

Pensar el porvenir. La disyunción futuro/porvenir en la deconstrucción de J. Derrida

DELMIRO ROCHA*

Resumen: La deconstrucción de Derrida sitúa el concepto «futuro» en el interior del programa de lo que, parafraseando a Heidegger, llama la metafísica de la presencia. Como potencialidad el futuro es ya presente en su indivisibilidad con la presencia, con el ahora (instante, *nûn*) desde donde, de Aristóteles a Hegel, se articula. Mas para Derrida un acontecimiento debe venir de lo incontrolable, del porvenir mismo. El «pensar el porvenir» arranca, pues, desde su imposibilidad, desde la aporía de su no-lugar; y la única categoría que no le resulta ontológicamente obscena será, parafraseando a Nietzsche, quizá: el quizá.

Palabras clave: Quizá, disyunción, deconstrucción, tiempo, *nûn*, por-venir.

Résumé: La déconstruction de Derrida situe le concept de «futur» à l'intérieur de ce que, suivant Heidegger, celui-ci appelle la métaphysique de la présence. En tant que puissance, le futur est déjà présent dans son indivisibilité avec la présence, avec le maintenant (instant, *nûn*) depuis lequel, d'Aristote à Hegel, il s'articule. Cependant, pour Derrida, un évènement doit venir de ce qui est incontrôlable, de l'avenir lui-même. «Penser l'avenir» prend, donc, son point de départ de son impossibilité, de l'aporie de son non-lieu, et la seule catégorie qui ne lui semble pas ontologiquement obscène, ce sera peut-être, suivant Nietzsche, le peut-être.

Mots clés: Peut-être, disjonction, déconstruction, temps, *nûn*, a-venir.

Quizá digamos algunas palabras hoy, aquí, del porvenir. Quizá digamos el porvenir más allá de la palabra. Si fuésemos capaces de semejante osadía, sería bajo la condición de poder decir lo que está por venir; de poder pronunciar las palabras de lo que, quizá, está llegando; de poder vocalizar una gramática que está ella misma, todavía, por venir. Quizá sólo podamos balbucear o tartamudear ante lo porvenir, quizá lo más sensato sería callar o, más bien, decir callando su llegada. En este sentido hablaremos del «quizá».

Habrán notado ya, sin duda, que el porvenir se ha colado, desde mi primera palabra, quizá, desde el quizá que ha sido mi primera palabra, en el espacio supuestamente reservado para el futuro. Diremos de entrada, incluso antes de empezar, que quizá no se pueda pensar el porvenir, y reservaremos ese mismo quizá como su categoría más propia. Quizá no se puede pensar el porvenir, al menos desde una determinada tradición que se ha dedicado a pensar lo que significa pensar, que ha pensado las normas mismas del pensar y, en ese

* U.N.E.D., Edificio de Humanidades, Departamento de Filosofía, Despacho 312, Paseo Senda del Rey nº 7, 28040, Madrid. E-mail: delmiroquai@gmail.com

pensamiento determinado y singular, en ese pensar el pensar, las ha establecido como Las normas del pensar con mayúsculas. Y casi por el mismo lado diremos que ese pensar, que ese pensamiento del pensar mismo, sí es capaz de pensar el futuro. Este congreso es ya un buen ejemplo de ello.

La disyunción se ha definido siempre como la desunión y la separación de las partes que componen un todo. Pero, al mismo tiempo, la disyunción gramatical incluye la exclusión, es decir excluye una de las partes. Futuro *o* porvenir. La conceptualidad que alimenta la gramática y que se dice a través de ella participa, entonces, de una disyunción con ella. Concepto *o* gramática. Así como en la historia del *logos* occidental no hay concepto sin gramática, tampoco hay gramática pura, es decir sin concepto.

Esta doble disyunción, esta disyunción que va de una disyunción a otra: futuro *o* porvenir, concepto *o* gramática, empieza desde la contaminación, comienza por el desvío y por el desplazamiento. ¿Una disyunción disyuntiva sería una disyunción?, ¿gramática *o* concepto? Esta contaminación implica que si hay disyunción entre futuro *o* porvenir, al menos hay una conjunción disyuntiva, entonces no puede haber una disyunción simplemente gramatical sino también una disyunción conceptual, disyunción en sus conceptos *o* disyunción de concepto, si los queremos pensar en este último caso desde su supuesta sinonimia.

