en la enfermedad de Europa (*mitschuldig wäre an der europäischen Erkrankung*⁵) son un modo de pensamiento (*Denkweise*), unos prejuicios y unos presupuestos racionales:

¡Pero es aquí donde justamente está el peligro! «Filosofía» [entiéndase el peligro denominado «filosofía» y Husserl pone puntos de exclamación, puntos de peligro antes de poner la palabra «filosofía» entre comillas: *Aber hier liegt nun der Gefahrenpunkt! «Philosophie»* y prosigue tras un guión]—, por fuerza tenemos, aquí, que distinguir la filosofía en tanto que *factum* histórico de cada época y la filosofía en tanto que idea, idea de una tarea infinita. La filosofía, que tiene cada vez su efectividad en la historia, es el intento más o menos afortunado de realizar la idea directriz de la infinitud y, con ella, también la de una totalidad de las verdades⁶.

Apuntémoslo como base, esta tarea infinita de la filosofía como teoría es ante todo, en tanto que tarea y deber (*Aufgabe*), un «ideal práctico» él mismo *incondicional*. Subrayo aquí esta *incondicionali-*

5. *Ibid.*, p. 317 [p. 326].

6. *Ibid.*, p. 338 [p. 348].

dad. Husserl la señala más de una vez. Volveremos sobre ella, pues ahí se reside la cuestión de cierto honor de la razón que rige aunque excede también a la razón teórica o científica. La crítica husserliana de este mal trascendental del objetivismo presuntamente racionalista se inscribe, en mayo de 1935, en la crítica de un irracionalismo del que convenía denunciar, por entonces, cierta moda y un aire de modernidad política en la atmósfera alemana y europea de los años treinta. Ésta era la principal preocupación y el blanco último para el autor de la *Crisis*. Va a poner al mismo nivel *tanto* el irracionalismo *como* cierta ingenuidad racionalista que se suele confundir con la racionalidad filosófica:

Decía: el camino de la filosofía va más allá de la ingenuidad. Éste es el lugar para hacer la crítica del irracionalismo al que se sitúa tan alto (*des so hoch gerühmten Irrationalismus*), el lugar, pues, también de desvelar la ingenuidad de ese racionalismo que se ha considerado sin más como la racionalidad filosófica pero que, en verdad, es característico de la filosofía de la Modernidad en su conjunto, desde el Renacimiento, y que se toma a sí mismo como el racionalismo efectivo y, por ende, universal. En esta ingenuidad, que al principio es inevitable, quedan atrapadas todas las ciencias, incluidas las que habían logrado ya cierto desarrollo en la Antigüedad. Para ser más precisos: el título general de esta ingenuidad es el *objetivismo*. Los filósofos antiguos y los nuevos fueron y siguen siendo ingenuamente objetivistas. Pero, para ser más justos, hay que añadir que el idealismo alemán procedente de Kant ya se esforzaba apasionadamente por superar una ingenuidad que ya se había tornado muy sensible, sin haber podido alcanzar efectivamente el grado de reflexividad más elevado, decisivo para darles una nueva forma a la filosofía y a la humanidad europeas⁷.

Husserl lo sabe y lo dice: la ingenuidad objetivista no es un simple accidente. Viene producida por el progreso mismo de las ciencias y por la producción de unos objetos ideales que, como por sí mismos, por su iterabilidad y su estructura necesariamente técnica, encubren su origen histórico y subjetivo y lo abocan al olvido. En su progreso mismo, la razón científica produce espontáneamente la crisis. Es la razón la que pone en crisis a la razón, de una forma autónoma y casi auto-inmunitaria. Se podría mostrar que la última «razón», en el sentido de la causa o del fundamento, la razón de ser de esta auto-inmunitad fenomenológica trascendental, reside en la estructura misma del presente y de la vida, en la temporalización de

7. *Ibid.*, p. 339 [p. 349].

lo que Husserl denomina el Presente Vivo (*die lebendige Gegenwart*). El Presente Vivo no se produce sino alterándose y disimulándose. No tengo *tiempo*, precisamente, de tomar este camino, pero quería señalar su necesidad, allí donde la cuestión del devenir y, por consiguiente, del tiempo de la razón parece indisociable de la inmensa, vieja y totalmente nueva cuestión de la vida (*bios* o *zoe*), en el corazón de la cuestión del ser, de la presencia y del ente, por lo tanto, de la cuestión «ser y tiempo», de *Ser y tiempo* —cuestión cuyo acento recae esta vez del lado de la vida antes que del lado de la muerte, si es que esto constituye todavía, como me inclino a creerlo, alguna diferencia.

2. Agudicemos hoy la paradoja de ese momento crítico de la *Crisis*. Husserl *critica* lo que es responsable de ello: el irracionalismo de moda, el irracionalismo objetivista, el irracionalismo nacido desde dentro de la razón misma, el peligro de cierta utilización perversa y amnésica de la razón que se empeña, como acabamos de escuchar, en la especialización de los saberes múltiples, incluso de las ontologías regionales. Este efecto irracionalista se parece también a un devenir de las lógicas y de las racionalidades plurales, por ende, a un porvenir de la razón que resiste a la unidad *teleológica* de la razón, por lo tanto, a esa idea de tarea infinita que implica, al menos como su horizonte, una totalización organizada de las verdades, la «totalidad de las verdades» que cité hace un momento y que la responsabilidad filosófica consistiría pues en tornar efectiva. Hay que, ésta es la tarea teleológica infinita, «efectuar, tornar efectiva esa totalidad de las verdades (*die Allheit der Wahrheiten zu verwirklichen*)». Lo que resiste, en nombre mismo de las racionalidades en devenir, a esa unidad teleológica que no es otra, finalmente, que el polo ideal de la filosofía como fenomenología trascendental, se parece al menos, y esto no es fortuito, a lo que, en las antinomias kantianas, resistía al diseño arquitectónico. A lo que hay que añadir que la teleología, el teleologismo que rige tan poderosamente a los idealismos y a los racionalismos trascendentales de Kant y de Husserl es asimismo lo que limita o neutraliza el acontecimiento. El teleologismo siempre parece inhibir o suspender, contradecir incluso la acontecibilidad de lo que viene, empezando por el acontecimiento científico, la invención tecno-científica que no «encuentra» lo que busca, que no encuentra ni se encuentra que encuentra; que no es posible como tal sino allí donde la invención es imposible, es decir, donde no está programada por una estructura de espera y de anticipación que la anula tornándola posible y, por consiguiente, previsible.

Esta teleología no es sólo una teleología general y universal. También puede guiar una configuración determinada: *paradigma*, en el sentido de Kuhn, *episteme*, en el sentido de Foucault, pero también tantas otras presuntas infraestructuras del descubrimiento tecno-científico, etc. Allí donde hay *telos*, allí donde una teleología parece guiar, ordenar y 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. No es solamente la cuestión del *telos* la que aquí se plantea, sino la del horizonte y del *ver-venir* horizontal en general. Y asimismo la de las Luces de la Razón. Porque la menor paradoja de la *Crisis* no es la denuncia crítica del irracionalismo objetivista, nacido del olvido de los orígenes subjetivos y de la especialización de las tecno-ciencias; sino que, en ese mismo momento y con el mismo gesto, Husserl se empeña en tomar distancias con respecto a ciertas Luces y cierto racionalismo. No quiere presentarse como un racionalista conservador y reaccionario. Se defiende contra cierto malentendido que reduciría la fenomenología a ese viejo racionalismo (*der alte Rationalismus*⁸) incapaz de la auto-comprensión (*Selbstverständigung*) radical y universal del espíritu bajo la forma de una ciencia universal responsable. Va incluso hasta a desaprobar, cediendo así a los tiempos que corren, las Luces, la *Aufklärung* o, de una forma todavía más denigrante y peyorativa, la *Aufklärerei*. Esta palabra viene, por lo demás, de Hegel. Apunta a una especie de manía mecánica o de fetichismo de la *Aufklärung*, a ese *must* de las Luces. Con el fin de defenderse de proponer una rehabilitación del racionalismo y de las Luces, Husserl emplea una palabra que me importa aquí. Granel la traduce bien por «rehabilitación». En verdad, es *Ehrenrettung*: rehabilitación, apología, pero literalmente salvación o salvamento del honor, un intento por salvar el honor de un racionalismo que se hallaba comprometido en el asunto de la *Aufklärerei*. Husserl no quiere salvar el honor de ese racionalismo, no quiere nada con esa *Ehrenrettung des Rationalismus, der Aufklärerei*⁹. Pone su pundonor en no salvar el honor de una *Aufklärung* barata, de una *Aufklärerei*, de una *Ehrenrettung des Rationalismus, der Aufklärerei*. (Me resisto todavía a la tentación de dar un rodeo por la manera en que Heidegger interpreta y recuerda el sentido de *retten*: salvar, inmunizar, pero también economizar, ahorrar, liberar, tornar libre o abrir lo libre de la libertad.)

8. *Ibid.*, p. 346 [p. 357].

9. *Ibid.*, p. 337 [pp. 346-347].

En todo caso, Husserl, por esas fechas, quiere pasar por un revolucionario radical y no por un reaccionario. Lo apunta al diagnosticar el error o la errabundia de cierto racionalismo. Tenemos que pensar en el clima histórico y político de entre las dos guerras mundiales, así como en el nazismo y en el fascismo europeo. Esto resulta indispensable para escuchar hoy lo que por entonces decía Husserl, para entenderlo como historiadores y como filósofos preocupados por sus responsabilidades actuales. Dichas responsabilidades son a la vez distintas y semejantes. Husserl decía por ejemplo:

Casi me parece que yo, el presunto reaccionario (*der vermeintliche Reaktionär*), soy mucho más radical y mucho más revolucionario que aquellos que se dan hoy, con palabras, esos aires tan radicales (*als die sich heutzutage in Worten so radikal Gebärdenden*). Estoy seguro de que la crisis europea tiene su raíz en el error de cierto racionalismo (*in einem sich verirrenden Rationalismus wurzelt*). Pero eso no quiere decir que crea que la racionalidad en cuanto tal sea algo malo [...]. Por otra parte, reconoceremos gustosamente (y el idealismo alemán nos ha precedido de lejos en esta opinión) que la forma de desarrollo de la *ratio* en tanto que racionalismo del período de las Luces era una aberración (*eine Verirrung*); aunque fuese una aberración que no deja de ser comprensible [concebible, *begriffliche*]¹⁰.

3. Aunque esta crisis siga siendo ambigua, aunque esta doble crítica ponga en cuestión *tanto* cierto racionalismo *como* cierto irracionalismo, la única conclusión posible es que se puede superar la crisis. No es un fracaso irreversible. El fracaso del que hablamos, si fracasa (acontecimiento del encallamiento accidental o acontecimiento de la encalladura intencional, por consiguiente, ligado a cierta libertad o a cierto mal trascendental), sólo lo hace en apariencia y no significa más que el *fracaso aparente* del racionalismo. Fracaso aparente del racionalismo: ésta es en efecto la conclusión de Husserl, la cual va a inspirar un llamamiento no para salvar el honor de la razón (Husserl no quiere dicho salvamento), sino para asumir un heroísmo de la razón del que, me concederán ustedes, no está muy lejos. En cualquier caso, se trata de disipar una apariencia, de deshacerse de esa nadería que es una apariencia:

Para poder captar el trastocamiento de la esencia que caracteriza a la «crisis actual» [y lo que mi amigo Granel, cuya obra y cuya memoria quiero saludar aquí, tradujo acertadamente por «trastocamiento de la esencia» es *Unwesen*, a saber, la nadería o la poca cosa, incluso

10. *Ibid.* [p. 347].

la degradación del ser en lo insignificante o lo aparente], había que haber elaborado *el concepto de Europa* en tanto que *teleología histórica de fines racionales infinitos*; había que haber mostrado que el «mundo» europeo [Husserl escribe «mundo» (*Welt*) entre comillas] había nacido de las ideas de la razón, es decir, del espíritu de la filosofía. La crisis podía ser entonces interpretada como *el fracaso aparente del racionalismo* (*deutlich werden als das scheinbare Scheitern des Rationalismus*). Pero el fundamento de la impotencia [del desfallecimiento, *der Grund des Versagens*] de una cultura racional no se encuentra [...] en la esencia del propio racionalismo, sino sólo en su *extrañulación* (*Veräusserlichung*), en el hecho de revestirse del capullo del «naturalismo» y del «objetivismo» (*in seiner Versponnenheit in «Naturalismus» und «Objektivismus»*).

