

FENOMENOLOGÍA, VIOLENCIA Y DESCONSTRUCCIÓN

Carles-Conrad Serra Pagès

Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, España
carles.serra@upf.edu

Resumen

Investigamos la dimensión política de la fenomenología; concretamente la relación entre el Estado y la violencia. Para ello, vamos a hacer un estudio comparativo del libro *Teoría husserliana del Estado*, de Karl Schuhmann, y *Fuerza de ley*, de Jacques Derrida. En sus respectivas teorías del Estado, Husserl y Derrida parten de una interpretación genética del origen del lenguaje, y piensan que la función del Estado es el monopolio de la violencia. Para Husserl, los signos están al servicio de la racionalidad y el Estado busca garantizar la justicia y los fines justos. Por el contrario, Derrida piensa que hay una violencia originaria en el origen del lenguaje y que el Estado sólo busca mantenerse en el poder. Vamos a acabar sopesando las distintas aportaciones de la fenomenología y de la desconstrucción a los temas de la violencia, el Estado y la política.

Abstract

In this text we investigate the political dimension of phenomenology, more specifically, the relation between State and violence. For that purpose, we are going to help ourselves with Karl Schuhmann's *Husserlian Theory Of the State*, and *Force Of Law*, by Jacques Derrida. In their respective theories of the State, Husserl and Derrida start from a genetic interpretation of the origin of language, and think that the function of the State is to monopolize violence. For Husserl, signs are at the service of rationality and the States aims at guaranteeing justice and just ends. Contrary to Husserl, Derrida thinks that there is an originary violence at the origin of language, and that the State just wants to maintain itself in power. We are going to finish by considering the contributions of phenomenology and deconstruction to the topics of violence, State and politics.

La relación de Derrida con Husserl podría ser descrita como amorosa, y en ciertos puntos clave de amor-odio, como toda relación amorosa intensa. En la *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*, al tratar el tema de la tensión entre la objetividad y sus orígenes históricos, Derrida destaca

la "admirable coherencia" del itinerario husserliano. En las *Investigaciones lógicas*, se trataba de describir la idealidad del objeto en su normatividad y autonomía. Esta idealidad no era ni exterior a la historia ni se podía reducir a una abstracción de los hechos empíricos, sino que era el resultado de la actividad consciente y constituyente del filósofo o del fenomenólogo. Una vez definido el objeto ideal, se trataba de desenterrar sus orígenes y de buscar su historia trascendental y apriorística a partir de un análisis retrospectivo. En la *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*, Derrida define la reducción reactivante del sentido fundador originario en términos de "historia fenomenológica":

En verdad, la continuidad y la coherencia del propósito son notables: ante todo, es necesario reducir la historia-de-hechos para respetar y hacer aparecer la independencia normativa del objeto ideal respecto de ella, y después, y sólo entonces, evitando así toda confusión historicista o logicista, reducir la historicidad original del objeto ideal mismo. Ésa es la razón por la cual estas primeras reducciones de la historia fáctica nunca serán suprimidas, y en *El origen...* menos que en ninguna parte.¹

Sólo cinco años después, en *La voz y el fenómeno*, Derrida cuestiona la prioridad del análisis constitutivo que debe preceder a la investigación genética y a la reactivación del sentido. La palabra "dogmático" aparece varias veces en referencia al método fenomenológico, y Derrida se muestra incluso indignado en ciertos pasajes clave:

¿Cómo justificar, en primer lugar, la decisión que somete una reflexión sobre el signo a una lógica? ¿Y si el concepto de signo precede a la reflexión lógica, si le está dado, entregado a su crítica, de dónde viene? ¿De dónde viene la esencia de signo sobre la que se regula este concepto? ¿Qué es lo que da autoridad a una teoría del conocimiento para determinar la esencia y el origen del lenguaje?²

A partir de *La voz y el fenómeno*, cuando Derrida ya ha tomado un claro partido por las cuestiones genéticas e históricas de la filosofía, las diferen-

¹ Jacques Derrida, *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2000, p. 33. Trad. Diana Cohen.

