

La política de Jacques Derrida

Mark Lilla

FRANÇOIS DOSSE

History of Structuralism

Translated by Deborah Glassman University of Minnesota Press. Estados Unidos

JACQUES DERRIDA

El otro cabo; La democracia para otro día

Ediciones del Serbal, Barcelona, 1992. 101 págs. 1.538 ptas.

JACQUES DERRIDA

Espectros de Marx: el Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional

Trad. de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti

Trotta, Madrid, 1998. 200 págs. 2.100 ptas.

JACQUES DERRIDA

Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad

Trad. de Adolfo Barberá y Patricio Peñalver

Tecnos, Madrid, 1997. 152 págs. 1.000 ptas.

JACQUES DERRIDA

Moscou aller-retour

Editions de l'Aube, La Tour d'Aigues, Francia

JACQUES DERRIDA

Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger

Trad. de Patricio Peñalver y Francisco Vidarte

Trotta, Madrid 416 págs. 3.400 ptas.

JACQUES DERRIDA

Cosmopolitas de todos los países, un esfuerzo más

Trad. de Julián Mateo Ballorca

Cuatro Ediciones, Madrid, 1996. 68 págs. 800 ptas.

La historia de la filosofía francesa en las tres décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial puede resumirse en una frase: la política dictaba y la filosofía escribía. Tras la liberación y gracias principalmente al ejemplo de Jean-Paul Sartre, el manto del intelectual *dreyfusard* pasó del escritor al filósofo, de quien ahora se esperaba que se pronunciara sobre los acontecimientos del día. Esta nueva situación difuminó los límites entre la indagación filosófica pura, la filosofía política y el compromiso político, fronteras que sólo han sido restauradas lentamente en Francia. Como observó Vincent Descombres en su soberbio estudio sobre aquel período, *Modern French Philosophy* (1980), «el adoptar una posición política ha sido y sigue siendo la prueba decisiva en Francia; es lo que revelaría el sentido último de una filosofía». Paradójicamente, la politización de la filosofía también supuso la virtual extinción de la filosofía política entendida como una reflexión disciplinada e informada sobre un dominio reconocible llamado política. Si todo es político, entonces estrictamente hablando nada lo es. Resulta curioso que en la posguerra Francia produjera sólo un auténtico pensador político notable: Raymond Aron.

La lista de filósofos franceses importantes que protegieron su obra de las pasiones

políticas del día es breve pero contiene algunas figuras destacadas. Pienso en el filósofo moral judío Emmanuel Lévinas, en el ensayista misántropo E. M. Cioran, ambos recientemente fallecidos, y en el pensador protestante Paul Ricoeur, de noventa y seis años, que están siendo redescubiertos hoy. Pienso también en Jacques Derrida, padre de la deconstrucción, lo que puede sorprender a los lectores norteamericanos, dada la atmósfera ideológicamente cargada en que Derrida y su obra han sido recibidos a nuestro lado del Atlántico. A diferencia de muchos de sus compañeros de estudios de la École Normale Supérieure en los años cincuenta, Derrida se mantuvo al margen del estalinizado Partido comunista francés (PCF), y más tarde adoptó una actitud escéptica ante los acontecimientos de Mayo del 68 y la efímera histeria por Mao. En la década siguiente, mientras Michel Foucault se convertía en la gran esperanza blanca de la izquierda post-68, Derrida frustró todos los intentos de leer un programa político simple en la deconstrucción. Se declaraba de izquierdas, pero negándose a entrar en detalles, dejando que otros pensadores más ortodoxos se preguntaran si la deconstrucción reflejaba algo más que un «pesimismo libertario», según la acusación del crítico marxista Terry Eagleton.

Mientras la estrella de Derrida comenzaba a declinar en Francia en los años ochenta, iba en ascenso en el mundo angloparlante, donde se suscitaban de nuevo las preguntas sobre sus compromisos políticos. Esto debió de resultar molesto para él por varios motivos. El pensamiento de Derrida es extremadamente francés en sus temas y su retórica, y resulta difícil de entender fuera del contexto de la larga disputa parisiense sobre los legados del estructuralismo y el heideggerianismo. En los Estados Unidos, sin embargo, sus ideas, introducidas primero en la crítica literaria, circulan ahora en el ambiente extraño del postmodernismo académico, que es una constelación vagamente estructurada de disciplinas efímeras como los estudios culturales, los estudios feministas, los estudios gay y lesbianos, los *science studies* y la teoría postcolonial. El postmodernismo académico es sobre todo sincrético, y eso lo hace difícil de entender o incluso de describir. Toma prestadas libremente nociones de las obras (traducidas) de Derrida, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard, Julia Kristeva y, por si esto fuera poco, busca inspiración también en Walter Benjamin, Theodor Adorno y otras figuras de la alemana Escuela de Frankfurt. Dada la imposibilidad de imponer un orden lógico en ideas tan desemejantes como éstas, el postmodernismo resulta tan pródigo en actitudes como pobre en argumentos. Lo que parece prestarle unidad es la convicción de que el secundar a estos pensadores tan distintos contribuiría de algún modo a una meta política emancipatoria compartida, que queda convenientemente mal definida.

En Norteamérica, Derrida es considerado un clásico del canon postmoderno. Pero en fecha tan reciente como 1990 todavía declinaba explicar las implicaciones políticas de la deconstrucción. De vez en cuando aparecía un libro que pretendía haber descifrado el código y descubierto afinidades ocultas entre la deconstrucción y el marxismo o el feminismo, por ejemplo. La Esfinge se limitaba a hacer una mueca. Ahora, por fin, ha hablado. En los últimos cinco años Jacques Derrida ha publicado no menos de seis libros sobre temas políticos. Algunos son sólo panfletos y entrevistas, pero tres de ellos –un libro sobre Marx, otro sobre amistad y política, y un tercero sobre la ley– son tratados sustanciales. Por qué ha escogido Derrida este momento concreto para hacer su debut político es un asunto de conjeturas. Sus pensamientos fueron intempestivos en Francia, y sus seis libros produjeron desconcierto cuando aparecieron allí. En

cambio, en los Estados Unidos, donde la influencia del postmodernismo continúa vigente, las intervenciones de Derrida no podían resultar más oportunas. Nos ofrecen un abundante material para reflexionar sobre las verdaderas implicaciones políticas de la deconstrucción y sobre si los lectores norteamericanos las han captado.

