

# Literatura y democracia: de la palabra muda o del derecho al secreto<sup>1</sup>

Literature and Democracy: of the Silent Word or the Right to Secrecy

VERÓNICA GONZÁLEZ<sup>2</sup>  
Universidad de Chile, Santiago, Chile  
gp.veronica@gmail.com

## Resumen

*El texto se inscribe en el horizonte de la relación entre literatura y política, y aborda, más precisamente, el vínculo entre literatura y democracia en los pensamientos de Jacques Rancière y Jacques Derrida, desde la problemática de un régimen de manifestación y enunciación bajo el cual toda una tradición de la filosofía política ha concebido el espacio público. A partir del diálogo entre dichos autores, se propone que la literatura –en cuanto experiencia de un cuestionamiento de sí a sí, y en cuanto trazo que se deja ver en la indecidibilidad de un decir– interroga la autoridad y la plenitud de todo sujeto de enunciación, a la vez que cuestiona cierta visibilidad irrestricta que ha supuesto la política y, aun, nuestra concepción de democracia, conmoviendo así tales nociones.*

**PALABRAS CLAVE:** Rancière, Derrida, literatura, política, democracia.

## Abstract

*The text is inscribed in the horizon that lies between the relationship of literature and politics, and it addresses, more precisely, the bond amongst literature and democracy in the thought of Jacques Rancière and Jacques Derrida, from the problem of a manifestation and enunciation regime under which a whole tradition of political philosophy has conceived the public space. Through the dialogue between both authors, we propose that literature –as the experience of questioning it self, and as a trace that reveals it self in the unspeakableness of speech– interrogates all subject of enunciation's authority and plenitude, at the same time that it questions certain untrammelled visibility that politics have supposed and even our own conception of democracy, thus moving these notions.*

**KEYWORDS:** Rancière, Derrida, literature, politics, democracy.

<sup>1</sup> Una primera versión de este texto fue presentada como ponencia en el Coloquio de estudiantes del Programa de Doctorado en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte de la Universidad de Chile, el día 10 de diciembre de 2013. En dicha instancia, la ponencia fue comentada por Carlos Contreras y Cristóbal Durán, a quienes agradezco por contribuir a la reflexión de estas cuestiones.

<sup>2</sup> Becaria CONICYT del programa de Doctorado en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte de la Universidad de Chile.

*Por unos momentos me convertí en una estatua de sal, parado al frente de mi columna de empleados sentados. Recuperándome, avancé hacia el biombo y le pregunté el motivo de tan extraordinaria conducta. ¿Por qué se niega? / Preferiría no hacerlo. / Con cualquier otro hombre habría reaccionado con temible cólera y, sin que mediase una palabra más, lo hubiese arrojado inmediatamente fuera de mi presencia. Pero había algo en Bartleby que no sólo me desarmaba, sino que, de un modo extraño, me conmovía y desconcertaba.*

*(Herman Melville, Bartleby el escribiente)*

En principio, o por principio, la relación entre literatura y democracia parece estar fuera de todo debate: la libertad o el derecho democrático de cualquiera a la manifestación y a la palabra pública implicaría la libertad o el derecho literario a decirlo todo. Sin embargo, es preciso demorarse en esta afirmación. Aun cuando las reflexiones sartreanas en torno a la relación entre literatura y política se sitúan bajo ese “horizonte insuperable” (Nancy 13) que fue el comunismo para Jean-Paul Sartre<sup>3</sup>, y no el de la democracia, es casi inevitable no considerarlas en cuanto ellas impusieron un paradigma con la concepción de literatura comprometida. A partir de la pregunta ¿Qué es la literatura?, Sartre no buscó definir una esencia, sino proponer el arte de escribir como una práctica simbólica del escritor políticamente comprometido: la pregunta por la literatura consistía, ante todo, en una cuestión de responsabilidad, esto es, en un responder a, o más precisamente, un responder de: “¿Qué es escribir? ¿Por qué se escribe? ¿Para quién?” (41). Escribir suponía, entonces, un deber de responder del ejercicio escritural ante los otros y, por esa razón, un uso específico del lenguaje: el de “comunicarse” (52). De allí que la ya conocida noción de literatura comprometida tomara su valor y su derecho de la distinción entre prosa y poesía.

Según Sartre, la prosa constituye el lugar de los significados, de la expresión de un sentido y de un querer decir que inscriben al escritor no solo en la realidad del lenguaje, sino en la realidad mundana: cuando escribe, el prosista manifiesta cómo está situado en relación con el mundo que (lo) habita. Así, la transitividad de la comunicación en la prosa impone la responsabilidad al escritor, quien, quiéralo o no, se compromete con un espacio público y político; ya que, según Sartre, aunque el sentido de su escritura “diste mucho del que el autor soñó dar a su trabajo. . . haga lo que haga, ‘está en el asunto, haga lo que haga’, marcado, comprometido, hasta su retiro más recóndito” (9). La poesía es, al contrario, lugar de una palabra que dice nada: ni un significado, ni un sentido, ni un querer decir hay en el poema, porque él no expresa un mundo, las palabras son allí como cosas palpables que presentan en vez de significar: el poema es un conjunto de “frases-objeto” (48) que se espejean entre sí y que funcionan como

<sup>3</sup> En *La comunidad desobrada*, Jean-Luc Nancy recuerda: “El comunismo es ‘el horizonte insuperable de nuestro tiempo’, como había dicho Sartre, en muchos sentidos, unas veces políticos, otras ideológicos, otras estratégicos. . .” (13).

meras imágenes. En un gesto que recuerda ya a Platón, Sartre vincula la poesía con la pintura a partir de una mudez que, a sus maneras, ambas compartirían: mientras “el pintor es mudo” porque “presenta *un* tugurio y todos podemos ver en él lo que queramos” (44); el poeta, usando el lenguaje, es “incapaz de servirse de la palabra como *signo* de un aspecto del mundo, ve en ella la imagen de uno de estos aspectos” (47).