² *Ibidem*, p. 44.

cias con la fenomenología constitutiva de Husserl son más evidentes y explícitas. En las *Investigaciones lógicas*, para aislar el contenido intuitivo ideal de su manifestación mundana, Husserl distingue claramente entre la conciencia y el cuerpo, la vida intencional de la conciencia y los objetos a los que se dirige. Pero diez años después de la publicación de *Ideas I*, Husserl elaboró su importantísima teoría de la intersubjetividad. A partir de entonces, la vida intencional de la conciencia es descrita como coextensiva al cuerpo que habita y al mundo que la rodea, incluyendo el cuerpo y la conciencia de los demás, con los que está en cinestesia trascendental. En *La voz y el fenómeno*, la crítica de Derrida se efectúa en los términos de la teoría de la intersubjetividad de Husserl, especialmente cuando critica la unidad y la presencia a sí de la conciencia en su autonomía:

Notemos solamente, para precisar nuestra intención, que la fenomenología nos parece atormentada, si no discutida, desde el interior, por sus propias descripciones [...] de la constitución de la intersubjetividad.³

Así pues, si para Husserl la fenomenología constitutiva y los análisis de esencia deben preceder a la reactivación del sentido de origen, para Derrida la dirección de la investigación debe ser la inversa. Sólo una filología histórica puede dar cuenta de la idealidad del objeto y de su objetividad.

Al ser el Estado y la política cuestiones más mundanas que epistemológicas, éstas serían el objeto de estudio propio de la deconstrucción, y la fenomenología sólo podría referirse a ellas de manera impropia. "La fenomenología del Estado —dice Schuhmann en su *Teoría husserliana del Estado*— no se deja construir como eidética de lo estatal"⁴. Según Husserl, el Estado echa sus raíces en el suelo de la intersubjetividad y en la esfera egoológica de la mónada (el ser humano), pero no es una determinación esencial de la mónada. El Estado tiene un origen histórico, no del tipo objetivo ideal de los objetos ideales de la ciencia, sino empírico-genético, por lo que

³ *Ibidem*, p. 43.

⁴ Karl Schuhmann, *Teoría Husserliana del Estado*, Buenos Aires, Editorial Almagesto, 1994, p. 97. Trad. Julia Valentina Iribarne.

sólo cobra sentido en el proceso de desarrollo de las mónadas, y una vez haya cumplido su propósito en el proceso de este desarrollo, está destinado a desaparecer. Derrida, en cambio, piensa que el Estado también tiene su origen en la intersubjetividad, pero no en la esfera *ego*lógica de la conciencia. No hay comunidad sin delegación de responsabilidades, sin jerarquía, sin autoridad y sin conflicto de intereses. Por este motivo, las comunidades humanas y el Estado son *esencialmente* históricos, y deben ser entendidos desde las filosofías de la cosmovisión y no independientemente de ellas. Incluso la idea de razón, que para Husserl ocupa el grado más alto de auto-realización de la humanidad, debe estar al servicio de las cosmovisiones particulares.

Husserl legitima el Estado atribuyendo su constitución al libre ejercicio de la facultad racional del individuo. Encontraríamos una prueba intuitiva de ello en el contrato social de Hobbes. Si bien en forma primitiva, en el contrato social de Hobbes encontramos la primera evidencia de la esencial tendencia del individuo a la comunitarización. La idea de la comunitarización tiene un carácter a la vez subjetivo e intersubjetivo. Del mismo modo que el individuo actúa según sus intereses, la comunidad se gobierna según lo que más le conviene, sopesando en cada situación determinada las distintas posibilidades y actuando racionalmente. Una vez que el individuo y la comunidad se dan cuenta, en actitud reflexiva, de su capacidad de actuar racionalmente, entran en una forma superior de socialización, y se transforman entonces en una comunidad filosófica (esto es lo que sucedió en Grecia). Este segundo nacimiento a la comunitarización implica que ya no se sigan las normas de comportamiento según la tradición y la cultura, sino que racionalmente se pasa a distinguir lo bueno de lo malo, lo racional de la mera superstición e irracionalidad.

