

## La dimensión política de la deconstrucción

### The Political Side Of Deconstruction

LUIS ARAGÓN GONZÁLEZ\*

**Resumen:** En las páginas que siguen, vamos a realizar una lectura política del pensamiento de Derrida, dirigiendo nuestra atención, primero, a la deconstrucción de la escritura para centrarnos en el significado político de la *différance*, segundo, a la institución filosófica como vehículo de elaboración y transmisión del saber y, tercero, a lo que el pensador francés ha reunido bajo el rótulo *figuras de lo imposible*, con especial atención a la hospitalidad, la responsabilidad y la justicia.

**Palabras clave:** política, deconstrucción, *différance*, institución, hospitalidad, decisión y justicia.

**Abstract:** In the following pages, we are going to carry out a political interpretation of Derrida's thought, focusing our attention, first, on the deconstruction of writing to concentrate on the political meaning of *la différance*, secondly on the philosophical institution as a vehicle of elaboration and transmission of knowledge and, thirdly, on what the French Philosopher has gathered under the title *figures of the impossible*, with special attention to hospitality, responsibility and justice.

**Key words:** policy, deconstruction, *différance*, institution, hospitality, decision and justice.

¿Es la deconstrucción un pensamiento político?, ¿hay un lugar tanto para la deconstrucción de la política como para una política de la deconstrucción?, ¿cuáles son las consecuencias prácticas que caben deducirse de esta filosofía, siempre y cuando no sea el concepto mismo de deducción<sup>1</sup> un motivo determinante que ponga en funcionamiento la deconstrucción, de modo que allí donde haya la aplicación de una norma general a un caso particular, ninguna responsabilidad se habrá tomado? Y si no hay programa en deconstrucción, ¿qué política podrá programarse deconstructiva?, ¿puede haber una política más allá de la *política*, esto es, de la idea de *polis* como Estado-nación hacia donde apunta Derrida en sus últimos textos a propósito de la deconstrucción de la soberanía a partir del principio de incondicionalidad?, ¿qué permanece del concepto clásico de política, vinculado al de ciudadano, cuando es lo otro, el acontecimiento como venida imprevisible, el fundamento de una comunidad acogedora y hospitalaria con el que llega?, ¿qué porvenir tiene la política

---

Fecha de recepción: 14 de julio de 2010. Fecha de aceptación: 22 de marzo de 2011.

\* Dirección: Profesor de Filosofía en I.E.S. Merindades de Castilla. C/El Soto s/n. 09550. Villarcayo (Burgos). larg0002@gmail.com.

1 «De este pensamiento no puede sin duda deducirse ninguna política, ninguna ética y ningún derecho. No podemos hacer nada de ello. No hay nada que hacer. ¿Pero concluiremos de este pensamiento que no deja ninguna huella sobre lo que hay que hacer -por ejemplo en la política, la ética o el derecho por venir?» (J. Derrida: *Voyous*, Paris, Galilée, 2003, pp. 14-15).

si se cierran las puertas a lo por venir, a lo incalculable, a la heteronomía de lo radicalmente otro?, ¿qué política es aquella que descuida la justicia?

Derrida ha mostrado su malestar ante las pretensiones de fragmentar su obra en una primera etapa centrada en la escritura y en el *texto*, por lo tanto, más teórica o especulativa, y una segunda orientada a temáticas de contenido ético-político, como la democracia, la justicia, la hospitalidad o el perdón. Este momento de ruptura se hace coincidir con *Spectres de Marx*, de todos sus libros el más «difundido, comprado y traducido»<sup>2</sup>. Cuando las democracias occidentales parecían haber vuelto la espalda a Marx, escribir sobre el marxismo fue un gesto que no pasó desapercibido. Es una obra anacrónica, inesperada, incluso trasnochada, escrita por alguien que no pertenece al marxismo, un intruso, un meteco venido no se sabe muy bien de dónde; alguien que confiesa no haber participado en el Mayo francés<sup>3</sup> pero que, al mismo tiempo, desde su heterodoxia frente al marxismo finalista, economicista o metafísico, reivindica la herencia de cierto Marx. Si no abundan en el *corpus* derridiano referencias a Marx y a la tradición marxista, ello no es óbice para que la filosofía del siglo XX esté en deuda con él y de que «la deconstrucción hubiera sido imposible e impensable en un espacio premarxista»<sup>4</sup>. *Spectres de Marx* veía la luz en un contexto histórico en el que, tras la caída del Muro de Berlín y el derrumbe de la Unión Soviética, nadie parecía proclamar la vigencia de este pensador alemán. Al Marx dulcificado, objeto de debates escolásticos, instalado cómodamente en el panteón de los pensadores, olvidado el seísmo que habría supuesto su firma en la historia de las ideas; un Marx al que se neutraliza su potencial revolucionario, su mensaje emancipatorio, su crítica al capitalismo, a ese Marx amaestrado, Derrida contrapone el Marx de la promesa y de la justicia<sup>5</sup>.

A pesar de la importancia de *Spectres de Marx* en el conjunto de la obra de Derrida, hablar de un corte entre una práctica deconstructiva apolítica y otra de contenido político es un signo de pereza intelectual pues, en vez de adentrarse el lector por los sinuosos senderos de un pensamiento en extremo fecundo aunque complejo, caleidoscópico y multiforme, como es el derridiano, se quedaría en la epidermis de una lectura, impidiéndole captar lo que constituye una «profunda continuidad lógica»<sup>6</sup> en la producción de Derrida. Su respuesta a este supuesto giro político es concluyente: «Desde el comienzo, hace ya cerca de treinta años, mi trabajo se situó, por así decirlo, bajo el signo de una afirmación ético-política»<sup>7</sup>.

El aspecto más conocido de la dimensión política de la deconstrucción es lo que se denomina *pensamiento de lo imposible* y que incluye, entre otras cuestiones, la hospitalidad, la decisión y la justicia. Hay también en la obra que firma Derrida una implícita reflexión

2 J. Derrida: *Marx en jeu* (con M. Guillaume y J.-P. Vincent), Paris, Descartes & Cie, 1997, p. 54.

3 «No he sido lo que llamamos un ‘sesenta y ochista’. Aunque en ese momento haya participado en las manifestaciones u organizado la primera asamblea general en la calle Ulm, me mostraba reservado, inquieto ante una cierta euforia espontánea, fusionista, anti sindicalista, ante el entusiasmo de la palabra al fin ‘liberada’, de la ‘transparencia’ restaurada. No creo nunca en esas cosas» (J. Derrida: *Points de suspension. Entretien*, Paris, Galilée, 1997, p. 358).

4 J. Derrida: *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 151.

5 «Si hay un espíritu del marxismo al que yo no estaría nunca dispuesto a renunciar [...] es más bien cierta afirmación emancipatoria y mesiánica, cierta experiencia de la promesa que se puede intentar liberar de toda dogmática e, incluso, de toda determinación metafísico-religiosa, de todo mesianismo» (*Op. cit.*, pp. 146-147).