La deconstrucción de Jacques Derrida encuentra la disyunción en la sinonimia, es decir deconstruye la sinonimia entre futuro *o* porvenir a través de la conjunción disyuntiva que los une y los separa.

La deconstrucción, que siempre serán deconstrucciones, en plural, de pared capilar y porosa, nunca se ha caracterizado por la trasgresión de una tradición, que es la nuestra, y que en más de un sentido deberíamos decir que es soberana. Todo lo contrario, la deconstrucción de Derrida asume y hereda esa fuerte tradición sin olvidar sus márgenes ni sus debilidades y obliga a pensar la genealogía estructurada de sus conceptos de la manera más fiel, más interior, pero al mismo tiempo, desde un cierto exterior incalificable por ella, innombrable¹. La estrategia de la deconstrucción parte de una exigencia analítica de las relaciones onto-epistemológicas que operan entre los conceptos de *logos*, voz y conciencia. Relación esencial e íntima sobre la que prevalece el concepto de presencia como concepción elemental del tiempo. Cuando nos proponemos hablar del futuro *o* del porvenir, es siempre, al menos en último término, un intento de hablar del tiempo, del tiempo futuro *o* del tiempo que queda por venir. Pensar el tiempo, consciente *o* inconscientemente, sería entonces siempre preliminar a un intento de pensar el futuro. Y pensar el tiempo, pensamiento fundamental que atraviesa la historia de la filosofía de Aristóteles a Hegel y más allá, ha sido siempre pensar el presente, *o* al menos la presencia, la presencialidad del presente. Esto se podría explicar a través del concepto de *nûn*: el instante, el ahora. Concepto que ha sido modificado y repensado por las más ilustres mentes de nuestra historia, pero, *al mismo tiempo*, concepto que ha atado esas mentes al instante, al ahora, al pensamiento de la presencia. Derrida llamará, parafraseando a Heidegger, a la historia de esta des-unión, quizá podamos decir también a esta dis-yuntiva, la metafísica de la presencia.

El *nûn*, elemento temporal y atemporal del tiempo, elemento temporal que posibilita el ahora-presente, el ser presente, el *nûn* como ahora y como límite, pero elemento que tras-

1 J. Derrida: *Posiciones*, Madrid, Editora Nacional, 2002, p. 12.

ciende en un no-ser-ahora que posibilita la cadena de no-entes que constituyen el tiempo, es decir, que relaciona la actualidad, el ahora, con un ahora-pasado y un ahora-futuro. No-entes que no pueden participar de la presencia plena del *nûn* entendido como el ahora-presente, pero, al mismo tiempo, no-entes que sólo pueden ser pensados desde ese *nûn* y participando de él. El pensamiento del pasado, del ahora y del futuro está absolutamente ligado al pensamiento de presencia, al *nûn* como ahora-presente. Se diría, entonces, según un pensamiento tradicional que la construcción del ahora, comprendida a través del ahora-pasado, es el elemento fundamental para pensar el futuro, el ahora-futuro. Concepción tradicional del ente como presencia plena e inalterable que, en los secretos de su verdad, concede la clave para pensar racionalmente el futuro y lograr cierta «anticipación», cierta pre-visión necesaria para escribir un programa, sin duda urgente, por el que guiarse en el mañana inmediato: organización política, construcción del derecho, etc.