El carácter racional del Estado y del contrato social que legitima el Estado debe encontrarse a la vez en el carácter subjetivo e intersubjetivo de la comunidad. El Estado no puede reducirse a la suma de sus individuos, y a su participación de *la* idea de razón, porque entonces el Estado no tendría entidad histórica o empírica, y Husserl piensa que el Estado refleja *en sí* la tendencia originaria a la comunitarización del individuo. Dijimos que el Es-

tado no pertenece a la esfera de estudio de la fenomenología constitutiva, porque Husserl piensa que en las sociedades primitivas (antes de que la idea de contrato social entrara en la historia) o en una futura comunidad de fenomenólogos, no habría necesidad del Estado. Pero, ¿en qué podemos reconocer, en su materialización histórica concreta, el carácter apriorístico y racional del contrato social que funda el Estado? En el hecho de que la constitución del Estado no puede ser modificada por contrato. Este momento histórico concreto pertenece al progreso y a la evolución de la comunidad hacia el *télos* de la realización histórica de una comunidad fenomenológica.

Así explica Schuhmann lo que acabamos de decir:

El contenido apriorístico de la idea de contrato debiera ser buscado en que, según Husserl, en la mónada singular gobierna una tendencia originaria a la comunitarización, pero ésta ha de ser constituida todavía como tal en el plano de la conciencia de sí mismo autónoma: un proceso que corresponde al carácter racional general de subjetividad e intersubjetividad [...] A los ojos de Husserl la racionalidad de esta producción [el contrato social] consiste en que él se hará cargo de mostrar la no modificabilidad por contrato de la constitución del Estado en el proceso de desarrollo de la vida comunitaria.⁵

La función principal del Estado, entonces, no es el monopolio de la violencia en sí misma, como dirá Derrida comentando a Benjamin, sino el monopolio de una violencia legitimada por el *télos* de una sociedad racional y justa:

Sin embargo, en el contexto del advenimiento de esta sociedad justa y racional, en buena parte le sobreviene al Estado sólo una función negativa. El Estado tiene la posibilidad de poner fuera de circulación e impedir la posibilidad de una total ruptura y fracaso del movimiento teleológico universal. No realizarlo quiere decir, pues, sustraer a la totalidad de las mónadas su propia razón de ser, y de este modo suprimirlo. Un tal intento de supresión debe empero fracasar en aquella tesis de existencia que, tal como ya Husserl dijo en Ideas I, necesariamente pertenece al concepto de conciencia y de la mónada misma. Y esto significa la inevitable necesidad del Estado.⁶

⁵ *Ibidem*, pp. 35s.

⁶ *Ibidem*, p. 48.

Derrida cuestiona la argumentación husserliana, en la que va implícita la Idea de Europa como ideal de emancipación de la humanidad que nació con la filosofía en Grecia y el derecho europeo. No hay una relación exterior entre Estado y violencia, en la que el Estado simplemente ejercería una violencia justificada por fines racionales y justos, sino que la violencia pertenece a la esencia del derecho y del Estado. Por lo que el derecho no castiga porque se haya transgredido una ley en concreto con vistas a fines justos, sino para proteger al derecho mismo. El derecho europeo monopoliza la violencia para mantenerse en el poder y para defender el orden estatal mismo. Derrida opone el *histórico* nombre de Europa a la Idea de Europa.

