

**UNIVERSIDAD DE CHILE
UNIVERSITE PARIS 8 – VINCENNES-SAINT-DENIS**

**Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Postgrado**

**École Doctorale
Pratiques et Théories du Sens**

**Doctorado en Filosofía
Co-tutela**

Ética y política en la obra de Jacques Derrida

Carlos Contreras Guala

Tesis dirigida por

Humberto Giannini (Universidad de Chile)
Patrice Vermeren (Université Paris 8 – Vincennes Saint-Denis)

2008

Agradecimientos

Debo agradecer a las instituciones que colaboraron en la labor de investigación de esta Tesis. En primer lugar a la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT), por haberme favorecido con una Beca que me permitió realizar el Doctorado. También debo agradecer al Proyecto Mecesup UCH 9905 por la posibilidad de realizar una pasantía de investigación en la Universidad de París 8, Vincennes/Saint-Denis, en el año 2003. Debo agradecer también a la Escuela Doctoral *Pratiques et Théories du Sens* de la Universidad de París 8, Vincennes/Saint-Denis, por haber financiado un viaje a París para participar en la *Journée d'études "Temporalités et Discordances"*, realizada en dicha Universidad en junio de este año. Allí pude presentar parte de mi trabajo de Tesis.

Debo agradecer a mis directores de Tesis por su invaluable labor. A Humberto Giannini por aceptar dirigir mi investigación y brindarme parte de su valioso tiempo. A Patrice Vermeren por su iniciativa, constante preocupación, generosidad a toda prueba y por su inquebrantable militancia en pro del derecho a la filosofía para todos y para todas.

Debo agradecer a todos los amigos y amigas, a todos los alumnos y alumnas de pregrado y de Magíster que asistieron a los diversos Seminarios que dediqué, entre 2004-2007, al pensamiento de Jacques Derrida. Gracias a su colaboración y entusiasmo pude confrontar algunas de mis lecturas y propuestas interpretativas.

Por último, pero en realidad son los primeros que merecen y reciben mis agradecimientos, agradezco a Marcela, mi aguerrida y amada compañera, y a Gabriel, mi admirable y siempre sorprendente hijo. Ambos, mi refugio, por su constante apoyo y por la paciencia notable que han tenido en estos difíciles y casi intolerables años de Tesis.

Ñuñoa, septiembre de 2008.

Introducción

Muchos autores coinciden al afirmar que una de las improntas de la segunda mitad del siglo XX será el ocaso, si no la muerte de los grandes sistemas metafísicos. Ha habido una serie de tópicos recurrentes como la muerte del autor, la muerte del sujeto, el fin de la filosofía, el fin de la historia, el descrédito de los grandes relatos, la tecnociencia, la incompletitud del proyecto de la Ilustración. La segunda mitad del siglo recién pasado aparece, pues, marcada no sólo por muertes, sino por la percepción de cierto resurgir del nihilismo, del escepticismo y por una despreocupación por el ámbito ético y político, entre otros.

Esta impronta también se deja ver en la acusación de irresolución, de indecisión, de conformismo y de indiferencia dirigida a algunas de las corrientes o posiciones filosóficas contemporáneas de mayor presencia. Habría una dimisión moral y un repliegue individualista que motejaría a estas corrientes de cínicas, escépticas o incluso nihilistas¹.

Desde luego, estas opiniones han sido discutidas y rebatidas de un modo u otro, de un lado u otro y desde distintos enclaves. Sin embargo, no dejan de resurgir, no sólo en los círculos académicos y universitarios, sino también en el ámbito mediático.

La desconstrucción y sus operaciones subversivas y transgresoras, la indecidibilidad y la diseminación, han sido acusadas de inmoralismo, indiferentismo e irresponsabilidad. Así por ejemplo para Jürgen Habermas, por lo

¹ Resulta sugerente el hecho de que tanto Maurice Blanchot como Jean-François Lyotard y Gilles Deleuze hayan hecho sus respectivas tesis sobre temas relacionados con el escepticismo. M. Blanchot obtiene un diploma de estudios superiores en La Sorbona, en 1930, con un trabajo titulado *La conception du dogmatisme chez les sceptiques*. J.-F. Lyotard, en 1940, obtiene su *Maîtrise* con la memoria titulada *L'indifférence comme notion éthique*. Por su parte, G. Deleuze, en 1947, obtiene su diploma de estudios superiores con un trabajo sobre David Hume, que será publicado en 1953 bajo el título de *Empirisme et Subjectivité*. Cf. Jacques Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde*, Galilée, París, 2003, pp. 385, 395 y 405.

menos durante la década de los ochenta, el concepto derrideano de texto ilimitado separaría el referente y lo literal y se perfilaría más bien hacia una preocupación por el lenguaje y la retórica. Esto nos desligaría del mundo real y del compromiso político. La propuesta derrideana se mostraría, pues, inhábil para articular una relación entre el discurso teórico y las preocupaciones políticas y prácticas².

Peter Dews afirma que la desconstrucción es sólo textual y por ello, cuando se enfrenta o se topa con la realidad no textual, no puede evitar caer en el nihilismo. Según autores como Thomas McCarthy y Richard Wolin, los efectos de la doble escritura de Jacques Derrida, la indecidibilidad, conducen a un indeterminismo ético y político. El temor a recaer en la metafísica llevaría a la desconstrucción a una incapacidad paralizadora en el momento de tener que emitir un juicio³.

Si nos atenemos a la fecha de publicación de los textos mencionados, podemos conjeturar que ya hacia la segunda mitad de la década de los 80 y, tal vez antes, en la década de los 70, se cuestionaba a Derrida sobre su aparente desinterés acerca de la política, la ética, lo práctico.

También es durante esa época, y a partir de esa época, que se publican algunas entrevistas, conferencias y textos de Derrida que abordan más o menos directamente los temas éticos o políticos. Por ejemplo: *Posiciones* (1972), *Glas* (1974), *Del espíritu. Heidegger y la pregunta* (1987), *Psyché. Inventiones de l'autre* (1987). Y ya a partir de la década de los 90 no dejan de aparecer obras decididamente o marcadamente políticas o ético-jurídicas: *Du droit à la philosophie* (1990), *El otro cabo* (1991), *Espectros de Marx* (1993), *Políticas de la amistad* (1994), *Fuerza de ley* (1994), *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!* (1996), *Adiós a Emmanuel Levinas* (1997), *Dar la muerte* (1999), *Le Toucher*.

² Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989. En especial, "Excurso sobre la disolución de la diferencia de géneros entre Filosofía y Literatura", pp. 225-254.

³ Para Peter Dews, cf. *Logics of Disintegration*, Verso, Londres, 1987. Para Thomas McCarthy, cf. "The Politics of the Ineffable: Derrida's Deconstructionism", en *The Philosophical Forum*, vol. XXI, N° 1-2, (1989-90). Para Richard Wolin, cf. *The Terms of Cultural Criticism*, Columbia University Press, New York, 1992. Para una visión de conjunto y crítica de estos autores, véase Geoffrey Bennington, *Legislations. The Politics of Deconstruction*, Verso, Londres, 1994, también Morag Patrick, *Derrida, Responsibility and Politics*, Ashgate, Aldershot, 1997.

Jean-Luc Nancy (2000), *De quoi demain...* (2001), *Marx & sons* (2002), *Voyous* (2003), *La filosofía en una época de terror* (2003) entre otros.

También es hacia finales de los años ochenta cuando comienzan a aparecer, lentamente al principio y con mayor intensidad hacia la segunda mitad de los noventa, una serie de autores anglo-norteamericanos que abordan directamente las implicancias entre política, ética y deconstrucción, no ya con un afán simplificador o de censura, sino con el propósito de revelar y exponer dichas relaciones.

J. Hillis Miller, en su libro *Ethics of Reading*⁴, además de argumentar contra la tendencia a reducir el texto literario a sus condiciones políticas, sociales, históricas, religiosas o psicológicas, intenta refutar el cargo de inmoralismo que se le imputa al análisis deconstructivo de textos.

En 1992, Simon Critchley publica *The Ethics of Deconstruction* donde postula que la deconstrucción derrideana puede y debería ser entendida como una demanda ética⁵. En 1996, Richard Beardsworth afirmaba que la filosofía de Derrida sólo tiene sentido político en términos de la relación entre aporía y decisión, y que sólo en la aporía se encuentra el verdadero lugar de la fuerza política de la deconstrucción⁶.

Al año siguiente, Morag Patrick manifiesta su desconfianza acerca de las preguntas que enfatizan la *significación* ético-política de la deconstrucción, pues este énfasis conlleva el riesgo de continuar el modo de cuestionar que Derrida pretende interrumpir. Lo que Patrick propone es determinar la relación entre ética, política y deconstrucción recurriendo a la reconstrucción de la noción derrideana de responsabilidad⁷.

El mismo año, John Caputo afirma que la dimensión ética y política de la deconstrucción comienza a hacerse más explícita a partir de la segunda mitad de los ochenta coincidiendo con una mayor presencia de la influencia del pensamiento levinasiano en la deconstrucción. Sin embargo, Caputo no está de

⁴ Hillis Miller, J, *The Ethics of Reading*, Columbia University Press, New York, 1987.

⁵ Critchley, Simon, *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 2a. ed., 1999.

⁶ Beardsworth, Richard, *Derrida & the Political*, Routledge, London, New York, 1996.

⁷ Patrick, Morag, *op.cit.*.

acuerdo en pensar que haya aquí una transformación o una inversión, *reversal*, en el pensamiento de Derrida. Para Caputo, se trata de un progreso, de un cambio de énfasis que podría haber sido previsto por un lector atento⁸.

No hace mucho, Maurizio Ferraris ha hablado de un “cambio de registro” que se emplazaría en la década de los ochenta. Según él, pasada la etapa deconstructiva cabe preguntarse qué otra cosa se puede hacer: “Derrida parece haberse cansado de psicoanalizar el pasado griego y alemán de la metafísica, y empieza a hablar más de sí mismo y de la actualidad, transfiriendo lo adquirido en la deconstrucción de la tradición filosófica: en otros términos, mediante la confrontación con el pasado, en un diálogo con el presente”⁹.

Ferraris distingue cuatro motivos para esta “transformación” o “cambio de registro” (son sus palabras):

Primero, el surgimiento, en la década de los setenta, de diversas polémicas y controversias a propósito de la recepción de las publicaciones de Derrida. Especialmente, afirma Ferraris, “se lo acusa de tradicionalismo académico puramente alejandrino (Foucault), idealismo (Deleuze, Kristeva), confusión entre literatura y filosofía (Ricoeur y Habermas), neoconservadurismo (una vez más, Habermas), radicalismo vanguardista (Gadamer), desenfreno interpretativo (Eco), vaguedad y error (Searle), respaldo indirecto en un irracionalismo políticamente riesgoso (Frank), construcción de una filosofía puramente irónica y paradójica (Rorty), esteticismo (Vattimo)”¹⁰.

En segundo lugar, la década de los setenta es considerada por Ferraris como “tiempos de irresponsabilidad ético-política”. Ejemplifica con el nietzscheanismo de Foucault y Deleuze quienes consideran a Nietzsche como un vate sibilino. A finales de esta década, comienza, pues, la reacción ante esta “irresponsabilidad ético-política”.

⁸ Caputo, John, *Deconstruction in a nutshell. A conversation with Jacques Derrida*, Fordham University Press, New York, 1997, p. 127. Según Caputo, un lector atento podría haber visto venir este giro (*turn*) hacia una dirección ético-política con la sola lectura del prefacio a “Los fines del hombre” (*Márgenes*, pp. 147-150).

⁹ Ferraris, Maurizio, *Introducción a Derrida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 108. Publicado originalmente en Gius, Laterza & Figli S.p.a., Roma-Bari, 2003, bajo el título *Introduzione a Derrida*.

¹⁰ *Id.*, p. 111.

Como tercera causa de este “cambio de registro”, Ferraris se refiere al surgimiento de tres intereses, que llama “intereses de fondo”. Habría un interés político que fomenta un diálogo con los problemas de la actualidad mundial. En segundo lugar, la preponderancia cada vez mayor de la ética, que aparentemente habría guiado y dominado previamente toda la indagación crítica y de carácter teórico que había en la desconstrucción. El tercer interés de fondo, es aquel que vincula lo individual con lo universal, es decir, la autobiografía.

Por último, el cuarto elemento que destaca Ferraris como causal de la transformación derridiana de los años ochenta, y también el único elemento “radicalmente nuevo”: el redescubrimiento de una experiencia distinta y ajena al espíritu que estaría relacionada con la animalidad y el tacto. Ambas estarían en contraposición con el *logos* y con el *eidos* respectivamente.

A todos estos nombres habría que añadir los de Rodolphe Gasché, Christopher Norris, Geoffrey Bennington, Robert Bernasconi, entre muchos otros.

En general, estos lectores postulan que, de un modo u otro, habría un *ethical and political turn*, un *cambio di registro* en la obra derrideana. Desde luego, hay diferencias de enfoque, de énfasis y de cronologías, sin embargo, para ellos se trataría de un “giro”, de un cambio o de una *trasformazione* en el corpus de la obra derrideana.

No obstante, este tipo de lecturas tampoco han sido del todo bien recibidas por Derrida. Entre los lectores que se han referido a una suerte de restauración de la moral a propósito de la desconstrucción, Derrida ha distinguido dos tipos de “espíritus”:

Por una parte, aquellos que sostienen que *la* desconstrucción es una forma moderna de inmoralismo, de amoralismo o de irresponsabilidad, y por otra parte, aquellos que sostienen que en *la* desconstrucción existe una atención permanente y cada vez más intensa sobre ética, moral y responsabilidad.

Sin embargo, Derrida rechaza y condena ambas formas de restauración de la moral. Aunque dicha condena sea enunciada bajo la condicionalidad de un “si”

que implica el “*sentido* del deber y de la responsabilidad”¹¹. La condicionalidad está dada porque es problemático afirmar que se actúa moralmente debido a que se tiene el *sentido* del deber o de la responsabilidad. Incluso no sólo sería problemático, sino que puede aventurarse la hipótesis de que es poco moral actuar moralmente si por esto se entiende que se posee un *sentido* moral y que se actúa de acuerdo a él. “Todo esto, entonces”, concluye Derrida, “permanece aún abierto, suspendido, indecidió, cuestionable más allá incluso de la cuestión, incluso, para servirse de otra figura, absolutamente aporético”¹².

Frente a estos problemas y a estas interpretaciones, el objetivo que se pretende al emprender esta investigación es plantear, en cuanto a las interpretaciones de escepticismo, de inmoralidad y de irresponsabilidad, que el problema de lo político y lo ético en la obra de Jacques Derrida está presente y, además, postular que, en efecto, si hay implicancias y complicaciones ético-político-jurídicas en los escritos derrideanos, éstas no se configurarían como un *ethical and political turn*, sino que se trataría más bien de una continuidad, de la prosecución de un pensamiento comprometido en las aporías de lo ético-político. Preocupación que debería ser demostrable o, más bien mostrable, a lo largo de la obra publicada del filósofo francés desde sus primeros textos, desde *Violencia y metafísica* de 1964 hasta *Voyous*, libro publicado el 2003. Si no antes, si no después.

En la *Primera Parte* se presentarán las dificultades insoslayables que plantea la escritura de Jacques Derrida ante cualquier lector que se aventure en sus textos. También se hará una breve revisión de algunos antecedentes necesarios para sopesar las apuestas y complicaciones que involucra una estrategia general de la desconstrucción.

La *Segunda Parte* revisará las nociones de responsabilidad, decisión y justicia y cómo éstas se constituyen en márgenes de la desconstrucción, en condiciones de posibilidad e imposibilidad de la desconstrucción. Son figuras de

¹¹ Jacques Derrida, *Passions*, Galilée, París, 1993, p. 37 y siguientes.

¹² *Id.*, p. 40.

esa experiencia de lo imposible que llamaremos *estructura aporética* de la desconstrucción.

La *Tercera Parte* se ocupará de la relación entre la literatura y la democracia. Desde el interés primario de Jacques Derrida por la literatura, por la consignación, la inscripción y lo autobiográfico, hasta la postulación del derecho a decirlo todo, se seguirá la estrecha relación que existe entre la experiencia literaria, la noción de literatura y la expresión “democracia por venir”.

Por último, la *Cuarta Parte* revisará los compromisos políticos e institucionales de Jacques Derrida. Esto implicará un examen crítico de la noción misma de compromiso a través de una revisión de los conceptos de responsabilidad, decisión, y de las opiniones de Derrida a propósito de los *mass media*. También se reconocerán sus participaciones en diversas instituciones y contra-instituciones.

En la *Conclusión* intentaremos una aproximación a los conceptos de ética y política, y a la necesidad de la desconstrucción para poder pensar las condiciones de posibilidad y, por cierto, de imposibilidad, de dichos conceptos.

I

Dificultades de una estrategia general de la deconstrucción

Dificultades de la deconstrucción

Se ha convertido en un lugar común comenzar un escrito sobre la obra de Jacques Derrida presentando las dificultades, las resistencias, la inquietud, e incluso la irritación y la alergia que ocasiona la lectura de sus escritos. No puede obviarse la dificultad que implica la experiencia de lectura de la obra de Derrida. Así por ejemplo Cristina de Peretti, en una de sus primeras lecturas, afirma que ella no pretende encontrar un sentido central, definitivo y fundamental del texto derrideano, sino deducir su dispersión y su constante y activa intervención deconstruccionista¹³. Más tarde, en otro momento, junto a Paco Vidarte, Cristina de Peretti se refiere a los inconvenientes que representan los intentos de presentar, de un modo introductorio y didáctico, el pensamiento de Jacques Derrida. Pues en la obra de éste, las dificultades se incrementan “debido a la enorme complejidad de un pensamiento que, negándose a dejarse encasillar en un proyecto o programa filosófico, en un simple *corpus* o sistema de ideas, y abordando la

¹³ Cristina de Peretti della Rocca, *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*, Ed. Anthropos, Barcelona, abril 1989, p. 20-21.

tradición filosófica occidental con un gesto siempre doble, se traduce asimismo en una escritura profusa, diseminada, a menudo equívoca y extraordinariamente performativa cuyo carácter abierto es consecuencia de un pensamiento vivo, en todos los sentidos de la expresión”¹⁴.

Patricio Peñalver, por su parte, pide una lectura de Derrida a la altura de la escritura de Derrida, de “su variedad tonal y de su capacidad para inquietar todas nuestras categorías, especialmente las vinculadas al trabajo sobre y del lenguaje”¹⁵ y sostiene, además, que la dificultad de realizar una síntesis homogénea y totalizante de la desconstrucción obedece por lo menos a tres motivos: primero, la complejidad de los textos que han desencadenado la desconstrucción, es decir, la familiaridad que se requiere en relación a los códigos filosóficos clásicos; segundo, la heterogeneidad de los campos y disciplinas en las que actúa la desconstrucción, y tercero, la diversidad de tradiciones culturales, nacionales y lingüísticas que confluyen o atraviesan la desconstrucción¹⁶. Además, añade recientemente Peñalver, hay que tener en cuenta la compleja relación de la escritura de Derrida con lo literario. Pues aquella transforma la relación de la escritura con el canon occidental¹⁷.

Geoffrey Bennington se refiere no sólo a las dificultades de lectura y comprensión de los textos de Derrida, dificultades que estima “banales”, sino a una dificultad que califica de “estructural”. Estructural, pues el texto derrideano cuestiona desde ya los presupuestos de un trabajo como lo es el del mismo Bennington, es decir, una obra dirigida a comprender y explicar un determinado corpus textual¹⁸. Bennington incluso omite la citación. Se refuerzan las precauciones, pero es preciso evitar un efecto paralizante, un quedarse enmudecido en el umbral del decir o del escribir.

¹⁴ De Peretti, Cristina y Paco Vidarte, *Derrida*, Ediciones del Orto, Madrid, 1998, p. 14.

¹⁵ Patricio Peñalver Gómez, *El deseo de idioma*, en *Revista Anthropos*, febrero 1989, Nro. 93, Barcelona, p. 31.

¹⁶ Patricio Peñalver Gómez, *Desconstrucción. Escritura y filosofía*, Montesinos, Barcelona, 1990, pp. 11-19.

¹⁷ Patricio Peñalver, “Filosofía y desconcierto. El pensamiento de Jacques Derrida: traducción y transición. Diálogo con Patricio Peñalver” en *Revista Iberoamericana*, Año 37, mayo-agosto de 2005, N° 37.

¹⁸ Geoffrey Bennington, *Jacques Derrida, Derridabase*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1994, p. 32 y siguientes. (Seuil, París, 1991, p. 12 y siguientes)

Otros, como John Caputo, recomiendan, a modo de introducción, la lectura de las entrevistas, pues allí Derrida se expresaría de un modo más claro y desembarazado¹⁹. Aunque, como veremos, Derrida siempre protestó contra las limitaciones y tiempos de una entrevista. Y en toda ocasión, invitaba a la lectura paciente no sólo de sus propios textos, sino de aquellos a los que él mismo leía.

Los presupuestos que implica una “introducción” han sido subrayados recientemente por Marc Goldschmit²⁰. No es posible dejar de interrogarse sobre la posibilidad de una “introducción” al pensamiento de Jacques Derrida. Una introducción implica, primeramente, una entrada desde afuera y, además, que esa entrada esté reservada, es decir, que se necesitan salvoconductos o la autorización de algún guardián o algún iniciado. Este iniciado, el que escribe la introducción, se supone que es un avezado concedor que ya ha abierto camino y establecido pasajes, atajos, advertencias, etc. El introductor es una suerte de baquiano. En segundo lugar, una introducción implica también la existencia o el deseo de existencia de un centro o de un núcleo hacia el cual dirigirse. Ahora bien, el pensamiento de Derrida ha puesto en cuestión todas estas implicaciones, pues la topología a la que nos enfrenta dibuja “un espacio donde el adentro y el afuera pueden intercambiarse, pasar uno en el otro, de manera tal que no se sepa ya ni dónde se está ni quién se es, puesto que ese espacio llamado ‘texto’ atraviesa a su lector tanto como éste atraviesa el texto”²¹.

En innumerables oportunidades el mismo Derrida se ha referido a las dificultades de la desconstrucción, a los inconvenientes que involucra el afán de definirla o delimitarla. Por ejemplo, en una entrevista del año 2000, ante una pregunta por la complicación de sus escritos y que aludía a las acusaciones de ilegibilidad de su obra, Derrida se permite distinguir dos “categorías de ‘rechazo’”, dos tipos de no-lectores. “En primer lugar los que no trabajan bastante y se creen autorizados a hacerlo [rechazar]; éstos se desalientan rápidamente suponiendo que un texto debe ser accesible inmediatamente, sin el trabajo que consiste en

¹⁹ John Caputo, op.cit., pp. 204-205.

²⁰ Goldschmit, Marc, *Jacques Derrida, una introducción*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2004. Publicada originalmente en Pocket, París, 2003.

²¹ *Id.*, p. 10. Lamentablemente, la traducción castellana presenta un error pues dice “tipología” donde debía decir “topología”, cf. p. 10 de la edición francesa.

leer y en leer a los que yo leo, por ejemplo. Luego están los no-lectores que ponen como pretexto esa supuesta oscuridad para descartar, en verdad para censurar, algo que les amenaza o les inquieta, les molesta. El argumento de la dificultad se torna entonces una coartada detestable”²².

Antes de comenzar a revisar estas dificultades, es necesario decir algunas palabras a propósito de lo que podríamos llamar los antecedentes de la desconstrucción.

²² Jacques Derrida, *Papel máquina*, Trotta, Madrid, 2003, p. 325. Cf. también *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Trotta, Madrid, 2001, p. 29.

Antecedentes de la deconstrucción

Derrida presentaba, en 1966²³, el proyecto fenomenológico de Edmund Husserl como surgiendo en oposición a la especulación metafísica, pues ésta disimularía el sentido de las cosas mismas. Y se opondría a ella a través del fomento de la descripción concreta de las cosas mismas, a través del respeto al sentido de lo que aparece a la conciencia. Es decir, a través de la fenomenología.

Además de la crisis de la especulación metafísica, hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX, se daba la crisis de la ciencia positiva. Husserl responde a esta doble crisis. Pero su respuesta será a la vez doble. Por una parte es *transgresión*, pero por otra, es *restauración*. Se pone en cuestión, pero siempre apelando a una vocación originaria. “Todo el itinerario husserliano está afectado por esta ambigüedad: nos retiene en el campo y en el lenguaje de la metafísica por el gesto mismo que lo lleva más allá de la clausura metafísica, de los límites de todo lo que de hecho se ha llamado metafísica. Los conceptos a los que la fenomenología ha debido apelar llevan la marca de esta extraña situación: conceptos tradicionales a los que ha sido necesario rehacer una juventud, que se ha debido despertar bajo su pátina y sus sedimentaciones históricas, rodear de comillas, controlar con la ayuda de neologismos, comentar con infinitas precauciones, etc.”²⁴.