El tiempo se define según su relación con una parte elemental, el ahora, que es afectado, como si no fuera él mismo ya temporal, por un tiempo que lo niega determinándolo como ahora pasado o ahora futuro. El *nûn*, elemento del tiempo, no sería en sí temporal. No es sino deviniendo temporal, es decir dejando de ser, pasando a la nada [*né-antité*] en la forma del ente-pasado o del ente-futuro. Incluso si se le considera como no-ente (pasado o futuro), el ahora es determinado como núcleo intemporal del tiempo, núcleo no modificable de la modificación temporal, forma inalterable de la temporalización. El tiempo es lo que sobreviene a ese núcleo y lo afecta de nada [*né-ant*]. Pero, para ser, para ser un ente, es necesario no estar afectado por el tiempo, es necesario no devenir (pasado o futuro). Participar de la estandidad [étantité], de la ousia es, pues, participar del ente-presente, de la presencia del presente, si se quiere de la presentidad [présentité]. El ente es lo que es. La ousia es, pues, pensada a partir del *ésti*. El privilegio de la tercera persona del presente de indicativo revela aquí toda su significación historial. El ente, el presente, el ahora, la substancia, la esencia, están ligados, en sus sentidos, a la forma del participio presente. Y el paso al sustantivo, podríamos mostrarlo, supone recurrir a la tercera persona. Será lo mismo, más tarde, para esta forma de la presencia que es la *conciencia*.²

Para la deconstrucción derridiana la prefiguración del horizonte, según la fórmula del futuro anterior, trabaja con una concepción del futuro anticipable, presente-futuro, gracias a la preeminencia del concepto de presencia entendido como aquello que alberga ese *nûn* atemporal, esencia inmutable que posibilita un discurso cierto (certero, acertado, verificable) de lo que vendrá. La preeminencia del logos y su relación esencial e inmediata con la conciencia entraña una devaluación de la escritura que parte, en la historia del pensamiento occidental, del *Fedro* de Platón. La escritura como imagen, como re-presentación de la voz. Logocentrismo, dirá Derrida, solidario de un fonocentrismo que debido a la sustancia inmutable (sustancia fónica) del logos permite el «paso» del significado transcendental (necesariamente anterior al lenguaje) de una lengua a otra. Este concepto tradicional de la

2 J. Derrida: «Ousia y Grama. Nota sobre una nota de Sein und Zeit», en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989 5ª edición 2006, pp. 73-74.

traducción, traducción en todo caso posible, traducción sin restos ni fisuras, traducción que supone un motivo fundamental para el mundo de la multiculturalidad y para la posibilidad de creación conjunta de una onto-política transcultural, translingüística y transestatal (por ejemplo el derecho internacional o la carta de los derechos humanos), este concepto, decíamos, sólo es posible, así como la posibilidad de «pensar el futuro», gracias a un elemento atemporal del tiempo y a una significación transcendental. Según esto, para Derrida, el futuro, el ahora-futuro o el presente-futuro, es pensable, lo cual quiere decir también, programable y anticipable, e incluso en alguna medida controlable y esperable.

Por el contrario, para Derrida, una venida esperable, aquello que llega con el rostro destapado, no produce acontecimiento. Aquello que viene y es conocible, del orden de lo posible, pertenece ya al presente-futuro, a la presencialidad presente del ahora-futuro y, como ya está aquí como futuro y por eso es programable, no produce acontecimiento alguno. No cabe la novedad ni la decisión porque una decisión que se deduzca directamente de un saber, de un saber-hacer, de un conjunto de normas y de reglas preestablecidas, una decisión calculable que no se enfrente a la incalculabilidad de lo radicalmente otro, de lo por venir absoluto, no es una decisión sino un mero cálculo, una técnica que incluye su conclusión en las premisas mismas.

La deconstrucción subraya que un acontecimiento debe venir del porvenir mismo, no se puede deducir su temporalidad desde la presencia, ya sea presente o pasada. La posibilidad de su llegada arriba en todo caso como lo imposible mismo, como la improbable posibilidad de lo imposible. Y este (im)posible, esta posibilidad de lo imposible, constituye el único acontecimiento posible, a saber, el acontecimiento imposible.