6 J. Derrida: *Marx en jeu* (con M. Guillaume y J.-P. Vincent), ed. cit., p. 57.

7 J. Derrida: *No escribo sin luz artificial*, Valladolid, Cuatro ediciones, 1999, p. 87.

política en la deconstrucción de la escritura como, por otro lado, en la preocupación por la institución filosófica. El objetivo del presente artículo es recoger cada una de estas tres líneas de trabajo.

El discurso de la metafísica, según la interpretación que realiza Derrida desde finales de los sesenta, se caracteriza por el logofonocentrismo al privilegiar la voz o *foné*, por su intimidad con el pensamiento, *logos* o sentido. Así, «cuando hablo, no solamente tengo conciencia de estar presente en lo que pienso sino también de guardar en lo más íntimo de mi pensamiento o del concepto, un significante que no se precipita en el mundo, que oigo tan pronto como emito, que parece depender de mi pura y libre espontaneidad, y de no exigir el uso de ningún instrumento, de ningún accesorio, de ninguna fuerza establecida en el mundo»<sup>8</sup>. Este idealismo, resultado del hermanamiento entre palabra y verdad, y que conduce a la existencia de un significado definitivo, ha llevado a la descalificación de la escritura por su carácter peligroso, secundario e impropio. Platón, Aristóteles, Rousseau, Husserl, Saussure, entre otros, han *escrito* contra la escritura, reduciéndola a una simple función vicarial o representativa de los significantes fónicos. Ahora bien, con todo lo imprescindible que sea releer la historia de la metafísica desde la periferia de la *episteme*, es decir, a partir de la escritura, dando protagonismo a quien vivía en el mundo de las sombras, escuchando a quien había sido silenciado, la deconstrucción no invierte los papeles. La intención de Derrida no es dar la vuelta a un esquema en el cual uno de los polos, la escritura, sufre la exclusión del otro, la palabra, ya que intercambiar los puestos es una continuación, reedición o repetición de la estructura binaria. Se trata de exceder la oposición misma, de superar la noción de centralidad, anulando de este modo las diferencias diferenciadoras, en nombre de una diferencia originaria o *différance*. Como en deconstrucción la finalidad no es voltear una jerarquía, rotar la titularidad del cetro, en un segundo momento, según esa «ciencia doble»<sup>9</sup> que practica Derrida, hay que producir un nuevo término que no se deje apresar por la oposición anterior, al tiempo que la comprenda gracias a una operación de desplazamiento. Esta generalización del concepto restringido de escritura *-(archi)escritura-* es posible porque aquellos rasgos que tradicionalmente se han aplicado a la inscripción gráfica, como son los de iterabilidad y espaciamento, funcionan en todo sistema de signos. El lenguaje oral y el escrito forman un entramado de diferencias donde no hay elementos simples que remitan a sí mismos. Los signos lingüísticos componen una red solidaria, una malla, de modo que cada uno de ellos apela a los restantes sin poder detenerse la cadena significante en un sentido trascendente que cierre este movimiento de envíos. Esta concepción relacional, que no atomística del lenguaje, responde a un pensamiento de la huella y de la *différance*.

La huella derridiana nos enseña que el proceso de significación pasa por el otro, el cual deja desde entonces de ser un extraño al que se le echa el cerrojo, apareciendo como condición *sine qua non* de toda idealidad. La huella pone de manifiesto que no hay un punto de partida y que todo comienzo remite a la huella dejada por el otro; otro, asimismo, huella de otro. No alude, pues, a un principio que *deja huella* y que podamos reconstituir con la paciencia de un arqueólogo sino a que la huella es sin origen. La huella, equivalente a la

---

8 J. Derrida: *Positions*, Paris, Minuit, 1972, pp. 32-33.

9 *Op. cit.*, p. 56.

ceniza que nombra además de la destrucción la aniquilación de la propia destrucción, borra su propia huella<sup>10</sup>.

Esta interpretación reticular de la lengua, según la cual el «significado funciona ya siempre como un significante»<sup>11</sup>, se expresa con el neologismo *différance* que, procedente del francés *différer*, remite al latín *differre*. Este verbo significa, primero, ‘diferir’, ‘dejar para más tarde’, ‘dar un rodeo’, ‘demorar’ o ‘aplazar’. Un retraso que no es accidental, circunstancial o momentáneo; no es un tiempo en expectativa, una interinidad. A este sentido de *temporización* se suma el de ‘esparcir’ o ‘diseminar’. La *différance* conjunta, pues, las acepciones de retraso con el no-retorno al origen, es decir, la diseminación, la repetición originaria, la iterabilidad. La presencia se difiere sin que haya sido colmada en un pasado que fuese pleno o que lo sea en un futuro. No es cuestión de espera. Segundo, *differre* es ‘ser diferente’, ‘no ser idéntico’, ‘diferenciarse’, ‘separación’, ‘discernibilidad’, ‘distinción entre’, ‘intervalo’, es decir, *espaciamento*. *Différance* hace referencia a lo otro, a la no identidad, dislocando la plena presencia. Con la *différance* nos introducimos en un pensamiento de la alteridad donde lo otro es tanto requerido como diferido sin que pueda hablarse de una reapropiación pasada, presente o futura. Ninguna reterritorialización a la vista.

En resumen, en tanto que un signo no está presente a sí mismo se cuestionan los valores de simplicidad, unicidad, presencia plena, autosuficiente y autonomía. Este remitirse los signos, este pasar (*temporización*) por el otro (*espaciamento*), es lo que Derrida denomina *différance* que «sería así el movimiento de juego que ‘produce’, por lo que no es simplemente una actividad, estas diferencias, estos efectos de diferencia. Esto no quiere decir que la *différance* que produce las diferencias esté antes que ellas en un presente simple y en sí mismo inmodificado, in-diferente. La *différance* es el ‘origen’ no pleno, no-simple, el origen estructurado y difiriente de las diferencias. El nombre de ‘origen’, pues, ya no le conviene»<sup>12</sup>.

La *différance*, como la estructura heteronómica de la huella, admite una lectura política pues sólo hay decisión, responsabilidad, hospitalidad, justicia, don, perdón, democracia, por venir o acontecimiento, cuando tiene lugar un corte, una ruptura, una dislocación dando así oportunidad a lo otro. Por ello, «el pensamiento de la *différance* ha sido siempre un pensamiento de lo político»<sup>13</sup>. La *différance* supone una determinada política fundada en el reconocimiento de la diferencia. Nada más ajeno a la deconstrucción que la insensibilidad y la despreocupación por la alteridad. La *différance* dice que hay que contar con el otro, que el otro cuenta y que hay que hacerle, en consecuencia, un hueco; que hay que acoger a los visitantes, dar cabida al que llega, a lo *arribante*, aunque pueda traernos la muerte, como dicta la hospitalidad infinita; nos dice que antes de toda exclusión o violencia, antes de que la guerra se haya declarado, lo otro, como huella, ya está ahí asediando en su virtualidad. El idealismo contenido en el logocentrismo y en la metafísica de la presencia, como búsqueda

10 «Tanto en el orden del discurso hablado o del discurso escrito, ningún elemento puede funcionar como signo sin remitir a otro elemento que, a su vez, no está simplemente presente. Este encadenamiento hace que cada elemento -fonema o grafema- se constituya a partir de la huella en él de los otros elementos de la cadena o del sistema [...]. Nada, ni en los elementos ni en el sistema, está nunca presente, en ninguna parte, ni simplemente presente ni ausente. De arriba abajo no hay más que diferencias y huellas de huellas» (*Op. cit.*, p. 37-38).

