

### OTRAS VOCES, OTROS ÁMBITOS: LA RECEPCIÓN HISPANO-AMERICANA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO DERRIDIANO<sup>1</sup>

Adrián Vázquez Fernández<sup>2</sup>

En el presente trabajo, señalaremos dos aspectos referentes a la obra del pensador francés Jacques Derrida: *a)* la recepción del pensamiento ético-político derridiano en la órbita hispano americana, centrándonos en los últimos años, y *b)* qué oportunidades nos brindan sus reflexiones y cómo conectar éstas con un «necesario» sistema positivo de leyes y derechos, tanto a nivel nacional como posnacional.

#### *Traducciones al castellano*

¿Desde cuándo se lee a Derrida?, y ¿desde cuándo se le traduce?

Desde luego estas preguntas, como veremos, pueden ser contestadas de diversos modos. Nosotros expondremos en primer lugar una visión cronológico-panorámica de su obra y de su recepción en los países de habla hispana. Esto último nos obligará a plantearnos qué podemos entender por *traducciones al castellano* de su obra, ¿qué supone heredar y traducir la obra de un pensador? y ¿de un pensador como Derrida?; será esta cuestión la que nos introduzca en la segunda parte de nuestra pequeña reflexión.

J. Derrida nace en El Bihar (Argelia) un 15 de julio de 1930, sus padres son Aimé Derrida y Georgette Safar; pasarán 74 años (un entre prolongado) hasta el 8 de octu-

bre de 2004, fecha en la que un cáncer de páncreas le arrebató la vida en la ciudad de París.

La vida puede reducirse a esto, un comienzo y un final, un aprender a asumir lo inasumible, a aceptar un don que no se ha pedido o quizás merecido, y al cual no se puede decir «no» desde un cuerpo capaz de sufrir, al cual no basta con decir «no», pues se trata de «aprender a vivir» conociendo la tensión existente entre vida y muerte, la heterogeneidad instantáneo temporal.<sup>3</sup> Veremos por qué nos centramos tanto en su muerte, pero primero hablemos un poco de su bibliografía, y en último término de su herencia. Las primeras obras de Derrida se publican a mediados de los cincuenta, así *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* de 1954, pero será en las décadas de los sesenta y setenta cuando Derrida depure su pensamiento, que se desarrolla en obras emblemáticas como *De la Grammatologie* (1967-1971), *L'écriture et la différence* (1967-1989), *La voix et le phénomène* (1967-1985), *La Dissémination* (1972-1975), *Marges de la philosophie* (1972-1988), *Positions* (1972-1977), *L'archéologie du frotivo* (1973), *Glas* (1974), *Eperons. Les styles de Nietzsche* (1978-1981), *La vérité en peinture* (1978-2001), etc. Podemos decir que la obra de Derrida ha tenido una continuidad y una «traducibilidad» aceptable en el medio

hispano; así lo demuestran las fechas de traducción al castellano que nosotros adjuntamos al lado del original francés, a pesar de que algunas de ellas como *La escritura y la diferencia* fueran traducidas veintidós años más tarde y otras como *Glas* sólo fuesen traducidas como artículos (extractos) en 1992.<sup>4</sup>

Nosotros, teniendo en cuenta el volumen y complejidad de las publicaciones del autor, preferiremos centrarnos en sus últimas obras, aquellas que poseen un claro carácter político, y que comienzan a publicarse mayoritariamente en la década de los noventa. Estos textos que para muchos, en principio, representaban el aspecto menos interesante de la obra del autor debido a su hermetismo y a su aparente negatividad inoperante (derivada esta apreciación de críticas demasiado externas), sin embargo han supuesto un análisis novedoso del fenómeno ético-político, encontrándose en claro conflicto tanto con las reflexiones filosófico-políticas más difundidas (éste sería el caso de la ética dialógica de Habermas), como con las nociones positivistas del derecho,<sup>5</sup> o con las políticas oficiales llevadas a cabo en diferentes países, valga como ejemplo Francia y su política de emigración, o las políticas neoimperialistas americanas. Derivado de esta actividad comprometida y vinculada con la realidad, debemos señalar que estas obras han cobrado interés para sectores de la sociedad civil (no necesariamente filosóficos) al suponer una crítica directa y constructiva al imperialismo imperante y la religión económica que suplanta cualquier posibilidad de «diferendo» y de uso democrático activo, esto lo podemos observar en obras como *L'autre cap. La démocratie ajournée* (1991), *Spectres de Marx* (1993), *Politiques de l'amitié* (1994), *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* (1997), *Voyous* (2003), etc.<sup>6</sup> Sin embargo, y a pesar de señalar el carácter marcadamente político de sus últimas obras no debemos pensar por ello que Derrida rom-