1

El cuatro de noviembre de 1956, o alrededor de esa fecha, cambió la naturaleza de la filosofía francesa. Al menos eso es lo que dicen los manuales. En la década posterior a la liberación, Jean-Paul Sartre fue la presencia dominante en la filosofía francesa y la cuestión dominante, el comunismo. *L'Être et le Néant* (1943) de Sartre le había ganado una reputación de existencialista durante la ocupación, y su famosa conferencia de 1945, «L'Existentialisme est un humanisme» llevó a un amplio público europeo, recién concluida la guerra, su mensaje de que «el hombre es el futuro del hombre». Pero pocos años después de haberse pronunciado en favor de la absoluta libertad humana, Sartre se convirtió en un obediente compañero de viaje. En su infame panfleto «Les Communistes et la paix», que comenzó a aparecer en 1952, rechazó las informaciones sobre el Gulag y, tras un viaje a la Unión Soviética en 1954, declaró en una entrevista que «la libertad de crítica es total en la URSS». Si una vez había ensalzado la singular capacidad del hombre para la libre elección, una década más tarde Sartre anunciaba que el marxismo era el horizonte insuperable de nuestro tiempo.

Pero en 1956 (así continúa la historia) el mito de la Unión Soviética quedó destrozado en Francia por el discurso secreto de Khrushchev a la XX Conferencia del Partido en Moscú en noviembre, y por la represión de la revuelta húngara. Esto terminó con muchas ilusiones: sobre Sartre, sobre el comunismo, sobre la historia, sobre la filosofía y sobre el término «humanismo». También creó una ruptura entre la generación de pensadores franceses formados en los años treinta, que habían visto la guerra como adultos, y los estudiantes que se sentían ajenos a aquellas experiencias y deseaban escapar a la atmósfera sofocante de la guerra fría. Estos últimos, por tanto, se volvieron desde el compromiso político «existencial» recomendado por Sartre hacia una nueva ciencia social llamada estructuralismo. Y (concluye la historia) tras este giro se desarrollaría una nueva tendencia en filosofía, cuyos representantes más destacados son quizá Michel Foucault y Jacques Derrida.

El problema de esta historia de manual es que sobrestima ampliamente el grado en que los intelectuales franceses se despojaron de sus ilusiones comunistas en 1956. Lo que ella sí capta bien es cómo el estructuralismo contribuyó a modificar el tratamiento de los asuntos políticos. El término «estructuralismo» fue acuñado por el antropólogo Claude Lévi-Strauss para describir un método de aplicar modelos de estructura lingüística al estudio de la sociedad en su conjunto, en particular a las costumbres y los mitos. Aunque Lévi-Strauss decía inspirarse en Marx, interpretaba el marxismo como ciencia de la sociedad, no como guía para la acción política.

El humanismo marxista comprometido de Sartre descansaba en tres supuestos básicos: que los movimientos de la historia pueden comprenderse racionalmente; que dichos movimientos están determinados por las relaciones de clase, y que la responsabilidad individual sería promover la emancipación humana ayudando a las fuerzas de clase progresistas. Lévi-Strauss dedujo dos principios muy diferentes de su lectura de Marx a

la luz de la tradición sociológica francesa (especialmente Émile Durkheim) y de su propio trabajo de campo antropológico. Según estos principios, las sociedades son estructuras de relaciones relativamente estables entre sus elementos, que se desarrollan sin un patrón histórico racional, y las relaciones de clase no juegan en ellas un papel especial. En cuanto a las responsabilidades existenciales del hombre, Lévi-Strauss no tenía nada que decir. Era un silencio provocativo. Pues su concepción de las sociedades como estructuras estables cuyas metamorfosis eran impredecibles dejaba poco margen para que el hombre diera forma a su futuro político a través de la acción. En realidad, el hombre parecía más bien fuera de lugar. Así lo expresaba Lévi-Strauss en su obra maestra *Tristes Tropiques* (1955): «El mundo comenzó sin la raza humana, y terminará sin ella».

Hoy resulta algo difícil entender que esta austera doctrina atrajera a los jóvenes atrapados en la atmósfera de guerra fría de los cincuenta. El hecho permite advertir cuán profundamente estaba atacando Lévi-Strauss el mito definitorio de la moderna política francesa. Desde la Tercera República se había desarrollado un precario consenso político en Francia, según el cual la Declaración de los derechos del hombre proclamada en 1789 reflejaba verdades universales sobre la condición humana, verdades que Francia estaba llamada a proclamar ante el mundo. Tras dos guerras mundiales, la ocupación y Vichy, semejante mito del universalismo en un solo país chocaba como absurdo a muchos jóvenes franceses. El estructuralismo de Lévi-Strauss arrojaba dudas sobre la universalidad de cualquier derecho o valor político, y también despertaba sospechas sobre «el hombre» que los reclamaba. ¿No eran tales conceptos simplemente un pretexto para el etnocentrismo de Occidente, el colonialismo y el genocidio, según la acusación de Lévi-Strauss? Y el marxismo de Sartre, ¿no estaba contaminado por aquellas mismas ideas? El marxismo hablaba del puesto de cada nación en el despliegue general de la historia; el estructuralismo consideraba cada cultura como autónoma. El marxismo predicaba la revolución y la liberación para todos los pueblos; el estructuralismo subrayaba la diferencia cultural y la necesidad de respetarla. En el París de finales de los cincuenta, el frío estructuralismo de Lévi-Strauss parecía a la vez más radicalmente demócrata y menos ingenuo que el humanismo comprometido de Sartre.

Además, la preocupación estructuralista por la «diferencia» y el «Otro» también tendría un fuerte efecto político en la década de descolonización y la guerra de Argelia. Las obras más importantes de Lévi-Strauss se publicaron durante la disolución del imperio colonial francés e influyeron enormemente en el modo en que los intelectuales entendieron dicha disolución. Sartre estaba muy comprometido en la política anticolonial y veía en las revoluciones del Tercer Mundo el nacimiento de un «hombre nuevo», como declaró en su apasionado prefacio a *Les Damnés de la terre* (1961) de Frantz Fanon. Lévi-Strauss nunca intervino en polémicas sobre la descolonización o sobre la guerra de Argelia. Sin embargo, sus elegantes escritos operaron una transformación estética en sus lectores, a los que sutilmente hacía avergonzarse de ser europeos. Usando las dotes retóricas que había aprendido de Rousseau, Lévi-Strauss evocaba la belleza, la dignidad y el carácter irreductiblemente extraño de las culturas del Tercer Mundo, que simplemente trataban de preservar su diferencia. Y aun sin pretenderlo él, los escritos de Lévi-Strauss pronto alimentarían la sospecha entre la nueva izquierda nacida en los sesenta de que todas las ideas universales a las que Europa afirmaba ser fiel –la razón, la ciencia, el progreso, la democracia liberal– eran

armas culturalmente específicas diseñadas para despojar al Otro no europeo de su diferencia.

