Theodor Adorno, Ernst Bloch y Jacques Derrida para una lectura alternativa de la crisis

Mar Rosàs Tosas*

Universidad Pompeu Fabra

Resumen: Acostumbramos a definir la crisis negativamente como una situación de «falta» respecto de una situación ideal. La idea que subyace bajo esta concepción de la crisis es que hay un estadio que encarna la plenitud y completitud: la síntesis del proceso dialéctico, en términos de Hegel; el fin de la historia, en términos de Kojève y Fukuyama. A esta forma de entender la noción de crisis queremos oponer otra, con la ayuda de Theodor Adorno, Ernst Bloch y Jacques Derrida, que ponga énfasis en la fractura de la totalidad y en la apertura al porvenir como aspectos positivos de la crisis, así como en la imposibilidad de llegar a un estadio definitivo.

Palabras clave: Theodor Adorno, Ernst Bloch, crisis, Jacques Derrida, «mesianicidad sin mesianismo»

Abstract: We tend to define the word «crisis» negatively, as a situation of «lack» in relation to an ideal situation. The idea which underlines this account of the term «crisis» is that there is a stage which embodies fullness: the synthesis of the dialectical process, in Hegelian terms; the end of History, in the terms used by Kojève and Fukuyama. With the help of Theodor Adorno, Ernst Bloch and Jacques Derrida, we want to put forward a way of understanding the term «crisis» which, in contradistinction to the aforementioned one, lays emphasis on the the fracture of the totality and the openness to the future as positive aspects of the crisis, as well as on the impossibility to reach a definitive stage.

Key Words: Theodor Adorno, Ernst Bloch, crisis, Jacques Derrida, «messianicity without messianism»

Introducción

Se puede observar una tendencia generalizada a definir el término «crisis» en términos de «falta». Cuando hablamos de una crisis económica, decimos que falta empleo, que falta demanda, que falta dinero. Si se trata de una crisis social, nos referimos a ella como falta de bienestar común y de armonía entre los individuos de una misma comunidad, sea por el motivo que sea. Al definir lo que llamamos una crisis moral, para mencionar sólo otra de las muchas crisis de las que podríamos hablar, recurrimos a la expresión «falta de valores».

¿Pero respecto de qué, faltan estos elementos? Para responder a esta cuestión, tomemos el ejemplo de la actual crisis económica: los elementos mencionados (dinero, empleo, etc.) faltan respecto de una situación anterior. Antes no había crisis y ahora sí la hay. La crisis empezó en un determinado momento. La crisis concluirá, pues, cuando se

* Ramon Trias Fargas, 25-27, 08005 Barcelona. mar.rosas@upf.edu

restaure el estado anterior, estado en el que no había esta «falta» o carencia de la que hablamos. Deseamos que este estadio sea restaurado lo más rápido posible, que podamos olvidarnos de la crisis en poco tiempo. Concebimos la crisis, pues, como un estado accidental y negativo.

Ahora bien, es evidente que es preciso matizar esta afirmación: no es exactamente cierto que los elementos mencionados falten respecto de un estado anterior. El estadio anterior no era perfecto, podría objetarse, porque ya faltaban algunos elementos. Por ejemplo, había paro. Más bien habría que decir, pues, que estos elementos faltan respecto de una situación ideal. Y que esta situación ideal puede ubicarse en el pasado, en el futuro o puede permanecer como un mero ideal inalcanzable porque no disponemos de los medios necesarios.

Aunque estos tres enfoques (pasado, futuro o mero ideal irrealizable) difieran en la ubicación de la situación ideal, tienen en común la creencia en ella. Una situación ideal que se caracteriza por estar compuesta de una serie de requisitos que, si se cumplen sin excepción, permiten hablar de una situación de no-crisis.

Estos tres enfoques, pues, sólo difieren en un aspecto: en el criterio que emplean para situar el umbral donde acaba la crisis y comienza el ideal (o donde comienza la crisis y acaba el ideal), es decir, en los requisitos de la situación ideal. Ejemplifiquemos esta idea con la crisis económica y los tres enfoques mencionados.

Los que consideran que el estado ideal, de no-crisis, es anterior al momento actual, establecen un determinado porcentaje de paro (entre otros muchos parámetros, claro está) que, si se supera, indica que la crisis se ha producido. Por lo tanto, el motivo por el que este grupo de gente considera que hay crisis no es porque haya paro, sino porque hay un porcentaje de paro superior al que establecen como límite entre la situación ideal y la situación de crisis.