pe con su trabajo anterior, ni siquiera deberíamos hablar de un «giro ético político» de su obra: «...lo que yo propongo aquí —afirma Derrida, refiriéndose a su pensamiento de las últimas décadas— no dibuja ningún *ethical turn*, como ha podido decirse, lo mismo que tampoco lo hacen las anteriores alusiones a las responsabilidad, a la hospitalidad, al don, al perdón, al testimonio, etc. Intento únicamente llevar adelante con cierta coherencia un pensamiento comprometido desde hace tiempo con las mismas aporías. La cuestión de la ética, del derecho o de la política no surgió ahí de improvisto, como a la vuelta de la esquina. La manera en que es tratada no siempre es, por lo demás, tranquilizadora para una moral —y quizás porque la pide demasiado».<sup>7</sup>

La deconstrucción, que es el efecto o intervención que Derrida pretende llevar a cabo en la metafísica occidental mediante las reflexiones y lecturas de los textos principales de nuestra tradición «heredada», no puede entenderse a modo de «Némesis» destructiva, la deconstrucción ante todo posee un carácter positivo que pretende devolver la capacidad de decisión, la responsabilidad a un sujeto «triádico», a un sujeto nunca «absoluto» que no posee una verdad «ante los ojos», y sobre todo a un sujeto habitado por la presencia del otro, un sujeto que desde su propia «firma», desde su «nombre propio» se ve endeudado con la presencia del otro.<sup>8</sup> Será esta paradoja «a-lógica» la que inunde sus reflexiones sobre la dialéctica hegeliana en *Glas*, libro en el que se pone de manifiesto que la pretensión de la deconstrucción no es reintegrar los restos de la filosofía, sino explicitar las condiciones cuasitrascendentales de la propia dialéctica especulativa e introducir una alteridad radical, no dialectizable dentro de «lo mismo», lo cual ya supone una postura enfrentada a nuestras políticas «integradoras»; desde este análisis Derrida articula y defiende una ética no imperialis-

ta.<sup>9</sup> Será este afán, ligado o deudor de las nociones de «diferendo» en Lyotard, o «alteridad asimétrica» en Levinas (a pesar de sus diferencias que no podemos exponer en este trabajo), el que esté presente en toda la obra de Derrida, que podemos decir posee toda ella un marcado cariz ético y político, presente en todos sus conceptos ya canónicos («indecidibles»);<sup>10</sup> así términos como «rastros», que es lo que señala, pero lo que borra y nunca está presente; «suplemento» como aquello que añade algo que falta, pero algo que jamás podrá «ser» absoluto, «injerto» que nos señala la inautenticidad de la propiedad, del origen, todo son rastros y «cenizas» de otras voces, de otros ámbitos; los textos de nuestra tradición son «injetos» de aquello que no se muestra y que se quiere apartar pero que está en lo «mismo» constituyéndolo; «pharmakon» que se refiere al remedio pero también al veneno, y de donde Derrida deriva toda una política de la amistad; «don» que en el original Derrida escribe como *gift*, *Gift*, jugando con el inglés y el alemán y que define al don como ley, como regalo que no se puede rechazar, regalo envenenado, bien y mal unidos.<sup>11</sup> Como podemos observar, todos estos términos, que en principio Derrida utiliza para una análisis filosófico lingüístico de los grandes textos de nuestra tradición, demuestran un claro bagaje ético desde un principio, ética que no podemos hacer coincidir con un mero análisis de la intersubjetividad al uso, tal y como pretenden Borradori y Habermas.<sup>12</sup> ¿Qué entiende Derrida por ética-política? Para responder a esta pregunta, acudimos a algunas de las publicaciones recientes que se han realizado en nuestra lengua y que se han centrado en el pensamiento político de Derrida; teniendo en cuenta las ya desarrolladas en las notas a pie de página, y donde ya hemos indicado que su ética se asienta en un carácter vitalista ligado a nuestra condición humana de «seres mortales y culturales, por lo tanto

diferentes», lo que lo aproxima en ciertos momentos a un «relativismo positivo» que no se suma a posturas meramente constructivistas y mucho menos a posturas «destruccionistas o negativo escepticistas», sino que exige un replanteamiento activo de nuestra estructura política (tanto a nivel ontológico como político estructural) más exportada, esto es, la democracia, aquí se asientan sus reflexiones sobre la amistad y la fraternidad de *Políticas de la amistad*, que atacan directamente a la noción de fraternidad (unidad, igualdad, pertenencia), como fundamento originario de nuestra libertad y reconocimiento político jurídico. En este mismo sentido, podríamos desarrollar sus desencuentros con el pragmatismo rortiano y su noción de «solidaridad etnocentrista», ante la cual Derrida aboga por un ejercicio democrático y próximo a la noción de amistad presente en la «lógica de la visitación» y que se contrapone a la estaticidad de la «lógica de la invitación», al invitado se imponen unas normas de protocolo ya que el invitado no está en su casa, Derrida defiende la necesidad de introducir la diferencia dentro de lo mismo, dentro de lo igual. La amistad que introduce el instante, lo singular en el tiempo del encuentro «aquí y ahora», en cada visita se da algo que no puede ser calculado, nos obliga a despojarnos de nuestro YO, posibilitando un lenguaje abierto del cual nosotros «seres autónomamente indecidibles» somos responsables, responsabilidad no solipsista. Esto nos obligaría a replantearnos nuestras relaciones diplomáticas, nuestras alianzas, y nuestra «paz perdurable».<sup>13</sup>