Me inclinaría a tomar en serio esta metáfora del capullo. La *Versponnenheit* objetiva, animaliza, incluso naturaliza un movimiento no natural: la razón se envuelve espontáneamente en el tejido y en los hilos que ella misma teje, tras haberlos secretado por sí misma, como lo haría un gusano de seda. Los hilos de este tejido vienen a la vez a revelar y a velar el desvelamiento de la verdad. Esta razón se parece a la *physis* de un gusano de seda que, desde dentro, por sí mismo, produce y objetiva afuera el velo del naturalismo y del objetivismo en el cual se encierra durante un tiempo. Hasta que el heroísmo de la razón lo haga aparecer, renacer y resucitar. Cual un Fénix, ahora, a la luz.

Unas líneas más adelante, son sus últimas palabras, Husserl nombra en efecto al Fénix:

... el Fénix resucitado de una nueva vida interior y de un nuevo soplo espiritual, garantía de un porvenir grande y largo para la humanidad: pues el espíritu solo es inmortal¹¹.

En el intervalo, habrá apelado a la responsabilidad de una decisión «heroica»: no para salvar el honor sino para salvar de la noche y de la muerte, allí donde nos podemos preguntar una vez más, como por honor, si el heroísmo de la razón procede efectivamente, de forma inmanente, de la razón; y si la fe en la razón sigue siendo, de arriba abajo, una cosa racional —razonada o razonable.

Antes de precisar por qué, para Husserl, la respuesta es «sí», lo cito de nuevo. Se trata de la vida y de la muerte:

11. *Ibid.*, pp. 347-348 [pp. 357-358].

La crisis de la existencia europea no puede tener sino dos salidas: o bien la decadencia de Europa que se ha tornado ajena a su propio sentido racional de la *vida* [soy yo quien subraya], la caída en el odio espiritual (*Geistfeindschaft*) y la barbarie, o bien el renacimiento de Europa a partir del espíritu de la filosofía, gracias a un heroísmo de la razón (*Heroismus der Vernunft*) que supere definitivamente el naturalismo¹².

¿Por qué el heroísmo de la decisión responsable sigue siendo, para Husserl, un heroísmo *de la razón*? No es porque la fe en la razón exceda a la razón, sino porque la razón teórica es ante todo y finalmente, tanto para él como para Kant, de arriba abajo, en cuanto tarea prescriptiva y normativa, una razón práctica; otros dirían una metafísica de la voluntad libre. En «La filosofía como autorreflexión de la humanidad», algunos enunciados lo recuerdan de un modo a la vez constataativo y prescriptivo. Los volveremos a encontrar también en las *Meditaciones cartesianas*:

Ser razonable es querer ser razonable [...]. La Razón no acepta que se la distinga como «teórica», «práctica» o «estética» [...]. Ser hombre es ser en un sentido teleológico —es deber ser¹³.

Nos preguntaremos más adelante si esta idea de «deber» no agota la ley de la ética, de la práctica y, sobre todo, de la justicia incondicional. Mucho antes de Husserl, Kant había planteado también la unidad indisociable de las razones teórica y práctica. Él también señaló sobre todo la subordinación inflexible de la razón teórica a la razón práctica. Éste es incluso el título de uno de los subcapítulos de la «Dialéctica de la razón pura práctica», acerca del bien soberano: «Del primado (*Von dem Primat*) de la razón pura práctica en su enlace con la razón pura especulativa». Kant insiste ahí:

Pero, aunque la razón pura puede ser práctica por sí misma y lo es realmente, como lo prueba la conciencia de la ley moral, sigue no habiendo más que una sola y misma razón que, desde el punto de vista teórico o práctico, juzgue de acuerdo con los principios *a priori*...

Y, más adelante:

12. *Ibid.* [p. 358].

13. *Ibid.*, § 73, p. 275 [p. 283].

Por consiguiente, en la unión de la razón pura especulativa con la razón pura práctica para un conocimiento, la *primacia* (*Primat*) pertenece a la última [razón práctica por lo tanto] [...]. Porque sin dicha subordinación (*Unterordnung*), habría una contradicción (*Widerstreit*) de la razón consigo misma¹⁴...

Ahí tiene su raíz ese singular «interés» de la razón del que hablamos anteriormente y hacia el cual vuelvo enseguida.

4. Aunque el naturalismo y el objetivismo sean perversiones críticas de la razón, el peligro se debe a lo que une a la idealidad del objeto ideal con la *exactitud*, por consiguiente, con cierto tipo de *calculabilidad*. Como sabemos, Husserl distinguía, con todo el rigor posible, entre el *rigor* y la *exactitud*. Ciertos tipos de objetos pueden dar lugar, para la ciencia fenomenológica y para la ciencia en general, a un conocimiento riguroso e incluso, en lo que respecta al *cogito* fenomenológico, indudable, aunque, por esencia, éste no *pueda* y por ende no *deba* aspirar a la exactitud. Al renunciar así a la calculabilidad, dicho conocimiento no por eso pierde nada de su racionalidad ni de su indudabilidad. No evocaré, por falta de tiempo y por haberlo abordado ya en otros sitios, la cuestión lógico-matemática de los indecibles y del teorema de Gödel de 1931, tal y como traté de reconocerla hace ya mucho tiempo en el pensamiento husserliano de la historicidad trascendental de la geometría por ejemplo. Por unas razones que, más adelante, nos llevarán fuera de la fenomenología, fuera del «como tal» de la ontología y de la fenomenología, fuera del idealismo trascendental, fuera de su determinación del ente como un objeto para un sujeto egológico, para la conciencia de un indudable «yo pienso», fuera de su teleología y de la idea misma de idea (luz y visibilidad inteligible del *eidós*, idea en el sentido kantiano, idea de una tarea infinita), me limito a situar en este punto la posibilidad de un incalculable que no sea irracional ni dudable. Una incalculabilidad racional y rigurosa se anunció *como tal*, justamente, en la mayor tradición del idealismo racionalista. La racionalidad de lo racional no se ha limitado nunca, como se ha podido tratar de hacernos creer, a la calculabilidad, a la razón como cálculo, como *ratio*: cuenta, cuentas que hay que rendir o cuentas rendidas. De ello sacaremos más adelante algunas consecuencias. El papel que desempeña la «dignidad» (*Würde*), por ejemplo, en *Los funda-*

14. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* («Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen»), en *Kants Werke*, Akademische Textausgabe V, Walter de Gruyter, Berlin, 1968, p. 121 [*Crítica de la razón práctica*, trad. de E. Miñana y M. García Morente, Sígueme, Salamanca, 1995, p. 152].

mentos de la metafísica de las costumbres, pertenece al orden de lo incalculable. En el reino de los fines, aquélla se opone a lo que tiene un precio de compra en un mercado (*Marktpreis*) y puede dar lugar a unos equivalentes calculables. La dignidad de un ser razonable (la persona humana por ejemplo, y éste es para Kant el único ejemplo) es incalculable como fin en sí. Ésta es a la vez universal y excepcional. «La moralidad, así como la humanidad, en tanto que es capaz de moralidad, es lo único que tiene dignidad»¹⁵.

Cualquiera que sea la cuestión que requiera, tenemos que reconocer que esta dignidad incalculable, y que Kant denomina a veces «sublime», sigue siendo la axiomática indispensable de la susodicha mundialización en curso, la de los discursos y de las instituciones internacionales de los derechos del hombre y de los performativos jurídicos modernos: pensamos, por ejemplo, en el concepto de crimen contra la humanidad o asimismo en el proyecto de Tribunal Penal Internacional que éste inspira, y a los cuales se oponen todavía los intereses de tantos Estados-naciones soberanos que se aferran por esa misma razón a su soberanía (desde los Estados Unidos hasta Israel, pasando a veces por Francia).

¿Cómo articular esta justa incalculabilidad de la dignidad con el indispensable cálculo del derecho? Cómo articular conjuntamente una justicia y un derecho igualmente racionales: ésta es una de las numerosas cuestiones que nos esperan. Puesto que pretendo hablar dentro de un momento, de otra manera, de soberanía, de cálculo y de mundo, del mundo en mundialización, señalo aquí la dirección en la que habría que seguir acompañando a este concepto kantiano de dignidad incalculable —y trascendente a todo precio de mercado. Y es que el mundo de los seres racionales, el *mundus intelligibilis* como reino de los fines (*Reich der Zwecke*), del que Kant dice que es «posible», depende, según el propio Kant, dos veces de un «como si» y del *logos* de una analogía, es decir, de un *logos* como proporción. *Por un lado*, el principio formal de las máximas para todo ser racional que actúa *como si* (*als ob*) fuese un legislador es «actúa *como si* (*als ob*) tu máxima deba servir al mismo tiempo de ley universal para todos los seres racionales». *Por otro lado*, el reino de los fines y, por consiguiente, de la dignidad incalculable no es posible más que por analogía (*nach der Analogie*) con el reino de la naturaleza (*Reich der Natur*), precisamente allí donde semejante reino es considerado

15. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *Kants Werke*, Akademische Textausgabe IV, p. 435 [*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, ³1967, p. 93].

como una máquina (*als Maschine*), es decir, que está sometido a las conminaciones de leyes calculables.

5. Finalmente, por las mismas razones y porque, dentro de un momento, utilizaré mucho, como suelo hacerlo, el motivo de la incondicionalidad, recuerdo de nuevo dos rasgos. *Por una parte*, la incondicionalidad sigue siendo, bajo este nombre, en alemán traducido del griego, el último recurso, el principio absoluto de la razón pura, tanto en Kant como en Husserl. *Por otra parte*, la incondicionalidad sigue siendo, bajo este nombre, lo que vincula a la razón práctica con la razón teórica que aquélla se subordina. La incondicionalidad es la última verdad de un «interés de la razón». No necesario, como prueba o señal de ello, sino el frecuente recurso literal a la incondicionalidad *tanto* en los textos de la *Crisis* (si el filósofo ha de ejercer una función arcóntica en la humanidad, nos dice Husserl, es porque exige una «verdad incondicional» —la idea de la verdad de la ciencia «quiere ser verdad incondicional (*Sie will unbedingte Wahrheit sein*)»¹⁶—, pues esta asociación esencial entre la verdad y la incondicionalidad atestigua en verdad que la incondicionalidad es la verdad de la verdad) *como* en la *Crítica de la razón práctica*, en el momento en que Kant nos explica que la subordinación de la razón especulativa a la razón práctica es una jerarquía irreversible, porque de lo que se trata es del «interés» (*Interesse*) mismo de la razón. Ahora bien, el interés de la razón especulativa es solamente condicionado (*nur bedingt*), mientras que el de la razón práctica es incondicionado (*unbedingt*)¹⁷.

Hasta aquí, nos hemos fiado de lo que he llamado una primera escucha del sintagma «salvar el honor de la razón». Antes de intentar entenderlo de una forma radicalmente distinta, me gustaría, dentro de la resonancia misma de esta primera escucha, tender el oído hacia una procedencia más lejana de este racionalismo *incondicional de lo incondicional* en las grandes, exigentes, respetables y singulares formas que éste ha adoptado con el idealismo trascendental, ya sea el de Kant o el de Husserl. Como guardianes responsables que debemos ser de esta herencia, tenemos también el deber de reconocer en ambos casos, así como en el horizonte de una *idea* infinita como tarea infinita para la razón práctica, una poderosa

16. *Die Krisis...*, cit., p. 324 [trad. cit., p. 333].

17. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* («Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen»), cit., p. 121 [trad. cit., p. 152].

teleología. Debemos plantearnos la cuestión del acontecimiento, del venir y del porvenir del acontecimiento con respecto a esta supremacía de la *idea* y del *telos*, de la razón o del *logos* que se rige por éstos o que los rige; con respecto a la *ideo-logía* y a la *teleología*, a esa razón de la *idealidad* y a esa razón del *telos*. Debemos preguntarnos si, en su historicidad misma (puesto que, en Kant y en Husserl, hay un innegable pensamiento de la historia, e incluso un lugar para cierta historia de la razón), estos grandes racionalismos trascendentales y teleológicos conceden un pensamiento o se exponen a lo que *viene*, al *acontecimiento de LO QUE viene* y de *QUIEN viene*, de lo que ocurre *por* la razón y *a* la razón, de acuerdo con ese *venir*, con ese sustantivo verbal que vincula el acontecimiento, el advenimiento, el futuro y la mutación con una semántica del *venir*, sustantivo verbal dos veces inscrito, dentro de una sintaxis que es bastante intraduciblemente francesa, en el título de nuestro congreso, en las expresiones «la razón y su *porvenir*, el *devenir* de las racionalidades».