La doble crisis y la doble respuesta marcan aún el tiempo en el que Derrida escribe este texto (1966). Lo mismo ha dicho Jean-François Lyotard: la historia, el momento histórico en que surge la fenomenología es aún el tiempo del propio Lyotard. Por lo menos es lo que manifiesta en la fecha de publicación de su texto (1954)²⁵.

Una preocupación constante de Husserl es la del origen concreto de las significaciones ideales. La historia de la metafísica había propuesto dos

²³ Jacques Derrida, “La phénoménologie et la clôture de la métaphysique. Introduction à la pensée de Husserl”, revista *Alter*, N° 8, 2000, pp. 69-84. Texto publicado originalmente en lengua griega, en *Epokhe*, Atenas, febrero de 1966.

²⁴ *Ibid.*, p. 71.

²⁵ Jean-François Lyotard, *La fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 10.

alternativas de solución. El empirismo, por una parte, no respeta la universalidad de los objetos ideales y los remite a la experiencia sensible. El racionalismo, por otra parte, al otorgar a los objetos ideales su carácter universal, los excluye del ámbito de la experiencia.

Husserl recurre primeramente a la psicología para criticar las posiciones de la metafísica. Intentará describir en términos de psicología el origen subjetivo y perceptivo del número, pero sin dejar de lado el carácter ideal y universal. Se buscará entonces un análisis de los actos psíquicos que apuntan a los objetos ideales.

Elabora el método de la reducción fenomenológica para hacer de la fenomenología una ciencia estricta. La reducción apunta a la suspensión de la actitud natural, a la suspensión de toda tesis y de todo juicio respecto al mundo. De este modo, todo queda remitido a la conciencia y constituido en ella de un modo intencional. La reducción fenomenológica nos lleva a pensar la conciencia como conciencia intencional, como intencionalidad. Sin embargo, en la donación del ser de los fenómenos a la conciencia, el objeto solo será inmanente al sentido intencional del sujeto, solo será objeto *de* la conciencia. El objeto será el sentido del objetivo intencional, será la correlación de la intencionalidad de la conciencia.

La donación del ser de los fenómenos no es una donación de la conciencia, sino una donación a la conciencia. Esta donación tiene un carácter pasivo. Husserl llamará a esta pasividad de la actividad de la conciencia *síntesis pasiva*: la constitución del sentido de los fenómenos no solo es creadora, sino también receptora. Habría intencionalidad incluso en la materia antes de la conciencia y de los fenómenos constituidos. En este sentido se puede considerar a Husserl como un pensador de la alteridad bajo la forma de la materia y de los fenómenos.

La fenomenología fue introducida en Francia por Emmanuel Levinas y Jean-Paul Sartre. No puede dejar de mencionarse la importancia de Heidegger para que la fenomenología se encuentre y se transcriba en el marco de una filosofía de la existencia. Entre las obras que marcan los años cuarenta se deben mencionar *El ser y la nada* (1943), de Sartre; *Fenomenología de la percepción* (1945), de Merleau-Ponty, y *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*

(1949), de Levinas. Tampoco puede dejar de mencionarse la publicación en 1930 de *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* que fue la tesis de Emmanuel Levinas.

Para Derrida y los de su generación, ya no bastará o no será el punto de atracción la relación entre la fenomenología y la existencia, sino que ahora, y tal vez en consonancia con los análisis de la síntesis pasiva, el punto de controversia será el problema epistemológico de la génesis de los objetos ideales: cómo es posible que a partir de la experiencia puedan nacer ciencias objetivas.

Para Husserl, las estructuras ideales tienen una génesis, pero este carácter histórico no quiere decir ni implica una merma a su carácter ideal y absoluto. La estructura debe someterse a una consideración histórica sin por ello caer bajo las acusaciones de relativismo.

Derrida destaca en Husserl al representante señalado de la filosofía como ciencia estricta, pero a la vez, el filósofo preocupado por las determinaciones históricas y existenciales, preocupado del análisis de las mediaciones que nos permiten el acceso a la experiencia.

La cercanía entre la fenomenología y lo que será dado en llamar “destrucción” se manifiesta explícitamente en una carta al profesor Izutsu. Derrida escribe en ella algunas notas con el objeto de aportar unos “prolegómenos” para la traducción al japonés del término *déconstruction*. Sin embargo, más que ayudar a esclarecer qué es la destrucción, lo que hace es indicar qué debería no ser.

Allí dice Derrida que se encontraba intentando traducir y adaptar a su vez los términos heideggerianos de *Destruktion* y de *Abbau*. Como muy bien hace notar Rodolphe Gasché²⁶, la “filiación conceptual” no sólo es heideggeriana, sino también husserliana. La noción heideggeriana *Destruktion* aparece en *Ser y tiempo* en 1927, y en el mismo año, en sus lecciones, Heidegger habla de la destrucción como de un “desmontaje crítico” (*kritischer Abbau*), anticipando así el

²⁶ Rodolphe Gasché, *The tain of the mirror. Derrida and the philosophy of reflexion*, Harvard University Press, 1986, pags. 109 y siguientes. Véase también Dominique Janicaud y Jean-François Mattéi, *La métaphysique à la limite. Cinq études sur Heidegger*, PUF, Paris, 1983, en especial el estudio de Janicaud: *Dépasser la métaphysique?*

concepto de *Abbau* que Husserl no hizo suyo sino hasta 1938 en su texto *Experiencia y juicio*. A diferencia del “poner entre paréntesis” husserliano, Heidegger, a través de la *Destruktion*, no apunta ya a alcanzar las estructuras constituyentes de sentido de un ego trascendental, sino que se convierte en un medio para desprenderse de una tradición esclerosada y acceder así a la experiencia original del ser.

Tanto el *Abbau* y la *Destruktion*, como la desconstrucción son, en esencia, movimientos afirmativos, nunca negativos. Sin embargo, la noción de desconstrucción critica ambas operaciones. Al criticar a la metafísica clásica, el desmontaje y la destrucción heideggeriana, lo que hacen no es sino cumplir el proyecto metafísico, pues se torna imposible la labor de criticar un concepto ingenuo o “vulgar” con los elementos que entrega el mismo suelo donde crece esa noción ingenua o “vulgar”.

Otro rasgo que quisiera por lo menos dejar enunciado en esta relación entre fenomenología y desconstrucción es la crítica al intuicionismo fenomenológico.

En los primeros libros de Derrida hay una puesta en cuestión de la fenomenología, del principio de los principios de la fenomenología, es decir, una puesta en cuestión del principio de donación absoluta de los fenómenos en la intuición originaria. Crítica al principio de los principios: el intuicionismo, la presencia, a través de la necesidad de la inscripción y de la escritura para la constitución de la idealidad absoluta. Esto es, por lo menos, lo que pone de relieve Derrida en la lectura introductoria y crítica del *Origen de la geometría* de Husserl²⁷.

Otro movimiento con el cual suele vincularse a Derrida es el estructuralismo. Este, aunque muy variado y formado por pensadores muy diferentes y de generaciones distintas, suele ser pensado como dependiendo de la lingüística establecida por Ferdinand de Saussure. Veamos sumariamente algunos rasgos de esta disciplina.

²⁷ Cf. Jacques Derrida, *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*, Manantial, Buenos Aires, 2000. Volveremos sobre este texto y sobre la relación entre la idealidad y la inscripción en la *Tercera Parte*.

Es importante referirse aunque sea brevemente a la época y al contexto de los estudios lingüísticos en los que surge el pensamiento saussuriano. Este contexto estaba marcado por la gramática comparada, es decir, la lingüística se ocupaba de la genética de las lenguas: “se fijaba por tarea estudiar la *evolución* de las formas lingüísticas. Se planteaba como ciencia histórica, y su objeto era por doquier y siempre una fase de la historia de las lenguas”²⁸. Saussure introducirá un enfoque problemático distinto que buscará responder a ciertas cuestiones inéditas como: “¿Cuál es la naturaleza del hecho lingüístico? ¿Cuál es la realidad de la lengua? ¿Es verdad que no consiste más que en el cambio? Pero ¿cómo, cambiando, sigue siendo ella misma? ¿Cómo funciona entonces y cuál es la relación entre sonidos y sentido?”²⁹

Fueron dos discípulos de Saussure, Charles Bally y Albert Sechehaye, quienes valiéndose de notas personales y apuntes de estudiantes, emprendieron la tarea de redactar el *Curso de lingüística general* del maestro ginebrino. En 1916 se publicó la síntesis de ese curso dictado a lo largo de varios años de enseñanza y que influiría de modo tan marcado las reflexiones sobre el lenguaje a lo largo del siglo XX.

Entre las características que aporta Saussure, cabe destacar las siguientes:

1. La arbitrariedad del signo. El signo lingüístico es una entidad psíquica de dos caras: el significado y el significante. Una de sus características primordiales es su arbitrariedad. Pues el signo es arbitrario no porque el significante dependa de la libre elección de un sujeto parlante, sino porque es inmotivado en relación al significado.

2. El carácter lineal del signo. El significante acústico sólo dispone de la línea del tiempo, sus elementos se presentan uno tras otro. En el caso de la escritura la sucesión temporal es sustituida por la línea espacial.

3. La dualidad lengua/habla. La lengua es el conjunto de los signos que sirven como medio de comprensión entre los miembros de una misma comunidad lingüística. El habla, *parole*, es el acto concreto e individual de los individuos que

²⁸ Emile Benveniste, *Problemas de lingüística general*, I, Siglo XXI, México, 1971, p. 21.

²⁹ *Ibid.*, p. 22.

utilizan el sistema en una situación determinada. Una es social, la otra es individual. Una es esencial, la otra es accesoria.

4. El valor distintivo de los elementos del lenguaje: “en la lengua no hay más que diferencias”. Es decir, los elementos del lenguaje solo adquieren valor al oponerse a otros elementos. No se caracterizan por poseer cualidades propias, sino por su valor diferencial.

5. La antinomia sincronía/diacronía. Es decir, división del estudio de la lengua entre un estudio descriptivo, estático, llamado sincrónico, que se ocuparía de la constitución de la lengua, sus sonidos, palabras, gramática y reglas; y un estudio histórico y evolutivo de la lengua, llamado diacrónico, que se ocuparía de las transformaciones que, con el tiempo, se producen en la lengua.

6. El objeto de la lingüística será la lengua considerada en sí misma, y por sí misma. Es decir, la preocupación será por los factores internos de la lengua, por el sistema de la lengua.

Si bien suele situarse el auge del estructuralismo en la década de los sesenta, relacionado con los nombres de Althusser, Foucault, Jakobson, Benveniste, Lacan, Barthes, los escritores de *Tel Quel*, etc., y, por lo tanto, suele estar relacionado también con las más diversas disciplinas de las ciencias humanas, el estructuralismo es enunciado por Lévi-Strauss en un artículo de 1945³⁰. Las estructuras estarán constituidas como un lenguaje, de este modo, se deducen una serie de características comunes a los más diversos pensamientos llamados estructuralistas. Entre éstas tenemos:

- El discurso metafísico de la esencia es reemplazado por una estructura combinatoria.

- El empirismo es invalidado por el análisis de los fenómenos en términos de posiciones y de relaciones.

- El sentido es concebido como un efecto de funcionamiento de la estructura y de desplazamiento de posiciones.

³⁰ Lévi-Strauss, Claude, “El análisis estructural en lingüística y antropología”, en *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona, 2ª ed., 1992, pp. 75-95.

El pensamiento derrideano asume la necesidad de la problemática estructuralista, sin embargo, al mismo tiempo de asumir esa necesidad, emprende la labor de deshacer, descomponer y desedimentar esas estructuras (lingüísticas, socio-institucionales, políticas, culturales y filosóficas). La desedimentación de estructuras que emprenderá Derrida tendrá, en comparación con el estructuralismo, el carácter de un movimiento más preocupado por lo histórico.

Respecto a la semiología saussureana y a su concepto de signo, Derrida es enfático al señalar su carácter equívoco. Pues, por una parte, el concepto de signo es, de acuerdo a su procedencia e implicaciones, sistemáticamente solidario de la teología y de la metafísica, pero, por otra parte, el trabajo y el desplazamiento a los que ha estado sometido este concepto, hacen de él una instancia crítica en relación a su carácter metafísico. Es lo que Derrida llama sus “efectos *de-limitantes*”³¹, pues el concepto de signo marca los límites del sistema, pero a la vez los afloja. Hasta el punto de sentir la necesidad de abandonar el mismo concepto.

Derrida resume el doble papel de la semiología saussureana mostrando, por una parte, su lado crítico, y por otra parte, la presencia inseparable de ciertos presupuestos de la metafísica.

Por su lado crítico, Saussure mostró la inseparabilidad entre el significado y el significante. Además, volvió contra la tradición metafísica el concepto de signo al subrayar su carácter diferencial y formal y al des-substancializar tanto el significado como el significante.

Respecto a los inevitables presupuestos metafísicos, Derrida señala entre otros que, al utilizar el concepto de signo y, por consiguiente, al mantener la distinción entre significado y significante, Saussure deja abierta la posibilidad para pensar y postular el concepto de “significado en sí mismo” o de “significado trascendental”, es decir, un significado independiente de la lengua y del sistema de significantes, “que no remitiría en sí mismo, en su esencia, a ningún

³¹ Jacques Derrida, *Posiciones*, p. 25.

significante, excedería la cadena de los signos, y él mismo no funcionaría ya, llegado el momento, como significante”³².

Por último, esta presuposición metafísica se extiende al estructuralismo: “En el campo del pensamiento occidental, y especialmente en Francia, el discurso dominante – llamémosle ‘estructuralismo’ – sigue aprehendido hoy, en toda una capa de su estratificación, y a veces la más fecunda, en la metafísica – el logocentrismo – que se pretende en el mismo momento, como se dice tan a la ligera, haber ‘sobrepasado’”³³.

Otro antecedente es la formación recibida en la Escuela Normal Superior de París. Según Ferraris³⁴, La *École Normale Supérieure* aportó tres elementos para la formación del pensamiento derrideano.

Primero, una fuerte formación en la historia de la filosofía, en cierto canon de autores clásicos de la filosofía. No obstante, a pesar de la tendencia conservadora de esta institución, sus profesores se caracterizaban por una apertura hacia nuevos intereses. De este modo, no es extraño que en Derrida se hable de la necesidad ineluctable del pensamiento logocéntrico y, a la vez, se plantee una subversión de dicho canon.

Otro elemento es el ejercicio de la exégesis de textos. Esta consiste en el comentario y en la problematización de un autor clásico, planteándole interrogantes que no necesariamente estaban en la intención originaria del autor en cuestión. Es decir, no es necesario buscar contradicciones entre el texto y un lugar fuera del texto. La contradicción y su posibilidad ya están en el texto mismo.

El tercer elemento, al que se refiere también Vincent Descombes, es la referencia a la triple H, las tres haches que aluden al magisterio de Hegel, Husserl y Heidegger. Estos tres nombres dominaron la escena intelectual francesa desde la década del treinta hasta la década del sesenta. A esta triple referencia hay que añadir otros tres nombres que serán conocidos como los “maestros de la

³² *Ibid.*, p. 28.

³³ *De la gramatología*, p. 132 [*De la grammatologie*, p. 148.].

³⁴ Ferraris, Maurizio, *op. cit.*, p. 13-16.

sospecha”, es decir, Nietzsche, Freud y Marx³⁵. Según Descombes, la triple H fue destronada por el magisterio de los maestros de la sospecha en 1960. Desde luego, esto no es tan así. No se trata de un corte radical.

En cierto modo, Jean Hyppolite es particularmente destacable al respecto pues, además de ser una de las figuras que permitieron el triunfo del hegelianismo en Francia, fue también un representante de la apertura hacia esos otros autores, Marx, Nietzsche, Freud, que provocarían la pasión de filósofos como Foucault, Deleuze y, desde luego, Derrida.

Además de la resonancia del título del libro de Hyppolite, *Génesis y estructura en la “Fenomenología del espíritu”*, en la Memoria y en algunos artículos de Derrida sobre Husserl, no hay que olvidar que también, en 1957, le pidió a Hyppolite ser su director de tesis a propósito de la idealidad del objeto literario³⁶.

³⁵ Descombes, Vincent, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Cátedra, Madrid, 1982, p. 16.

³⁶ V. Derrida, Jacques, “El tiempo de una tesis. Puntuaciones” en *Anthropos* 93, 1989, p. 21.

Estrategia general de la deconstrucción

Volvamos, entonces, a las dificultades de la deconstrucción y resumamos algunos de los motivos de éstas³⁷.

En primer lugar, en los textos deconstructivos no habría un punto central, un lugar privilegiado o fundamental que permitiría establecer un sistema y organizar procedimientos metodológicos. Derrida ha llegado a afirmar que en lo que él dice no hay tesis, que en sus textos no hay algo que se puede identificar o estabilizar como aseveraciones filosóficas o proposiciones positivas de las que se pueda sospechar que son falsas³⁸. Pero si no hay tesis ni aseveraciones filosóficas en el texto derrideano, ¿qué es, entonces, lo que allí se nos ofrece? Quizás, puestas en escena. Puestas en escena de la filosofía en las que no se elimina, ni menos se destruye, el concepto de la verdad ni las oposiciones binarias que configuran la metafísica occidental. Simplemente éstas dejan de ocupar un lugar central y organizador. Se vuelve a poner en escena a la filosofía, pero esta vez, en una escena que ya no gobierna. Esta repuesta en escena no busca restaurar certezas, sino expulsarlas hacia su propia profundidad.

En este sentido, la deconstrucción no es un abandono del pensamiento filosófico, no es una crítica que pretendería encontrar el criterio y decidir en consecuencia, sino un intento de volver a visitar la necesidad y la posibilidad de la filosofía con vistas a descubrir y describir sus inevitables inconsistencias y aporías.

Este intento de revisitación va a significar una investigación sobre los límites, esto es, sobre las condiciones de posibilidad e imposibilidad de la filosofía en tanto tipo de discurso y cuestionamiento. No dejando de reconocer por ello el carácter necesario e indispensable de la filosofía, pues para conmover esta herencia nos son necesarios sus conceptos aunque, desde luego, éstos deben ser acogidos con prudencia y minuciosidad. “*No tiene ningún sentido prescindir de los conceptos de la metafísica para hacer estremecer a la metafísica; no disponemos*

³⁷ En lo que sigue, cf. Carlos Contreras, *Metáfora y deconstrucción*, Tesis de Magíster en Filosofía, Universidad de Valparaíso, 1997.

³⁸ Cf. entrevista aparecida en la revista *Lire*, N° 222, marzo de 1994, París.

de ningún lenguaje [...] que sea ajeno a esta historia [de la metafísica]; no podemos enunciar ninguna proposición destructiva que no haya tenido ya que deslizarse en la forma, en la lógica y los postulados implícitos de aquello mismo que aquella querría cuestionar”³⁹. Nada es pensable sin estos conceptos y la filosofía resulta así imprescindible y necesaria. Por ello, la estrategia deconstructiva no trabaja desde un afuera, desde un exterior, sino “en el interior de la clausura, a través de un movimiento oblicuo y siempre peligroso, corriendo el permanente riesgo de volver a caer más acá de aquello que desconstruye, es preciso rodear los conceptos críticos con un discurso prudente y minucioso, marcar las condiciones, el medio y los límites de su eficacia, designar rigurosamente su pertenencia a la máquina que ellos permiten desconstituir; y simultáneamente la falla a través de la que se entrevé, aún innominable, el resplandor del más allá de la clausura”⁴⁰.

La estrategia deconstructiva opera entonces, por así decirlo, en forma inmanente, interna, habitando las estructuras en las que actúa. “Habitándolas de una determinada manera, puesto que se habita siempre y más aún cuando no se lo advierte. Obrando necesariamente desde el interior, extrayendo de la antigua estructura todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión, extrayéndoselos estructuralmente, vale decir sin poder aislar en ellos elementos y átomos, la empresa de desconstrucción siempre es en cierto modo arrastrada por su propio trabajo”⁴¹. Cuando ocurre que Derrida destaca ciertos conceptos o palabras tales como huella, suplemento o *différance*, entre otros, no se trata justamente de “átomos”, sino de focos: “focos de condensación económica”, enclaves de tránsito obligados, los que, una vez desconstruidos, se vuelven contra sí mismos y desencadenan efectos diferentes en el conjunto del texto⁴².

El ejercicio de la desconstrucción —afirma Derrida— está hoy muy extendido “y tendría que poder formalizarse sus reglas”⁴³.

³⁹ Jacques Derrida, *Escritura y diferencia*, p. 386.

⁴⁰ Jacques Derrida, *De la gramatología*, p. 20.

⁴¹ Jacques Derrida, *Ibid.*, pp. 32-33.

⁴² Jacques Derrida, *Posiciones*, p. 53 y siguientes.

⁴³ Jacques Derrida, *De la gramatología*, p. 33.

Resulta curioso el hecho de que Derrida plantee aquí la posibilidad de formalizar reglas sobre la deconstrucción, pues años más tarde manifestará justamente sus reservas, si no su rechazo, a una tal formalización. Así durante una conferencia pronunciada en Cotonou (Benin) en la apertura de un Coloquio internacional que reunía a filósofos africanos francófonos y anglófonos en diciembre de 1978, Derrida afirma que “la época de la deconstrucción —y sirviéndome de esta palabra, por economía, no nombro ni un método (aunque sea crítico, porque la deconstrucción no es simplemente una crítica), ni una técnica, ni incluso un *discurso*, sea filosófico, metafilosófico o científico— sería la época donde, a través de todas las instancias clásicamente identificadas a título de lo histórico, de lo político, de lo económico, de lo psicológico, de lo lógico, de lo lingüístico, etc., vendría a vacilar la autoridad de la filosofía, su autoridad a la vez autocrítica y onto-enciclopédica”⁴⁴.

Así también años más tarde, en 1985, en la *Carta a un amigo japonés*, sugiere que la deconstrucción “no puede reducirse a una mera instrumentalidad metodológica, a un conjunto de reglas y de procedimientos transportables”⁴⁵. Allí mismo afirma que la deconstrucción no es — entre muchas otras cosas (ni análisis, ni crítica, ni acto, ni operación) — un método. Sin embargo, ya aquí muestra sus suspicacias y reservas respecto a hablar de una “época” de la deconstrucción o del ser-en-deconstrucción. El pensamiento de época (la “concentración del destino del ser, de la unidad de su destinación o de su dispensación”), dice Derrida, no da lugar a seguridad alguna.

Pero volvamos a lo que nos mantenía ocupados. La deconstrucción trabaja al interior de una conceptualidad destinada o desde ya sometida a deterioro. En este sentido habita al interior de lo que desconstruye.

Dejemos de lado por el momento la cuestión de si es posible o no formalizar reglas sobre la deconstrucción y veamos en qué consiste esta *estrategia* de la deconstrucción. Por lo menos Derrida sí habla de “estrategia”, de “estrategia

⁴⁴ La conferencia en cuestión llevaba por título *La crise de l'enseignement philosophique*. Publicada posteriormente en *Du droit à la philosophie*, Éditions Galilée, París, 1990, p. 159.

⁴⁵ Carta publicada en *Le Promeneur*, XLII, a mediados de octubre de 1985. Retomada en *Psyché. Invention de l'autre*, París, Galilée, 1987. Traducción de Cristina de Peretti, *Suplementos Anthropos*, 13, Barcelona, marzo de 1989, p. 87.

general de la desconstrucción”. “Lo que me interesaba en aquel momento —dice Derrida—, lo que trato de proseguir según otras vías ahora, es al mismo tiempo que una ‘economía general’, una especie de *estrategia general de la desconstrucción*. Esta debería evitar a la vez *neutralizar* simplemente las oposiciones binarias de la metafísica y *residir* simplemente, confirmándolo, en el campo cerrado [*clos*] de estas oposiciones”⁴⁶.

Veamos en primer lugar cómo y por qué se puede y se debe evitar la simple “neutralización” de las oposiciones binarias de la metafísica.

La coexistencia de estas oposiciones no es precisamente una feliz coexistencia. Ellas están ordenadas de un modo jerárquico, por consiguiente, hay implicada en estas oposiciones una violencia. Entre los opuestos hay uno de ellos que domina, que se impone al otro. Luego, la estructura de las oposiciones es “conflictual y subordinante”. Para dejar más de manifiesto esta situación y esta estructura de las oposiciones, Derrida plantea que la desconstrucción debe pasar por una fase de *inversión* [*renversement*]. Se deben invertir las oposiciones. “Olvidar esta fase de inversión es olvidar la estructura conflictual y subordinante de la oposición. Significa pasar demasiado aprisa, sin detenerse sobre la oposición anterior, a una *neutralización* que, *prácticamente*, dejaría el campo anterior en su estado y se privaría de todo medio de *intervenir* efectivamente”⁴⁷. Las oposiciones no constituyen un sistema externo a la historia, que esté simplemente dado y que sea homogéneo. Por el contrario, constituye un “espacio disimétrico y jerarquizante, atravesado por fuerzas y trabajado en su clausura por el exterior que rechaza: expulsa y, lo que viene a ser lo mismo, interioriza como uno de *sus* momentos”⁴⁸.

