

Emancipación, temporalidad y literatura en el pensamiento de Jacques Derrida

Carlos Contreras Guala*

Recibido: 20-10-2010

Aceptado: 15-1-2011

Resumen. En este escrito se tratará sobre la figura de la emancipación en el pensamiento de Jacques Derrida. Vinculada a la emancipación y la revolución, se mostrará la extraña temporalidad vinculada a lo mesiánico sin mesianismo. Finalmente, se presentará de modo aún esquemático la potencia emancipadora de la literatura. De un modo quizás chocante esta fuerza emancipadora aparece ligada al carácter de institución y desde lo que Derrida llama el principio o el derecho a decir todo.

Palabras Clave: Emancipación, Literatura, Mesiánico, Jacques Derrida.

Abstract. In this paper it will focus on the figure of the emancipation in Jacques Derrida's thought. Linked to the emancipation and the revolution, there will appear the strange temporality associated to the Messianic without Messianism. Finally, it will be presented in a still schematic way the emancipating power of the literature. Of a way probably shocking this emancipating force is linked to the character of institution and to what Derrida calls the principle or the right to say everything.

Keywords: Emancipation, Literature, Messianic, Jacques Derrida.

Aunque ya se ha establecido de un modo contundente y desde variados puntos de vista la dimensión práctica de la deconstrucción derrideana, aún es posible escuchar preguntas cargadas de duda acerca de la pertinencia, o no pertinencia, de acudir y ocuparse del pensamiento de Jacques Derrida cuando es necesario pensar o repensar temas o figuras que suelen emplazarse en el ámbito de la política y de la ética.

No haré aquí una apología de la pertinencia política de los escritos de Jacques Derrida, sino que por razones de tiempo y de convocatoria, me referiré a la emancipación, a su extraña temporalidad y al derecho a decirlo todo en literatura.

En relación a la figura de la emancipación, Derrida ha sido claro y directo sobre la importancia irrenunciable al discurso clásico de la emancipación. Este *sí* a la emancipación va acompañado de un *sí* a lo que llama lo mesiánico sin mesianismo. Este mesiánico, como veremos, aparece vinculado a la dimensión de la promesa aunque haciendo la salvedad de que no trata de una actitud utópica, sino de una actitud que tiene que ver con la urgencia del aquí y ahora.

* Universidad de Chile. Universidad de Valparaíso

En efecto, la temporalidad de la promesa dice relación con el porvenir, no con el futuro, sino con el porvenir indeterminado, con el porvenir radicalmente *por venir*. En este sentido, el por-venir está reñido con el saber pues no se puede anticipar, no se puede adelantar nada respecto al por-venir. “La condición para que el por-venir siga siendo/estando por venir es que no solo no sea conocido, sino que no sea *cognoscible como tal*” (Derrida: 1997, 79). Es precisamente por esto que el por-venir se aproxima a lo mesiánico, pero a lo mesiánico sin mesianismo como indicará en diversos textos de finales de los años ochenta y principios de los noventa: “Su determinación [la del por-venir] no debería ya depender del orden del saber o de un horizonte de pre-saber, sino de una venida o de un acontecimiento que se *deja o hace* venir (sin *ver venir* nada) en una experiencia heterogénea a toda constatación, así como a todo horizonte de espera en cuanto tal: es decir, a todo teorema estabilizable como tal. Se trata de ese performativo por venir cuyo archivo no tiene ya ninguna relación con el registro de lo que es, de la presencia de lo que es o habrá sido *actualmente* presente. Llamo a esto lo *mesiánico* y lo distingo radicalmente de todo mesianismo” (ibíd.).

“Lo mesiánico sin mesianismo” ya había aparecido antes de *Mal de archivo*, que si bien fue publicado en 1995, fue una conferencia leída un año antes. Ya había aparecido en *Espectros de Marx* vinculado a cierta idea de justicia y a cierta idea de democracia. Haciendo en cierto modo una *epokhe* del contenido del mesianismo, es posible considerar lo esencial de lo mesiánico en general como pensamiento del otro, de la acogida del otro y como pensamiento del acontecimiento por venir. También es posible descubrir así su estructura formal de promesa. No importa el contenido de la promesa, no importa si es o no cumplida, incluso no importa si es imposible de cumplirse. La promesa en cuanto tal no tiene nada que ver esencialmente con aquello. En este sentido su historicidad aparece como porvenir.