En lo que tiene de más fundamental, el derecho europeo tiende a prohibir la violencia individual y a condenarla en tanto que amenaza no tal o cual ley, sino el orden jurídico mismo. De ahí el interés del derecho, pues hay un interés del derecho en establecerse y conservarse a sí mismo, o en representar el interés que justamente él representa. Que se hable del interés del derecho puede parecer "sorprendente", ésa es la palabra de Benjamin; pero al mismo tiempo es normal, está en la naturaleza de su propio interés, el que pretenda excluir las violencias individuales que amenazan su orden; es con vistas a su interés por lo que monopoliza así la violencia, en el sentido de *Gewalt*, la violencia en cuanto autoridad. Hay un "interés del derecho en la monopolización de la violencia". Ese monopolio no tiende a proteger tales o cuales fines justos y legales, sino el derecho mismo.⁷

Las leyes no se obedecen porque estén justificadas por tales o cuales fines justos, sino porque tienen "autoridad". En *Fuerza de ley*, Derrida empieza por poner juntas la justicia y la fuerza. La primera parte del libro está dedicada al comentario de unos textos de Pascal y Montaigne sobre la "fuerza" inherente al concepto de justicia, mientras que la segunda parte está dedicada al comentario de *Para una crítica de la violencia* de Walter Benjamin. En su comentario a Montaigne, Derrida afirma la soberanía de la fuerza en todos los discursos sobre el derecho y la justicia: no hay justicia sin recurso a la fuerza, ya sea ésta simbólica o física, y no es posible hablar de la justicia en general sin hablar de un cierto recurso a la fuerza y a la

⁷ Jacques Derrida, *Fuerza de ley: el "fundamento místico de la autoridad"*, Madrid, Editorial Tecnos, 1997, p. 86. Trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver.

violencia. Al escribir esto, Derrida nos recuerda que Montaigne estaba influenciado por unas *pensées* de Pascal que decían que hay que poner juntas la justicia y la fuerza, porque la fuerza sin la justicia es tiránica y la justicia sin la fuerza es impotente.

Derrida parafrasea a San Juan Evangelista para encarnar este pensamiento, recurriendo así a una cosmogonía, a un mito de los orígenes y, por consiguiente, a la cosmovisión judeo-cristiana de Europa en cuyo seno han nacido los conceptos de derecho y de justicia que se están tratando.

En el principio de la justicia habrá habido lógos, lenguaje o lengua, lo que no estaría necesariamente en contradicción con otro incipit que dijera: "En el principio habrá habido fuerza". Lo que hay que pensar es por tanto ese ejercicio de la fuerza en el lenguaje mismo, en lo más íntimo de su esencia, como en el movimiento por el que se desarmaría absolutamente a sí mismo.⁸

Husserl justifica la existencia del Estado mediante el recurso a fines justos y a la idea de razón. Derrida, por el contrario, piensa que el Estado y el derecho no están justificados en sí mismos: los sustenta el recurso a la fuerza, es decir, la *autoridad*. Las leyes no son justas o injustas, sino que tienen autoridad, y por eso la gente *cree* en ellas.

Derrida llama la *creencia* en la que las leyes legitiman su autoridad "fundamento místico", utilizando una expresión de Montaigne. La gente no obedece las leyes porque sean justas o injustas, sino porque *cree* en ellas, y éste es su fundamento. Montaigne hablaba en efecto —son sus palabras— de un "fundamento místico" de la autoridad de las leyes.

"Ahora bien las leyes —dice Montaigne— mantienen su crédito no porque sean justas sino porque son leyes. Es el fundamento místico de su autoridad, no tienen otro. El que las obedece porque son justas, no las obedece justamente por lo que debe obedecerlas". Visiblemente, Montaigne distingue aquí las leyes (es decir, el derecho) de la justicia. La justicia del derecho, la justicia como derecho, no es justicia. Las leyes no son justas en tanto que leyes. No se obedecen porque sean justas sino porque tienen autoridad. La palabra "crédito" soporta todo el peso de la proposición y justifi-

⁸ *Ibidem*, p. 26.

ca la alusión al carácter "místico" de la autoridad. La autoridad de las leyes sólo reposa sobre el crédito que se les da. Se cree en ellas, ése es su único fundamento. Este acto de fe no es un argumento ontológico o racional. Y de todas formas todavía queda por pensar lo que quiere decir *crear*.⁹