Habíamos dicho que la recepción y traducción de Derrida en el medio hispano, se había producido y se produce con regularidad, ¿dónde?: Ante todo podemos afirmar que son dos los centros neurálgicos de traducción; Argentina y España, aunque México también realiza frecuentes traducciones de nuestro autor. Las editoriales principa-

les son Paidós, Trotta, y Siglo XXI (Argentina y México); sin embargo nos gustaría hacer una mención especial a la recepción del autor en España. En nuestro país, son dos los centros que se han encargado de la difusión del pensamiento de Derrida; en primer lugar cabe destacar el trabajo llevado a cabo por la UNED, donde Cristina de Peretti, Paco Vidarte, y en menor medida José María Ripalda, encabezan uno de los proyectos más atractivos y vitales para el análisis del pensamiento derridiano. Este grupo ha adoptado el nombre de Grupo Deontra;<sup>14</sup> aquí y sumando el encomiable trabajo de traducción llevado a cabo por la profesora de Peretti y Paco Vidarte, un amplio número de alumnos y profesores (tanto del ámbito universitario, como de Instituto), profundizan y comentan la obra derridiana, dando lugar este trabajo a diferentes publicaciones conjuntas, entre las que cabría destacar: *El lenguaje y las instituciones filosóficas*,<sup>15</sup> *Leyendo a Derrida*,<sup>16</sup> y sobre todo *Espectografías (desde Marx a Derrida)*.<sup>17</sup> Otro de los «reductos derridianos» en España está ubicado en la Universidad de Murcia, donde el profesor Patricio Peñalver sobresale como traductor y comentarista lúcido de la obra de Derrida; asimismo, no podemos olvidar que esta misma Universidad es la promotora de una de las publicaciones de habla hispana que más artículos ha dedicado a Derrida la revista *Daimon* de filosofía. También cabe destacar el hecho de que ya en la década de los ochenta (1982) Derrida imparte seminarios en la Universidad del País Vasco, fruto de estos cursos se publicará *La filosofía como institución*, Barcelona, Juan Granica, 1982, libro que recogerá el contenido de los seminarios y que será publicado originalmente en español; lo mismo sucederá con el libro *No escribo sin luz artificial*.<sup>18</sup> Sin embargo, ¿Cuál es el pensamiento ético político de Derrida y sobre todo qué se hace con él? Obviamente no podemos desentra-

ñar un pensamiento como el de Derrida en estas páginas, pero sí estamos intentando señalar determinados puntos, apoyándonos para ello en los últimos estudios —a los que hemos ido haciendo referencia— que se han publicado acerca de Derrida; esto nos lleva a preguntarnos ¿qué supone heredar y traducir a un autor, a Derrida? Será esta pregunta la que articule la mayoría de las publicaciones de los tres últimos años, coincidiendo con la muerte del pensador. Esta pregunta al mismo tiempo nos endeuda con un legado, el legado ético-político de su obra, con su posibilidad abierta, con la necesidad de replantearnos cómo «deconstruir la democracia», cómo posibilitar la llegada del otro, no su mera inclusión, la democracia activa que se debe formular día a día, una democracia que permita otras visiones y otros lenguajes. Nociones como «consenso», o «constructivismo» son analizadas y criticadas en la obra de Derrida, donde se propone la alternativa de una democracia «por venir» e «indecidible», señalándose con estas expresiones, la necesidad de recuperar el carácter ético de la democracia, carácter que se asienta en la obra derridiana, en presupuestos seculares y, por qué no, vitales. Esto nos aproxima a la noción de finitud, desde la cual se aboga por un tratamiento genealógico, y no cognitivista, del fenómeno democrático buscando su «otro» interno. Refiriéndose, de esta manera, a aquello que se afirma en su ausencia, pero también en la legalidad escrita de las Declaraciones y Constituciones, queriendo con ello introducir la Justicia en el Derecho. Por ello, podríamos interpretar su noción de «texto», o «archiescritura», como estructuras éticas que nos empujan a afirmar que «quiero aprender a vivir por fin», enunciación que podríamos elevar con Derrida a único universal. No se trataría pues de un simple consenso o construcción estratégico-político lo que nos ocupa en la reflexión derridiana acerca de la política, es la re-

flexión acerca del sentido imposible, del por qué, del quiénes, de qué es la democracia, y cómo no, de cómo podría ser otra democracia, una democracia «promesa» que no cabe enclaustrar en fórmulas lógico-políticas. Una democracia como ejercicio ético-político continuo y esforzado, por ello la mención al «otro cabo de la democracia».<sup>19</sup>