En cambio, los que sitúan la situación ideal en el futuro, sostienen que nuestro porcentaje de paro siempre ha sido superior al que caracteriza a la situación ideal, y, por lo tanto, que siempre hemos estado en crisis. Si seguimos una serie de pasos y efectuamos una serie de transformaciones, reza su argumentación, llegaremos a un estado ideal. Algunas de las personas e instituciones que integran este grupo sostienen que sólo habremos llegado «al final» si el paro es nulo, mientras que otros se conforman con un porcentaje de paro muy reducido del que, hasta ahora, nunca hemos gozado.

Finalmente, los que consideran que este ideal es irrealizable sostienen que sería óptimo lograr este ideal, y en el plano teórico lo definen, pero consideran que, por

razones prácticas, es imposible alcanzarlo.

Estos tres enfoques, a pesar de sus visibles diferencias, tienen en común la generalizada forma de definir el término «crisis» que nos disponemos a cuestionar: la crisis es una situación de falta, de carencia respecto de una situación ideal que es posible alcanzar, al menos teóricamente, conceptualmente.

Este breve análisis de los tres enfoques corrientes sobre el concepto de crisis pone de manifiesto que la crisis no es un fenómeno objetivo, que no tiene una existencia autónoma, sino que somos nosotros, o nuestras instituciones, quienes establecemos un determinado umbral, es decir, quienes decidimos donde está el límite entre lo que es crisis y de lo que no lo es.

En consecuencia, podemos afirmar sin miedo a equivocarnos que se puede sospechar de toda ubicación de este umbral. Pero no sólo podemos sospechar del criterio empleado por esta o esotra gente para discernir entre crisis y no-crisis, sino *también de la idea de que pueda establecerse tal criterio o límite, es decir, de que exista una situación ideal y una situación de crisis.*

Nuestra propuesta, que surge de esta sospecha, es la siguiente. Lo que realmente debería preocuparnos, lo que realmente merece el nombre de crisis, es nuestra ansia por llegar al estadio ideal (ya sea pasado o futuro), es la angustia e incomodidad que nos suscita sentir que estamos en crisis, es decir, en tránsito, y, especialmente, la idea que subyace debajo de ella: que hay un estadio que encarna la plenitud, la presencia de aquello por lo que se había luchado o por lo que se lucha. En términos de Hegel, la síntesis del proceso dialéctico, su culminación; en términos de Kojève y Fukuyama, el fin de la historia.

Consideramos que esta manera de leer la crisis es peligrosa y errónea porque, en los momentos en que consideramos que no hay crisis, nos acaba conduciendo a la acomodación en lo ya sabido, a la fin del deseo e impulso de mejora, a la eterna repetición de lo mismo o al eterno presente.

Queremos oponer, a esta concepción hegeliana de la historia, otra que haga hincapié en la apertura por encima del cierre y la completitud, en el porvenir por encima del presente, en el camino por encima de la meta. *Sospechamos que no existe la llamada «situación ideal», sino que estamos permanentemente en crisis.* En definitiva, queremos proponer una concepción de la historia que muestre la fractura inevitable de la totalidad hegeliana, el resto no absorbible en la totalidad, la imposibilidad de la coincidencia de lo real y lo posible de la que habla Hegel o, en términos socio-económicos, el peligro y

la imposibilidad de la sociedad autosatisfecha de la que habla Fukuyama. Este ejercicio nos permitirá una lectura alternativa de la crisis.

Han sido muchos los pensadores que han intentado abrir esta brecha en el Absoluto hegeliano y en la lectura que de él hizo Kojève. Marx, sin duda, fue uno de ellos. Rozenzweig y Lévinas, también: valoraron positivamente la no completitud del proceso dialéctico, es decir, el resto excluido, la distancia respecto del Otro. La lista es muy larga y, en gran parte, como es bien sabido, el pensamiento occidental actual es fruto de una reacción contra este Absoluto hegeliano.