Todavía hay un segundo sentido en el que Derrida utiliza la palabra "místico". En este segundo sentido, la palabra mística hace referencia a un suelo de no fundamento y de no evidencia. Cuando una ley es sustituida por otra ley, o un Estado es derrotado y reemplazado por un nuevo Estado, esto sucede porque el Estado o la ley anteriores no tenían un fundamento natural o trascendente. Es el resultado de un acto violento, que desgarrar el tejido histórico al mismo tiempo que lo constituye. Esta falta de fundamento, este silencio místico o vacío, es la posibilidad de la desconstrucción y de la justicia, y en este sentido de justicia y de desconstrucción Derrida hace una referencia implícita al ideal clásico de emancipación ("nada me parece menos periclitado que el ideal emancipatorio clásico")¹⁰. Lo místico significa crédito, el valor que se da a las instituciones del Estado y a la justicia que las leyes representan pero, debido a que el derecho y el Estado son algo construido históricamente, lo místico también significa desconstrucción, en el sentido de perfectibilidad infinita de las instituciones estatales, del derecho y de la justicia. Sin esta infinita perfectibilidad del derecho no habría justicia ni desconstrucción.

El discurso encuentra ahí su límite: en sí mismo, en su poder realizativo mismo. Es lo que aquí propongo denominar (desplazando un poco y generalizando la estructura) lo *místico*. Hay un silencio encerrado en la estructura violenta del acto fundador. Encerrado, emparedado, porque este silencio no es exterior al lenguaje. He ahí el sentido en el que yo me atrevería a interpretar, más allá del simple comentario, lo que Pascal y Montaigne llaman el *fundamento místico de la autoridad*.¹¹

La desconstrucción es la justicia. Tal vez debido a que el derecho (que yo intentaría por tanto distinguir normalmente de la justicia) es construible en un sentido que desborda la oposición entre convención y naturaleza (o quizás en cuanto que desborda esa oposición), el derecho

⁹ *Ibidem*, pp. 29s.

¹⁰ *Ibidem*, p. 66.

¹¹ *Ibidem*, p. 33.

es construible, y por tanto desconstruible, y, más aún, hace posible la desconstrucción, o al menos el ejercicio de una desconstrucción que en el fondo siempre formula cuestiones de derecho, y a propósito del derecho.¹²

La cuestión sobre el origen natural o artificial del Estado a la que hace referencia Derrida en el texto que acabamos de citar ocupa un lugar central en el pensamiento de Husserl; y Husserl la resuelve mediante el recurso a una mitología de los orígenes, por lo que no es de extrañar que Derrida también pusiera a Husserl en su punto de mira a este respecto. El origen del Estado está, nos dice Husserl, en un tronco común (una etnia común), que es condición suficiente para que se establezca el Estado artificial.

Así lo explica Karl Schumann:

Precisamente lo natural, vale decir, una común procedencia (étnica) y tradición sería, respecto del Estado que ha de ser alcanzado artificialmente, el motor de la institución del Estado. Esta procedencia forma parte, por lo tanto, de ambas formas de Estado y, consecuentemente, del Estado en general.¹³

Nos podríamos preguntar por qué Husserl fundamenta la artificialidad del Estado en la etnia y en la naturaleza. ¿No son nuestras sociedades plurales y multiétnicas un argumento intuitivo suficiente para cuestionar la fundamentación del Estado en la etnia y en una cultura y tradición determinadas? Si este argumento intuitivo es suficiente —y para Derrida parece que lo es— este mismo argumento sería suficiente, como hemos dicho anteriormente, para fundamentar la idea de razón en la idea de cosmovisión, y no a la inversa.

Las sociedades y el Estado son *construidos* naturalmente, y no *naturalmente* construidos (según la idea de razón).