### *Traducción y acción*

Estamos hablando de diferentes artículos y de un libro, por lo que efectuaremos menciones descriptivas y una apreciación crítica (siempre constructiva) conjunta, con matices. Las reflexiones en torno al tema de la «herencia» y de la «responsabilidad» serán los temas más recurrentes en los últimos artículos sobre Derrida, señalaremos los recogidos en *Daimon*: «Herencias de Derrida» de Cristina de Peretti<sup>20</sup> y «En memoria de Jacques Derrida (1930-2004)»,<sup>21</sup> también «La estrategia de la deconstrucción. In memoriam de J. Derrida» de Justino López Santamaría.<sup>22</sup> El texto de Peretti es el que nos permite un mejor acercamiento a nuestro autor desde la perspectiva que aquí nos interesa. Peretti parte de algo obvio, el «nosotros» como herederos: de una tradición, lengua, cultura... pero enseguida enlaza el tema de la herencia, con el tema ético de la paradójica relación entre justicia y derecho, lo cual nos lleva al tema de la responsabilidad, y de la «hegemonía de lo homogéneo», desde este punto se nos muestra la necesidad de «hablar más de una lengua», de la «expropiación radical» de la lengua como unicidad, del «mesianismo» que anuncia la llegada del otro, «mesianismo sin gurús». Desde estos puntos, Peretti reclama, la necesidad de heredar nuestra tradición desde una «fidelidad-infidel», como posibilidad de conformar posibilidades acordes a un «aquí y ahora» del cual debemos encargarnos nosotros mismos, debemos servirnos de la traducción de un autor no como una mera transcripción, debe-

mos recobrar aquello que reclama su presencia en nuestra realidad, «aquí y ahora», debemos encontrar en sus escritos aquello que sirve de otra manera, los textos siempre reclaman y poseen una indecibilidad que los renueva, pero que también los define por ello como estructuras de responsabilidad, ligadas a las nociones de «huella» o «suple-mento», el texto es observado como estructura o posibilidad de sentido, que no posee sentido propiamente; por lo tanto la herencia debe suponer de por sí un «gesto político» activo.<sup>23</sup> Debemos respetar la alteridad presente en lo mismo como una apertura fuerte de lo finito, esa tensión radical del ahora, con el pasado y el presente; esta sería la experiencia de la amistad como motivo de la espectralidad que Derrida desarrolla a la hora de hablar de Marx, de su necesidad hoy en día, de su espíritu que reclama presencia; amistad unida a una temporalidad no estática, que reclama de nosotros una relectura, una acción, un «gesto político», de nuevo la relación con la traducción y la herencia: «el tiempo (presente) de la escritura, el momento de la iterabilidad que escribe para la amistad, para el otro (futuro) es provocado por la experiencia de una pérdida (pasado)».<sup>24</sup> Esta implicación temporal, que se desarrolla desde una noción de relación ética entre sujetos, se sustenta en primer y último término en el reconocimiento de la mortalidad y la experiencia del duelo, nuestros actos presentes están ligados a su ausencia futura y a su herencia pasada, y este hecho es un fundamento para la responsabilidad, para entender el significado real de la democracia, quizás podamos entender ahora el por qué la muerte inunda la obra de Derrida. Será esta experiencia del duelo, y de la espectralidad unida a la herencia, la que sea desarrollada en el libro *Espectografías (desde Marx y Derrida)*,<sup>25</sup> y en el artículo de Miguel Ángel Crespo Perona «¿Un sujeto desmembrado y ético-políticamente responsable? (sobre Ética,