Maurice Blanchot expresa bellamente esto que Derrida llama “mesiánico sin mesianismo” en *La escritura del desastre*: “El mesianismo judío (en algunos comentaristas) nos deja vislumbrar la relación del acontecimiento con el inadvenimiento. Si el Mesías está en las puertas de Roma entre los pordioseros y los leprosos, cabe creer que su incógnito lo protege o impide su venida, mas precisamente se lo reconoce: alguien, apremiado por la obsesión de la interrogación, le pregunta: ‘¿cuándo vendrás?’. Por lo tanto el hecho de estar ahí no es la venida. Cerca del Mesías que está ahí, siempre ha de retumbar el llamado: ‘Ven, Ven’. Su presencia no es una garantía. Futura o pasada (se ha dicho por lo menos una vez, que el Mesías ya ha venido), su venida no corresponde a una presencia” (Blanchot: 1990, 121).

Llamar *mesiánico* a este movimiento irreductible de la apertura histórica del porvenir, llamar *mesiánico* a la experiencia y al lenguaje de esta experiencia, y a pesar de la *epokhe* del contenido de mesianismo, no excusa de plantearse algunas interrogantes acerca de la relación entre esta apertura y el mesianismo abrahámico. Y Derrida lo hace de un modo vehemente y vertiginosamente lúcido.

El mesianismo abrahámico es una “prefiguración ejemplar, el nombre dado sobre el fondo de la posibilidad que tratamos aquí de nombrar” (Derrida: 1995, 188). Pero entonces, se pregunta Derrida, “¿por qué conservar el nombre o, al

menos, el adjetivo (preferimos decir *mesiánico* en lugar de *mesianismo*, a fin de designar más una estructura de la experiencia que una religión), allí donde ninguna figura del arribante, precisamente cuando él o ella se anuncia, debería predeterminarse, prefigurarse, ni denominarse siquiera?” (ibíd.)

De modo interrogativo plantea la posibilidad de una herencia ateológica de lo mesiánico. O incluso de otro tipo de herencia pues se puede heredar más de una vez, en lugares y momentos diferentes. Lo mesiánico se despoja de todas las figuras de la espera en vistas de la acogida, en vistas de responder a la hospitalidad absoluta, al decir “sí” al que viene o a la que viene. Este desnudamiento, este despojamiento alude a la aporía de una espera que carece de horizonte de espera. De acuerdo a Derrida esta espera sin horizonte de espera es “el suelo sobre el que brotaron y pasaron las figuras vivas de todos los mesías, ya fuesen éstos anunciados, reconocidos o siempre esperados” (ibíd.). El suelo de lo mesiánico es, en este sentido, ateológico y se configura, si es posible referirse a ello en estos términos, como un fantasma del que no podemos ni debemos prescindir. No llega a configurarse como un mesianismo. Derrida lo llama “cuasi-‘mesianismo’”, mesianismo cuasi trascendental. “Se podrá juzgar extraña, extrañamente familiar e inhospitalaria a la vez (*unheimlich, uncanny*), esa figura de la hospitalidad absoluta cuya promesa se querría confiar a una experiencia igual de imposible, igual de poco segura en su indigencia, a un casi ‘mesianismo’ igual de inquieto, de frágil y de desprovisto, a un ‘mesianismo’ siempre presupuesto, a un mesianismo casi trascendental pero también obstinadamente interesado por un materialismo sin sustancia: un materialismo de la *khôra* para un ‘mesianismo’ desesperante” (Ibíd., 188-189). Desde luego, esta última proposición es paradójica, ya que el carácter inclasificable e ilocalizable de la *khôra* aparece junto a un mesianismo que desespera y exaspera.

Pero esta paradoja se pliega a la necesidad del “paso” por la experiencia imposible de la aporía para erradicar o estar vigilantes ante los bálsamos de la buena conciencia. Puesto que, continúa diciendo Derrida, sin esta desesperación recaeríamos en el cálculo y en el programa que invalidan cualquier pretendida acción justa, responsable y moral: “sin esa desesperación, y si se pudiese *contar* con lo que viene, la esperanza no sería más que el cálculo de un programa. Se tendría la prospectiva pero no se esperaría nada ni a nadie. El derecho sin la justicia. Ya no se invitaría, ni cuerpo ni alma, ya no se recibiría ninguna visita, ni siquiera se pensaría ya en ver. En ver venir” (Ibíd.).

La condición paradójica e imposible de lo mesiánico, su condición aporética, lejos de desactivar y paralizar, opera como condición de posibilidad de la justicia, de la hospitalidad absoluta, de la responsabilidad ética y política y se relaciona con cierto credo revolucionario. En la conversación con Elisabeth Roudinesco, a propósito de responsabilidad y falta de norma, Derrida afirma lo siguiente: “Creo en la Revolución, es decir, en una interrupción, una cesura radical en el curso ordinario de la Historia. No existe una responsabilidad ética, por otra parte, ni una decisión digna de tal nombre que no sea, por esencia, revolucionaria, que no esté en ruptura con un sistema de normas dominante, hasta con la idea misma de norma, y por lo tanto de un saber de la norma que dictaría o programaría

la decisión. Toda responsabilidad es revolucionaria, porque trata de hacer lo imposible, de interrumpir el orden de las cosas a partir de acontecimientos no programables. Una Revolución no se programa. En cierto modo, como el único acontecimiento digno de tal nombre, ella excede todo horizonte posible, todo *horizonte de lo posible* – por lo tanto de la potencia y el poder” (Derrida: 2003 a, 95).