Pero ésta es sólo una fase de la estrategia de la desconstrucción. Al permanecer sólo en ella, se opera aún de modo inmanente en el sistema en desconstrucción, sin embargo, querer ir más allá de este sistema no implica más audacia, mayor radicalidad, sino que, por el contrario, correspondería a adoptar

⁴⁶ Jacques Derrida, *Posiciones*, p. 54.

⁴⁷ *Ibid.* p. 54 y siguientes. Derrida manifiesta sus reservas respecto al término *fase*. No se lo debe entender como una fase cronológica, de la que se espere pasar un día a otra cosa. Pues la necesidad del sistema es estructural e interminable y las oposiciones binarias tienden a reconstruirse.

⁴⁸ Jacques Derrida, *La diseminación*, p. 10 (traducción ligeramente modificada) [*La dissémination*, p. 11.].

una actitud indiferente y neutralizante respecto a las oposiciones, sería, a fin de cuentas, confirmar el estado de fuerzas establecido.

Veamos ahora, en segundo lugar, cómo y por qué evitar el simple *residir* en el ámbito clausurado de las oposiciones.

“También es necesario — afirma Derrida —, mediante esta escritura doble, marcar la separación entre la inversión que pone abajo lo que está arriba, desconstruye la genealogía sublimante o idealizante, y la emergencia irruptiva de un nuevo ‘concepto’, concepto de lo que no se deja ya, no se ha dejado nunca, comprender en el régimen anterior”⁴⁹.

Hay que marcar la separación y la emergencia del nuevo “concepto”. Es el surgimiento de lo monstruoso. Derrida, refiriéndose al pensamiento de la escritura, nos dice que su “porvenir sólo puede anticiparse bajo la forma del peligro absoluto. Rompe absolutamente con la normalidad constituida y, por lo tanto, no puede anunciarse, *presentarse*, sino bajo el aspecto de la monstruosidad”⁵⁰.

Este aparecer monstruoso, este entrecer a través de la fisura de la estructura no es un simple residir, es ese habitar “de una cierta manera” a que se aludía anteriormente. En el caso preciso de *De la gramatología*, es el nuevo concepto de escritura el encargado de provocar la inversión de la jerarquía palabra/escritura, y a la vez, dislocarla mediante la activación de la escritura al interior de la palabra. Es lo que Derrida denominará una “escritura bífida”⁵¹.

Mediante esta operación desconstruccionista, mediante este desvío sutil pero decisivo entre estas dos marcas de la escritura, se operaría lo que Derrida llama “una desconstrucción de desplazamiento positivo”. No obstante, este desplazamiento positivo, es a su vez, un desplazamiento de transgresión. Esta es la segunda fase de la desconstrucción: su fase positiva y transgresiva⁵².

⁴⁹ Jacques Derrida, *Posiciones*, p. 54.

⁵⁰ Jacques Derrida, *De la gramatología*, p. 10. Georges Canguilhem en el artículo *La monstruosidad y lo monstruoso*, que reproduce una conferencia de 1962, dice que lo monstruoso además de provocar un cuestionamiento inmediato del orden, nos pone frente al temor radical, pero también es lo maravilloso a contrapelo. Fascina y provoca curiosidad (v. *El conocimiento de la vida*, Anagrama, Barcelona, 1976, trad. esp. de Felipe Cid, pp. 201-216). Cf., además, *Escritura y diferencia*, p. 401, *Points de suspension*, Galilée, París, 1992, pp. 399-401.

⁵¹ Jacques Derrida, *Posiciones*, p. 56.

⁵² *Ibid.*, p. 86.

Por supuesto, estas dos fases no se las debe entender en un sentido secuencial o cronológico, la estrategia deconstruccionista se vale de este doble gesto para evitar el peligro de la reapropiación, de la reintroducción del concepto que se pretende deconstruir. De lo que se trata entonces es de tomar en préstamo una vieja palabra de la filosofía para luego dislocarla.

“Por eso —dice Derrida— este trabajo no puede ser un trabajo puramente ‘teórico’ o ‘conceptual’ o ‘discursivo’, quiero decir el de un discurso regulado enteramente por la esencia, el sentido, la verdad, el querer-decir, la conciencia, la idealidad, etc. Lo que yo llamo *texto* es también lo que inscribe y desborda ‘prácticamente’ los límites de tal discurso. *Hay* tal texto general dondequiera que (es decir en cualquier parte) ese discurso y su orden (esencia, sentido, verdad, conciencia, idealidad, etc.) son *desbordados*, es decir donde su instancia se coloca en posición de *marca* en una cadena de la que es estructuralmente su ilusión quererla y creerla dirigir. Este texto general, naturalmente, no se limita, como ya se habr(i)a comprendido, a los escritos sobre la página”⁵³.

Ya en *De la gramatología* Derrida establecía una distinción entre el libro, la idea de libro, y el texto. La idea de libro implica una totalidad del significante dominada por una totalidad del significado. La idea de libro se inscribe dentro del logocentrismo. El texto aparece justamente como la “irrupción destructora de la escritura”, es el desbordamiento del discurso entendido como representación⁵⁴.

Por último, el término “estrategia” no apunta de ningún modo a un análisis enmarcado en el horizonte teleo-escatológico. Más que a la organización de los medios para alcanzar un fin, el término “estrategia” apunta al *juego de la estratagema*, del ardid, de la astucia. En la conferencia *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas* (1966), Derrida se refería al *juego* como el campo de “sustituciones infinitas en la clausura de un conjunto finito”⁵⁵ y, como consecuencia de estas sustituciones infinitas, en *De la gramatología* (1967), Derrida llama *juego* a la ausencia de significado trascendental, es decir, ilimitación

⁵³ *Ibid.*, p. 79.

⁵⁴ *De la gramatología*, p. 25 y p. 133.

⁵⁵ *Escritura y diferencia*, pp. 396-397.

del juego. Desde luego esta noción de juego solicita y conmueve el suelo del logocentrismo y de la metafísica de la presencia⁵⁶.

Ahora bien, ¿en qué consiste la estratagema, el ardid, la astucia? Entre otras cosas, es lo que Derrida llama la *paleonimia*: conservar un viejo nombre para revestir un nuevo concepto. Esta operación tiene un doble procedimiento:

1. “La detracción de un rasgo predicativo reducido, mantenido en reserva, limitado en una estructura conceptual dada (limitado por motivaciones y relaciones de fuerza a analizar), *llamado X*”.

2. “La de-limitación, el injerto y la extensión regulada de ese predicado detraído, manteniéndose el nombre X a título de *palanca de intervención* y para conservar un apoyo sobre la organización anterior que se trata de transformar efectivamente”⁵⁷.

En suma, todos estos recursos estratégicos constituyen la estratagema de la desconstrucción. Pero además, Derrida afirma que todos estos rasgos: detracción, injerto y extensión, consolidan lo que él llama la escritura. Por consiguiente, es lícito decir que la escritura es ella misma una estrategia de desconstrucción.

Por último, debo insistir en que la desconstrucción no constituye un sistema sino un dispositivo estratégico abierto y no del todo formalizable en reglas, y que, por lo menos en la época de publicación de *De la gramatología*, se propuso mostrar la devaluación de la escritura llevada a cabo por el logofonocentrismo — esto en la fase destructiva de inversión— a través del privilegio asignado a la escritura y a la huella. Sin embargo, este privilegio no supone una rehabilitación de la escritura en sentido corriente, sino una modificación del concepto de escritura y del concepto de huella. Es decir, se trata de la reconstrucción y generalización de estos conceptos —escritura y huella—, como aspecto positivo y transgresor. Incluso algunos años más tarde, en una comunicación leída en Montreal en 1971, Derrida concluía diciendo que “la desconstrucción no consiste en pasar de un concepto a otro, sino en invertir y en desplazar un orden conceptual tanto como el

⁵⁶ *De la gramatología*, pp. 64-65.

⁵⁷ *Posiciones*, pp. 92-93.

orden no conceptual en el que se articula. Por ejemplo, la escritura, como concepto clásico, comporta predicados que han sido subordinados, excluidos o guardados en reserva por fuerzas y según necesidades que hay que analizar. Son estos predicados (he recordado algunos de ellos) cuya fuerza de generalidad, de generalización y de generatividad se encuentra liberada, injertada sobre un ‘nuevo’ concepto de escritura que corresponde también a lo que siempre ha *resistido* a la vieja organización de fuerzas, que siempre ha constituido el *resto*, irreductible a la fuerza dominante que organizaba la jerarquía – digamos, para ir de prisa, logocéntrica. Dejar a este nuevo concepto el viejo nombre de escritura, es mantener la estructura de injerto, el paso y la adherencia indispensable para una *intervención* efectiva en el campo histórico constituido.”⁵⁸

A pesar de esta posible formalización de reglas, a pesar de la apariencia metodológica, la desconstrucción no es una operación que dependa de la voluntad de un sujeto. La desconstrucción no es algo que haga exclusivamente Jacques Derrida, sino que es, en cierto modo, el despliegue histórico de la represión logocéntrica y de la metafísica de la presencia. La desconstrucción no debe ser entendida como un mero trabajo especulativo y abstracto que se enclaustre en la academia. Como sugiere Derrida, la desconstrucción debe intervenir no sólo en la profesión, sino en la ciudad y en el mundo. Esta intervención y este cambio deben realizarse de manera eficiente y responsable, lo que no significa que se intervenga de forma calculada y controlada ni tampoco que se trate del despliegue de un programa, sino que este cambio y esta intervención deben ser considerados en el sentido de la “intensificación máxima de una transformación en curso”⁵⁹. Esta transformación en curso alude a que no se trata de la decisión de un yo, de un

⁵⁸ *Márgenes*, p. 372. Además de citar este párrafo por su elocuencia y economía, lo cito en extenso a modo de protesta por la descuidada edición y traducción de un texto tan importante como es *Márgenes*. En la edición bajo la responsabilidad de la editorial Cátedra, en que ni siquiera se nombra al traductor, las cursivas son del todo descuidadas, llegando incluso a poner en cursivas palabras que en el texto francés no aparecen en cursivas. Lo más grave, tal vez, es la omisión de frases enteras. En el párrafo citado, se retira el carácter de cursivas a las palabras *resistido e intervención*. Y faltan las siguientes frases:

“en el que se articula. Por ejemplo, la escritura, como concepto”

“, que siempre ha constituido el *resto*, irreductible a la fuerza”.

Los descuidos y las faltas se repiten por doquier dificultando y dañando gravemente la lectura de un texto tan importante y tan rigurosamente escrito.

⁵⁹ Jacques Derrida, *Fuerza de ley*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 22-23.

sujeto que decide desconstruir. En la *Carta al amigo japonés* Derrida dice que *ello* se desconstruye, pues la desconstrucción no es un acto o una operación, ya que implica cierta pasividad y no corresponde a un sujeto. La desconstrucción es un acontecimiento que no espera decisión, deliberación, conciencia o sujeto⁶⁰. Incluso muchos años antes, en la conferencia *Freud y la escena de la escritura*, encontramos indicios de esa “transformación en curso”. Cuando Derrida presenta este texto, lo hace mencionando resumidamente lo que constituyó la primera parte de dicha conferencia. Lo que allí dice es que la desconstrucción del logocentrismo, a pesar de sus apariencias, no es un psicoanálisis de la filosofía. De acuerdo a las apariencias, habría habido una represión histórica de la escritura desde Platón y esta represión constituiría el origen de la filosofía como *episteme* y de la verdad como unidad del *logos* y de la *phoné*⁶¹. Sin embargo, esta represión no estaría lograda y, lo que nos interesa destacar aquí, estaría “en vías de desconstitución histórica”⁶². La represión que constituye el logofonocentrismo no es algo patológico que afecte a la historia de la filosofía, sino que es un movimiento y una estructura necesaria, lo mismo que su desconstitución histórica.

⁶⁰ Jacques Derrida, «Carta a un amigo japonés», en *Anthropos*, Suplementos, 13, p. 88.

⁶¹ Jacques Derrida, *Escritura y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 271.

⁶² *Ibid.*, p. 272.

II

Márgenes de la deconstrucción.

Cuestiones, aporías y promesas.

La deconstrucción no es un acto, no es la operación de un sujeto individual. Decíamos, en este sentido, que la deconstrucción no puede ser definida simple e ingenuamente como aquello que hace Jacques Derrida, sino que es una transformación en curso, un acontecimiento. ¿Qué entenderemos por *acontecimiento*? ¿Es posible delimitar tal acontecimiento? ¿Es posible señalar sus márgenes? Acerca de este concepto, el acontecimiento, *événement*, hablaremos hacia el final de esta *Segunda Parte*. Sin embargo, los márgenes de la deconstrucción, de ese acontecimiento llamado deconstrucción, no dejarán de suscitar asombro, y tal vez pavor: desplazamiento de cuestiones, aporías, figuras de lo imposible, impresentable porvenir.

Nuestra conjetura, nuestra apuesta, es que esta transformación en curso y lo que aquí nos interesa, “*lo ético-político*”, ya comenzaban a relacionarse, a entreverarse, a imbricarse, mucho antes de su notoria presencia hacia finales de los años 80 y principios de los 90. Ya se deja ver esta relación en la temprana preocupación por la institución filosófica durante los años 70. Incluso podemos atrevernos a afirmar que ya en 1964, en el célebre ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas, “*Violencia y metafísica*”, estaban anunciados muchos de los motivos y de los derroteros que Derrida seguiría a este respecto.

Comenzaremos, pues, con la lectura de algunos pasajes de este ensayo y del volumen que lo contiene: *La escritura y la diferencia*.

1. Comunidades, responsabilidad y decisión.

El desplazamiento de una cuestión.

Al final de *La escritura y la diferencia*, después de la *bibliografía* y de los agradecimientos a los directores de revistas por la autorización para reproducir los textos que componen dicha obra, justo antes del *Índice*, hay un pequeño párrafo fechado en diciembre de 1966. Cito *in extenso*, pues nos detendremos en él con cierta atención:

Al fechar estos textos, quisiéramos señalar que, en el momento de releerlos, para religarlos, no podemos mantenernos a la misma distancia de unos que de otros. Lo que sigue siendo aquí el desplazamiento de una cuestión configura ciertamente un sistema. Habríamos sabido dibujarlo retrospectivamente, mediante alguna costura interpretativa. De ese sistema no hemos dejado aparecer más que el dibujo punteado, administrando o abandonando esos espacios en blanco, sin los que ningún texto nunca puede proponerse como tal. Si texto quiere decir tejido, todos estos ensayos han definido obstinadamente su costura como hilván. (Diciembre 1966.)⁶³

Un pequeño texto al borde del texto principal. Al borde, incluso, de un anexo como lo es la *Bibliografía* que indica la procedencia de los textos reunidos. Casi al borde del libro o del volumen, pues antecede al *Índice*. No debería extrañar el comenzar leyendo un pequeño escrito casi desapercibido, pues si en algo se caracteriza la escritura y la lectura deconstructiva es en la atención minuciosa brindada, hasta la exasperación y el rechazo, a los márgenes, a los bordes, a los exergos de la sedicente obra envuelta en el volumen del libro.

⁶³ *La escritura y la diferencia*, p. 411 (edición francesa, p. 437)

En este caso se trata de un problema de fechas, de la diferente distancia que se debe mantener respecto a cada uno de los textos que configuran *La escritura y la diferencia*. Las fechas de publicación de cada uno de los escritos recopilados van desde el año 1959, que es el año en que se lee la conferencia sobre fenomenología en Cerisy-la-Salle, hasta mayo de 1967 en que se publica el texto sobre Bataille.

Resulta inquietante notar que la fecha de publicación de este último ensayo, “De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva”, sea mayo de 1967, pues la nota a la que nos estamos refiriendo está fechada en diciembre de 1966. Es decir, la nota que da cuenta de las dificultades de composición del volumen, la nota que deja constancia de los problemas de ligazón de sistema y con la que se cierra la publicación de *La escritura y la diferencia*, es anterior a uno de los textos recopilados: el texto sobre Bataille. Desde luego no se puede mantener las mismas distancias y la misma relación con un texto leído hace ya siete años atrás, que con un texto que aún no se ha publicado.

Más allá de esta perplejidad, en esa nota Derrida afirma que en el ensamblaje, que en la factura de este texto, *La escritura y la diferencia*, de lo que se trata es de mantener la costura de los diferentes ensayos. De mantenerlos como un “hilván”, *faufilure*, es decir, como una costura, como una ensambladura falsa y provisoria. Sin embargo, y a pesar de la precariedad que involucra un hilván, *La escritura y la diferencia* se presenta al mismo tiempo como un tejido, como un texto.

Se ha renunciado a una recomposición interpretativa que vendría a colmar los vacíos, los “espacios en blanco” que, sin embargo, son condición necesaria para la constitución de un texto como tal. A pesar de esto, Derrida afirma que se podría considerar la posibilidad de la configuración de un *sistema*, pero de un sistema muy peculiar, pues estaría configurado como el “*desplazamiento de una cuestión*”. Las cursivas son de Derrida y en cierto modo es una cita de una frase de Edmond Jabès. Una cita que encontramos inscrita en el último de los ensayos de *La escritura y la diferencia*. Allí, sin indicación de página, dice:

«¿Dónde está el centro? aullaba Reb Madies. El agua repudiada le permite al halcón perseguir a su presa.»

El centro es, quizás, el desplazamiento de la cuestión.

Ningún centro allí donde es imposible el círculo.

Ojalá pudiese mi muerte provenir de mí, decía Reb Bekri.

Yo sería, a la vez, la servidumbre del círculo y la cesura.»⁶⁴.

El sistema debe estar estructurado a partir de un centro. Esto fue destacado y problematizado por Derrida a propósito del concepto de estructura, o más precisamente, de estructuralidad de la estructura, en la famosa conferencia de Baltimore de 1966 que también forma parte de *La escritura y la diferencia*. Destaquemos solo algunos momentos de esta puesta en cuestión: la estructuralidad de la estructura hace referencia siempre a un centro que funciona como un origen fijo, pero que no es susceptible de ser percibido al interior y con los procedimientos de la estructura de la cual es el centro y el origen. Retomaremos esto más adelante.

En el caso de *La escritura y la diferencia*, en el caso de este texto, Derrida afirma que está configurado a partir del desplazamiento de una cuestión, pero citando a Edmond Jabès nos dice que el centro es quizás el desplazamiento de la cuestión, es decir, el sistema al que se alude en la nota final de *La escritura y la diferencia* es un sistema que se constituye o más bien, que se configura como ausencia de centro. Pero esta ausencia, en lugar de ser un duelo, un lamento por dicha ausencia, se convierte en afirmación de la irreferencia a un centro, en afirmación de la *cuestión*.

“El centro es, quizás, el desplazamiento de la cuestión”, decía Jabès citado por Derrida. Afirmación, entonces, de una cuestión que no encuentra reposo en una solución o en una resolución, sino que persiste y resiste en su carácter cuestionante. En cierto modo, desplazamiento de algo, una cosa, un asunto, una cuestión, cualquier cuestión, como se dice en español para indicar cualquier cosa.

⁶⁴ *Ibid*, p. 405. Allí Derrida cita *El libro de las cuestiones III. El retorno al libro* de Edmond Jabès.

Desplazamiento de una cuestión que deja una estela acuática, movilidad de una cuestión que repudia el agua pero cuyo repudio sirve como huella al halcón para perseguir a su presa.

El desplazamiento de la cuestión es el movimiento incesante de la cuestión, pero también, enfatizando el carácter negativo del prefijo *des*, es el desplazamiento entendido como la imposibilidad de encontrar un emplazamiento en el que reposar.

Años más tarde, en la composición de otra compilación de escritos aparentemente disociados, separados, distraídos, me refiero a *Psyché. Inventions de l'autre*, Derrida se refiere a la formación de este volumen en los siguientes términos: "Estos escritos han acompañado, en cierto modo, las obras que he publicado en el curso de los diez últimos años [1977-1987]. Pero ellos también han estado disociados, separados, *distraídos*. Esto se nota en su *formación*, ya se entienda bajo esta palabra el movimiento que engendra dando forma o la figura que reúne una multiplicidad móvil: la configuración de un desplazamiento"⁶⁵.

La formación de ese grueso volumen que es *Psyché* corresponde a la configuración de un desplazamiento que tal vez ya no sea un desplazamiento de una cuestión, sino que se refiera a la víspera de la cuestión. Sobre esto volveremos más adelante.

La escritura y la diferencia.

Podemos, entonces, aventurar la hipótesis de que *La escritura y la diferencia*, el texto de 1967, es una recopilación de artículos y conferencias que perfilan el desplazamiento incesante de una cuestión, la extraña configuración en torno a un desplazamiento y tal vez las dificultades de una comunidad de la cuestión que podría aparecer bajo los siguientes motivos: Cómo los diversos pensadores, escritores y filósofos leídos por Derrida tienen que habérselas con el

⁶⁵ *Psyché. Inventions de l'autre*, Galilée, París, 1987, p. 9. Cf. infra, en la *Tercera Parte*, donde nos referimos a la noción plotiniana de forma, *morphé*, como huella de lo sin forma.

edificio del logocentrismo, cómo tienen que acoger la problemática herencia de la que son legatarios.

Son múltiples los modos de estar atrapados en esta necesaria e ineluctable morada. Son distintas las formulaciones de la inevitable pertenencia al logocentrismo, al fonocentrismo y a la metafísica de la presencia. Se trata, en definitiva, de lecturas y escrituras que plantean, de modo más o menos explícito y sistemático, el ejercicio mismo de una escritura que toma sus recursos críticos de la misma tradición que critica.

Veamos algunas de estas lecturas sin por ello, desde luego, pretender agotar o reducir el potencial cuestionante y problemático de estos textos.

Michel Foucault

Comencemos con el proyecto de “arqueología del silencio” expuesto por Michel Foucault en su *Historia de la locura en la época clásica*⁶⁶. Este proyecto pretendía decir la locura misma, pero a la vez renunciaba a expulsarla hacia la objetividad, es decir, en su pretensión de decirla, y tal vez como corolario de la misma pretensión, renunciaba a presentarla como objeto, es decir, renunciaba finalmente a decirla.

Derrida resume el esquema o diseño general del libro de Foucault del siguiente modo: “escribir una historia de la locura *misma. Ella misma*. De la locura misma. Es decir, dándole la palabra”. No deja de ser un objetivo y un esquema valioso y osado, sin embargo, ese mismo valor será también el precio a pagar por la osadía: el precio del libro es también la imposibilidad del libro⁶⁷.

La locura no es considerada como un objeto al que se podría representar, controlar y capturar a través de conceptos, a través de la razón o del lenguaje psiquiátrico. La locura será más bien el *sujeto* (*sujet*, en francés) del libro de Foucault. Derrida enfatiza: “Foucault ha querido que la locura fuese el *tema*, el

⁶⁶ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

⁶⁷ Patricio Peñalver traduce *prix* por valor. Cf. *La escritura y la diferencia*, p. 51.

sujeto de su libro; el sujeto en todos los sentidos de la palabra: el tema de su libro y el sujeto hablante, el autor de su libro, la locura hablando de sí”. Se trata entonces de escapar a la trampa objetivista de la razón. Ahora bien, esta voluntad de escape se expresa, de acuerdo a Derrida, de dos maneras:

1. Rechazo del lenguaje de la razón e intento de hacer una *arqueología del silencio* al que ha sido condenada la locura. Pero junto a este rechazo también está el peligro de recomienzo y de repetición, a través de esa misma arqueología, de la acción que se pretende denunciar y evitar. Pues la hegemonía de la razón es tal, que se torna impensable e imposible una revolución contra la razón que no se haga al interior de la misma razón. Se hace necesario, entonces, un lenguaje que no se apoye en la razón.

2. El proyecto de acceder a un *logos* que ha precedido la escisión entre razón y locura. El proyecto de acceder al origen del proteccionismo de la razón: el momento de la *decisión*. Se trata aquí de “exhumar el suelo virgen y unitario en el que se enraíza oscuramente el acto de decisión que liga y separa razón y locura”⁶⁸.

Lamentablemente, la determinación de este logos originario no es afrontada por Foucault, salvo por una alusión que es destacada por Derrida⁶⁹. Así y todo, con este proyecto relacionado con la historia de la decisión que diferencia y reparte la razón y la locura “se corre el riesgo de constituir la división en acontecimiento o en estructura que sobreviene a la unidad de una presencia originaria; y de confirmar así la metafísica en su operación fundamental”⁷⁰.

Ambos gestos de escape a la trampa objetivista de la razón muestran las dificultades de un pensamiento novedoso y enriquecedor, como lo es el de Michel Foucault. Y aún así, a pesar de la voluntad de escapar a las trampas de la razón, no hay seguridad de exorcizar la repetición de aquello que se denuncia.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 57-58.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 58. Allí cita a Foucault: “Leo: ‘Los griegos se relacionaban con algo que llamaban *hybris*. Esta relación no era solo de condena; la existencia de Trasímaco o la de Calicles basta para probarlo, incluso si su discurso se nos ha transmitido envuelto ya en la dialéctica tranquilizadora de Sócrates. Pero el Logos griego no tenía contrario”.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 60.

Claude Lévi-Strauss.