11 J. Derrida: *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 16.

12 J. Derrida: *Marges - de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 12.

13 J. Derrida: *Voyous*, ed. cit., p. 64.

de unidad, es el rechazo de lo diferente, de la diferencia, razón por la cual Derrida escribe de la deconstrucción «que ha representado [...] la condición por lo menos necesaria para identificar y combatir el riesgo totalitario»<sup>14</sup>. En consecuencia, la deconstrucción de los códigos de la metafísica, centro/margen, interior/exterior, original/derivado, puro/impuro, primero/segundo, palabra/escritura, revela una estrategia textual pero también política por lo *otro*, una apuesta por la alteridad aplastada por la tiranía de lo Uno. A pesar de que la deconstrucción del logofonocentrismo pareciera no tener relación alguna con cuestiones políticas, una lectura más atenta revela que la *différance* sólo se comprende como afirmación de lo otro. Lo otro como huella nos habla, podríamos decir, de una comunidad no cerrada sobre sí misma sino expropiada constantemente hacia un afuera irreductible.

Una segunda línea de trabajo en el debate político de la deconstrucción viene de la atención, sobre todo en la década de los ochenta, a las instituciones de enseñanza. La deconstrucción se ha preocupado tanto de contenidos teóricos como del espacio institucional en que se desarrolla la práctica de la filosofía. Para la deconstrucción, la institución es un problema en sí mismo, distanciándose Derrida de aquellos que habrían considerado las instituciones una cuestión menor, similar a la desconsideración de la escritura. Así, pues, «una deconstrucción rigurosa y eficaz debería a la vez desarrollar la crítica (práctica) de la institución filosófica actual y comprometer una transformación positiva, más bien afirmativa, audaz, extensiva e intensiva, de una enseñanza llamada ‘filosófica’»<sup>15</sup>.

La pregunta preliminar que podemos hacer es si queda un lugar para la filosofía si nos desprendemos del ropaje institucional. ¿Cómo articular el derecho a la filosofía?, ¿es posible encaminarnos sin rodeos al corazón de la filosofía? La respuesta de Derrida no se formula en términos de todo o nada. Se trata de confiar en instituciones lo suficientemente osadas para cambiar el concepto clásico de institución, creando otras o cuestionando en los centros tradicionales la noción de institución. La deconstrucción lejos de situarse *al* margen, se mueve *en* el margen. Ni dentro de la institución, fagotizado por la misma, ni fuera, rechazando cualquier tipo de mediación institucional. ¿Podemos pensar en una institución tan atrevida que, sin renunciar a su institucionalidad, sea capaz de crear algo novedoso? Quienes buscaran en la deconstrucción un deseo de aniquilación y de destrucción se verían defraudados ante la siguiente confesión: «Yo soy una persona conservadora. Amo las instituciones»<sup>16</sup>. Al menos hasta cierto punto ya que Derrida no ha cesado de trabajar por el establecimiento de otras nuevas, como es el caso del *Collège International de Philosophie*. No hay que olvidar, asimismo, que aquel que declara su amor a la institución ha sido profesor en la Sorbona entre 1960 y 1964; que, durante 20 años, ha enseñado en la *École Normale Supérieure* (ENS), a la que llegó por invitación de Althusser, y que, desde 1983, será *directeur d'études* en la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS) en París.

El *Collège International de Philosophie* nace el 10 de octubre de 1983, promovido y animado por el ministro socialista J.P. Chevènement. Su primer director será el propio Derrida, al que sucederá Lyotard. Entre sus miembros fundadores se encontraban M. Abensour, Ph. Lacoue-Labarthe, M. Deguy y F. Châtelet. El estatuto del *Collège* presentaba

14 J. Derrida: *Mémoires - pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988, p. 222.

15 J. Derrida: *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 121.

16 «A Conversation with Jacques Derrida», en: J. Caputo (ed.): *Deconstruction in a Nutshell*, New York, Fordham University Press, 1997, p. 8.

la peculiaridad de que siendo un organismo privado en su ejercicio y organización, tenía entre los miembros de su Consejo de administración representantes de cuatro Ministerios franceses. El funcionamiento singular del *Collège* supone que para participar en sus cursos no se requiere ninguna titulación, sólo se pide la competencia necesaria para proponer una investigación; asimismo, se caracteriza desde sus inicios por la movilidad de sus cargos y su internacionalidad favoreciendo intercambios culturales con países africanos, asiáticos o latinoamericanos, sin limitarse, por lo tanto, al ámbito de Europa y de Estados Unidos. Ahora bien, la *ratio essendi* del *Collège* es, primero, dar cabida a temáticas no legitimadas por otras instituciones y, segundo, «otorgar prioridad a aquellas problemáticas limítrofes y ante todo a aquellas que conciernen a los límites de lo filosófico como tal»<sup>17</sup>. No se trata, pues, de cultivar la *interdisciplinariedad*, es decir, enfocar una cuestión desde perspectivas diversas, sino de producir cuestiones novedosas.

Pero el *Collège* no ha sido la única contribución en la que se ha implicado Derrida en relación con la práctica de la filosofía. Con anterioridad, había participado en el *Groupe de Recherches sur l'Enseignement philosophique (Grep)*, *Les États Généraux de la Philosophie* y *Le Rapport de la Commission de Philosophie et d'Epistémologie*. Estas tres intervenciones perseguían la salvaguarda de la filosofía frente a las políticas liberales dirigidas a su supresión y una revisión decidida de los programas de estudio. Siempre que Derrida se ha asociado en un frente común para proteger la enseñanza filosófica no ha sido por una actitud conservadora alérgica a cualquier cambio ni en nombre de un corporativismo ramplón sino que se ha coaligado para relanzar y transformar el estudio de la filosofía.

El *Grep* cuestionaba la concepción tradicional de la filosofía que convertía a ésta en un saber unitario, cerrado y separado de otras disciplinas<sup>18</sup>, al tiempo que no perdía de vista la singularidad de la historia de la filosofía, su lenguaje y vocabulario específicos así como sus métodos particulares, marxista, fenomenológico, analítico, entre otros. Aunque el *Grep* no se limitaba a ser una respuesta frontal a la reforma de Valéry Giscard d'Estaing y de su ministro de educación René Haby que conducía a la práctica desaparición de la filosofía, pues apuntaba a una profunda revisión de los vínculos entre la filosofía y su enseñanza, lo cierto es que acabó abogando por defender casi exclusivamente la permanencia de esta materia en el currículo escolar. Esta reducción horaria obedecía, en opinión de Derrida, a la inutilidad de la filosofía, al menos si atendemos a criterios de orden económico, y al deseo de minar uno de los pilares que sostiene la capacidad crítica de los ciudadanos. La filosofía, antes que la repetición mecánica de unos contenidos, debería ser una invitación a la reflexión y a la formación de un espíritu libre y crítico.