Para el presente estudio hemos seleccionado tres de estos pensadores: Theodor Adorno, Ernst Bloch y Jacques Derrida. Consideramos que los dos primeros aportan ideas muy interesantes para distanciarse de la fenomenología hegeliana, pero nos inclinamos a pensar que Derrida ha sido quien más radicalmente ha pensado la ruptura de la que hablamos. Para desplegar nuestra propuesta, pues, nos serviremos, primero, de algunas observaciones que hace Theodor Adorno en *Minima Moralia*; las complementaremos, luego, con algunas reflexiones sobre la tesis que sostiene Ernst Bloch en *El principio esperanza* para, finalmente, ayudarnos de las ideas que despliega Jacques Derrida en *Espectros de Marx*.

Theodor Adorno. La anormalidad de la normalidad

En *Minima Moralia* (1951), Adorno muestra su desconfianza hacia las situaciones aparentemente normales:

«La enfermedad actual consiste precisamente en la normalidad (...). Donde mayor es la claridad domina secretamente lo fecal. (...) La ausencia de nerviosidad y la calma, que han llegado a ser la condición para que a los aspirantes les sean asignados los cargos mejor retribuidos, son la imagen del ahogamiento en silencio (...). En el fondo de la salud imperante se halla la muerte.»¹

Adorno prefiere la manifestación de los problemas, es decir, el estallido de la crisis, a una situación aparentemente normal e ideal. Como no resulta difícil advertir, Adorno está desplegando un razonamiento propio del psicoanálisis, aunque seríamos injustos con Adorno si no señaláramos, ni que fuera sólo por un instante, que en este mismo libro critica al psicoanálisis duramente².

1 T. Adorno: *Minima Moralia*, Madrid, Taurus, 1987, pp. 56-57.

2 Para Adorno, el objetivo del psicoanálisis de devolver la felicidad perturbada por la neurosis es contradictorio. Escribe: «Como si una felicidad producto de la especulación sobre la felicidad no fuera

¿Por qué desconfía de las situaciones que parecen normales? Porque el ser vivo está en movimiento. El motor de la vida es una tensión, un impulso o instinto, de modo que el ser vivo nunca puede estar reconciliado consigo mismo. Está condenado a sentirse desasosegado. La tensión es inherente a la vida. Si un ser vivo no muestra esta tensión no es que no la tenga, sino que la esconde.

La cuestión que nos interesa es la siguiente: ¿sucede lo mismo en el plano social e histórico?

Ernst Bloch. La «ontología del aún-no»

Ernst Bloch es uno de los pensadores que mejor ha mostrado que sí, que acontece lo mismo en el plano histórico. De hecho, su importante obra *El principio esperanza* (1959), que trata de explicar cómo habría que diseñar un mundo mejor desde el punto de vista social y económico, se basa en ideas procedentes del psicoanálisis. Lo que caracteriza al hombre, escribe Bloch, es su constante búsqueda fruto de la pulsión más simple, el instinto de conservación, que le hace estar en constante movimiento para lograr unas condiciones mejores. Para dar el salto de Adorno a Bloch lo que nos interesa es que, para el segundo, esta espera no es sólo una propiedad fundamental de la conciencia humana, sino también una determinación de la realidad objetiva: tanto en el ser humano como en el mundo hay una «disposición hacia» algo que aún no está presente³.

Hasta aquí hemos visto, con la ayuda de Adorno y de Bloch, que la normalidad, la calma, reprime, esconde, la tensión inherente al hombre y a la historia, la tensión que mueve al hombre y a la historia.

Pero Bloch aún nos enseña otra cosa: pone en relación este motor con el futuro. Su idea principal es que no existe una esencia a priori, sino que la esencia está más adelante, por-venir, y que aún debemos conquistarla. Escribe Bloch: «La esencia no es lo que ha sido, sino que, al contrario, la esencia del mundo está en el Frente.⁴» Y, más

justo lo contrario de la felicidad». Ver T. Adorno, op. Cit., p. 60.

3 «L'attente, l'espérance, l'intention dirigée vers la possibilité non encore devenue constituent non seulement une propriété fondamentale de la conscience humaine, mais aussi, à condition d'être rectifiées et saisies dans leur aspect concret, une détermination fondamentale au sein même de la réalité objective tout entière.» Ver E. Bloch, *Le Principe Espérance*, París, Gallimard, 1976, p. 14

4 La traducción del francés es nuestra. Ver E. Bloch, op. Cit. p. 29

adelante, «La esencia del universo, así llamada, aún es en-sí y para-sí inaccesible⁵».