Como muestra François Dosse en su útil estudio sobre el estructuralismo, el movimiento tuvo un impacto duradero en el pensamiento y en la política intelectual francesa, aunque sus doctrinas fueran mal interpretadas y aplicadas por la generación siguiente [1]. Para Lévi-Strauss, el estructuralismo era un método científico para estudiar las diferencias entre culturas, en la esperanza de alcanzar un día una comprensión más auténticamente universal de la naturaleza humana. Para los *tiersmondistes* a los que inspiró, radicalizados por la guerra de Argelia, este relativismo científico degeneró en otro primitivismo que neutralizaba cualquier crítica de los abusos en el seno de culturas extranjeras. (Por no mencionar los crímenes del totalitarismo comunista, que ahora podían excusarse con razones, no ya estalinistas, sino culturalistas.) A medida que avanzaban los sesenta, los hijos del estructuralismo dieron en olvidar el escepticismo de Lévi-Strauss ante el mito revolucionario francés y comenzaron a promover el Otro como un *sans culotte* honorario. Todo lo que era marginal dentro de las sociedades occidentales podía ahora justificarse y aun celebrarse filosóficamente. Algunos siguieron a Michel Foucault al presentar el desarrollo de la civilización europea como un proceso de marginación de los inadaptados domésticos –enfermos mentales, desviados sexuales y políticos–, que eran marcados y sometidos a vigilancia mediante la cooperación del «poder» y el «conocimiento» sociales. Otros se volvieron hacia la psicología, buscando al Otro reprimido en la libido o en el inconsciente.

A mediados de los setenta, la idea estructuralista había declinado desde un método científico informado por el pesimismo político y cultural hasta una antiteología de la liberación que exaltaba la diferencia allí donde pudiera encontrarla. Así pues, en cierto sentido, poco había cambiado desde 1956. Los intelectuales franceses todavía pensaban de sí mismos según el modelo *dreyfusard*, y los filósofos seguían escribiendo manifiestos políticos apenas velados. Pero la experiencia estructuralista sí que había cambiado los términos en que se concebían filosóficamente los compromisos políticos. Ya no era posible apelar a una explicación racional de la historia, como lo hacía Sartre, para justificar la acción política. No estaba claro que se pudiera apelar a la razón en absoluto, puesto que el lenguaje y la estructura social pesaban tanto. Ni siquiera se podía hablar del hombre sin poner el término entre comillas. Ahora «el hombre» aparecía como un lugar, como un punto de intersección entre diversas fuerzas sociales, culturales, económicas, lingüísticas y psicológicas. Según decía Michel Foucault en la última frase de *Les mots et les choses* (1966), el hombre era una invención reciente que pronto desaparecería, como un rostro dibujado en la arena.

No era eso, por cierto, lo que LéviStrauss tenía en mente cuando hablaba de que la creación sobreviviría al hombre; pero la suerte estaba echada. Lo que este antihumanismo radical significaría para la política no quedaba del todo claro. Pues si «el hombre» era enteramente un constructo del lenguaje y las fuerzas sociales, ¿cómo iba el *homo politicus* a deliberar sobre sus acciones y a justificarlas? Se piense lo que se piense de los compromisos políticos de Sartre, él tenía una respuesta a esa pregunta. Los estructuralistas no.

François Dosse describe la doctrina de la deconstrucción de Derrida como un «ultraestructuralismo». Lo cual es bastante exacto, pero no es toda la historia. En Francia al menos, la novedad de la deconstrucción en los sesenta fue el plantear los temas del estructuralismo –la diferencia, el Otro– con las categorías y conceptos filosóficos de Martin Heidegger. Los escritos tempranos de Derrida revivieron la *querelle* sobre la naturaleza del humanismo que a finales de los cuarenta había enfrentado a Heidegger con Sartre, y que tenía muchas implicaciones políticas. Derrida se alineaba con Heidegger, a quien sólo criticaba por no haber ido lo bastante lejos. Y es a esta decisión en favor de Heidegger a donde pueden remontarse todos los problemas políticos de la deconstrucción.

La disputa Sartre-Heidegger siguió a la conferencia de Sartre en 1945 sobre el humanismo, que Heidegger entendió como una parodia de su propia posición intelectual. Sartre se había apropiado del lenguaje heideggeriano de la angustia, la autenticidad, la existencia y la decisión para su alegato en favor del hombre como «el futuro del hombre», por lo cual entendía que el desarrollo autónomo del hombre debía sustituir a los fines trascendentes como meta de todos nuestros esfuerzos. En una larga y justamente célebre «Carta sobre el humanismo» (1946), Heidegger respondió que su propósito siempre había sido cuestionar el concepto de hombre y quizá librarnos de él. Desde Platón, escribió, la filosofía occidental había hecho injustificadas suposiciones metafísicas sobre la esencia del hombre que encubrían la cuestión fundamental del Ser –cuál es el sentido del Ser *aparte* de la comprensión humana del ser de los entes naturales– situando al hombre mismo en el centro de la creación. Todas las plagas de la vida moderna –la ciencia, la tecnología, el capitalismo, el comunismo– se retrotraían a una originaria «antropologización» del Ser. De esta pesada carga sólo podría liberarnos el desmantelamiento (*Destruktion*) de la tradición metafísica. Sólo entonces aprendería el hombre que él no es el amo sino más bien el «pastor» del Ser.

