

La aporía de la democracia por venir y la reafirmación de la filosofía

Patrice Vermeren

Université de Paris 8

vermeren.patrice@gmail.com



Resumen

Este escrito presenta la relación entre democracia, entendida como referente de futuro y la filosofía como anelante de ese futuro por venir. Derrida, que tuvo parte fundamental en la concepción de la institución cosmopolita de la filosofía, vio como aquella, la democracia, no sería posible sin ésta, la filosofía.

Palabras clave: democracia; aporía; institución filosófica.

Abstract. *The aporia of the future democracy and the reaffirmation of philosophy*

This paper presents the relationship between democracy, understood as a reference for the future and philosophy as eager of that future to come. Derrida, that was a fundamental part in the conception of cosmopolitan institution of the philosophy, saw that democracy, would not to be possible without philosophy.

Keywords: democracy; aporia; philosophical institution.

Comenzaré por abordar el tema a través de dos enunciados filosóficos: el primero, que tomo de la entrevista que Derrida nos concedió para la revista *Passages* en septiembre-octubre de 1993, y que apareció en español en la revista *El Ojo Mochó* de Horacio González. Derrida decía allí: «Una política que no guarda una referencia con el principio de hospitalidad incondicional es una política que pierde su referencia con la justicia»¹. El segundo enunciado, que se encuentra en diversos lugares, pero en particular en el prefacio de *El derecho a la filosofía* (1990): «La deconstrucción es una práctica institucional para la cual el concepto de institución es un problema».

1. DERRIDA, J. « La déconstruction de l'actualité », entrevista con Stéphane Douailler, Emile Mallet, Cristina de Peretti, Brigitte Sohm y Patrice Vermeren, en *Passages*, septiembre-octubre de 1993, y en inglés en *Radical Philosophy*. Londres, 1994 y en español en *El Ojo Mochó*. Buenos Aires, 1994.

De este modo, lo que me interesaría sería plantear una pregunta sobre aquello que puede relacionar estos dos enunciados, y cómo la tensión entre estos dos enunciados puede abrir una brecha donde se daría como posible algo como una política derridiana de las instituciones filosóficas.

El primer enunciado, lo sabemos, compromete toda una teoría de la justicia, dada como indeconstructible² —contrariamente al derecho que es construido, construible y deconstruible (lo que significa que no ha sido jamás fundado)— según tres posiciones:

En primer lugar, la posición que marca una distancia irreducible entre la justicia y el derecho —una heterogeneidad que requiere paradójicamente la indisociabilidad de la justicia y del derecho: «No hay justicia sin invocación a determinaciones jurídicas y al lugar del derecho, no hay devenir, transformación, historia y perfectibilidad del derecho que no apela a una justicia que aun lo excederá siempre»³. Una distancia que, más allá de la idea compartida por los jus-naturalistas, como Michel Villey, de una justicia que se tiene aún más allá del derecho que no agotará nunca, separa y une lo que es del orden de lo incalculable, de lo eventual y de lo im-posible (la justicia), y aquello que es calculable y depende de la razón calculadora (el derecho que es comandado por lo incalculable de la justicia). La conjunción se hace, del lado de la justicia, sobre el modelo de lo dado, y del lado del derecho, sobre el modelo del lazo comercial⁴. En segundo lugar, la posición que liga la fuerza al derecho y lo define como fuerza autorizada, un filosofema que, una vez es costumbre en Derrida, está fuertemente referido a la *Introducción de la doctrina del derecho* de Kant (parr. E), ya que la aplicabilidad es inseparable del derecho. «La aplicabilidad, la *enforceability*, no es una posibilidad exterior o secundaria que vendría a adjuntarse o no suplementariamente al derecho. Ésta es la fuerza esencialmente implicada en el concepto mismo de la justicia como derecho, de la justicia en tanto que ella deviene en derecho, de la ley en tanto que derecho»⁵. En tercer lugar, la posición que se refiere al fundamento místico del derecho, cercano y más allá del sentido que Montaigne y Pascal dan a este filosofema. Hay una fuerza performativa en el origen del derecho, que es interpretativa y es una apelación a la creencia. La justicia (en el sentido del derecho) no está al servicio de un poder⁶.