Es decir, según Bloch, tradicionalmente la filosofía ha considerado que el fundamento y la esencia estaban al principio. Que el principio lo contenía todo, y que la historia no era sino el desplegamiento progresivo de algo contenido en este principio. Sí que había un final, o, en términos religiosos, una redención, pero este final o esta redención no serían sino un modo de expresar algo ya acontecido en el inicio. El mundo se concebía, pues, como concluido y definitivo, y la historia como la sucesión de una serie totalidades cerradas. Bloch llama a esta concepción del mundo «imperio de la anámnesis». No hay lugar para nada nuevo, sólo tenemos que «recordar», que hurgar en el pasado.

Según Bloch, fue Marx quien acabó con este «imperio del anámnesis» e inauguró una nueva concepción del mundo, que Bloch, en cierta medida, hace suya, y que se caracteriza por la apertura al porvenir. Bloch la bautiza como «la ontología del aún-no» y como «la filosofía de lo nuevo»⁶. Habla de la «refundamentación sin cesar del Ser»⁷.

De la propuesta ontológica que hace Bloch se deriva una interesante reflexión sobre el futuro: hay dos tipos de futuro, uno de inauténtico, característico del imperio de la anámnesis, en el que en realidad no sucede nada que no estuviera contenido ya en el pasado, y otro de auténtico. Sólo éste está realmente abierto a la novedad, a lo desconocido, a lo no sucedido. Bloch es partidario, claro está, de éste segundo.

Salta a la vista el paralelismo de la distinción de Bloch entre estas dos maneras de concebir la historia con las tesis de Walter Benjamin sobre la historia. Benjamin se opone al historicismo, que concibe el tiempo de forma cuantitativa, como vacío y homogéneo, como mero recipiente, y que cree en el progreso constante e irreversible y en que éste conllevará una mejora de las condiciones de vida de los hombres. Benjamin, en cambio, propone una concepción de la historia que entiende el momento presente como redentor y concibe el tiempo como lleno, como un tiempo-ahora que hace saltar el continuum de la historia⁸.

La «ontología del aún-no» y el «futuro auténtico» de Bloch son las ideas que articulan nuestra lectura de la crisis. Dicho de otro modo: que la esencia no haya

5 La traducción del francés es nuestra. Ver E. Bloch, op. Cit., p. 162.

6 «Et la nouvelle philosophie, telle que Marx l'a inaugurée, est aussi la philosophie du *Nouveau*, celui qui nous attend pour nous anéantir ou nous combler». E. Bloch, op. Cit., p. 14.

7 Ver E. Bloch, op. Cit., p. 286.

8 Ver W. Benjamin: *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México D.F., Itaca, 2008.

llegado, que debemos evitar esta llegada, equivale a decir que debemos permanecer permanentemente, valga la redundancia, en crisis.

Pero debemos abandonar a Bloch en este punto, porque no nos permite acabar de perfilar nuestra lectura de la crisis. Serán las reflexiones de Jacques Derrida las que acaben de ayudarnos a completar nuestra propuesta.

El motivo de este abandono es que Bloch, aunque a lo largo de su voluminoso libro se esfuerce por hablar de una ontología siempre renovada que es incompatible, por definición, con un estado definitivo, en realidad expresa el deseo de llegar a este estado ideal que, para él, sólo el marxismo y el cambio socio-económico que este propone, puede inaugurar⁹.

Dicho de otro modo: Bloch critica duramente una determinada concepción de la historia característica del capitalismo¹⁰, pero acaba repitiendo lo mismo que ella. Igual que el capitalismo, cree en un «*happy end*». La diferencia sólo radica en el hecho de que el capitalismo y el comunismo de Bloch entienden este *happy end* de una forma distinta: mientras que para el capitalismo la situación ideal ya ha llegado, de modo que la crisis se lee como un mero desajuste que pronto será reencaminado, para Bloch la situación ideal aún no ha llegado, pero, des del punto de vista teórico, es posible, puesto que considera que si se ponen los medios adecuados se llegará a ella.

Si aplicamos la distinción que hemos hecho al principio entre tres maneras de entender la crisis de las que nosotros nos desmarcamos, habría que decir lo siguiente: el capitalismo pertenece al enfoque uno (la situación ideal se encuentra en el pasado) y la propuesta de Bloch en el dos (la situación ideal se encuentra en el futuro).

Es decir, podemos simpatizar más con el capitalismo o con el socialismo de Bloch, pero ambos comparten una determinada concepción de la ontología y de la historia, de modo que pecan del mismo lado: creen en la posibilidad de alcanzar un estadio ideal que significaría una síntesis de las tensiones.