política y subjetividad, de Simon Critchley);<sup>26</sup> o en el de Paul Ravelo Cabrera «Marx. Derrida. El gesto político y la supercapitalización mundial»;<sup>27</sup> también podríamos enlazar este análisis del fenómeno del «espectro», con los estudios derridianos acerca de la paradójica relación entre el derecho y la justicia —los cuales hemos indicado antes—, que reclaman una noción de responsabilidad sustentada en un consecuencialismo del «aquí y ahora» (que expande la clásica noción de libertad), siempre asediado por el espectro de lo finito y mortal, de lo indecible como definición de la justicia frente al derecho positivo concreto, enlazado esto con sus estudios sobre el perdón; será este análisis el que desarrolle Francisco José López Serrano;<sup>28</sup> también, desde una postura crítica, que nos parece muy sesgada Moserrat Herrero examinará estos puntos en *Legitimidad política y participación*,<sup>29</sup> texto donde se defiende la necesidad de una síntesis entre tres modelos político-legitimatorios, como son los racionales, tradicionales y místicos, a partir de la crítica a la noción de «violencia» del acto fundador, desde donde se pregunta *¿qué ocurriría si en la estructura «violenta» del acto fundador hubiera encerrada palabra y no silencio?* y precipitadamente acude a Santo Tomás y a J. Pieper para decir: *la palabra es la obra propia de la razón..., la palabra interior no es en su última radicalidad otra cosa que el logos eterno en el que la realidad originaria se conoce y se enuncia, muestra su propia imagen y se hace luz, verdad y palabra.*<sup>30</sup> No pretendemos criticar el pensamiento o «creencias» de una persona, pero sí el endeble conocimiento del pensamiento derridiano, que se demuestra contestando de esta manera y desde esta cita. Asimismo, nos parecen interesantes pero matizables, las críticas que Miguel Ángel Crespo Perona dirige a Critchley cuando sostiene que dismantelar un elemento configurador (metafísica de la pre-

sencia) desde otro elemento configurador (el pensamiento secular judío) es relativamente fácil, pero menos rentable que una activación multidireccional de la genealogía de los sistemas de signos desde sí mismos hacia sí mismos y hacia otros sistemas de signos que nos configuran; por lo que la virtud clásica y el sacrificio no serían simplemente una rémora. Ahora bien, la violencia del acto fundador, jamás representa vacío en la nada, una negatividad que imposibilita la acción, sino todo lo contrario; la crítica al derecho como producto de una sociedad determinada, y por lo tanto como posible violencia contra el otro; que podemos ser nosotros mismos (caso del imperalismo) nos lleva a entender, desde la mortalidad y desde la metaforicidad implícita al derecho y a la justicia como meta narraciones, la necesidad de comprender una justicia fuera del derecho positivo, justicia que jamás podrá adecuarse ni ser contenida por el derecho. La «creencia» que da origen al acto instituyente de una Constitución, nos acerca no sólo al carácter moldeable del derecho como historia, sino que nos acerca al no-origen, al no fundamento último de la justicia que jamás se encontrará fundado en otra cosa que los espectros y herencias moldeables de un ser mortal, que como Derrida asume en su última entrevista, nunca podrá comprender su muerte, su instante finito, el hecho de aprender a morir (*Le monde, 11 Octubre de 2004*); desde aquí «la justicia asentada en una falla abisal, caótica e irreductible, una dislocación habitada por el riesgo del mal, sin garantía última»;<sup>31</sup> esto es el compromiso verdadero con la democracia, la alteridad establecida en el corazón mismo de la Ilustración por la deconstrucción.

Ya para finalizar, nos parece necesario hacernos eco de lo que P. Peñalver señala en su artículo ya citado «Ironía y responsabilidad en Jacques Derrida» y que nos es otra cosa que la necesidad de «empezar a leer a Derrida», ya que creemos que entre

su excesiva retórica existen reflexiones realmente novedosas, así como una actitud esperanzadora y justa que reclama ser estudiada e incorporada a los procesos sociales y a sus diferentes funciones: política, económica, cultural. Desde esta última reflexión queremos hacer una llamada a todas aquellas personas que estudian, leen o descubren a Derrida; hacer de su pensamiento acción y no pleitesía filosófica, su herencia no debe quedarse en unos manuscritos «herméticos», y tampoco debemos de tener miedo de «utilizar» a Derrida, recordemos aquella expresión de *Espectros de Marx*, «un comunismo atípico... con el espíritu de Marx, pero sin Marx», o aquellas afirmaciones acerca de su obra, acerca de ese escribir queriendo aprender a morir, una escritura para ser traducida, para abrirnos a esa responsabilidad que es vivir, responsabilidad desde una noción de amistad, de encuentro, no de pertenencia o sangre común.

Existen leyes vigentes en el Estado español que podrían recoger de manera esperanzadora el pensamiento derridiano, per-

mitiendo inocular al sistema una actitud nueva y cercana a lo humano en todas sus dimensiones. Nos referimos a leyes como la Ley de Modernización del Gobierno y a su aplicación concreta mediante su segunda reforma, aportada por la Ley de participación ciudadana 57/2003 de 16 de Diciembre.<sup>32</sup> Esta ley creemos puede establecer un cambio cualitativo y cuantitativo en nuestra política, entendiendo «nuestra» desde «aquí y ahora», desde lo singular finito en el que también están aquellos que dejamos detrás de una verja. La heterogeneidad entre vida y muerte, aquella que ya con Tucídides era vista como fundamento de la democracia, como tensión creadora; como el impulso de otros ámbitos y de otras voces, la tensión del ahora, la necesidad de seguridad sin imposición; la muerte tema omnipresente en toda cultura y, cómo no, en Derrida, la muerte que nos reclama e impone una tarea ética, aprender a vivir finitamente, con esperanza, con valentía, con responsabilidad. Hacemos una llamada a tod@sl@s que quieran escribir de otra forma.