La posibilitación de ese posible imposible debe permanecer a la vez tan indecible y en consecuencia tan decisivo como el porvenir mismo. ¿Qué sería un porvenir si la decisión fuese programable y si el azar, si la incertidumbre, si la certidumbre *inestable*, si la inseguridad del «quizá» no quedase suspendida a la apertura de lo que viene, en el mismo acontecimiento, en él y con el corazón en la mano? ¿Qué quedaría por venir si la inseguridad, si la seguridad limitada del *quizá* no retuviese su aliento en una «época», para dejar aparecer o dejar venir lo que viene, para abrir, justamente, desuniendo necesariamente una cierta necesidad del orden, una concatenación de las causas y de los efectos? ¿Interrumpiéndola, marcando muy simplemente la interrupción posible? Este suspenso, la inminencia de una interrupción, se lo puede llamar lo otro, la revolución o el caos, el riesgo, en cualquier caso, de una inestabilidad.³

El porvenir es, para Derrida, lo que viene como incontrolable, inanticipable, lo que está fuera de programa. Sólo ahí cabe la posibilidad de la decisión que debe enfrentarse a la indecibilidad siempre aporética de lo imposible. Una decisión programática y esperable, que derive del cálculo, sería una decisión legal, pero no justa. Habría que atenerse a la regla y al derecho para, con ellos, inventar en todo caso una decisión que no viene dada, una decisión que haga justicia a la alteridad más radical. Para este porvenir sin medida sólo cabe la categoría del «quizá». Y es quizá esta categoría la más justa para el porvenir, la que se abre totalmente a la venida de lo que viene, a lo totalmente otro, y que resiste incluso a la gramática del futuro anterior. El porvenir, frente al *bébaios* aristotélico (constancia, firmeza,

3 J. Derrida: *Políticas de la amistad*. Madrid, Trotta, 1998, pp. 46-47.

seguridad), abre la posibilidad de la justicia (*justicia por venir*) y asegura la perfectibilidad, es decir, la mejora de aquello que nunca es pleno, ni Uno, ni originario, ni de raíz idéntica a sí; el camino mismo de un pensamiento de la democracia (*democracia por venir*). Derrida liga el porvenir con la justicia, lo indecible mismo, el quizá, y, por otro lado, une el derecho al presente, al ahora-presente o ahora-futuro, a lo que está ya, aquí y ahora, dentro de un programa por desplegar. Pero esta disyunción entre justicia y derecho será siempre una no-disyunción de la disyunción, o si se quiere, entre concepto y gramática, una conjunción disyuntiva, es decir, una disyunción que une. Dicho de otra forma, la justicia, siempre heterogénea al derecho, no puede llegar, si llega alguna vez, sino pasando por el derecho que la llama pero que no la supone.

A partir de Pascal y Montaigne, y especialmente de Benjamin, Derrida observa una crítica a la autoridad de la violencia, a la historia del derecho y a la justicia misma que necesita precisiones y ajustes, desarrollos deconstructivos que continúen el camino abierto. En la obra *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Derrida va más allá del derecho natural y del derecho positivo para mostrar como a través de la propia historia del derecho no sólo se revela éste como deconstruible sino, además, heterogéneo e indisociable de la justicia. Será la distinción no tajante entre justicia y derecho la que muestre su necesidad co-implícita siempre a partir del momento místico que funda toda autoridad, una violencia sin fundamento que otorgará el fundamento mismo a la violencia. Una violencia legitimada y legitimadora, una violencia monopolizada por la forma de un Estado, Estado de derecho, que es la única que se define como «justa» y de «derecho». Pero este momento instituyente, este golpe de fuerza, que funda una legalidad legítima es a-legal. Usando la forma de lo ilegal en el derecho que instaura es a-legal porque la legislación que funda es siempre *a posteriori* del golpe mismo, es decir, el golpe no está supeditado ni subsumido a la legalidad que él mismo instituye. Por lo tanto, dos violencias, violencia fundadora de derecho y violencia conservadora de derecho. Entre la *contaminación diferencial*, por un lado la fundación (acto de fe y promesa) y por el otro la conservación (acto refundador que conserva) y la *espectralidad del derecho* que la posibilita habita el instante revolucionario, único momento capaz de romper la línea histórica, la regla dada y desafiar a la forma «Estado» reclamando tener el derecho al derecho. Es en este contexto teórico donde Derrida enuncia la necesidad de la aporía de la indecibilidad en el ámbito de la decisión. La decisión urgente que debe tomar el derecho en cada caso debe pasar por la aporía de la indecibilidad para ser responsable, para dirigirse más allá del derecho hacia la justicia. En la dis-inyunción entre justicia y derecho radica todo el asunto.