Mantengámonos todavía en el ámbito de esta primera escucha, pero con el fin de reconocer en ella, de una forma más genealógica o más arqueológica, la vibración de un sonido de arco más antiguo. Si juego un poco con este registro sonoro es para acercarme a esa esencia del acontecimiento, de *lo que adviene*, una vez, una sola vez, una primera y última vez, de manera siempre singular, única, excepcional, irremplazable e imprevisible, incalculable, de *lo que ocurre* así o de *quien* llega viniendo allí donde precisamente —y es el fin del horizonte así como de la teleología o de lo programable calculable, de la previsión o de la providencia— *ya no* se lo *ve venir*, ya no horizontalmente: *sin horizonte*.

Lo anuncio ya, para mí se tratará de preguntar si, al pensar el acontecimiento, el venir, el porvenir y el devenir del acontecimiento, es posible y en verdad necesario sustraer la experiencia de lo incondicional, el deseo y el pensamiento, la exigencia de la incondicionalidad, la razón misma y la justicia de la incondicionalidad, a todo lo que se organiza como un sistema en ese idealismo trascendental y en su teleología. Dicho de otro modo, si hay una oportunidad de conectar el pensamiento del acontecimiento incondicional con una razón que sea distinta de aquella de la que acabamos de hablar, a saber, la razón clásica de lo que se presenta o anuncia su presentación según el *eidós*, la *idea*, el ideal, la Idea reguladora o algo distinto que viene a ser lo mismo, el *telos*.

No abandonemos todavía la primera escucha. Escuchemos desde más lejos para intentar responder mejor de nuestra razón así

como de nuestra herencia y corresponder a ellas de una manera más responsable.

«Salvar el honor de la razón», nos preguntábamos, ¿qué es lo que esto querría decir en primer lugar? ¿Qué es lo que significaría? ¿Acaso la cuestión de la significación sería la primera cuestión para un filósofo digno de ese nombre? Abocado a la misma, éste se consideraría ante todo obligado a comprender, analizar, rendir cuenta, responder del sentido presupuesto de su lenguaje. A menos que, antes incluso de comprender y de conocer el sentido así significado, tengamos que preguntarnos lo que eso podría o debería *significar para nosotros*, como se dice de una tarea o de una misión, de una obligación o de una responsabilidad: no sólo que quieren decir, que tienen sentido o que designan algo, sino que son significativas, es decir, que están asignadas, como una orden, como un performativo jurídico. ¿Cómo entenderlo?

Denominé esto, demasiado deprisa, quizá, una *hipótesis*, una serie de hipótesis. He aquí una palabra, la hipótesis, a la que tengo que contentarme por el momento, por falta de tiempo, con saludar de paso sin detenerme en todas las señales que nos envía hacia el porvenir de la razón y del devenir de las racionalidades. No se tratará este tema sin hablar de la *hypothesis*.

La *hypothesis* habrá significado ante todo la base, la infraestructura *puesta* en los bajos de una fundación. En este sentido, la hipótesis habrá figurado como el fondo o el subsuelo, el fundamento o la fundación y, de esa forma, el principio de una cosa, la razón de una institución, la razón de ser de una ciencia o de un razonamiento, de un *logos* o de una lógica, de una teoría, de una racionalización o de un raciocinio. También lo habrá hecho como tema, sustancia o suposición de un discurso, proposición, propósito o resolución, pero casi siempre como una *condición*. La racionalidad de la razón está destinada para siempre, universalmente, para todo porvenir y todo devenir posibles, a debatirse entre, por una parte, todas esas figuras y condiciones de lo hipotético y, por otra, la soberanía absoluta de lo an-hipotético, del principio incondicional, del principio absoluto, de ese principio que yo calificaría de *soberano* por poner una de las notas, y no sólo notas políticas, de mi charla de hoy, pero también por recordar de antemano, por haberlo tenido que citar ya, lo haya querido o no, en el texto canónico de *La República* de Platón, un momento que me inclinaría a considerar casi inaugural. Es el momento en que se plantea, esta vez en griego, la *cuestión*; en que se dirige más bien, en griego, una *petición* de la que me pregunto si no es todavía hoy, aquí ahora, tanto nuestra postulación como nues-

tra común, nuestra inflexible interrogación. Se trata de la cuestión del saber como poder, de la verdad y de la facultad (*dynamis*, *Vermögen*), a saber, del poder de conocer, del poder-saber, del poder *del* saber, del saber *como* poder. Dejemos que resuene hasta nosotros, aquí ahora, ayer, hoy y mañana, esta cuestión acerca de la *dynamis*, de una fuerza y un poder, pero asimismo de lo posible y sus límites, de lo posible y lo imposible, de un «yo puedo» soberano y un «no puedo», de lo potencial y lo virtual, en todas partes donde todo esto que está en juego introduce lo calculable y lo incalculable en la razón ética, jurídica y política, ciertamente, pero también, indisolublemente, en la razón técnica de lo que se denomina un poco de prisa hoy la virtualización en las tecno-ciencias, la bio-política, etcétera.

Todavía no hemos abandonado a Platón. ¿Acaso lo abandonaremos alguna vez? Esta interrogación sobre la *dynamis* de la que habla entonces *La República*, esta inquietud en cuanto al poder, a la facultad, al poder de conocer, en cuanto al poder garantizado *de* conocer o garantizado *por* el saber, es ante todo una interrogación sobre la *causa* de la ciencia y de la verdad (*aitian d'epistemes ousan kai aletheias*) en tanto que son conocidas. Ahora bien, esta causa, a saber, lo que nos concede la facultad, la fuerza, el poder, la potencia (*dynamis*) del conocer y otorga así la verdad (*aletheia*) a las cosas por conocer, es —¿acaso es preciso recordarlo?— una idea del bien (*idea tou agathou*). Es preciso recordar al menos, para lo que orienta o desorienta nuestro aquí ahora, los *cuatro* rasgos siguientes, que son otras tantas flechas o saques:

1. La idea del Bien está situada, a la vez inscrita y desinscrita, sobre una *línea* cortada en dos partes desiguales, cada una de las cuales está cortada según la razón calculable de un *logos*, ésta es la palabra que utiliza Platón, y de un *logos* que divide según la *analogía* lo visible sensible, lo matemático (que, a su vez, desde dentro, habría ordenado también la línea y su *logos*), lo visible inteligible y lo invisible como fuente de lo visible, la visibilidad invisible de lo visible, la condición de visibilidad que es ella misma invisible e incondicional.

2. Porque la idea del Bien, que a la vez rige y se rige por el *logos* y por el cálculo al que desborda, es un *anhypotheton*, la primera figura de lo «incondicional», el principio y el arconte an-hipotético hacia el cual el alma remonta (*to ep'arkhen anupotheton*) (510b), sin iconos y desde las condiciones hipotéticas.

3. A esta idea del Bien le es concedido, según unas figuras políticas o politizables, el último poder soberano. Preciso y subrayo:

soberano. Lo hago no solamente para acercarme un poco más deprisa y literalmente a la preocupación que me guía aquí, sino porque Platón habla constantemente, en este famoso pasaje, de la fuerza, del poder dialéctico, de lo que el *logos* afecta con el poder dialéctico (*o logos aptetai te tou dialegesthai dynamei*) (511b), del sol y del bien que, analógicamente, tienen *poder* y *derecho a reinar* (*basileuein*), cada cual como un rey (*basileus*), sobre su reino o sobre su mundo visible, el uno sobre el mundo visible sensible, el otro sobre el mundo visible inteligible. La palabra «soberano» se justifica todavía más *tanto* porque Platón denomina asimismo *kyrion* (508a) ese Sol o ese Bien que producen, analógicamente, la visibilidad sensible y la visibilidad inteligible *como*, sobre todo, porque, en el momento de definir la idea del Bien de una forma literalmente hiperbólica como *epekeina tes ousias* (más allá del ser o del ser del ente), Platón la precisa en el lenguaje de la potencia y, más bien, de la superpotencia. Se trata de una potencia más poderosa que la potencia, con una superlatividad soberana que corta excepcionalmente con la analogía y la jerarquía que ella no obstante impone. Ésta es la esencia sin esencia de la soberanía. Además de *basileus* y *kyrion*, las palabras que utiliza Platón son las que habrán nombrado la soberanía en toda la complicada, rica y diferencial historia de la onto-teología política de la soberanía en Occidente. Es el origen super-poderoso de una razón que da razón, que da cuenta de todo, que conoce y da a conocerlo todo, que produce el devenir o la génesis pero que, a su vez, no *deviene*, sustraída como está, por excelencia hiperbólica, del devenir o de la génesis. Engendra como un principio generador de vida, como un padre, pero no está sometida a la historia. Una sola cita sobre el Bien y la imagen del Bien soberano (he aquí, en primer lugar, la traducción [francesa] al uso de E. Chambry, para Budé):

Reconocerás, supongo, que el sol otorga a los objetos visibles no sólo la facultad de ser vistos (*ten tou orasthai dynamin*) sino también la génesis, el crecimiento y el alimento, aunque él mismo no sea génesis (*ou genesis auton onta*). [...] De la misma manera, para los objetos cognoscibles, admitirás que no sólo del bien detentan la facultad de ser conocidos, sino que le deben por añadidura la existencia (*to einai*) y la esencia (*ten ousian*), a pesar de que el bien no sea en modo alguno una esencia, sino algo que supera de lejos a la esencia en majestad y en potencia (*ouk ousias ontos tou agathou, all'eti epekeina tes ousias presbeia kai dynamei hyperekhontos*) (509ab).

Esta traducción de *presbeia kai dynamei* por «majestad y potencia» es acertada, sin duda alguna; no añadiré nada a la traducción de

dynamis por potencia o por poder. Pero insistiré en la palabra *presbeia*, bien traducida por «majestad». *Presbeia* es también el honor y la dignidad que se le confiere a la antigüedad de lo que precede y viene antes, a la vejez, al derecho de primogenitura pero asimismo a lo principal, a la prelación de *lo que* o de *quien* ostenta el privilegio del precursor, del antepasado, del padre o del abuelo —y, por consiguiente, de lo que comienza y manda, de la *arkhe*, si prefieren. *Presbeion*, lo señalo porque desde el comienzo se le están haciendo los honores al honor, es también el honor otorgado a lo más antiguo, la dignidad que distingue a lo arcaico o lo arconte, el primogénito en una filiación, en lo que se denomina, en derecho testamentario, no el *principium* sino, siempre dentro del derecho romano, el *praecipuum*, de *praecipuus* (derecho reconocido al primer heredero, de *caput* y de *capital*, una vez más). En el derecho francés, tenemos el término *préciput*, la «mejora». Pero la traducción de *presbeia* por «majestad» me parece a la vez acertada y más fecunda. Siempre dentro del derecho político romano, la *majestas*, dicho de otro modo, la grandeza de lo que es absolutamente grande, superior a la grandeza comparativa misma, una grandeza muy elevada y más alta que la altura misma, más elevada que la magnitud misma, es la palabra que se traduce por «soberanía». Bodino lo recuerda al principio de su capítulo «De la soberanía» donde, junto al latín *majestas*, cita asimismo la familia griega de *kyrion* y de *arkhe*.

Aunque la soberanía majestuosa de la idea de Bien no sea la ley (*nomos*), creo que resultaría fácil articular su necesidad con el pensamiento platónico del Estado, de la *polis* o de la *politeia*. Se podría mantener de un modo abrupto, por falta de tiempo, que todos estos grandes racionalismos son, en todos los sentidos del término, unos racionalismos del Estado, si no unos racionalismos de Estado. No hay nada fortuito en que ninguno de estos grandes racionalismos, quizá con la excepción de ciertas palabras de Marx, la haya emprendido nunca con la forma «Estado» de la soberanía.