## NOTAS

1. El título contiene la voz del libro de Truman Capote *Otras voces, otros ámbitos*.

2. Adrián Vázquez Fernández, [adrianvg@usc.es](mailto:adrianvg@usc.es) Becario doctoral de Caja Madrid, Universidade de Santiago de Compostela, Departamento de Lóxica e Filosofía Moral. En el presente estudio nos ocuparemos de los últimos artículos de carácter político escritos en castellano en España y Latinoamérica sobre la obra de Derrida. No queremos decir que sean los únicos que se centren en el pensamiento de Derrida, sólo aquellos que se centran en su pensamiento político de manera explícita, y a los cuales nos ha sido posible acceder.

3. «Quisiera aprender a vivir»: *Spectres de Marx*, Galilée, París, 1993 (Traducción castellana Trotta, Madrid 1995). Retomaremos este aspecto para mencionar a Tucídides y la tensión

inherente a la seducción democrática. El tema del «entre» o tensión escatológica está presente en toda la obra de Derrida: *L'Écriture et la différence*, 331; *La Dissémination*, 192; *Marges de la Philosophie*, 260; *Psyché. Invention de l'autre*, 565; etc.

4. Debido a la cantidad de publicaciones de Derrida, tanto libros como artículos (superan las ochenta), nos limitaremos a presentar una visión panorámica de su bibliografía. Para una presentación pormenorizada, completa e intuitiva de sus publicaciones en francés y sus traducciones al castellano, recomendamos la página web de Horacio Potel, «Derrida en castellano»: [www.nietzscheana.com.ar](http://www.nietzscheana.com.ar): en esta página podrán encontrar una relación actualizada de sus obras (tanto libros como artículos), en el original francés, así como de la traducciones que

existen al castellano; en muchos casos los títulos originales se presentan desglosados en sus capítulos, a los que se puede acceder íntegramente cliqueando encima del título.

5. Es interesante el «diálogo» que Derrida mantiene con las posturas clásicas del positivismo legal, claro ejemplo de ello es su obra *Otobiographies*, Galilé, 1984, donde a partir del acto representado por la Declaración de Independencia de Estados Unidos, Derrida deconstruye los procesos legitimatorios del derecho, que tacha de «otra suerte de narraciones» que se muestran excluyentes en su acción. Esto último lo desarrollará pormenorizadamente en su libro *Force de loi*, París, Galilé, 1994, donde utiliza la aporía y la paradoja como instrumento demostrativo de la incapacidad del derecho respecto a la justicia, entendida ésta como fuerza o tensión inagotable e indecible. Podemos ver como este concepto de justicia opera desde ese reiterado «aire demostrativo y aparentemente no-histórico de las paradojas lógico formales», buscando con ello una relativización del derecho y asentando la fuerza operante de la ley en una justicia que se descifra «beneficiosa, positiva y esperanzada», desde un consecuencialismo radical, que nos abre a una experiencia renovada y renovable de continuo, del proceso democrático, pudiendo de esta manera nosotros preguntarnos, ¿qué tipo de democracia?, ¿Cuáles son las leyes positivas, de las cuales podríamos servirnos como plataformas para la transformación de la democracia?, y al mismo tiempo ¿cómo se introduce la noción de sujeto filtrada por la indecibilidad? El artículo de Francisco López Serrano «La deconstrucción del derecho. A propósito de *Fuerza de ley* de Jacques Derrida», *Daimon*, n.º 19, 1999, 171-184 analiza estos puntos, intentando dar a conocer ejemplos prácticos del derecho «opresor» e «injusto», así el caso del «delito de hospitalidad» que en Francia (1996) prohibía, bajo pena de cárcel, ayudar o dar refugio a los emigrantes.

6. Todas estas obras están traducidas al español: *El otro cabo*. Trad. P. Peñalver. Barcelona, Serbal 1992; *Espectros de Marx*. Trad. J.M. Alarcón y C. de Peretti. Trotta Madrid 1995; *Políticas de la amistad*, Trad. Patricio Peñalver y P. Vidarte. Madrid, 1998; *Cosmopolitas de*

*todos los países, ¡un esfuerzo más!* Trad. J. Mateo Mallorca. Valladolid, Cuatro Ediciones, 1996, *Canallas: dos ensayos sobre la razón*. Trad. C. de Peretti, Madrid, Trotta, 2005.