(...) distinción entre la justicia y el derecho, una distinción difícil e inestable entre de un lado la justicia (infinita, incalculable, rebelde a la regla, extraña a la simetría, heterogénea y heterótropa), y de otro, el ejercicio de la justicia como derecho, legitimidad o legalidad, dispositivo estabilizante, estatutorio y calculable, sistema de prescripciones reguladas y codificadas.⁴

4 J. Derrida: *Fuerza de Ley, el fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 50.

Para Derrida, hacer justicia sería hacer acontecimiento, salir del programa, ir más allá de una potencialidad, más allá del futuro, hacer llegar el porvenir mismo. El porvenir entendido como aquello que llega sin rostro ni medida, aquello que irrumpe violentamente una normalidad dada, el porvenir como lo incontrolable, lo monstruoso, lo indecible, también, por lo tanto, lo impensable. El porvenir, que desde una gramática quizá sin concepto, quizá todavía sin concepto, quizá inconceptualizable, una gramática que dice ya lo que no es o lo que no está aquí, pero al mismo tiempo, una gramática que habla de aquello que viene, de lo que está ya viniendo, de lo que arriba, del arribante mismo. Este arribante lo llamará Derrida lo radicalmente otro. Y lo que Derrida llama la *justicia por venir* sería el cálculo con lo heterónimo, con la disyunción, con lo extranjero. Calcular, trabajo y producto del derecho que no se puede ni se debe abandonar, pero un calcular que debe ir más allá de lo calculable mismo, más allá del cálculo por lo tanto, para calcular así la heteronomía y la disimetría, calcular, entonces, lo incalculable. Este cálculo infinito y sin regla, cálculo imposible, cálculo sin *bébaïos*, es la afirmación del quizá como el porvenir que viene. Es afirmar el quizá, el peligroso quizá nietzscheano, no como la duda, el escepticismo o la suspensión de un saber que permanece en su mero ser suspendido, sino, muy al contrario y mucho más allá de su contrario, sería afirmar con un sí incondicional la diferencia radical y la alteridad absoluta de lo otro que viene como lo invisible, como lo imprevisible mismo. Hay aquí un deber de aceptación sin límite, un deber de hospitalidad incondicional para con lo extranjero. Un deber, por lo tanto, de responsabilidad. En este contexto, ¿cuál puede ser el concepto de responsabilidad para con el/lo porvenir? La responsabilidad, pensamiento ético-político por lo tanto, pero también filosófico-teórico, científico y escatológico, se define como el dar respuesta, como la experiencia misma de dar respuesta al otro. Al otro que hay en mí, al otro que habita en y entre nosotros, pero primeramente, al otro como otro. Y la suspensión necesaria del saber que apuntábamos algo más arriba, exige otra experiencia de la responsabilidad, otra respuesta para con aquello que llega sin posibilidad alguna de ser pre-dicho. Eso que llega y que llamamos porvenir o acontecimiento, no sería simplemente algo que viene de delante, de más allá, del futuro, sino que su llegada es bajo la condición de la imprevisibilidad y de la novedad absoluta, de la ocasión, por lo tanto, una llegada que cae del cielo, que puede hacer llegar del pasado absoluto el porvenir mismo. El acontecimiento por venir tendrá siempre esta condición espectral del fantasma, del reaparecido, dirá Derrida, puesto que la invención absoluta puede y es, puede ser (en francés *peut être, peut-être* [quizá]) siempre una vuelta, un regreso, un *revenant* que participa de la herencia. La lógica de la espectralidad, lógica sin lógica puesto que rompe el principio de la causalidad, de la deducción racional a partir de la causa y el efecto, asedia, en primer lugar, el propio concepto de tiempo, la linealidad temporal. Pensar el porvenir no sería lo mismo que pensar el futuro, es decir, aquello que viene después del presente y mucho después del pasado. Pensar el porvenir sería pensar la vuelta, es decir, la repetición, de aquello que vuelve o puede siempre volver como novedad absoluta, como diferencia. La iterabilidad es la que crea, y por lo tanto viene, del porvenir, dirá Derrida, repetición en la diferencia y diferencia en la repetición, porque es precisamente la diferencia la que se repite una y otra vez, cada vez la primera y la última vez. El pensamiento de la *différance*, trabaja con y en un concepto de tiempo desquiciado, *out of joint*. Un ahora, un *nûn*, que se desplazada de sí mismo y que no es nunca un ahora-mismo, sino siempre otro ahora del ahora. Un *nûn* sin *nûn* propio. Este