En continuidad con el *Grep*, el 16 y 17 de junio de 1979 se convocaron en la Sorbona los *États Généraux de la Philosophie* que congregó a más de 1200 personas entre profesores, alumnos e intelectuales para hacer un llamamiento en favor de la filosofía. Los *États Généraux* tuvieron lugar en unas circunstancias de extrema contradicción. En una época en que la rentabilidad en materia educativa se imponía sobre cualquier otra valoración, emergían del horizonte filósofos de nuevo cuño que, en sus arriesgadas intervenciones, introducían savia

17 J. Derrida: *Du droit à la philosophie*, ed. cit., p. 572.

18 «La filosofía, la identidad filosófica, es también el nombre de una experiencia que, como en la identificación en general, comienza por ex-ponerse: dicho de otra manera, por expatriarse» (*Op. cit.*, p. 22).

fresca en las venas de una memoria que languidecía. Irrumpieron filósofos como Derrida, Deleuze o Lyotard que anunciaban un nuevo pensamiento, con quienes comenzaba otro amanecer. Y, al mismo tiempo, la filosofía estaba llamada a desaparecer de los programas de enseñanza de los institutos. Con los *États Généraux*, «la exigencia filosófica nunca se había afirmado con tanta vida, juventud y diversidad»<sup>19</sup>. Entre aquellos que reafirmaban la herencia del saber filosófico, entre los que avanzaban un «sí a la filosofía»<sup>20</sup>, un sí afirmativo, intratable, incondicional, se encontraba Derrida. Un sí también al por venir. Un sí que se desdobra, un sí que exige volver sobre sí, sobre el primer sí. Si Derrida se ha asociado a grupos de trabajo en apoyo de la enseñanza de la filosofía y ha formado parte en el nacimiento de nuevas instituciones, como el *Collège*; si se ha opuesto a la muerte de la filosofía decretada oficialmente y se ha comprometido con el presente y futuro de la memoria de este saber, todo ello no habría sido posible sin el amor incondicional a la filosofía.

En tercer y último lugar, el punto más reconocible de la vertiente política de la deconstrucción es al que se dedica Derrida desde los años noventa con la hospitalidad, la democracia, la espectralidad, el acontecimiento, la responsabilidad, la decisión o la justicia. Este conjunto de *figuras de lo imposible* compromete la noción de sujeto soberano, central en el discurso moderno ético-político. A través de estos temas se nos permite pensar la venida de lo otro hasta el extremo de que «sin esta experiencia de lo imposible, más valdría renunciar tanto a la justicia como al acontecimiento»<sup>21</sup>. Lo imposible, según Derrida, no es un límite negativo, es la urgencia que marca lo otro en su absoluta singularidad. Una alteridad que se anuncia en la fractura, en el hiato, en la dislocación, en la *différance* como disrupción, en el instante en que se rompe con el marco de lo esperable y lo inesperado hace su aparición. Como un mesías sin mensaje salvífico.

La política que pueda formularse desde la deconstrucción, sin que ello suponga que ha de proporcionarnos las claves para una nueva política, continuadora de la concepción tradicional con sus códigos y clichés<sup>22</sup>, dejando intacta la existencia de la comunidad o polis, habrá de ser una política de lo otro y desde lo otro; sensible, sin embargo, a los otros empíricos, originándose una negociación interminable entre esa alteridad inasible y esas otras singularidades anónimas; una transacción, una tensión, que ejemplificaremos en el tema de la hospitalidad.

Las publicaciones de Derrida sobre la hospitalidad están fechadas en los años noventa, estimuladas por las políticas restrictivas de inmigración llevadas a cabo por el gobierno francés y que desde entonces no han dejado de radicalizarse en los países occidentales. Un ejemplo de esta tendencia alérgica es la figura jurídica del *delito de hospitalidad* que permite que «el legislador pueda perseguir a todo aquel que, a título personal y privado, reciba

19 *Op. cit.*, p. 271.

20 *Op. cit.*, p. 262.

21 J. Derrida: *Spectres de Marx*, ed. cit., p. 112.

22 «Tengo que confesar que no he conseguido nunca relacionar directamente la deconstrucción con códigos y programas políticos existentes [...]. Y la ausencia de un código político adecuado para traducir o incorporar las implicaciones radicales de la deconstrucción ha dado a muchos la impresión de que la deconstrucción es algo opuesto a la política o que es, en el mejor de los casos, apolítica. Pero esa impresión sólo subsiste porque todos nuestros códigos políticos y terminológicos siguen siendo fundamentalmente metafísicos, al margen de que procedan de la derecha o de la izquierda» (J. Derrida: «Deconstruction and the Other», en: R. Kearney: *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, Manchester, University Press, 1984, pp. 119 - 120).

en su casa, a su mesa o en su hogar, a personas en situación ilegal»<sup>23</sup>. A la hospitalidad Derrida dedicó, además, su seminario semanal de la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* de París en los años 95 y 97, dos de cuyas sesiones se encuentran recogidas en *De l'hospitalité*. Cabe igualmente reseñar su intervención el 21 de diciembre de 1996 en el *Théâtre des Amandiers* de Nanterre en una manifestación de apoyo a los *sans-papiers*<sup>24</sup>.

Derrida distingue entre, por una parte, la hospitalidad incondicional, si es que algo así fuera posible, que consiste en «dejar el paso al otro, al radicalmente otro»<sup>25</sup> y que implica un absoluto desconocimiento del otro, un respeto escrupuloso de su alteridad y una indefensión ante esa venida traumática; una hospitalidad que no entiende de contratos porque no está sujeta a ningún derecho, y, por otra parte, las leyes concretas de la hospitalidad, singulares y válidas en un contexto específico, para un tiempo determinado; leyes que son de carácter histórico, cambiantes y perfectibles. Esta hospitalidad ya no consiente la entrada del *arri-bante*, de lo que sea o de quien sea, de lo que llega o de quien llega, sino que la fiscaliza a través de un pliego de condiciones que debe satisfacer aquel que desee introducirse en la casa del anfitrión. Nos encontramos, pues, con dos concepciones de la hospitalidad heterogéneas e irreductibles entre sí, pero indisociables. Aunque se repelen, se reclaman o, dicho de otra manera, a pesar del infinito que las separa, se necesitan: «Estos dos regímenes de la ley, *de la ley* y *de las leyes* son, a la vez, contradictorios, antinómicos e inseparables. Se implican y se excluyen simultáneamente el uno y el otro»<sup>26</sup>.