Nuestra propuesta pasa por desmarcarnos de esta posibilidad. La situación ideal que queremos plantear no se corresponde con ninguno de los tres enfoques antes

9 «Il faut donc que des conditions non seulement subjectives mais aussi objectives soient réunies, soient arrivées à maturité por que le Novum puisse sortir du stade préparatoire d'incubation, puisse se révéler d'in coup à soi-même. Et ces conditions sont toujours de nature économique-sociales et progressistes». E. Bloch, op. Cit., p. 153.

10 Sería una generalización errónea decir que el capitalismo, por definición, tiene una determinada concepción de la historia. Nos referimos, pues, a la lectura hegeliana del capitalismo que hizo Fukuyama y con la que se identifican los llamados *neocon*. Ver F. Fukuyama: *The End of History and the Last Man*, Nueva York, Simon and Schuster, 2006.

descritos, porque consideramos que la situación ideal siempre permanece a una determinada distancia, es inalcanzable, pero no sólo en el plano práctico (si fuese así estaríamos hablando de la tercera manera generalizada de entender la crisis), sino también en el teórico. Derrida nos proveerá con las herramientas conceptuales adecuadas para defender esta postura.

Jacques Derrida. Una «mesianicidad sin mesianismo»

Todo el pensamiento de Derrida gira alrededor de la noción de distancia irreductible, que bautizó con el término «différance»¹¹. Para el presente estudio, sin embargo, sólo emplearemos reflexiones procedentes de sus *Espectros de Marx* (1993) y de *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”* (1989).

Espectros de Marx se publica en 1993. El comunismo parece haber fracasado. Somos testigos de la euforia triunfante del capitalismo. Fukuyama, con su tesis sobre el fin de la historia publicada en 1992, describe el capitalismo como el estadio definitivo, que encarna el fin de la lucha entre el amo y el esclavo, es decir, el fin de la lucha de clases que funciona como motor de la historia.

A lo largo del libro, Derrida, aunque esté muy lejos de adherirse a la propuesta marxista en su totalidad, reivindica un determinado elemento o «espíritu» del marxismo: su carácter espectral. Derrida recuerda al mundo que no debemos deshacernos del marxismo en bloque, sino que debemos saber quedarnos con algunos de sus elementos.

Mientras que el capitalismo y la democracia giran entorno a la «presencia», explica Derrida, en el marxismo juega un papel crucial el «espectro». Para Derrida, el marxismo fue un espectro que sobrevoló por Europa, que nunca se encarnó, y que sigue permaneciendo espectral. Y ésta es su riqueza. Y este carácter espectral es lo que debemos aprender de él.

Según Derrida, el error de Marx es que en realidad aspiraba a la presencia. Un poco al modo de Bloch, podríamos decir. Es decir, consideraba que el fin de un determinado sistema económico y la irrupción de otro significarían el fin de los fantasmas. Marx cazó los fantasmas demasiado rápido, escribe Derrida. En cambio, Derrida reivindica, mediante una argumentación que ahora, por falta de tiempo, no reproduciremos, que la lógica del marxismo, o una de las lógicas del marxismo, es

11 Ver. J. Derrida, *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1979.

permanecer espectral. Y que debemos heredar esta lógica, es decir, mantenernos a una cierta distancia de toda situación ideal.

Todo el texto de Derrida es un advertimiento sobre el peligro de deshacernos de los espíritus y los fantasmas. Creo en los fantasmas, escribe Derrida, y tenemos que aprender a vivir con ellos¹².

¿Con qué nueva idea nos provee Derrida para articular la lectura alternativa de la crisis que propnemos? ¿Qué añade Derrida a las reflexiones que ya hemos analizado? ¿En qué se diferencia la manera que tiene Derrida de concebir la situación ideal del tercer enfoque que hemos descrito al inicio, es decir, de la idea de que la situación ideal nunca se alcanzará debido a motivos prácticos?

Para Derrida, lo que nosotros hemos llamado «situación ideal» no tuvo lugar en el pasado, ni se ha conseguido en el presente, ni, por más esfuerzo que pusiéramos en ello, se podría conseguir en el futuro. Afortunadamente, añadiría él. Según Derrida, la presencia plena del concepto es imposible, el concepto nunca coincide consigo mismo. La situación ideal se encuentra en un más allá, en un por-venir inalcanzable no sólo por motivos prácticos, sino también teóricos. La situación ideal, la «presencia», es una aporía, es decir, un no-camino.