4. Finalmente, con el fin de reconstruir toda la cadena diferenciada de esta filiación genealógica, de la filiación panorámicamente europea y filosófica de un discurso que, en este pasaje de *La República*, fue asimismo un discurso sobre la filiación patrimonial y capital (el sol o el Bien también se definía, como bien sabemos, como un padre y como un capital), me limito a un simple indicio. Es en la *Crisis* y, más concretamente, en la conferencia de Viena donde Husserl cita a comparecer a un determinado sol de Descartes, allí donde hubiera podido reemplazarlo igual de bien por el de Platón (pero, ¿acaso se puede reemplazar al sol?, ¿acaso se puede pensar una pró-

tesis técnica originaria del sol? Ésta es quizá toda la cuestión que aquí sobreentiendo). Husserl escribe —para otorgar todavía la fuerza a la razón, si no para darle la razón a la razón del más fuerte:

Aunque el desarrollo [o el devenir de los ideales y de las tareas infinitas] era débil en la Antigüedad, no por ello se perdió. Demos un salto a lo que se denominan los tiempos modernos. Con un ardor entusiasta se emprendió la tarea infinita de un conocimiento matemático de la naturaleza y del mundo en general. Los éxitos extraordinarios del conocimiento de la naturaleza tienen entonces que convertirse en el patrimonio del conocimiento del espíritu (*der Geisteserkenntnis zuteil werden*). La razón hizo prueba de su fuerza en la naturaleza (*Die Vernunft hat ihre Kraft in der Natur erwiesen*).

Y añade enseguida citando a Descartes como apoyo de lo que acaba de apuntar: «Al igual que el sol es el único sol que ilumina todas las cosas y las calienta, así también la razón es única» (Descartes)¹⁸.

18. *Die Krisis...*, cit., p. 341 [trad. cit., p. 351].

LLEGAR — A LOS FINES DEL ESTADO
(Y DE LA GUERRA Y DE LA GUERRA MUNDIAL)

¿Qué nos habría enseñado esta historia de la razón? ¿Cómo pensar ese devenir a la vez continuo y diferenciado de la razón, ese vínculo esencial entre lo que habrá dominado, me parece a mí, la genealogía filosófica en su institución más poderosa y, por otra parte, la razón en más de una lengua europea, la razón como razón y razón de ser de la filosofía?

Se trataría pues, ésta fue al menos la hipótesis o el argumento que someto a su discusión, de cierta indisociabilidad entre, *por un lado*, la exigencia de soberanía en general (no sólo pero sí incluida la soberanía política, incluso estatal; y el pensamiento kantiano del cosmopolitismo o de la paz universal no la pondrá en cuestión, sino todo lo contrario) y, *por otro lado*, la exigencia incondicional de lo incondicionado (*anhypotheton, unbedingt*, incondicionado).

La razón calculadora (la *ratio*, el intelecto, el entendimiento) tendrá también que aliarse con y someterse al principio de incondicionalidad que tiende a exceder el cálculo que ella funda. Esta indisociabilidad o esta alianza entre soberanía e incondicionalidad parece para siempre irreductible. Su resistencia parece absoluta, y la disociación imposible: ¿acaso no es propio de la soberanía, en efecto, y sobre todo en las formas políticas modernas que se le reconocen, desde Bodino hasta Rousseau o hasta Schmitt, ser precisamente incondicional, absoluta y, sobre todo, por ello mismo, indivisible? ¿Ser excepcionalmente soberana en tanto que derecho a la excepción? ¿Derecho a decidir de la excepción y derecho a suspender el derecho?

Mi pregunta sería, entonces, en dos palabras, la siguiente: ¿se puede todavía, y a pesar de ello, disociar estas dos exigencias? ¿Se

puede y se *debe* disociarlas en nombre justamente de la razón, sin duda, pero también del acontecimiento, de la venida o del *venir* que se inscribe tanto en el por-*venir* como en el de-*venir* de la razón? ¿Acaso esta exigencia no es fiel a uno de los dos polos de la racionalidad, a saber, esa postulación de incondicionalidad? Digo *postulación* para apuntar hacia la petición, el deseo, la exigencia imperativa; y digo *postulación* antes que *principio* para evitar la principal y poderosa autoridad del primero, de la *arkhe* o de la *presbeia*; digo, finalmente, *postulación* antes que *axiomática* para evitar la escala comparativa y, por ende, calculable de los valores y de las evaluaciones.

Preguntémonos pues si no es posible *hoy*, a la luz del día de hoy, pensar y poner a prueba esta disociación que parece imposible e impensable, irreductible al *logos* o, al menos, al *legein* interpretado como reunión o recogimiento —hoy, cuando el pensamiento del mundo por venir y, en primer lugar, la susodicha tierra humana atraviesa por el terror, los temores y el temblor de un seísmo cuyas sacudidas todas están en cierto modo sobredeterminadas y sobrenombradas por unas fuerzas *aquejadas del mal de soberanía*— de soberanía en general pero, de una forma más visible, más legible, de soberanía indivisible del Estado-nación. ¿Acaso no se puede y no se *debe* distinguir, precisamente allí donde eso parece imposible, entre, *por un lado*, la compulsión o la auto-posición de soberanía (que es asimismo, nada menos, la de la *ipseidad* misma, del mismo del sí mismo [*meisme*, de *metipsissimus*, *meisme*], ipseidad que conlleva, como lo confirmaría también la etimología, la posición de poder androcentrada del amo de la casa, el dominio soberano del señor, del padre o del marido, la potencia de lo *mismo*, del *ipse* como sí mismo) y, *por otro lado*, esa postulación de incondicionalidad que se encuentra tanto en la exigencia crítica como en la exigencia (perdónenme la palabra) deconstructiva *de* la razón? ¿En nombre de la razón? Ya que la deconstrucción, si algo semejante existiese, seguiría siendo, en mi opinión, ante todo, un racionalismo incondicional que no renuncia nunca, precisamente en nombre de las Luces por venir, en el espacio por abrir de una democracia por venir, a suspender de una forma argumentada, discutida, racional, todas las condiciones, las hipótesis, las convenciones y las presuposiciones; a criticar incondicionalmente todas las condicionalidades, incluidas las que fundan todavía la idea crítica, a saber, la del *krinein*, de la *krisis*, de la decisión y del juicio binario o dialéctico.

Me atreveré, pues, a ir más lejos. Llevaré la hipérbole más allá de la hipérbole. No se trataría sólo de disociar pulsión de soberanía y exigencia de incondicionalidad como dos términos simétricamen-

te asociados, sino de cuestionar, de criticar, de deconstruir, si quieren, la una en nombre de la otra, la soberanía en nombre de la incondicionalidad. Esto es lo que se trataría de reconocer, de pensar, de saber razonar, por difícil o improbable, por im-posible incluso, que parezca. Pero se trata justamente de otro pensamiento de lo posible (del poder, del «yo puedo» amo y señor, de la ipseidad misma) y de un im-posible que no sería solamente negativo.

Incondicionado sería por de pronto, en su estructura esencial, el acontecimiento, en su acontecibilidad misma. Si insisto tanto en el recurso latino de la lengua francesa no es sólo para honrar el sentido de nuestro congreso y responder de él desde la apertura. Es porque entre el *porvenir* de la razón, el *devenir* de las racionalidades y el «ven», el *venir* o la *venida*, en el acontecimiento o el advenimiento, en la invención de lo que llega, el vínculo semántico está más marcado en latín. A veces permanece intraducible dentro de su red idiomática. No pensaremos en su necesidad racional, no tendremos en cuenta el *porvenir* o el *devenir* de la razón sino allí donde rindamos cuenta de lo que en ese «-venir» parece en primer lugar *imprevisible*, visible quizá aunque imprevisible, suponiendo incluso que alguna vez se pueda ver de alguna manera sin pre-ver y sin ver venir desde un horizonte. Un acontecimiento previsto ya es presente, ya es presentable, ya ha llegado y ha sido neutralizado en su irrupción: en todas partes donde hay horizonte y donde se ve venir desde una teleología y desde el horizonte ideal, es decir, desde el ver o el saber de un *eidós*, en todas partes donde la idealidad sea posible (y no habría ni ciencia, ni lenguaje, ni técnica, sepámoslo, ni experiencia en general, sin la producción de cierta idealidad), en todas partes donde esa idealidad horizontal, donde el horizonte de esa idealidad haya neutralizado de antemano el acontecimiento y, por consiguiente, todo lo que, en una historicidad digna de ese nombre, requiere la acontecibilidad del acontecimiento.

Im-previsible, un acontecimiento digno de ese nombre no debe solamente exceder cualquier idealismo teleológico, cualquier estratagema de la razón teleológica que se ocultaría lo que puede ocurrirle y afectar a su ipseidad de una forma auto-inmunitaria —y ésta es la razón misma que nos ordena decirlo, lejos de abandonar este pensamiento del acontecimiento a cualquier oscuro irracionalismo. El acontecimiento debe anunciarse como im-posible, debe pues anunciarse sin prevenir, anunciarse sin anunciarse, sin horizonte de espera, sin *telos*, sin formación, sin forma ni preformación teleológica. De ahí su carácter siempre monstruoso, impresentable y mostrable *como* inmostrable. Por consiguiente, nunca como tal. Se dice

entonces, se exclama «¡sin precedentes!», con puntos de exclamación. El acontecimiento de una invención tecno-científica, por ejemplo (traté de demostrarlo en otro lugar, al comienzo de *Psyché. Inventions de l'autre*¹), si se torna posible gracias a un conjunto de condiciones de todo tipo de las que se puede rendir cuenta y a las que se puede identificar o determinar de una forma saturable como lo hace y debe hacerlo a toro pasado la epistemología, la historia o la filosofía de las tecno-ciencias (infraestructura político-económica, configuración epistémica, paradigma, etc.), ya no es una invención ni un acontecimiento. Un acontecimiento o una invención sólo son posibles como im-posibles. Es decir, en ningún lugar *como tales*, puesto que el «como tal» fenomenológico u ontológico anula esta experiencia de lo im-posible, la cual no aparece ni se anuncia jamás *como tal*.

Pensarlo y decirlo no es ir en contra de la razón. Ni es ir en contra de la razón inquietarse por una ideocracia o un teleologismo que tienden a anular o a neutralizar, con el fin de inmunizarse, la acontecibilidad del acontecimiento. Ésta es la única oportunidad para pensar, racionalmente, algo como un porvenir y un devenir de la razón. Es asimismo, no lo olvidemos, lo que debería liberar tanto el pensamiento como la investigación científica de su control o de su condicionamiento por parte de todo tipo de poderes o de instituciones políticas, militares, tecno-económicas, capitalísticas (por ejemplo, en la apropiación por medio de las patentes de descubrimientos biogénéticos). Aquí se trata incluso del control «estatal» del conocimiento y a veces, por no poner más que este ejemplo, bajo la forma distinguida y respetable de comités denominados de ética. Pues, de la misma manera que ningún poder (político, jurídico, religioso, ideológico, económico) podrá nunca justificar con razón el control o la limitación de una investigación científica, de una búsqueda de la verdad, de un cuestionamiento crítico o deconstructivo, por consiguiente, de una investigación racional e incondicional en el orden del saber y del pensamiento, así también (o recíprocamente) nunca ningún saber en cuanto tal, ninguna razón teórica, si prefieren, podrá fundar una responsabilidad o una decisión de una forma continua, como una causa produciría un efecto, como una razón de ser o una razón suficiente rendiría cuenta de su consecuencia. *Hay que saberlo*, ciertamente, el saber es indispensable, hay que saber, y lo más y lo mejor posible, para tomar una decisión o asumir una responsabilidad. Pero el momento y la estructura del «hay que», justa-

1. Galilée, Paris, 1987; nueva ed. aum., t. I, Galilée, Paris, 1998.

mente, así como de la decisión responsable son y deben seguir siendo heterogéneos al saber. Una interrupción absoluta, que siempre podremos juzgar «loca», debe separarlos; de no ser así, el compromiso de una responsabilidad se reduciría a la aplicación y al desarrollo de un programa, a veces de un programa bajo la forma refinada de unas normas teleológicas, de unos valores, de unas reglas, incluso de unos deberes, es decir, de unas deudas que hay que saldar o reapropiar, por consiguiente, que anular dentro de un círculo todavía sutilmente económico —y, por eso, lo que estoy diciendo aquí, soy consciente de ello, entraña un riesgo muy grave.

Una «responsabilidad» o una «decisión» no podrían estar fundadas o justificadas por un *saber en tanto que tal*, sin el salto de cierta discontinuidad y de cierta heterogeneidad radical entre los dos órdenes. Digo de una manera abstracta «responsabilidad» y «decisión» antes que «razón práctica», «ética», «jurídica» o «política» debido a las dificultades de las que diré unas palabras demasiado breves dentro de un momento.

