



Sobre la copertenencia de filosofía y política. Derrida, Nancy, Lacoue-Labarthe

EMMANUEL BISET

Resumen

En el presente artículo se analiza el sintagma «copertenencia de filosofía y política» realizando una breve genealogía del mismo con dos objetivos. Por un lado, presentar una perspectiva singular desde la cual trabajar lo político en Jacques Derrida. Por otro lado, construir una posición que dé cuenta de cierta articulación entre filosofía y política. Para realizar estos objetivos, el artículo, en primer lugar, aborda la genealogía del sintagma a partir de un texto temprano de Derrida. En segundo lugar, se analiza la interpretación temprana de esta expresión por Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe, indicando cómo se determina el significado de la expresión desde las nociones de totalidad y retirada. En tercer lugar, se presentan las críticas recibidas a esta perspectiva para argumentar la necesidad de reemplazar el sintagma, tal como lo entienden estos autores, «copertenencia esencial de lo filosófico y lo político» por «copertenencia de filosofía y política».

Palabras claves: Copertenencia; Jacques Derrida; Jean-Luc Nancy; Lacoue-Labarthe.

Abstract

On the co-belonging of philosophy and politics
In the present article, the syntagm «co-belonging of philosophy and politics» is analyzed by the construction of its genealogy with two aims. On the one hand, to present a singular perspective from which the political can be worked with in Jacques Derrida's texts. On the other hand, to build a standpoint that accounts for a link between philosophy and politics. To achieve these aims, the article first approaches the genealogy of the syntagm from Derrida's earliest texts. Secondly, it analyzes the early interpretation of this expression made by Jean-Luc Nancy and Philippe Lacoue-Labarthe, indicating how the notions of totality and retreat determine the syntagm's meaning. Thirdly, the critiques made to this perspective are presented in order to argue the need to replace «essential co-belonging of the philosophical and the political» with «co-belonging of philosophy and politics».

Key words: Co-belonging; Jacques Derrida; Jean-Luc Nancy; Lacoue-Labarthe.

1. Introducción

De diversos modos, y por distintas tradiciones, la lectura se convierte en un problema inherente a la filosofía contemporánea. Esto significa, ante todo, que se rompe con cualquier relación inmediata entre el lector y el texto. No sólo que no



hay relación directa con el pensamiento o las ideas de un autor, sino que tampoco es posible un vínculo no mediado con aquello que se lee. La noción de lectura viene a señalar la inevitable mediación que surge en cada acercamiento a los escritos que recorremos. Por ello, una lectura es siempre una tarea —un trabajo—, que circunscribe un determinado modo de acercarse a un texto. No en vano buena parte de las discusiones en filosofía se dirigen a los distintos modos de lectura: análisis, interpretación, crítica, método, deconstrucción, etc. En esto se juegan, sin más, diversas concepciones de filosofía. Dicho de otro modo, aun sin explicitar la pertenencia a una escuela, el mismo modo en el cual leemos o trabajamos los textos da cuenta de una posición. Y si una lectura está atravesada por una u otra forma de trabajar, esto adquiere matices singulares cuando se trata de un área particular denominada «filosofía política».

Cuando emprendemos una lectura para trabajar sobre el pensamiento, las ideas, los conceptos políticos de determinado autor, suponemos al menos dos cosas: de un lado, determinado concepto de política y, de otro lado, cierta concepción de filosofía política. En el primer caso, la dificultad surge porque «política» no es sólo un término, sino también un concepto. La identidad terminológica —la unidad del significante—, no indica una unidad conceptual. Encontrar el término «política» en textos que tienen siglos de diferencia no implica que se conserve la unidad semántica en ese transcurso temporal. Sin detenernos en las observaciones metodológicas de la historia conceptual o intelectual, lo relevante es que no basta con identificar el término «política» para abordar la cuestión política en determinado autor. Una lectura de la cuestión no puede atenerse solamente a la aparición explícita de determinado significante. Aquí se ubica el carácter problemático de la lectura: si no nos atenemos a la aparición explícita del término, la pregunta es qué concepción de política nos permite ubicar la cuestión en textos donde no aparece el término de modo explícito.

En el segundo caso, se trata de la mediación histórica y temática de una tradición de discurso llamada filosofía política. Si señaláramos que en una lectura se juega determinada concepción de filosofía, en este caso nos preguntamos por el modo de caracterizar una lectura que se ubica en un área llamada filosofía política. Esto implica, por un lado, la mediación histórica de una tradición y, por otro lado, la mediación temática que establece determinado vínculo entre filosofía y política desde el sintagma «filosofía política». En este sentido existe una estructura circular: es la mediación de la tradición aquello que permite la lectura de la tradición. Pero esta circularidad no es perfecta desde el momento en que esta tradición no se comprende como una totalidad acabada. Incluso más, si la tradición se comprendiera como un todo cerrado, la misma noción de lectura resultaría superflua. Por el contrario, porque la tradición se encuentra siempre abierta, es posible realizar diversas lecturas de autores, textos, escuelas, épocas. La historicidad de la lectura no se ubica en el carácter extrínseco de una determinada ubicación contextual, sino en el inacabamiento intrínseco de los textos y los contextos. Esta apertura

también se pliega sobre la «filosofía política» como área de la filosofía. Si existe buena parte de la filosofía política contemporánea que problematiza la misma filosofía política, es posible preguntar por los límites del mismo sintagma. En otros términos: ¿«filosofía política» mienta una sola relación entre filosofía y política? La cuestión se ubica en los límites del sintagma «filosofía política» y las posibilidades o imposibilidades que surgen de su mediación.

La lectura, entonces, es el trabajo sobre un texto a partir de múltiples mediaciones. A estas mediaciones, y así las consecuencias de realizar la lectura de un modo u otro, nos enfrentamos cuando trabajamos sobre un autor particular. En nuestro caso, la mediación de la filosofía política, como tradición y como área, surge en la lectura de un autor contemporáneo: Jacques Derrida. Reflexionando a partir de sus escritos, y ante todo pensando el lugar exorbitante de la política en sus textos más tempranos, los diversos modos de realizar una lectura se presentan como problemáticos. Así, por ejemplo, la vinculación con la filosofía política presenta diversas cuestiones a trabajar. Si nos atenemos a los textos publicados en la década de los sesenta resulta difícil, sino imposible, ubicarlos dentro de la tradición de la filosofía política. Incluso por la misma época Derrida parece reticente a ubicar sus textos dentro de la filosofía a secas, pensada tempranamente a la luz de la «metafísica de la presencia» heideggeriana. Siendo así, la pregunta parece ser qué vínculo se establece con la política en un proyecto de deconstrucción de la filosofía. Lo cual nos lleva a pensar una de las mediaciones necesarias para abordar el pensamiento del autor: aquélla de la relación entre filosofía y política.

Es esta relación la que aquí quisiéramos abordar siguiendo la estela del pensamiento de Derrida. A partir de un texto temprano, vamos a señalar que ese vínculo se da en los términos de «copertenencia de filosofía y política». Con ello, por un lado, surge un modo relevante de comprender el pensamiento del autor en los marcos de la filosofía política. Ello supone, como hemos de mostrar, una redefinición de la forma de entender la filosofía política que trabaja sobre la determinación filosófica de la política y la determinación política de la filosofía. Por otro lado, y más allá del pensamiento del autor, la filosofía política planteada en términos de copertenencia posibilita seguir trabajando en los marcos de la filosofía política sin totalizarla con uno u otro sentido. Frente a las diversas posturas que circunscriben la filosofía política para ubicar el pensamiento político en sus afueras, consideramos que la noción de copertenencia abre nuevas vías para complejizar y abrir esta tradición de discurso. El objetivo del texto es presentar la noción de copertenencia de filosofía y política como una manera de entender la filosofía política que construye una mediación posible para acercarse al pensamiento político de Derrida. Con este fin, en primer lugar, vamos a analizar el texto en el cual surge la noción de copertenencia. En segundo lugar, vamos a trabajar dos autores, Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe, quienes fueron los primeros en leer a Derrida en este sentido. Ellos han de señalar que existe una «copertenencia esencial de lo filosófico y lo político», por lo que, en tercer lugar, vamos a presentar algunas de las críticas al planteo de estos

autores. Por último, siguiendo las críticas presentadas vamos a señalar la necesidad de pasar de la copertenencia esencial de lo filosófico y lo político a la copertenencia de filosofía y política. En última instancia se busca volver a discutir el sintagma «filosofía política» para abrir su significado.

2. Lo que desde siempre liga la esencia de lo filosófico a la esencia de lo político

Una de las dificultades centrales a la hora de pensar a Derrida en relación a la política es la posibilidad de enmarcar o ubicar su pensamiento. Intentar abordar su pensamiento como filosofía política, desde un concepto de lo político, como pensamiento impolítico, etc., implica una determinación externa a sus propios textos. Al señalar que existe copertenencia, indicamos que no es posible ubicar sus textos en la filosofía política sin más. No que sea imposible hacerlo, pero sí que es necesario complejizar qué se entiende con ella, puesto que no existe en Derrida una filosofía política como área de reflexión dentro de un sistema. Al respecto, señala Jean-Luc Nancy: «Derrida evitó producir una “filosofía política” que habría buscado fundar una política más sobre un pensamiento nuevo. Pues este pensamiento nuevo —el suyo, pero con el suyo todo el movimiento de la época, de esta época de avances de independencia—, este pensamiento desplazaba el motivo mismo del “fundamento” de una política, y con él el concepto mismo de “política”».¹

Si no es posible ni ubicar ni identificar en Derrida una «filosofía política» se debe a que en el trabajo de deconstrucción de la tradición se redefinen los vínculos de filosofía y política. Esto debido a que se trabaja críticamente sobre el significado de cada uno de los términos y, ante todo, sobre su articulación. Para clarificar esta redefinición es necesario atender al significado de la copertenencia de filosofía y política que aparece en un escrito de 1968 titulado «Los fines del hombre».² El texto comienza del siguiente modo: «Todo coloquio filosófico tiene necesariamente una significación política. Y no sólo por lo que desde siempre une la esencia de lo filosófico a la esencia de lo político [*ce qui depuis toujours lie l'essence du philosophique à l'essence du politique*]. Esencial y general, este alcance político entorpece, sin embargo, su *a priori*, lo agrava de alguna manera y lo determina cuando el coloquio filosófico se anuncia también como coloquio internacional. Éste es el caso aquí».³ En este párrafo Derrida señala que desde siempre la esencia de lo filosófico está unida o ligada a la esencia de lo político. Vale destacar una serie de elementos: primero, que la palabra utilizada por Derrida es ligar, unir, vincular; segundo, que utiliza la palabra *esencia*; tercero, que no se refiere ni a la filosofía ni a la política, sino a lo filosófico y a lo político. En todo caso, el acento en el sintagma no recae en una determinación contextual, histórica, particular, sino que se refiere a una ligazón que atañe a lo filosófico y a lo político como tal. La pregunta por la copertenencia es la pregunta por aquello que liga desde siempre lo filosófico y lo político. ¿Qué es «lo

que» liga? ¿Qué significa «desde siempre»? ¿«Esencia» de lo filosófico? ¿«Esencia» de lo político? Antes de abordar todas estas cuestiones, es posible afirmar que para el autor filosofía y política no son dos esferas separadas, sino que tienen un vínculo que afecta su misma definición. Con ello se cuestiona la posibilidad de lo filosófico como un *a priori* independiente de lo político. Resta indagar la utilización de los otros términos que no son clarificados en la expresión, ante todo las referencias a la esencia, lo filosófico y lo político.