Resulta de esto que lo indeconstructible sería la justicia, mientras que el derecho sería deconstructible de una manera permanente e indefinidamente

2. DERRIDA, J. *Force de loi*. París: Galilée, 1994, p. 51.

3. DERRIDA, J. *Voyous*. París: Galilée, 2003, p. 208.

4. DERRIDA, J. *Pardoner : l'impardonable et l'imprescriptible*. París: l'Herne, 2005. Ver QUIVIGIER, P.-Y. « Derrida: de la philosophie au droit », *Cités*, PUF, 30, 2007, p. 45.

5. DERRIDA, J. *Force de loi, op. cit.*, p. 17; ver VERMEREN, P. «La democracia por venir y la cuestión del derecho. Un homenaje a Jacques Derrida (1930-2005)», *Ciudadanos*, 10, invierno, 2006, p. 71.

6. THORSTEINSON, B. *La question de la justice chez Jacques Derrida*. París: l'Harmattan, 2007, p. 342 y s.; RAMOND, Ch. *Le vocabulaire de Derrida*. París: Ellipses, 2001.

perfectible. La deconstrucción es la justicia, porque ella es el movimiento mismo de la atención puesta sobre el otro, la *diferencia* conduce a la justicia y la justicia tiene la estructura de una deconstrucción de la ley. Derrida dice:

[...] se trata de la experiencia afirmativa de la venida del otro como otro. Más vale que suceda eso que lo contrario, es decir, la apertura del porvenir, siendo esa la acción de la deconstrucción. He ahí aquello a partir de lo cual la demostración se pone en ruta y la liga como el porvenir mismo a la alteridad, a la dignidad sin precio de la alteridad, es decir, a la justicia.

Y agrega: «[...] es también la democracia como democracia por venir». En esto también, podemos ver un simple añadido, un hecho que se agrega a otro hecho, para probarlo por el hecho. Pero también podemos ver allí aún mejor la elección del enigma de la democracia por venir, que es también el enigma de la política de Derrida: un enigma en forma de aporía. Arma contra todo aquello que pretende combatir la democracia, ya sea frontalmente, o bien subrepticamente buscando que la democracia se agotara en un estado presente de su realización; manteniéndose más allá de toda soberanía estatal-nacional y de toda ciudadanía; volviendo aleatorio hasta su propio nombre de democracia; no anunciando nada; la democracia por venir es también aporética en el sentido que autoriza un nuevo concepto de acontecimiento. Para que haya acontecimiento debe haber ahí un *arribante* absolutamente otro, un otro que yo no esperaba, *arribante* al cual yo no puedo imponer condición alguna. Es por lo que sin duda Derrida sigue siendo un revolucionario. No se puede renunciar a la revolución en razón de aquello que liga el acontecimiento y la justicia a este desgarramiento absoluto, en la concatenación previsible del tiempo histórico. Se puede ciertamente renunciar al imaginario revolucionario, a la retórica revolucionaria, incluso a una política o a toda política de la revolución, pero no se puede renunciar a la revolución, afirma Derrida, sin renunciar al acontecimiento y a la justicia. «Una política que no guarda referencia al principio de hospitalidad incondicional, es una política que pierde su referencia a la justicia». Pero una política, que guarda a pesar de todo su referencia al principio de hospitalidad incondicional y que no pierde su referencia a la justicia, por estar en la incapacidad constitutiva de agotar en el presente o en la existencia la exigencia democrática, solo tendería asintóticamente a coincidir con la democracia por venir. Y ella requiere sin cesar de una crítica política activa y militante, e interminablemente sin fin.

El concepto de democracia por venir, Derrida lo trabajará en extensión y en comprensión, regresará a él constantemente, y producirá a partir de él una genealogía sintética, singularmente en *Voyous*⁷: «La expresión democracia por venir requiere una crítica militante y sin fin». Esto significa que la democracia por venir procede de una acusación de que toda democracia de hecho podría reivindicar ser el todo de la democracia, y aún de todos los enemigos de la democracia declarados o subrepticios. Y particularmente, cuando la