En *Espectros de Marx* describe su postura como una «mesianicidad sin mesianismo», o, lo que es lo mismo, como una estructura de espera sin término, sin llegada; como una apertura hacia el porvenir, hacia la llegada del otro y de la justicia que están diferidos para siempre y resultan inalcanzables.

Se opone, pues, a las concepciones de Marx y de Bloch, entre otros, porque ellos encarnan lo que podríamos llamar una «mesianicidad con mesianismo, con Mesías». Hay que señalar que, para Derrida, la «mesianicidad» es una estructura general de la experiencia, no sólo del funcionamiento de la historia. Este Mesías no es un personaje histórico, claro está, sino un concepto o un estado conceptual de llegada a la plenitud y a la presencia.

Como han sostenido algunos estudiosos¹³, en el proyecto de Marx hay un impulso mesiánico, aunque gran parte de los marxistas hayan sido reticentes a

12 Escribe que el intelectual «devrait apprendre à vivre en apprenant non pas à faire la conversation avec le fantôme mais à s'entretenir avec lui, avec elle, à lui laisser o à lui rendre la parole, fût-ce en soi, en l'autre, à l'autre en soi, ils sont toujours là, les spectres, même s'ils n'existent pas, même s'ils ne sont plus, même s'ils ne sont pas encore», J. Derrida, *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, París, Galilée, 1993, p. 279.

13 Ver V. Geoghegan: «“Let the Dead Bury their Dead”: Marx, Derrida, and Bloch», a *Contemporary Political Theory*, 1, 2002, p. 13.

reconocerlo. Bloch, según Geoghegan, fue una excepción a dicha reticencia y concilió cierta perspectiva religiosa, especialmente mesiánica, con el marxismo. Puede afirmarse que Bloch secularizó la escatología. Pero hay que tener presente que Marx y Bloch no constituyen dos casos aislados. Como ha estudiado Michael Löwy, existe «una notable *homología* estructural, un innegable *isomorfismo espiritual* entre» el mesianismo judío y las utopías libertarias de una serie de autores nacidos durante el último cuarto del siglo XIX (Bloch, Benjamin, Lukács...) ¹⁴.

Así pues, tanto Marx como Bloch comparten con el mesianismo la espera y el deseo de que llegue un nuevo orden que quebrante el actual y permita la liberación, la redención de los hombres; y explican cómo promover o acelerar esta irrupción.

Pero, como hemos señalado, Derrida advierte del peligro de la llegada del Mesías. Sostiene que no llegará nunca, que está diferido para siempre, que siempre se mantendrá a una determinada distancia. *Y que esta distancia es, precisamente, la garantía de la justicia*. Si, para los pensadores que hemos analizado, la situación ideal es la de la coincidencia de lo ideal con lo real, es decir, la llegada de la justicia, Derrida considera que deberíamos celebrar el hecho de que esta situación ideal no llegue nunca, de que la justicia esté diferida para siempre.

Detengámonos en la última cuestión que deberíamos resolver antes de aplicar estas reflexiones a la lectura de la crisis ¿Qué significa, que la garantía de la justicia es, justamente, que la justicia no llegue nunca?

Como sostiene Derrida en *Fuerza de ley*, la justicia es una simple posibilidad. La justicia es la posibilidad del derecho: ella abre, inaugura, la posibilidad de que haya leyes. El derecho, las leyes, pretenden la consecución de la justicia. Pero no van a conseguir nunca llegar a ella, porque en el momento en que la justicia se consiguiese, se desvanecería porque habría tomado la forma de una ley, de una formulación determinada, y habría sido aplicada. Sería derecho, ya no sería justicia. Es decir, en el momento en que más cerca de la justicia se cree estar, la justicia se desvanece, porque, por definición, es una mera posibilidad y nunca puede tomar una forma determinada. El Mesías conceptual nunca puede alcanzarse.

Dicho con otras palabras: podemos aplicar las leyes, y tener experiencia de ellas, pero no podemos tener experiencia de la justicia, es decir, de una posibilidad.