La poesía es, así, un signo mudo en donde nadie habla y en donde se habla para decir nada: “El poeta está ausente” (49), “los poetas no hablan; tampoco se callan. . .” (45), afirma Sartre. Y si no hay sujeto de enunciación que exprese por medio de las palabras un mundo, no es posible exigir un compromiso a la poesía ni imponer una responsabilidad al poeta. Sartre sustrae, entonces, a la palabra poética y al poeta de todo compromiso y responsabilidad, al tiempo que los sitúa fuera del mundo y fuera de la literatura en tanto esta constituiría un hacer en el mundo en cuanto manifestación: “El escritor ‘comprometido’ sabe que la palabra es acción; sabe que revelar es cambiar y que no es posible revelar sin proponerse el cambio” (53). Podríamos decir que en la literatura comprometida retorna el fantasma de la vieja querrela platónica contra los poetas que terminó, como sabemos, en su destierro del Estado y del espacio de la polis. Esta vez los poetas no son exiliados del espacio público y político porque estén lejos de la verdad de las cosas ni porque su arte constituya un engaño<sup>4</sup>; sino porque sus palabras-imágenes son el exilio mismo del mundo, porque sus palabras mudas son manifestación de nada.

Michel Foucault y Philippe Sollers, entre otros, han destacado la data reciente del surgimiento del concepto de literatura –hacia mediados del siglo XIX, con el acontecimiento que fue la obra de Stéphane Mallarmé– para proponer que la “literatura se aloja en la pregunta ‘¿Qué es la literatura?’” (Foucault 63), es decir, que ella comenzó con el acontecimiento de una experiencia inédita del lenguaje y la escritura como “cuestionamiento recíproco” (Sollers 70). Con la oposición entre autonomía poética y prosa significativa, Sartre reduce esta nueva experiencia del lenguaje –que constituye la literatura según Foucault y Sollers– a una “crisis poética” (Sartre 48) que nada puede decir ni hacer en el mundo, dejando de interrogar la especificidad histórica de la literatura como palabra que es irrupción de un nuevo orden que aquel definido por la función comunicacional. Es precisamente esto último lo que Jacques Rancière denuncia cuando sostiene que Sartre –al fundar el uso político y social de la literatura en la oposición entre intransitividad poética y transitividad literaria, a la manera de un “acuerdo amigable” (*Política de la literatura* 18)– no advirtió que la literatura consiste en un “nuevo régimen de identificación del arte de escribir” (20); y que “la novedad histórica que significa el término ‘literatura’ reside, así, no en un

---

<sup>4</sup> “... todos los poetas, comenzando por Homero, son imitadores de imágenes de la excelencia y de las otras cosas que crean, sin tener acceso a la verdad. . .”, escribió Platón (466).

lenguaje particular, sino en una nueva manera de ligar lo decible y lo visible, las palabras y las cosas” (23-4). Esa nueva manera de ligar las palabras y las cosas consiste en un entrelazamiento paradójico entre la función comunicacional y la función poética que hace de la escritura literaria tanto una “frase ordinaria” como una “frase-enigma” (19-20); pues lo que se pondría en juego en la literatura serían dos regímenes de sentido contradictorios: “. . . si la noción de literatura pudo ser sacralizada por unos y declarada vacía por los otros, es porque, *stricto sensu*, es el nombre de una poética contradictoria” (Rancière, *La palabra muda* 39).

La noción de literatura comprometida y la discusión abierta por esta, nos permiten replantearla relación entre literatura y política y reenviar la pregunta que ya es la literatura. Sartre interroga el poder o impoder de la literatura en el mundo a partir de una concepción utilitaria del lenguaje que, en última instancia, conduce a una instrumentalización de la literatura para fines políticos; pero, además, sus reflexiones suponen, en la figura del escritor políticamente comprometido, una *ética* y una política como manifestación y enunciación, asociadas al orden de la presencia dada, que bien podrían ser, en un ejercicio inverso, interrogadas por la literatura en tanto experiencia de un cuestionamiento de sí a sí<sup>5</sup>.

Dicho de otro modo, quisiéramos proponer que la escritura literaria, como palabra que se debate en la indecidibilidad de un decir y un decir nada, constituye un modo contradictorio de publicidad que despoja de autoridad y plenitud a todo sujeto y que, por ello, da la ocasión de cuestionar un cierto régimen de manifestación y enunciación bajo el cual se ha concebido tradicionalmente la política y, aún más, nuestra concepción de democracia, posibilitando volver a pensarlas. Es justamente esto lo que Jacques Rancière y Jacques Derrida, en sus proximidades y lejanías, han problematizado en una incesante reflexión sobre la democracia y su relación con esa experiencia paradójica del aparecer que es la literatura: una palabra muda que confunde y que escribe-inscribe una heteronomía constitutiva de la democracia (Rancière); o un decirlo todo y un ocultarlo todo que implica la posibilidad de un derecho al secreto en la visibilidad irrestricta de la política, y que se propone como principio de una democracia por venir (Derrida).