La deconstrucción fue concebida en el espíritu de la *Destruktion* de Heidegger, aunque Derrida no tenía la intención de hacer del hombre el pastor de nada. En una notable conferencia de 1968, «Los fines del hombre», Derrida señaló que al ungir al hombre como «pastor del Ser», Heidegger había vuelto al humanismo «como por una atracción magnética». Afirmaba luego que la tradición metafísica sólo podía ser superada realmente si se «deconstruía» el lenguaje de la filosofía, en el cual estaba atrapado el propio Heidegger. En la raíz de la tradición metafísica latía una noción del lenguaje como medio transparente, un «logocentrismo», según lo apoda Derrida. El término griego *logos* significa palabra o lenguaje, pero también razón o principio, y esta ecuación de discurso e intencionalidad era para Derrida sumamente cuestionable. Lo que se necesitaba era un radical «descentramiento» de las jerarquías implícitas inscritas en este lenguaje que nos inclinan a situar el discurso sobre la escritura, el autor sobre el lector, o el significado sobre el significante. La deconstrucción era descrita así como unos prolegómenos a la filosofía según había sido concebida tradicionalmente, o quizá incluso como un sustituto de ella. La deconstrucción permitiría que surgieran las aporías o paradojas inscritas en todo texto filosófico, sin forzar una «violenta» coherencia sobre él. El final del logocentrismo implicaría entonces el final de todos los demás «centrismos» perversos: androcentrismo, falocentrismo, falologocentrismo, carnofalologocentrismo, y el resto. (Todos estos términos aparecen en los libros que reseñamos.)

Como espécimen de habilidad *normalien*, el ataque de Derrida a sus antepasados intelectuales era inmejorable. Acusaba tanto a los estructuralistas como a Heidegger de no haber llevado lo bastante lejos sus propias intuiciones fundamentales. Los estructuralistas desestabilizaban la imagen del hombre al situarle en una red de relaciones sociales y lingüísticas, pero luego suponían que esa red de relaciones –estructuras– tenía un centro estable. La ceguera de Heidegger respecto a su propio lenguaje le conducía desde la *Destruktion* de la metafísica a la promoción del hombre como «pastor del Ser». La aportación de Derrida, si podemos hablar de este modo, fue comprender que llevando más lejos el antihumanismo latente en estas dos tradiciones intelectuales podía hacerlas parecer modos compatibles de plantear el logocentrismo.

Pero tras hacerlo así, Derrida se vio forzado a seguir los principios lingüísticos que había descubierto en su batalla contra el logocentrismo, especialmente la doctrina extrema de que, puesto que todos los textos contienen ambigüedades y pueden leerse de modos diferentes (*la différence*), la interpretación exhaustiva debe ser diferida para siempre (*la différance*). Eso suscitaba una pregunta obvia: ¿cómo entender, entonces, las proposiciones de la misma deconstrucción? Usar el lenguaje para afirmar que el lenguaje no puede hacer afirmaciones inequívocas entraña, según ha señalado más de un crítico, una paradoja insoluble [2]. Pero para Derrida, el enfrentarse a paradojas tan evidentes estaba completamente fuera de lugar. Tal como ha explicado repetidamente, él concibe la deconstrucción menos como una doctrina filosófica que como una «práctica» destinada a levantar sospechas sobre toda la tradición filosófica y a arrebatarse su confianza en sí misma.

Cualquiera que le haya escuchado hablar en francés sabe que es más un actor que un lógico. Su estilo extravagante –con asociaciones libres, rimas, retruécanos y exasperantes digresiones– no es sólo una vana pose (aunque sin duda es esto también). Refleja lo que él llama una deliberada «estrategia comunicativa» para combatir el logocentrismo. Como dice en la entrevista publicada en *Moscou aller-retour*:

«Lo que intento hacer a través de la neutralización de la comunicación, de las tesis y de la estabilidad del contenido, a través de una microestructura de significación, es provocar, no sólo en el lector, sino también en mí mismo, un nuevo estremecimiento o *shock* del cuerpo que abra un nuevo espacio de experiencia. Eso puede explicar la reacción de tantos lectores cuando dicen que al final no se entiende nada, que no se sacan conclusiones, que es demasiado sofisticado, que no sabemos si está usted a favor o en contra de Nietzsche, o dónde se sitúa usted sobre la cuestión de la mujer...»

Eso podría explicar también la reacción de esos lectores que sospechan que la neutralización de la comunicación entraña la neutralización de todos los criterios de juicio –lógicos, científicos, estéticos, morales, políticos– y deja estos campos de pensamiento expuestos a los vientos de la fuerza y el capricho. Derrida siempre despreció tales preocupaciones como pueriles, y en la atmósfera de los sesenta y setenta se le plantearon pocas preguntas. Pero los años ochenta resultaron tiempos difíciles para la deconstrucción. En 1987, un escritor chileno llamado Víctor Farías publicó un libro superficial sobre la implicación de Martin Heidegger con los nazis y sus presuntas raíces en su filosofía. Aunque el libro no contenía ninguna revelación, en Francia y en Alemania vino a confirmar la sospecha de que, en tanto en cuanto la

filosofía de los sesenta y setenta era heideggeriana, era políticamente irresponsable. Jacques Derrida rechazó estas asociaciones sin más [3].

Pero aquel mismo año se reveló también que el difunto profesor de Yale Paul de Man, destacado adalid de la deconstrucción y amigo íntimo de Derrida, había publicado artículos colaboracionistas y antisemitas en dos periódicos belgas a comienzos de los cuarenta. Estos podrían haber sido descartados como errores juveniles si Derrida y algunos de sus seguidores norteamericanos no hubieran interpretado a su modo los pasajes ofensivos, negando su sentido evidente y dando la impresión de que la deconstrucción significa que nunca tienes que disculparte[4]. Ahora la deconstrucción se enfrentaba a un problema, cuando menos, de relaciones públicas, y se hacía evidente que tendría que responder a la cuestión de la política que había dejado en suspenso tan alegremente.

Pero ¿cómo responder? Con sus interpretaciones radicales del estructuralismo y el heideggerianismo, Derrida había inutilizado el vocabulario tradicional de la política y nada podía ponerse en su lugar. Los sujetos de la filosofía política tradicional –los seres humanos individuales y naciones– eran denunciados como artificios de lenguaje, y peligrosos por añadidura. El objeto de la filosofía política – un dominio distinto de la acción política– era considerada como parte de un sistema general de relaciones carente de centro. En cuanto al método de la filosofía política –la indagación racional en vista de un fin práctico– Derrida había logrado arrojar sospechas sobre su logocentrismo. Una deconstrucción intelectualmente coherente implicaría el silencio sobre temas políticos. O si el silencio resultara insoportable, exigiría al menos una seria reconsideración de los dogmas antihumanistas de las tradiciones estructuralista y heideggeriana. Michel Foucault, dicho sea en su honor, comenzó tal reconsideración en la década anterior a su muerte. Jacques Derrida nunca lo ha hecho.