Tras establecer esta indicación, que es la que interesa aquí, Derrida señala que la ligazón se da en cierto marco institucional: un coloquio internacional. A diferencia de ciertas tradiciones, para el autor la filosofía no es independiente de las instituciones en las cuales se desarrolla. Por el contrario, se parte de las implicancias políticas de un coloquio internacional de filosofía, que se ubican desde una doble impronta: hablar de un coloquio internacional significa partir de la existencia de nacionalidades filosóficas y al mismo tiempo considerar a la filosofía un lugar de encuentro que excede esas determinaciones. El marco institucional se precisa desde dos indicios contradictorios: la multiplicación de coloquios, su normalidad en ciertos lugares, pero al mismo tiempo la extensión de aquellos sitios donde los coloquios son imposibles. La imposibilidad no atiende sólo a un límite político-ideológico, a la imposibilidad de un coloquio en determinado contexto político, sino también a cierta limitación de la filosofía. En este último sentido, las limitaciones son inherentes porque no se refieren a disputas internas a la filosofía, sino a aquello que es o no es filosofía. Un coloquio de filosofía sólo tiene sentido al interior del campo filosófico que determina un espacio de disputas, donde el problema siempre ha de ser o bien considerar a la filosofía como un espacio ya constituido o bien considerar que no existe nada en ese espacio.

Las implicancias políticas de un coloquio internacional son ubicadas, por Derrida, en relación a la *forma* democracia. Un coloquio internacional sólo es posible donde la democracia es la forma de organización política de la sociedad. Esto significa que la supuesta identidad filosófica nacional se une a la no-identidad en términos de pensamiento y cuestiona la supuesta unidad de un discurso filosófico nacional. Al mismo tiempo que no existe una identificación entre los distintos filósofos de un país, tampoco existe un acuerdo necesario o una identificación con la política de sus respectivos países. En este marco, Derrida señala cuál fue la precondition de la aceptación de la participación en el coloquio: «Cuando fui invitado a este encuentro, mi duda no pudo suspenderse más que en el momento en que tuve la seguridad de que podría testimoniar aquí mismo sobre mi acuerdo y hasta cierto punto mi solidaridad con los que, en este país, luchaban contra lo que era la política oficial de sus países en ciertas partes del mundo, sobre todo en el Vietnam».⁴ Esto no significa que el mero hecho de poder expresar las discrepancias respecto de la política oficial sea una expresión de la libertad. En tal caso se caería en una posición ingenua que restaura la inocencia política en la expresión del desacuerdo. Desde el mismo momento en que se permite la expresión de una opinión contraria, se lo hace porque esa opinión no produce ningún efecto: «Es lo que quería traer a colación para comenzar al hablar de la forma de la democracia

como medio político de todo coloquio internacional de filosofía. Y es también la razón por la que proponía poner el acento sobre *forma*, tanto como sobre *democracia*.⁵

Siguiendo los argumentos desarrollados en la introducción del texto es posible extraer el primer indicio por el cual existe copertenencia de filosofía y política. Pues si la filosofía no es independiente de las formas institucionales (sean inherentes a su forma actual como un coloquio, sean el marco político nombrado por la democracia), ya no será posible señalar que el discurso filosófico tiene una identidad trascendental que excede su institucionalidad. Tal como ha de desarrollar extensamente en el libro *Del derecho a la filosofía*, para Derrida la institución, sus diversas formas, es constitutiva de la misma filosofía. Pero a este primer argumento para construir el significado de la copertenencia, se le debe sumar aquel que constituye el tema central del artículo: la revisión del humanismo. El texto busca problematizar y contextualizar el *humanismo* como marco epocal. Éste no es un indicio menor, puesto que aun cuando no es clarificado el sentido de «lo que liga la esencia de lo filosófico a la esencia de lo político», no es una idea de *hombre* aquello que subyace como fundamento último. La ligazón no se da por una u otra esencia del hombre. Y en este sentido, el vínculo entre filosofía y política se da siempre desde el cuestionamiento al humanismo. Así, en un coloquio internacional dedicado al hombre, Derrida efectúa un trazado histórico entre la generación precedente, aquella de Sartre y Merleau-Ponty entre otros, con un claro acento en el humanismo, y su propia generación, que presenta dos vías del anti-humanismo. Ante la pregunta por el estatuto del hombre en el pensamiento francés contemporáneo, Derrida señala: «Después de la guerra, bajo el nombre de existencialismo, cristiano o ateo, y junto con un personalismo fundamentalmente cristiano, el pensamiento que dominaba en Francia se tenía por esencialmente humanista». ⁶ Del humanismo como característica de la época es posible dar diversos indicios, desde la traducción del *Dasein* heideggeriano como «realidad humana» a las lecturas antropológicas de Hegel, Husserl y Heidegger. Lo fundamental es que la *unidad* del hombre nunca es cuestionada, y por ello el humanismo sigue siendo metafísica: «Cualesquiera que sean las rupturas señaladas por esta antropología hegeliano-husserliano-heideggeriana con respecto a las antropologías clásicas, no se ha interrumpido una familiaridad metafísica con lo que, tan naturalmente, pone en contacto el nosotros del filósofo con el «nosotros-hombres», con el nosotros en el horizonte de la humanidad. Aunque el tema de la historia esté muy presente en el discurso de esta época, se practica poco la historia de los conceptos; y por ejemplo, la historia del concepto de hombre no es interrogada nunca. Todo ocurre como si el signo «hombre» no tuviera ningún origen, ningún límite histórico, cultural, lingüístico. Ni siquiera ningún límite metafísico». ⁷ En su lectura de la generación precedente, Derrida confirma la tesis heideggeriana que indica que todo humanismo es metafísica.

Si bien no es posible señalar que toda la época se agote en esta caracterización, para el autor éstos son los rasgos dominantes que permiten comprender el cambio respecto de su propia generación. La nueva generación se ha de caracterizar por el *relevo* del humanismo que se da en un contexto de creciente expansión

de las ciencias humanas. Si la generación precedente efectuaba una lectura humanista de Hegel, Husserl y Heidegger, la nueva generación, y esto es aquello que destaca Derrida, no se ha detenido a mostrar la imposibilidad de esta lectura, sino que asume la identificación de estos autores con el humanismo y se aparta de ellos: «La crítica del humanismo y del antropologismo, que es uno de los motivos dominantes y conductores del pensamiento francés actual, lejos de buscar sus fuentes o sus fiadores en la crítica hegeliana, husserliana o heideggeriana del mismo humanismo o del mismo antropologismo, parece al contrario, por un gesto a veces más implícito que sistemáticamente articulado, amalgamar a Hegel, Husserl y —de forma difusa y ambigua— Heidegger, con la vieja metafísica humanista».⁸ Por ello, la tarea para el autor es mostrar en un trabajo riguroso de lectura cómo se da en cada uno de estos autores un *relevo* del humanismo.⁹ Un relevo implica dos cosas: de un lado, mostrar que la lectura antropológica de los filósofos alemanes desatendía las razones por las cuales ellos mismos se habían apartado del humanismo (sea en la ubicación de la fenomenología del espíritu en una etapa posterior a la antropología en Hegel, sea en la crítica al psicologismo de la filosofía trascendental de Husserl, sea en la filiación entre humanismo y metafísica establecida por Heidegger); de otro lado, mostrar los residuos humanistas que quedan en estos autores a pesar de su distancia del humanismo. En este sentido, señalar que existe un relevo del humanismo implica afirmar al mismo tiempo que no existe en estos autores el humanismo atribuido por la generación de la filosofía francesa de postguerra y que efectivamente existen indicios de otro humanismo.

Como en otras tópicas, para Derrida el humanismo no es algo que simplemente se pueda abandonar con su olvido (y de allí la crítica a su propia generación que no realiza una lectura atenta que cuestione las interpretaciones humanistas), sino que es necesario deconstruir el humanismo. Ahora bien, en el texto Derrida establece dos elementos por los cuales existiría cierto humanismo en los tres pensadores alemanes. En primer lugar, y en una breve lectura de Hegel y Husserl, el humanismo de estos autores se ubicaría en su *teleologismo*. Escribe Derrida: «El relevo o la relevancia del hombre es su *telos* o su *eskhaton*. La unidad de estos dos fines del hombre, la unidad de su muerte, de su acabamiento, de su cumplimiento, está envuelta en el pensamiento griego del *telos*, en el discurso sobre el *telos*, que también es discurso sobre el *eidós*, sobre la *ousia* y sobre la *aletheia*. Un discurso semejante en Hegel, como en toda la metafísica, coordina indisociablemente la teleología a una escatología, a una teología y a una ontología. *El pensamiento del fin del hombre está entonces ya prescrito siempre en la metafísica, en el pensamiento de la verdad del hombre*. Lo que hoy es difícil de pensar es un fin del hombre que no esté organizado por una dialéctica de la verdad y de la negatividad, un fin del hombre que no sea una teleología en primera persona del plural».¹⁰ En segundo lugar, y en un largo análisis de Heidegger, el humanismo subrepticio de este autor (aquel que mejor ha mostrado la relación entre humanismo y metafísica) se encontraría en la *proximidad*, en un pensamiento donde la esencia del hom-

bre se encuentra en su proximidad con el ser, y así el privilegio como aquel ente que formula la pregunta por el ser: «En el juego de una cierta proximidad, proximidad a sí y proximidad del ser, vamos a ver constituirse contra el humanismo y contra el antropologismo metafísicos, otra insistencia del hombre, que reemplaza, releva, suple lo que destruye según vías en las que estamos nosotros, de las que salimos apenas —quizá— y que siguen estando ahí para ser interrogadas». ¹¹ En uno u otro caso, sea en la teleología o en la proximidad, el humanismo se define por la constitución de un nosotros incuestionado. El humanismo es la existencia de un nosotros no problemático. ¹²

En síntesis, existen dos cuestiones que debemos retomar del texto. En primer lugar, la relación entre filosofía y política en Derrida no se puede abordar como un área subordinada, es decir, la filosofía política como una rama que surge de un tronco matricial llamado filosofía, sino como copertenencia de filosofía y política. Esta noción no identifica, ni por ello concilia pacíficamente, filosofía y política. Por el contrario, señala que existe una ligazón que cuestiona aquellas filosofías que la definen desde cierta pureza que excluye hacia el exterior la política. El sintagma, así, está dirigido contra una concepción de filosofía que se define desde la ubicación exterior de la política. Al mismo tiempo, se utiliza la expresión «desde siempre» para indicar que no se trata de una ligazón particular, es decir, de establecer el vínculo entre filosofía y política en una u otra época. No es determinada filosofía, la de un autor, un siglo, un texto, aquella que manifiesta la ligazón, sino la filosofía como tal. De este modo se comprende la utilización de la palabra «esencia» para referirse a lo filosófico y lo político. Es la filosofía como tal y la política como tal aquellas que tienen una ligazón que hace imposible su absoluta independencia o autonomía. Y esto es previo a pensar las conflictivas relaciones entre filosofía e instituciones políticas. Es la copertenencia como co-implicancia recíproca. Esto requiere una doble lectura que es el núcleo de la copertenencia de política y filosofía. Tal como señala Bennington: «Esta incertidumbre debe ser leída en ambas direcciones. Por un lado, podemos decir que “política” es sólo un concepto metafísico, definido *por* la metafísica sólo para ser definido *contra* la metafísica mostrando su falta, sin embargo la tentación es permanecer en ella. [...] Pero leyendo la situación en otra dirección, como si fuera (recordando que, aun cuando la política pudiera ser un concepto metafísico, no existen conceptos metafísicos *como tales*, porque la lógica de la *différance* y la huella muestran que *no* hay conceptos como tales, en sí mismos, independientes de su definición diferencial), podemos decir que la metafísica es *ya* un concepto político». ¹³

En segundo lugar, al señalar que existe un *relevo* del humanismo se indica que no se trata de pensar la ligazón de filosofía y política desde una esencia del hombre. Por el contrario, el vínculo se da en la deconstrucción del humanismo. Lo cual significa que no existe un simple abandono, sino que se trata de problematizar cómo se constituye un nosotros. Otro modo de decirlo: criticar los supuestos metafísicos recurrentes que le dan un sentido *a priori* al nosotros, y esto no sólo desde la metafísica de la subjetividad moderna, sino en la teleología o la proximidad que surgen de

dos de las filosofías centrales del siglo XX como son las de Husserl y Heidegger. La deconstrucción de los conceptos políticos estructurados desde la tradición metafísica se entiende, también, como la desedimentación de la tradición humanista para pensar la política. Así fue comprendida la impronta del pensamiento derridiano por Jean-Luc Nancy: «[...] era una ruptura general de las autosuficiencias, de los orígenes y de sus reaseguros. Era también, por consecuencia, una ruptura política en sí, de la identidad del concepto “política”, que se aprehendía a través de un modelo de fundación autoctónica, un modelo de autocontractualidad de sujetos autoconstituidos o un modelo de soberanía».¹⁴ Y con ello tenemos un indicio central para comprender la copertenencia: «lo que» liga desde siempre la esencia de lo filosófico y la esencia de lo político no es una tercera instancia que funde la ligazón. La noción de copertenencia impide la remisión a una instancia última que determinaría lo que liga de uno u otro modo. No existe algo que implique a la filosofía y a la política, sino que se implican mutuamente sin una referencia exterior.