## De la palabra muda...

A la luz de sus lecturas de Platón y Aristóteles, Rancière reexamina la problemática política como una forma de experiencia que hace ver quién participa y

<sup>5</sup> Podríamos decir que si las meditaciones sartreanas en torno al vínculo entre literatura y política desatienden esa poética contradictoria o esa inédita experiencia del lenguaje que es la literatura, es porque, como ha advertido Nancy en el contexto de su reflexión sobre la comunidad, Sartre afirma aún una “metafísica del individuo” en donde el sujeto se toma como origen y certeza de sí mismo. Nancy escribe: “El ‘personalismo’, o incluso Sartre, nunca han logrado sino revestir al individuo-sujeto más clásico con una pátina moral o sociológica: no lo *inclinaron*, fuera de sí mismo, sobre este borde que es el de su ser-en-común” (*La comunidad desobrada* 17).

quién no del todo de la comunidad, en función de la distribución del tiempo, de los espacios, de las ocupaciones y de quién posee palabra y quién no para hacer escuchar. La política ha consistido, entonces, en un reparto de lo sensible que recorta los límites de lo visible y lo invisible en el espacio común, determinando quiénes tienen derecho a gobernar y quiénes deben ser gobernados (*El reparto de lo sensible* 9); con ello Rancière acusa que se ha puesto “como fundamento de la política este reparto que de hecho es su objeto” (*Política, policía, democracia* 60). Como señala Christian Ruby, el pensamiento rancieriano interroga toda una tradición de la filosofía política que “busca la fijación de cada cual a un lugar determinado, a la vez que otorga la primacía ‘al régimen del Uno distribuido en particiones y en funciones’ más allá de las cuales no podemos concebir una ‘parte de los sin parte’” (11-2). Pensar la política desde sus bordes implicaría reinterpretarla en relación con el afuera que ella produce, pues, según Rancière, antes de definirse por el ordenamiento entre las partes que componen la comunidad, la política se define por la relación entre aquellos que tienen parte o no en lo común. Desde su origen, la política estaría transida, así, por una “separación primera” que inscribe una heteronomía al interior de la comunidad (Rancière, *Política, policía, democracia* 67), perturbando el reparto de lo sensible, es decir, el arreglo de lo visible y lo enunciable en un mundo común. En otras palabras, la política es, esencialmente, “disenso” entendido no como la confrontación de opiniones o intereses (73), sino como una irrupción de sujetos suplementarios que se manifiestan y enuncian cuando no eran contados, rompiendo con las lógicas de legitimización natural; y Rancière afirmará que “es el *demos* quien habla cuando no tiene que hablar, el que toma parte en aquello de lo que no se hace parte” (66). De allí que la democracia constituya “la institución misma de la política, la institución de su sujeto y de su forma de relación” (65).

Sin embargo, es preciso subrayar que el pueblo (el *demos*) en tanto sujeto político no designa, para Rancière, ni a la población ni a las clases inferiores, porque no es un sujeto cuya identidad esté determinada (ni legitimada) y que sea anterior a la política. Si la política trata de una irrupción que reconfigura el orden de un mundo común, el sujeto político se constituye en ese devenir que hace a existir a la política como democracia. Bajo esta perspectiva, la palabra pueblo designa a aquellos que aparecen y se hacen escuchar con la voz de cualquiera. Rancière escribe:

Un sujeto político es un sujeto constituido por un proceso de enunciación y manifestación que pone en escena al *demos*. ¿Qué quiere decir poner en escena al *demos*? Quiere decir reconsiderar la distribución de las partes, de los lugares y de las competencias. . . Esto quiere decir también que los sujetos políticos actúan bajo el modo de un *como si*. Actúan como si fueran el *demos*, el todo formado por el conjunto de aquellos que no son contados como partes calificadas de la comunidad. Aquí se encuentra, desde mi punto de vista, la dimensión estética de la política: la puesta en escena de un disenso –de un conflicto entre distintos mundos sensibles– por sujetos que actúan como si

fueran el pueblo formado por la cuenta incontable de los cualquiera. (“¿La democracia está por venir?” 210).

La política como democracia se funda, así, en un principio de igualdad formal o de sustituibilidad que es la puesta en escena de una heteronomía, una diferencia que, sin embargo, no es ni otro-individuo específico ni una alteridad singular y radical; sino que, paradójicamente, es la indiferencia a las desigualdades: la igualdad del cualquiera. Se trata de la manifestación de un sujeto que, tal ventríloco, habla y actúa como si..., y es en virtud de esta forma ficcional de presentarse que el sujeto político, el pueblo, pone todo sujeto legitimado de enunciación fuera de sí mismo. Es esta puesta en cuestión de todo propio lo que anuda la democracia política a la literatura: “Si la literatura testimonia de algo que importa a la comunidad, es por ese dispositivo que introduce la heteronomía en el yo. Y es allí donde se anuda la pregunta de la literatura con la de la democracia. . .” (Rancière, *Política, policía, democracia* 53). Según Rancière, en la literatura se alojaría una forma de “existencia suspensiva” (51) cuyo dominio sería imposible de ser fijado por una determinación interna o exterior: la literatura no responde ni a un conjunto de propiedades que definirían la literariedad de su lenguaje propio ni a un conjunto de convenciones o consensos que, según una apreciación externa, podrían determinarla.

En la literatura no yace más ni menos que la pregunta “¿Qué es la literatura?”, una pregunta dirigida al lenguaje que, sin embargo, suspende toda respuesta y todo discernimiento claro, en la medida en que la escritura literaria es la materialidad de ese cuestionamiento incesante de sí a sí. Interrogando el lenguaje, la literatura interroga, entonces, la propiedad o la autoridad de todo sí mismo en cuanto es la manifestación de una heteronomía, tal como aquella manifestación de las “vidas mudas” (Rancière, *Política, policía, democracia* 52) del pueblo, vidas que hablan cuando no tenían derecho a hablar, haciendo de la comunidad una multiplicidad de iguales y de cualquiera. Por ello, sobre esta existencia suspensiva Rancière dirá que “se parece al de la letra resolutamente muda e irremediabilmente habladora que Platón opone al *logos vivo*” (43), “esa palabra muda, decía Platón, rodará a diestra y siniestra sin que se sepa a quién le conviene hablar y a quién no le conviene” (*Política de la literatura* 28). En diálogo con Rancière, Nancy sostiene que lo político debe inscribir la partición de la comunidad, y esto implica escribir, en tanto el trazado expone a toda comunidad a la experiencia de su límite, de su partición (*La comunidad desobrada* 76-7). El pensamiento de la comunidad reclamaría, así, lo que Nancy ha intentado nombrar bajo la expresión de comunismo literario; planteando con ella la exigencia de una experiencia literaria de la comunidad que no trata ni de un arte adecuado a la política, ni de una política adecuada al arte; sino de “la partición de la comunidad en y por su escritura, su literatura” (53). Sin embargo, en el anudamiento entre política y literatura, Rancière re-trazará también sus límites, pues la democracia política y la democracia literaria, al tiempo que inscriben-esciben una heteronomía, no la