Al acercarme demasiado lentamente o demasiado deprisa a mi conclusión, he de confiarles, en este punto, la vacilación que he tenido que vencer. Durante la preparación de esta sesión, me he preguntado cómo resolver el problema del tiempo de la forma más económica y menos poco razonable, si no la más racional. He hecho cuentas entonces y he puesto al día mi *livre de raison*, mi libro de cuentas (como saben, en francés, se denominaba *livre de raison* a un libro de cuentas [*rationes*] en el cual se registraban los ingresos y los gastos). Una de mis hipótesis de trabajo, aunque la he abandonado, hubiese sido sacrificar la gran perspectiva de la noble tradición racionalista y teleológica, la que va desde Platón hasta Kant y hasta Husserl, con su calle lateral francesa (desde Descartes hasta las Luces y hasta todos aquellos que estuvieron más atentos a una historia o a un devenir, a una plasticidad de la razón: Brunschvicg, Bachelard, Canguilhem, Foucault, Lacan, etc.), y concentrarlo todo en un ejemplo de hoy, en una figura concreta, en la metonimia de todas las urgencias que nos asaltan. Este ejemplo, me dije, me obligaría a movilizar indirectamente los filosofemas de los que se acaba de hablar pero también a hacerlos converger hacia la gran cuestión de la razón y de la vida. (Pues, no lo olvidemos, el Bien, el *agathon*, el *epekeina tes ousias* que es la razón del *logos*, Platón lo determina como fuente de vida, figura de la paternidad o del capital patrimonial, origen no genético de toda génesis; después el Acto puro o el Primer Motor, Aristóteles habló de su vida; el *logos* crístico se definió él mismo como vida de lo vivo, y también es verdad, siempre

literalmente, del *logos* hegeliano.) Si elijo efectivamente este ejemplo del lado de la vida, me dije, un ejemplo semejante me permitiría al mismo tiempo anudar entre sí, de una forma rigurosa y asimismo lo más compacta posible, unas reflexiones éticas, jurídicas, políticas y sobre todo, indisociablemente, tecno-científicas —allí donde la instancia técnica, la gran cuestión de la técnica y la lógica de la prótesis no son accesorias sino esenciales, como intrínsecas a la problemática de la razón. Con esta hipótesis, mi elección se habría dirigido al angustioso dilema de la *clonación* —terapéutica o reproductiva. Nos encontraríamos allí, me dije, con lo mejor y lo peor de la razón, con lo más aterrador y lo más nuevo del cálculo y de lo incalculable, con los poderes y la impotencia de la razón ante los grandes interrogantes acerca de la esencia de lo vivo, del nacimiento y la muerte, de los derechos y la dignidad de la persona humana, del derecho y el poder del Estado soberano en estos ámbitos, de la razón de Estado que se otorga el derecho a elevarse por encima de todos los derechos, del devenir en curso y por venir del derecho internacional (sabemos que las decisiones de los jefes de Estado occidentales al respecto instauran hoy en día una jurisprudencia internacional), etc. Al hacer que compareciesen las dos axiomáticas más importantes que hoy son las que dictaminan dentro de todo tipo de círculos (científicos, políticos, jurídicos, mediáticos), nos encontraríamos allí con la oposición entre lo calculable y lo incalculable. Esquematisando mucho, los partidarios de la clonación, y sobre todo de la clonación terapéutica, alegan la necesidad racional de no limitar la investigación teórica y tecno-experimental allí donde ésta puede calcular sus resultados y programar los beneficios que se pueden esperar de ella, aunque dicha calculabilidad corra el riesgo, sin garantías, de exponer a lo incalculable. Frente a ellos, otros se oponen no sólo a la programación improbable de innumerables ejércitos de clones amenazadores, a las órdenes de una racionalidad industrial, militar y mercantil, demoníaca o loca (ya que cierta razón puede tornarse loca por sí misma), sino también, casi siempre, a una clonación terapéutica (cuyos límites no estarían rigurosamente garantizados) o a la experimentación prudente de una clonación reproductiva (cuya posibilidad técnica tampoco está probada). Se protesta entonces contra cualquier clonación en nombre de la ética, de los derechos del hombre, de lo propio del hombre y de la dignidad de la vida humana, en nombre de la singularidad y de la unicidad *no repetitiva* de la persona humana, en nombre de una ética del deseo o de un amor por el otro —del que a veces se quiere creer o hacer creer, con una confianza optimista, que debe inspirar siempre el acto de procrea-

ción—, pero también en nombre de la parte incalculable que hay que dejarle al nacimiento, a la venida a la luz o al mundo de un ser vivo único, irremplazable y libre, por lo tanto, no programable.

Ahora bien, ¿qué es lo que esta axiomática ética, actualmente predominante en el derecho y la política de Occidente, sustrae a la evidencia racional? Pues bien, ante todo, que la susodicha repetición identificatoria, la duplicación que se pretende rechazar con una indignación horripilada, ya está, afortunadamente, presente y en marcha en todas partes donde se trata de la reproducción y de la herencia, en la cultura, el saber, el lenguaje, la educación, de los cuales aquélla garantiza no sólo la producción y la reproducción sino la condición. Y, sobre todo, ese discurso preocupado por la ética, la especificidad y la libertad humanas, ese humanismo militante, parece implicar que dos individuos que supuestamente son genéticamente idénticos tendrán unos destinos idénticos, que serán indiscernibles y estarán sujetos al cálculo que los habrá hecho nacer; lo cual es otra manera de ignorar lo que la historia, individual o no, le debe a la cultura, a la sociedad, a la educación, a lo simbólico, a lo aleatorio incalculable, otras tantas dimensiones irreductibles, incluso para unos gemelos «verdaderos», a la presuntamente simple naturalidad genética. Consecuencia: finalmente, la axiomática así denominada ética o supuestamente humanista comparte con aquella a la que pretende oponerse un genetismo o un biologismo, incluso un zoologismo profundo, un reduccionismo fundamental aunque inconfesado.

El problema requiere pues (y así es la razón de las Luces por venir) una elaboración completamente distinta. No lo digo para darle la razón o quitársela a uno de los dos bandos, ni debido a cierta confianza beata en una clonación reproductiva cuyo interés, atractivo o probabilidad apenas percibo. En cambio, poca objeción que se pueda mantener y que sea racional le encuentro a la clonación terapéutica, al menos si se la pueda distinguir de la otra. ¿Acaso la vía no ha sido ya facilitada, y acreditada en su principio, por todas las técnicas protéticas, por la terapéutica que se anuncia desde hace unos días con la asunción de los ARN intervinientes y la posibilidad de su síntesis, con las tele-tecnologías así llamadas de la información, que son unas estructuras o unas organizaciones protéticas y que sitúan en el fondo, con lo que denomino la iterabilidad, el verdadero lugar de un problema de la razón hoy en día: el de la técnica, el de lo propio del hombre, lo propio del cuerpo propio vivo, lo propio en general? En todos los ámbitos. Los presupuestos comunes a ambas partes, en este debate sobre la clonación, requieren pues una reelaboración sistemática para la cual el celo de la razón debe permane-

cer sin reposo, sin sosiego, valeroso e intachable, decidido a no ceder ante ninguna intimidación dogmática. Pero dije que no hablaría de la clonación.

¿Cómo argumentar mis proposiciones conclusivas, de una forma tan breve y económica como sea posible? Al valor de imposibilidad imprevisible asociaré el de *singularidad incalculable y excepcional*. Apelo aquí una vez más al buen sentido mismo, al sentido común, a la cosa del mundo mejor repartida. Un acontecimiento calculable y que cae, como un caso, como objeto de un saber, bajo la generalidad de una ley, de una norma, de un juicio determinante o de una tecnociencia, por consiguiente, de un poder-saber y de un saber-poder, no es, *en esa medida al menos*, un acontecimiento. Allí donde no hay esa singularidad absoluta de lo incalculable y de lo excepcional, nada ni nadie, nada *distinto* ni, por lo tanto, *nada* ocurre. Digo «nada ni nadie» para volver a un pensamiento del acontecimiento que se despabila o despierta antes de distinguir o de conjugar el «que» y el «quien». Se trata de pensar la razón, de pensar el venir de su porvenir y de su devenir como una experiencia de *lo que* y de *quien* viene, de lo que o de quien llega —evidentemente como otro, como la excepción o la singularidad absoluta de una alteridad no reapropiable por la ipseidad de un poder soberano y de un saber calculable.

1. *La incondicionalidad de lo incalculable* da a pensar el acontecimiento. Ella se da a pensar como *venida* o *venir* del otro en unas experiencias de las cuales sólo nombraré algunas figuras metonímicas. El recurso que haré entonces al léxico de la *incondicionalidad* me parece ciertamente útil ya que la tradición y la traducción (*an-hypotheton, unbedingt*, «incondicional») facilitan su inteligibilidad, incluso su pedagogía. Pero no estoy seguro de que una elaboración por venir no imponga otro término, más libre de estas implicaciones semánticas tradicionales, por lo demás diferentes de una lengua a otra: *anhypotheton, unbedingt*, «incondicional» no son exactamente lo mismo. Otro lenguaje ayudará quizá un día a decir mejor lo que habría que decir de estas figuras metonímicas de lo incondicional. Pero, cualquiera que sea entonces ese otro lenguaje, esa palabra o ese tropo, éste deberá conservar la memoria o heredar lo que, en la incondicionalidad de la razón, vincula a cada singularidad con lo universalizable. Tendrá que exigir o postular lo universal más allá de todo relativismo, más allá del culturalismo, del etnocentrismo, del nacionalismo sobre todo, y de lo que propongo denominar, con el fin de designar así todos los riesgos modernos que esos relativismos le

hacen correr a la razón, *el irracionalismo, el irracionestadonacionalismo* —cualquiera que sea la ortografía que se le quiera dar.

Entre todas las figuras de la incondicionalidad sin soberanía que alguna vez he privilegiado estos últimos años, estaría por ejemplo la de la *hospitalidad incondicional*² que se expone sin límite a la venida

2. La *hospitalidad incondicional* pues, insisto. Ya que algunos amigos me señalan al respecto determinada publicación reciente («penoso tabloide parisino del estilo de *Gala*», añade uno de ellos), cuyo autor diserta sentenciosamente, sin referencias verificables, en torno a lo que yo escribo o enseño, desde hace años, bajo las palabras de *hospitalidad incondicional*. El autor, no entendiendo visiblemente nada al respecto, me da incluso, como antaño en el colegio, una mala nota y exclama, perentorio, al margen de mi trabajo: ¡«absurdo»! Venga ya...

Respecto de la *hospitalidad incondicional* siempre he mantenido, con constancia e insistencia, que, siendo *imposible*, era heterogénea a lo político, a lo jurídico e incluso a lo ético. Pero lo imposible no es ninguna cosa. Es incluso lo que ocurre, por definición. Concibo que la cosa resulte bastante difícil de pensar, justamente, pero esto es lo que ocupa al susodicho pensamiento, si lo hay y desde que lo hay.

Quizá tendría que haber cedido a la tentación de «hacer zapping» ante la impertrurbable desfachatez de tantos rumores e inepcias. Los presumibles beneficios son demasiado evidentes, desde hace tiempo. Pero para cualquiera que tuviese todavía la honradez de hacer su *homework* (como se les exige a los estudiantes americanos que no se han tomado la molestia de leer y dicen cualquier cosa con arrogancia), he aquí algunas referencias preliminares. Se trata de las relaciones paradójicas o aporéticas, bien es verdad, entre dos conceptos a la vez *heterogéneos e indisociables*, la *hospitalidad incondicional* y la *hospitalidad condicional* (a saber, la única que, repito, pertenece al orden de las leyes, reglas o normas —éticas, jurídicas o políticas— nacionales e internacionales): *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, París, 1997, sobre todo pp. 29 ss., 53 ss., 63 ss., 71 ss., 119 ss., 131 ss. [trad. cast. de M. Segoviano, Ed. de la Flor, Buenos Aires, 2000, sobre todo pp. 31 ss., 57 ss., 69 ss., 79 ss., 135 ss., 145 ss.]; *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Galilée, París, 1997, concretamente pp. 41 ss., 46 ss., 56-57 ss. [*Cosmopolitas de todos los paises, un esfuerzo más*, trad. de M. Ballorca, Cuatro Ediciones, Valladolid, 1996, pp. 40 ss., 45 ss., 55-57 ss.]; *Adieu — à Emmanuel Lévinas*, Galilée, París, 1997, pp. 49 ss., 87 ss., 121 ss., 161 ss. [*Adios a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, trad. de J. Santos Guerrero, Trotta, Madrid, 1998, pp. 39 ss., 66 ss., 91 ss., 118 ss.]; «Le siècle et le pardon», en *Foi et Savoir*, suivi de *Le Siècle et le Pardon*, Seuil, París, 2000, pp. 119 ss. [«El siglo y el perdón», trad. de M. Segoviano, en *El Siglo y el Perdón* seguido de *Fe y Saber*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 2003, p. 24].