7. *Papier Machina*, Galilé, París, 2001, p. 306.

8. Así respecto al «nombre propio» como clave del paradigma logocentrista en *L'écriture et la différence*, 107; *Glas*, 232b, 264b, *La carte postale. De Socrate à Freud et au delà*. Collection La Philosophie en effet. París: Flammarion, 383. Al mismo tiempo podemos entender como esto ha supuesto uno de los escollos más grandes en la recepción del pensamiento político derridiano, ya que ataca directamente a uno de los baluartes del liberalismo, el «sujeto autónomo», que él analiza desde el paradigma de la «antropología semiótico-lingüística», y desde el cual el sujeto se define como un ser semiautónomo, apoyándose para ello en la noción de «indecidibilidad», que no supone parálisis sino compromiso moral, ético y político «aquí y ahora».

Cabe destacar aquí uno de los últimos artículos publicados acerca de Derrida y que lleva por título «Trabajo negro: ensayo sobre responsabilidad y alteridad», Gabriel Bello Reguera (Universidad de La Laguna), *Isegoría*/29 (2003), pp. 107-123, en el cual se establece una interesante relación entre el tipo de sujeto que surge del paradigma «antropológico metafísico» y el nuevo tipo de sujeto que se plantea desde las éticas de la alteridad «antropología semiótica», un sujeto que hunde sus raíces en el concepto de multiplicidad y en una lógica de la responsabilidad indecidible, consecuente y hospitalaria, en el cual se entremezclan las categorías temporales: presente, pasado y futuro. Desde esta noción esquemático temporal Bello Reguera replantea las relaciones y las consecuencias de nuestra relación con los países africanos, y la necesidad de una respuesta ética, que acabe con el llamado «trabajo negro» que el yo impone al otro.

9. Este análisis de la dialéctica hegeliana se encuentra sobre todo en tres textos «De l'économie restreinte à l'économie générale» (*L'écriture et la différence*, cit., 369-407), «Le puits et la pyramide» (*Marges de la philosophie*, cit., 79-127) y en toda la columna izquierda de *Glas*, cit.

10. De nuevo observamos, la tensión aporético-paradójica inherente a la obra de Derrida, (*Force de loi*, cit.), «mostrando como conceptos en apariencia fundamentalmente opuestos (se pueden emplear) uno por otro, en una composición metonímica»; así «las condiciones de posibilidad, son las condiciones de imposibilidad», un «doble imperativo contradictorio», irreductible a una definición fija, a una «lógica de partido», hablamos por lo tanto de una «contradicción no dialectalizable» (*Schibboleth. Pour Paul Celan*. Collection La Philosophie en effet. Paris: Galilée, 1986).

Es muy interesante la reflexión que se desarrolla en el artículo «Las formas paradójicas del juicio en la filosofía política posmoderna», Adolfo Chaparro Amaya, *Daimon*, 31, 2004, pp. 147-167; en este texto se establece una conexión entre las obras de Foucault, Lyotard y Derrida a partir de su común estructura y lógica de la paradoja como mecanismo de incursión en nuestra tradición y como instrumento útil para perfilar una nueva manera «no cerrada» de relación social que reclama atención. Chaparro introduce estos mecanismos de «lectura socio-política» para dar una visión de la Conquista de América, y de la situación actual en su país, Colombia, sirviéndose en este último caso de la paradójica relación establecida por Derrida entre justicia y derecho, y que retoma la clásica noción de voluntad como causalidad de la naturaleza y como causalidad de la libertad, esto es saber y poder, y su concreción como lógica homogeneizante y totalizadora, que se funda en un principio de violencia, como «acto fundador» del estado en tensión con una violencia anterior «indecidable» que nos obliga a reformular nuestro sentido de justicia. Como, plantear una justicia, basada en la aporética relación entre justicia y derecho, en su indecibilidad, como replantear la noción de los hermanos, y como desde esta nueva responsabilidad concebir otras condiciones de realización de los conceptos de legitimidad, de manumisión, ciudadanía, emancipación, desde esta relación aporética, que nos introduce en el perdón como fuerza catalizadora en sus aspectos positivos y negativos.

11. *Éperons. Les styles de Nietzsche*, cit., pp. 98-99.

12. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus 1989; Borradori: *La filosofía en una época del terror*, Taurus, Madrid, 2003.

13. Obviamente estos puntos son problemáticos y criticables, además de encontrarse con un escollo evidente, las situaciones de confrontación e interés en las cuales vivimos. Por ello, nos parece necesario defender una postura que conjugue las aportaciones derridianas y los estudios habermasianos, o constructivistas; sólo una visión de este tipo, creemos puede conducirnos a resultados positivos.