7. DERRIDA, J. *Voyous*, op. cit., p. 126 y s.

democracia y los derechos del hombre son invocados juntamente con la aceptación de la miseria, de la desigualdad y de la servidumbre. El *porvenir* de la expresión *democracia por venir* no es solamente un indicador de la promesa sino también del carácter aporético de la estructura de la democracia: fuerza sin fuerza —dice Derrida—, singularidad incalculable e igualdad calculable, conmensurabilidad e inconmensurabilidad, heteronimia y autonomía, soberanía indivisible y divisible, o que se puede compartir, nombre vacío, medianidad desesperada o desesperante, etc. Más allá, la democracia es el único paradigma que puede criticar todo públicamente, también la política y el concepto mismo de democracia, es decir, el único paradigma universalizable. La democracia por venir implica un nuevo concepto del acontecimiento: la democracia como exigencia inmediata nombra más allá del futuro la venida de lo que arriba y de quién arriba. El arribante que ninguna hospitalidad condicional puede rechazar. Más allá entonces, y esta vez más allá de toda soberanía estatal-nacional, de toda ciudadanía, la democracia por venir supone la creación de un espacio jurídico-político internacional, que pueda inventar una nueva distribución de la soberanía. Ligada indisociablemente a la justicia, la democracia por venir se despliega también en la cuestión del nombre, porque la deconstrucción como empresa puede llegar hasta cambiar el nombre, en nombre del nombre, y traicionar el testimonio en nombre del testimonio. Finalmente, que la democracia puede ser por venir no anuncia nada y es lo que da el derecho a la ironía en el espacio público, a lo no público en lo público, siendo entonces una experiencia inédita de la libertad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte desplegaron con pericia el filosofema: ninguna deconstrucción sin democracia, ninguna democracia sin deconstrucción. Hay una incondicionalidad de la exigencia de la deconstrucción que está comandada por la democracia, y en el mismo gesto, una deconstrucción que es la condición de la democracia: la democracia es perfectible al infinito, se reinventa permanentemente⁸.

¿Cómo conjugar a partir de ahora esta exigencia con aquella de la reafirmación de la filosofía, y del derecho a la filosofía, teniendo en cuenta una institución filosófica que por muy conservadora que sea, se quiere, como toda institución, siempre legitimante? ¿Qué diferencia podría haber entre las instituciones clásicas de la filosofía, que apuntan a crear títulos, a producir legitimaciones ahí donde personas, objetos y temas aún no tenían legitimación; y una institución filosófica por venir, como lo podría ser la idea reguladora del Colegio Internacional de Filosofía? Podríamos responder que en el segundo caso no habría ninguna predeterminación por ningún tipo de objeto, de tema, de campo, por consiguiente, de competencias. La sola referencia estable, estabilizante, unificante o filosófica no sería una esencia de la filosofía, sino una experiencia de la cuestión: ¿qué es la filosofía? Es aquí donde se articula la cuestión del derecho, del derecho a la filosofía.

8. DE PERETTI, C. y VIDARTE, P. «L'auto-délimitation déconstructive: la démocratie indéconstructible?», *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*. París: Galilee, 2004.

Habría tres formas según Derrida de organizar el espacio filosófico. Primera, ya sea diciendo que el derecho a la filosofía pertenecería en derecho a la filosofía. Entonces, esto sería presuponer una respuesta a la cuestión previa: ¿qué es la filosofía? O bien bajo una lógica del acontecimiento originario, o bien bajo una lógica de la función pragmática. Segunda, ya sea diciendo que el derecho a la filosofía no presupone ninguna respuesta a la cuestión: ¿qué es la filosofía?, sino solo una participación en la comunidad de la cuestión. Tercera, ya sea diciendo que el derecho a la filosofía no presupone ni una respuesta dada a la cuestión: ¿qué es la filosofía?, en términos de esencia, ni la posibilidad pretendidamente original de la cuestión ¿qué es la filosofía?

Entonces sería necesario situarse antes que la filosofía, antes que la cuestión, antes que toda determinación filosófica, y requerir un pensamiento deconstructivo comprometido por la filosofía, pero sin pertenecerle. Es la idea de que la deconstrucción obliga a pensar de otra manera las instituciones de la filosofía, y la experiencia del derecho a la filosofía⁹. Dicho de otro modo, no dar derecho sobre la filosofía sino dar derecho a la filosofía; abrir a la filosofía con o sin autoridad, con o sin poder de vigilancia; dar derecho a la filosofía ahí donde ese derecho no existe todavía o donde ese derecho es ignorado o desconocido, rehusado o prohibido.

Derrida sin duda nunca ha cesado de confrontarse a esta cuestión de la institución filosófica, y la deconstrucción requiere situarse en los márgenes de la filosofía, o si se quiere de sus encuadres; de ahí la tensión puesta por Derrida sobre las instituciones que condicionan la posibilidad de transmisión de la filosofía y de la escritura de los textos filosóficos: escuela, programas, estudios escolares y universitarios. Derrida nunca ha cesado de mantener en tensión esta doble exigencia: defender incondicionalmente la filosofía y su enseñanza contra todo aquello que amenaza su existencia, y de interrogarse constantemente sobre su origen, su destinatario y sus límites.