A los que no quieran leer más de cinco páginas, les remito a «El principio de hospitalidad», en *Papier Machine*, Galilée, París, 2001, pp. 273-277 (sobre todo, p. 277) [*Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, trad. de C. de Peretti y P. Vidarte, Trotta, Madrid, 2003, pp. 239-243, sobre todo, pp. 242-243]. Armándose de paciencia, cf. asimismo pp. 296 ss., 343, 351, 361 ss. [pp. 260 ss., 300, 306-307, 315 ss.]. Así como *De quoi demain...*, con E. Roudinesco, Fayard-Galilée, París, 2001, pp. 100-104 [trad. cast. de V. Goldstein, FCE, Buenos Aires, 2002, pp. 68-71]. Y *Manifeste pour l'hospitalité — aux Minguettes (Autour de Jacques Derrida)*, Paroles d'Aube, Grigny, 1999.

En cuanto a la noción de *sacrificio*, que el mismo periódico mezcla igual de confusamente con esto, he escrito tanto acerca de ello que una página de referencia no bastaría. Otro consejo, como solución desesperada: iléase todo y, si es preciso, reléase!

del otro, más allá de la hospitalidad condicionada por el derecho de asilo, por el derecho a la inmigración, por la ciudadanía e incluso por el derecho a la hospitalidad universal del que habla Kant y que sigue estando controlado por un derecho político o cosmopolítico. Una hospitalidad incondicional es la única que puede dar su sentido y su racionalidad práctica a cualquier concepto de hospitalidad. La hospitalidad incondicional excede el cálculo jurídico, político o económico. Pero nada ni nadie llega sin ella. Otro ejemplo sería el del *don* o el del *perdón*, de los que he intentado demostrar en otros lugares a donde conduce la consecuencia de la incondicionalidad requerida por la pureza de su concepto. Un don sin intercambio calculable, un don digno de ese nombre no aparecería ni siquiera *como tal* al donante o al destinatario sin correr el riesgo de reconstruir, con la fenomenalidad y, por consiguiente, con su fenomenología, un círculo de reapropiación económica que anularía de inmediato el acontecimiento de aquél. De la misma manera, un perdón no podría llegar *al* otro o *del* otro sino más allá del cálculo, más allá de la excusa, de la amnesia, de la amnistía, de la absolución o de la prescripción, más allá incluso de la petición de perdón, por lo tanto, más allá del arrepentimiento transformador, al que se convierte la mayor parte de las veces en la condición de aquél, al menos en lo que *predomina* en la tradición de las religiones abrahámicas. En la serie abierta de estos ejemplos, tenemos que pensar conjuntamente dos figuras de la racionalidad que, de un lado y del otro de un límite, se requieren y a la vez se exceden la una a la otra. La incondicionalidad incalculable de la hospitalidad, del don o del perdón —por ejemplo— excede el cálculo de las condiciones lo mismo que la justicia excede el derecho, la razón calculadora, la distribución nómica, las normas y las reglas que condicionan el derecho, inclusive en su historia y sus transformaciones en curso, inclusive en su recurso a la fuerza coercitiva, a la potencia del poder que, como Kant señaló con todo rigor, está inscrita y justificada en el concepto más puro del derecho. El «derecho estricto» implica la facultad o la posibilidad de una conminación recíproca (*wechselseitigen Zwanges*), por lo tanto, de la fuerza, de una razón del más fuerte de acuerdo con unas leyes universales, por ende, racionales y que concuerdan con la libertad de cada cual³. Para acceder a esta heterogeneidad de la justicia respecto al derecho, no basta con liberar, como por lo demás lo

3. I. Kant, *La metafísica de las costumbres* («Primera Parte: Principios metafísicos de la Doctrina del Derecho. Introducción a la Doctrina del Derecho», §§ D y E), cit., pp. 40-43.

ha hecho justamente Heidegger, la *dike* de la legalidad del *jus* romano, sino que también hay que cuestionar —tal y como traté de indicarlo en otro lugar, en *Espectros de Marx*— la interpretación heideggeriana de la *dike* como armonía o reunión. En el fondo, como *logos*⁴. La interrupción de cierta desconexión abre el espacio libre

4. Quizá sea éste el lugar para aportar a toro pasado, aunque demasiado brevemente, algunas precisiones acerca de lo que puede vincular a la «deconstrucción», aquella al menos que me parece exigir mi trabajo desde hace tiempo, con la razón como *logos*.

Estas precisiones son requeridas por una discusión que, al final del Congreso, versó sobre «Razón metafísica y post-metafísica». En ésta, se habló mucho de *logos* y de deconstrucción. Me fue imposible, por numerosas razones, tomar parte en la misma. Me permito pues recordar algunas evidencias que me parecieron ser en ese momento el extraño objeto de una especie de prescripción.

1) La deconstrucción heideggeriana (*Destruktion*) no se ha dirigido nunca contra ningún logocentrismo, ni siquiera contra el *logos*. Por el contrario, es con frecuencia en nombre de una reinterpretación más «originaria» del *logos* que ésta habrá procedido a la deconstrucción de la ontología clásica o de la onto-teología.

2) La «deconstrucción» que intento o que me tienta no solamente es distinta (por unos rasgos demasiado numerosos y demasiado ampliamente explicitados en otros lugares para que los recuerde aquí) de la practicada por Heidegger, sino que, sobre todo, jamás ha adoptado la forma objetivante de un saber como «diagnóstico» y, menos todavía, la de algún «diagnóstico de diagnóstico», inscrita, atrapada y comprendida como siempre habrá estado, y siempre habrá reconocido estarlo, en el elemento mismo del lenguaje que ella pone en cuestión, debatiéndose en el seno de unos debates metafísicos ellos mismos enfrentados a unos movimientos de auto-deconstrucción. De modo que nunca he asociado el motivo de la deconstrucción con aquellos que tan a menudo se han evocado en la discusión, los del «diagnóstico», del «después» o del «post», de la «muerte» (muerte de la filosofía, muerte de la metafísica, etc.), del «acabamiento», de la «superación» (*Überwindung* o *Schritt zurück*), del «fin». No se encontrará ningún rastro de este léxico en ninguno de mis textos. Esto no es fortuito, pueden creerlo, ni carece de consecuencias de todo tipo. No es fortuito que, desde *De la gramatología* (1965), yo haya declarado explícitamente que no se trataba del fin de la metafísica y que la clausura no era de ningún modo el fin. Una clausura que, precisé muy rápidamente, no rodeaba ninguna cosa como LA metafísica en general y en singular sino que atravesaba el espacio heterogéneo de ésta según una rejilla de límites complejos y no circulares.

3) No hay que decir solamente, como se señaló, no sin osadía, *Luther qui genuit Pascal*, sino quizá también *Luther qui genuit Heidegger*. Lo cual conduce a unas consecuencias totalmente distintas. He recordado con frecuencia, por lo demás, que el motivo y la palabra *Destruktion* designaban, en Lutero, una desedimentación de la teología instaurada (se podría decir igualmente de la onto-teología) con el fin de retornar a una verdad más originaria de las Escrituras. Heidegger fue evidentemente un gran lector de Lutero. Pero, a pesar de todo el respeto que me merece esa inmensa tradición, la deconstrucción que me ocupa no pertenece de arriba abajo, eso resulta demasiado evidente, a la misma filiación. Es precisamente esta diferencia la que intento articular, ciertamente no sin dificultades.

Más o menos lo mismo diré del privilegio que le otorgo constantemente al pensamiento aporético. Sé y noto perfectamente lo que este pensamiento lo debe sin

de la relación con la singularidad incalculable del otro, Ahí es donde la justicia excede el derecho pero asimismo motiva el movimiento, la historia y el devenir de la racionalidad jurídica, incluso la relación del derecho con la razón y todo lo que, en la modernidad, habrá unido a la historia del derecho con la historia de la razón crítica. La heterogeneidad entre justicia y derecho no excluye sino que, por el contrario, requiere su indisociabilidad: no hay justicia sin recurrir a unas determinaciones jurídicas y a la fuerza del derecho; no hay devenir, transformación, historia ni perfectibilidad del derecho que no recurra a una justicia que, sin embargo, lo excederá siempre.

Pensar *conjuntamente tanto* esta heterogeneidad *como* esta indisociabilidad es levantar acta, dando testimonio de ella, de una *auto-delimitación* que divide a la razón y que no carece de relación con cierta auto-inmunitad: lo que se denomina la razón, de una lengua a otra, se encuentra a ambos lados. Según una transacción cada vez inédita, la razón transita y transige entre, por una parte, la exigencia razonada del cálculo o de la condicionalidad y, por otra parte, la exigencia intransigente, es decir, no negociable, de lo incalculable incondicional. Esta exigencia intratable da cuenta y *debe* dar cuenta de todo. En ambos lados, ya se trate de singularidad o de universalidad, y cada vez ambas a la vez, *es preciso tanto* el cálculo *como* lo incalculable. La responsabilidad de la razón, la experiencia que consiste en conservar la razón, en responder de una razón que nos es legada de esta manera, yo la situaría justamente en la mayor dificultad, en verdad, en la aporía auto-inmunitaria de esa transacción imposible entre lo condicional y lo incondicional, el cálculo y lo incalculable. Transacción sin ninguna regla previa, sin garantía absoluta. No hay ninguna profilaxis segura contra lo auto-inmuni-

duda a las aporías aristotélicas, incluso —como lo recuerdo aquí mismo— a las aporías kantianas, aunque, me parece, imprimiéndoles un pliegue muy distinto. Es justamente este límite de la analogía el que lo decide todo y el que debería requerir la atención más vigilante. Más o menos lo mismo diré asimismo del hiper- o del ultratranscendentalismo (que también es, por consiguiente, un hiper-racionalismo) al cual, con el fin de evitar el positivismo empirista, apelo expresamente desde *De la gramatología*.

4) Finalmente, apenas me atrevo a insistir una vez más en la diferencia entre deconstrucción y destrucción, así como entre deconstrucción y crítica. La deconstrucción no busca desacreditar a la crítica, sino que vuelve a legitimar constantemente la necesidad y la herencia de la misma, aunque no renuncia nunca a la genealogía de la idea crítica, ni tampoco a la historia de la pregunta y del presunto privilegio del pensamiento interrogativo.

Todos estos motivos —me atreveré a decir— han sido objeto de largos desarrollos y de numerosas publicaciones a lo largo de los últimos cuarenta años.

tario. Por definición. Una transacción siempre peligrosa debe pues inventar, cada vez, en cada situación singular, su ley y su norma, es decir, una máxima que acoja cada vez el acontecimiento por venir. No hay responsabilidad ni decisión, si las hay, más que a ese precio. Si tuviese que volver a darle un sentido, el sentido más difícil, el menos mediocre, el menos moderado, a la desgastada, incluso mal considerada palabra «razonable», diría que «razonable» sería la apuesta razonada y argumentada de esa transacción entre las dos exigencias aparentemente inconciliables de la razón, entre el cálculo y lo incalculable. Por ejemplo, entre los derechos del hombre, tal y como la historia de un determinado número de performativos jurídicos los ha determinado y enriquecido de una declaración a otra desde hace más de dos siglos, y la exigencia de justicia incondicional a la que estos performativos siempre serán inadecuados, abiertos como permanecen a su perfectibilidad (que es más que y algo distinto de una Idea reguladora) y expuestos a una deconstrucción racional que cuestionará sin fin sus límites, sus presupuestos, los intereses y los cálculos que ordenan su puesta en funcionamiento, sus conceptos —empezando por los conceptos de derecho y de deber y, sobre todo, el concepto de hombre, la historia del concepto de hombre, de lo propio del hombre, del hombre como *zoon logon ekhon* o *animal rationale*. Es racional, por ejemplo, en el momento mismo en que se acreditan, desarrollan, perfeccionan y determinan los derechos del hombre, seguir interrogando, de una manera deconstructiva, todos los límites que nos ha parecido reconocer respecto de la vida, respecto del ser de la vida y de la vida del ser (y ésta es casi toda la historia de la filosofía), entre el ser vivo y el muerto, el presente vivo y sus otros espectrales, pero asimismo entre el ser vivo propiamente humano y el ser vivo así llamado animal. Aunque no lo pueda demostrar aquí, creo, y todo aquello que está en juego se hará cada más apremiante, que ninguno de esos límites acreditados entre el ser vivo llamado humano y el ser vivo llamado animal, ninguna de esas oposiciones, ninguna de esas fronteras supuestamente lineales e indivisibles, resiste a una deconstrucción racional —ya se trate del lenguaje, de la cultura, de la simbolicidad social, de la técnica misma y del trabajo, de la relación con la muerte y el duelo, e incluso de la prohibición o de la prevención del incesto, etc.— otras tantas «facultades» de las que se dice dogmáticamente que el «animal» (ien singular general!) estaría pobremente desprovisto.