Los riesgos de la hospitalidad infinita hacen de ella un discurso «políticamente inaceptable»<sup>27</sup>, inconcebible e irresponsable, al menos mientras la responsabilidad política descansa en la inalienable soberanía del Estado. Reconociendo esta peligrosidad, «una política que no guarde una referencia a este principio de hospitalidad incondicional, es una política que pierde su referencia a la justicia»<sup>28</sup>. Por este motivo, para que la hospitalidad incondicional no se quede en una mera declaración de buenas intenciones sin un compromiso efectivo con la transformación de la realidad, es preciso que la ley de la incondicionalidad se traduzca en leyes aunque con ello se anule su incondicionalidad. El destino mismo de la ley de la hospitalidad infinita es degradarse: «Para ser lo que ella es, *la ley* necesita también *unas* leyes que, sin embargo, la niegan, en cualquier caso la amenazan, a veces la corrompen o la pervierten. Y deben siempre poder hacerlo»<sup>29</sup>. Esta perversión no es casual, un contratiempo inesperado. Es la esencia misma de la ley. Su corrupción está inscrita en su propio devenir, en su naturaleza; como si su fracaso fuese su realización o, dicho a la inversa, como si su realización pasase por su fracaso. Pero, así como la hospitalidad incalculable debe traducirse en formas legales, las políticas de la hospitalidad (que hay muchas y no son todas iguales, pues su grado de *hospitalidad* no es idéntico) extraen su fuerza de la hospitalidad infinita. Las diferentes legislaciones en materia de hospitalidad serían concre-

23 J. Derrida y E. Roudinesco: *De quoi demain... Dialogue*, Paris, Fayard/Galilée, 2001, p. 101.

24 El 18 de marzo cuatrocientos treinta africanos se encerraron en la iglesia de Saint-Ambroise e iniciaron una huelga de hambre para obtener su regularización en un momento en que el gobierno francés estudiaba reforzar las *leyes Pasqua-Debré* de 1993 (*Ibid*).

25 J. Derrida: *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993, p. 102.

26 J. Derrida: *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévi, 1997, p. 75.

27 J. Derrida: *Échographies - de la télévision* (con B. Stiegler), Paris, Galilée/INA, 1996, p. 25.

28 *Ibid*.

29 J. Derrida: *De l'hospitalité*, ed. cit., p. 75.



ciones, más o menos espléndidas, de la ley de la hospitalidad pura -infinitamente traducible a causa de su intraducibilidad. Por todo ello, «la tarea política sigue siendo la de encontrar la mejor transacción ‘legislativa’, las mejores condiciones ‘jurídicas’ para lograr que, en una situación determinada, la ética de la hospitalidad no sea violada en su principio mismo, y sea respetada lo mejor posible»<sup>30</sup>.

Forma parte del imperativo de la hospitalidad incondicional determinarse en políticas específicas, establecer normas, fundar códigos. Hay que negociar con lo innegociable, tratar con lo intratable, aunque con ello se haga de lo incalculable, esto es, de la hospitalidad incondicional, un programa<sup>31</sup>. La negociación es el momento en el que se alumbró la decisión. Ésta debe, pues, responder tanto del polo de la incondicionalidad como del de las circunstancias fácticas. La negociación encuentra su lugar entre el orden de lo incalculable y el de la economía o de la calculabilidad. Un ejemplo de este desarrollo de la ley absoluta de la hospitalidad sería la creación, al amparo del Parlamento Internacional de Escritores, de las *ciudades-refugio*, entre las que se cuentan Amsterdam, Estrasburgo, Berlín, Lisboa, Coimbra y Valladolid. Todas ellas constituyen una red solidaria denominada *International Network of Cities of Assylum, INCA*, cuyo objetivo programático es ofrecer una respuesta a escritores, artistas y pensadores amenazados, perseguidos o condenados al exilio. Ahora bien, con todo lo necesario que sea el paso de la ley de la hospitalidad a las leyes concretas, Derrida insiste en que no hay que «cerrar la puerta a lo incalculable»<sup>32</sup>.

Como la hospitalidad infinita da la bienvenida al *arribante* y lo cobija graciosamente, podría deducirse que este concepto de hospitalidad consiste en que el anfitrión cede su sitio al otro, en que le hace entrega de las llaves del hogar. Daría la impresión de que la hospitalidad es *dar lo que uno tiene*. Pero la hospitalidad, cercana a la experiencia del don, a la gratuidad sin retorno, al gasto sin reserva, exige *dejar* la casa y no aboga por un simple cambio de titular. Hay que *abandonar* la morada, perderla, olvidarla en un olvido tan radical que acabe olvidando el propio olvido. Un olvido sin deuda y sin añoranza. Un olvido afirmativo. La actitud hospitalaria se consume en un recibir sin recibir: «Este *recibir*, propuesto como sinónimo de *acoger*, no recibe más que en la medida, una medida desmesurada, en la que recibe más allá de la capacidad del yo»<sup>33</sup>. Por ello, si lo otro llega, no llega a un lugar porque el lugar mismo es borrado con la llegada de lo otro. Lo que a través de la hospitalidad infinita señala Derrida es que limitarnos a acoger lo que puede ser acogido, acoger lo acogible, aquello que está a nuestro alcance, lo que podemos someter o domeñar, no sería acoger en sentido radical. Sin restar valor Derrida a los actos cotidianos de hospitalidad, más aún, juzgándolos necesarios, su generosidad no debe tampoco ocultar la motivación egoísta que en el fondo esconden.

30 J. Derrida: *Papier Machine*, Paris, Galilée, 2001, p. 361.

31 «Cuando decimos negociación, decimos compromiso, transacción. Hace falta transacción aunque haya que inventarla. Una buena transacción es una invención tan original como la invención más inédita. Tiene que haber transacción en nombre de lo intratable, en nombre de lo incondicional, en nombre de alguna cosa que no tolera la transacción, y aquí radica la dificultad. La dificultad del pensamiento como dificultad ‘política’» (J. Derrida: *Échographies - de la télévision* (con B. Stiegler), ed. cit., p. 93).

32 J. Derrida: *Papier Machine*, ed. cit., p. 274.

33 J. Derrida: *Adieu - à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997, p. 55.

En algunas ocasiones, y para clarificar los dos sentidos de la hospitalidad que estamos manejando, Derrida distingue entre *visitación* e *invitación*<sup>34</sup>. La *invitación* se corresponde con la hospitalidad condicionada. Una invitación se rige por las normas que impone el anfitrión a los huéspedes y que estos deben observar; en la *visitación*, en cambio, el soberano es sorprendido por la venida de lo otro que se produce a destiempo, de forma inesperada, a contratiempo, sin tiempo alguno de preparación, incluso sin que valga el concepto de espera, dejando al anfitrión fuera de lugar, de su propio lugar, haciendo de él un exiliado. Contrariamente a lo que pudiera pensarse, la *visitación* «no marca siempre el momento de una aparición generosa o de una visión amigable, puede significar la inspección severa o el violento registro domiciliario»<sup>35</sup>. La figura que mejor expresa esta visita inopinada es el espectro, el *arribante* por excelencia. Por ello, «no hay hospitalidad sin que entre en juego la espectralidad»<sup>36</sup>. El fantasma —*revenant*— hace acto de presencia sin anunciarse, se presenta sin presentarse, en un instante que apenas dura; un visitante del que no se sabe si regresa del pasado o del futuro. El radicalmente otro, el extranjero absoluto que representa el espectro, es aquel que una hospitalidad infinita acoge. La inquietud que provoca el espectro, cuya sola aparición es suficiente para despojar a los titulares del hogar de cualquier derecho de propiedad, es análoga a la que trae consigo la hospitalidad incondicional. Una política que se haga cargo de los espectros, que cuente con ellos y que los acoga; que no se limite a los presentes, que no sea tan corta miras como para olvidar a los que ya no están como a los que están por venir, instituirá la necesidad, la urgencia, de una *política de la memoria*, siempre tan incómoda para quienes se mueven en unas visiones de la política limitadas al presente.