3

Lo máximo que probablemente sabremos nunca sobre la concepción que Derrida tiene de las relaciones estrictamente políticas está contenido en su última obra traducida, *Políticas de la amistad*, el único de sus libros en cuyo título figura la palabra «política». Se basa en un seminario impartido en París en 1988-1989, mientras Europa era sacudida hasta sus cimientos por el rápido colapso del bloque del Este. El caso es que yo asistí a ese seminario y, como la mayoría de los participantes a los que conocí, me costó entender a dónde pretendía ir Derrida. Cada sesión comenzaba con la misma cita de Montaigne –«*O mes amis, il n'y a nul ami*» («Amigos míos, no hay amigos»)- y luego viraba hacia una prolija discusión de sus posibles fuentes y sentidos. El texto publicado está muy reelaborado y ofrece una imagen más clara de lo que Derrida tiene en mente.

Su propósito es mostrar que toda la tradición occidental del pensar sobre política ha estado distorsionada por el *peccatum originarium* de nuestra filosofía: el concepto de identidad. Dado que nuestra tradición metafísica enseña que el hombre es idéntico a sí mismo, una personalidad coherente libre de diferencia interna, se nos ha animado a buscar nuestras identidades por la pertenencia a grupos indiferenciados, homogeneizadores, como las familias, las amistades, las clases y las naciones. Desde Aristóteles hasta la Revolución francesa, siempre se ha pensado que la buena república exigía la *fraternité*, idealizada como un lazo natural de sangre que de algún modo

unifica a los individuos separados[5]. Pero Derrida afirma que la fraternidad natural no existe, como tampoco existe la maternidad natural (*sic*). Tales categorías naturales, así como los conceptos derivados de comunidad, cultura, nación, y fronteras, dependen del lenguaje y son, por tanto, convenciones. El problema de dichas convenciones no es simplemente que encubran las diferencias dentro de entidades presuntamente idénticas. Es que además establecen jerarquías entre ellas: entre hermanos y hermanas, entre ciudadanos y extranjeros, y en fin, entre amigos y enemigos. En los capítulos más razonados del libro, Derrida analiza la concepción de la política de Carl Schmitt, que presenta la relación política como una relación esencialmente hostil entre amigos y enemigos[6]. Derrida considera a Schmitt, no como un mero apologista nazi con sed de conflicto, sino como un profundo pensador que hizo explícitos los supuestos implícitos de toda la filosofía política occidental.

Desde este punto de vista, se diría que todas las ideologías políticas occidentales –fascismo, conservadurismo, liberalismo, socialismo, comunismo– serían igualmente inaceptables. Tal es la implicación lógica del ataque de Derrida contra el logocentrismo, y así parece aceptarla a veces. En *Espectros de Marx y El otro cabo* denuncia el nuevo consenso liberal que según él ha dominado Occidente desde 1989, y arremete históricamente, de modo poco original, contra la «nueva Internacional» del capitalismo global y los conglomerados de los *media* que han establecido su hegemonía mundial mediante una «forma de guerra sin precedentes». Es menos crítico con el marxismo (por razones que analizaremos), aunque cree que el comunismo se volvió totalitario cuando intentó realizar el programa escatológico trazado por el propio Marx. El problema de Marx era que no realizó completamente su propia crítica de la ideología y permaneció dentro de la tradición logocentrista. Esto es lo que explica el Gulag, los genocidios y el terror ejecutados en su nombre en la Unión soviética. «Si tuviera tiempo», dice Derrida a sus entrevistadores rusos, indudablemente estupefactos, en *Moscou aller-retour*, «podría mostrar que Stalin era "logocentrista"», aunque admite que «eso exigiría un largo desarrollo».

Probablemente lo exigiría. Pues significaría mostrar que la fuente real de la tiranía no son los tiranos, ni las armas, ni las instituciones perversas. La tiranía comienza en el *lenguaje* de la tiranía, que deriva en última instancia de la filosofía. Transformando ésta, o «neutralizándola», como dice en *Políticas de la amistad*, cambiaría también nuestra política. Derrida demuestra una radical ausencia de prejuicios en cuanto a lo que esto podría implicar. Pregunta retóricamente si «tendría sentido todavía hablar de democracia cuando ya no se hablara de país, de nación, ni siquiera de Estado o de ciudadanos». También considera si el abandono del humanismo occidental supondría renunciar a los conceptos de derechos humanos, humanitarismo, e incluso de crímenes contra la humanidad.

Pero entonces ¿qué nos queda? Si la deconstrucción arroja dudas sobre todos los principios políticos de la tradición filosófica occidental –Derrida menciona la intencionalidad, la voluntad, la libertad, la conciencia, la autoconciencia, el sujeto, el yo, la persona y la comunidad–, ¿son posibles todavía los juicios sobre asuntos políticos? ¿O se hallan estos términos tan infectados de logocentrismo que deben ser abandonados? ¿Nos condenará la deconstrucción al silencio sobre asuntos políticos, o podrá encontrar una escapatoria lingüística de la trampa del lenguaje?

4

Se puede perdonar a los lectores de las obras tempranas de Derrida por suponer que él cree que nada puede escapar al lenguaje y que por tanto ninguno de nuestros conceptos puede escapar a la deconstrucción. Su logro, después de todo, fue establecer esta dura verdad, la única verdad que no cuestionaba. Pero ahora Jacques Derrida ha cambiado de idea, y de modo importante. Resulta que hay un concepto –aunque uno solo– capaz de resistir los ácidos de la deconstrucción: el concepto de justicia.

En el otoño de 1989, Derrida fue invitado a dirigir un simposio en Nueva York sobre el tema «la deconstrucción y la posibilidad de la justicia». Su conferencia ha sido ampliada ahora en la edición francesa y publicada junto con un ensayo sobre Walter Benjamin[7]. El propósito de Derrida en la conferencia es demostrar que aunque la deconstrucción puede y debe aplicarse a la ley, no puede ni debe utilizarse para socavar la noción de justicia. El problema de la ley, en su opinión, es que se funda y se promulga sobre la base de la autoridad, y por consiguiente, afirma (con una típica exageración), depende de la violencia. La ley es afectada por fuerzas económicas y políticas, modificada por cálculos y compromisos, y por consiguiente difiere de un lugar a otro. La ley se escribe en textos y ha de ser interpretada, lo que complica aún más las cosas.