Hasta el momento, y en el orden de los argumentos desarrollados, hemos señalado que en Derrida se produce una redefinición de la filosofía política desde la noción de copertenencia que se puede circunscribir desde dos aspectos. Primero, se cuestiona una concepción de la filosofía política que la considera un área subordinada dentro de la filosofía, el término «copertenencia» viene justamente a dislocar esta ubicación regional y subordinada de la política respecto de la filosofía. Segundo, Derrida está pensando las implicancias políticas, pero con ello filosóficas, de un coloquio internacional. Éste es un aspecto clave que ha de ser una constante en los planteos del autor: la filosofía no se puede escindir de sus formas institucionales. Tercero, no resulta menor que las indicaciones precedentes se realicen en un texto que establece claramente la diferencia entre dos generaciones a partir del humanismo. Para lo que nos interesa aquí se debe destacar que la copertenencia implica una deconstrucción del humanismo. Esto significa, como hemos visto, combinar dos estrategias: aquella que busca dar un salto por fuera de la tradición y aquella que busca cuestionarla internamente.

3. Copertenencia, totalización y retirada

Uno de los modos posible de leer a Derrida desde la filosofía política es la copertenencia de filosofía y política. Como hemos podido referir, la indicación textual es breve y en los textos de la misma época la política y su relación con la filosofía no aparecen como problemas tratados explícitamente. En este sentido resulta difícil, atendiendo a estos textos, ubicar al autor en la tradición de la filosofía política. Aun así, si existe cierta ligazón entre lo filosófico y lo político, toda reflexión sobre la filosofía tiene un vínculo directo con la política. Es posible afirmar que la empresa de la deconstrucción de la filosofía es en sí misma política. Esto resuena en una entrevista temprana: «[...] la actividad filosófica no *requiere* una práctica

política, ella es, de todos modos, una práctica política. Una vez que se ha luchado para que se reconozca esto, empiezan otras luchas, filosóficas y políticas. ¿Cuáles? No tengo una fórmula para recopilar la respuesta a semejante pregunta. Nada más que añadir, si le parece. Lo que se hace o no se hace permanece legible en otra parte para los que están interesados. Me contento con pasar del singular de su pregunta al plural (¿cuál? ¿cuáles?) a fin de subrayar al menos lo que me parece ser un axioma de este campo: el frente está siempre exfoliado, las vías son dobles, los métodos están replegados, las estrategias esquinadas». ¹⁵ Aparece aquí con fuerza la copertenencia, pero falta todavía avanzar para definir su significado.

Para ello resulta pertinente analizar algunos textos de Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe, quienes han sido los primeros en acentuar esta interpretación para pensar el vínculo entre filosofía y política en Derrida. La misma es uno de los puntos de partida de un coloquio realizado en el año 1980 en Cerisy titulado *Los fines del hombre* y que surge justamente para pensar el texto al que hacíamos referencia en el apartado anterior. La invitación, de 1979, finaliza retomando las palabras con las cuales Derrida comienza su texto al destacar la significación política de todo coloquio de filosofía: «El coloquio *Los fines del hombre* no se define como “filosófico”: debe darse la posibilidad de cruzar y desplazar en todos los sentidos los regímenes filosóficos, literarios, críticos, poéticos, significantes, simbólicos, etc., y por consecuencia cruzar y desplazar también lo “político y su “significación”. Lo que está en juego podría ser, desde todas las perspectivas, realizar la inscripción de una política *absolutamente otra* [tout autre]». ¹⁶ En este coloquio la política ya no se constituye como un tema implícito o derivado, sino como el núcleo mismo de las cuestiones a trabajar. El objetivo explícito, como indica la cita, es desplazar la política y su significación para pensarla de otro modo. Las preguntas que orientan la reunión, siempre en pensadores cercanos a Derrida, se dirige hacia la relación de política y deconstrucción. Preguntas: ¿tiene la deconstrucción alguna implicancia política? ¿Existe una determinada política de la deconstrucción? ¿O quizá una deconstrucción de la política? ¿Qué política surge después de la deconstrucción de la metafísica? ¿Qué pensamiento político cuando se deconstruyen los fundamentos de la filosofía política?

Es en torno a estas preguntas que los organizadores del coloquio, Nancy y Lacoue-Labarthe, señalan que para circunscribir el sentido de la copertenencia es necesario realizar un diagnóstico de época. En la tematización de la copertenencia van a señalar que el término «totalitarismo» define nuestra época y por ello es necesaria una «retirada» de lo político. ¹⁷ El diagnóstico de época se realiza siguiendo ciertos elementos del pensamiento de Martin Heidegger. Nuestra época es entendida como el predominio del hombre y se comprende a la luz de la técnica como dominación total. El totalitarismo no es un fenómeno político particular, sino la determinación misma de la época a la luz de la técnica: «La época, es decir, la dominación total (incluso en la práctica) de la antropología, seguiría la explotación ciega y trabajosa de la pregunta «Qué es el hombre», que es la proyección

extrema, se comienza a saberlo, de la edad de la técnica». ¹⁸ Lo cual significa que no sólo los supuestos teóricos, sino la misma práctica y sus conceptos se entienden desde la dominación total. Pensar lo político en una época totalitaria significa que las determinaciones de la política en su sentido actual se comprenden en este marco de totalización. El totalitarismo no es sólo la configuración de una época marcada por la técnica, sino la afirmación que sostiene que «todo es político». Frente a la totalización de lo político no hay que abandonarlo sino desplazarlo. Ante este diagnóstico, en el coloquio se busca pensar el exceso de todos los conceptos de la *praxis*, es decir, pensar conceptos que permitan destituir la totalidad. Esto es lo que nombra el concepto de retirada. ¹⁹

Dentro del coloquio las discusiones en torno a estos temas surgieron ante todo en un seminario titulado «Política». En el mismo se pueden dividir las intervenciones en dos grupos: de una parte, se encuentran las de aquellos que anuncian cierto programa de trabajo en relación estrecha con Derrida (las de Christopher Fink y Philippe Lacoue-Labarthe) y aquellas que podríamos llamar exteriores y que problematizan la relación de la deconstrucción con el marxismo (las Gayatri Spivak y Jacob Rogozinski). Resultan relevantes aquí las intervenciones de Fink y Lacoue-Labarthe, sobre las Spivak y Rogozinski vamos a volver en el próximo apartado. Fink, quien fue el director del seminario, señala la relevancia de pensar lo político desde la retirada: «[...] quiero hablar de la cuestión de lo que se podría designar como una retirada [*retrait*] en el texto de Derrida (o del texto de Derrida), en relación a la política o a cuestiones políticas». ²⁰ La noción de retirada la entiende Fink en función, primero, de cierto silencio o vacilación respecto de lo político en los textos tempranos de Derrida. Existen lagunas en relación a lo político suscitadas por un llamado a la paciencia teórica sobre la cuestión, es decir, a la necesidad de un trabajo lento y riguroso que no escape a la insistencia de un problema. Segundo, la retirada se comprende no sólo como la vacilación en cuestiones inmediatamente políticas, sino en la afirmación que indica que la deconstrucción es una práctica política, o mejor, que toda actividad filosófica es una práctica política. Afirmación que se debe comprender no como la ubicación de la filosofía en un marco institucional político, sino de la filosofía como actividad de pensamiento crítico y por ello político. El gesto político es afirmar, como lo hace Derrida, que el fin de la filosofía no es el fin del pensamiento. La filosofía como ejercicio de deconstrucción es un acto político en la misma medida que todo acto político ejerce determinada deconstrucción: «Puesto que histórico e *historial*, el trabajo sobre los fundamentos o los límites del saber y las prácticas culturales buscarían las condiciones de un cambio efectivo en las prácticas; buscarían abrirse a lo que, en un más allá inaccesible a estas prácticas, abre un porvenir. Buscarían producir posibilidades políticas para las comunidades aún por venir». ²¹

Por su parte, la intervención de Lacoue-Labarthe desarrolla detenidamente el sentido de la interrogación sobre la cuestión política en función de la deconstrucción: marcar el lazo indisoluble entre lo político y lo filosófico. En este sentido,

aborda la copertenencia desde la retirada de lo político, no entendida en función de la situación política presente, sino de la retirada ante la política y el mundo definidos exclusivamente desde lo político. La retirada es necesaria en función de la totalización de lo político. El hecho totalitario es la dominación en el mundo moderno de lo político, lo cual implica el cumplimiento de un programa filosófico. Es la totalidad de la era técnica que es un acabamiento de lo filosófico: «Históricamente —es decir historialmente— se llegó a un límite, y éste es el *hecho totalitario* en tanto que acompaña el movimiento de la filosofía que se acaba. Esto no quiere decir que el Gulag esté en Hegel o Birkenau en Nietzsche, sino que es necesario dejar de denegar la efectividad de los diversos modos de cumplimiento de lo filosófico: del Estado-partido a la dictadura psicológica». ²² Sólo en la totalización se comprende la necesidad de una retirada: es necesaria la desconfianza o la sospecha como primer paso de la deconstrucción de lo político. ²³ Para Lacoue-Labarthe, el silencio de Derrida respecto de lo político se entiende en el marco de la totalización y puede ser comparado con la ausencia en el último Heidegger de una delimitación de la acción concreta en un mundo sobredeterminado por la efectividad. La deconstrucción es la ruptura con la evidencia que señala que todo es político, lo cual no significa abandonarlo para alojarse en un lugar seguro de pensamiento, sino ejercer una retirada activa, es decir, una deconstrucción: «Deconstruir lo político supone, sin duda, un trabajo inmenso y difícil. Y ante todo, porque es el todo de la filosofía lo que se encuentra implicado (el vínculo que la filosofía dice tener esencialmente con lo político)». ²⁴ En esta lectura, frente a la sacralización de lo político que fuerza la participación, la toma de partido, la necesidad de intervenir, la deconstrucción establece una pausa. La retirada ante la intimidación que obliga al ejercicio de la política.