El origen de la institucionalización de la filosofía en Francia data del comienzo del siglo XIX, de la Revolución Francesa y del Imperio; ésta se estableció de forma duradera, bajo la Restauración y la Monarquía constitucional, y bajo la influencia de Victor Cousin. La mirada puesta sobre la filosofía por la Revolución Francesa y los Ideólogos, quienes intentaron dar a su proyecto escolar la coherencia filosófica de un plan de educación para formar un ciudadano libre e ilustrado para la república, y el cálculo del Imperio de modificar su finalidad para producir sujetos devotos a Napoleón, conduciría a hacer de la filosofía un saber, una enseñanza que se da, una pedagogía que define un programa y el saber de sus maestros. Este acercamiento de la filosofía y del Estado, y el lugar otorgado a la filosofía de jugar el rol de coronación de la enseñanza secundaria, fijó las relaciones de la filosofía y del Estado en un programa educativo, y en una figura de la enseñanza; y separa los que son supues-

9. CORNU, L. «Instituciones, pasajes, traspasos». *Huellas de Derrida. Ensayos pedagógicos no solicitados*. SKLIAR, C. y FRIGERIO, G. (comps.). Buenos Aires: ed. del Estante, 2005, p. 71 y s.

tamente aptos para el ejercicio de la razón y los que deben quedarse en los resultados: la aristocracia legítima de los liceos, y los pobres a quienes está destinada la filosofía popular¹⁰. Con Victor Cousin, la enseñanza filosófica se convierte en un programa (la verdadera filosofía, la psicología como antecámara de la filosofía; la lógica; la moral y la teodicea; la historia de la filosofía): no se trata ya de dar respuestas a las cuestiones planteadas, sino de temas a tratar. Es en este contexto que la Iglesia católica ataca la filosofía de los profesores, y es en esta configuración donde el estado liberal moderno hizo alianza con el poder político, que Victor Cousin pronuncia su discurso en la cámara de los Comunes: *Defensa de la filosofía y del Estado* (1844). La revolución de 1848 empujaría a los discípulos de Cousin a reivindicar una filosofía popular, que venga a reemplazar al catolicismo, ya que la república está fundada sobre la libertad y que la primera de las libertades era la libertad de pensamiento; el Estado demandaría una enseñanza filosófica que viene a reemplazar la educación religiosa¹¹. La reacción política en 1849-1851 conducirá a la Iglesia a imponerse como más apta para gobernar las almas: el Imperio suprime la palabra *filosofía* de los programas de los liceos, manteniendo solamente la enseñanza de la lógica. Será necesario esperar hasta 1863, para que Victor Duruy restablezca la enseñanza filosófica. Éste no actúa para dar una resonancia política a las concepciones de la filosofía, sino para definir e instalar las condiciones excepcionales y políticas para un real desarrollo de las ciencias, para una verdadera libertad de pensamiento, para afirmarse como sujeto político. Dispositivo confirmado por Félix Ravaisson, que dará a la filosofía espiritualista un nuevo objeto; por Jules Simon, que coloca oficialmente la filosofía como coronamiento de los estudios secundarios en 1874, y por las circulares de 1880, que indican que el orden del programa de los cursos de filosofía ha dejado de ser obligatorio. Es a partir de este dispositivo filosófico-institucional que se moldea definitivamente en Francia la figura del profesor de filosofía, cuyos modelos serán Jules Lagneau y Alain¹²; y que se construye la clase de filosofía como un lugar propio y enteramente consagrado al trabajo filosófico, en la cual todo profesor puede poner en escena un camino original, convocar libremente a autores y saberes, dar él mismo, o bien concebir, el sentido de su enseñanza, que hereda la Francia del siglo XX.