Otro ejemplo del trabajo de lectura crítica que toma sus elementos a partir de aquello que critica es la etnología de Claude Lévi-Strauss. Esta debe acoger en su discurso las premisas del etnocentrismo que intenta denunciar, debe sucumbir ante la necesidad de utilizar la oposición naturaleza-cultura, pero a la vez debe aceptar la imposibilidad de dar crédito a la misma⁷¹.

En la historia del concepto de estructura se ha producido un acontecimiento de *ruptura* y de *redoblamiento*. Antes de este acontecimiento, la estructuralidad de la estructura, como hemos indicado más arriba, estaba referida a un centro, a un punto de presencia o a un origen fijo. Este centro organiza el juego de los elementos al interior de la estructura. Sin embargo, dice Derrida, “siempre se ha pensado que el centro, que por definición es único, constituía dentro de una estructura justo aquello que, rigiendo la estructura, escapa a la estructuralidad. Justamente por esto, para un pensamiento clásico de la estructura, del centro puede decirse, paradójicamente, que está *dentro de* la estructura y *fuera de* la estructura. Está en el centro de la totalidad y sin embargo, como el centro no forma parte de ella, la totalidad tiene *su centro en otro lugar*. El centro no es el centro”⁷². La forma matriz de este centro será la determinación del ser como presencia, aunque esté siempre deportada fuera de sí.

La *ruptura* respecto a esta determinación de la estructuralidad de la estructura se produce cuando comienza a pensarse – es decir, a *repetirse* (afirma Derrida) – el paradójico lugar que ocupa el centro, la presencia del centro que nunca ha sido presente. “A partir de ahí, indudablemente se ha tenido que empezar a pensar que no había centro, que el centro no podía pensarse en la forma de un ente-presente, que el centro no tenía lugar natural, que no era un lugar fijo sino una función, una especie de no-lugar en el que se representaban sustituciones de signos hasta el infinito. Este es entonces el momento en que el lenguaje invade el campo problemático universal; este es el momento en que, en

⁷¹ Cf. “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en *La escritura y la diferencia*.

⁷² *Ibid.*, p. 384.

ausencia de centro o de origen, todo se convierte en discurso [...], es decir, un sistema en el que el significado central, originario o trascendental no está nunca absolutamente presente fuera de un sistema de diferencias. La ausencia de significado trascendental extiende hasta el infinito el campo y el juego de la significación”⁷³.

El esquema formal de este “descentramiento como pensamiento de la estructuralidad de la estructura” – que constituye una época, *nuestra* época dirá Derrida, y que convoca, por lo menos, los nombres de Nietzsche, Freud y Heidegger – es que al oponerse críticamente a la metafísica y operar con conceptos heredados de ésta, no es posible evitar que ella se nos filtre a través de los mismos conceptos: “Como estos conceptos no son elementos, no son átomos, como están cogidos en una sintaxis y un sistema, cada préstamo concreto arrastra hacia él toda la metafísica”⁷⁴.

Este esquema formal se ve ejemplificado con la etnología de Claude Lévi-Strauss que, al utilizar conceptos de la tradición, “acoge en su discurso las premisas del etnocentrismo en el momento mismo en que lo denuncia”. El hilo conductor que propone seguir Derrida es el uso que hace el etnólogo de la oposición naturaleza-cultura, pero, al mismo tiempo, la imposibilidad de darle crédito a la misma.

La prohibición del incesto es considerada universal, por lo tanto, natural, pero al estar inscrita en un sistema de normas, se la puede considerar cultural. Esto es motivo de un escándalo, pero solo lo es en tanto se le otorgue crédito a la oposición naturaleza-cultura. El estilo crítico de Lévi-Strauss consiste en conservar los viejos conceptos denunciando sus límites. Es la labor del *bricoleur*, esto es, “aquel que utiliza los ‘medios de a bordo’, es decir, los instrumentos que encuentra a su disposición alrededor suyo, que están ya ahí, que no han sido concebidos especialmente con vistas a la operación para la que se hace que sirvan, y a la que se los intenta adaptar por medio de tanteos, no dudando en cambiarlos cada vez que parezca necesario hacerlo, o en ensayar con varios a la vez, incluso si su

⁷³ *Ibid.*, p. 385.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 387.

origen y su forma son heterogéneos, etc.”⁷⁵. Es decir, el pensamiento crítico elaborado por Claude Lévi-Strauss no tiene otra opción que trabajar con los elementos que le aporta aquello mismo que intenta criticar: ruptura y redoblamiento.

Emmanuel Levinas.

Entre los textos de *La escritura y la diferencia* está “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”. Como se sabe, Derrida consideró la obra de Levinas no solo como un aporte fundamental para su propio trabajo, sino como un acontecimiento inaugural para el pensamiento y, particularmente, para la cultura filosófica francesa. En la alocución pronunciada en el cementerio de Pantin, con motivo de la muerte de Levinas, Derrida afirmaba que Francia le debe a este gran filósofo “al menos dos acontecimientos irruptivos del pensamiento, dos actos inaugurales cuya medida resulta difícil calibrar hoy en día, dado lo incorporados que están en el elemento mismo de nuestra cultura filosófica después de haber transformado su paisaje”⁷⁶.

El primero de estos acontecimientos fue la presentación y la apertura, en forma simultánea, a la fenomenología husserliana y al pensamiento heideggeriano. Este acontecimiento está fechado en 1930 con la publicación de *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*.

El segundo acontecimiento es la lectura y la reinterpretación que Levinas hace de estos filósofos, Husserl y Heidegger (y no solo de ellos, sino que también de otros, como Descartes, Kant y Kierkegaard, y de otros escritores como Dostoievski, Kafka, Proust), desplazando la trayectoria de aquello que había sido presentado como fenomenología y ontología.

Por su parte, Levinas mantenía una preocupación constante por el trabajo derrideano. Así lo recuerda Alain David quien dice: “Y – yo puedo atestiguarlo – ‘lo

⁷⁵ *Ibid.*, p. 391. En *De la gramatología* hay otra lectura crítica del pensamiento levi-straussiano.

⁷⁶ Jacques Derrida, *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, p. 20. La alocución fue pronunciada el 27 de diciembre de 1995.

que piensa Derrida’ – ‘pero ¿qué piensa Derrida de esto?’ preguntaba frecuentemente – fue una preocupación constante, una inquietud, una estimulación, para Levinas”⁷⁷.

Derrida se preocupó por la estrategia discursiva de Levinas, no solo referida a su estilo y su retórica, sino a dilucidar y explorar el proyecto levinasiano. En este sentido recordará, luego de la muerte de Levinas, esa inquietud que le había provocado la estrategia y la economía discursivas de Levinas. Inquietud que lo había llevado a preguntarse “¿cómo regular y legitimar el uso del léxico, de la lógica, de la sintaxis y de la semántica que Levinas debía seguir tomando en préstamo a la ontología greco-hegeliana, incluso heideggeriana, en el momento en que las ataca y las discute radicalmente, por muy justificada que sea tal discusión? Intenté entonces elucidar las consecuencias y las inconsecuencias, sin oponerme jamás frontalmente al ‘proyecto’ de Levinas, a la necesidad en la que yo siempre he creído”⁷⁸. Estas preguntas son el hilo conductor, si es que es posible hablar así, del ensayo de 1964 sobre Levinas. Y, por cierto, son parte de ese “desplazamiento de una cuestión” que configura *La escritura y la diferencia*.

La “problemática propia de Levinas”, afirma Derrida, radica en la vacilación y en la desposesión de su proyecto, radica en un pensamiento que no quiere ser ya pensamiento del ser y de la fenomenalidad. Ante la intención de pensar la totalidad de la filosofía sólo y exclusivamente a partir de su fuente griega, Levinas nos propone, dice Derrida, dislocar el logos griego pero en griego, dislocar la identidad, abandonar el lugar griego hacia lo otro de lo griego. En fin, liberarse de la dominación griega de lo Mismo y de lo Uno.

Es decir, para dislocar el logos griego es necesario disfrazarse de griego, más aún, hablar griego, fingir hablar griego hasta convencer al griego. Pero ¿se puede fingir hablar un lenguaje? Y si se finge bien, exitosamente, ¿cómo es posible distinguir entre el simulacro y el “original”? Pues para tener éxito en esta ficción, en este simulacro, se debe pasar inadvertido, pero, una vez más, ¿cómo

⁷⁷ Alain David, «Derrida avec Lévinas: ‘entre lui et moi dans l’affection et la confiance partagée’ », *Magazine littéraire*, 419, abril de 2003, p. 30. Alain David es filósofo y miembro de la Liga Internacional contra el racismo y el antisemitismo (LICRA). Derrida escribió el prefacio “La forme et la façon” para el libro de Alain David, *Racisme et antisémitisme*, Ellipses, 2001.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 32.

distinguir entre el simulacro y la realidad, entre la ficción y la competencia, la pertinencia y la pertenencia al lenguaje fingido?⁷⁹

La tentativa levinasiana pretende realizarse como fidelidad a la experiencia, “quiere hacerse entender en un *recurso a la experiencia misma*. La experiencia misma, y lo que hay de más irreductible en la experiencia: paso y salida hacia lo Otro, lo Otro mismo en lo que tiene de más irreductiblemente otro: el Otro”⁸⁰.

Sin embargo, la vacilación y la desposesión del proyecto levinasiano se mantiene. La interpelación de lo griego por lo no-griego implica que la cuestión solo puede decirse dentro de la lengua griega, pero a la vez olvidándose de ella, “extraño diálogo de la palabra y el silencio. Extraña comunidad de la cuestión silenciosa”⁸¹.

Comunidad de la cuestión.

Este texto de 1964, *Violencia y metafísica*, nos será útil como introducción, presentación o apelación a algunos temas, motivos y cuestiones que nos mantendrán ocupados a lo largo de esta investigación. En particular, su apertura, las primeras páginas de este ensayo.

Desde el primer párrafo en que se enuncian aquellas cuestiones que no tienen posibilidad de respuesta, aquellos problemas a los que la filosofía no puede responder: cuestiones en torno a la muerte o a la mortalidad de la filosofía. Sin embargo, cuestiones que, aunque exceden, rebasan o preceden a la filosofía, permiten que el pensamiento “tenga un porvenir [*avenir*]” o “esté todo él por venir [*à venir*]” o incluso “que el porvenir tenga él mismo así un porvenir”⁸².

Podemos ver frecuentemente que la palabra *cuestión* aparece, en otros textos de Jacques Derrida, acompañada por nociones o motivos recurrentes tales

⁷⁹ *La escritura y la diferencia*, p. 121.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 113.

⁸¹ *Ibid.*, p. 180.

⁸² *Ibid.*, pp. 107-108 (Seuil, p. 117-118).

como la herencia, el duelo, la vida, la muerte. En cierto modo, le son conceptos solidarios. Algo ocurre que aparecen ligados en distintos e inesperados contextos.

Así por ejemplo, en algunos de los textos de duelo recopilados en *Cada vez única, el fin del mundo*, específicamente al referirse a Michel Foucault, podemos encontrarnos con lo siguiente:

“Lo que podemos o debemos intentar en tal situación es rendir homenaje a una obra tan grande y tan intrigante por la cuestión que plantea, una cuestión que está implícita en ella misma, guardándola en reserva en su potencial ilimitado, una de las cuestiones que se descifran en ella, una cuestión que la mantiene con aliento. Es decir, con vida”⁸³.

En el discurso a Louis Marin, donde la referencia a la cuestión está relacionada con la herencia:

“En el fondo ésta es la cuestión que nos ha dejado planteada Marin. Es la cuestión con la que nos deja como herederos, herederos ricos e impotentes, es decir, a la vez premunidos y desprovistos [*munis et démunis*]”⁸⁴.

Por último, a propósito de Paul de Man, Derrida promete hablar del porvenir, de aquello que nos habrá legado y de aquello que nos promete la obra de De Man. Siempre imbricando la herencia y el porvenir, la promesa y la guarda de la cuestión.

Estas cuestiones no filosóficas en torno a la mortalidad de la filosofía, en torno a la mortalidad de los filósofos, en torno a la mortalidad de los amigos, estas cuestiones no filosóficas, entonces, son las que fundan o pueden fundar una “comunidad de la cuestión”.

Comunidad de una cuestión insuficientemente determinada, pero que, por esto mismo, por su resistencia a la determinación, puede ser entendida como una “comunidad de la decisión” que aún no encuentra el lenguaje con el cual poder decir su propia posibilidad. Como bien señala Derrida, “esto es poco –no es casi nada”. En efecto, parece que no es mucho una “comunidad de la cuestión acerca

⁸³ Jacques Derrida, *Cada vez única el fin del mundo*, p. 51 [*Chaque fois unique, la fin du monde*, p. 53]. Traducción ligeramente modificada. Se han añadido o restituido algunas palabras que han sido omitidas en la traducción: “guardándola en reserva”.

⁸⁴ *Id.* Traducción modificada.

de la posibilidad de la cuestión”. En cierto modo, es una comunidad que solo tiene en común la posibilidad de serlo, la posibilidad de llegar a ser comunidad.

Decisión y responsabilidad.

Pero permanezcamos en el “casi nada” de esta comunidad, pues esto nos permite postular algunos temas decisivos en ulteriores planteamientos del pensamiento derrideano. Se trata de la *decisión* y de la *responsabilidad*. Ambas calificadas por Derrida como *inentamables*. *Inentamé* quiere decir, intacto. A su vez, el verbo francés *entamer* procede del verbo latino *intaminare*, manchar, y éste, del radical *tangere*, tocar. Tal vez por ello la elección de Patricio Peñalver de traducir *inentamable* por *intangible*⁸⁵. Sin embargo, hay otras posibles traducciones y es el mismo Peñalver quien ha utilizado otras versiones en otros lugares.

En “Fuerza y significación”, Peñalver traduce *entamée* por “encentada”⁸⁶, del verbo *encentar* que significa, según la Real Academia Española, comenzar, empezar; ulcerar, llagar, herir; disminuir, mordisquear, cortar⁸⁷. También en el texto sobre Foucault, “Cogito e historia de la locura”, se mantiene generalmente la traducción de *entamer* por *encentar*. Incluso cuando aparece la palabra *inentamable*, Peñalver la traduce por “inencentable”. Por ejemplo, en la p. 79 (p. 86 de la edición francesa). Lo mismo ocurre en el texto sobre Jabès (p. 95 (p. 105 de la edición francesa)). Por eso resulta extraña la elección de la palabra “intangible” para traducir *inentamable* en el pasaje que nos ocupa.

En la “Introducción” a “La retirada de la metáfora”, Peñalver traduce *entamer* por *encentar*, pero además indica el carácter indecible de esta palabra: “*entame*, inicio o merma, *encentadura* que corta y empaña la integridad del origen

⁸⁵ Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, p. 108. Cf. *Le Nouveau Petit Robert*, 2003, p. 900

⁸⁶ *La escritura y la diferencia*, p.42 [Seuil, p. 45]: “Es *in historiam*, la caída del pensamiento en la filosofía, por lo que la historia es *encentada*”.

⁸⁷ *Diccionario de la Lengua Española*, 21ª edición, 1992, tomo I, p. 823.

desde el comienzo”⁸⁸. Debemos, pues, reconocer por lo menos dos sentidos a este verbo *entamer*: por una parte, la idea de inicio, de comienzo, de inauguración, y por otra parte, la idea de merma y de disminución. Pero además, está la idea de corte, de corte incisivo.

Inentamable, entonces, se refiere a algo no inaugurable, a algo que no puede ser encentado, mermado, inaugurado o comenzado. Esta no inaugurabilidad, esta imposibilidad de comienzo ocurre porque la cuestión, o más bien estas cuestiones, que no pertenecen a la filosofía, ya han tenido lugar, ya tienen una historia, una memoria. Ya constituyen una herencia: “lo imposible ha tenido lugar ya. Lo imposible según la totalidad de lo cuestionado, según la totalidad de lo ente, de los objetos y de las determinaciones, lo imposible según la historia de los hechos ha tenido lugar: hay una historia de la cuestión, una memoria pura de la cuestión pura que autoriza quizás en su posibilidad toda herencia y toda memoria pura en general y como tal”⁸⁹. Es un haber tenido lugar de la cuestión que es más antiguo, que es anterior a la ironía, a la mayéutica, a la *epokhe* y a la duda.

Incluso la filosofía queda desplazada pasando a ser un momento de la aventura de la cuestión. Las preguntas en torno a la muerte o a la mortalidad de la filosofía están insertas dentro de este despliegue de la cuestión. Se puede distinguir entonces, por una parte, la “cuestión en general”, y por otra parte, la “filosofía” como momento de la cuestión misma. Derrida pone la palabra filosofía entre comillas pues se refiere a ese momento preciso dentro del despliegue de la cuestión, pero más adelante, se abre la posibilidad para pensar la filosofía como poder y aventura *de* la cuestión misma. Es la “diferencia entre la filosofía como poder o aventura *de* la cuestión misma y la filosofía como acontecimiento o giro determinado *en* la aventura”⁹⁰. Siempre ya habrá preguntas, o más bien, cuestiones que desborden la hegemonía de la filosofía.

⁸⁸ Patricio Peñalver, *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1996, “Introducción”, p. 9-33

⁸⁹ *La escritura y la diferencia*, p. 108.

⁹⁰ *Ibid*, p. 109.

La guarda de la cuestión.

De este modo, si hay decisión o responsabilidad, éstas no pueden dar inicio, inaugurar, comenzar nada pues lo imposible ya ha tenido lugar. Este tener lugar, este haber tenido lugar *ya*, implica la posibilidad de una historia cuya herencia y memoria involucra una obligación perentoria, un mandato, una injunción: “la cuestión debe ser guardada [*gardée*]”.

Esta guardia, esta guarda de la cuestión apela, por lo menos, a tres sentidos. Primero, la cuestión debe ser protegida, preservada, salvaguardada. Segundo, la cuestión debe ser conservada, resguardada, retenida o incluso detenida (como cuando se habla de un prisionero: *garder un prisonnier*). Tercero, la cuestión debe ser reservada para el futuro, guardada para el porvenir. Y tal vez también tenga un cuarto sentido: la cuestión debe ser observada fielmente, en el sentido de guardarle fidelidad.

En posteriores reflexiones, Derrida será muy claro en afirmar que aquel que guarda, aquel que hereda, siempre debe responder a una doble exhortación, a una doble injunción. Y, desde luego, es una doble obligación contradictoria, un *double bind*. Esta doble asignación, dirá Derrida años más tarde, exige, primeramente, que tengamos “que saber y saber *reafirmar* lo que viene ‘antes de nosotros’, y que por tanto recibimos antes incluso de elegirlo, y comportarnos al respecto como seres libres”⁹¹. Se trata de apropiarse de una memoria y de un pasado del que se sabe que es imposible apropiarse, de un pasado que permanece inapropiable.

La reafirmación a la que se refiere Derrida significa que no solo se acepta esta herencia inapropiable, sino que además se la debe reactivar para mantenerla viva. Y se la debe reactivar de un modo distinto. Es una reafirmación que continúa la tradición, pero que a la vez debe interrumpir la memoria, la herencia, es decir, debe interrumpir también la tradición. Dicho esto, se puede afirmar que la reafirmación de la tradición puede y debe ordenar la crítica, la reinterpretación, la intervención activa para que algo advenga.

⁹¹ Derrida, Jacques y Elisabeth Roudinesco, *Y mañana, qué...*, FCE, Buenos Aires, 2003, p. 12.

Derrida hablará años más tarde de una responsabilidad sin límite, excesiva e incalculable ante la memoria⁹². La responsabilidad aparecerá como respuesta a una herencia que siempre nos precede. Incluso en tanto sujetos libres. Volveremos sobre esto más adelante.

En cuanto al texto de 1964, debemos decir entonces que la cuestión debe ser resguardada, salvaguardada, observada fielmente, pero también debe ser reservada y guardada para el porvenir. La guarda de la cuestión archiva el acontecimiento de la cuestión, pero a la vez, produce aquello que guarda, aquello que archiva. La cuestión debe permanecer siendo cuestión para que sea posible la memoria y el porvenir de la cuestión. El *como tal* de la cuestión, la guarda de la cuestión *como tal* excluye la tranquilidad y la seguridad que procura o debería procurar una respuesta, excluye la tranquilidad y la buena conciencia que podrían alojarse en una responsabilidad que sea mensurable, calculada y calculable.

Esta guarda de la cuestión como tal excluye la tranquilidad de una respuesta y excluye por ello, la delimitación de una decisión, por una parte, y la buena conciencia que podría alojarse en una responsabilidad basada en lo calculable, por otra. La decisión y la responsabilidad son, en este sentido, inencontrables. Y deberán ser pensadas de otro modo.

Con el tema de la comunidad de la cuestión se abre *por lo menos* la cuestión ética del pensamiento deconstructivo, pues también en la palabra comunidad podemos vislumbrar el tema político. La cuestión ética, pues la comunidad de la cuestión nos habla de un cierto *ethos*, de un cierto morar, de un cierto habitar. Pero además, Derrida afirma que este *ethos*, este morar y habitar, es decir, esta guarda de la cuestión, autoriza “toda ley ética en general”⁹³.

⁹² Cf. *Fuerza de ley*, p. 45 y siguientes.

⁹³ *Escritura y diferencia*, p. 109 (Seuil, p. 119).

La responsabilidad de la deconstrucción.

Insistamos en la hipótesis de que todas las lecturas "deconstructivas" que encontramos en la segunda mitad de los años 60 son exámenes de las más diversas tentativas de exceder el discurso dominante logocéntrico. Discurso en el que se habita aunque no nos demos cuenta ni pensemos en ello. La necesidad del discurso logocéntrico y la guarda de la cuestión impelen a responsabilidades que no son respuestas tranquilizadoras ni coartadas que alivian la doble inyunción ni las paradojas de la responsabilidad y la decisión. Desde sus inicios, la deconstrucción tenía en vista esta dimensión ético-política de su estrategia. Solo que era necesario, antes de dirigir la atención a este ámbito, preparar los elementos para un discurso y, tal vez, para una práctica acorde con los parámetros y las exigencias de la deconstrucción⁹⁴.

Esto queda de manifiesto con toda nitidez a mediados de los años 70. En particular, en las preocupaciones por la relación entre la filosofía y la institución llamada filosófica. En el volumen que recopila los textos de este periodo, *Du droit à la philosophie*, podemos encontrar claros indicios que nos muestran un marcado énfasis político en el trabajo deconstructivo⁹⁵. Allí se lee, por ejemplo:

“La deconstrucción, que se produce primeramente como deconstrucción de estas oposiciones [sensible/inteligible, fenómeno/noúmeno, etc.], concierne entonces tan pronto, también y tan radicalmente, a las estructuras institucionales fundadas sobre tales oposiciones. *La deconstrucción es una práctica institucional para la cual el concepto de institución es [reste] un problema*, pero como además ella no es una ‘crítica’ [...], ella no destruye ni desacredita la crítica o las instituciones; su gesto transformador es otro, otra su responsabilidad, que consiste en seguir con la mayor consecuencia

⁹⁴ Cf. *Papel Máquina*, p. 298.

⁹⁵ *Du droit à la philosophie*, Galilée, París, 1990. Este volumen recopila textos que van desde 1975 a 1990.

posible lo que más arriba y en otra parte llamábamos una gráfica de la iterabilidad”⁹⁶.

Desde luego, esta cita es singular y su contexto alude a la autoridad canónica del modelo kantiano sobre los dispositivos de enseñanza filosófica y a la maquinaria discursiva kantiana basada en esas oposiciones. Sin embargo, podemos darle un mayor alcance y postular que la prolongación de la desconstrucción hacia el “ámbito práctico-institucional” ya estaba inscrito desde antes (si es posible hablar así). Por lo menos desde 1964, desde la enunciación de ese *ethos* de la comunidad de la cuestión en *Violencia y metafísica*.

La responsabilidad de la desconstrucción consiste en seguir la “gráfica de la iterabilidad”. Veamos pues, brevemente, en qué consiste la *iterabilidad* y qué se podría entender por una “gráfica de la iterabilidad” que, a todas luces, parece tan determinante para establecer la responsabilidad de la desconstrucción.

En *Firma acontecimiento contexto*, conferencia leída en 1971 en Montreal, Derrida presenta la secundarización de la escritura, la posición de la escritura como suplemento técnico del habla, a través de las posiciones de Condillac, pero manifiesta que estas posiciones y este esquema ya no pueden sostenerse. Y esto desde el momento en que pensamos la escritura teniendo en cuenta la *différance* y la ausencia de destinatario.

La ausencia está supuesta en todo signo, la noción de ausencia es el presupuesto de toda idea de signo. Así por ejemplo se postula que el emisor abandona su mensaje y se separa de éste; a la vez, en el mensaje se comunica algo a los ausentes. Sin embargo, la especificidad del signo escrito, hace que la ausencia en el ámbito de la escritura tenga que ser de un tipo original.