Acabo de hacer alusión, de pasada, a la distinción entre el *constatativo* (lenguaje del saber descriptivo y teórico) y el *performativo* del que tan a menudo se dice que produce el acontecimiento que

enuncia (como, por ejemplo, ese performativo jurídico que habrá instaurado en 1945, sobre la base de los derechos del hombre, un concepto de crimen contra la humanidad, a saber, el fermento de una laboriosa transformación del derecho internacional y de todo lo que depende de él). Ahora bien, el performativo no evita, más de lo que lo hace el constatativo, me parece, neutralizar, incluso anular, la acontecibilidad del acontecimiento que se supone que él produce. Un performativo no produce un acontecimiento si no es asegurándose, en primera persona del singular o del plural, en presente, y con la garantía de unas convenciones o de unas ficciones legitimadas, el poder que se otorga una ipseidad de producir el acontecimiento del que ella habla —y que, por consiguiente, ella neutraliza de inmediato al apropiarse del dominio calculable de éste. Si un acontecimiento digno de ese nombre ha de ocurrir, le es preciso, más allá de cualquier dominio, afectar a una pasividad. Debe atañer a una vulnerabilidad expuesta, sin inmunidad absoluta, sin indemnidad, en su finitud y de una forma no horizontal, allí donde todavía no es o ya no es posible enfrentarse a, ni afrontar, la imprevisibilidad del otro. En este sentido, la auto-inmunidad no es un mal absoluto. Permite la exposición al otro, a *lo que* viene y a *quien* viene —y debe pues permanecer incalculable. Sin auto-inmunidad, con la inmunidad absoluta, nada ocurriría ya. Ya nadie esperaría nada, nadie se esperaría nada, no se esperaría el uno al otro, ni se esperaría ningún acontecimiento.

Lo que hay que pensar aquí es esa cosa inconcebible o desconocida, una libertad que ya no sería el poder de un sujeto, una libertad sin autonomía, una heteronomía sin servidumbre, en suma, algo como una decisión pasiva. Para eso, habría que volver a pensar los filosofemas de la decisión y de la pareja fundadora de la actividad y de la pasividad, así como de la potencia y del acto. Resulta pues racional, legítimamente racional, interrogar o deconstruir, sin por eso desacreditarla, la fecunda distinción entre constatativo y performativo. De la misma manera, más allá del derecho, de la deuda y del deber, habría que pensar racionalmente una hiper-ética o una hiper-política que no se contente con actuar «conforme al deber (*pflichtmässig*)», ni siquiera (por retomar la distinción kantiana que funda a la razón práctica) «por puro deber (*eigentlich aus Pflicht, aus reiner Pflicht*)». Esa hiper-ética o esa hiper-política va incondicionalmente más allá del círculo económico del deber o de la tarea (*Pflicht* o *Aufgabe*), de la deuda que hay que reapropiarse o anular, de lo que se *sabe* que se debe hacer y que, por consiguiente, depende todavía de un saber programático y normativo que ésta se contenta con desarrollar consecuentemente.

La separación entre estas dos postulaciones igualmente racionales de la razón, este exceso de una razón que se desborda ella misma y que la abre así a su porvenir y a su devenir, esta ex-posición al acontecimiento incalculable, sería también el espaciamento irreducible de la fe, del crédito, de la creencia sin la cual no hay vínculo social, interpelación al otro, honradez irreprochable, promesa que honrar ni, por ende, fe jurada o compromiso que suscribir.

Esta separación abre el espacio racional de una fe hipercrítica, sin dogma ni religión, irreducible a cualquier institución religiosa o implícitamente teocrática. Es lo que he denominado en otros lugares la espera sin horizonte de una mesianicidad sin mesianismo. Ni que decir tiene que no sospecho que en ella haya el menor rastro de irracionalismo, de oscurantismo o de extravagancia. Esa fe es otra forma de *guardar razón*, por loca que parezca. Si el mínimo semántico que se pueda conservar de los léxicos de la razón, en todas las lenguas, es la última posibilidad si no de un consenso, al menos de una interpelación universalmente prometida e incondicionalmente confiada al otro, entonces la razón sigue siendo el elemento o el soplo de una fe sin iglesia ni credulidad, la razón de ser del compromiso, del crédito, del testimonio más allá de la prueba, la razón de ser de creer *al* otro o *en* el otro —y, por consiguiente, también del perjurio. Puesto que, desde el momento en que la razón no se cierra al acontecimiento (de) (lo) que viene, si no resulta irracional pensar que lo peor siempre puede ocurrir, y mucho más allá de lo que Kant abarca con el título de «mal radical», entonces la posibilidad infinita de lo peor y del perjurio es la única que puede otorgar la posibilidad del Bien, de la veracidad y de la fe jurada. Esta posibilidad sigue siendo infinita pero como la posibilidad misma de una finitud auto-inmunitaria.

2. En cuanto a *la incondicionalidad de la excepción*, la razón se encuentra igualmente a ambos lados cada vez que una responsabilidad nos compromete ante lo que, en Occidente y en lengua latina, se denomina la *soberanía*. Cada vez, es decir, más que nunca en el mundo y en el día de hoy, a cada momento. Ahora bien, la soberanía es, ante todo, uno de los rasgos por medio de los cuales la razón define su propio poder y su propio elemento, a saber, cierta incondicionalidad. Es asimismo, en un solo punto de singularidad indivisible (Dios, el monarca, el pueblo, el Estado o el Estado-nación), la concentración de la fuerza y de la excepción absolutas. No había que esperar a Schmitt para saber que el soberano es aquel que decide excepcional y performativamente acerca de la excepción, aquel que conserva o se otorga el derecho a suspender el derecho; ni tampoco para saber que

este concepto político-jurídico, igual que todos los demás, seculariza una herencia teológica. No es necesario, ni por lo demás tengo tiempo, ilustrar todas las bazas —europeas y mundiales— de esta problemática de la soberanía, hoy y mañana. Me contento, para concluir, con dos indicaciones telegráficas y programáticas.

A. *En primer lugar*, ¿por qué subrayé, al empezar, la fecha de la *Crisis* de Husserl? Esta fecha se inscribe entre dos acontecimientos considerados sin precedentes y llamados *guerras mundiales*, aunque al principio intra-europeas, entre unos Estados o unas coaliciones de Estados soberanos, cuya presunta racionalidad formaba el horizonte mismo de la *Crisis*. El discurso de 1935 hacía alusión, como recordarán, no sólo a Europa y al resto del mundo, sino a las comunidades nacionales y a los Estados-naciones que constituirán pues el horizonte de este discurso. ¿Acaso semejante puesta en guardia es transportable o traducible hoy, en un momento en que el concepto de soberanía del Estado-nación indivisible y por lo tanto incompatible está sometido a una prueba más que crítica? Dicha prueba demuestra más o mejor que nunca (pues la cosa no viene de ayer) a la vez la fragilidad de la soberanía del Estado-nación, su precariedad, el principio de ruina que lo trabaja —y, por consiguiente, la denegación crispada, con frecuencia asesina, de sus sobresaltos y coletazos de agonizante. Pero, al mismo tiempo, a través de aquello que sigue, como ya dije, *aquejado de mal de soberanía*, allí donde la racionalidad de los derechos universales del hombre provocan una fractura en la soberanía del Estado-nación (iniciativas humanitarias, organizaciones no gubernamentales, laboriosa instalación del Tribunal Penal Internacional, y tantas otras instancias del derecho internacional), lo que entonces pierde su pertinencia, en esta fase de lo que se denomina tan oscuramente la «mundialización», es el concepto de *guerra* y, por consiguiente, de *guerra mundial*, de *enemigo* e incluso de *terrorismo*, con la oposición entre civil y militar, así como entre ejército, policía y milicia. Lo que se denomina, de una forma igualmente oscura, el «11 de septiembre» no habrá creado, ni puesto de manifiesto, sino seguramente escenificado mediáticamente, esta nueva situación. Dicha escenificación mediática forma por lo demás parte integrante y co-determinante del acontecimiento. Calculada por ambos lados, ésta merece tantas preguntas y análisis como aquello que ella sólo parece «transmitir» en un simple y neutro proceso de información.

Con todas las premisas que el fin de la guerra fría nos ha legado, allí donde la susodicha mundialización es más desigualitaria y vio-

lenta, por consiguiente, más afirmada y menos mundial que nunca, allí donde no hay *el* mundo, allí donde estamos, nosotros, sin mundo, *weltlos*, allí donde no *formamos* un mundo sino sobre ese fondo de no-mundo, allí donde no hay ni mundo, ni siquiera esa pobreza-en-mundo que Heidegger atribuye a los animales (que sería, según él, *weltarm*), en este abismo del sin-mundo donde, sin soporte, y a condición de esa ausencia de base, de fondo, de suelo y de fundamento, es como si uno *portase* al otro, como si yo me sintiese, sin soporte ni hipótesis, *portado* por el otro y *portado* hacia el otro, allí donde, como dice Celan, *Die Welt ist fort, ich muss dich tragen*, el mundo se va, el mundo desaparece, te tengo que portar, allí donde ya no hubiese mundo, todavía no hubiese mundo, allí donde el mundo se alejaría, perdido a lo lejos, todavía por venir, pues bien, cuando la susodicha mundialización concentra y confisca, a un nivel inaudito, en una parcela del mundo humano, los recursos naturales, las riquezas capitalísticas, los poderes tecno-científicos e incluso teletecnológicos, reservándose así esas dos formas de inmunidad que son la sanidad pública y la seguridad militar, entonces los conflictos de fuerza con vistas a la hegemonía no oponen ya un Estado soberano a un enemigo con una forma actual o virtualmente estatal. Los Estados Unidos y sus aliados, incluso las instituciones internacionales que dependen ampliamente de éstos en sus operaciones efectivas (como el Consejo de Seguridad, si no la ONU), no se enfrentan ya a un enemigo identificable en la figura de un territorio «estatal» en el transcurso de lo que todavía sería una «guerra», incluso una guerra contra el terrorismo internacional. Misiles aéreos o terrestres, químicos, bacteriológicos o nucleares, intervenciones discretamente informáticas («ciberataques»): todas estas armas pueden desestabilizar o destruir los aparatos de Estado más poderosos. Pero escapan en adelante a todo control y a todo catastro estatal. Ya no están a la sola disposición de un Estado o de una coalición de Estados soberanos que se protegen y equilibran el terror, como lo hicieron durante la guerra fría en una sobrepuja calculable, según la distribución de una teoría de juegos razonada que excluía, de acuerdo con la probabilidad más alta y en principio, la operación suicida. Todo esto ha acabado. Una nueva violencia se prepara y, en verdad, se desencadena para largo, de un modo más visiblemente suicida o auto-inmunitario que nunca. Dicha violencia no procede ya de la guerra *mundial*, ni siquiera de la *guerra*, todavía menos de algún derecho a la guerra. Y esto no tiene nada de tranquilizador. Todo lo contrario. No se trata, en lo esencial, ni de una guerra clásica e internacional declarada de acuerdo con el viejo *jus europeanus*, ni de una guerra

civil intra-nacional, ni siquiera de lo que Schmitt llamó la «guerra de partisanos»; pues ésta, lo mismo que el terrorismo en su denominación clásica, no recurría todavía a la violencia y al terror sino con vistas a la liberación o a la fundación más o menos lejana de cierta comunidad estatal-nacional y territorializada, por consiguiente, con vistas a cierta soberanía. En lo esencial, hoy no hay nada que se pueda, con todo rigor, llamar «guerra» o «terrorismo», aunque pueda seguir habiendo, aquí y allá, secundariamente, a título de supervivencia, al haber sobrevivido dicho paradigma, guerras y terrorismo en estos tres sentidos; y también aunque, a golpe de gesticulaciones teóricas armadas, se tenga que hacer creer que se va a la guerra o se prepara una guerra contra tal o cual fuerza enemiga organizada en un Estado o en una estructura de acogida estatal para el enemigo. El estrépito de estas movilizaciones guerreras es terriblemente efectivo, ciertamente, concreto, racional y real; determina y ensordece a toda la tierra. Pero no puede hacer que olvidemos que de lo que aquí se trata es de unas proyecciones útiles y de unas últimas dene-gaciones, de lo que el psicoanálisis denomina «racionalizaciones», lo mismo que habla también de «teoría sexual». Una potente «racionalización» estaría en curso, conciente o inconsciente de su cálculo. Ésta consiste en acusar y en emprender una campaña contra unos Estados denominados canallas (*rogue States*) y, en efecto, poco preocupados por el derecho internacional. Dicha racionalización está orquestada por unos Estados hegemónicos, empezando por los Estados Unidos, los cuales, como muy bien se ha demostrado enseguida (Chomsky no fue el único en hacerlo), se comportan ellos mismos desde hace tiempo como unos *rogue States*. Todo Estado soberano está, por lo demás, virtualmente y *a priori* en situación de abusar de su poder y de transgredir, como un Estado canalla, el derecho internacional. Hay algo de Estado canalla en todo Estado. El empleo del poder de Estado es aquí *originariamente* excesivo y abusivo. Como lo es, por lo demás, el recurso al terror y al miedo que siempre ha sido, esto es viejo como el mundo y Hobbes lo teorizó perfectamente, la instancia última del poder soberano del Estado —de una forma implícita o explícita, grosera o sutil, aunque sea contractual y protectora. Afirmar lo contrario es siempre una dene-gación, una racionalización, a veces una racionalización que no debe engañarnos.