En la conclusión del coloquio, Nancy y Lacoue-Labarthe, vuelven sobre los mismos problemas reiterando la importancia de la retirada: «Una sola cosa, en el fondo, nos ha quizá guiado obstinadamente: la cuestión de un *ethos de la retirada* —lo que no quiere decir una «ética» a edificar sino, el motivo se ha reiterado muchas veces, de una *Unheimlichkeit* a enfrentar». ²⁵ El problema de la retirada dirigido a la cuestión del sujeto, de la política, y como estrategia general de la deconstrucción, se aborda en la conclusión en términos de *comunidad*. Para finalizar se plantea la posibilidad de pensar la comunidad sin los presupuestos de la subjetividad, sin el *nosotros* humanista. Aquel nosotros que Derrida cuestionaba en su texto sobre el humanismo: «La cuestión, no obstante, estaba por todas partes allí. Y ante todo como aquella del *nosotros* («¿Pero quién, nosotros?»), es decir, de una comunidad que no sea aquella —nuevamente— de la subjetividad. En ningún sentido. Aquí, por otra parte, surge una *justicia*: la justicia que nosotros hemos llamado «sin criterio» o en la cual el único criterio sería, *justamente*, el ser-en-comunidad. A condición de no pensar este ser-en-comunidad como la asunción de un gran Sujeto, sino como la *inter-pelación*, es decir, la llamada de lo singular a lo singular: la *demanda, la orden*». ²⁶

En noviembre de 1980 se crea bajo la dirección de Lacoue-Labarthe y Nancy el «Centro de investigaciones filosóficas sobre lo político» en la *École Normale Supérieure*. El Centro surge no sólo de los debates generados en el coloquio, sino desde el apoyo explícito de Derrida. Fruto del Centro son dos libros que reúnen artículos diversos y que muestran una determinada aproximación a lo político: el primer texto se titula *Reinterpretar lo político* [*Rejouer le politique*], el segundo y último *La retirada de lo político* [*Le retrait du politique*]. En la advertencia que precede al primer libro se expone la perspectiva singular desde la cual los autores pretenden abordar lo político: «¿Cómo (y se puede), hoy, interrogar lo que es necesario nombrar provisoriamente la *esencia de lo político*? Tal investigación, cuya necesidad excede los comentarios, exige sin duda la construcción de un nuevo objeto y no sabría conformarse ni con un trabajo de «estudios políticos» ni con una empresa de «filosofía política». La filosofía misma se encuentra allí, en primer lugar, cuestionada». ²⁷ En esta breve cita ya se señala la necesidad de investigar la esencia de lo político desde una posición que exceda los estudios políticos, la filosofía política, los discursos normativos y los discursos positivos. Una posición, por esto, que se ubica dentro de la filosofía al mismo tiempo que la pone en cuestión. Los autores destacan que la pregunta por lo político lleva a problematizar la misma definición de filosofía, es decir, una y otra indagación no son independientes.

Para lo que nos interesa aquí el texto que abre el primero de los libros resulta central. Y lo es porque expone claramente dos cosas: por un lado, la perspectiva sobre lo político construida desde una lectura de Derrida y, por otro lado, la noción de copertenencia. En las primeras páginas, señalan los dos objetivos teóricos que persigue la investigación iniciada: «[...] en primer lugar, lo que en cierto modo va de sí, el cuestionamiento o la interrogación *filosófica* de lo político. (Y la «filosofía», tiene aquí por supuesto valor de exclusión: es «propiamente filosófica».) Pero proyectamos también, proyectamos sobre todo la interrogación de lo filosófico mismo en cuanto a lo político, o más exactamente *sobre* lo político. [...] Pero al menos es necesario indicar sin demora que es a causa de este doble objetivo que hablamos de interrogar la *esencia de lo político*». ²⁸ La intención es pensar la *esencia* de lo político desde una perspectiva filosófica. Significativamente se busca circunscribir un dominio y en la circunscripción marcar una clara diferencia respecto de otras aproximaciones (por ejemplo, de la teoría política o de la ciencia política). Frente a la totalización la única alternativa es pensar la esencia de lo político. ²⁹ Al señalar que la aproximación es filosófica y que se busca la esencia se establece una especie de núcleo propio de lo político. La referencia a la filosofía no implica volver a una posición clásica que restablezca la dominación de lo político, sino retomar un pensamiento de la esencia porque no es posible una reflexión puramente autónoma.

Tras señalar que lo político no puede ser pensado como un área autónoma y separada, ni como una positividad ya constituida, los autores señalan que su perspectiva se funda en la copertenencia esencial de lo filosófico y lo político. E indican que esto significa tener en cuenta lo político como determinación filosófica y

lo filosófico como determinación política. Van a definir del siguiente modo la copertenencia: «La implicancia recíproca de lo filosófico y de lo político (lo político ya no es exterior o anterior a lo filosófico, así como lo filosófico, en general, no es independiente de lo político), esa implicancia recíproca no remite solamente para nosotros, incluso a la manera de la «historialidad», al origen griego —o sea de una reducción a la *polis* sofisticada y a su garante, el *anthropos logikos*. Es en realidad nuestra situación o nuestro estado: queremos decir, en la posterioridad mimética o memorial del «envío» griego que define la edad moderna, la efectua- ción y la instalación de lo filosófico *como* lo político, la generalización (la mun- dialización) de lo filosófico *como* lo político —y por eso mismo el reino absoluto o la «dominación total» de lo político. [...] Lo que nos falta pensar, dicho de otro modo, no es una nueva institución (o instrucción) de la política por el pensamien- to, sino que es la institución política del pensamiento llamado occidental».³⁰ La definición que los autores dan de copertenencia le otorga márgenes precisos a algo que no tenía el texto de Derrida. Del párrafo citado es necesario retener los ele- mentos centrales: en primer lugar, que definen copertenencia como «implicancia recíproca» y esto lo entienden como la negación de una u otra exterioridad, sea la autonomía de lo político, sea la independencia de lo filosófico; en segundo lugar, esto no remite a ningún tipo de humanismo, es decir, el hombre no es el garante de la copertenencia, algo que ya destacábamos en Derrida; en tercer lugar, la coperte- nencia se entiende como diagnóstico de época, pues es nuestra situación actual definida como la instalación y generalización de lo filosófico como lo político. Es este *como* el que los autores acentúan dos veces y que une el diagnóstico de época y la copertenencia. En otros términos, la copertenencia es la efectua- ción misma de lo filosófico *en tanto que* político. Lo que los autores llaman dominación total de lo político o totalitarismo es la *efectuación* de lo filosófico.

La pregunta por la copertenencia lleva a la distinción entre la filosofía y lo filosófico. Por lo que es en la interrogación de lo filosófico mismo donde los autores indagan la singularidad de la copertenencia. En esta indagación, los autores señalan, por una parte, que existe una clausura de lo político (o bien un acabamiento) como imposición de lo filosófico. La época del cumplimiento de lo político es la exclusión de otro dominio de referencia en el mismo momento que los discursos humanistas, el discurso de efectua- ción del género humano o discurso revolucionario, han llegado a su fin. Por otra parte, que existe una distinción entre el discurso filosófico y el discurso metafísico que funda una esencia de la política y un modo de existencia correlativo. Nancy y Lacoue-Labarthe entienden la filosofía no como la autoridad del fundamento, sino como la destitución de su propia autoridad. Por ello señalan que la perspectiva inaugurada busca iniciar una investigación de lo político que esté a la altura de la filosofía entendida según esos gestos de destitución. Así resumen sus objetivos: «Es esta doble exigencia —reconocimiento de la clausura de lo político y práctica destituyente de la filosofía en vista de ella misma y de su propia autoridad— la que nos lleva a pensar en término de *re-tirada de lo político*».³¹

Vemos, en resumidas cuentas, que la copertenencia adquiere un significado particular en estos autores desde las categorías de totalitarismo y retirada. Sólo cuando se diagnostica la época como totalitarismo tiene sentido la retirada. Lacoue-Labarthe y Nancy indican que estamos ante una clausura de lo político, pero no entendida como eliminación, sino en el sentido en el que Heidegger entiende la técnica como efectuación o realización de la metafísica. La clausura de lo político es justamente la efectuación de lo filosófico. Esto significa la realización y el acabamiento del humanismo, y así del discurso revolucionario, como efectuación del género humano.³² La utilización de lo filosófico responde a esta conceptualización de la época en cercanías de aquello que Heidegger ha llamado metafísica, pero también al intento de diferenciarse de la misma. En todo caso, frente a lo filosófico y a la metafísica, los autores defienden una concepción destituyente de la filosofía en la cual se inscribe su perspectiva. La filosofía como el movimiento recurrente de la destitución de sí misma y de su autoridad. La retirada de lo político no es un alejamiento o abandono, sino en cierto modo también una repolitización. Respecto del significado de la noción de retirada, escriben: «La palabra debe tomarse aquí, al menos, en lo que hace a su doble sentido: retirarse de lo político como de lo «ya conocido» y de la evidencia (evidencia ciega) de la política, del «todo es político» por el cual se puede calificar nuestro encierro en la clausura de lo político; pero también repensar lo político, retrazarlo —haciendo surgir la cuestión nueva, que es la cuestión, para nosotros, de su esencia».³³ A partir de la doble caracterización no se postula un apoliticismo, sino la posibilidad de cuestionar de otra forma lo político. Otra forma, porque las categorías políticas ya no dan cuenta de su esencia.

Desde esta perspectiva se trabaja sobre lo político para pensar, por un lado, los conceptos en sus límites o, mejor, los límites sobre los cuales se estructuran los conceptos políticos; por otro lado, cómo el exceso que habita los conceptos es siempre reapropiado por un esquema de la subjetividad que domina el análisis. El objetivo es plantear la cuestión de lo político sin presuponer ninguna respuesta dada. En este preguntar, tal como hemos señalado en el apartado precedente, se pone en cuestión la figura de la filosofía política como campo disciplinar. Se muestra nuevamente la imposibilidad de abordar lo político de modo directo: si detrás de lo exorbitante se encuentra la figura del sujeto, es necesario realizar siempre trabajos indirectos. El problema central de lo político es, así, la cuestión del sujeto y sus relaciones. Lo político se define como la institución de un lazo social que crea una comunidad que no es pensada como organismo, armonía o comunión, tampoco como anarquía, sino como la an-arquía de la arquía misma.³⁴ Esto remite, según los autores, a los trabajos de Derrida: «Al menos podemos decir, con fórmulas sumarias, que por nuestra parte la cuestión de la retirada (de la “esencia”, por lo tanto de la “retirada”) de lo político nos parece revelar una problemática general de la génesis, de la *huella* (de la huella sin propiedad) tal cual la ha elaborado Derrida».³⁵

Comenzábamos este apartado señalando la dificultad existente cuando se busca circunscribir el significado de la copertenencia desde los textos de Derrida.

Es este problema el que toman Nancy y Lacoue-Labarthe para construir una interpretación del autor que configura una forma particular de abordar la política. Es necesario atender a las decisiones teóricas adoptadas por los autores para comprender los aspectos que dan lugar a una y no otra interpretación de esa ligazón que indicábamos en el apartado precedente. En primer lugar, los autores utilizan lo político y no la política, el neutro da cuenta de un giro conceptual que marca su posición teórica, un giro en el cual se demarca el área de investigación: se busca analizar esencialmente lo político, que por ello mismo es independiente de la política (entendida en su dimensión empírica o fáctica). En segundo lugar, no hablan de filosofía, sino de lo filosófico, relacionándolo con el concepto de «metafísica» en Heidegger. Esto implica una posición crítica respecto a la relación entre lo político y lo filosófico. Es justamente una configuración conceptual de lo político en la época de la metafísica —metafísica de la subjetividad—, aquello que define la copertenencia para los autores. Sólo si se comprende esto, en tercer lugar, se entiende la noción de retirada. La copertenencia, entendida desde la metafísica, adquiere su forma contemporánea en la era de la técnica, entendida en este caso como la totalización de lo político. La retirada de lo político, que también significa su deconstrucción, encuentra su razón de ser en una concepción crítica del vínculo entre lo político y lo filosófico. En resumidas cuentas, debemos destacar dos aspectos que singularizan la interpretación de Nancy y Lacoue-Labarthe: la acentuación de una investigación de esencia sobre lo político despegado de todo análisis fáctico, puesto que lo que les interesa son las implicancias conceptuales de lo político a la luz de la metafísica; y una concepción de la copertenencia en la cual el vínculo entre ambas dimensiones sólo puede ser de retirada o deconstrucción desde el diagnóstico de época realizado.