El terreno para pensar la hospitalidad está sembrado de aporías. Acabamos de ver cómo en el corazón de la misma se entrelazan dos concepciones de las que hay que responder. Junto a una hospitalidad pura que pide desvincularse del concepto de propiedad, desprenderse de la casa, del *chez soi*, para dejarse alcanzar por el *arribante*, nos encontramos con una hospitalidad concreta, limitadora de la hospitalidad infinita, que fija códigos y normas jurídicas. La centralidad que adquiere la aporía en la reflexión política de Derrida queda de manifiesto cuando hace de ella la «condición de la responsabilidad y de la decisión»<sup>37</sup>. A pesar de su negra descripción, «ausencia de sendero, parálisis ante el camino bloqueado, inmovilización del pensamiento, imposibilidad de avanzar, barrera ante el porvenir»<sup>38</sup>, lo que esconde no es la inactividad o la paralización. Es la falta de salida o la incapacidad de avanzar lo que vuelve urgente la actuación, el compromiso, la acción. Sin la angustia de la aporía, sin ese verse atrapado en un callejón sin salida, no habría respuesta. Como es el no paso, la vía cerrada, la imposibilidad de continuar, hay que trazar un camino, inventar una ruta. Hacer de la aporía una experiencia negativa es desconocer la pujanza afirmativa que palpita en su interior. La aporía se presenta en la forma de un *double bind*, doble vínculo o atadura que aprisiona al individuo entre dos órdenes contradictorias de las que hay que

34 J. Derrida: *Papier Machine*, ed. cit., pp. 296 - 297.

35 J. Derrida: *Spectres de Marx*, ed. cit., p. 165.

36 J. Derrida: *Adieu - à Emmanuel Lévinas*, ed. cit., p. 193.

37 J. Derrida: *Apories*, Paris, Galilée, 1996, p. 37.

38 J. Derrida: *Mémoires - pour Paul de Man*, ed. cit., p. 129.

responder, teniendo presente que «no se puede deshacer uno de los nudos más que tirando del otro para apretarlo aún más en ese movimiento que he llamado la *estructura*»<sup>39</sup>.

Ahora bien, si a Derrida le interesa el concepto de decisión es para deconstruirlo en nombre de la decisión, sugiriéndose con ello que el olvido de lo que *decidir* quisiera decir habría marcado el destino de esa palabra hasta el punto de borrarse su significado más íntimo. Pensar la decisión como la respuesta de un sujeto soberano y libre desactivaría el potencial revolucionario que acoge aquélla. La fidelidad a la decisión, la decisión fiel, fidelidad sin modelo, infiel por fidelidad, fielmente infiel, pasaría por resaltar las aporías que encierra, las cuales hacen de la decisión algo (im)posible, aunque ineludible e inaplazable. Sin embargo, la deconstrucción de la decisión y la responsabilidad no tiene lugar desde un concepto más elevado de responsabilidad, desde una supuesta autoridad moral a partir de la cual se juzgase irresponsable cierta responsabilidad moral<sup>40</sup>. Es en nombre de *otra* responsabilidad como se deconstruye la responsabilidad. La deconstrucción es más que responsable porque apela a una responsabilidad infinita, a una responsabilidad que nos deja a la intemperie ante lo otro, que nos expone sin protección. Una respuesta comedida o posible no respondería nada. Una responsabilidad con la que la política nada tiene que hacer. La respuesta responsable debe ser exagerada, inapropiada y desajustada. De lo contrario, es una respuesta que no responde. El discurso que de la responsabilidad hace la deconstrucción, deconstruyendo el sujeto responsable y la instancia crítica<sup>41</sup>, se realiza desde el lugar del otro que desborda nuestras fuerzas, nuestra capacidad de decisión y nos vuelve impotentes ante lo *arribante*. Derrida es categórico cuando escribe que «una teoría del sujeto es incapaz de dar cuenta de la mínima decisión»<sup>42</sup>. Lo que, en principio, sería la explicación heredada de la noción de decisión, esto es, un sujeto que desde la libertad individual inicia una línea de actuación, es lo que imposibilita la decisión. La decisión no comienza con la autonomía de un yo liberado de coacciones exteriores e interiores, un yo soberano, dueño de sí. Sucede lo contrario: allí donde hay sujeto, no hay decisión.

Ser fiel a la decisión es dejar que lo otro decida por mí, dejando de ser yo el fundamento de la decisión. La decisión se sufre, sobreviene. El sujeto la padece, es el objeto de la misma. En apoyo de esta pasividad vinculada a la decisión, comprobamos que en la palabra *sujeto* resuena además de la idea de dominio y actividad, el principio soberano antes comentado, su opuesto, es decir, la atadura, la obligación, el padecimiento o la pasión. El sujeto de la decisión sería el otro y es el otro el que decide. En la decisión habría que conjugar ambos aspectos. Se trataría de pensar juntas, en primer lugar, la responsabilidad de la que, en ningún caso, puedo ser exonerado, (¿qué sería una decisión sin mi responsabilidad, sin hacerme responsable de ella?) y, en segundo lugar, la desposesión o descentramiento de un sujeto.

La decisión, pues, funda un acontecimiento. Desde el momento en que no se sigue ninguna medida y se abandona la prescripción de una regla general; desde el momento en que

39 J. Derrida: *Résistances - de la psychanalyse*, Paris, Galilée, 1996, p. 51.

40 J. Derrida: *Points de suspension*. *Entretiens*, ed. cit., p. 375.

41 «La deconstrucción no es una operación crítica, la crítica es su objeto; la deconstrucción recae siempre, en un momento o en otro, sobre la confianza concedida a la instancia crítica, crítico-teórica, es decir, capaz de decidir, a la posibilidad última de lo decidible; la deconstrucción es deconstrucción de la dogmática crítica» (*Op. cit.*, p. 60).

42 J. Derrida: *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 87.

se produce una ruptura radical, entonces y sólo entonces, puede acontecer algo decisivo, puede tener lugar el acontecimiento de una decisión. Pero, así como ante la venida del acontecimiento el sujeto queda expuesto, indefenso, vulnerable en una situación de extrema pasividad, así también, al pensar la decisión en términos de voluntad, conciencia, intencionalidad y actividad, no hay ocasión para la decisión. Ésta es «de un determinado y extraño modo, la decisión del otro en mí: venida del otro, con vistas al otro dentro de mí. Debe paradójicamente implicar cierta idea de pasividad que no aligere en nada mi responsabilidad»<sup>43</sup>.