Esto nos recuerda que, en nombre de la razón, hay que desconfiar a veces de las racionalizaciones. Dicho sea de paso, demasiado deprecia, las Luces por venir deberían pues ordenarnos contar también con la lógica del inconsciente y, por consiguiente, con la idea al

menos, no digo con la doctrina, introducida por una revolución psicoanalítica, la cual, por lo demás, no tendría ninguna oportunidad de surgir en la historia, entre otras condiciones, sin esta medicina envenenada, sin el *pharmakon* de esta inflexible y cruel auto-inmunidad que aquélla denomina a veces «pulsión de muerte» y que no limita al ser vivo a su forma consciente y representativa.

Sin duda resulta pues necesario, en nombre de la razón, volver a poner en tela de juicio y limitar una lógica de la soberanía del Estado-nación. Sin duda, resulta necesario encantar, con su principio de individualidad, su derecho a la excepción, su derecho a suspender el derecho, la innegable onto-teología que la funda, incluso en un régimen denominado democrático e incluso aunque, de una manera a mi entender discutible, por ejemplo algunos expertos de Bodino, de Hobbes o de Rousseau lo nieguen.

Al hablar de una onto-teología de la soberanía, me refiero, bajo el nombre de Dios, del Dios Uno, a la determinación de una omnipotencia soberana y, por ende, indivisible. Pero allí donde el nombre de Dios daría a pensar otra cosa, por ejemplo una no-soberanía vulnerable, doliente y divisible, mortal incluso, capaz de contradecirse o de arrepentirse (pensamiento que no es imposible, ni carece de ejemplo), se trataría de una historia bien distinta, y quizá la de un dios que se deconstruye, inclusive en su ipseidad.

En cualquier caso, semejante puesta en tela de juicio de la soberanía no es solamente la necesidad, absolutamente académica, de una especulación de filosofía política o de cierto celo genealógico, incluso deconstructivo. Aquélla está en curso, en marcha hoy, ésta es lo que *ocurre*. *Es y hace* la historia a través de las angustiosas turbulencias que vivimos. Por lo demás, es con frecuencia en nombre de la universalidad de los derechos del hombre, en todo caso de su perfectibilidad, como sugerí hace un rato, que la indivisible soberanía del Estado-nación está siendo cada vez más puesta en cuestión, lo mismo que la inmunidad de soberanos, jefes de Estado y generales, y lo mismo que la pena de muerte, último atributo de la soberanía estatal.

B. Y, no obstante, *en segundo lugar*, resultaría imprudente y precipitado, en verdad poco *razonable*, oponerse incondicionalmente y de frente a una soberanía ella misma incondicional e indivisible. No se puede combatir, y *de frente*, toda soberanía, la soberanía *en general*, sin amenazar por las mismas, aparte de la figura estatal-nacional de la soberanía, los principios clásicos de libertad y de auto-determinación. Lo mismo que la tradición clásica del derecho (y la fuerza

que éste implica), dichos principios clásicos siguen siendo indisociables de una soberanía a la vez indivisible y compartible. La soberanía del Estado-nación puede ella misma, en ciertos contextos, convertirse en una defensa indispensable contra tal o cual poder internacional, contra tal hegemonía ideológica, religiosa o capitalística, etc., incluso lingüística, la cual, bajo el disfraz del liberalismo o del universalismo, representaría todavía, en un mundo que no sería más que un mercado, la racionalización armada de unos intereses particulares. Una vez más, en unos contextos cada vez singulares, allí donde la atención respetuosa que se le ha de prestar a la singularidad no es relativista sino universal y racional, la responsabilidad consistiría en orientarse, no obstante, sin un saber *determinante* de la regla. Ser responsable, guardar razón sería inventar unas máximas de transacción para decidir entre dos exigencias igualmente racionales y universales aunque contradictorias con la razón y con sus luces.

La invención de estas máximas se parece a la invención poética de un idioma cuya singularidad no cedería a ningún nacionalismo, ni siquiera a un nacionalismo europeo —pese a que, me gustaría creerlo, en la distribución geopolítica de hoy, un nuevo pensamiento y un destino inédito, otra responsabilidad de Europa están quizá llamados a dar una nueva oportunidad a este idioma. Más allá de todo eurocentrismo. Dicho idioma sería todavía un idioma singular de la razón, de la transacción *razonable* entre dos racionalidades antinómicas. En la punta acerada de su extrema dificultad, incluso de su im-posibilidad, lo que denomino aquí, en estas frases y no en otras, lo *razonable* es lo que, portando en su *alcance* la *preferencia* misma, será siempre *preferible* —y, por lo tanto, irreductible— a lo racional al que excede. En semejantes frases, lo *racional* tendría ciertamente que ver con lo *justo*, justamente, y a veces con la justeza de la razón jurídica y calculadora. Pero lo *razonable* haría algo más y otra cosa; tendría en cuenta la contabilidad de la *justeza* jurídica, ciertamente, pero también se esforzaría, a través de la transacción y de la aporía, hacia la *justicia*. Lo *razonable*, tal y como lo entiendo aquí, sería una racionalidad que tiene en cuenta lo incalculable, para rendir cuentas de él, allí mismo donde eso parece imposible; para tomarlo en cuenta o contar *con* él, es decir, con el acontecimiento de *lo que* o de *quien* llega.

Queda por saber, para salvar el honor de la razón, cómo *traducir*. Por ejemplo, la palabra «razonable». Y cómo saludar, más allá de su latinidad, en más de una lengua, la frágil diferencia entre lo *racional* y lo *razonable*.

La razón razona, ciertamente, tiene razón, y se da la razón por hacerlo, por guardarse, por guardar razón. Ahí es donde ella es y, por consiguiente, quiere ser *ella misma*; ésta es su ipseidad soberana.

Pero, para recordarle su ipseidad a la razón, también hay que razonarla.

Una razón debe dejarse razonar.

«La razón del más fuerte es siempre la mejor.
Lo vamos a mostrar dentro de un momento.»

¿Con qué relato político ilustraríamos hoy, dentro de la misma tradición, esta moralidad fabulosa?

Dos conferencias¹ se hacen eco en este libro. La una y la otra tratan de la *razón* y de la *democracia*. Así como de aquello que, con estos dos nombres, queda *por venir*. La expresión *por venir* no señala solamente hacia el futuro, más bien hacia aquel(lo) que llega, hacia la venida del otro o hacia la imprevisibilidad de un acontecimiento, de aquel(lo) que *viene* y que no vemos venir.

Ya se trate de la razón o de la *democracia*, ya se trate de política o de tecnociencia, ¿cuáles son, en la edad de la susodicha «mundialización», las relaciones por venir entre la fuerza y la razón? ¿Hay un poder de la razón? ¿Una razón como poder?

Los conceptos de «razón», de «democracia», de «mundo» y, sobre todo, de «acontecimiento» pertenecen aquí a una sola y misma madeja. Hilo conductor: la cuestión de la *soberanía*, especialmente de la soberanía del Estado-nación —supuestamente democrática o no.

¿Qué les «ocurre» a la tecnociencia, al derecho internacional, a la razón ético-jurídica, a las prácticas políticas, a la retórica armada, cuando, en ellas, ponemos en marcha el concepto y el nombre de *soberanía*, allí donde, en el poder de su tradición y de su ficción onto-teológica, este nombre y este concepto parecen menos legítimos que nunca?

1. La primera conferencia, «La razón del más fuerte (¿Hay Estados canallas?)», fue pronunciada en Cerisy-la-Salle el 15 de julio de 2002. Dirigida y animada por Marie-Louise Mallet, la década llevaba por título: «La démocratie à venir (autour de Jacques Derrida)» [La democracia por venir (en torno a Jacques Derrida)]. La segunda conferencia, «El 'Mundo' de las Luces por venir (Excepción, cálculo y soberanía)», fue pronunciada en la apertura de un congreso de la Asociación de las sociedades de filosofía de lengua francesa, en la Universidad de Niza, el 27 de agosto de 2002. Dicho congreso llevaba por título general: «Avenir de la raison, devenir des rationalités» [Porvenir de la razón, devenir de las racionalidades].

¿Qué les ocurre a los motivos de lo «político», de la «guerra» (mundial o no, internacional o civil, a la así llamada «guerra de partisanos») y del «terrorismo» (nacional o internacional), cuando el viejo fantasma de la soberanía estatal pierde su credibilidad? Esta situación, ciertamente, no la ha creado, ni puesto de manifiesto el presunto «acontecimiento de gran magnitud» fechado un «11 de septiembre de 2001», aunque la escenificación mediática de esos asesinatos y suicidios haya constituido la estructura y la posibilidad del susodicho acontecimiento.

La palabra *voyou*, «canalla», tiene una historia. La noción de «Estado canalla» es, en primer lugar, la traducción reciente y equívoca de lo que la administración americana denomina *rogue State*. Aquella traduce, pues, lo que se hace entonces con la *mundialización* —traducción dudosa y muy reciente de *globalisation*. Estas traducciones nos orientan hacia lo que podemos al menos denominar la «cuestión de los Estados Unidos».

Al igual que *La Universidad sin condición** (2001), *Canallas* propone también una distinción frágil aunque sin duda indispensable: entre la «soberanía» (siempre, en principio, indivisible) y la «incondicionalidad». Semejante partición supone que pensemos, tanto en la imprevisibilidad de un acontecimiento sin horizonte como en la venida singular del otro, una *fuerza débil*. Esta fuerza vulnerable, esta fuerza sin poder expone a aquel(lo) que *viene*, y que viene a afectarla. La venida de dicho acontecimiento excede la autoridad legitimada de lo que se denomina un «performativo». Y desborda también por lo tanto, sin ponerla en cuestión, la útil distinción entre «constatativo» y «performativo».

Lo que aquí se afirma sería un acto de fe mesiánico —irreligioso y sin mesianismo. Antes que como una *Religión en los límites de la mera razón* (todavía tan cristiana en su fundamento kantiano), semejante afirmación resonaría más bien a través de otra apelación de *khora*. Una reinterpretación del *Timeo* de Platón llamó a *khora* (que significa *localidad* en general, espaciamiento, intervalo) otro *lugar* sin edad, otro «tener lugar», el sitio o la situación irremplazable de un «desierto en el desierto», espaciamiento de «antes de» toda crono-fenomenología, de toda revelación, de toda dogmática y de toda historicidad antro-po-teológica.

Dicho lugar no es ni un suelo, ni un fundamento. Allí, no obstante, vendría a tomar impulso el llamamiento a un pensamiento del acontecimiento *por venir*: de la democracia *por venir*, de la razón *por venir*. En dicho llamamiento confían todas las esperanzas, ciertamente, pero el llamamiento, en sí mismo, carece de esperanza. No es desesperado, sino ajeno a la teleología, a la esperanza y a la *salud* de salvación; no ajeno al *saludo* al otro, ni ajeno al adiós o a la justicia, sino todavía rebelde a la economía de la redención.

* Trad. cast. de C. de Peretti y P. Vidarte, Trotta, Madrid, 2002.