4. Totalitarismo, esencia y facticidad

Lacoue-Labarthe y Nancy según lo expuesto cumplen un papel central porque tematizan explícitamente la copertenencia y circunscriben un significado posible de la misma. Y lo hacen, es necesario destacarlo, desde una estrecha relación teórica con Derrida. Partiendo de la totalización de lo político, la retirada da cuenta del doble movimiento necesario para destituir la totalidad. Ahora bien, la posición de los autores construida sobre las nociones de totalitarismo y retirada va a sufrir una serie de críticas. Las mismas ya se anticipan en las dos intervenciones que se ocupan de la relación entre deconstrucción y marxismo en el coloquio de 1979. Si bien con posiciones diferentes, Spivak y Rogozinski intentan pensar políticas de la deconstrucción. Spivak señala que existe una estrecha relación entre deconstrucción y revolución, por que en ambos casos se trata de desestabilizar el mundo occidental para confrontarlo con lo otro excluido. Por el contrario, Rogozinski va a señalar que la deconstrucción rompe constitutivamente con la idea de revolución

puesto que cuestiona cualquier posibilidad de corte radical. Sea que se la piense como política revolucionaria, sea como una política no-revolucionaria, en ambos casos se trata de pensar la política. Esto presenta una clara diferencia respecto del planteo de Nancy y Lacoue-Labarthe quienes evitan cualquier política de la deconstrucción y hablan de una deconstrucción de la política. Incluso más, señalan que la práctica política consiste en la deconstrucción de la política. Así, toman la decisión de sustituir la politización de la deconstrucción por la deconstrucción de lo político. Al respecto, señala Nancy Fraser: «Por un lado, ellos se resisten a adoptar una posición política y quieren en lugar de ello producir una investigación pura, rigurosa, cuasi-trascendental y deconstructiva de lo político. Pero por otro lado, mantienen la esperanza, no tan secreta, de conseguir que su enfoque tenga alguna relevancia para *la politique*. Por tanto, hay un constante ir y venir entre dos formas heterogéneas de análisis, un constante aventurarse hacia una postura política para después retroceder a una reflexión metapolítica, filosófica».³⁶

En este mismo sentido, Spivak señala que es difícil estabilizar la división entre la política y lo político, y con ello cuestiona la posibilidad de realizar una *investigación de esencia* diferente de ciertas determinaciones políticas puntuales: «A partir de nuestra distinción tan clara entre lo político y la política, me pregunto si no hay una exclusión de *la política* en tanto lo otro como tal. Me pregunto si no es únicamente del lado de *lo político* que movilizamos los principios más generales y más filosóficos, mientras que del lado de *la política* ubicamos ejemplos nacionales y situados».³⁷ Pensar la diferencia entre lo político y la política es central porque se juegan allí diferentes maneras de entender la relación entre deconstrucción y política. Pues un trabajo sobre *lo político* implica, como señala la autora, la exclusión de *la política*; pero la deconstrucción trabaja y disloca los lugares de exclusión que permiten estabilizar todo dualismo. Es posible preguntar si se puede estabilizar la división entre los dos órdenes. Un preguntar que, por ejemplo para Spivak, tiene que ver con la misma apertura política de la deconstrucción: «En primer lugar, indicaría la lección «política» más importante que he aprendido de mi propia interpretación de Jacques Derrida: a saber, la conciencia de que la teoría es una práctica. Pronunciando tal frase, soy inmediatamente consciente, gracias a Derrida, que el establecimiento provisorio de tal oposición binaria es la condición y/o el efecto de ciertas decisiones ético-políticas que deben establecer normas centralizadas por exclusiones estratégicas».³⁸

De todas formas, es en el segundo libro que recopila las intervenciones en el Centro, titulado *La retirada de lo político*, donde encontramos las críticas más directas a la interpretación que realizan Nancy y Lacoue-Labarthe de la copertenencia. Las objeciones se dirigen al vínculo que establecen los autores entre filosofía y política, lo cual supone a su vez determinar conceptualmente la política. Sobre las observaciones críticas son de central importancia los textos de Claude Lefort y Denis Kambouchner, porque no son artículos destinados a la lectura de una cuestión política particular, sino que cuestionan el planteo general desde el cual los autores organizan la discusión. En enero de 1982, Lefort participa con una

intervención titulada «La cuestión de la democracia», donde acentúa la discusión sobre dos puntos: el enfoque que posibilita la perspectiva de Nancy y Lacoue-Labarthe y la diferencia entre totalitarismo y democracia. Con ambos puntos se pone en cuestión la posibilidad de realizar una investigación de esencia sobre la política y el diagnóstico que caracteriza la época en términos de totalitarismo. Lefort declara, en la primera línea del texto, que su intención es restaurar la filosofía política, lo cual implica ya una distancia crítica respecto del planteo de los autores. En la ausencia en intelectuales de izquierda de una elaboración teórica de las transformaciones políticas del mundo contemporáneo y en la extrema sofisticación de ciertos discursos encuentra un retorno al realismo político: «¿Es posible trabajar con sutileza la diferencia ontológica, rivalizar en los prodigios de la explotación combinada de Heidegger, Lacan, Jakobson y Lévi-Strauss, y volver al realismo más impertinente (*outré-cuidant*) cuando se trata de política?».³⁹ Abandonada la preeminencia del discurso marxista, el autor señala que la filosofía política parece quedar desierta. Por ello la tarea es repensar la filosofía política o abordar lo político de un nuevo modo. No como la determinación de un campo particular establecido por la ciencia social, es decir, desde la fijación de un área de investigación por la ciencia política, sino pensando la política como el lugar de constitución del espacio social: «Lo político se revela así no en lo que se llama la actividad política, sino en el doble movimiento de aparición y de ocultamiento del modo de institución de la sociedad».⁴⁰ Pensar lo político es pensar las formas de la sociedad, es decir, pensar a la vez lo político como institución de esas formas, aquello que da visibilidad al proceso por el cual se unifica la sociedad, y el ocultamiento de ese proceso al instituir un área particular denominada política.

Para Lefort volver a pensar lo político requiere de una clara diferenciación entre democracia y totalitarismo, algo que no es resuelto por Nancy y Lacoue-Labarthe. Lefort emprende en este camino un abordaje del totalitarismo como una nueva forma social y no como régimen político particular. Tematiza el totalitarismo como la transformación de lo político caracterizada por la condensación entre la esfera del poder, la esfera del saber y la esfera de la ley. El totalitarismo es radicalmente diferente de las formas de despotismo clásicas porque implica una encarnación total del poder, es decir, construye una sociedad homogénea y transparente a sí misma. Para entender esta forma de sociedad es necesario comprender la destitución del Antiguo Régimen por la democracia como forma social en la cual la fundación de lo social desaparece: se funda sobre la ausencia de fundamento. A diferencia del Antiguo Régimen donde el rey tiene dos cuerpos —un poder divino y poder humano en la constitución del reino—, la democracia se asienta sobre el poder como lugar vacío. Sólo porque el poder permanece vacío puede ser ocupado por diferentes fuerzas y en ello se funda la posibilidad del cambio permanente. Toda democracia supone el vacío en el poder que posibilita la existencia de luchas entre fuerzas antagónicas por ocupar ese lugar, ocupación que siempre es deficitaria: «En vistas de este modelo, se designa la característica revolucionaria y

sin precedentes de la democracia. El lugar del poder se convierte en un *lugar vacío*. Inútil insistir sobre el detalle del dispositivo institucional. Lo esencial es que prohíbe a los gobernantes incorporarse o apropiarse del poder». ⁴¹ La democracia no tiene cuerpo, es la imposibilidad de una totalidad orgánica, la ausencia de una identidad definida. Por definición ningún cuerpo, ninguna fuerza, puede ocupar en su totalidad ese lugar vacío. El totalitarismo sólo puede explicarse, para Lefort, sobre esta base. Debido a que la democracia, tras la Revolución Francesa, viene a instituir una forma social sin fundamento es posible el totalitarismo como el intento de completar absolutamente ese lugar vacío. Esto no implica confundir las dos formas, pues el totalitarismo como ocupación total del vacío, sin apelar a la trascendencia, es en sí mismo la negación de la democracia como indeterminación última del fundamento. La división de Lefort cuestiona directamente el diagnóstico que Lacoue-Labarthe y Nancy realizan a la luz de Heidegger, pues el totalitarismo ya no se entiende como la dominación total en la era técnica, sino como forma social que busca suturar el lugar vacío del poder. En otros términos, reduce la generalidad del diagnóstico dado por los autores, para ubicar el concepto de totalitarismo en un campo específicamente político. Y al cuestionar la caracterización de la época, la misma perspectiva de análisis proyectada por Nancy y Lacoue-Labarthe en términos de retirada pierde sentido.

Una crítica más directa a la posición teórica de Lacoue-Labarthe y Nancy es realizada por Denis Kambouchner en su texto «De la condición más general de la filosofía política». El autor critica la división entre lo político y la política, y la relación que establecen los autores entre filosofía y política. Para Kambouchner la política no puede considerarse una invención filosófica ni la filosofía una producción de la política, es decir, cuestiona la idea de mutua determinación. Que la filosofía haya elaborado un concepto de lo político no significa que haya aprehendido la facticidad de la política puesto que existe una inadecuación constitutiva entre la política y su concepto. La inadecuación se debe, para este autor, a la opacidad de la política: no puede ser claramente delimitada por la esfera del concepto. En esta medida una filosofía general de la política es imposible *a priori* porque la facticidad resulta de una opacidad inasible: «El objeto de la filosofía como tal es lo político y no la política; “lo político” es el nombre de lo que en la facticidad política interesa a la filosofía; la filosofía se interesa por el fin de la política». ⁴² Para Kambouchner, la filosofía se interesa por el fin de la política para poder pensar la esencia de lo político. Esta posibilidad se asienta en la demarcación entre lo fundamental y lo derivado, lo trascendental y lo empírico, lo contingente y lo esencial. La filosofía tiende a dominar lo fáctico de la política para poder conceptualizarla. Es en este sentido que instituir la diferencia entre lo político y la política reconstituye una forma particular de subordinar o eliminar la facticidad. La filosofía política, señala el autor, presupone el acuerdo, pero no así la política. La filosofía política establece un *telos* para la política que tiende a su propia eliminación. Así, la caracterización de la época en términos de totalitarismo y retirada reinventa el privilegio de lo teórico sobre lo empírico, es decir, no puede en la deconstrucción de los presupuestos de la

filosofía política transformarse en un ejercicio de la política: «La *forma* de la teleología que constituye la filosofía política es de algún modo mantenida en esta radicalización; o más bien, esta radicalización no puede evitar ser aquella de cierta posición del pensamiento, de modo que ella podría determinar en sí lo esencial fuera de toda consideración regulada de lo empírico, y ejercer por la simple liberación de lo esencial un tipo de decisión en lo empírico mismo».⁴³ El autor pone en cuestión la división de lo político y la política. Y ello cuestiona la necesidad de deconstruir la filosofía política y la posibilidad de suspender la consideración de lo empírico. Si el presupuesto de las investigaciones de Lacoue-Labarthe y Nancy es el trabajo sobre la esencia de lo político, el problema es el lugar que le otorgan a lo empírico —la política— en la investigación. O en otros términos, cómo reconducir una investigación de esencia hacia lo empírico.

Las críticas realizadas a la perspectiva teórica motivan la respuesta de Nancy y Lacoue-Labarthe al final del libro abordando tres problemas: lo filosófico, el totalitarismo y la retirada. En primer lugar, respecto de lo filosófico insisten en que la copertenencia constituye el punto de partida de todas sus reflexiones. Es a partir de la diferencia entre lo filosófico y la filosofía que se entiende la copertenencia. Distinción similar a la realizada entre lo político y la política que es reafirmada por los autores. Y aquí se ubica la pregunta central: «[...] lo político tal como aparece y domina actualmente —y si fuéramos sencillamente heideggerianos diríamos: la técnica, aunque justamente, por razones imposibles de desarrollar ahora, preferimos no decirlo—, lo político, entonces, tal como aparece y domina actualmente, ¿no es el efecto de cierta retirada de lo filosófico, es decir, también de cierta efectuación de lo filosófico (en el sentido en que Heidegger habla de una efectuación de la metafísica)?».⁴⁴ La pregunta supone la clausura conjunta de lo filosófico y lo político que es lo que los autores llaman totalitarismo como horizonte de la época. Es aquello que, según hemos señalado, ubica a los autores en una línea heideggeriana en la cual lo filosófico es una traducción de la metafísica.