La legibilidad de la escritura debe mantenerse aún ante la desaparición absoluta del destinatario. Y esta legibilidad, como función propia de la escritura, está facultada por la posibilidad de repetición. Derrida preferirá hablar de *iteración*,

⁹⁶ *Ibid.*, p. 88. Para la gráfica de la iterabilidad, cf. p. 49. Allí, en nota, se remite a *Firma acontecimiento contexto* y a *Limited Inc.*

de *iterar* (de *iter*, que quiere decir 'de nuevo' y que viene de *itara*, 'otro' en sánscrito).

La iterabilidad es la posibilidad de repetir una forma no solo en ausencia de su referente, sino en ausencia de un significado o de una intención de significado. Ahora bien, esta iterabilidad que permite constituir la identidad de la forma, es a la vez la que abre la posibilidad para que esa unidad no se constituya nunca como unidad de identidad consigo misma.

La iterabilidad es entonces la repetición más la alteridad, la repetición no de lo mismo, sino de lo otro. La iterabilidad hace posible la legibilidad y ésta a su vez solamente es posible a partir de la desaparición o de la ausencia del emisor y del destinatario, incluso en la ausencia de un querer-decir.

Retomando la lectura que veníamos haciendo, podemos decir entonces que la responsabilidad de la desconstrucción consiste en esta repetición fiel de la institución, pero que en su mismo gesto iterativo, introduce la novedad como de contrabando. La desconstrucción es la repetición de la tradición, más la novedad inventiva que viene a rasgar la continuidad de la historia.

Responder a y responder de.

En 1983, en *Las pupilas de la Universidad*, el tema de la responsabilidad reaparece a propósito del principio de razón (*principium reddendae rationis*). Si en el principio de razón hay una obligación, un deber de dar razón, de rendir cuentas, de rendir razón, la pregunta que se hace Derrida es, en este caso, "¿quién sería *responsable* de esta deuda o de este deber, y ante quién?"⁹⁷.

Ante la exigencia de rendir razón, ante este llamado del principio de razón, se ha de responder, se ha de ser responsable. Pero hay que hacer algunas distinciones acerca del concepto de responsabilidad y comenzar por distinguir

⁹⁷ *Du droit à la philosophie*, Galilée, París, p. 471. Traducción castellana en Revista *Anthropos*, 13, 1989, p. 65 (La traductora, Cristina de Peretti, traduce la palabra *devoir* por *obligación*. He preferido traducirla por *deber*. Además, omite lamentablemente las cursivas de la palabra "responsable").

entre el sentido de responder *al* principio de razón y responder *del* principio de razón.

En el primer caso, responder *al* principio consiste en dar razón, en fundar, en justificar a través del mismo principio. En cambio, responder *del* principio implica interrogarse acerca del fundamento del principio del fundamento, acerca de la posibilidad, del origen, del sentido, del fin y de los límites de tal principio.

Responder al principio de razón significa *obedecer*, prestar oídos al llamado del principio. Es una noción de responsabilidad entendida como obediencia, como acatamiento. Se responde obedientemente al llamado, se mantiene una escucha obediente al llamado. Responsabilidad ciega, en cierto modo, pero que es todo oídos.

Responder *del* principio de razón, en tanto interrogación por el sentido, por el origen, por la razón de la razón no significa obedecer, pero tampoco quiere decir desobedecer. Sin embargo, a pesar de no haber obediencia, hay una escucha más fina, una mejor visión de las diferencias y una mayor *fidelidad* a la llamada de la razón⁹⁸.

Responder *del* principio apela a una nueva responsabilidad, o más bien, a otra responsabilidad. Una responsabilidad excesiva pues debe permanecer fiel al llamado del principio de razón, pero esta fidelidad no implica una reverencia paralizadora y sometida, sino la apertura a posibilidades insospechadas, en definitiva, la apertura al porvenir. La responsabilidad ante el principio de razón nos lleva a lo que carece de fundamento, al sin fondo del abismo: el *Ab-grund*.

Podemos preguntarnos si se trata en efecto de una “nueva” responsabilidad o si se trata más bien de una responsabilidad *más antigua* que la misma responsabilidad de dar razón. La responsabilidad que hace posible toda responsabilidad.

Sin embargo, esta apertura al porvenir no promete seguridad ni bondades, por el contrario, siempre arriesga lo peor. Y este riesgo, siempre insoslayable e inevitable, es el único que nos permite liberarnos de la esclerosis de un programa que, paradójicamente, sería una cerrazón del porvenir.

⁹⁸ *Ibid*, p. 473. Traducción española, p. 66.

En el Seminario de Capri, publicado en 1996, Derrida afirmará que no hay porvenir sin iterabilidad: “De un discurso por venir – sobre el por-venir y la repetición –. Axioma: ningún por-venir sin herencia y sin posibilidad de *repetir*. Ningún por-venir sin una cierta *iterabilidad*”.⁹⁹

Retomaremos la cuestión de la responsabilidad más adelante a propósito del compromiso de la deconstrucción.

Comunidad de pensamiento, comunidad respirable.

Por último, otra reaparición que nos hace pensar en una continuidad de motivos y en una coherencia en la trayectoria: La noción de comunidad y, en este caso, directamente relacionada con la responsabilidad. Con la responsabilidad hiperbólica ante el principio de razón.

Esta responsabilidad hiperbólica apelaría a una “comunidad de pensamiento” que se cuestionaría sobre el principio de razón y sobre el fundamento, pero desde luego, un pensamiento así difícilmente puede constituir o posibilitar una comunidad. Más aún, obliga a re-pensar lo que es y lo que constituye una comunidad.

La dificultad de esta comunidad y de esta responsabilidad radica en un doble mandato, en una doble injunción: conservar, *garder*, la memoria viva de una tradición y permitir la apertura hacia el porvenir¹⁰⁰. Difícil comunidad, pues se cuestiona lo incuestionable. En este sentido, al igual que en “Violencia y metafísica”, se trata de una *comunidad de la cuestión*, es decir, se trata de resguardar una memoria, pero para permitir su apertura a aquello por venir.

En 1990, Derrida se refiere extensamente a lo que podríamos llamar “la aporía de una comunidad filosófica”. Ahora bien, lo destacable para nuestro propósito es el tránsito que se da entre la comunidad de la cuestión y la comunidad de pensamiento, y tal vez, incluso un paso más.

⁹⁹ Jacques Derrida, *Fe y saber*, p. 100.

¹⁰⁰ *Du droit à la philosophie*, p. 489-490.

Cuando Derrida se refiere a la experiencia de la cuestión “¿qué es la filosofía?”, se pregunta también ¿cómo clasificar este tipo de experiencia? ¿Es una experiencia filosófica? ¿Es una experiencia de la cuestión? Pues bien, para entender estas preguntas, Derrida afirma que la organización del espacio filosófico se divide por lo menos de tres modos¹⁰¹.

1. Entender la pregunta “¿qué es filosofía?” como perteneciente a la memoria y a la tarea de la filosofía misma. Es decir, para entender esta pregunta es necesario recurrir a una esencia dada de la filosofía.

2. Entender la pregunta “¿*qué es filosofía?*” como una cuestión que no tiene una respuesta estabilizable, pero que pertenece o participa de la comunidad de la cuestión. Derrida remite en nota a pie de página a “Violencia y metafísica”. Una cuestión puede formarse y dar lugar al discurso al que apela, solo si presupone “la comunidad de alguna interlocución”. Aquí se recurre a la posibilidad supuestamente originaria de la cuestión “¿qué es la filosofía?”

3. El tercer modo se daría el derecho de no presuponer ni la respuesta ni la formación de la cuestión sobre la filosofía. Incluso ni siquiera se presupondría la posibilidad de una cuestión en general sustraída a la comunidad de pensamiento a la que daría lugar.

Aunque este tercer modo está presentado o, más bien, comienza por ser presentado negativamente, se trata por el contrario de una afirmación, de un pensamiento deconstructivo, pero afirmativo. Citemos extensamente este pasaje, pues hay aquí un desplazamiento desde la cuestión hacia algo que la antecede y que posibilita la apertura al porvenir:

“La cuestión (y con ella todas las formas de la negación, de la investigación, de la crítica) envuelve en sí una afirmación, al menos el ‘sí’, la afirmación sin otro contenido que lo otro, precisamente, al que una huella es dirigida, aunque sea en la noche. El pensamiento de este ‘sí’ *antes de* la filosofía, incluso *antes de* la cuestión, *antes de* la investigación y la crítica, no significa ninguna renuncia a la filosofía, a lo que puede seguirla o seguirse de ella. Este pensamiento *puede* e incluso podemos pensar que *debe* justamente comprometerse en ello [*y engager*].

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 27.

Puede desde el momento en que, bajo la forma del deber o de la deuda, se encuentra ya *comprometido [engagé]*, inscrito en el espacio abierto y cerrado por esta *apuesta [gage]* – dada al otro, recibida del otro. Pero él traza una forma de límite extraño entre todas las determinaciones de lo filosófico y un pensamiento destructivo que está comprometido *por* la filosofía sin pertenecerle, fiel a una afirmación cuya responsabilidad lo emplaza *delante de [devant]* la filosofía, pero también siempre *antes* que ella, por lo tanto, más acá o más allá de ella, de las figuras identificables de la identidad filosófica, de la cuestión filosófica respecto a la filosofía, incluso de la forma-cuestión del pensamiento. Es en esta tercera posibilidad en la que está comprometida la deconstrucción, tal como parece requerida o más bien tal como ella parece requerir el pensamiento”¹⁰².

Más acá o más allá de la filosofía y de la cuestión. Derrida buscaba pensar la posibilidad de una comunidad que se haga cargo de este insoportable emplazamiento de cuestiones. Una comunidad que permita la crítica, la discusión, pero no las polémicas mediocres y pequeñas, una comunidad que sea capaz de pensar las contradicciones y las antinomias sin reducir ese pensamiento a la sola búsqueda de soluciones, respuestas o coartadas. Derrida afirma, sin lugar a dudas, que “la única comunidad respirable (para mí – y digo respirable para hablar a la vez de una fidelidad al espíritu de filosofía y de una fidelidad viva, sin dogma, sin asesinato, sin polémica, sin desfiguración odiosa) sería una comunidad que, lejos de huir o denegar esta doble ley, intente medirse en ella, pensar lo que viene a través de ella, de dónde viene ella y cuál es su porvenir, lo que *venir* quiere decir – o no quiere decir, lo que venir compromete para la filosofía”¹⁰³.

Más allá de la comunidad de la cuestión alude entonces al porvenir. Más que a la posibilidad de un porvenir, se alude a la promesa de un porvenir. Recordemos, una vez más, un pasaje citado anteriormente a propósito de las preguntas que la filosofía no puede responder: “[...] quizás incluso gracias a ellas, el pensamiento tenga un porvenir o incluso, se dice hoy, esté todo él por venir a

¹⁰² *Ibid.*, p. 28-29.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 521-522.

partir de lo que se reservaba todavía en la filosofía; más extrañamente todavía, que el porvenir tenga él mismo así un porvenir”¹⁰⁴.

En el ensayo sobre el pensamiento de Levinas (1964) ya se anunciaba, y desde el primer párrafo, esta relación entre la cuestión y el porvenir.

En cuanto al “más acá” de la cuestión, en cuanto a esa afirmación y a ese “sí”, por lo menos podemos decir que comienza a enfatizarse en *Psyché. Inventions de l'autre* (1987). Con mayor precisión, al final del *Avant-propos*, cuando la *cuestión* se convierte en *demanda*, cuando la cuestión *corresponde*, es decir, co-responde a alguna demanda venida del otro. Entonces, dice Derrida, la cuestión “se deja preceder por una extraña afirmación. Para velar sobre ella, quizás hace falta, primeramente, *volverse* a la víspera de la cuestión”¹⁰⁵.

¹⁰⁴ *La escritura y la diferencia*, pp. 107-108.

¹⁰⁵ *Psyché. Inventions de l'autre*, Galilée, París, 1987, p. 10.

2. Filosofía e institución. Justicia y derecho.

Objetivo “crítico y práctico” de la desconstrucción: Galilée, Grephe.

Desde otro punto de vista, siempre en la perspectiva institucional, podemos destacar lo siguiente a propósito del ámbito editorial y universitario.

En 1974 se inaugura la colección *La philosophie en effet*. Derrida, junto a Sarah Kofman, Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe, dirigen la colección en la recién creada Editorial Galilée¹⁰⁶. El escrito que aparece en la solapa de los textos de esta colección permite ver los intereses que se pretenden promover con esta nueva colección. Entre éstos está el análisis de la articulación interna de la filosofía, del conocimiento y del reconocimiento de lo que ha sido y es considerado como externo e inferior a la filosofía, la determinación del retraso de la filosofía y, al mismo tiempo, la pretensión de su papel constitutivo. Por último, esta nueva colección se plegaba a *la exigencia y el fomento de la intervención práctica y crítica de la filosofía*¹⁰⁷. Desde luego, es aventurado postular que este texto haya sido redactado por Derrida, sin embargo, no puede no haber cierta autoría y cierta responsabilidad en el tenor de este escrito.

¹⁰⁶ Ignoramos las razones, los motivos, que llevaron a bautizar la editorial con el nombre *Galilée*, Galilea, pero no deja de ser estimulante pensar que Derrida haya tenido alguna influencia en tal elección bautismal. La Virgen Santa, la «madre galilea», es aquella en que se es concebido sin padre. Cf. "Entre corchetes", p. 95, *Points de suspension*, p. 16; *Glas*, p. 180-181.

¹⁰⁷ En las solapas de los textos publicados en esta colección, se lee lo siguiente: “Someter, en primer lugar, el análisis de lo filosófico al rigor de la prueba, a las cadenas de la consecuencia, a las obligaciones internas del sistema: articular, primer signo de pertinencia, en efecto.

Ya no desconocer lo que la filosofía quiere dejar caer o reducir, bajo el nombre de efectos, a su fuera o a su debajo (efectos ‘formales’ – ‘vestimentas’ o ‘velos’ del discurso – ‘institucionales’, ‘políticos’, ‘pulsionales’, etc.): operando de otro modo, sin ella o contra ella, interpretar la filosofía en efecto.

Determinar la especificidad del retraso [*après-coup*] filosófico – el retardo, la repetición, la representación, la reacción, la reflexión que relacionan la filosofía a lo que ella intenta, sin embargo, nombrar, constituir, apropiarse como sus propios objetos (otros ‘discursos’, ‘saberes’, ‘prácticas’, ‘historias’, etc.) asignados con residencia regional: delimitar la filosofía en efecto.

Ya no pretender la neutralidad transparente y arbitral, tener en cuenta la eficacia filosófica y sus armas, instrumentos y estratagemas, intervenir de modo práctico y crítico: hacer trabajar la filosofía en efecto.

El efecto en cuestión, entonces, no se deja ya dominar aquí por lo que la filosofía reconoce bajo este nombre: producto simplemente segundo de una causa primera o última, apariencia derivada o inconsistente de una esencia. Ya no hay, sometido por adelantado a la decisión filosófica, un sentido, incluso una polisemia del efecto.”

El último móvil o motivo de este texto nos interesa particularmente, no solo por su recurrencia, es decir, porque reaparece en otros escritos del mismo año, sino porque permite perfilar con mayor insistencia una preocupación que no cesará de estar presente en sus escritos futuros. Esta preocupación estará marcada, por lo pronto, por lo político, lo jurídico, lo institucional y la enseñanza.

A principios de 1975, se constituye el *Grupo de investigaciones sobre la enseñanza filosófica* (Grep) como un lugar de discusión en torno a los problemas que se suscitan a partir del vínculo entre la filosofía y la enseñanza. Sin embargo, las sesiones preparatorias datan del año anterior. El *Anteproyecto* de constitución del Grep tiene fecha 16 de abril de 1974¹⁰⁸. Nos referiremos con mayor detalle a estos compromisos político-institucionales en la *Cuarta Parte*. Solo destacaré que las investigaciones que se emprenderían en consonancia con el Grep, apuntaban a un objetivo «crítico y práctico». *Crítico y práctico* tal como se indicaba en la declaración de intenciones de la colección de la Editorial Galilée.

Además de buscar evitar una «neutralidad transparente y arbitral», como en la colección, con el alcance crítico y práctico se enfatiza que los trabajos, las investigaciones y los problemas teóricos implican acciones prácticas y políticas, es decir, que la estrategia deconstruccionista involucra efectos no sólo en la disciplina filosófica, sino también en la institución, en la ciudad y en el mundo.

La necesidad de una deconstrucción “práctica”, y ya no solo “teórica”, estaba considerada desde el comienzo, aunque presenta un “retraso”. A esto se refiere Derrida en una entrevista realizada en septiembre de 1975:

“Pero lo que más me interesa entonces es tratar de limitar un cierto retraso: por ejemplo, entre este trabajo sobre y contra la institución [...] y, por otra parte, aquello que percibo como el lugar más avanzado de la [...] ‘deconstrucción’ de tipo filosófico o teórico. Una deconstrucción no puede ser ‘teórica’, desde su principio mismo. No se limita a conceptos, a contenidos de pensamiento o a discursos. Esto ha estado claro desde el comienzo. Aunque la deconstrucción de las estructuras institucionales [...], aunque esta deconstrucción política es indispensable, hay que tener en cuenta aquí ciertas separaciones, y tratar de

¹⁰⁸ Derrida Jacques, *Du droit à la philosophie*, pp. 146 y siguientes.

reducirlas aun cuando sea imposible, por razones esenciales, borrarlas: por ejemplo, entre los discursos o las prácticas de esta desconstrucción inmediatamente política y una desconstrucción de aspecto teórico o filosófico. Estas separaciones son a veces tan grandes que disimulan los relevos o los hacen irreconocibles para muchos”¹⁰⁹.

Aunque se trataba de un “retraso”, la desconstrucción es política y habría que tratar de reducir, si no borrar la separación y la distancia que aparentemente habría con una desconstrucción de tipo teórica. Sin embargo, esto no atenúa el hecho de percibir un marcado énfasis de lo político a partir de mediados de los 70 con la creación del *Greph* y con la creación de la Colección *La philosophie en effet*.

El sufrimiento de la desconstrucción.

El problema que incide en el énfasis de una “desconstrucción de carácter práctico”, al parecer, es el hecho de encontrarse ante el derecho, ante lo jurídico y las luchas institucionales, ante el desafío de la creación de nuevas instituciones, de contra-instituciones para luchar por ciertas reivindicaciones críticas.

Es aquí donde se da cierto sufrimiento de la desconstrucción. Sufrimiento que, por lo menos en *Fuerza de ley*, radicaría en “la ausencia de regla, de norma y de criterio seguro para distinguir de manera no equívoca entre el derecho y la justicia”¹¹⁰. Derrida afirma que el problema consiste en discernir y lograr establecer cómo es posible juzgar aquello que autoriza y permite el juicio.

Este sufrimiento por no poder discernir entre el derecho y la justicia, por no poder juzgar aquello que autoriza el juicio, es decir, por no poder juzgar el derecho, no puede dejar de ser relacionado con la responsabilidad entendida como aquella que se hace cargo de responder *del* principio de razón, es decir, una

¹⁰⁹ Jacques Derrida, *Points de suspension*, Galilée, París, 1992, p. 35-36 (“Entre corchetes”, en *Anthropos*, 13, 1989, p. 103).

¹¹⁰ Jacques Derrida, *Fuerza de ley*, p. 13 (Galilée, p. 14).

responsabilidad que tiene que habérselas con el abismo que posibilita el fundamento, el principio del fundamento.

Tal vez podamos ir un poco más lejos y relacionar este sufrimiento con las reticencias y reservas derrideanas respecto a los errados enfoques que consideraban la estrategia deconstructiva como si fuese una metodología (a causa de la ausencia de regla segura) o como si fuese una crítica (a propósito de la ausencia de criterio seguro). Es decir, ya al deslindarse la deconstrucción en relación al método y a la crítica, acaecería el sufrimiento que significa no tener reglas ni criterios seguros.

Ahora bien, ¿por qué ese problema se enfatiza, se agudiza o provoca sufrimiento justamente a propósito de la distinción entre derecho y justicia? ¿Por qué no se puede enfrentar directamente este problema? ¿Por qué no se puede establecer clara y directamente esta distinción? Más adelante abordaremos estas interrogantes.

1968: malestar con la Universidad.

Aventuramos la conjetura de que 1968 es el año en que se preparan o se dan ciertos cambios o, más bien, se da cierto énfasis al aspecto jurídico-político-institucional de la estrategia deconstructiva. Esto queda de manifiesto cuando Derrida defiende su tesis en la Universidad de la Sorbonne. Allí alude a la historia de la filosofía francesa del periodo que va desde 1955 a 1980¹¹¹. Es una historia singular, pero no porque se trate de su historia personal, sino porque ha habido acercamiento, alejamiento y revaloración respecto a contenidos y prácticas de la filosofía y de la institución filosófica. La referencia a esta “secuencia histórica” es traída a colación para indicar algunas intersecciones entre esta secuencia y los motivos de la empresa derrideana de aquella época.

¹¹¹ Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie*, p. 441. Traducción castellana: "El tiempo de una tesis: Puntuaciones", en *Anthropos*, 93, pp. 20-26.

La decisión de preparar una tesis data de 1957. En verdad, no es una decisión, sino lo que era esperable al egresar de la *École Normale* y después de la *agregación*. El título propuesto fue “La idealidad del objeto literario”. Sin embargo, entre 1963 y 1968, Derrida emprende la tarea de constituir un “dispositivo estratégico abierto” para revelar la evaluación y devaluación de la escritura, dicho en breve, para revelar el sistema de constricciones que Derrida llamará fonologocentrismo. Las investigaciones emprendidas para este propósito no podían someterse a las normas clásicas de la tesis.

Entre 1968 y 1974, Derrida afirma que simplemente descuidó la tesis. El acontecimiento de mayo del 68 y la muerte de Jean Hyppolite, ocurrida el mismo año, marcaron el final de cierto tipo de pertenencia a la Universidad e hizo cuestionable el hecho de que la desconstrucción tuviera que ver sólo con filosofemas y contenidos. El énfasis se marcó desde ahora sobre las estructuras institucionales, pedagógicas y jurídicas.

En una entrevista de 1991¹¹², Derrida afirma que aunque participó en la organización de la primera asamblea general de la Escuela Normal Superior, él no era un “*soixante-huitard*” ni se sentía bien con ese “vibrar al unísono” ni con el “júbilo” imperante. Sin embargo, concede cierta importancia a lo sucedido en el 68. Habla de una sacudida sísmica que viene desde muy lejos y que, aún en 1991, no se ha estabilizado. La retoma del poder por parte de las fuerzas más conservadoras y el resentimiento imperante luego de los acontecimientos de 1968, en cierto modo, ocasionaron que el trabajo de Derrida se tornara más “militante”: “Es en esta constatación posterior [*après-coup*] que comencé a dar una forma más visiblemente, digamos, ‘militante’ a mi trabajo de enseñanza”.

1968 fue la toma de conciencia práctica y efectiva del carácter artificial de las instituciones. La falla de éstas puso al desnudo su funcionamiento y su falta de fundamento. Se puso en cuestión la legitimidad y los orígenes de las instituciones y de los poderes, se cuestiona un estado social o discursivo que se pretendía naturalizar o deshistorizar.

¹¹² *Points de suspension*, p. 358.

Desde 1974, en coincidencia con la creación del Greph, Derrida determina deliberadamente no defender la tesis. Sin embargo, en 1980 decide sostenerla y defenderla y prepararse para nuevos movimientos¹¹³.

De acuerdo a esta secuencia, es durante el segundo periodo – el que comienza en 1968 –, cuando se avizora un desplazamiento de énfasis hacia lo político, lo jurídico y lo institucional. Con la creación del Greph, las investigaciones recaen de lleno en el carácter institucional de la filosofía y en el examen atento y riguroso de las relaciones entre el derecho y la filosofía.

Podemos decir entonces, precipitando una hipótesis, que las nociones de comunidad, responsabilidad y de decisión estaban presentes ya desde 1964 y que, cuatro años más tarde comienza esa inquietud y malestar con la Universidad, esas preocupaciones por la relación entre filosofía e institución que desembocarán en la desconstrucción del derecho y de lo jurídico.

Instituciones. Performatividad y fragilidad.

Al ser históricas, las instituciones requieren de un momento fundacional. Este momento es también el momento de su legitimación. Sin embargo, este momento fundacional y legitimante es paradójico pues se sustrae a todo tipo de fenomenalidad. Derrida ha mostrado esta paradoja ya en un texto publicado en 1984, pero que corresponde a una conferencia leída en 1976¹¹⁴. Roger Shattuck le había propuesto que intentara hacer un análisis textual (filosófico y literario) de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos y de la Declaración de los Derechos del Hombre. Se trata de la paradójica performatividad de la declaración de independencia de un Estado y su relación con la firma.

¹¹³ *Du droit à la philosophie*, p. 441.

¹¹⁴ Derrida, Jacques, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la Politique du nom propre*. Texto íntegro de una conferencia pronunciada en francés en la Universidad de Virginia (Charlottesville) en 1976. Publicado por Éditions Galilée, París, 1984. Cf. Carlos Contreras Guala, “El gesto performativo de la fundación. La Proclamación de la Independencia”, en Revista Electrónica *Cyber Humanitatis*, N° 27, invierno de 2003.