La justicia, finalmente, ocupa un lugar destacado en los textos de Derrida. El punto de inflexión lo representa la publicación de *Force de loi*, seguido más tarde por *Spectres de Marx*, del que escribe que es «quizás un libro en primer lugar sobre la justicia»<sup>44</sup>. La importancia que concede a esta cuestión se pone de manifiesto en la siguiente declaración, no exenta de una clara intención provocadora: «No conozco nada más justo que eso que llamo hoy deconstrucción»<sup>45</sup>, es decir, que allí donde tenga lugar la deconstrucción, encontraremos la justicia. A pesar de la importancia que le atribuye, se echa en falta un estudio monográfico de las concepciones más influyentes de la justicia en la historia del pensamiento occidental, exigencia ésta que Derrida, por su parte, considera imprescindible: «Hay que ser justos con la justicia, y la primera justicia que debe ser hecha a la justicia es la de escuchar, intentar comprender de dónde viene, qué es lo que quiere de nosotros»<sup>46</sup>. Su propósito último sería demostrar que la deconstrucción se abre y se cierra con la justicia, que lo que la mueve o moviliza, lo que la pone en funcionamiento, aquello de donde extrae sus fuerzas, es una insaciable sed de justicia y que, sin la referencia a este polo, que no se confunde con el derecho, aunque, por otra parte, lo reclama, la deconstrucción perdería su sentido, su aliento.

La justicia se inscribe en una red conceptual más amplia en la que sobresalen la hospitalidad, la democracia, el porvenir, la incondicionalidad, el acontecimiento, la espectralidad y la promesa mesiánica. El que estos temas estén inmersos en una cadena de sustituciones, no significa que no tengan su propio contexto. Cada uno de ellos nos habla de una cierta experiencia de lo (im)posible que no es sino «la pulsión o el pulso de una ‘deconstrucción’»<sup>47</sup>. Un (im)posible que se nos anuncia en la fractura, en el hiato, en la dislocación, en la *différance*, en el momento en que se rompe con lo esperable. Por eso, «no habría ni inyunción ni promesa sin esta desconexión»<sup>48</sup>. Sólo así habría, si la hay, justicia. Una desarticulación no negativa, al modo de una especie de disfunción que hubiera de repararse. Más aún, puede tener lugar la decisión, la responsabilidad, el don, la promesa, el testimonio, etc., en definitiva, lo otro, en ese instante de fisura y de zozobra del *logos*, cuando el reunir racional (*legein*) se dispersa. *En el principio fue la quiebra* (en la metafísica, en la ética y en la política), afirma la deconstrucción.

La justicia desempeña un rol similar al de la hospitalidad pura: así como ésta debe alumbrar políticas efectivas y ha de servir de guía o de inspiración, de modo análogo, la justicia reclama el derecho que, siguiendo con el símil propuesto, se correspondería con la hospi-

43 J. Derrida: *Papier Machine*, ed. cit., p. 358.

44 J. Derrida y E. Roudinesco: *De quoi demain... Dialogue*, ed. cit., p. 134.

45 J. Derrida: *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994, p. 46.

46 *Op. cit.*, p. 44.

47 J. Derrida: *Papier Machine*, ed. cit., p. 308.

48 J. Derrida: *Spectres de Marx*, ed. cit., p. 63.

talidad condicionada. En este sentido, justicia y derecho son heterogéneos e indisolubles. Mientras que la justicia se abre a una singularidad incalculable y sin norma, desmedida, el elemento del derecho es el de la universalidad de la ley. Ambos se hallan separados por un abismo insalvable debido a su naturaleza antitética; no obstante, aunque contrarios en sus objetivos, se requieren, se necesitan. Justicia y derecho se anudan de tal manera que no cabe tirar de un hilo sin atraer el otro al instante. De esta trabazón se concluye que la justicia debe determinarse jurídicamente, hacerse norma, devenir ley, al tiempo que aquello hacia donde apunta el derecho recibe el nombre de justicia. El derecho aspira a realizar la justicia, a ser justo con ella, a que la justicia brille en la decisión, aunque cada vez que la justicia se hace derecho se pierde su incondicionalidad. El derecho inventa la norma. La decisión justa no puede consistir en disponer de un criterio preestablecido, válido *a priori* para situaciones similares, sino que ha de querer hacer lo (im)posible. La justicia está envuelta en la aporía siguiente: si bien apela a la singularidad de lo que viene y es heterogénea al cálculo y a la negociación, extraña a la norma y a la generalidad, es preciso que se traduzca en normas jurídicas. Hay que conjugar el cálculo del derecho con lo incalculable de la justicia. Como subraya Derrida, «no hay justicia sin apelación a determinaciones jurídicas y a la fuerza del derecho, como no hay devenir, transformación, historia y perfectibilidad del derecho que no apele a una justicia que, sin embargo, siempre lo excederá»<sup>49</sup>.

¿Qué entiende Derrida por justicia? Las numerosas definiciones que hallamos diseminadas en sus escritos, ponen el acento en la alteridad. Es, por ejemplo, «la experiencia del otro como otro, el hecho de que yo deje al otro ser otro»<sup>50</sup>. La justicia tiene que ver con el respeto hacia lo extranjero, con que el otro continúe siendo otro sin reducirse la radical extrañeza del *arribante*, evitando domesticarlo con categorías jurídicas. Como la justicia es inseparable del acontecimiento, esto es, de la absoluta singularidad de lo que viene, no se puede de antemano prever lo que vendrá ni tampoco si sus efectos serán beneficiosos o tan destructivos como la acción devastadora de la pulsión de muerte. Lo otro debe permanecer bajo el signo de la indecidibilidad, para lo cual es imprescindible romper con los esquemas preconcebidos, con todo horizonte de espera y con toda esperanza futura. Por estas razones, no hay política, limitada a los míos, cercanos o presentes, que pueda asumir como programa la incondicionalidad de lo otro.