En segundo lugar, el concepto de totalitarismo tiene dos significados para los autores. Por un lado, en un sentido general significa el cumplimiento de lo político como totalización sin resto: «Designaba el cumplimiento sin más de lo político, es decir, a la vez el reinado completo de lo político (la exclusión, como dice Hannah Arendt, de cualquier otro dominio de referencia, el «todo es político», que domina hoy casi universalmente) y, en ese reino o bajo esa dominación, el cumplimiento de lo filosófico, y de lo filosófico principalmente en su figura moderna, la que delinearon las filosofías (o bien en rigor: la metafísica) del Sujeto».⁴⁵ Los autores señalan que tratar al totalitarismo de este modo es sacarlo de todo abordaje empírico y que sólo desde la suspensión del totalitarismo es posible plantear nuevas preguntas políticas. Por otro lado, en un sentido restringido remite a un concepto más específico trabajado por la filosofía política: el totalitarismo como la resustancialización forzada del cuerpo político. Los autores parten de la necesidad de reconocer esta segunda acepción, de trabajar sobre la realidad y la naturaleza de este fenómeno, pero es justamente esto lo que lleva a pensarlo en relación con el

primer sentido. Sólo desde este cruce se puede pensar la democracia como una *forma suave* de totalitarismo.⁴⁶

En tercer lugar, es en el marco de una forma inédita de totalitarismo que se entiende la pertinencia de una noción como retirada. Ante un mundo caracterizado por la homogeneización bajo la figura del *animal laborans*, donde el espacio público se ha identificado con lo social y en el cual la figura de la autoridad se ha desvanecido (y con ella la posibilidad de la libertad) es necesaria una retirada de lo político: «Al hablar de *retirada*, hemos querido decir que algo *se retira* en (o de) lo que llamaremos, a la vez para abreviar y como provocación, la *ciudad moderna*».⁴⁷ La nueva forma de totalitarismo se entiende como disolución de la trascendencia, es decir, es la totalidad de lo político que impregna toda la vida sin alteridad posible. Es una retirada, también, hacia la trascendencia, pero no para recuperar la trascendencia divina perdida, sino para reelaborar un concepto de trascendencia que exceda la totalidad de la inmanencia. En la referencia a la trascendencia se entiende la investigación sobre la esencia de lo político y, por esto, no tiene nada de empírico. Retirada ante la imposibilidad de una alteridad específica de lo político. Es la retirada de la unidad, la totalidad y la manifestación efectiva de la comunidad: «Como corolario, esto quiere decir que en verdad es *de* la retirada de lo político de donde surge lo político «en sí mismo», su cuestión o su exigencia. Y que surge, tal como lo recordábamos hace un momento, como ineluctablemente *filosófico*».⁴⁸ Lo político no se encuentra en la especificidad determinable, sino en la misma indeterminación que posibilita la cuestión. Esta perspectiva abre la posibilidad de pensar de otro modo lo político que no se atiene a los hechos políticos, como quería Kambouchner, sino que aborda su exceso. Y no se atiene al hecho porque, retomando a Aristóteles, los autores señalan que la especificidad de lo político no es el hecho de vivir o de vivir juntos, sino del buen vivir. Es la apertura de lo político al exceso como justicia.

5. Sobre la relación de filosofía y política

Del último apartado se puede destacar que en la discusión sobre la copertenencia también se juega uno u otro modo de abordar la política. Tal como surge del primer apartado, la relación que se establece en los primeros textos de Derrida entre filosofía y política puede comprenderse en los términos de copertenencia. Éste es el término utilizado para nombrar lo que indica la frase con la que comienza el artículo «Los fines del hombre»: «lo que une desde siempre la esencia de lo filosófico y la esencia de lo político». Es justamente la determinación política de la filosofía y la determinación filosófica de la política lo que construye una perspectiva que permite abordar la relación de Derrida con la filosofía política. Si bien se mostraron ciertas indicaciones respecto al significado de la copertenencia —en relación con la institucionalidad, el internacionalismo, la democracia, el humanis-

mo—, para desarrollar las implicancias del mismo los textos de Nancy y Lacoue-Labarthe resultan de gran utilidad puesto que configuran un marco conceptual en el cual articulan la noción y establecen claramente los lineamientos de una *investigación de esencia de lo político*. Ahora bien, las críticas introducidas han servido para relativizar la interpretación que realizan estos autores. Estas críticas nos permiten situar otra lectura posible a partir de dos distanciamientos respecto a su propuesta: primero, a la división estricta entre lo político y la política que conduce a un excesivo esencialismo; segundo, a la división ente la filosofía y lo filosófico realizada a la luz de un diagnóstico de época.

En primer lugar, entonces, el distanciamiento surge por la división tajante entre la política y lo político que conduce a cierto *esencialismo* a la hora de pensar lo político, es decir, a una ruptura absoluta frente al orden de lo fáctico siempre presente en la política. En el análisis de Lacoue-Labarthe y Nancy existe una reducción de lo fáctico, de lo contingente, lo cual significa una reducción de la política a lo político. Tal como pudimos señalar, los autores manifiestan explícitamente que su intención es trabajar la esencia de lo político. Por esto es necesario preguntarse qué se juega en esta apuesta, es decir, si no se reinventa allí la clásica reducción del orden de lo fáctico —la contingencia del conflicto que ha caracterizado a la política—, en nombre de una investigación de esencia denominada filosofía. Partiendo de una posición heideggeriana sobre la existencia de una dominación planetaria de la técnica (que llaman totalitarismo), los autores concluyen que sólo habitando de cierta manera la esencia de lo político es posible escapar a esa dominación. En esta posición se parte de una visión de lo político que excluye la política. Es esta reducción la que cuestionamos porque, para Derrida, en la política existe siempre una *contaminación* entre lo trascendental y lo empírico.⁴⁹ La contaminación hace que no sea posible una investigación de esencia sin tener en cuenta las determinaciones fácticas de la política. De lo contrario, se repite un esquema que opone y subordina lo trascendental y lo empírico. Al respecto señala Simon Critchley: «[E]l diagnóstico de la retirada de lo político y de la reducción de *la politique* a *le politique* de Nancy y Lacoue-Labarthe lleva a una exclusión de la política, entendida como un campo de antagonismo, lucha, disenso, confrontación, crítica y cuestionamiento. La política sucede en un terreno social que es irreductiblemente fáctico, empírico y contingente».⁵⁰ Postular una delimitación clara y distinta entre lo político y la política es apostar por una investigación de esencia que rechaza como espuria toda intervención concreta. Pues bien, tal interpretación se opone al trabajo mismo de Derrida tal como señalaba Spivak. El problema de mantener una oposición entre la esencia de lo político y la política es reducir toda intervención en ésta a repeticiones de posiciones metafísicas imposibilitando la misma intervención. En todo caso, el trabajo de Derrida siempre implica un doble movimiento: se muestran los supuestos metafísicos que constituyen una posición y se interviene allí para dislocar esa constitución.

En segundo lugar, Lacoue-Labarthe y Nancy al desplazar el significante «filosofía» hacia «lo filosófico» realizan una traducción del concepto de «metafisi-

ca» utilizado por Heidegger. Por ello mismo, lo filosófico conlleva una irreductible temporalización de la filosofía. En otros términos, lo filosófico señala determinada configuración que no puede identificarse con la filosofía como tal. Esta configuración se tematiza en vistas a una epocalización de largo alcance que lleva inevitablemente a la totalización de lo político. Por esto los autores señalan que se trata de «nuestra» situación como posterioridad mimética del envío griego en la cual se da una efectuación de lo filosófico *como* lo político. Ahora bien, si éste es el caso, la copertenencia adquiere un matiz de época que no sólo se puede sino que se debe abandonar. La invención de nuevos conceptos, la construcción de otra política, conllevaría el abandono de la copertenencia. Por lo cual, parece que sólo acordando con el diagnóstico cuasi-heideggeriano de la época como dominación total es posible utilizar el término. Por el contrario, creemos que es posible extender la utilización del término «copertenencia» más allá de un diagnóstico epocal. Aún más, de diversos modos los textos de Derrida han contribuido a criticar y complejizar la perspectiva histórica de Heidegger.⁵¹ Esto no sólo puede ser rastreado en aquellos escritos donde Derrida se ocupa del asunto, sino que se evidencia en el abandono progresivo de una noción como «metafísica de la presencia». La copertenencia se extiende para pensar la implicancia mutua de filosofía y política sin determinar la misma desde una concepción histórica. Esto no implica construir una nueva totalización de la filosofía política en términos de copertenencia, sino señalar que ésta es una forma de lectura posible de la misma. Y así, la lectura como mediación que nos permite rastrear los filosofemas que constituyen siempre la política y la institución política de la filosofía.

En resumidas cuentas, existen dos razones por las cuales resulta significativo redefinir la expresión «copertenencia esencial de lo filosófico y lo político» por «copertenencia de filosofía y política»: primero, para evitar cualquier tipo de planteo esencialista; segundo, para evitar una conceptualización sólo negativa de la implicancia recíproca de lo filosófico y lo político. En este mismo sentido, el vínculo de filosofía y política adquiere una nueva configuración cuando no se determina desde lo filosófico y lo político. Esto supone, de una parte, deconstruir la oposición entre la política y lo político desde el momento en el que la barrera que divide ambas dimensiones siempre es precaria y supone la mutua contaminación. No es posible, como hemos señalado, construir un concepto, una idea o una esencia de la política independiente de los dispositivos institucionales. De otra parte, al hablar de filosofía y no de lo filosófico, ya no se caracteriza la copertenencia desde un diagnóstico de época particular, incluso se evita la estrecha relación con la utilización del término «metafísica» en Heidegger. En fin, se radicaliza la ligazón al ubicarla en la filosofía misma.

Es posible señalar, entonces, que la copertenencia no puede llevar a una investigación de esencia. Y esto fundamentalmente porque el pensamiento de Derrida cuestiona toda esencia pura incontaminada. Los trabajos tempranos del autor, específicamente en relación a la fenomenología husserliana, dan cuenta de la inestabili-

dad entre lo trascendental y lo empírico mostrando que existen reenvíos significantes que sólo se estabilizan por un proceso de institución.⁵² Si bien es posible acordar con el proyecto de Lacoue-Labarthe y Nancy en cuanto señalan la necesidad de repensar y reinventar conceptos políticos a la luz del mundo contemporáneo, este proyecto no se puede realizar sino partiendo de un trabajo donde la indagación sobre la política muestre su facticidad constitutiva. Si la deconstrucción cuestiona la oposición rígida entre la política y lo político, entre la esencia conceptual y la facticidad empírica, se puede indicar que el mismo término «política» muestra una inestabilidad constitutiva. Ante los recurrentes intentos de diferenciar ambas dimensiones para ubicar el estudio filosófico del lado de lo político, resulta pertinente desde los textos de Derrida indicar que «política» es un término indecible y por ello la estabilización de su sentido conlleva una decisión ético-política. Antes que construir dicotomías que simplifican, vale complejizar la misma noción de política. Esto lo reconoce en un texto reciente Jean-Luc Nancy: «“Lo político”, Philippe Lacoue-Labarthe y yo lo habíamos utilizado en los años ochenta, fundando un “Centro de estudios sobre lo político”: queríamos designar (siguiendo *das Politische* de Carl Schmitt) la esencia de la cosa, distinguida de su ejercicio o acción. ¿Pero es legítimo hacer esta diferencia? Éste sería un tema interesante... ¿La esencia de “lo” político no se encuentra en el ejercicio de las funciones políticas? ¿Y “la” política debería ser distinguida con el riesgo de devaluarse, quizá ligeramente, en relación a “lo” político? Me parece, por otra parte, que el neutro ha sido abandonado o simplemente ignorado desde hace cierto tiempo. Ni Derrida, ni Badiou, ni Rancière recurren a él. Reflexionando detenidamente, pienso que la preocupación que ha guiado cierto tiempo hacia el neutro procedía de una desvalorización peligrosa de la actividad política (¡“partidaria”!) y al mismo tiempo una tentación no menos peligrosa de magnificar el término (no por el masculino, puesto que no era machista, sino por el efecto de “esencia”) y así, precisamente, renovar la expectativa hiperbólica que se le ha adjuntado a la democracia. Ahora bien, pienso que es necesario separar claramente el orden político de los órdenes que se refieren a esa esperanza: los órdenes, decimos, del sentido o de la verdad».⁵³

Siguiendo las anotaciones realizadas, es posible señalar que cuando se aborda la relación de Derrida con la política, con el pensamiento político, con la filosofía política, etc., resulta ineludible atender al sintagma que refiere la copertenencia de filosofía y política.⁵⁴ Esta expresión significa la mutua determinación, es decir, la determinación filosófica de la política y la determinación política de la filosofía. Por un lado, siempre existe una determinación filosófica de la política porque la configuración conceptual e institucional que constituyen el universo político está atravesada inevitablemente por filosofemas. Por otro lado, una determinación política de la filosofía en un doble sentido. Primero, en sentido general, porque existe una politicidad inherente a todo orden conceptual. Derrida a lo largo de sus primeros textos frente al estructuralismo y la fenomenología va a cuestionar la existencia de un significado trascendental y la existencia de una estructura cerrada que

delimite los significados. En esta doble tarea señala que todo significado surge de un proceso de diferenciación abierto que requiere de una institución. Al no existir un significado presente a sí que escape a la diferencia, existe un movimiento de diferenciación que se expande al infinito y que sólo se detiene instituyendo un significado. Segundo, Derrida va a cuestionar toda posición que ubique la filosofía en un lugar de pureza incontaminada, es decir, que excluya hacia el exterior la institucionalidad, la facticidad, el idioma, etc. De este modo, las dimensiones políticas que parecían ubicarse en un afuera que no contaminaba la filosofía se consideran centrales en su constitución.