Esta diferente concepción del origen del Estado lleva implícita las diferentes concepciones de Derrida y Husserl en torno al origen y la esencia del lenguaje. Por lo que concluiremos con la crítica que hace Derrida al lenguaje

¹² *Ibidem*, pp. 35s.

¹³ *Teoría husserliana del Estado*, p. 94.

como representación, como medio a un fin (un sentido que se quiere comunicar, un fin justo, etc.).

En *Fuerza de ley*, Derrida habla de un tipo de "indecidibilidad" que surge del carácter esencialmente histórico del lenguaje. Los significados de los lenguajes naturales, la precisión y el carácter eidético de las proposiciones que permiten hacer (proposiciones en sentido legal y epistemológico), dependen de la fisonomía particular de su configuración histórica, de su estatuto como cuerpo lingüístico *constituido*. Cuando un nuevo Estado y, por consiguiente, una nueva jurisprudencia son fundados, a veces sucede que una decisión justa no puede tomarse porque la lengua en su configuración histórica concreta no permite una distinción clara, inequívoca y determinante entre lo justo y lo injusto, lo verdadero y lo falso: la cuestión es indecidible. Así lo explica Derrida:

Habría una analogía entre la "indecidibilidad de todos los problemas de derecho", y lo que ocurre por otra parte en las lenguas en desarrollo en las que una decisión clara, convincente, determinante, entre lo justo y lo falso, lo correcto y lo incorrecto, es imposible. [...] [Benjamin] pone en cuestión la esencia originariamente comunicativa del lenguaje, es decir, semiológica, informativa, representativa, convencional, en consecuencia mediadora del lenguaje. Éste no es un medio con vistas a un fin —una cosa o un contenido de significación— al cual tendría que adecuarse correctamente.¹⁴

En conclusión, Husserl ve en la figura del Estado una construcción histórica en el proceso del desarrollo total de las mónadas, cuya función sería el monopolio de la violencia para garantizar el cumplimiento de fines justos y asegurar la autorrealización de las mónadas en un momento histórico determinado. Para Husserl, puede haber sociedad sin Estado, por ejemplo en la comunidad de amor ideal que describe frecuentemente, y que es el *télos* del desarrollo intersubjetivo e histórico de la comunidad. Así describe Schuhmann la comunidad de amor de la que habla Husserl:

La comunidad de amor apunta, para decirlo con las propias palabras de Husserl, al "verdadero sí mismo" y "verdadero ser" del Otro. Pero

¹⁴ *Fuerza de ley*, p. 124.

eso es "yo ideal como 'tarea infinita'". Él es su yo, en cuanto en su devenir sí mismo y sobrepasarse a sí mismo es "modelo" para sí mismo.¹⁵

Para Derrida, en cambio, esta misma historia transcendental que configura el desarrollo espiritual de las mónadas no está dirigida por la Idea de razón, sino por la historicidad misma. El desarrollo espiritual de las mónadas es más histórico que transcendental, porque el motor de la historia está en la diferencia y en la diferencia de fuerza, y los Estados tienen el monopolio de la violencia no para proteger fines justos, sino para mantenerse en el poder. Asimismo, el lenguaje más representativo e informativo es siempre, en cierta medida, palabrería. Análogamente, la policía y los jueces nunca se limitan a aplicar la ley, sino que legislan en el momento de aplicarla, la interpretan y la adaptan a los casos particulares. A pesar de todo, como hemos visto, Derrida suscribe el ideal clásico de emancipación y, por consiguiente, la comunidad de amor husserliana, por lo que podemos concluir que *desearía* que Husserl tuviera razón. Esta contradicción en el discurso de Derrida es sólo aparente, y describe la estructura cíclica del deseo. "Y como siempre, la coherencia en la contradicción —dice Derrida en *La escritura y la diferencia*— expresa la fuerza de un deseo"¹⁶.

¹⁵ *Teoría husserliana del Estado*, pp. 85s.

¹⁶ Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 384. Trad. Patricio Peñalver.