Michel Foucault ha descrito esta institución de la filosofía en Francia: la clase de filosofía da a aquellos que deben entrar en la facultad no solamente los saberes generales, literatura, ciencia; sino al mismo tiempo las formas gene-

10. DOUAILLER, S. y VERMEREN, P. « L'institutionnalisation de la philosophie en France au XIXe siècle », en *Encyclopédie Philosophique Universelle*. París: PUF, 1989; « L'ouvre à sa place de professeur de philosophie? Jules Lagneau au terme d'un siècle d'institutionnalisation de l'enseignement philosophique », en LAGNEAU, J. *Cours intégral 1886-1887*, tomo III, CNDP, 1997.
11. VERMEREN, P. *Amadeo Jacques, el sueño republicano de la filosofía*. Buenos Aires: Colihue, 2000.
12. Ver GUILLOUX, L. *Le sang noir*, 1936, reedición en Gallimard, 2007, y NAVET, G. *Le personnage du philosophe dans le roman*. París: l'Harmattan, 2000.

rales del pensamiento que permite juzgar todo saber, toda técnica, y las raíces mismas de la instrucción. Se trata de dar a los alumnos el derecho a saber reflexionar, de ejercer su libertad, pero solo en el orden del pensamiento, de ejercer su juicio, pero solo en el orden del libre examen. La clase de filosofía es en un país católico el equivalente laico del luteranismo, la otra contrarreforma, la restauración del edicto de Nantes. Es el luteranismo en un país católico y anticlerical. Se trata de crear una conciencia política moral, susceptible de compensar los excesos del sufragio universal¹³.

Es bajo esta herencia, y en la coyuntura post 68 de cuestionamiento de todas las relaciones de poder-saber, y singularmente el de la transmisión filosófica, que Derrida se da por tarea deconstruir la institución filosófica. Primero, funda con los profesores de los liceos, de las universidades, y con estudiantes, el grupo de reflexión sobre la enseñanza de la filosofía (GREPH), que milita por la enseñanza filosófica y que fue atacado por el poder político liberal de Valéry Giscard d'Estaing con la reforma de su ministro de educación René Haby. Se trata ciertamente de luchar contra una política de reducción de la filosofía en la enseñanza, orientada a la finalización, la profesionalización y la rentabilización a corto plazo de la educación bajo el imperio de la ley del mercado capitalista; pero también, lejos de atenerse de manera crispada y reactiva a la defensa de la filosofía y de la clase de filosofía, en tanto que ella existe, se trata de una lucha para extender la enseñanza de la filosofía y repensar sus formas, particularmente la forma de la lección y de la disertación. De aquí saldrá primero el texto de «La edad de Hegel», publicado en la recopilación-manifiesto *¿Quién tiene miedo a la filosofía?*, que muestra que no hay edad de (para) la filosofía. Un texto premonitorio, acaso preparatorio, junto con algunos otros más radicales, como los de la revista *Le Doctrinal de Sapience*.

Segundo, los *Estados generales de la filosofía* de 1979, que reúne en la Sorbona toda la comunidad filosófica en una interrogación inédita de ésta sobre sí misma. Nombrados así en referencia a los Estados Generales de 1789, sobre aquellos Derrida dice: «Si existió un acontecimiento fue dimensionado por este proyecto eminentemente filosófico de autofundación que se inició solamente y sin referencia a las garantías, jerarquías o legitimidades anteriores»¹⁴.

Tercero, sobre este enunciado Derrida trabajó en dos direcciones: la de la destinación de la filosofía y la de la fundación y de la institucionalización de la filosofía: reflexión sobre la escuela, la disciplina, la profesión. Uno de los textos más importantes escritos en esa época podría ser la *Carta prefacio al coloquio la huelga de los filósofos*. (Juego de palabras en francés entre 'huelga' y 'piedras de la playa'), que nos envió para introducir un coloquio sobre el tema escuela y filosofía, y que se reeditó después con el título *Las antinomias de*

13. FOUCAULT, M. « Le piège de Vincennes », *Le Nouvel Observateur*, 274, 1970. *Dits et Écrits*. París: Gallimard, 2001, tomo I, p. 935 y s.

14. DERRIDA, J. *Philosophie des Etats Généraux*, discurso de apertura del 16 de junio de 1979, publicado en *Libération*, el 20 de junio del mismo año.

la *disciplina filosófica*. Allí pone en tensión una serie de disposiciones en torno de polos antagónicos que debemos mantener juntos:

1. La crítica a toda sumisión de la filosofía respecto de una finalidad externa (lo útil, lo rentable, lo productivo) y la reivindicación para la filosofía de su función crítica, evaluadora y jerarquizante.
2. El rechazo de la reclusión de la filosofía en la clase, o en un curso determinado, y la reivindicación de su identidad como disciplina.
3. El lazo de la investigación y de la enseñanza filosófica, pero con la condición de enseñar lo in-enseñable, porque la filosofía no es reducible a una asignatura escolar.
4. La reivindicación de instituciones filosóficas nuevas, y la preocupación de preservar el espíritu, ya que en última instancia la filosofía no es cuestión de instituciones, sino de la verdad, de la forma de la cuestión de la verdad.
5. La busca del maestro, luego de la disimetría heteronómica, coexistente con la autonomía, reivindicación del lado de la esencia democrática de la comunidad filosófica.
6. La necesidad del tiempo por la disciplina y la transmisión filosófica, pero también la tentación de juzgar de un golpe la filosofía.
7. El carácter inseparablemente heterodidáctico y autodidáctico de la enseñanza filosófica¹⁵.

Derrida se propondrá después, frente a la oportunidad que significó la izquierda en el poder, la creación del Colegio Internacional de Filosofía. Es decir, una ilustración colectiva de la deconstrucción de la filosofía en acto, donde el principio regulador es el reino del derecho de la igualdad colegiada contra toda jerarquía académica («El modelo que hemos fijado en el concepto de colegio de su funcionamiento, de una representatividad, de sus estructuras, de sus modos de trabajo, era un modelo de democracia ideal»¹⁶), la apertura a cualquier forma de filosofía, contra la tradición de la filosofía nacional francesa, y una interrogación sin fin sobre los límites y los márgenes de la filosofía. A esta época pertenecen los textos fundadores del colegio, pero también *Pouparlers*, y *du droit à la philosophie du droit*, intervención del Colegio Internacional de Filosofía en una ciudad obrera —Le Creusot—, que estaba en huelga por el cierre de su fábrica, y *Las pupilas de la universidad*, conferencia dirigida en primer término a aquellos que, en los Estados Unidos, se habían movilizado tras el principio de razón y la idea de universidad. Así como los textos de su seminario, que se transforma luego en una dirección de estudios en la EHESS, sobre las instituciones filosóficas, que llevaba por título *Derecho a la filosofía (destinada, diseñada e instituida para la enseñanza)*. Todos estos textos serán reunidos en 1990 bajo el título: *Del derecho a la filosofía*. Y Derrida

15. DERRIDA, J. « Lettre préface: les antinomies de la discipline philosophique », en *La grève des philosophes*. París: Osiris, 1983.

16. DERRIDA, J. y NANCY, J.-L. « Ouverture », *Rue Descartes*, 45, septiembre, 2004, p. 41.

no ha dejado de recorrer el mundo, planteando sin cesar esta cuestión hasta que, en la UNESCO, pronuncia el 23 de mayo de 1999 una célebre conferencia titulada: *Del derecho a la filosofía desde un punto de vista cosmopolita*¹⁷. «La deconstrucción es una práctica institucional por la cual el concepto de institución permanece problemático», nos había dicho Derrida en una época en la que también se celebraba el décimo aniversario del Colegio Internacional de Filosofía¹⁸. Toma entonces la medida diez años después, de la manera en la cual en el Colegio, la cuestión de la destinación pudo cruzar aquella de la fundación de la institución. Y es para destacar que el Colegio hace y dice otra cosa que la que Victor Cousin decía en su curso de 1828, que según su propia confesión «incendiará la filosofía»¹⁹, pero que son también las que fundan la institucionalización de la filosofía en Francia. Por estar sólidamente e irreversiblemente fundado, el Colegio debe ser permanentemente, y en cada momento refundado, y abierto, más aún, a su futuro. «Una fundación no funda otra causa que el compromiso a refundarse en esa tradición». Llamada desde el primer instante de este proyecto, esta reafirmación no es, en verdad *no debe ser*, un acto de repetición puro, ritual y mecánico. Sin perder la memoria común, debe inventar la juventud de un recomienzo.