La copertenencia de filosofía y política cuestiona la ubicación de la política en un lugar derivado en el área del saber respecto de la filosofía. Esto acarrea no sólo consecuencias de orden teórico, sino importante, efectos políticos. Al ubicar la política en un exterior extraño a la filosofía, inevitablemente la tarea de la filosofía, es decir, la política de la filosofía debe ser la eliminación de la política, no sólo del orden cognoscitivo sino en su realidad fáctica. La fuerza del planteo de Derrida se encuentra en el cuestionamiento de la jerarquía, subordinación e, incluso eliminación de la política por parte de la filosofía. Generando de este modo un poderoso instrumento de análisis de la compleja relación entre filosofía y política en cada caso, es decir, en cada *caso singular*. Ahora bien, es posible preguntar: ¿esto significa que es necesario reemplazar la expresión «filosofía política» por copertenencia de filosofía y política? Responder afirmativamente a esta pregunta implica volver a definir de modo esencial tanto la filosofía como la política puesto que sólo si la filosofía *es* tal cosa y la política *es* tal otra, una debe excluir o subordinar a la otra de modo necesario. Para evitar esta definición esencial de ambas dimensiones, consideramos pertinente complejizar la misma configuración de la filosofía política y no postular su simple abandono por una nueva conceptualización. Esto significa, singularmente, problematizar el vínculo de filosofía y política. La noción de copertenencia sirve para pensar la problemática articulación que se da entre filosofía y política en esa tradición de discurso denominada «filosofía política».

De este modo, y más allá de los alcances para los estudios específicos sobre el autor, la copertenencia da cuenta de cierta configuración de la filosofía política. Una configuración que trabaja sobre una doble tensión: la tensión entre filosofía y política y la tensión en la delimitación de un significado de la política misma, es decir, en la estabilización de un dispositivo institucional y un orden conceptual que le dé sentido. La tensión no implica sólo la ruptura con la estabilización necesaria del significado de los términos, sino que asume una dimensión agónica interna a los mismos que no puede comprenderse desde la oposición entre conceptos y realidad. Por el contrario, la tensión del término «política» es la tensión de la política misma. Las formas que puede adquirir la filosofía no son sólo aquellas que reducen la política a partir del concepto, puesto que tampoco la política es sólo la facticidad del conflicto. Esto significa pensar desde una filosofía política que asume la contingencia de la política y trabaja en su seno la tensión que ello implica. La copertenencia,

así, nombra la *diferencia* entre filosofía y política. Por diferencia entendemos, por una parte, una ligazón constitutiva, y con ello se cuestiona la construcción de la filosofía y la política como áreas autónomas, sea en una dimensión conceptual, sea en una dimensión fáctica. Pero por otra parte, ligazón no significa identificación, sino diferencia como diferir, como *polemos*, como conflicto. La diferencia es tensión porque no existe una relación de armonía preestablecida entre filosofía y política. Al señalar que no existe identificación, indicamos que la copertenencia no lleva a una unidad fácil donde toda política es filosófica y toda filosofía es política. La copertenencia, a diferencia de esa identificación, muestra que en cada caso singular la política conlleva determinados filosofemas en el cruce entre dispositivos institucionales y conceptuales, y la filosofía tiene una institución política porque un orden conceptual requiere estabilizaciones de sentidos y porque siempre se da en determinado marco institucional. Acentuamos la singularidad porque la noción de copertenencia no busca reducir toda la historia de la filosofía política en un solo cuadro, en un solo diagnóstico, como si las relaciones de ambas dimensiones fuera la misma de los griegos a la actualidad. La singularidad conlleva un análisis situado que atiende a la particularidad de textos y contextos.

En fin, desde los textos tempranos de Derrida, y más allá de ellos, es posible configurar una concepción de filosofía política desde la copertenencia. Esto evita la subordinación de la política por la filosofía o de la filosofía por la política y acentúa la idea de tensión para pensar en cada caso singular aquello que liga de modo constitutivo filosofía y política.

NOTAS

1. J.-L. Nancy, «L'indépendance de l'Algérie et l'indépendance de Derrida», *Cités: Derrida politique. La déconstruction de la souveraineté (puissance et droit)* (Paris), n.º 30 (2007), p. 69. En un sentido similar, escribe Bennington: «[...] se cae en una equivocación al esperar de la obra de Derrida una respuesta a los conceptos de la "política" o de la "filosofía política", precisamente porque éstos son conceptos metafísicos». G. Bennington, «Derrida et la politique», *Europe* (Paris), año 82, 901 (2004), p. 213.

2. «Los fines del hombre» fue una conferencia pronunciada en Nueva York en octubre de 1968 con ocasión de un Coloquio Internacional sobre filosofía y antropología. Publicado en *Márgenes de la filosofía*.

3. J. Derrida, «Los fines del hombre», en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 131.

4. J. Derrida, «Los fines del hombre», *op. cit.*, p. 134. Al respecto escribe Sarah Kofman: «Derrida subraya la significación política de todo coloquio filosófico, significación reforzada por el carácter internacional de tal coloquio: escrito en abril de 1968, en un horizonte histórico político determinado, justo antes de los acontecimientos de mayo, en el momento del compromiso de los militantes por la paz en Vietnam, en el momento del asesinato de Martin Luther King, Derrida se pregunta por el alcance político de un coloquio que, al poner el acento en su mismo título sobre la *universalidad* y el *anthropos*, tiende a borrar las diferencias étnicas singulares bajo el nombre de un «humanismo» que, cualquiera sea la forma, ateo o no, es fundamentalmente metafísica». S. Kofman, «Ça cloche», en P. Lacoue-Labarthe y J.-L. Nancy (comps.), *Les fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida*. Colloque de Cerisy 1980, Galilée, Paris, 1981, p. 89.

5. J. Derrida, «Los fines del hombre», *op. cit.*, p. 135.
6. *Ibid.*
7. Ídem, p. 137.
8. Ídem, p. 141.
9. Vale recordar que el término *relevo* es utilizado en otras ocasiones por Derrida para traducir, y así criticar, la *Aufhebung* hegeliana.
10. J. Derrida, «Los fines del hombre», *op. cit.*, p. 158.
11. Ídem, p. 161.
12. En este marco se entiende la pregunta con la cual finaliza el texto: «¿Pero quién, nosotros?», puesto que lo que se cuestiona es la constitución de un *nosotros* desde el humanismo. De modo que una de las cuestiones fundamentales es la crítica a un concepto de lo político construido desde el humanismo. Esto ha sido abordado por Derrida extensamente en *Políticas de la amistad* mostrando cómo se ha generado un nosotros desde cierto fraternalismo que atraviesa la tradición occidental. Así, el otro será considerado como tal desde la proximidad, el parecido, la mismidad, la familiaridad. Es contra esta tradición que Derrida piensa otro *nosotros*, o mejor, abre hacia una política que cuestiona la constitución del nosotros a partir de una relación hiperbólica con lo absolutamente otro.
13. G. Bennington, «Demo», en M. McQuillan (ed.), *The politics of deconstruction. Jacques Derrida and the other of philosophy*, Pluto Press, Londres, 2007, p. 19.
14. J.-L. Nancy, «L'indépendance de l'Algérie et l'indépendance de Derrida», *op. cit.*, p. 69.
15. J. Derrida, «Ja, o en la estacada. Entrevista con Jacques Derrida», en *El Tiempo de una Tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Barcelona, Anthropos, 1997, p. 94.
16. P. Lacoue-Labarthe y J.-L. Nancy, «Texte de l'invitation à la décade», en P. Lacoue-Labarthe y J.-L. Nancy (comps.), *Les fins...*, *op. cit.*, p. 21.
17. Los autores juegan con la doble significación del término «*retrait*» en francés: retirada y re-trazo.
18. P. Lacoue-Labarthe y J.-L. Nancy, «Ouverture», en P. Lacoue-Labarthe y J.-L. Nancy (comps.), *Les fins...*, *op. cit.*, p. 13.
19. La noción de *retirada* tal como la utilizan Lacoue-Labarthe y Nancy remite a *La retirada de la metáfora (Le retrait de la métaphore)* de Derrida. En este texto escribe Derrida: «[...] si la metáfora pasa por alto o prescinde de todo aquello que no pasa sin ella, es quizá que en un sentido insólito ella se pasa por alto a sí misma, es que ya no tiene nombre, sentido propio o literal, lo cual empezaría a haceros legible tal figura doble de mi título: en su retirada (*retrait*), habría que decir en sus retiradas, la metáfora, quizá, se retira, se retira de la escena mundial, y se retira de ésta en el momento de su más invasora extensión, en el instante en que desborda todo límite. Su retirada tendría entonces la forma paradójica de una insistencia indiscreta y desbordante, de una remanencia sobreabundante, de una repetición intrusiva, dejando siempre la señal de un trazo suplementario de un giro más, de un re-torno y de un re-trazo (*re-trait*) en el trazo (*trait*) que habrá dejado en el mismo texto». J. Derrida, «La retirada de la metáfora», en *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 37. Más adelante, señala: *Retrait* no es más propio, ni literal, que figurado. No se confunde ya con las palabras que él hace posibles, en su delimitación o recorte (incluidas las palabras francesas o alemanas que se han cruzado o injertado aquí), como tampoco es extraño a las palabras como una cosa o un referente. La retirada no es ni una cosa, ni un ente, ni un sentido. Se *retira* del ser del ente como tal y del lenguaje, sin que esté, ni sea dicho, en otra parte; *encanta* la diferencia ontológica misma. Se *retira* pero la ipseidad del *se* mediante la que se relacionaría consigo mismo con un trazo no la precede y supone ya un trazo suplementario para trazarse, firmar, retirar, trazar a su vez. *Retiradas* se escribe, pues, en plural, es singularmente plural en sí mismo, se divide y se reúne en la retirada de la retirada». Jacques Derrida, «La retirada de la metáfora», *op. cit.*, p. 74.
20. C. Finsk, «Séminaire "Politique"», en P. Lacoue-Labarthe y J.-L. Nancy (comps.), *Les fins...*, *op. cit.*, p. 488.
21. Ídem, p. 492.

22. P. Lacoue-Labarthe, «Séminaire “Politique”», en P. Lacoue-Labarthe y J-L. Nancy (comps.), *Les fins...*, *op. cit.*, p. 494.