Por supuesto, nada de esto es nuevo. Toda nuestra tradición de pensamiento sobre la ley, desde la filosofía griega, pasando por el derecho romano, el derecho canónico y el constitucionalismo moderno, se basa en el reconocimiento de que las leyes son un instrumento convencional. El único punto controvertido es si hay una ley, o derecho, superior por el que las leyes convencionales de las naciones puedan ser juzgadas, y si es así, si está fundado en la naturaleza, la razón o la revelación. Esta distinción entre ley y derecho es el fundamento de la jurisprudencia continental, que discrimina cuidadosamente entre *loi* y *droit*, *Gesetz* y *Recht*, *legge* y *diritto*, y así sucesivamente. Derrida confunde *loi* y *droit* por la simple razón de que no reconoce a la naturaleza ni a la razón como normas de nada. En su opinión, tanto la naturaleza como la razón están prendidas en las estructuras del lenguaje y pueden ser, por tanto, deconstruidas.

Ahora, sin embargo, afirma también que hay un concepto llamado justicia que se encuentra «fuera y más allá de la ley». Pero puesto que la justicia no puede ser entendida a través de la naturaleza o de la razón, sólo nos quedaría un medio de acceder a su sentido: la revelación. Derrida evita cuidadosamente este término, pero eso es de lo que está hablando. En *Fuerza de ley* se refiere a una «idea de justicia» como «experiencia de lo imposible», como algo que existe más allá de toda experiencia y que por ello no puede ser expresado. Y lo que no puede ser expresado no puede ser deconstruido; sólo puede ser experimentado por vía mística. Así es como lo dice:

«Si hay deconstrucción de toda presunción determinante de una justicia presente, ella opera desde una infinita "idea de justicia", infinitamente irreductible. Es irreductible en cuanto debida al otro, debida al otro antes de cualquier contrato, porque esta idea nos ha *venido*, es el advenimiento del otro como una singularidad siempre otra. Invencible a todo escepticismo... esta "idea de justicia" aparece indestructible... Se puede reconocerla, e incluso acusarla de locura. Y quizá de otra suerte de misticismo. La deconstrucción está loca por esta justicia, loca de deseo de justicia».

O de nuevo en *Espectros de Marx*: «Lo que permanece irreductible a cualquier deconstrucción, lo que permanece indeconstruible como la posibilidad misma de la deconstrucción, es quizá una cierta experiencia de la promesa emancipatoria; es quizá incluso la formalidad de un mesianismo estructural, un mesianismo sin religión, incluso un mesiánico sin mesianismo, una idea de justicia –que distinguimos de la ley o el derecho e incluso de los derechos humanos– y una idea de democracia –que distinguimos de su concepto al uso y de sus predicados determinados hoy día».

No hay justicia presente en ninguna parte del mundo. Hay, dice Derrida, una «infinita idea de justicia», aunque no puede penetrar y no penetra nuestro mundo. Sin embargo, esta necesaria ausencia de justicia no nos exime de la obligación de esperar su llegada, pues el Mesías puede venir en cualquier momento, por cualquier puerta de la ciudad. Por eso hemos de aprender a esperar, a diferir la gratificación de nuestro deseo de justicia. ¿Y qué mejor entrenamiento para ese diferir que la deconstrucción? Si la deconstrucción cuestiona la pretensión según la cual una determinada ley o institución encarna la justicia absoluta, lo hace así en nombre de la justicia; de una justicia a la cual se niega a nombrar o definir, de una «justicia infinita que puede adoptar un aspecto "místico"». Lo que nos lleva, sin sorpresa, a la conclusión de que «*la deconstrucción es la justicia*».

Sócrates equiparaba la justicia con la filosofía, alegando que sólo la filosofía podía ver las cosas como son verdaderamente, y por tanto juzgar verdaderamente. Jacques Derrida, reuniendo todo el descaro de que dispone, equipara justicia y deconstrucción, alegando que sólo la ruina del discurso racional en torno a la justicia preparará el advenimiento de la justicia como Mesías.

5

¿Hasta qué punto se espera que tomemos en serio todo esto? Como siempre sucede con Derrida, es difícil saberlo. En los libros que reseñamos recurre con frecuencia a los modernos escritos mesiánicos de Emmanuel Lévinas y Walter Benjamin[8]. Pero sea lo que sea lo que pensemos de estos dos pensadores, ellos sentían demasiado respeto por conceptos teológicos como promesa, alianza, Mesías y anticipación como para derrochar sin miramientos estas palabras. El que Derrida acuda a ellos en estos nuevos escritos políticos lleva todos los signos de la desesperación intelectual. Evidentemente desea que la deconstrucción sirva a un programa político, y ofrecer esperanzas a la izquierda desmoralizada. También quiere corregir la impresión de que su propio pensamiento, como el de Heidegger, conduce inevitablemente a un «decisión» ciega, a una afirmación de la voluntad que podría adoptar cualquier forma política. No hace mucho tiempo observaba: «Mi esperanza como hombre de izquierda es que ciertos elementos de deconstrucción habrán servido o –puesto que la lucha continúa, especialmente en los Estados Unidos– *servirán* para politizar o repolitizar a la izquierda respecto a posiciones que no son simplemente académicas»[9]. Pero la lógica de sus propios argumentos demuestra ser más fuerte que Derrida. No puede especificar la naturaleza de la justicia a que aspiraría una política de izquierdas sin abrirse él mismo a esa deconstrucción que tan alegremente aplica a los demás. A menos, por supuesto, que sitúe la «idea de justicia» en un eterno y mesiánico más allá, donde no la alcanzará la discusión, y asuma que sus lectores ideológicamente afines no harán demasiadas

preguntas.

Pero la política de izquierdas, como la de derechas, no es un asunto de expectación pasiva. Anticipa la acción. Y si la idea de justicia no puede ser articulada, tampoco podrá proporcionar objetivos para la acción política. De acuerdo con el argumento de Derrida, todo lo que queda para guiarnos es la decisión pura y simple: una decisión por la justicia y la democracia, y por una determinada concepción de ambas. Derrida deposita una inmensa confianza en la buena voluntad o en los prejuicios ideológicos de sus lectores, pues no puede decirles por qué prefiere la justicia a la injusticia, o la democracia a la tiranía; sólo que así lo hace. Como tampoco puede ofrecer razones al no comprometido para pensar que la izquierda tiene el monopolio de la concepción correcta de estas ideas. Sólo puede ofrecer impresiones, como en la pequeña memoria autobiográfica que ha publicado en *Moscou aller-retour*, donde confiesa sentirse todavía sofocado de emoción cada vez que oye la *Internacional*.