El último motivo que quisiera presentar de modo aún esquemático es la potencia emancipadora de la literatura. Quisiera hacerlo desde su extraño carácter de institución y desde lo que Derrida llama el principio o el derecho a decir todo.

Al parecer desde muy temprano la literatura es pensada por Derrida como una institución que permite *decirlo todo*. Así, afirma que desde su adolescencia le pareció, aunque de un modo confuso, que la literatura es esa institución que permite decirlo todo, de cualquier modo, es decir, permite decir exhaustivamente todo y decirlo sin restricciones.

Ahora bien, ese derecho o más bien ese principio de “decir todo”, de *tout dire*, es un rasgo moderno y europeo. No es importante en el mundo greco-latino, ni en las culturas no occidentales.

Además la extrañeza de la literatura alcanza también su carácter mismo de institución, pues en cuanto tal, tiende a desbordarse y tal vez a convertirse, en definitiva, en una institución transgresora, en una contra-institución. “El espacio de la literatura no es solo el de una *ficción* instituida”, dice Derrida, “sino también una *institución ficticia* que en principio permite decir todo. Sin duda, decir todo es reunir todas las figuras, por traducción, en otra distinta, totalizar formalizando, pero decir todo es también atravesar [*franchir*] prohibiciones. *Liberarse* [*s'affranchir*] – en todo campo donde la ley puede dictar la ley. La ley de la literatura tiende, en principio, a desafiar o suprimir [*lifter*] la ley. Por consiguiente, permite pensar la esencia de la ley en la experiencia de este ‘decir todo’. Es una institución que tiende a desbordar la institución” (Derrida: 1992, 36).

La literatura se convierte, entonces, dado su carácter emancipatorio e incluso, diríamos, subversivo y transgresor, en una poderosa arma política. Sin embargo, por ser ficticia, la literatura puede ser también neutralizada con mucha facilidad. El derecho a decirlo todo se ve incluso llevado al más alto grado de responsabilidad a través de la irresponsabilidad, pues en determinados casos hay un deber de irresponsabilidad o de rechazo frente a los poderes ideológicos.

“Eso que llamamos literatura”, dice Derrida, “(no *belles-lettres* o poesía) implica que se da licencia al escritor para decir todo lo que quiera o todo lo que pueda, mientras permanezca amparado, a salvo de toda censura, sea religiosa o política. [...] La libertad de decir todo es un arma política muy poderosa, pero una que podría ser ella misma inmediatamente neutralizada como una ficción. Este poder revolucionario puede llegar a ser muy conservador. El escritor puede también ser llevado a convertirse en irresponsable. El puede, incluso diría que él debe a veces reivindicar cierta irresponsabilidad, por último, respecto a los poderes ideológicos, por ejemplo, de tipo jdanoviano, que tratan de volverlo a responsabilidades extremadamente determinadas ante cuerpos socio-políticos o ideológicos. Este deber de irresponsabilidad, de rechazo a replicar por el propio pensamiento o escritura a los poderes constituidos es quizás la forma más alta de

responsabilidad. ¿Ante quién, ante qué? Esta es toda la cuestión del porvenir o del acontecimiento prometido por o ante tal experiencia que yo llamo democracia por venir. No la democracia de mañana, no una democracia futura que estará presente mañana, sino una cuyo concepto está vinculado con el por-venir, con la experiencia de una promesa comprometida que es siempre una promesa infinita” (Ibíd., 37-38).

La literatura, su responsabilidad responsable hasta la irresponsabilidad, nos hace pensar o nos dirige a la cuestión de la democracia por venir. La ligazón entre literatura y democracia (por-venir) está dada por la responsabilidad, “*quizá la más alta forma de responsabilidad*”. Pues esta institución que no responde ante ninguna otra institución, lejos de desembocar en una irresponsabilidad, lo que hace es posibilitar una mutación en el concepto de responsabilidad.

Esta institución, esta extraña institución, que dicta, que suprime, que derriba la ley está relacionada no solo con el derecho a decirlo todo, sino que también con la democracia: “la institución de la literatura en occidente, en su forma relativamente moderna, está relacionada con una autorización a decir todo e indudablemente también con la venida de la idea moderna de democracia. No que ello dependa de una democracia emplazada, sino que me parece inseparable de lo que apela a una democracia [*what calls forth a democracy*], en el más abierto (e, indudablemente, él mismo por venir) sentido de democracia” (Ibíd., 37).