En el caso de un Acta de Declaración de Independencia, el problema de la firma podría enunciarse como la pregunta acerca de *quién* firma, pues están, por una parte, los representantes, los que de hecho firman, pero, de derecho, al firmar en nombre de..., están también, por otra parte, los representados.

Hay entonces una delegación. El firmante sería, en último término, el pueblo, el conjunto de la sociedad. Pero con la firma, ¿hay una constatación de la independencia? ¿O tal vez con la firma se produce la independencia? “No podemos decidir, y es todo el interés, la fuerza y el golpe de fuerza de tal acto declarativo, si la independencia es *constatada* o *producida* por este enunciado”¹¹⁵. Más adelante continúa: “¿Acaso el buen pueblo ya se ha liberado de hecho y no hace más que tomar acta de esta emancipación a través de la Declaración? ¿O bien se libera en el instante y a través de la firma de esta Declaración? No se trata aquí de una oscuridad o de una dificultad de interpretación, de una problemática en camino a su solución. No se trata de un análisis difícil que fracasaría ante la estructura de los actos implicados y la temporalidad sobredeterminada de los acontecimientos. Esta oscuridad, esta indecidibilidad entre, digamos, una estructura performativa y una estructura constatativa, son *requeridas* para producir el efecto buscado. Ellas son esenciales en la posición misma de un derecho como tal, ya se hable aquí de hipocresía, de equívoco, de indecidibilidad o de ficción. Incluso llegaré a decir que toda firma se encuentra afectada de esto”¹¹⁶.

El pueblo que firma no existe antes de la Declaración, es la firma quien inventa al firmante, al signatario: “La firma inventa al signatario. Este no puede autorizarse a firmar más que una vez llegado al final, si podemos decir, de su firma y en una especie de retroactividad fabulosa. Su primera firma lo autoriza a firmar. Esto se produce todos los días pero es fabuloso y pienso cada vez, al evocar este tipo de acontecimiento, en *Fable* de Francis Ponge: ‘Por la palabra *por* comienza entonces este texto / Cuya primera línea dice la verdad...’”¹¹⁷.

El origen instituyente, el origen legitimante que autoriza la firma, se sustrae entonces a cualquier tipo de presentación o de fenomenalización. El tiempo

¹¹⁵ *Otobiographies*, p. 20.

¹¹⁶ *Ibid*, p. 20-21.

¹¹⁷ *Ibid*, p. 21-22.

inaugural no puede ser presente: “Al firmar, el pueblo dice — y hace lo que dice hacer, pero difiriéndolo por la mediación de sus representantes cuya representatividad no es plenamente legítima más que por la firma, por consiguiente, con posterioridad: desde ahora tengo el derecho de firmar, en verdad lo habré tenido ya puesto que he podido dármelo. Me habré dado un nombre y un ‘poder’, entendido en el sentido de poder-firmar por delegación de firma. Pero este futuro anterior, tiempo propio para este golpe de derecho (como diríamos golpe de fuerza), no debe ser declarado, mencionado, tomado en cuenta. Es como si no existiera”¹¹⁸.

El performativo paradójico que posibilita la fundación de un Estado y la fabulosa creación de la nación moderna corresponde a una “ley de estructura”: el acontecimiento fundacional está fuera de la ley, fuera de la legitimidad que ese mismo momento instaaura. Derrida es enfático al referirse a esta “ley de estructura”: “*Todos los Estados-nación nacen y se fundan en la violencia. Creo irrecusable esta verdad. Sin siquiera exhibir a este respecto espectáculos atroces, basta con destacar una ley de estructura: el momento de fundación, el momento instituyente, es anterior a la ley o a la legitimidad que él instaaura. Está, por lo tanto, fuera de la ley, y es violento por eso mismo*”¹¹⁹.

Pero además de la performatividad, otra característica de la institución es su solidez. Sin embargo, la solidez de una institución no radica precisamente en su firmeza, en su resistencia o durabilidad, sino – otra paradoja – en la fragilidad de su fundación. Esta fragilidad es posible hacerla radicar en la aporía de una comunidad o, más bien, en la aporía de la responsabilidad, es decir, siempre será “en el nombre de una responsabilidad más imperativa que se suspende o se subordina la responsabilidad ante una instancia constituida”. Hay que enfatizar que esto no significa una apelación o una apología de la irresponsabilidad, sino más bien una reivindicación del “derecho de no tener cuentas que rendir – en última instancia – a tal o cual aparato de juicio, ante tal o cual régimen de la comparecencia”¹²⁰.

¹¹⁸ *Ibid*, p. 22-23.

¹¹⁹ Jacques Derrida, *El siglo y el perdón*, Ediciones de la Flor, p. 36 (Seuil, 2000, p. 131).

¹²⁰ *Du droit à la philosophie*, p. 35.

Aporía de la responsabilidad. La responsabilidad indestructible.

La ley paradójica de la responsabilidad se enuncia así: “inestable, precario y desconstructible [el derecho, en este caso], es precedido siempre y apela a una indestructible responsabilidad”¹²¹. No deja de ser llamativo que aquí la responsabilidad previa al derecho sea calificada de *indestructible*. Sólo lo separa una sílaba para ser llamada *indestructible* como lo será la justicia. Prosigo la cita: “Indestructible porque siempre está relanzada en una sobrepuja inquieta que la sustrae a todo apaciguamiento [*apaisement*] y, sobre todo, a toda buena conciencia”. Una desconstrucción del concepto de la responsabilidad siempre será hecha “en el nombre de una responsabilidad más exigente, más fiel a la memoria y a la promesa, siempre más allá del presente”¹²². El concepto de responsabilidad alcanza aquí características que parecen desbordar sus límites, pues se apela a la responsabilidad para mantener cierta vigilancia crítica respecto al concepto mismo de responsabilidad.

En 1964 se hablaba de una responsabilidad inasible, intangible, una responsabilidad que no podía ser iniciada o inaugurada: *inentamable*, en francés. Ahora, en 1990, el concepto de responsabilidad es retomado a propósito de esta aporía de la comunidad, de esta desconstrucción de la institución, como una responsabilidad *indestructible*.

Veremos a continuación cómo la aporía de la institución ocasiona el sufrimiento de la desconstrucción al no tener criterios de juicio para distinguir entre el derecho y la justicia. La “indestructible” responsabilidad pasa a ser relevada, o mejor aún, debe ser pensada y considerada junto a la “indestructible” justicia. Aunque hay que señalar que la *justicia* pensada como indestructible data de 1989 y que la responsabilidad calificada como indestructible corresponde a un texto fechado en julio-agosto de 1990. Esto podría permitirnos conjeturar que la justicia, a pesar del calificativo asombroso de *indestructible* y de ser considerada como condición de posibilidad de toda desconstrucción, es un

¹²¹ *Id.*

¹²² *Ibid*, p. 36. Cf. infra *Cuarta Parte* a propósito de la relación entre responsabilidad y promesa.

nombre más, junto a otros, de una serie de “conceptos” inclasificables, impresentables, “cuasi-trascendentales”, pero tal vez intercambiables entre sí.

De todos modos, la distinción entre derecho y justicia marcará el inicio de una importante configuración en torno a ésta última: la justicia.

Justicia y derecho.

En *Espectros de Marx* todo comienza, en lo que se refiere a la justicia, con las lamentaciones de Hamlet: la maldición del justiciero, el tener que ser hijo y llegar a enderezar entuertos. En otras palabras, el espanto que provoca que el derecho se sustente en la fuerza y en la violencia de la venganza. Tesis planteada posteriormente por Nietzsche, Benjamin y Heidegger.

Sin embargo, Derrida presenta, en forma de pregunta, algunas alusiones a la posibilidad de una justicia sustraída a la venganza: “Si el derecho se sustenta en la venganza [...], ¿no puede aspirarse a una justicia que, un día que ya no pertenecería a la historia, un día casi mesiánico, se encontraría por fin sustraída a la fatalidad de la venganza? Mejor que sustraída: ¿infinitamente ajena, heterogénea a su fuente?”¹²³

En este texto, Derrida se refiere en particular a la interpretación de la *Dike* que nos ofrece Heidegger en *Holzwege* y ante la cual Derrida plantea, también en términos de pregunta o de cuestión, si no es posible pensar o, más bien, aspirar a una justicia sustraída a la venganza, apelar a una justicia que no sea heredera de esta historia.

La sentencia de Anaximandro dice que el presente en tanto presente está desquiciado, desajustado, está en *adikia*. De lo que se trataría entonces es de dar justicia, *didonai diken*, no de hacer justicia como expiación o restitución, es decir, no se estaría pensando aquí en una justicia como venganza, sino en el *didonai diken* como donación de justicia.

¹²³ Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, p. 35.

Según Derrida, la respuesta de Heidegger a la pregunta acerca del sentido de la donación es el siguiente: “el donar no reposa aquí más que en la presencia (*Anwesen*), no significa solo abandonar (*weggeben*) sino, más originariamente, acordar, es decir, aquí *zugeben*, que marca en la mayoría de los casos la adición, incluso el exceso, en cualquier caso, aquello que se ofrece como *suplemento*, por añadidura, fuera del comercio, sin intercambio [...] La ofrenda consiste en dejar: en dejar al otro aquello que le corresponde como propio [es decir] la conjunción de su estancia, de su tiempo, de su momento [es decir] ese acuerdo consigo mismo que *le es propio (ihm eignet)* y le da presencia”¹²⁴. Heidegger piensa entonces la *adikia* como disyunción y también, por consiguiente, piensa la *Dike* a partir del ser como presencia.

Derrida desliza una versión diferente, una versión que piensa la dislocación del tiempo, que asume esa dislocación, esa disyunción, y desplaza su origen, su procedencia, al porvenir. Le otorga el tono mesiánico. No se trata de la negatividad de la disyunción, no se trata de un pesimismo, sino de la afirmación de la justicia y del porvenir. Y nuevamente presenta esta versión diferente bajo la forma de la pregunta: “Más allá del derecho, y todavía más allá de la juridicidad, más allá de la moral, y todavía más allá del moralismo, la justicia como relación con el otro ¿acaso no supone, por el contrario, el irreductible exceso de una dis-yunción o de una anacronía, cierto *Un-Fuge*, cierta dislocación *out of joint* en el ser y en el tiempo mismo, una dis-yunción que, por afrontar siempre el riesgo del mal, de la expropiación y de la injusticia (*adikia*) contra los cuales no hay garantía calculable, sólo ella podría *hacer justicia* o *impartir justicia* al otro como otro? ¿Un *hacer* que no se agotaría en la acción y un *impartir* que no sería lo mismo que restituir? Para decirlo rápidamente y para formalizar al máximo las apuestas: aquí [...] entraría en juego la relación de la desconstrucción [...] con lo que debe (sin deuda ni deber) entregarse a la singularidad del otro, a su *precedencia* o a su solícita *proveniencia* absolutas, a la heterogeneidad de un *pre-* que significa, sin duda, lo que viene antes que yo, antes que todo presente, por tanto, antes que todo presente pasado, pero también aquello que, por eso mismo, viene del porvenir o como porvenir:

¹²⁴ *Ibid.*, p. 40.

como la venida misma del acontecimiento. [...] Aquí se anunciaría siempre la desconstrucción como pensamiento del don de la indesconstructible justicia, indesconstructible condición de toda desconstrucción, cierto, pero condición que está ella misma *en desconstrucción* y permanece, y debe permanecer – ésta es la inyunción – en la dis-yunción del *Un-Fug*¹²⁵.

Justicia indesconstructible.

Todo esto fue dicho entre 1993 y 1995, sin embargo, una drástica distinción entre derecho y justicia ya se había establecido antes. La noción de justicia ya comenzaba a aparecer con insistencia y a figurar de un modo insoslayable, e inquietante para algunos, a partir de 1989. Nos referimos a la fecha de lectura de la conferencia "Del derecho a la justicia" presentada en la *Cardozo Law School* de Nueva York.

El tema de la justicia se presenta no sólo a nivel de la convocatoria del encuentro: *Desconstrucción y la posibilidad de la justicia*. Poco a poco, Derrida comienza a mostrar el enclave problemático en que se cruzan la desconstrucción y la justicia.

El texto de esta conferencia, como la mayoría de los textos de Derrida, si no todos, está tan bien elaborado y entramado que podemos afirmar que desde sus primeras líneas ya se adelantan los temas que serán abordados (si es que son temas y si es que son abordados).

Su primera línea dice: "Es para mí un deber, debo *dirigirme* a ustedes en inglés", *C'est pour moi un devoir, je dois m'adresser à vous en anglais*. Se trata de un deber y ese deber puede entenderse por lo menos de tres maneras:

1. Como una obligación, como una *fuera* simbólica o de ley.
2. Como la adecuación entre lo que es y lo que es dicho: como la *justeza*, como la *justesse*.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 41-42.

3. En tanto es más *justo* hablar la lengua de la mayoría cuando ésta da la palabra al extranjero.

Por esto, la conferencia tiene como centro las cuestiones de la lengua y del idioma. De este modo podemos decir que la discusión que presentará Derrida se ordena en torno a dos cuestiones que tienen que ver con la lengua y el idioma, en este caso, a dos locuciones o expresiones idiomáticas inglesas: *to enforce the law* y *to adress*.

La primera de las expresiones, *to enforce the law*, aplicar la ley, permitirá establecer la relación entre el derecho y la violencia que le es inherente, no sólo a nivel de fundación o establecimiento del derecho, sino que la violencia también será constitutiva y fundamento del derecho. La aplicabilidad como *enforceability* nos indica que el derecho es una fuerza autorizada, justificada. La aplicabilidad de la ley nos revela que la fuerza no es algo externo a la ley, sino que está esencialmente implicada en el concepto de derecho.

La segunda de las expresiones, *to adress*, nos llevará al modo de dirigirse al motivo de la justicia. Motivo que, según Derrida, ha estado presente en la desconstrucción, pero no de modo directo sino oblicuo. Aunque, como veremos después, en lugar de lo oblicuo se perfilará más bien el modo aporético, es decir, se tratará de hacer la experiencia de la aporía de la justicia.

La *enforceability* nos permite pensar, entonces, la necesaria presencia de la fuerza en la aplicación del derecho. Kant, nos recuerda Derrida, ya nos recordaba a su vez en su *Metafísica de las costumbres* (Introducción a la doctrina del derecho, § E), que no hay derecho sin fuerza. Pero el problema está en cómo distinguir entre la fuerza de la ley y la violencia injusta. En alemán, *Gewalt*, alude a la violencia pero, a la vez, al poder legítimo. Para Derrida, el uso de la palabra “fuerza” hace correr ciertos riesgos: el riesgo sustancialista y el riesgo de autorizar una fuerza violenta y arbitraria.

La justicia como derecho exige que sea seguida, exige el recurso de la fuerza. Una detenida y ceñida lectura de uno de los pensamientos de Pascal permite a Derrida reafirmar esto, pero además llamará fuerza performativa a esta fuerza requerida por la justicia. Fuerza performativa, pues hay allí, en el momento

instituyente y fundador del derecho, una fuerza interpretativa y una apelación a la creencia. El momento de fundación del derecho es un momento *decisivo* en tanto desgarrar el pretendido tejido homogéneo de la historia. “La operación que consiste en fundar, inaugurar, justificar el derecho, *hacer la ley*, consistiría en un golpe de fuerza, en una violencia performativa y por tanto interpretativa, que no es justa o injusta en sí misma, y que ninguna justicia ni ningún derecho previo y anteriormente fundador, ninguna fundación preexistente, podría garantizar, contradecir o invalidar por definición”¹²⁶.

La paradoja de la fuerza se manifiesta en lo *místico* de la estructura performativa de la inauguración o la fundación del derecho. Se trata de la fundación de la autoridad que, en definitiva, debe apoyarse en sí misma, es decir, debe constituirse a partir de una violencia sin fundamento que excede la oposición entre lo fundado y lo no fundado o entre lo fundado y lo fundante.

Es esta paradoja la que lo lleva a distinguir entre el derecho y la justicia. El derecho es desestructurable ya sea porque está fundado y construido sobre capas textuales, ya sea porque su fundamento último no está fundado. Cito *in extenso*, pues es en este pasaje donde se establece que la justicia es indesestructible y condición de posibilidad de toda desestructura: “Es esta estructura desestructible del derecho o, si ustedes prefieren, de la justicia como derecho, la que también asegura la posibilidad de la desestructura. La justicia en sí misma, si algo así existe fuera o más allá del derecho, no es desestructible. Como no lo es la desestructura, si algo así existe. *La desestructura 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 es construible, y por tanto desestructible, y, más aún, hace posible la desestructura, o al menos el ejercicio de una desestructura que en el fondo siempre formula cuestiones de derecho, y a propósito del derecho. De ahí las tres proposiciones siguientes:

¹²⁶ *Fuerza de ley*, p. 33 (Galilée, 32-33).

1. La desconstructibilidad del derecho (por ejemplo) hace la desconstrucción posible.

2. La indesconstructibilidad de la justicia hace también posible la desconstrucción, por no decir que se confunde con ella.

3. Consecuencia: la desconstrucción tiene lugar en el intervalo que separa la indesconstructibilidad de la justicia y la desconstructibilidad del derecho. La desconstrucción es posible como una experiencia de lo imposible, ahí donde *hay* justicia, incluso si ésta no existe o no está *presente* o no lo está todavía o nunca. Ahí donde se puede reemplazar, traducir, determinar la X de la justicia, se debería decir: la desconstrucción es posible, como imposible, en la medida en que (ahí donde) *hay* X (indesconstructible); por tanto, en la medida en que (ahí donde) *hay* (lo indesconstructible)”¹²⁷.

Más allá de aferrarse a esta distinción, pues la justicia es un “nombre” intercambiable por otros, como por ejemplo, huella, *différance* y otros, lo notable es la presentación de esta estructura paradójica o aporética que no ha cesado ni cesará de asediar los derroteros derrideanos. Una estructura aporética que estará ligada a la temporalidad y a la impresentabilidad del presente. Sin embargo, veremos que hay cierto tránsito o cierto movimiento en el pensamiento derrideano desde un abordaje oblicuo de algunos temas, hacia eso que llamaremos *estructura aporética de la desconstrucción*.

Lo oblicuo. Lo no tematizable, lo no objetivable: responsabilidad y justicia.

Salvar las apariencias, dar cuenta de las apariencias. A eso parece abocarse Derrida en la conferencia de 1989. Las apariencias en cuestión manifestaban que la desconstrucción no ha abordado jamás el problema de la justicia. Una de las cosas que, entonces, Derrida intentará demostrar en *Fuerza de ley* es «por qué y cómo, lo que se llama corrientemente *la* desconstrucción, no ha

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 35-36.

hecho otra cosa que abordar el problema de la justicia, sin que lo haya podido hacer directamente, sino de una manera *oblicua*»¹²⁸.

Es una secuencia de la insistencia sobre la expresión inglesa *to adress* que además de querer decir *dirigir*, hablar a alguien, dirigirle la palabra a alguien, significa también *abordar*, emprender una acción respecto a algo, por ejemplo, en relación a un problema. Es así que el problema de la justicia no puede ser abordado directamente. La cuestión es aquí ¿por qué no se puede abordar este problema de un modo directo? ¿Es sólo este problema? ¿O acaso hay una serie de problemas inabordables (las aporías, por ejemplo)? Lo inabordable, ¿no recuerda la imposibilidad de mirar directamente al sol (natural o platónico)? ¿Es ésta, la inabordabilidad, la no directibilidad de la mirada, una característica de las aporías, de los cuasi-trascendentales?

Cuando Derrida, en 1990, se refiere a las significaciones posibles del sintagma, y también título de un seminario y de un libro, *Du droit à la philosophie*, hace referencia a por lo menos cuatro posibles lecturas. Recordemos rápidamente las tres primeras para detenernos en la cuarta de ellas, pues se refiere al cuestionamiento de un acceso *directo* a la filosofía, a la puesta en cuestión del acceso directo e inmediato a la filosofía.

La primera, hace recaer el énfasis en la *à* en el sentido de “con”, es decir, aquí se resalta el modo articulatorio entre el derecho y la filosofía: la relación del derecho con la filosofía, *du droit à la philosophie*.

El segundo tipo de lectura es igualmente articulatorio, pero esta vez tiene que ver con el discurso dirigido o destinado, la *adresse*. En este sentido, *du droit à la philosophie* puede ser entendido como un discurso dirigido a la filosofía, como un discurso destinado a los filósofos: es necesario hablar del derecho a la filosofía, es necesario hablar de la cuestión del derecho a los filósofos.

También se puede entender el *du droit à* como “tener derecho a” en tanto “tener acceso a”, “tener derecho garantizado para”, etc. Así se puede preguntar aquí: ¿quién tiene derecho a la filosofía? ¿En qué condiciones? ¿A qué filosofía?

¹²⁸ *Ibid.*, p. 25.

La cuarta posibilidad del sintagma *du droit à la philosophie* está dada por la adverbialización de la palabra *droit*, por la lectura de la palabra *droit* en tanto adverbio. Derrida se pregunta entonces: “¿Es posible ir *derecho a la filosofía*? ¿Volverse a ella *rectamente, directamente [tout droit, directement]*, sin desvío? Esta posibilidad o este poder garantizarían al mismo tiempo la inmediatez, es decir, la universalidad y la naturalidad del ejercicio filosófico. ¿Qué puede querer decir esto? ¿Es siempre posible filosofar, como lo creen algunos, *rectamente, directamente [tout droit, directement]*, inmediatamente, sin la mediación de la formación, de la enseñanza, de las instituciones filosóficas, incluso sin la [mediación] de lo otro o de la lengua, de tal o cual lengua?”¹²⁹.

Esta puesta en cuestión de un acceso directo e inmediato a la filosofía, no dejará de ser criticada por aquellos que hablan de un acceso a las cosas mismas. Derrida presenta él mismo esta crítica, pero para exigir una vigilancia más atenta: “Algunos siempre están impacientes por *acceder-directamente-a-las-cosas-mismas-y-alcanzar-sin-esperar-directamente[tout-droit]-el-verdadero-contenido-de-los-problemas-urgentes-y-graves-que-se-plantean-a-todos-etc.* No dejarán de juzgar lúdico, precioso y formal, incluso fútil, un análisis que despliega este abanico de significaciones y de frases posibles: ‘¿Por qué esta lentitud y esta complacencia? ¿Por qué estas etapas relacionadas con el lenguaje? ¿Por qué no se habla por fin directamente de las verdaderas cuestiones? ¿Por qué no ir derecho a las cosas mismas?’ Por supuesto, podemos compartir esta impaciencia y, sin embargo, es mi caso, pensar que no solamente no se gana nada con ceder inmediatamente a eso, sino que ese engaño tiene una historia, intereses, una especie de estructura *hipocrítica* que siempre es mejor comenzar por reconocerla, dándose el tiempo del desvío y del análisis”¹³⁰. La creencia en un acceso a las cosas mismas, en un acceso inmediato y directo, es presentada como un *leurre*, es decir, como un engaño, como un cebo que hay que comenzar por reconocerlo como tal. Hay que comenzar por adoptar una actitud crítica ante esta exigencia de inmediatez y acceso directo a la filosofía.

¹²⁹ *Du droit à la philosophie*, p. 14.

¹³⁰ *Ibid*, p. 14-15.

Volvamos a la conferencia de 1989. Allí leíamos que no se puede hablar directamente de la justicia, es decir, no se la puede tematizar, no se la puede objetivar. Por una parte, el tema y la tematización implican la “unidad nuclear de un sentido planteado, ahí, ante la mirada, presente fuera de su significante y no remitiendo más que a sí mismo”¹³¹. Por otra parte, hablar de la justicia en términos de “objetividad” implicaría que la justicia debe tener cierta estabilidad, cierta forma confiable, disponible y calculable, es decir, que la justicia debería ser un “objeto”. Pero ni siquiera la verdad de la objetividad está asegurada. No puede estarlo, pues ésta, la objetividad, *tal vez* pueda no tener la forma de un objeto.

“Dicho de otro modo, otra pregunta: ¿y si la verdad de la objetividad no tuviera ya la forma del objeto? ¿De una completitud de la objetividad? ¿Y si la determinación de la verdad como objetividad apelara a una historia o a una genealogía que no tuviera ya que responder solamente, simplemente, ante el tribunal de la verdad objetiva y de las formas de la razón que se regulan sobre ella, lo que no quiere decir, al contrario, abdicar a toda responsabilidad? Ni renunciar a la objetividad. ¿Si ‘el interés por la verdad’, empujando a cuestionar la autoridad de la objetividad (no solamente en un estilo especulativo, sino en las instituciones y las ‘prácticas sociales’ que se fundan en ella), *co-respondiera* a una libertad o *respondiera* de una libertad más libre, de otro modo libre, que la que se proporciona a la objetividad?”¹³².