La paradoja inherente a la justicia es que es, a la vez, una posibilidad por-venir

¹⁴ Michael Löwy (1988): *Redención y utopía: el judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 1997, p. 24.

que aún no ha llegado y que perseguimos, y la apertura de la posibilidad, su inauguración, de modo que precede a toda ley y todo sistema. Pero esta inauguración no es localizable en el tiempo, sino que siempre está más y más atrás, porque cuando parece que conceptualmente logramos alcanzarla, nos damos cuenta de que este punto, a su vez, requiere, para existir, de una posibilidad anterior.

El concepto derridiano de justicia es, pues, como él mismo sostiene, aporético. No es que Derrida nos recomienda no acercarnos demasiado a la justicia porque «no le guste» haber acabado la tarea de búsqueda, sino que afirma que la justicia es, por definición, aporética. La define como una «experiencia de aquello de lo que no se puede tener experiencia¹⁵» porque, como acabamos de ver, no se puede tener experiencia de lo que, precisamente, permite la experiencia.

Para explicar esta aporía, Derrida se sirve de la noción del «Otro». La justicia es el Otro que nunca debemos ni podemos alcanzar. Queremos acercarnos a él, y podemos hacerlo infinitamente, asintóticamente, podríamos decir. Pero llegar a él significaría apropiarnos de él, hacerlo nuestro, de modo que dejaría de ser él. Cuidar del Otro, pues, significa dejar que siga siendo Otro, ajeno, incomprensible. Del mismo modo, perseguir la justicia significa acercarse a ella, pero dejar que siga siendo justicia, es decir, una posibilidad no apropiable.

Así pues, la justicia, el estado ideal, es «lo otro», el resto, que la dialéctica no puede incluir en la totalidad, «el Otro» que jamás lograré comprender ni alcanzar, pero que, a su vez, abre mi posibilidad, inaugura la posibilidad de nuestro ejercicio de búsqueda de la justicia.

Conclusión

¿Qué nos han enseñado, las reflexiones de Adorno, de Bloch y de Derrida, sobre la crisis?

Adorno nos ha enseñado que es absolutamente imposible, desde un punto de vista que podríamos llamar (aunque habría que matizarlo) psicoanalítico, no estar en crisis; que la normalidad es mera apariencia.

Hemos visto que Bloch atribuye esta tensión constante a un impulso inherente al hombre y a la realidad. Entiende la falta y la carencia como motor. Así pues, los

15 J. Derrida: *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, Madrid, Tecnos, 1994, p. 38.

hombres van en búsqueda de su esencia; aún no la han alcanzado, pero, si ponen los medios adecuados, la alcanzarán.

Derrida de un paso más y muestra que la situación ideal, la justicia, es una posibilidad imposible, una idea inalcanzable, porque precisamente ella nos permite que haya historia. Es ella, la justicia, esta posibilidad que no puede encarnarse en nada (porque, al hacerlo, se disuelve), la que inaugura la posibilidad de que «sucedan cosas». Derrida escribe que el tiempo está dislocado o, haciéndose eco de unos versos de Hamlet, *«the time is out of joint»*. Esto quiere decir que el momento presente nunca coincide con aquello que querría llegar a ser, lo que equivale a decir que siempre está, añadimos nosotros, en crisis.

Por lo tanto, si empleamos el razonamiento de Jacques Derrida sobre la espectralidad y la «mesianicidad sin mesianismo» a la lectura de la crisis, deberíamos concluir lo siguiente. En primer lugar, deberíamos leer la crisis positivamente, ver en ella una oportunidad. Este desajuste, esta distancia, esta falta, actúa como motor de mejora. En segundo lugar, deberíamos darnos cuenta de que la crisis no es un fenómeno puntual y accidental, sino estructural, y aprender a instalarnos cómodamente en ella, pero no como si se tratara de un estado estable y definitivo, sino siendo conscientes de que implica estar en perpetuo movimiento, en constante búsqueda, en eterna errancia, sin poder encontrar jamás un punto inmóvil que nos sirva de base o de eje, un estado conluyente. No estamos proponiendo que deberíamos celebrar una u otra crisis en concreto, sino que deberíamos darnos cuenta de que estamos en una crisis permanente y, sobre todo, celebrarlo, porque sólo si somos conscientes de que siempre estamos en crisis tenemos una garantía de que no llegaremos nunca a estancarnos en la autosatisfacción y la autocomplacencia. Esto significa que la lucha para salir de la crisis no tiene que ser librada ahora, sino siempre, en cada instante.