23. En un texto clásico al respecto, «¿Todo es político? (Simple nota)», Nancy escribe: «La política viene a ser precisamente lugar de destotalización. O bien, uno podría arriesgarse a decir: *si «todo es político» —pero en otra acepción que la teología y/o economía políticas— es en el sentido en que el «todo» no sería total ni totalizado en modo alguno*». Jean-Luc Nancy, «¿Todo es político? (Simple nota)» en *Actual Marx ¿Pensamiento único en filosofía política?*, Buenos Aires, Tesis 11, 2001, p. 63.

24. Ídem, p. 495.

25. P. Lacoue-Labarthe y J-L. Nancy, «Conclusion», en P. Lacoue-Labarthe y J-L. Nancy (comps.), *Les fins...*, *op. cit.*, p. 691.

26. *Ibid.*

27. P. Lacoue-Labarthe y J-L. Nancy, «Ouverture», en P. Lacoue-Labarthe y J-L. Nancy, *Rejouer le politique*, París, Galilée, 1981, p. 9.

28. Ídem, p. 12.

29. En un artículo publicado en el año 2007, Jean-Luc Nancy describe de esta forma el proyecto inicial del centro: «No era sólo una retirada del compromiso político sino una consideración de lo que Lacoue-Labarthe y yo habíamos nombrado «retirada de lo político» (en la fundación del Centro de estudios sobre lo político que nos propuso Derrida en la *École normale supérieure*) —con ello queríamos señalar que la autoconstitución y la autonomía principal de lo político, su esencia metafísica como presencia-a-sí de lo «común», entraban en cuestión, incluso en abandono, a partir del momento en el cual todo principio de autosuficiencia entraba en crisis, no en virtud de una decisión filosófica abstracta (un rechazo del sujeto, como algunos afirmaban), sino en virtud de un giro efectivo y práctico de la historia». Jean-Luc Nancy, «L'indépendance de l'Algérie et l'indépendance de Derrida», *op. cit.*, p. 68.

30. Ídem, p. 14.

31. Ídem, p. 18.

32. Los autores para clarificar el sentido de la «clausura» de lo político y en referencia explícita a Sartre escriben: «Lo que nosotros designamos con ella [la clausura] tiene relación con lo que Heidegger, a su manera (y en los límites que a pesar de todo le ha impuesto su propia historia y la historia de Alemania), ha intentado pensar con la cuestión de la técnica. Para nosotros, teniendo en cuenta la diferencia de contextos y otra historia (en el sentido restringido), teniendo en cuenta también nuestros itinerarios políticos respectivos y nuestras elecciones particulares, que no son parecidas ni asimilables, ésta es el hecho que, sin duda en un sentido en el cual Sartre no podía entender su propia fórmula, «el marxismo es el horizonte irrebalsable de nuestro tiempo». En nuestra traducción: el socialismo (en el sentido de «socialismo real») es la figura acabada, acabante, de la imposición filosófica. Ídem, p. 15.

33. Ídem, p. 18.

34. Lo cual remite directamente a un fragmento de la primera lectura que Derrida hace de Emmanuel Lévinas: «Violencia y metafísica». En este texto, escribe Derrida: «La mejor liberación respecto de la violencia es una cierta puesta en cuestión que solicita la búsqueda de la *arché*. Sólo puede hacerlo el pensamiento del ser, y no la “filosofía” o la “metafísica” tradicionales. Éstas son, pues, “políticas” que sólo pueden escapar a la violencia por medio de la economía: luchando violentamente contra las violencias de la *an-arquía*, cuya posibilidad en la historia es, todavía, cómplice del arquismo». Jacques Derrida, «Violencia y metafísica», en *La Escritura y la Diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 191.

35. P. Lacoue-Labarthe y J-L. Nancy, «Ouverture», en P. Lacoue-Labarthe y J-L. Nancy, *Rejouer...*, *op. cit.*, p. 27. Ya en las primeras páginas del Coloquio de Cerisy escribían Lacoue-Labarthe y Nancy: «Trabajar “a partir de Derrida” no significa un tipo de sumisión doctrinal o personal —cualquiera sean por otra parte los lazos de una amistad profunda (ella misma fuente de este trabajo). Sino que significa, no solamente que desde hace casi una decena de años, de hecho,

trabajamos *con* Derrida, sino sobre todo —más esencialmente— que hemos partido de la apertura y re-apertura de la cuestión de lo filosófico tal como Jacques Derrida, a lo largo de una lectura a la vez vigilante y radical de Heidegger, ha sabido plantear, la única que puede importarnos en la actualidad». P. Lacoue-Labarthe y J-L. Nancy, «Ouverture», en P. Lacoue-Labarthe y J-L. Nancy (comps.), *Les fins...*, *op. cit.*, p. 12.

36. N. Fraser, «Postestructuralismo y política». Los discípulos franceses de Jacques Derrida», en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 45, n.º 4. (oct.-dic., 1983), p. 1.227.

37. G. Spivak, «Il faut s'y prendre en s'en prenant à elle», en P. Lacoue-Labarthe y J-L. Nancy (comps.), *Les fins...*, *op. cit.*, p. 505.

38. Ídem, p. 506.

39. C. Lefort, «La question de la démocratie», en P. Lacoue-Labarthe y J-L. Nancy (comps.), *Le retrait du politique*, Galilée, París, 1983, p. 72.

40. Ídem, p. 74.

41. Ídem, p. 82.

42. D. Kambouchner, «De la condition la plus générale de la philosophie politique», en P. Lacoue-Labarthe y J-L. Nancy (comps.), *Le retrait...*, *op. cit.*, p. 130.

43. Ídem, p. 151.

44. P. Lacoue-Labarthe y J-L. Nancy, «La «retirada» de lo político», *Revista Nombres*, año X, n.º 15, Córdoba, 2000, p. 36. El escrito traducido en la *Revista Nombres* es el que cierra el segundo libro del Centro dirigido por ambos autores y es del 21 de junio de 1982.

45. Ídem, p. 37.

46. Posiblemente éste es uno de los indicios más relevantes para comprender cierto «desplazamiento de acento» en la concepción de la política en los textos de Jacques Derrida. Luego de la intervención de Claude Lefort se transcribe la discusión que siguió. En la misma es el mismo Derrida quien se pregunta si la democracia no es forma de totalitarismo. Al respecto, existe una clara diferencia respecto a los planteos en torno a la «democracia por venir» que va a caracterizar a los últimos textos de Derrida. En otros términos, la cuestión de la democracia es un importante indicio para notar el desplazamiento desde el momento en que se pasa de una crítica radical al asimilarla al totalitarismo a una defensa radical al hablar de una democracia infinitamente perfectible. Así, señala Derrida: «Una primera cuestión es planteada, aquélla de saber si la esencia de la democracia tal como es nombrada por Lefort no puede por ella misma engendrar un cierto totalitarismo, diferente de aquel que conocemos bajo ese término». J. Derrida, «Discussion», en P. Lacoue-Labarthe y J-L. Nancy (comps.), *Le retrait...*, *op. cit.*, p. 130.

47. P. Lacoue-Labarthe y J-L. Nancy, «La “retirada” de lo político», *op. cit.*, p. 40.

48. Ídem, p. 43.

49. Y no sólo en la política. Uno de los motivos centrales de los textos tempranos de la deconstrucción, ante todo en la lectura de Husserl, es la deconstrucción de lo trascendental como dimensión *a priori*, pura, presente a sí.

50. S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction, Derrida and Lévinas*, Cambridge, Blackwell, 1992, p. 216.

51. En este distanciamiento resulta central la figura de Baruch Spinoza: «¿Qué podría resistir a este orden de las épocas y, por consiguiente, a todo el pensamiento heideggeriano de la epocalización? Quizá, por ejemplo, una afirmación de la razón (un racionalismo, si se quiere) que, en el mismo momento (pero, entonces, ¿qué es un momento semejante?) 1.º no se plegase al principio de razón en su forma leibniziana, es decir, inseparable de un finalismo o de un predominio absoluto de la causa final; 2.º no determinase la sustancia como sujeto; 3.º propusiese una determinación no-representativa de la idea. Acabo de nombrar a Spinoza. Heidegger habla de él muy rara vez, muy brevemente y no lo hace jamás, que yo sepa, desde este punto de vista y en este contexto». Jacques Derrida, «Las pupilas de la Universidad. El principio de razón y la idea de la Universidad», en *Cómo no hablar y otros textos*, Barcelona, Anthropos, 1997, p. 125.

52. En términos de Beardsworth: «La consiguiente negociación entre el discurso de la filosofía y las ciencias humanas pone en acto un desplazamiento y una reorganización de la oposición “metafísica” entre lo trascendental y lo empírico, abriendo una “posición” aporética e incontrolable, ni dentro de la filosofía (como está tradicionalmente organizada) ni fuera de ella, sino una a partir de la cual se piensa el futuro del pensamiento y la práctica». R. Beardsworth, *Derrida y lo político*. Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 28.

53. J-L. Nancy, «El deseo de las formas», *Revista Nombres*, año 18, n.º 22, Córdoba, 2008, p. 55.

54. Si la noción de copertenencia es el núcleo central para pensar la relación entre filosofía y política en Derrida, en nuestra tesis doctoral complejizamos la misma en dos sentidos. En primer lugar, esa copertenencia se debe complementar con un análisis del «desplazamiento de acento» que ha sufrido la misma. En segundo lugar, en esa variación se juegan dos articulaciones de la política diferentes que entran en tensión. Las nociones de violencia y justicia son centrales porque muestran que si bien se articulan conceptos similares, el acento es puesto, en cada caso, en lugares diferentes. La copertenencia que aparece en los primeros textos se articula sobre la noción de *economía de la violencia*. Sintagma que muestra la implicancia recíproca de filosofía y política a partir de la noción de escritura: politicidad estructural de la inscripción realizada desde reenvíos significantes infinitos. Esa politicidad adquiere una forma particular al ser entendida como economía de la violencia. Sintagma que aparece en la primera lectura de Lévinas y establece una distancia central respecto de cualquier postulado de no-violencia. Luego, y sin precisar un tiempo determinado, fue cambiando la configuración de la misma. A la violencia inicial se le opone una relación con el otro no instrumental, una relación no apropiativa con el otro. Por ello es central señalar que la «justicia» empieza a ser aquel significante que le otorga un nuevo significado a la copertenencia. El sintagma que en este caso permite dar cuenta de los elementos en juego es *la deconstrucción es la justicia*. Desde este sintagma es posible esbozar una lógica alrededor de las nociones de condicionalidad e incondicionalidad, de decisión e indecidibilidad. La justicia es aquello que en este caso aparece como irreductible. Si en los primeros textos la violencia es irreductible, frente a la apertura absoluta a la alteridad, frente a la naturaleza inocente o el *telos* pacífico; si en los textos tardíos la justicia es la deconstrucción como lo absolutamente incondicionado, la incondicionalidad que permite deconstruir todas las condicionalidades, y allí permitir el arribo del acontecimiento; la cuestión es, entonces, que relaciones se pueden establecer entre violencia y justicia. La posición sostenida muestra una lectura posible de Derrida señalando que lo que funda esa lectura es la problemática relación entre violencia y justicia porque, al fin y al cabo, el vínculo entre ambos conceptos se debe pensar más allá de Derrida.

Emmanuel Biset es licenciado en Ciencia Política y licenciado en Filosofía. Asimismo es doctor en Filosofía por la Université Paris 8 (Francia) y por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Su tesis doctoral, titulada «Violencia, justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida», se ocupa de trazar los lineamientos generales del pensamiento político de Derrida. En co-autor de los siguientes libros: «Pensar desde la Emergencia. Modernidad y racionalidad social en América Latina», UCC/UNRC, Córdoba, 2005; «La escritura y lo sagrado», Alción, Córdoba, 2009. Ha publicado artículos de filosofía política en revistas nacionales e internacionales. Actualmente es becario postdoctoral del CONICET y profesor universitario.