Las cursivas son de Derrida. Hay que tener presente la distinción entre “responder a” y “responder de” a que hacíamos alusión más arriba a propósito del principio de razón en “Las pupilas de la universidad”. Continúo la cita:

“¿En qué condiciones podemos hablar entonces de libertad y de verdad? ¿En qué condiciones responder de ello? A pesar de la apariencia, estas preguntas no son abstractas. Poco a poco ellas atraviesan todo: la historia, la política (la idea de la democracia), el derecho y la moral, la ciencia, la filosofía y el pensamiento. Se trata también de *saber*, todavía, pero en primer lugar de saber cómo, *sin renunciar a las normas clásicas de la objetividad y de la responsabilidad, sin*

¹³¹ *La dissémination*, p. 281.

¹³² *Du droit à la philosophie*, pp.107-108.

amenazar el ideal crítico de la ciencia y de la filosofía, por consiguiente, sin renunciar al saber, podemos empujar todavía esta exigencia de responsabilidad. ¿Hasta dónde? Sin límite, por supuesto, porque la conciencia de una *responsabilidad limitada* es una ‘buena conciencia’; pero en primer lugar hasta interrogar estas normas clásicas y la autoridad de este ideal, lo que viene a ser ejercer su derecho a una especie de ‘derecho de respuesta’, al menos bajo la forma de una ‘cuestión recíproca’ [*question en retour*] sobre lo que liga la responsabilidad a la respuesta. Después, hasta preguntarse lo que funda o más bien *compromete [engage]* el valor de interrogación crítica que no podemos separar de ello. Y saber pensar de dónde viene este saber – lo que se puede y lo que se debe hacer de ello”.¹³³

La cita corresponde a un texto redactado en 1990 y el énfasis, la sobrepuja, viene señalada o apunta a la responsabilidad. Es la responsabilidad la que sufre este embate, esta sobrepuja que al hacerla excederse a sí misma, la hace a la vez alcanzar o vislumbrar su “esencia”, su “en cuanto tal”, pues siempre está la “responsabilidad limitada” de la buena conciencia.

Poco antes, entonces, como señalábamos más arriba, era la justicia quien recibía estos énfasis, estas exigencias, estas imposibilidades. Me refiero a la imposibilidad de hablar de la justicia en forma temática, objetiva y directa. En una entrevista de 1994, Derrida habla del uso de la palabra justicia. Allí dice que la palabra justicia es “operacional” y debe ser captada en determinado discurso¹³⁴. No hay certeza como para atribuir o entender lo “operacional” como no-temático o no-tematizable, en el sentido de no-directo, luego, como oblicuo.

El modo oblicuo, entonces, alude a que no es posible hablar *directamente* de la justicia. Esto es, no es posible tematizar u objetivar la justicia. Hacerlo así, nos conduciría a traicionarla inmediatamente¹³⁵.

Lo destacable, entonces: la justicia y la responsabilidad no son tematizables ni objetivables. Por consiguiente, deben ser tratadas indirectamente, es decir, de

¹³³ *Ibid*, p. 108.

¹³⁴ “A democracia é uma promessa” Entrevista de Elena Fernandez con Jacques Derrida, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 12 de octubre de 1994, pp. 9-10.

¹³⁵ *Fuerza de ley*, p. 25.

modo oblicuo. Además, es destacable el trato similar que tiene tanto la responsabilidad y la decisión, como la justicia. Todos estos “conceptos” se caracterizan por ser no tematizables ni objetivables, sin embargo, la mayoría de los lectores de Derrida enfatizan el privilegio atribuido aparentemente a la justicia. No obstante, es posible matizar un poco este privilegio. La justicia tiene su momento en *Fuerza de ley* y en *Espectros de Marx*, sin embargo, la responsabilidad reaparece con fuerza en *Dar la muerte*, pero ya estaba presente en *Fuerza de ley*, en *Passions* y, como ya hemos indicado, en *Violencia y metafísica*.

Lo frustrado de lo oblicuo.

El intento o la pretensión de abordar un problema de frente implica que habría un concepto, un sentido, un objeto denominado justicia y además, un problema, es decir, algo determinable por un saber y que ese algo se encuentra frente a nosotros, esto es, que es un *problema*. Un objeto pro-puesto o ante-puesto.

Ahora bien, si la justicia no se reduce al derecho, a lo calculable y a lo programable o aplicable del derecho, si la justicia ya no es o todavía no es problemática, cuestionable o desconstruible, entonces, no puede ser abordada de modo directo, frontal, incluso de modo tético o temático. Esto no es una falta culpable, una debilidad en el rigor lógico o demostrativo. Por el contrario, “exigir más frontalidad, más tesis o más tematización, suponer que se tiene la medida, nada parecería a la vez más violento y más ingenuo”¹³⁶. Abordar la cuestión o el problema de frente es imposible, inapropiado o ilegítimo. Por ello, Derrida reivindica la oblicuidad confesándose inscrito en una tradición de lo oblicuo¹³⁷.

¹³⁶ *Passions*, p. 30. Más adelante, se preguntará “¿Quién evaluará nunca el justo grado de una tematización para juzgarla, por fin, suficiente? Y ¿hay peor violencia que la que consiste en requerir la respuesta, en exigir que se *dé cuenta* de todo, y además, *temáticamente* de preferencia?” (p. 58).

¹³⁷ *Ibid*, pp. 30-31.

Sin embargo, no estará conforme con esta palabra. No parece ofrecer la mejor figura para referirse a los caminos o gestiones que él ha nombrado de esa manera:

“Lo que habría que criticar en lo oblicuo, hoy, es indudablemente la figura geométrica, el compromiso que aún ocurre con la primitividad del plano, de la línea, del ángulo, de la diagonal y por consiguiente del ángulo recto entre la vertical y la horizontal. Lo oblicuo es la elección de una estrategia aún frustrada, obligada a remediar lo más urgente, un cálculo geométrico para desviar lo más rápido posible tanto el abordaje frontal como la línea recta: el supuesto camino más corto de un punto a otro. Incluso bajo su forma retórica y en esta figura de figura que se llama la *oratio obliqua*, este desplazamiento parece todavía demasiado directo, lineal, económico en suma, en connivencia con el arco diagonal [...] Por consiguiente, olvidemos lo oblicuo”¹³⁸.

A pesar de esta petición de olvido de lo oblicuo, Derrida confiesa que ha utilizado esta palabra con cierta frecuencia. Lo ha hecho de modo negativo, es decir, para indicar lo que hay que evitar o lo que se debe evitar. Pero por otra parte, no se podía no evitar la confrontación directa: *on ne pouvait pas ne pas éviter l'affrontement ou la confrontation directe, l'abord immédiat*.¹³⁹ ¿Cuál será este otro modo de enfrentamiento o confrontación? ¿Qué es aquello que resiste, se resiste, aguanta al enfrentamiento directo, objetivo, temático? Todo aquello de lo que no se puede decidir, aquello que permanece abierto, indecidió, indecible, cuestionable más allá de la cuestión, es decir, lo absolutamente aporético, lo aporético *como tal*.

¹³⁸ *Ibid*, pp. 34-35.

¹³⁹ *Ibid*, p. 34.

3. La experiencia de la aporía.

Aporía. La palabra griega.

Anteriormente habíamos llamado la atención sobre las implicancias que conlleva la consideración de la justicia como concepto, tema u objeto y también como problema. Establezcamos entonces algunas distinciones entre la noción de aporía y algunos conceptos aledaños como el dilema, la paradoja, la antinomia y el *double bind* o doble vínculo.

Según el diccionario Liddell y Scott, *aporía* designa el hecho de estar *aporos*, privado de paso, desprovisto de entrada o de salida, o de camino de paso, y el término se aplica en primer lugar a los lugares difíciles de atravesar, o incluso a los lugares infranqueables, por ejemplo, los mares y los océanos.

Confrontados a la *aporía* debemos encontrar un *poros*, un camino para salir de la situación difícil e intolerable. Y sin embargo, un *poros* no es cualquier camino, no debe ser confundido con *odos*, término general que designa un camino, una ruta cualquiera. Solo conviene hablar de *poros* cuando se trata de abrir una ruta allí donde no existe o no puede existir una ruta propiamente dicha, cuando se trata de franquear lo infranqueable, un mundo desconocido, hostil, ilimitado, *apeiron*, como es el caso, por ejemplo, de la vía más peligrosa de todas, la que debe afrontar los peligros del mar y de los océanos.

Poros es solo una vía fluvial o marítima, la apertura de un paso a través de una extensión caótica que el *poros* transforma en un espacio calificado y ordenado, introduciendo vías diferenciadas, volviendo visibles las diversas direcciones del espacio, orientando una extensión desprovista primeramente de todo trazado, de todo punto de referencia. De este modo, el *poros* que abre su camino para salir del atolladero no es nunca un camino determinado. Cada vez, como es el caso de las vías marítimas, deberá ser descubierto y retrazado.

Pero *aporía* remite también a cuestiones difíciles, a enigmas y, más exactamente, a situaciones para las que ninguna de las posiciones mutuamente excluyentes relacionadas a una apuesta discursiva o práctica puede reivindicar su superioridad sobre la otra. Nos encontramos, por decirlo rápidamente, frente a una *aporía* cuando estamos en presencia de dos argumentos igualmente válidos, pero mutuamente excluyentes.

El dilema.

Al igual que en la *aporía*, en el *dilema* nos encontramos atrapados entre dos acciones que son imposibles de llevar a cabo a la vez. No llegamos a saber cuál es la opción que constituye nuestro deber, cuál de ellas es moralmente obligatoria.

El dilema puede consistir en una dificultad epistémica, como cuando no sabemos cuál es nuestro deber, o puede depender de la naturaleza misma de los deberes, por ejemplo, ambos deberes son obligatorios, pero no se pueden cumplir ambos a la vez.

Hay dos tipos de conflictos de obligaciones. Por una parte, tenemos los llamados conflictos solubles, es decir, aquellos que ocurren cuando una de las obligaciones es más fuerte que la otra. Por ejemplo, una persona que al ir a una cita se encuentra con un accidente y debe auxiliar a los heridos. El deber de prestar auxilio a un herido es más fuerte y más importante que el deber de cumplir una promesa.

Por otra parte, tenemos los conflictos insolubles que son aquellos que se dan cuando ninguna de las obligaciones sobresale. Ejemplo de ello es el caso del alumno de Sartre que duda entre reunirse con las fuerzas francesas en el exilio y combatir al enemigo alemán, o permanecer junto a su madre anciana y ayudarla a sobrevivir. Sea lo que sea que decida, faltará a una de sus obligaciones.

Para algunos, solo los conflictos insolubles son susceptibles de ser considerados dilemas morales. Sin embargo, los conflictos solubles presentan divergencias en su definición.

1. Cuando una obligación prevalece sobre otra, ésta se elimina por completo.

2. La obligación que no prevalece, no desaparece. Por el contrario, aunque pierda fuerza, sigue siendo obligatoria¹⁴⁰.

Paradoja y doble vínculo.

Otro tipo de razonamiento es la *paradoja*. Aquí se trata de uno que contradice las premisas o que justifica dos conclusiones contradictorias y que a menudo es portador de verdad. Las conclusiones contradictorias se siguen de un razonamiento aparentemente intachable de premisas aparentemente intachables.

Entre las más conocidas, tenemos la paradoja del mentiroso o la paradoja de Epiménides (“Todos los cretenses son mentirosos”). O también la paradoja autorreferencial como es el caso $O = \text{“Esta oración es falsa”}$. Si O es verdadera entonces es falsa, pero también si O es falsa entonces es verdadera. O también: O es verdadera si y solo si O es falsa.

Otra noción cercana a la de aporía es la de *double bind*. Este concepto, traducido al español por *doble ligadura* o *doble vínculo*, fue utilizado por Gregory Bateson para nombrar el fenómeno que ocurre, en el proceso de comunicación, cuando una persona formula a otra, dos declaraciones o imparte dos instrucciones que son del todo contradictorias. Estos mensajes de doble vínculo pueden desempeñar un papel fundamental en la génesis de ciertos trastornos psicóticos.

Derrida utiliza indistintamente paradoja, doble obligación, *double bind*, doble imperativo, indecidibilidad, contradicción performativa, antinomia y aporía. Aunque desde luego, hay momentos en que es preciso delimitar los usos en vista de las estrategias textuales. A veces, para destacar algunos rasgos de la aporía, se

¹⁴⁰ Tappolet, Christine, “Los dilemas morales y los deberes *prima facie*” en *Diccionario de ética y de filosofía moral*, bajo la dirección de Monique Canto-Sperber, I, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pp. 437-442.

refiere a la paradoja como “vulgar paradoja”¹⁴¹. Así ocurre también cuando distingue entre problema y aporía.

Problema.

El *problema* es aquello que se encuentra frente a nosotros y exige ser tratado de frente, de modo frontal y directo. Es un objeto propuesto. Derrida recuerda la semántica de la palabra *problema* (en latín) diciendo que se trata de un “*ob-sujeto adelantado* como un salto, o como el promontorio de un cabo, una armadura o un vestido de protección. *Problema* dice también, en ciertos contextos, la excusa que se pone delante para sustraerse o disculparse, pero también otra cosa que tal vez nos interesaría aquí mucho: metonímicamente, si se quiere, *problema* puede llegar a designar al que, como se dice en francés, sirve de cobertura endosándose la responsabilidad de otro o haciéndose pasar por otro, hablando en nombre de otro, aquel que se pone por delante o detrás, en quien uno se disimula”¹⁴².

Problema puede significar, entonces, *proyección* o *protección*, lo que ponemos o lanzamos delante de nosotros, la proyección de un proyecto, la tarea por realizar. También, la protección de un sustituto, la prótesis que nos representa, que nos reemplaza, que nos oculta algo inconfesable.

La *aporía*, por su parte, será lo que nos corta el camino, lo que no permite el paso. Será, en definitiva, el lugar donde “*ya ni siquiera sería posible constituer un*

¹⁴¹ *Aporías*, p. 33.

¹⁴² *Passions*, p. 27 : « *ob-sujet avancé* comme une jetée ou comme le promontoire d’un cap, une armure ou un vêtement de protection. *Problema* dit aussi, dans certains contextes, l’excuse mise en avant pour se dérober ou se disculper, mais encore autre chose qui nous intéresserait peut-être, ici, davantage : par métonymie, si l’on veut, *problema* peut en venir à désigner celui qui, comme on dit en français, sert de couverture en endossant la responsabilité d’un autre ou en se faisant passer pour l’autre, en parlant au nom de l’autre, celui qu’on met en avant ou derrière lequel on se dissimule ». (La traducción es mía. CCG)

problema"¹⁴³. El proyecto y la tarea problemática se tornan imposibles y nos quedamos sin protección, nos quedamos singularmente expuestos.

Acusación de contradicción performativa.

La relación entre la deconstrucción y estas nociones de paradoja, antinomia, doble vínculo, aporía, contradicción, etc., no ha sido tomada de muy buena manera. Una crítica insistente, constante, reiterada, que se plantea al pensamiento de Jacques Derrida, es la que sanciona que éste sería autocontradictorio.

Habermas plantea que los escritos de Derrida presentan abundantes contradicciones performativas, es decir, que en el ejercicio de su discurso produce aquello que el mismo discurso presenta como imposible. Por ejemplo, el rechazo de los conceptos metafísicos cae en contradicción por el solo hecho de requerir de enunciados y aserciones en forma de tesis y, además, por requerir de los conceptos de racionalidad y de verdad que, a la vez, intenta desacreditar.

El recurrir al lenguaje de la metafísica para intentar superarla no puede ser considerado como índice de una contradicción performativa o de una autocontradicción. Ya nos hemos referido abundantemente a esto a propósito de los ensayos reunidos en *La escritura y la diferencia* y que dan cuenta de las dificultades que tienen los discursos más críticos para intentar superar el discurso logocéntrico. De lo que se trata en Derrida es de leer de otra manera la tradición filosófica.

Lo que interesa ser destacado ahora es que Derrida reivindica la legitimidad de la contradicción performativa. Es decir, habría una valoración diversa, distinta, en relación a ésta y a las aporías.

¹⁴³ *Aporías*, p. 30.

Para Habermas y los críticos, la contradicción performativa y las aporías son condenables. Recordemos, de esa ya célebre polémica, la respuesta que les da Derrida:

“Ante la menor dificultad, la menor complicación, la menor transformación de las reglas, los sedicentes abogados de la comunicación lamentan la ausencia de reglas y la confusión.

Y ellos mismos se permiten entonces confundir todo del modo más autoritario. Se atreven incluso a acusar al adversario, como Habermas se atreve a hacerlo respecto a mí, de ‘contradicción performativa’. ¿Existe una ‘contradicción performativa’ más grave que la que consiste en pretender discutir racionalmente las tesis del otro sin hacer el menor esfuerzo por conocerlas, leerlas o escucharlas? Invito al lector interesado – o al que aún tuviera dudas acerca de lo que acabo de decir – a leer por sí mismo ese capítulo de Habermas quien pretende criticarme *nombrándome* durante treinta páginas sin la menor referencia y sin la menor cita”¹⁴⁴.

Más allá de esta polémica, para Derrida, las aporías adquieren un rol y un lugar que son difíciles de calificar de un modo riguroso. Aventurémonos a llamarlos, a este rol y a este lugar, como extraordinario, cuasi-fundamental, excesivo. La aporía no será un obstáculo para el pensamiento, menos aún su ruina, sino que, por el contrario, será la oportunidad, la condición de posibilidad del pensamiento.

Aporía y Filosofía 1: Erística y dialéctica.

Pero, la aporía ¿tendrá que ser necesariamente considerada como un fracaso y una debilidad para el pensamiento y la filosofía? ¿Cómo han considerado los filósofos la noción de aporía? ¿Qué significa el término aporía?

¹⁴⁴ Jacques Derrida, *Limited Inc*, p. 247.

Sabemos que Platón, en el diálogo *Eutidemo*¹⁴⁵, intenta establecer claramente una distinción entre la erística y la dialéctica socrática. La habilidad erística consistía en lograr fácilmente la victoria en la disputa. En este sentido, tanto los sofistas como Sócrates y Platón podían ser considerados como hábiles erísticos. Por ello, para Platón era de vital importancia establecer los correspondientes repartos.

Ambas, la erística y la dialéctica, proceden por medio de preguntas y respuestas breves y pidiendo, además, una elección exclusiva entre dos alternativas. Además, se excluye la posibilidad de realizar matizaciones o la posibilidad de reconocer que una palabra se está utilizando de modo ambiguo.

Tomemos solo uno de los ejemplos de las habilidades erísticas de Eutidemo y de Dionisodoro: ante la pregunta acerca de si los que aprenden son los sabios o los ignorantes, no hay modo de responder satisfactoriamente, pues si se responde que aprenden los sabios, se le refuta estableciendo que se aprende lo que no se conoce, por lo tanto, aprende el ignorante. A su vez si se responde, entonces, que quienes aprenden son los que no saben, se objeta diciendo que los que aprenden son los que saben, pues los ignorantes son los que no saben. Así pues la virtud de la erística es la victoria en las disputas. De este modo, todas sus preguntas no tienen escapatoria. La aporía, en este caso, es buscada para dominar y vencer al supuesto adversario.

La dialéctica, por el contrario, no tiene el carácter agonístico. Por momentos se asemeja a la erística, como en el *Menón*, cuando precisamente Menón le dice a Sócrates que su proceder es parecido al del pez torpedo, pues paraliza al que se le acerca¹⁴⁶. Lo que hace Sócrates es problematizarse a sí mismo y problematizar a los demás. Sin embargo, lo que busca la dialéctica al problematizar, *aporeo*, no es un perjuicio hacia el personaje en aporía, sino un beneficio que lo hará resolver la situación¹⁴⁷.

No está lejos el prisionero que es liberado de la caverna: “¿Qué piensas que respondería [el prisionero liberado] si se le dijese que lo que había visto antes

¹⁴⁵ Platón, *Diálogos*, II, Gredos, Madrid, 2000.

¹⁴⁶ Platón, *Menón* 80ab, en *Diálogos*, II Gredos, Madrid, 2000, p. 295-296.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 84b, p. 304.

eran fruslerías y que ahora, en cambio, está más próximo a lo real, vuelto hacia cosas más reales y que mira correctamente? Y si se le mostrara cada uno de los objetos que pasan del otro lado del tabique y se le obligara a contestar preguntas sobre lo que son ¿no piensas que se sentirá en dificultades (*aporein*) y que considerará que las cosas que antes veía eran más verdaderas que las que se le muestran ahora?”¹⁴⁸.

El propósito de las doctrinas de la inmortalidad del alma, de la reminiscencia y la demostración con el esclavo, en el *Menón*, obedecen a demostrar, por una parte, que el aprendizaje constituye un proceso continuo, con varias etapas entre la aparente ignorancia absoluta y el conocimiento. Esto invalida el método sofista o erístico que plantea preguntas del tipo “o esto o aquello”.

Por otra parte, el quedar reducido a una perplejidad total, es decir, el encontrarse en la aporía, no es algo que haya que lamentar, sino la condición necesaria para un pensamiento constructivo.

Para Platón, entonces, la aporía tiene su lugar como preparación para la sabiduría, como protréptico o exhortación a la filosofía.

Aporía y Filosofía 2: Aristóteles.

Aristóteles, en cierto modo, continúa el planteamiento de la aporía en relación a la filosofía. Así, si nos preguntamos o, más bien, si pudiéramos preguntarle: ¿por qué comenzar la investigación a través de las aporías? La respuesta de Aristóteles sería la que está al comienzo del libro B¹⁴⁹:

1. Tomar conciencia de lo que impide la marcha del espíritu es la condición primordial de la resolución de sus dificultades.

2. Sólo quien ha planteado los problemas sabe adónde va, tiene conocimiento del fin y es capaz de reconocer si ha encontrado lo que buscaba.

¹⁴⁸ Platón, *República* 515d, en *Diálogos*, IV, Gredos, Madrid, 2000, p. 344-345.

¹⁴⁹ Aristóteles, *Metafísica*, B, 995a24-b4, Gredos, Madrid, 2000, p. 117-118.

3. Se puede juzgar mejor un problema cuando, en el debate, se han entendido los argumentos opuestos.

Aristóteles se refiere a la aporía a propósito del comienzo del filosofar. Junto al *thaumazein*, asombrarse, está el *diaporeo*, el sentirse perplejo. Pierre Aubenque establece esta correlación de modo nítido:

“El origen de la filosofía está en ‘el asombro de que las cosas sean lo que son’ (A, 2, 983a 13). Ahora bien: el correlato del asombro es la *aporía* (982 b 13), es decir, un estado de cosas tal que conlleva una contradicción, al menos aparente. Aristóteles cita dos ejemplos: el de la marioneta que se mueve sola y el de la inconmensurabilidad de la diagonal del cuadrado. En el primer caso, el asombro nace de la contradicción entre el carácter inanimado de la marioneta y la facultad que tiene de moverse por sí misma, facultad que solo pertenece a los seres vivos; en el segundo caso, de la contradicción entre el carácter finito de la diagonal y la imposibilidad de medirla según un proceso finito. Así pues, la filosofía no nace de un impulso espontáneo del alma, sino de la presión misma de los problemas: las cosas se manifiestan, se nos imponen como contradictorias, como suscitadoras de problemas; nos impulsan a investigar, incluso a pesar nuestro; no nos dan tregua hasta que nuestro asombro llega a ser inverso: hasta que nos asombramos de que hayamos podido asombrarnos alguna vez ante el hecho de que las cosas sean lo que son; ‘lo más asombroso, en efecto, para un geómetra, sería que la diagonal fuese conmensurable’ (983 a 19). Por tanto, la filosofía describe una curva que va desde el asombro original hasta el asombro ante ese primer asombro; y si las cosas sacan al hombre de su ignorancia satisfecha para convertirlo en filósofo, obligan luego al filósofo a reconocerlas tal como son”¹⁵⁰.

Aporía y Filosofía 3: Sexto Empírico.

La aporía aparece, entonces, tanto para Platón como para Aristóteles como primer paso o primer momento de la investigación filosófica. Para el escepticismo,

¹⁵⁰ Aubenque, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid, pp. 82-83.

con mayor precisión, para Sexto Empírico, la aporía no muestra una falla, una carencia, sino que es el estado normal del filósofo que no puede elegir entre las tesis opuestas que le son propuestas. No hay que olvidar que entre los nombres que Sexto Empírico da al escepticismo, está, además de zetéticos, eféticos y pirrónicos, el nombre de aporéticos, pues el escéptico siempre está en situación aporética y es incapaz de dar su asentimiento o rechazar. Pierre Pellegrin dice con mucho acierto que, para el escéptico, “la aporía ya no está al borde del trabajo filosófico, sino que su reconocimiento aparece al término de este trabajo”¹⁵¹.

Rodolphe Gasché¹⁵² presenta a Platón, Aristóteles y los escépticos para mostrar que, a pesar de su sentido de arrobamiento, de detención, de parálisis ante la presencia de dos argumentos igualmente válidos, pero mutuamente excluyentes, la aporía no significa en absoluto una situación de obstáculo o de estorbo. Para los escépticos, la aporía representa la única salida para el esfuerzo filosófico. Para Platón y Aristóteles, la aporía es el punto de partida de la filosofía. El punto en que el ignorante deviene consciente de su ignorancia.