Esta nota nostálgica resuena de vez en cuando en *Espectros de Marx y Moscou aller-retour*, que merecen un lugar permanente en el atestado panteón de las apologías marxistas estrafalarias. En el segundo de estos libros, Derrida declara que «la deconstrucción nunca tuvo sentido ni interés, al menos a mis ojos, sino como una radicalización, esto es, también *dentro de la tradición* de un cierto marxismo, en un cierto *espíritu del marxismo*». No es, por supuesto, que pretenda defender nada de lo que el propio Marx escribió o creyó en realidad. La economía de Marx le parece una tontería y su filosofía de la historia, un mito peligroso. Pero todo esto, al parecer, no viene al caso. El «espíritu» del marxismo dio lugar a una gran herencia de anhelo mesiánico y merece respeto por ello. En cierto sentido, todos somos marxistas hoy simplemente porque el marxismo, bueno, sucedió.

«Tanto si lo desean o lo saben como si no, todos los hombres y mujeres, en toda la tierra, son hoy en cierta medida herederos de Marx y del marxismo. Esto es, como decíamos hace un momento, son herederos de la absoluta singularidad de un proyecto –o de una promesa– que tiene una forma filosófica y científica. Dicha forma es en principio no-religiosa, en el sentido de una religión positiva; no es mitológica; no es, por tanto, nacional, pues más allá incluso de la alianza con un pueblo elegido, no hay nacionalidad o nacionalismo que no sea religioso o mitológico, digamos "místico" en sentido amplio. La forma de esta promesa o de este proyecto sigue siendo absolutamente única...

«Se piense lo que se piense de este acontecimiento, del fracaso a veces aterrador de lo que comenzó así, de los desastres tecnoeconómicos o ecológicos y de las perversiones totalitarias a las que dio lugar..., se piense lo que se piense también del trauma que dejó en la memoria humana, este intento único tuvo lugar. Esta promesa mesiánica, incluso si no se cumplió, al menos en la forma en que había sido enunciada, aun cuando se precipitara hacia un contenido ontológico, dejó impresa una marca inaugural y única en la historia. Y tanto si nos gusta como si no, seamos o no conscientes de ello, no podemos dejar de ser sus herederos.»

Con declaraciones como estas, Jacques Derrida corre el peligro de dar un nombre equívoco a la mala fe. La simple verdad es que su pensamiento no tiene nada que ver con Marx ni con el marxismo. Derrida es una especie de demócrata de izquierdas que

valora la «diferencia» y, como muestra su reciente panfleto sobre el cosmopolitismo, aspira a que Europa se vuelva un lugar más abierto, más hospitalario, especialmente para los inmigrantes. Estas ideas no son muy notables, como tampoco son despreciables. Pero igual que otros miembros de la generación estructuralista, Derrida está convencido de que la única manera de extender los valores democráticos que él defiende es destruir el lenguaje con el que han sido pensados desde siempre en Occidente, creyendo erróneamente que es el lenguaje, y no la realidad, lo que hace imperfectas nuestras democracias. Sólo borrando el vocabulario del pensamiento político occidental podemos albergar la esperanza de una «repolitización» o de un «nuevo concepto de la política». Pero una vez alcanzado ese punto, lo que descubrimos es que la democracia que deseamos no puede describirse ni defenderse; sólo podemos tratarla como artículo de fe irracional, como un sueño mesiánico. Tal es la triste conclusión de *Políticas de la amistad*: «Pues la democracia queda por venir; esta es su esencia en la medida en que permanece: no sólo seguirá siendo indefinidamente perfectible, y por ende siempre insuficiente y futura, sino que, perteneciendo al tiempo de la promesa, permanecerá siempre, en cada uno de sus tiempos futuros, por venir: incluso cuando hay democracia, nunca existe».

6

Las cosas han cambiado en París. Los días en que los intelectuales acudían a los filósofos para conseguir sus blasones políticos, y el público a su vez acudía a los intelectuales, están tocando a su fin. La figura del *philosophe engagé* promovida por Sartre ha quedado deslucida por las experiencias políticas de las pasadas décadas, desde la aparición de los libros de Solzhenitsyn, pasando por los horrores de Camboya o el ascenso de Solidaridad, hasta los acontecimientos de 1989. Para el estructuralismo en todas sus formas fue la decepción respecto al *tiers monde* lo que más contribuyó a poner en cuestión la noción de los filósofos de que las culturas son irreductiblemente diferentes y los hombres, simples productos de esas culturas. Algunos de los intelectuales franceses que se hicieron estructuralistas en los años cincuenta, hay que decirlo en su honor, descubrieron que el vocabulario que habían utilizado para defender a los pueblos coloniales contra la tiranía occidental estaba siendo usado ahora para excusar los crímenes cometidos contra esos pueblos por tiranos indígenas postcoloniales.

Su abandono del estructuralismo y la deconstrucción no estuvo motivado filosóficamente, al menos al principio; estuvo inspirado por la repugnancia moral. Pero esta repugnancia tuvo el efecto higiénico de restablecer las distinciones entre, por una parte, la filosofía pura y la filosofía política y, por otra parte, el compromiso político. Hoy día existe en Francia un nuevo interés por la filosofía moral rigurosa, la epistemología, la filosofía de la mente e incluso la ciencia cognitiva. La tradición de la filosofía política, antigua y moderna, también está siendo estudiada intensamente por primera vez en muchos años, y los pensadores políticos franceses más jóvenes que ya no desprecian a los políticos ni al Estado hacen cierto trabajo teórico original. Todo esto podría cambiar mañana, por supuesto; pero es difícil imaginar que los franceses vuelvan a bañarse en el río estructuralista por segunda vez.

La persistente fascinación norteamericana con Derrida y la deconstrucción no tiene nada que ver con su posición actual en la filosofía francesa, que es marginal en el

mejor de los casos. Esto suscita ciertas preguntas interesantes acerca de cómo y por qué su obra ha sido acogida con los brazos abiertos por los postmodernistas norteamericanos, y qué es lo que ellos creen estar abrazando. A Derrida le preguntan a menudo por su éxito en América y siempre responde con el mismo chiste: «*La déconstruction, c'est l'Amérique*». Lo que al parecer quiere decir que América tiene algo de ese torbellino descentrado, democrático, que él intenta reproducir en su propio pensamiento. Aquí puede haber encontrado una pista correcta, pues si la deconstrucción no es América, desde luego sí que se ha convertido en un americanismo.