14. El Grupo Decontra posee una web en la que se puede conocer cuales están siendo sus actividades, al mismo tiempo que permite ponerse en contacto con ellos: [www.uned.es/pdto\\_fil/seminarios/decontra/index.htm](http://www.uned.es/pdto_fil/seminarios/decontra/index.htm)

15. Paidós, Barcelona, 1995.

16. UNED, Madrid, 2000.

17. Trotta, Madrid, 2003.

18. Valladolid, Cuatro Ediciones, 1999.

19. No podemos desarrollar estos puntos que constituyen realmente una novedad, pero podemos señalar que desde ellos la democracia alcanza nuevas posibilidades de significación que superan las nociones de «sistema» o «método».

20. *Isegoria* (2005) pp. 119-134.

21. *Daimon* 34, enero-abril 2005 (reúne tres escritos de P. Peñalver Gómez, Antonio Campillo y José María Pozuelo).

22. *Estudios Filosóficos*, mayo-agosto 2005, pp. 357-362.

23. Derrida establece esta complicación en numerosos textos, cabe destacar sus reflexiones acerca de la posible lectura nazi de Heidegger y Nietzsche: *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politi que du nom prope*, cit., pp. 98-114.

24. Simon Critchley: *Ethics, Politics, Subjectivity: Essays on Derrida and Contemporary Thought* (Londres: Verso, 19 marzo 1999), p. 258.

25. *Op. cit.*

26. *Daimon*, n.º 19, 1999, 165-170.

27. *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, diciembre 2002, pp. 77-85.

28. *La deconstrucción en el derecho; A propósito de Fuerza de ley de Jacques Derrida: Daimon, Revista de Filosofía*, n.º 19, 171-184.

29. *Legitimidad política y participación*, Anuario Filosófico XXXVI/1 (2003) 111-134.

30. La cita p. 133 del artículo de Monserrat Herrero, pertenece originariamente a J. Pieper, *Was heibt Gott spricht? Werke*, VII, 142-167.

31. *Espectografías*, «Espíritu / Espectro de Chris Hani», José María Ripalda, p. 24.

32. Esta ley pretende romper con el carácter orgánico funcional y uniformista que hasta ahora ha sido la seña de identidad de nuestro Estado. Para ello se ceden competencias a las autonomías y se organiza la ciudad como centro de representación y ejecución política. La ciudad, como medio real para la democracia. Esta ley pretende un acceso a la política por parte del ciudadano, un primer medio hacia la participación activa y deliberativa en la toma de decisiones por parte de la sociedad civil compleja. Se

pretende afianzar los criterios de transparencia, eficacia, gestión horizontal así como el planteamiento de sociedad en red. Nosotros creemos que mediante esta ley se podría llevar a cabo una transformación, no sólo del sistema democrático en su faceta estructural nacional, sino que la democracia en estos términos introduce una posibilidad novedosa de uso que nos podría acercar a una «política del por venir», ya que el cálculo político podría abrirse a la necesidad y sensibilidad social que cada vez es más diversa, y reclama una política asentada en problemas reales, no en condiciones estratégicas de arquitectura política. Podríamos hablar de un mecanismo para la amistad entre los diferentes. Un estudio interesante el respecto es *Gobiernos Locales y Redes Participativas*, Ismael Blanco y Ricard Gomá, Barcelona, Ariel 2002.

## EL REALISMO COSMOPOLITA; UNA PROPUESTA METODOLÓGICA, POLÍTICA Y NORMATIVA

Tomeu Sales Gelabert

ULRICH BECK, *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, Barcelona, Paidós, 2005

En la que es su última publicación en español, Beck sigue profundizando en los temas ya esbozados en anteriores obras como *Poder y Contra-poder en la era global*. Pero si en *Poder y Contra-poder* nos encontramos con una teoría política y una teoría del Estado, en *La mirada cosmopolita* podemos hallar una propuesta filosófica clara: el «cosmopolitismo».

Aunque la exposición sea clara y muy interesante, se detectan dos dificultades que no hacen más que enriquecer el texto: el lenguaje de Beck y la temática desarrollada. El lenguaje de Beck, profuso en metá-

foras y analogías, presto en ir de la historia a la literatura, pasando por la teoría sociológica, en un principio nos puede confundir. Sobre todo a los que pretendan hallar en él al típico sociólogo positivo, estandarizado de la cientificación de las ciencias sociales. La temática, entre dos aguas, la sociología teórica y la filosofía política y social, no hace sino contribuir a la confusión en un mundo como el académico, marcado por la especialización radical. Son estas dos características, a mi humilde entender, que comparte con otros «pensadores sociales» como Zygmunt Bauman, lo que hace de su exposición una contribución excelente y digna de ser tenida en consideración para todos aquellos que intentamos «leer la realidad social a través de conceptos», objeti-