En esta posición de ser siempre un compromiso a reafirmar, una promesa a renovar, allí donde no toma sentido sino de su porvenir, el *otro* nombre del Colegio Internacional de Filosofía mantiene esta proximidad con la democracia por venir, de privilegiar la estructura aporética de lo imposible que sostenemos: «Lo que es importante en la democracia por venir, no es la democracia, sino el porvenir»²⁰. El «agregado repetidor» (*agregé répétiteur*) de la Escuela Normal Superior (del cual describe su personaje en su seminario *Où commence et où finit un corps enseignant*), destinado a repetir y hacer repetir, reproducir y hacer reproducir las formas, las normas, y un contenido en la institución filosófica, ha pasado la frontera para declarar —o si se quiere reafirmar— la filosofía. Y es en este punto que se enlazan el derecho, la filosofía y la democracia. El derecho a la filosofía puede bien estar administrado, protegido, facilitado por el aparato jurídico-político de la democracia. Pero no podría ser producido por la vía del derecho, como un conjunto de prescripciones acompañadas de los medios de constricción y de sanciones; «el acto o la experiencia filosófica no tiene lugar sino en el instante en que este límite jurídico-político puede ser transgredido, interrogado, solicitado, en la forma que lo tendría como naturalizado». Más allá de la filosofía y de la ciencia, el pensamiento debe

17. DERRIDA, J. *Du droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, collection les conférences philosophiques de l'UNESCO. Colección dirigida por Patrice Vermeren, UNESCO/Verdier, 1997.

18. DERRIDA, J. «L'Autre Collage», *Rue Descartes*. París, 1993.

19. Ver FERRARI, J. *Les Philosophes salariés*. París: Payot, colección Critique de la politique, 1983; VERMEREN, P. *Victor Cousin, le jeu de la philosophie et de l'État*. París: l'Harmattan, 1995 (trad. esp. en *Homo Sapiens*. Rosario, 2008).

20. DERRIDA, J. «Politics and Friendship», *Jacques Derrida, negotiations, Interpretations, and interviews*. Stanford: University Press, 2002, p. 102.

poder expresar su derecho en nombre de una democracia siempre por venir, como la posibilidad de este pensamiento aquí y ahora. O sea, una filosofía propiamente revolucionaria en la formulación del imperativo del derecho a la filosofía. O si se quiere, con Alain Badiou²¹, pensable bajo el emblema de la pasión de la inexistencia.

Estamos bien lejos, siguiendo a Derrida, de un Amadeo Jacques viendo, en la revolución de 1848, el advertimiento de un estado republicano que requeriría una enseñanza republicana. Porque la república está fundada sobre la libertad y la primera de las libertades es la libertad de pensar. Lo que le valió pronto, con la reacción política que vino a continuación, su suspensión de la universidad, a causa de sus *Essais de philosophie populaire*, luego su exilio en Argentina. Sabemos que una de las primeras medidas del Segundo Imperio fue la suspensión de la clase de filosofía de los colegios, y su reemplazo por la enseñanza de la lógica. Estaríamos más próximos de la cuestión del enigma de la transmisión filosófica, constituyendo la filosofía como el lugar donde ningún conocimiento tiene interés por fuera del techo que se otorgue a sí mismo, como ninguna relación social tendría interés fuera de la relación igualitaria. «Pero aquí como allá, nos cuidamos de establecer una proximidad mayor entre Rancière y Derrida»²². Si el momento filosófico francés de la segunda mitad del siglo XX se interroga sobre la condición de posibilidad de un más allá de la defensa de la filosofía, y sobre una transmisión que tendría más que ver con el hecho de ignorar y de aprender, que con el hecho de saber y de enseñar, no tendríamos a fin de cuentas, sino un combate. Esta es la cuestión, tal como es replanteada por Stéphane Douailler²³, de una filosofía que no podría ser dicha a distancia de la mayoría. Y de una institución filosófica, en la cual el espacio público sería aquel de la multitud, en la reivindicación de una igualdad de las inteligencias.

Patrice Vermeren es profesor de la Universidad de París 8 y miembro del Laboratoire de recherches « Logiques contemporaines de la philosophia ». Así mismo participó en la creación del Collège International de Philosophie, al lado de Jacques Derrida. Ha sido director del Centro Franco-Argentino de Altos Estudios de la Universidad de Buenos Aires y experto de la División de Filosofía de la UNESCO. Es autor de diversas obras, entre las cuales destacan *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'Etat* (París, 1996). *El sueño democrático de la filosofía* (París, 1999); y editor de muchas otras como *Philosophies de la mondialisation* (París, 2006), *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia* (Buenos Aires, 2009).

21. BADIOU, A. *Logiques du monde*. París: Seuil, 2007, p. 571.

22. Ver PASSUIER, R. « Hantés? », *Labyrinthes*, 17, 2004, p. 79 y s.

23. DOUAILLER, S. *Le philosophe et le grand nombre. Politiques du texte en fuite*. Lión: Horlieu, 2006.