ahora como otro es el porvenir que está aquí mismo como llegada, es decir, como lo que no está todavía, como lo que puede, quizá, llegar. No es una llegada de esto o aquello que podamos hipostasiar o hipotetizar sino que es la llegada misma del quizá, el quizá como el imposible porvenir.

La deconstrucción, que pretende ser una apertura a la ocasión, a lo nuevo, pero bajo una vigilancia infinita puesto que lo «nuevo» siempre corre el riesgo de ser un «de nuevo» motivado, censurado, aplanado y, en definitiva, eliminado, por el más ferviente deseo de apropiación que constituye la historia de la filosofía. La deconstrucción, el quizá y el pensamiento imposible del porvenir no serían entonces una filosofía, *al menos* —escribe Derrida— *una filosofía especulativa, teórica o metafísica, no una ontología ni una teología, ni una representación ni una conciencia filosófica, se trataría de otra experiencia del quizá: del pensamiento como otra experiencia del quizá.*⁵

El acontecimiento tiene lugar, entonces, cuando se hace lo imposible y los filósofos del futuro o filósofos del quizá, como les llamaba Nietzsche, no deben centrarse en la actualización de una presencia futura, en un simple paso al acto, sino en la invención imposible del porvenir. Para Derrida, el acontecimiento no tiene nada que ver con la historia si entendemos la «historia» según una concepción teleológica. El acontecimiento es el porvenir que viene, una mesianicidad sin mesianismo, una promesa sin garantías no cerrada por el horizonte (límite) sino abierta absolutamente a la alteridad, a lo radicalmente otro. Para este porvenir que no sólo sobrepasa una concepción ontoteleológica sino que dibuja además una nueva figuración ético-política de lo extranjero y de lo heterónimo, dirá Derrida, no existe exergo.

Quizá, para terminar, o quizá para terminar con el quizá (de la mano de esa ambigüedad que porta aquí este terminar) me gustaría simplemente leer una cita más sobre lo mismo, quizá sobre lo mismo o quizá sobre ese quizá que imposibilita ya el propio-concepto-mismo o el mismo-concepto-propio. Una cita que habla de la deconstrucción como algo que no es ahora, entonces como algo que no es (se diría desde cierta filosofía), o al menos como algo que se inscribe en un *nûn* que ya no se podría traducir como ahora-mismo.

Más vale la apertura del porvenir: éste es el axioma de la deconstrucción, aquello a partir de lo cual siempre se ha puesto en movimiento, y lo que la liga, como el porvenir mismo, con la alteridad, con la dignidad sin precio de la alteridad, es decir, con la justicia. Es también la democracia como democracia por venir. Podemos imaginar la objeción. Alguien diría, por ejemplo: ‘A veces más vale que esto o aquello no suceda. La justicia ordena impedir que ciertos acontecimientos (ciertos ‘arribantes’) sucedan, lleguen. El acontecimiento no es bueno en sí mismo, el porvenir no es incondicionalmente preferible’. Ciertamente, pero siempre se podría mostrar que aquello a lo que nos oponemos cuando preferimos condicionalmente que esto o aquello no acontezca es algo de lo que se piensa, con razón o sin ella, que cierra el horizonte o, simplemente, forma un horizonte (palabra que quiere decir el límite) para la venida absoluta de lo radicalmente otro, para el porvenir mismo.⁶

5 J. Derrida: *Políticas de la amistad*, op. Cit., p. 85.

6 J. Derrida: *Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas*, Buenos Aires, Eudeba, 1998, pp. 35-36.