Cuando los europeos continentales piensan sobre las cuestiones de la diferencia cultural y el Otro, están pensando sobre muchas cosas profundas y perturbadoras de su propio pasado: el colonialismo, el nacionalismo, el fascismo, el Holocausto. Si estos acontecimientos son tan difíciles de asir es porque en Europa no existe una tradición liberal moderada que los planteé, o al menos no una tradición vigorosa y continua. La tradición filosófica continental hace difícil pensar sobre la tolerancia, salvo en los términos noliberales de la teoría romántica de Herder del espíritu nacional, o según el rígido modelo francés de ciudadanía republicana uniforme o ahora, más difícil todavía, según el mesianismo heideggeriano de la deconstrucción de Jacques Derrida.

Cuando los norteamericanos piensan sobre estas cuestiones de la diferencia cultural sienten orgullo y vergüenza a la vez: orgullo por nuestra capacidad para absorber la inmigración y vergüenza ante el legado de la esclavitud que ha mantenido a los negros norteamericanos como una casta aparte. El problema intelectual que afrontamos no es el convencernos de que la variedad cultural puede ser buena, de que hay que respetar las diferencias culturales, o de que los principios políticos liberales son básicamente acertados. Todo esto lo asumimos con gran facilidad. El problema estriba en entender por qué la promesa americana se ha cumplido sólo imperfectamente, y cómo debemos reaccionar ante ello. Sobre esto estamos claramente divididos. Pero el hecho de que algunos grupos políticos, como los que dicen representar a las mujeres y a los homosexuales, presenten su emancipación moral como la extensión lógica de la emancipación social otorgada a los inmigrantes y prometida (pero nunca concedida) a los negros norteamericanos, dice mucho sobre el consenso social que existe en este país sobre cómo pensar y argumentar en torno a tales cuestiones.

A la luz de estas experiencias en contraste resulta un poco más fácil comprender por qué el ajuste de cuentas político que el estructuralismo afrontó en Francia durante los setenta y ochenta nunca tuvo lugar en los Estados Unidos. El agriarse de los experimentos postcoloniales en África y Asia y el posterior colapso de los regímenes comunistas provocó enormes dudas en Europa sobre las ideas reinantes en el período de la postguerra. Estos mismos acontecimientos no han tenido ningún efecto apreciable en la vida intelectual norteamericana, por la simple razón de que no plantean ningún desafío a nuestra conciencia de nosotros mismos. Cuando los norteamericanos leen hoy obras de la tradición estructuralista, incluso en su forma más radicalizada y heideggeriana, la deconstrucción, les resulta difícil imaginar las implicaciones morales y políticas que esas obras podrían tener. Gente que cree posible «conseguir una nueva vida» no se preocupará demasiado por la sugerencia de que toda verdad está construida socialmente, ni pensará que aceptarlo signifique renunciar a su brújula moral. Y si decimos que el antihumanismo y la política de la pura voluntad latente en el

estructuralismo y la deconstrucción, por no mencionar las extrañas sugerencias teológicas que Derrida ha añadido recientemente, son filosófica y prácticamente incompatibles con los principios liberales, les sonará como un prejuicio importuno.

No es extraño que un paseo por la sección postmodernista de una librería norteamericana sea una experiencia tan desconcertante. Las nociones más antiliberales y antiilustradas son propuestas con una sonrisa y con la seguridad de que, llevadas hasta su conclusión lógica, sólo podrían conducirnos a la tierra prometida democrática, donde todos los hijos de Dios unirán sus manos para cantar el himno nacional. Es una visión edificante y los norteamericanos creen en lo edificante. Que tantos de ellos parezcan haberlo encontrado en las obras oscuras y severas de Jacques Derrida atestigua la fortaleza de la confianza en sí mismos de los norteamericanos y su portentosa capacidad para pensar bien de cualquiera y de cualquier idea. Por algo los franceses nos llaman todavía *les grands enfants*.

© *The New York Review of Books*.

Traducido por Guillermo Solana

[1] Esta generación siguiente es denominada habitualmente «postestructuralista» en inglés para marcar la ruptura con el programa científico original del estructuralismo. El término, sin embargo, no se usa en francés, y Dosse emplea «estructuralismo» para referirse al movimiento entero. Yo le sigo en este punto.

[2] Véase por ejemplo John Searle, «The World Turned Upside Down», *The New York Review of Books*, 27 de octubre de 1983.

[3] Véase Thomas Sheehan, «A Normal Nazi», *The New York Review of Books*, 14 de enero de 1993, así como las cartas de Derrida, Richard Wolin y otros en *The New York Review of Books*, 1 de febrero, 4 de marzo y 25 de marzo de 1993.

[4] Para una exposición completa, con referencias, véase Louis Menand, «The Politics of deconstruction», *The New York Review of Books*, 21 de noviembre de 1991.

[5] Por si el lector no captaba el auténtico blanco de la campaña de Derrida contra la idea de *fraternité*, en *Políticas de la amistad* subraya que «este libro se propone para trabajar y ser trabajado implacablemente, cerca de la cosa llamada Francia. Y cerca de la singular alianza que vincula nada menos que la historia de la fraternización con esta cosa, Francia, con el Estado, la nación, la política, la cultura, la literatura y el lenguaje».

[6] Sobre el concepto de política de Schmitt, véase mi artículo «The Enemy of Liberalism», *The New York Review of Books*, 15 de mayo de 1997.

[7] La conferencia original aparece en Drucilla Cornell *et al.*, editores, *Deconstruction and the Possibility of Justice* (Routledge, 1992).

[8] Derrida se ha interesado desde hace tiempo por Lévinas, a quien recientemente dedicó un breve volumen titulado *Adieu* (Galilée, París, 1997). Sobre el mesianismo de Benjamin, véase mi artículo «The Riddle of Walter Benjamin», *The New York Review of Books*, 25 de mayo de 1995.

[9] «Remarks on Deconstruction and Pragmatism», en Chantal Mouffe (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge, 1996, págs. 77-86. Otros libros de Derrida aparecidos recientemente en castellano: *Adiós a Emmanuel Lévinas: palabra de acogida*. Trad. Julián Santos. Trotta, Madrid, 1998. *Aporias: morir-esperarse (en) «los límites dela verdad»*. Trad. Cristina de Peretti. Paidós, 1998.