hacen contar de igual manera: su ficción o desacuerdo no es el mismo. Rancière escribirá: mientras “la política trabaja con el todo, la literatura trabaja con las unidades” (*Política de la literatura* 69). Es este momento de desanudamiento o disyunción, en donde los envíos entre literatura y política son suspendidos por Rancière, el que nos permitirá insistir en la problemática de una política como manifestación y enunciación, cuestión que Derrida denunciará como uno de los peligros que acechan a la democracia.

En *La palabra muda*, Rancière despliega un amplio análisis que busca proponer la vida de la literatura como la de una contradicción entre tres sentidos de la palabra muda o tres regímenes de democracia literaria. Esa palabra muda y habladora, tan sospechosa para Platón, dice un primer régimen, porque su afonía y su errante destinación revocan el reparto entre la palabra viva y el silencio, entre los hombres que, por un lado, hablan y actúan y los silentes que, por otro lado, no hacen más que vivir. Sin embargo, esa palabra conserva aún vestigios de una elocuencia, es una palabra demasiado viva, porque es una relación de significación entre dos voluntades. A partir de la novela realista, Rancière propone un segundo sentido de la palabra muda: aquella “que expresa la verdad de las cosas así como los fósiles o las estrias de las piedras cargan su historia por escrito” (*Política de la literatura* 31). Entre otros autores, Balzac y Víctor Hugo, también Flaubert, posibilitarán pensar este segundo régimen de democracia literaria en donde ya no hay subjetividades, sino cosas banales que hablan: una piedra, un barómetro, una catedral. Ellas dicen una historia que arrebatara la voz al sujeto y hablan como nadie, en tanto nadie, a cualquiera. Pero esta palabra escrita en el cuerpo de las cosas es aún demasiado sonora, ella sigue significando como significa la voz de una voluntad. Rancière escribe: “. . . es un paradigma de la palabra viva que ha sustituido a otro: un paradigma de la escritura como palabra viva” (*La palabra muda* 48). Una tercera forma de democracia de la escritura viene a irrumpir en el espacio literario para hacerlo surgir, un tercer sentido de la palabra muda que ya no es la de un sujeto, pero tampoco la de las cosas triviales que (se) expresan; sino algo así como meros puntos de contacto de los cuerpos, puras intensidades de las cosas que, en vez de significar, seducen; como en *Madame Bovary* “la apatía de la tarde estival y los rugidos de los animales”, seducen al consejero de la prefectura; y el “perfume de vainilla y el torbellino de polvo que levantan las ruedas de una diligencia”, seducen a Rodolfo (*Política de la literatura* 47). Se trata del “murmullo indiferente de la vida a-significante. . . : la respiración de las cosas rescatadas del imperio de los significados” (47).

Estos tres regímenes contradictorios en los que consiste la literatura plantearán una especie de desacuerdo con la democracia política, pues, según Rancière, si la actividad política “pone en escena lo común de los objetos y los sujetos nuevos. *Hace visible* lo que era invisible, *hace audibles* cual seres parlantes a aquellos que no eran oídos sino como animales ruidosos” (16, énfasis mío); la literatura “deshace los sujetos de enunciación en el tejido de perceptos y afectos de la vida anónima” (72). La metapolítica propia de la literatura no es, entonces, aquella

de la subjetivación política que irrumpe en un mundo para reconfigurarlo, ella, insiste Rancière, no podría proveer “la elaboración de una experiencia sensible del mundo que sirva para configurar un mundo común de debate, juicio y acción política” (73). La palabra muda no puede ser, entonces, acción política, porque en política es preciso que alguien, cualquiera, hable algo y haga algo, es decir, requiere un sujeto capaz de manifestarse y enunciarse, aunque no haya una identidad anterior a dicho proceso. Rancière hace depender, así, a la democracia de una subjetivación política que –aunque trastoca toda propiedad y toda legitimidad del sí mismo– debe siempre presentarse, hacerse ver y escuchar en un cierto absoluto de la visibilidad política. Con este gesto el pensamiento rancieriano, al tiempo que reinventa la política como democracia, hereda, en parte, esa publicidad de la polis que no admite, bajo y en su luz, la retirada, la sustracción o la resistencia de aquello que, dándose a ver en el espacio público y político, no se deja ver bajo la forma o la figura del pueblo: del todo formado por el conjunto de una multiplicidad de iguales y de cualquiera.