En cuanto al derecho, no es una realidad fija e inmutable, inalterable en el tiempo, sino que en constante transformación se hace y se deshace, como hacía la inteligente Penélope, adaptándose para responder a los cambios sociales. Este dinamismo hace de él una construcción infinitamente perfectible sin que se excluya de este proceso su posible degeneración. La suerte del derecho es que está en perenne tensión consigo mismo. Por ello, que «sea deconstruible no es una desgracia. Podemos incluso ver ahí la oportunidad política de todo progreso histórico»<sup>51</sup>. Ahora bien, el derecho no es auto-referencial y su fuente es la justicia. Más aún, se puede decir que el derecho es un sistema de protección que evita la irrupción descontrolada de lo no esperado, de lo inesperable. Es un cerrojo contra lo otro. Si la razón de ser del aparato jurídico es sancionar comportamientos; si la ley es una criba que filtra, es

49 J. Derrida: *Voyous*, ed. cit., p. 208.

50 J. Derrida: *Échographies - de la télévision* (con B. Stiegler), ed. cit., p. 29.

51 J. Derrida: *Force de loi*, ed. cit., p. 35.

decir, autoriza y prohíbe, frena y permite, la justicia, en cambio, deja venir a lo otro. Mientras que el derecho impone límites a la llegada de extranjeros, la justicia prescribe la libertad del otro. La conclusión a la que llega Derrida es que como el derecho es una construcción histórica, su deconstrucción está en curso en nombre de la indeconstructible justicia. La deconstrucción «tiene lugar en el intervalo que separa la indeconstructibilidad de la justicia y la deconstructibilidad del derecho»<sup>52</sup>.

La justicia, motor de la deconstrucción, es indeconstructible, acabamos de anotar. Pero, ¿qué es lo indeconstructible? Derrida explica su significado en una nota en la que escribe que lo indeconstructible «que recibe en este contexto el nombre de justicia [...] no tiene la forma de un límite fundador sobre el que se detiene o tropieza una suerte de duda radical. Es una inyunción para la cual toda construcción o fundación queda inadecuada»<sup>53</sup>. Lo que se predica de la justicia, su indeconstructibilidad con relación al derecho, bien podría extenderse a la hospitalidad sin reserva, al don, al perdón incondicional, a la democracia por venir, a la promesa mesiánica, en resumen, al conjunto de figuras de lo (im)posible<sup>54</sup>.

Hay que diferenciar, sin embargo, dos interpretaciones de lo indeconstructible. Cabe hablar de un indeconstructible metafísico, planteado como ideal, que consistiría en el sueño de la razón por alcanzar la pura presencia, la claridad sin laguna, sin quiebra, la absoluta coherencia, la armonía total, el cierre perfecto del sistema sin ningún resquicio por donde comenzase a trabajar la deconstrucción. Lo indeconstructible sería un límite para la deconstrucción que vendría dado por un significado definitivo; aludiría a un bastión invulnerable, el último reducto de la metafísica, indiferente ya a la acción deconstructiva, y que, por lo tanto, indicaría el final de la misma, su extinción. Sin embargo, la figura de lo indeconstructible que le interesa a Derrida es aquella según la cual el origen de la deconstrucción sería la ausencia de una fuente donadora de sentido: la *différance* como diferencia originaria. Lo indeconstructible «no es una construcción cuyos fundamentos fueran seguros, al abrigo de toda deconstrucción interna o externa, sino como el espaciamiento mismo de la de-construcción»<sup>55</sup>. Hay deconstrucción porque hay fractura, desajuste, anacronía, desacuerdo, desarreglo, *out of joint*, desquiciamiento tanto en los textos como en los conceptos ético-políticos; hay deconstrucción porque lo otro asedia la presencia, porque la *différance* es primigenia y no hay pureza que no se vea contaminada; hay deconstrucción porque la unidad se ve dislocada por la huella del otro; hay deconstrucción porque no hay borradura de la marca, es decir, sustracción de la marca en favor de una presencia, como pretende la metafísica. La huella es, en cambio, originaria. Por ello, la fractura a la que antes nos referíamos no es una anomalía temporal o un defecto subsanable; es la condición de que llegue algo y, entre otras cosas, la posibilidad de leer un texto indefinidamente.

52 *Ibid.*

53 J. Derrida: *Marx & Sons*, Paris, PUF/Galilée, 2002, p. 77, nota 64.

54 «Lo que sigue siendo tan irreductible a toda deconstrucción, lo que permanece tan indeconstructible como la posibilidad misma de la deconstrucción, puede ser cierta experiencia de la promesa emancipatoria; puede ser, incluso, la formalidad de un mesianismo estructural, un mesianismo sin religión, incluso lo mesiánico sin mesianismo, una idea de justicia —que distinguiremos siempre del derecho y de los Derechos humanos— y una idea de la democracia —que diferenciaremos de su concepto actual y de sus predicados tal y como hoy en día están determinados» (J. Derrida: *Spectres de Marx*, ed. cit., p. 102).

55 J. Derrida: *Sauf le nom*, ed. cit., p. 104.

*Hay* lo otro, es decir, la justicia que, en tanto que indeconstruible, se rebela ante cualquier programa y, de este modo, hace posible la deconstrucción. *Hay* deconstrucción porque *hay* justicia distinta del derecho. *Hay* lo imposible que es la aporía entre la justicia y el derecho; entre, por una parte, la singularidad incalculable y, por otra, la universalidad jurídica, tan imprescindible la una y la otra. Por ello, todo lo que sucede es gracias a este *hay*, a este hiato, a esta herida incurable. El *hay* de la justicia, del don, de la invención, etc., *si lo hay*, no será una condición que deba ser satisfecha. El *hay* de estas figuras de lo (im)posible es la diferencia entre lo incondicional y lo condicional; de lo contrario, nada *hay*. Lo indeconstruible, en definitiva, es la diferencia misma entre justicia y derecho, entre el don y la economía, entre la democracia por venir y las democracias actuales. Lo indeconstruible es la *différance* como divisibilidad irreductible. La política que desde la deconstrucción pueda enunciarse se hará cargo de este imposible que dicta al mismo tiempo órdenes incompatibles: una hospitalidad que acoge a cualquier otro y una hospitalidad que pone condiciones a la llegada del visitante; una decisión que implica el saber, el conocimiento, y un momento de ruptura, la locura de un salto al vacío; una justicia que atiende a la singularidad de lo que viene y un derecho cuyo elemento es el de la generalidad.

A lo largo de estas páginas no hemos querido convertir la deconstrucción en un pensamiento exclusivamente político como si la política fuese el estímulo esencial, una veces oculto, otras manifiesto, de la obra derridiana. Nuestro único objetivo habría sido mostrar que allí donde hay deconstrucción está lo otro: huella, *différance*, hospitalidad, responsabilidad o justicia. La deconstrucción del logofonocentrismo invertía la subordinación de la escritura frente a la palabra para acto seguido generalizar el concepto de escritura capaz de englobar tanto a la voz como a la inscripción material. Esta operación de desplazamiento que recibía el nombre de (*archi*)escritura permitía a Derrida cuestionar los valores de identidad, origen o simplicidad. Al entender que el proceso de significación pasa por la huella de otros signos, se destacaba la imposibilidad de pensar la identidad como presencia plena. La *différance* como movimiento de producción de sentido se escapa, resiste, sobrevive al intento de homogenización y totalización. Esta afirmación del otro se repetirá en la hospitalidad hiperbólica. La aceptación incondicional del *arribante*, más allá de lo que estipula la hospitalidad condicionada, que en otros términos se formula como diferencia entre justicia y derecho, es otra forma, en un lenguaje más político, de plantear la alteridad. Entre el logofonocentrismo y esas *figuras de lo imposible*, hicimos una parada en la reflexión sobre la institución filosófica.