En una entrevista del año 2000, Derrida relaciona este derecho a decirlo todo con el secreto y con la democracia: “La institución de la literatura reconoce, en principio o por esencia, el derecho de decirlo todo o de no decir diciendo, por tanto, el derecho al secreto exhibido. La literatura es libre. Debería serlo. Su libertad es también la que promete una democracia” (Derrida: 2003, 347). Hay un vínculo entre la democracia, el principio de decirlo todo en el espacio público y la posibilidad de la literatura. Derrida insiste mucho en ello.

La literatura no tiene una esencia, sino que es una función que depende de una serie de convenciones, es un modo de dirigirse, una *adresse*. Produce sus propias leyes, su propio derecho, y no reconoce ni comparece ante ninguna otra legislación. Estos vínculos permiten a Derrida afirmar que no hay democracia sin literatura ni literatura sin democracia (Derrida: 1993, 65). Ambas determinan posibilidades comunes, ambas dan lugar y posibilitan una historicidad abierta, ambas permiten considerar las relaciones entre la ficción y la legitimación.

La posibilidad de la literatura va acompañada del derecho a cuestionar, a analizar y a sospechar. Por ello, cuando se censura una obra literaria, es la democracia la que está en peligro. Anteriormente nos referíamos al caso de la irresponsabilidad como la más alta forma de responsabilidad y resistencia ante los poderes constituidos, ante los poderes ideológicos y censurantes. Sin embargo, también está el caso de la posibilidad de censura a libros que fomentan el racismo, la discriminación, el odio racial. Es el caso al que se refieren Derrida y Roudinesco en esa conversación publicada en 2001. Se trata de *La Campagne de France* de Renaud Camus, publicada en Fayard el año 2000. Este texto contenía pasajes racistas y antisemitas. Ahora bien, para Derrida no se trata de prohibir su publicación, sino de “oponerse a él *públicamente* y para *justificar* nuestra oposición: hablando, escribiendo, analizando, argumentando, protestando, *demonstrando*,

apuntando bien [y preguntándose] qué pasa en nuestro espacio público cuando un editor y cierta cantidad de ‘intelectuales’ cierran los ojos sobre esas frases tan espantosas como grotescas, o incluso vuelan en ayuda de un libro que visiblemente no *leyeron*, no *supieron*, no *podieron* o no *quisieron* leer”¹. Para Derrida, la prohibición de una publicación es absolutamente injustificable.

Por último, quisiera dejar consignado otro rasgo decisivo entre el concepto de literatura y el de democracia. Se trata de una consecuencia más de la responsabilidad que involucra el principio del *tout dire*. Decíamos que este principio puede constituir al autor en no responsable ante cualquier instancia que no sea la que la misma literatura se da. Es el derecho a la no respuesta absoluta: “esta no respuesta es más originaria y más secreta que las modalidades del poder y del deber, puesto que en el fondo les es heterogénea. Hay allí una condición hiperbólica de la democracia que parece contradecir cierto concepto determinado e históricamente limitado de dicha democracia, el que la vincula al concepto de sujeto calculable, contable, imputable, responsable y que debe [*devant*] – responder, que debe [*devant*] – decir la verdad, que debe [*devant*] testimoniar según la fe jurada (“toda la verdad, nada más que la verdad”), ante [*devant*] la ley, que debe [*devant*] develar el secreto [...] Esta contradicción indica también la tarea (una tarea del pensamiento, tarea teórico-práctica) para toda democracia por venir” (Derrida: 1993, 66-67). El sujeto debe, está obligado a responder ante la ley, *devant la loi*. Sin embargo, la ley también está pendiente, está en deuda, también se está debiendo la ley, *devant la loi*. La extraña e hiper-responsable subjetividad de la experiencia literaria entra en extraña contradicción con el concepto de democracia. Por lo menos con el concepto de democracia que piensa o considera al sujeto como un sujeto mensurable, contable. “En extraña contradicción”, pues esta contradicción apela a ciertos cambios en la conceptualidad de la democracia y ordena nuevas tareas al pensamiento político de la democracia y de la emancipación.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

- BLANCHOT, Maurice; *La escritura del desastre*, Monte Ávila, Venezuela, 1990.
DERRIDA, Jacques; “This strange institution called literature. An interview with Jacques Derrida”, en Derek ATTRIDGE (ed.), *Acts of literature*, Routledge, New York, 1992.
DERRIDA, Jacques; *Passions*, Galilée, Paris, 1993.
DERRIDA, Jacques; *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 1995.
DERRIDA, Jacques; *Mal de archivo*, Trotta, Madrid, 1997.
DERRIDA, Jacques; *Papel máquina*, Trotta, Madrid, 2003.
DERRIDA, Jacques; *Y mañana qué...*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003 a.

¹ Derrida: 2003 a, 136. Véase también la nota 14 de la página 36 donde explica el incidente del texto de Renaud Camus.