La discusión que Rancière mantendrá con Derrida a propósito de la cuestión democrática se sitúa en este preciso punto, y es por ello que podríamos nombrarla como una disputa por lo (in)visible<sup>6</sup>. Rancière subraya la cercanía de su pensamiento con Derrida en la medida en que para este último la democracia constituye también ese suplemento que la hace irreductible a una forma de gobierno o a un régimen político; sin embargo acusa que, con su noción de democracia por venir, Derrida interpreta ese exceso constitutivo de la democracia no como un suplemento de la política, sino como un suplemento a la política. En otras palabras, Derrida subsumiría la política a una racionalidad ética: a la ley de una alteridad radical y singular que no podría nunca presentarse, aquí y ahora. El por venir de la democracia derridiana hace imposible, así, la acción de un sujeto que, en tanto cualquiera, se manifiesta y enuncia para reconfigurar el orden social presente. Rancière sostendrá, entonces, que en Derrida no hay sujeto político: “su democracia es una democracia sin *demos*”, porque “. . . no puede ser presentada, ni siquiera en la figura disensual del *demos*, del sujeto que hace *como si* él fuese el *demos*” (“¿La democracia está por venir?” 214).

Rancière denuncia en el pensamiento derridiano una contaminación ética de la política, un giro ético de la política del que ya también acusaba a Lyotard y a otros, y en el que ve una nueva forma de dominación en la medida en que, tomando como principio el derecho del otro, ha proclamado la política como consenso, es decir, ha hecho de su fin el acuerdo, despojándola de su esencia disensual que es la que posibilita la emancipación. Pensamos que esta querrela interpuesta a Derrida, cuyo centro es la problemática de la presentación y de la figuración, puede ser respondida desde las mismas contaminaciones o envíos que

---

<sup>6</sup> Agradezco esta expresión a Cristóbal Durán, quien la sugirió en su comentario a la primera versión de este texto.



el pensamiento derridiano realiza, pero esta vez entre literatura y democracia<sup>7</sup>, y que conducen a repensar esa visibilidad o esa presentación irrestricta que, aún evanescente, Rancière alega para y por la política. Tales envíos explicitan que todo juego democrático del como si o de la figuración ficcional supondría un proceso de des-formación o des-figuración que no designa una alteridad radical imposible de presentarse, aquí y ahora, sino una cierta invisibilidad que la visibilidad política debería alojar para garantizar la democracia. Para comprender esto último, nos parece necesario ligar el por venir (im)presentable de la democracia derridiana con “esa extraña institución que permite *decir todo*, y según *todas* las figuras” (Derrida, “Cette étrange institution...” 256) y que, conjuntamente, es la experiencia de “una posibilidad de decir todo sin afectar al secreto”: la literatura (Derrida, *Passions* 67)<sup>8</sup>.

### ... o del “derecho al secreto”

“En democracia, si a uno le preguntan su nombre, debe responder; el espacio público es un espacio donde el sujeto es interpelado y debe responder. Aquel que, convocado a prestar testimonio, a votar, a exhibir su identidad, dijera ‘No respondo’, podría terminar entre rejas” (Derrida *et al.*, *El gusto del secreto* 41). Con estas palabras Derrida subraya que nuestro concepto de democracia se basa en una ética entendida como el deber del sujeto de responder ante la comunidad: una ética que, como ha meditado Kierkegaard, “es, como tal, lo general, y bajo este último título, aun lo manifiesto” (91). Esta implica, entonces, el hecho de una palabra pública, pues “en tanto hablo, expreso lo general; y callándome, nadie puede comprenderme” (Kierkegaard 67). En este sentido, toda heterogeneidad o singularidad que se resistiera a la publicidad de este régimen de manifestación y enunciación constituiría una amenaza para la ética, pero también, según Derrida, un riesgo para el espacio político-democrático.

En su conferencia “Historia de la mentira: Prolegómenos”, Derrida examinará algunos de los planteamientos de Alexandre Koyré con el propósito de discutir la fenomenalidad política y el problema del secreto en las actuales democracias. Recordamos que Koyré usó la expresión sociedades con secretos para caracterizar a los gobiernos totalitarios y a su modo de proceder distintivo: el de actuar públicamente a la manera de una “conspiración a luz del día” (57), sin que ello constituyera una “contradicción *in adjecto*” (61). Según sus análisis, si bien los totalitarismos no son sociedades secretas en el sentido estricto de este término —porque en época democrática operaron a plena luz del día— son

<sup>7</sup> Para una mayor profundización del debate entre Rancière y Derrida desde una perspectiva ético-política, véase: Llevadot, Laura. “Política heterológica y ética hiperbólica en Jacques Derrida”. *Derrida político*. Comps. Ana Paula Penchaszadeh y Emmanuel Biset. Buenos Aires: Colihue, 2013.

<sup>8</sup> La traducción de ambas citas es mía.

sociedades con secretos en tanto utilizaron la técnica de la “mentira en segundo grado” que consiste en engañar diciendo la verdad, ya que saben que otros no la creerán (55). En ello reside la peculiaridad de la mentira moderna en política. Ciertamente, la expresión sociedades con secretos, tal como la replantea Koyré, desestabiliza la oposición entre lo público y lo privado, a partir de la cual es concebida la noción común de secreto; pero el secreto sigue allí designando la ocultación de un saber, incluso cuando toma la forma de la mentira en tanto ocultación por revelación<sup>9</sup>. Derrida criticará este razonamiento en la medida en que supone un absoluto de la publicidad que corre el riesgo no solo de tornar totalitaria a la democracia, sino de totalizar lo político. Derrida escribe:

Koyré parece considerar que todo secreto es por principio una amenaza para la *res publica*, y de hecho para el espacio democrático. Es comprensible y se ajusta bien a cierta esencia de la *politeia* como fenomenalidad absoluta. Pero. . . al rechazar todo derecho al secreto, la instancia política obliga a cualquiera a comportarse primero y en todo, como ciudadano responsable ante la ley de la polis. ¿No hay allí, en nombre de un cierto tipo de verdad objetiva y fenoménica, otra semilla de totalitarismo con aspecto democrático? (“Historia de la mentira...”).

Al tiempo que advierte que hay que desconfiar de algunos tipos de prácticas del secreto, como la conspiración (*¡Palabra!*), Derrida sostiene que la manifestación constituye ya una violencia primera sobre la que la ética y la política se fundan, pues excluyen la heterogeneidad y la singularidad en nombre de un deber hacia la comunidad. En su seminario “Répondre du secret”, interroga:

¿Por qué la revelación o la manifestación, la verdad, si usted quiere. . . , no sería la negatividad de violación y violencia que viene a arrancar un secreto originario y a sustraerlo desgarrándolo en su noche propia y privada? ¿Acaso la negatividad, como se ha notado frecuentemente, no surge justamente con el lenguaje, la determinación, la manifestación, la verdad, incluso con la publicidad (el devenir público), es decir, con aquello que viola el secreto y desgarrar el velo sobre un secreto que en sí mismo no tendría nada de negativo? (cit. en Michaud 17-8)<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Sobre la inédita noción de conspiración a la luz del día, y la distinción entre sociedad secreta y sociedad con secretos, Koyré escribe: “Sin embargo, ¿de qué manera podría guardar un secreto una sociedad de este tipo, es decir, una sociedad que opera en la plaza pública, que busca organizar las masas y cuya propaganda se dirige a las masas? La pregunta es totalmente legítima. Pero la respuesta, en principio, no es tan difícil como parece. Incluso es bastante simple, porque hay un sólo modo de guardar un secreto: no revelarlo; o revelarlo sólo a aquellos de quienes uno está seguro: a una elite de iniciados” (63).

<sup>10</sup> La traducción es mía.

Con esta interrogación, Derrida no busca destacar, tal como lo hiciera Georg Simmel, la importancia que el secreto tiene en la formación de las relaciones sociales. El derecho al secreto no constituye, como en Simmel, un “derecho a *guardar secreto*”, porque “toda relación, entre personas y grupos, se caracteriza por la presencia y grado de secreto que comportan” (58, énfasis mío); sino proponer “el problema de la no-respuesta como cuestión política fundamental” en tanto “la democracia debería garantizar, simultáneamente, el derecho a responder y a no responder” (Derrida, *El gusto del secreto* 42). Sin embargo, el derecho al secreto como “derecho a la no-respuesta” no consiste en una no manifestación o en un mutismo: Derrida insiste en que es necesario hablar para que el silencio no se convierta en un discurso virtualmente más autoritario (*No escribo* 155). Este derecho a no responder no tiene, entonces, lugar afuera de la democracia ni tampoco afuera de la manifestación, él participa y no participa del espacio público y político, con una palabra que es, a la vez, resistencia a esa fenomenalidad absoluta del lenguaje y de la política. Paradójico derecho al secreto, cuyo secreto no se definiría por las oposiciones visible/invisible, público/privado o palabra/silencio. Y el ejemplo de un secreto que, apareciendo, no puede ser localizado o identificado según el orden de la visibilidad (y, en consecuencia, tampoco según el de la invisibilidad como ocultación), es lo que Derrida llamará el “fenómeno literario”: experiencia de una fenomenalidad que es, a la vez, resistencia a la luz de la manifestación (*Dar la muerte* 170).

Para Derrida la literatura constituye una experiencia imposible, pues es el lugar inestable de un secreto que permanece secreto en su misma exposición: “Hay en la literatura, en el secreto *ejemplar* de la literatura, una posibilidad de decir todo sin afectar al secreto” (Derrida, *Passions* 67)<sup>11</sup>. En palabras de Maurice Blanchot, ella constituiría algo así como “el compartimiento de un secreto” que consiste en “no tener ningún secreto” (41), porque el secreto del que la literatura es ejemplar no es el ocultamiento de algún sentido o significado a develar tras la escritura, este no tiene relación con una cuestión de saber o no-saber ni tampoco con una visibilidad en cuanto visible oculto. Es un “secreto sin fondo” (Derrida, *Dar la muerte* 122) que consiste en una indecidibilidad de la escritura en cuanto, en su publicidad, permanecería indeterminada, abierta a pesar de toda intención de clausura, como resistiendo a la luz al modo de un enceguecedor resplandor. En *Dar la muerte*, Derrida trabaja sobre las diferencias y las relaciones entre la etimología latina y griega de la palabra secreto, insistiendo en el juego entre el léxico latino –que en su origen habría designado lo separado, lo retirado– y el léxico griego de la *críptica* –que refiere a lo encriptado, lo ilegible o indecifrabable– (101-3). A partir de estas semánticas diferenciadas, querrá entonces examinar la posibilidad del fenómeno literario como un modo de manifestación que es segregación, resistencia en su visibilidad. En su conferencia “Firma, acontecimiento, contexto”, Derrida nos dice que en toda escritura interviene una

<sup>11</sup> La traducción es mía.

ausencia absoluta, porque el signo escrito es una marca que tiene una estructura repetible, iterable, es decir, legible aun en la separación o ausencia de su contexto; un contexto que, incluso siendo conocido, tampoco podría determinarla. Toda escritura constituye, así, una fuerza de ruptura que la predispondría a un secreto en su legibilidad. Si retomamos la expresión con la que Rancière piensa el modo de ser inaudito de la literatura, se trata de una existencia suspensiva, sin embargo ese carácter suspensivo es, para Derrida, el de toda escritura confiada al espacio público. Por ello, la escritura solo se convierte en literatura según el contexto y la convención, es decir, a partir de un espacio público y político que hace ver que la obra existe. Derrida escribe: “. . . ninguna frase es literaria en sí misma, ni devela su ‘literalidad’ en el transcurso de un análisis *interno*; no se convierte en literaria, no adquiere su *función* literaria sino según el contexto y la convención, es decir, desde poderes no literarios. . .” (*Dar la muerte* 172). La obra no se define por una propiedad específica de su lenguaje, sino que deviene literatura gracias a ley, es decir, con “el acontecimiento de su *institución*” que “la *sitúa dentro del Estado*, confiriéndole un estatuto bajo este nombre –secuencia moderna o que tan sólo tiene unos siglos–”, afirma Derrida (122).

Según lo anterior, la literatura es el ejemplo por excelencia de ese secreto exhibido que es toda escritura, pero también la institución moderna que, con sus reglas y convenciones, confiere a la escritura su legitimidad. Sin embargo, si la literatura participa del derecho y de la ley en cuanto institución, la ley de la literatura no está ni adentro ni afuera de la institucionalidad: ella participa del derecho regulador y, a la vez, lo traiciona, porque en tanto ficción la literatura implica el poder de decirlo todo sin tocar el secreto: manifestación, entonces, que podría decir nada o no responder a nada. Sobre esto último, Carlos Contreras señala que: “Cuando Derrida se refiere entonces a la literatura como institución, está pensando la literatura de dos maneras. Por una parte, como institución histórica con sus convenciones y reglas, y, por otra parte, como institución de la ficción que da *como principio* el poder de *decir todo*, es decir, el poder de liberarse de las reglas, de desplazarlas. . .” (108). La literatura legisla el límite desde el límite, es decir, participa al modo de una participación y una no-participación o, como afirma Derrida, es “una fuerza de disenso a la par que de consenso” (*El gusto del secreto* 40). En este sentido, la literatura es el ejemplo de una institución que permite pensar, conjuntamente, la cosa pública y el secreto; o más precisamente pensar toda manifestación en el espacio público y político como siendo posibilitada por una heterogeneidad irreductible a la puesta-en-común y a la visibilidad de la política. Es por ello que Derrida escribirá: “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 la que promete una democracia” (*Papel Máquina* 347). La literatura como “institución que desborda la institución” (Derrida, “*Cette étrange institution*” 256) y, entonces, como palabra pública libre de toda coerción posibilita concebir ese por venir de la democracia derridiana:

un por venir que no designa un futuro impresentable, sino la apertura infinita que promete la presentación de la democracia. Para Derrida, la libertad o el derecho de cualquiera a la manifestación en democracia debería garantizar, a la vez, la libertad o derecho de cualquiera a no-responder respondiendo, con una respuesta que desborda la ley, el orden impuesto, pero también la fenomenalidad política que la democracia, y todavía aquella de Rancière, exigen.

\*\*\*

“Preferiría no hacerlo” (“I would prefer not to”) dice Bartleby en el breve relato de Herman Melville, titulado *Bartleby el escribiente*; y lo dice, por lo menos, unas veinte veces, incluyendo la variante “preferiría no”. Con estas palabras responde a cada requerimiento de su jefe –un abogado cuya oficina está dedicada a tramitar documentos legales–; pero, a pesar de esta inquietante respuesta, Bartleby es un obediente copista y cumple su función con esmero hasta que resuelve, en un momento del relato, dejar de escribir. Quisiéramos subrayar que, según el narrador del relato: el abogado-jefe del despacho, el copista “jamás hablaba salvo para responder” (Melville 32), y que esa “curiosa palabra” del copista, “preferir”, “ya había logrado trastornar hasta cierto punto la lengua” de los demás trabajadores del bufete, haciendo que la usaran involuntariamente en sus frases (37). Para Rancière, “la fórmula de Bartleby cumple en cinco palabras un programa que podría resumir la novedad misma de la literatura” (*La chair des mots* 180)<sup>12</sup>, porque si una de las maneras en que puede interpretarse es “renunciar a preferir”, “ya no querer preferir” (180), entonces realiza esa igualdad en la que consiste la democracia de la escritura. Según Derrida, Bartleby es uno de los paradigmas literarios de esa democracia que debe garantizar el derecho a responder, a la vez que el derecho a no responder: porque Bartleby “no responde ni evita responder”, “no dice ‘No’, no dice ‘Sí’; dice ‘Prefería no hacerlo’” (*El gusto del secreto* 42). En estas lecturas del relato de Melville se juegan dos énfasis que reparten dos modos de entender la democracia. Para Rancière, la expresión preferiría no hacerlo cumple la democracia literaria, pero no la democracia política en cuanto esta precisa del acontecimiento de una irrupción en un mundo común, con una palabra pública y una acción política que reconfiguran el aquí y el ahora; para Derrida, ese preferiría no hacerlo dice el (im)presentable por venir que es la condición de una democracia: no ausencia de figura, de palabra, sino apertura incesante de todo decir y de toda figura y, entonces, derecho incondicional al secreto como derecho a resistir a la totalización de lo político con un preferiría no. . .

Por nuestra parte, quisiéramos enfatizar que la literatura, al igual que esa extraña respuesta de Bartleby, es la experiencia de una paradójica manifestación que desarma, conmueve y desconcierta todo poder: el del lenguaje, el de la acción, el

<sup>12</sup> La traducción es mía.

poder del individuo-sujeto y, quizás todavía, el “poder del *demos*” como “poder de cualquiera”, según lo entiende Rancière (“¿La democracia está por venir?” 209)<sup>13</sup>. Es por ello que su experiencia testimonia que no hay democracia sin la pregunta ¿qué es la democracia?, que no hay democracia sin un cuestionamiento de su concepto, su forma, su sentido y sus instituciones, porque como Jean-Luc Nancy escribe: “La democracia no es figurable. Más aún: no es, por esencia, figural. Tal vez sea ese el único sentido que, para terminar, pueda dársele: ella depone la asunción de figuración de un destino, de una verdad de lo común. Pero impone configurar el espacio común de tal modo que pueda abrirse en él toda la riqueza posible de las formas que lo infinito es capaz de adoptar, de las figuras de nuestras afirmaciones y las declaraciones de nuestros deseos” (*La verdad de la democracia* 49-50).

## Obras citadas

- Blanchot, Maurice. *La comunidad inconfesable* (1999). Trad. Isidro Herrera. Madrid: Arena Libros, 2002. Impreso.
- Contreras Guala, Carlos. “Literatura y derecho en Jacques Derrida”. *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*, 62.152 (2013): 95-110. Impreso.
- Derrida, Jacques. *Dar la muerte*. Trads. Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Barcelona: Paidós, 2006. Impreso.
- . *Passions*. París: Galilée, 1993. Impreso.
- . *No escribo sin luz artificial*. Trads. Rosario Ibáñez y María José Pozo. Valladolid: Cuatro Ediciones, 1999. Impreso.
- . *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*. Trads. Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Madrid: Trotta, 2001. Impreso.
- . *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Trads. Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Madrid: Trotta, 2003. Impreso.
- . “Historia de la mentira: Prolegómenos”. Conferencia. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1995. *Derrida en castellano*. Web. Fecha de acceso: 09 de septiembre de 2014.
- . “Firma, acontecimiento, contexto”. Conferencia. Congreso Internacional de Sociedades de Filosofía de lengua francesa, Montreal, 1971. Trad. C. González Marín. *Derrida en castellano*. Web. Fecha de acceso: 09 de septiembre de 2014.

<sup>13</sup> Al recordar el cortejo de los asesinados en la masacre de Charonne (ocurrida el 17 de octubre de 1961 en París) y al reflexionar sobre la expresión presencia del pueblo, Blanchot sugiere precisamente la experiencia de una manifestación que es rechazo a todo poder. La palabra pueblo, nos dice Blanchot, no había que entenderla allí “como el conjunto de fuerzas sociales, listas para decisiones políticas particulares, sino en su rechazo instintivo a asumir ningún poder, en su aprensión absoluta a confundirse con un poder al que quedaría delegado, por tanto en su *declaración de impotencia*. . . Presencia del ‘pueblo’ en su potencia sin límites que, para no limitarse, acepta *no hacer nada*. . .” (57-8).



- Derrida, Jacques y Maurizio Ferraris. *El gusto del secreto*. Trad. Luciano Padilla López. Buenos Aires: Amorrortu, 2009. Impreso.
- Derrida, Jacques y Derek Attridge. “Cette étrange institution qu’on appelle la littérature”. *Derrida d’ici, Derrida de là*. Eds. Thomas Dutoit et Philippe Romanski. París: Galilée, 2009. Impreso.
- Foucault, Michel. *De lenguaje y literatura*. Trad. Isidro Herrera. Barcelona: Paidós, 1996. Impreso.
- Kierkegaard, Sören. *Temor y temblor*. Trad. Jaime Grinberg. Buenos Aires: Losada, 1999. Impreso.
- Koyré, Alexandre. *Reflexiones sobre la mentira*. Trad. Hugo Savino. Buenos Aires: Leviatán, 2009. Impreso.
- Melville, Herman. “Bartleby el escribiente”. *Preferiría no hacerlo: Bartleby el escribiente de Herman Melville; seguido de tres ensayos sobre Bartleby de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Pardo*. Eds. José Luis Pardo et al. Valencia: Pre-Textos, 2005. Impreso.
- Michaud, Ginette. *Tenir au secret*. París: Galilée, 2006. Impreso.
- Nancy, Jean-Luc. *La comunidad desobrada* (1986). Trad. Pablo Pereda. Madrid: Arena Libros, 2001. Impreso.
- . *La verdad de la democracia*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2009. Impreso.
- Pardo, José Luis et al. (eds.). *Preferiría no hacerlo: Bartleby el escribiente de Herman Melville; seguido de tres ensayos sobre Bartleby de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Pardo*. Valencia: Pre-Textos, 2005. Impreso.
- Platón. *Diálogos IV: República*, Libro X. Trad. Conrado Eggers Lan. Barcelona: Gredos, 2000. Impreso.
- Rancière, Jacques. *Política de la literatura*. Trad. Marcelo G. Burello, Lucía Vogelfang y J. L. Caputo. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2011. Impreso.
- . *La palabra muda: ensayo sobre las contradicciones de la literatura*. Trad. Cecilia González. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2009. Impreso.
- . *Política, policía, democracia*. Trad. María Emilia Tijoux. Santiago: LOM, 2006. Impreso.
- . *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Trad. Cristóbal Durán, Helga Peralta, Camilo Rossel, Iván Trujillo y Francisco de Undurraga. Santiago: LOM, 2009. Impreso.
- . *La chair des mots: politique de l’écriture*. París: Galilée, 1998. Impreso.
- . “¿La democracia está por venir? (Ética y política en Jacques Derrida)”. Trad. Ana Paula Penchaszadeh y Senda Sferco. *Derrida político*. Comps. Ana Paula Penchaszadeh y Emmanuel Biset. Buenos Aires: Colihue, 2013. 207-219. Impreso.
- Ruby, Christian. *Rancière y lo político*. Trad. Matthew Gajdowski. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011. Impreso.
- Sartre, Jean-Paul. *¿Qué es la literatura?* (1950). Trad. Aurora Bernández. Buenos Aires: Losada, 1967. Impreso.

Simmel, Georg. *El secreto y las sociedades secretas*. Trad. Javier Eraso Ceballos. Madrid: Sequitur, 2010. Impreso.

Sollers, Philippe. *La escritura y la experiencia de los límites*. Trad. Manuel Arranz Lázaro. Valencia: Pre-Textos, 1978. Impreso.

Recepción: septiembre de 2014

Aceptación: noviembre de 2014