La manera propiamente filosófica de resolver la aporía, de encontrar un *poros* para salir de la aporía es la dialéctica. Para Gasché, entonces, el asombro aporético debe provocar una profundización de la dificultad misma. Y esta profundización debería corresponder a la apertura, al trasfondo que hace posible lo filosófico y la solución de la dificultad.

Aporía y Filosofía 4: Rodolphe Gasché leyendo a Heidegger.

Quien mejor muestra estos enclaves es Martin Heidegger en sus conferencias de Marburgo del año 1924-1925 a propósito del *Sofista* de Platón.

Se trata de un escrito que precede a *Ser y tiempo*, pero que anuncia temas que se desarrollarán posteriormente, en particular en *Identidad y diferencia* de

¹⁵¹ Pierre Pellegrin, « Glossaire » en Sextus Empíricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, p. 529 : « L'aporie n'est pas non plus à l'orée du travail philosophique, mais sa reconnaissance apparaît au terme de ce travail ».

¹⁵² Rodolphe Gasché, «L'expérience aporétique aux origines de la pensée. Platon, Heidegger, Derrida » en *Études françaises*, 38, 1-2, pp. 103-121.

1957. En esas conferencias se plantea, desde un enfoque histórico-hermenéutico, que el trabajo filosófico intenta emplazar una relación particular en la antigüedad griega. Se trata de considerar la historia de la humanidad como una parte de nuestro propio ser. Nosotros no seríamos más que una prolongación histórica de la época de Platón. Todo pasado se encuentra entonces restaurado en lo que llamamos un “presente” de nosotros mismos. Para poder hacer resurgir esta historia es necesario tener acceso a una mediación. Según el principio hermenéutico que eligió Heidegger, que consiste en ir de lo más claro a lo más oscuro, es Aristóteles quien constituye esta mediación y no los presocráticos o Sócrates como generalmente se admite. Pues Aristóteles comprende a Platón y los sucesores comprenden mejor al autor de lo que él mismo se ha comprendido a sí mismo. Por lo demás, según Heidegger, Aristóteles no ha sido superado por nadie y, por lo tanto no habría mediación hermenéutica para su obra. El Estagirita será empleado entonces como introducción al *Sofista* de Platón.

Heidegger trata la cuestión de la aporía, entonces, con ocasión de un comentario al concepto aristotélico de *sophia*. Al igual que la *poiesis*, la *sophia* es un modo autónomo de ser del *Dasein* mediante el cual entra en relación con el bien.

La *sophia* proviene de dos estados originarios del espíritu: *thaumazein* y *diaporein*. Es decir, asombrarse de que alguna cosa sea realmente como su apariencia la presenta, o encontrarse trastornado por la posibilidad de que la familiaridad con una cosa no sea suficiente para comprenderla.

“*Thaumaston*, dice Heidegger, es aquello que no va [*was nicht stimmt*]. Aquí algo no va. Considerando las cosas, algo deviene estupefaciente, maravilloso, si fracasamos en dominar [*durchkommen*] el hecho que encontramos a través de la comprensión de la que disponemos. En este caso, la comprensión es perturbada por lo que se muestra en ella”¹⁵³.

En cuanto a la *aporia*, Heidegger dice:

¹⁵³ Heidegger, Martin, *Platon: Sophistes*, en *Gasamtausgabe*, vol. 19, Frankfurt, Klostermann, 1992, p. 126, citado por Gasché, *op. cit.*, p. 112.

“En su argumento, Aristóteles recurre a un término bastante común en la filosofía de su época: *aporein*. *Aporos* es lo que no permite ningún paso, aquello donde no se puede pasar a través. En el origen, *poros* significa el paso de un río con agua poco profunda. *Aporia* quiere decir que la contemplación del mundo no llega a encontrar un paso; no encuentra ningún camino. En efecto, no podemos encontrar un paso sólo por medio de la causa (*aitia*) de la que disponemos, es decir, a través de los medios disponibles de la explicación. El camino del paso posibilitado por la explicación es un camino cortado. La apariencia real de una cosa es, por así decirlo, ocultada por la manera en que ella se presenta de hecho¹⁵⁴.”

La aporía designa para Heidegger una situación fundamental y singular del ser humano en relación con el mundo. Se toma conciencia de la propia ignorancia, pero además se desencadena la voluntad de pasar a través de la aporía. Ésta tiene, por consiguiente, solo un sentido funcional, no tiene ninguna significación independiente ni positiva.

Rodolphe Gasché destaca los siguientes puntos del análisis heideggeriano:

1. El ser humano hace la experiencia de la aporía porque posee una precomprensión del ser que, a su vez, llevará la aporía al reposo.
2. La posibilidad de salir de la aporía está en el *Dasein* y no se requiere ningún medio especial para ello.
3. Lo que se debe atravesar es eso no-familiar, pero que siempre ha estado ya ahí.

El atolladero aporético es, por consiguiente, el paso de transición hacia el pensamiento filosófico.

Pero, ¿se reduce lo aporético a ser un punto de transición? ¿No es también condición de posibilidad del pensamiento filosófico y, por ello, algo más complejo de lo que la tradición filosófica ha querido hacernos creer?

A diferencia de la tradición (Platón, Aristóteles e incluso Sexto Empírico), para Derrida la aporía no tiene solo un carácter heurístico ni se configura solamente como un estado de transición que debe ser rebasado. Gasché plantea

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 126-127, citado en Gasché, *Ibid.*, p. 113.

que, en Derrida, la aporía se convierte en el "medium" mismo del pensamiento. Ante la aporía, Derrida no se ha movido contra ella o a partir de ella. El movimiento es otro, según otro pensamiento más resistente, con más aguante de la aporía. Un pensamiento menos impaciente, menos apurado por lograr la transición, por alcanzar la superación del atolladero y la solución precipitada que permitan el paso.

La aporía en los textos de Derrida.

Así como anteriormente insistíamos en el uso frecuente de la palabra *oblicuo* en la escritura derrideana, podemos afirmar algo similar respecto a la palabra *aporía*. También Derrida confiesa cierta frecuencia de uso, cierta frecuentación: "Esta palabra fatigada de filosofía y de lógica, con frecuencia se me había impuesto desde hacía ya muchos años y de forma muy insistente en los últimos tiempos"¹⁵⁵.

Antes de referirnos a algunas de esas frecuentaciones, es preciso señalar y enfatizar que, exceptuando la mención que se hace de la aporía en *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*¹⁵⁶ y de *Ousia y gramme*, la mayor parte de los textos que se refieren con cierta aplicación y detención a la experiencia imposible de la aporía son textos que fueron leídos o publicados por primera vez desde 1989 a 1992. "Del derecho a la justicia" fue una conferencia leída en Nueva York, en octubre de 1989, traducida al inglés y publicada en 1990, publicada en francés en *Force de loi* en 1994. *L'autre cap*, fue leída en Turín el 20 de mayo de 1990, y publicada como libro en 1991. *Passions* fue traducida al inglés

¹⁵⁵ *Aporías*, p. 31.

¹⁵⁶ *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, París, p. 32, citado por Rodolphe Gasché en « L'expérience aporétique aux origines de la pensée » in *Etudes françaises*, 38, 1-2, 2002, p. 105-106. Gasché dice : « Dans cet écrit de jeunesse, Derrida cherche à répondre par le moyen d'une philosophie réellement dialectique (c'est-à-dire non mondaine) aux requêtes génétiques de la phénoménologie husserlienne, tout en cherchant à éviter de devenir la proie des difficultés d'une genèse mondaine et d'une dialectique matérialiste, à la Tran-Duc-Thao » (p. 105).

y publicada en *Derrida: A Critical Reader* en 1992; su versión francesa apareció al año siguiente, 1993. Por último, *Apories*, fue leída en Cerisy-La-Salle en julio de 1992, publicada primeramente en las actas del Coloquio en 1993 y finalmente en forma de libro en 1996.

Difícil encrucijada de fechas y lugares. Así por ejemplo *Fuerza de ley* ocupa el primer lugar, es la más antigua de las presentaciones públicas (1989), sin embargo, es casi la más reciente de las publicadas, por lo menos en su edición francesa. *Aporías* ocupa siempre el último lugar: es la última de las obras publicadas y también la última en ser presentada en público. Gasché considera que este texto es el más elaborado a propósito de la cuestión de la aporía¹⁵⁷. Comencemos pues a revisar esta frecuentación de la experiencia de la aporía.

Aporía 1. “Ousía y grammé”.

En *Ousía y grammé*¹⁵⁸, Derrida nos presenta la aporía del tiempo según la presentación de Aristóteles¹⁵⁹. Es imposible determinar el tiempo ya sea como ente, ya sea como no-ente. Siempre de acuerdo a la paradoja vulgar, exotérica, del tiempo: El ahora es, pero no es lo que es, o lo es débilmente, en la medida en que ya ha sido y todavía no es.

Según afirma Heidegger en esa extensísima nota hacia el final de *Ser y tiempo*¹⁶⁰, desde Aristóteles hasta Hegel habría una hegemonía del concepto vulgar de tiempo, es decir, una hegemonía que privilegia el *ahora*. Derrida *sugiere* que quizá no hay un concepto no vulgar de tiempo (cuya existencia sí afirma Heidegger) y que esa aporía es irreductible y requiere otro tipo de aguante, de resistencia: otra *experiencia*. Y digo que sugiere porque Derrida plantea esta *otra*

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 116.

¹⁵⁸ Publicada en 1968 y recopilada luego en *Márgenes de la filosofía* (1972).

¹⁵⁹ Aristóteles, *Física*, IV, 217b.

¹⁶⁰ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, FCE, México, 1951, p. 496-497.

experiencia de la aporía a través de una serie de preguntas: “Yo trataba entonces [en *Ousía y gramme*] de demostrar [...] que la tradición filosófica [...] no hacía sino heredar esa aporética [aristotélica del tiempo]. Pero, justamente, en lugar de atenerme a una mera confirmación del diagnóstico heideggeriano, [...] yo orientaba esta misma confirmación, al tiempo que la apoyaba, hacia otra sugerencia: [...] ¿Y si, por consiguiente, fuera impracticable, no viable, imposible contraponer a éste, otro concepto? [...] ¿Y si, por lo tanto, la aporía exotérica resultase, en cierto modo, irreductible, o requiriese en todo caso un aguante [*endurance*], digamos más bien una *experiencia* distinta de la que consistiría en contraponer al concepto así llamado vulgar, de un lado y otro de una línea indivisible, otro concepto, un concepto no vulgar?”¹⁶¹

Aporía 2: *Fuerza de ley*.

En la conferencia de 1989, “Del derecho a la justicia”¹⁶², la aporía aparece ligada a lo místico. ¿Qué entiende Derrida, en este contexto, por *místico*?

Derrida denomina *lo místico* a una estructura relacionada con el surgimiento de la justicia y del derecho. Intentemos describir ese surgimiento. El momento en que se funda el derecho, el momento instituyente, involucra, como hemos mostrado anteriormente, cierta fuerza performativa y cierta apelación a la creencia. De esto se deduce que el derecho tiene una relación muy estrecha, una relación interna con la fuerza, el poder o la violencia. Podría decirse, tal vez, que el derecho tendría una relación de dependencia respecto a la fuerza. Y esto desde el momento mismo de su fundación: “la operación que consiste en fundar, inaugurar, justificar el derecho, *hacer la ley*, consistiría en un golpe de fuerza, en una violencia performativa y por tanto interpretativa, que no es justa o injusta en sí misma, y que ninguna justicia ni ningún derecho previo y anteriormente fundador,

¹⁶¹ *Aporías*, p. 32-33.

¹⁶² *Fuerza de ley*, p. 32 y siguientes.

ninguna fundación preexistente, podría garantizar, contradecir o invalidar por definición”¹⁶³.

El momento de fundación, como ya hemos indicado anteriormente, no está inscrito en la historia, sino que viene a rasgar el tejido homogéneo de ésta. Y ningún discurso puede arrogarse el rol de metalenguaje en relación a la performatividad del lenguaje instituyente. A esta limitación del discurso, es a lo que Derrida llama “lo *místico*”. Y aproxima o acerca, si es que no equipara, lo místico a la experiencia de la *aporía* pues los problemas que deben ser abordados en torno a la deconstrucción, el derecho y la justicia son problemas infinitos no por ser numerosos ni por no poder ser dominados, sino por requerir de esa experiencia de la *aporía*.

La paradoja de la expresión *experiencia de la aporía* radica en el sentido contrapuesto y contradictorio de las palabras “experiencia” y “aporía”. Una experiencia significa una travesía, un viaje, el hallazgo de un paso, por lo tanto, es posible, pertenece al dominio de lo posible. Por su parte, la *aporía* indica, como lo hemos señalado más arriba, el no-paso.

La paradoja se da, entonces, en que no puede haber experiencia de la *aporía*, pues no se puede hallar el paso del no-paso, no se puede hacer la experiencia de aquello de lo que no se puede tener experiencia. Hay una suerte de contradicción en los términos. Y este será el caso de la justicia. Derrida lo enuncia a título de creencia: “creo que no hay justicia sin esta experiencia de la *aporía*, por muy imposible que sea. La justicia es una experiencia de lo imposible. Una voluntad, un deseo, una exigencia de justicia cuya estructura no fuera una experiencia de la *aporía*, no tendría ninguna posibilidad de ser lo que es, a saber, una justa *apelación* a la justicia. Cada vez que las cosas suceden, o suceden como deben, cada vez que aplicamos tranquilamente una buena regla a un caso particular, a un ejemplo correctamente subsumido, según un juicio determinante, el derecho obtiene quizás – y en ocasiones – su ganancia, pero podemos estar seguros de que la justicia no obtiene la suya. El derecho no es la justicia. El derecho es el elemento del cálculo, y es justo que haya derecho; la justicia es

¹⁶³ *Ibid*, p. 33.

incalculable, exige que se calcule con lo incalculable; y las experiencias aporéticas son experiencias tan improbables como necesarias de la justicia, es decir, momentos en que la *decisión* entre lo justo y lo injusto no está jamás asegurada por una regla”¹⁶⁴. De aquí, la necesaria distinción entre derecho y justicia a la que nos hemos referido antes. Y es precisamente en esa inestabilidad entre el derecho y la justicia donde Derrida va a emplazar algunas aporías. Aunque más adelante precisa que se trata de un solo potencial de aporías que se distribuye hasta el infinito.

La primera de las aporías de *Fuerza de ley*, llamada “la *epokhe* de la regla”, dice que “para que una decisión sea justa y responsable es necesario que en su momento propio, si es que existe, sea a la vez regulada y sin regla, conservadora de la ley y lo suficientemente destructiva o suspensiva de la ley como para deber reinventarla, re-justificarla en cada caso, al menos en la reafirmación y en la confirmación nueva y libre de su principio. Cada caso es otro, cada decisión es diferente y requiere una interpretación absolutamente única que ninguna regla existente y codificada podría ni debería garantizar absolutamente”¹⁶⁵.

Lo que concluye Derrida de esta aporía es que “en ningún momento se puede decir *presentemente* que una decisión es justa, puramente justa (es decir, libre y responsable), ni de alguien que es justo ni menos aún que ‘yo soy justo’. En lugar de ‘justo’, se puede decir legal o legítimo, en conformidad con un derecho, con reglas y convenciones que autorizan un cálculo pero cuyo origen fundante no hace más que alejar el problema de la justicia; porque en el fundamento o en la institución de este derecho se habrá planteado el problema mismo de la justicia, y habrá sido puesto, violentamente resuelto, es decir, enterrado, disimulado, rechazado. El mejor paradigma lo constituye la fundación de los Estados-Nación o el acto instituyente de una constitución que instauro los que se llama en francés el *état de droit*”¹⁶⁶.

En cuanto a la segunda aporía, que podríamos denominar la obsesión [*hantise*] de lo indecible, Derrida nos dice que “lo indecible no es sólo la

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 39

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 53.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 54.

oscilación entre dos significaciones o reglas contradictorias y muy determinadas aunque igualmente imperativas (por ejemplo, aquí, el respeto del derecho universal y de la equidad y al mismo tiempo el respeto de la singularidad siempre heterogénea y única del ejemplo no subsumible). Lo indecible no es sólo la oscilación o la tensión entre dos decisiones. Indecible es la experiencia de lo que siendo extranjero, heterogéneo con respecto al orden de lo calculable y de la regla, *debe* sin embargo – es de un *deber* de lo que hay que hablar – entregarse a la decisión imposible, teniendo en cuenta el derecho y la regla”¹⁶⁷. Se trata, una vez más, de la experiencia de lo imposible. Sin embargo, hay una diferencia pero también cierta cercanía, cierta familiaridad, entre estos dos modos de la experiencia de lo imposible: la aporía y la indecibilidad (la primera apunta a la experiencia del aguante, de la resistencia, la imposibilidad del *como tal*; la segunda, la indecibilidad, alude a la fantasmaticidad, a la obsesión, la *hantise*, que pervive en la decisión. En cierto modo, ambas son formas de resistencia, de persistencia, de aguante).

La enunciación de la segunda aporía sería la siguiente: “Una decisión que no pasara la prueba de lo indecible no sería una decisión libre; sólo sería la aplicación programable o el desarrollo continuo de un proceso calculable. Sería quizás legal, no justa. Pero en el momento de suspensión de lo indecible, tampoco es justa, puesto que sólo una decisión es justa”¹⁶⁸.

Cuando una decisión pasa la prueba de lo indecible, ya sea siguiendo una regla o reinventándola, la decisión ya no es *presentemente* o *plenamente* justa. El problema o la imposibilidad de la decisión justa o *presentemente* justa radica en que al exigirse el necesario paso por lo indecible, nos topamos con que una decisión digna de ser justa no pasa o no supera nunca la prueba de lo indecible. Lo que se deduce de la aporía de lo indecible sería lo siguiente: “En toda decisión, en todo acontecimiento de decisión, lo indecible queda prendido, alojado, al menos como un fantasma, aunque se trate de un fantasma esencial. Su fantasmaticidad desconstruye desde el interior toda seguridad de presencia, toda

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 55.

¹⁶⁸ *Ibíd.*, p. 55-56.

certeza o toda pretendida criteriología que nos asegure la justicia de una decisión, el acontecimiento mismo de una decisión”¹⁶⁹.

La tercera aporía se refiere a la urgencia que obstruye el horizonte del saber. Derrida afirma tajantemente que una decisión justa no espera, es necesaria siempre inmediatamente. El momento de la decisión es un momento de urgencia y de precipitación. No se puede esperar adquirir un conocimiento infinito para decidir en consecuencia. El momento de la decisión es también un momento finito. Sin embargo, debe estar precedido del momento de deliberación que abarca los campos jurídicos, éticos, políticos y cognitivos.

La urgencia significa que no se puede esperar hasta el final de la reflexión y de la deliberación. En algún momento éstas deben ser interrumpidas. Si se prolongan y se complican, podría pensarse que estamos inactivos, que no hay acción. Sin embargo, esta inacción es ya una acción, una decisión que ya ha sido tomada. Nueva faceta de la aporía: “la condición paradójica de posibilidad de la decisión, la urgencia de la interrupción es, en su principio mismo, una condición imposible, una condición de imposibilidad: no puede haber responsabilidad ética o política sin tiempo para la reflexión, sin la posibilidad de reducir la urgencia”¹⁷⁰.

Es decir, el momento de la decisión justa es un momento que desgarrar e interrumpe la historia, la deliberación. Pero a la vez, no puede sino ser precedido por esa reflexión, por esa deliberación, que incluso podría o querría tornarse interminable. En cierto modo, tiene la forma de un *double bind*, de un doble vínculo, pues exige la deliberación más refinada, más prolongada, pero a la vez, debe ser la desgarradura de la interrupción.

Más adelante, al vincular el momento de la decisión, más bien el instante de la decisión, con la locura, mencionando desde luego a Kierkegaard, Derrida plantea otra paradoja: la decisión debe ser “a la vez sobreactiva y padecida”¹⁷¹. Sobre la aporía de la decisión, volveremos más adelante en la *Cuarta Parte*.

¹⁶⁹ *Ibíd.*, p. 57.

¹⁷⁰ Jacques Derrida, *Negotiations: Interventions and interviews 1971-2001*, Stanford University Press, California, 2002, p. 298-299.

¹⁷¹ *Fuerza de ley*, p. 61.

Aporía 3: *El otro cabo*.

En *El otro cabo* (1991), la aporía es presentada como *un mismo deber* que se desdobra y se contradice sin dejar de ser el mismo: *el doble imperativo contradictorio*¹⁷². Derrida habla aquí más bien de antinomia y de paradoja.

La paradoja de la universalidad se da cuando hay que ligar la universalidad a la singularidad, a la ejemplaridad. Ésta, la ejemplaridad, se constituye como la inscripción de lo universal en lo singular. Puede tener la forma de una singularidad individual o social, nacional, estatal o federal.

La autoafirmación identitaria, ya sea como identidad nacional o como identidad cultural, solo logra, solo constituye su carácter ejemplar si se erige como representante o, más bien, como “testimonio único” de la esencia humana. La singularidad, la ejemplaridad de una identidad cultural se realiza de este modo paradójico: se es ejemplar porque se es universal. Derrida ejemplifica esta paradoja con Valéry, quien afirma que la particularidad de los franceses es que tienen por especialidad el sentido de lo universal. Pero esta paradoja no solo vale para la identidad nacional, sino que también para el ser europeo. En este caso, el ejemplo es Husserl cuando éste dice que el filósofo europeo consagrado a la razón universal es, al mismo tiempo, un funcionario de la humanidad.

También podemos pensar en lo que afirma Emile Benveniste a propósito de la auto-denominación de los pueblos. Según él, podemos distinguir dos categorías para clasificar a los pueblos cuando se dan nombres a sí mismos.

Una consistiría en agrupar a aquellos que se autodenominan escogiendo un nombre de acuerdo a un “epíteto decorativo”, por ejemplo, los Valientes, los Excelentes, etc. La otra categoría corresponde a aquella en que los pueblos se autodenominan simplemente “los Hombres”. Según Benveniste, esta categoría es la más frecuente: “Partiendo de los *Ala-manni* germánicos y siguiendo la cadena de pueblos, cualquiera que sea su origen y su lengua, hasta Kamtchatka o hasta

¹⁷² *El otro cabo* fue una conferencia pronunciada en Turín, el 20 de mayo de 1990, en un coloquio titulado “La identidad cultural europea”. Cf. p. 65.

la extremidad meridional de América del Sur, encontraremos por decenas pueblos que se designan a sí mismos como ‘los hombres’¹⁷³. La autoafirmación, la identificación de la singularidad, implica la universalidad autodesignándose como el testimonio o el representante esencial de la humanidad.

El momento antinómico en *El otro cabo* está relacionado con la noción de identidad cultural. La tensión se da, por una parte, en la necesidad de no dispersar la identidad cultural europea, por lo pronto, en un ramillete de provincialismos o nacionalismos cerrados en sí mismos e intraducibles. Se debe procurar la mayor circulación posible en términos de traducción y comunicación.

Pero, por otra parte, tampoco se debe aceptar la presencia de una autoridad centralizadora que, a través de los más diversos medios, controle y vuelva uniformes los discursos y las prácticas. No es posible aceptar un centro hegemónico tal.

Ni dispersión ni centro hegemónico: tal es la formulación de la aporía.

Ahora bien, ¿qué se puede hacer ante esta aporía? ¿O ante la aporía sin más? ¿No nos paraliza acaso? ¿No nos vuelve escépticos, nihilistas, apolíticos, amorales, irresolutos? La respuesta que podemos articular es que la experiencia de la aporía es la condición de posibilidad de la moral y de la política.

Derrida va a vincular, siempre en *El otro cabo*, la experiencia de la aporía con el concepto de responsabilidad. Veamos qué ocurre cuando no se tiene la experiencia de la aporía, o más bien, cuando se niega esta experiencia: “cuando la vía de paso está dada, cuando por adelantado un saber posibilita el camino, la decisión está ya tomada, lo que es tanto como decir que no hay ninguna que tomar: irresponsabilidad, buena conciencia, aplicación de un programa. Quizás, y ésta sería la objeción, jamás se escapa uno del programa. Pero entonces hay que reconocerlo y dejar de hablar con autoridad de responsabilidad moral o política. La condición de posibilidad de esta cosa, la responsabilidad, es una cierta

¹⁷³ Benveniste, E., *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, p. 238.

*experiencia de la posibilidad de lo imposible: la prueba de la aporía a partir de la cual inventar la única invención posible, la invención imposible*¹⁷⁴.

Es decir, cuando se toma una decisión de acuerdo a parámetros preestablecidos, de acuerdo a reglas o programas previos, se está decidiendo de un modo maquinal e irresponsable o, cuando menos, de modo arresponsable. Si es que podemos establecer esta distinción haciendo un paralelo con la diferencia entre “inmoral” y “amoral”, por ejemplo. Es decir, se trataría de una decisión no tanto reñida con la responsabilidad, sino desprovista o desligada de la responsabilidad. Por esto, si se reconoce que esta maquinalidad, que esta mera aplicabilidad de un programa choca con la responsabilidad, no se puede seguir utilizando con tanta ligereza y autoridad expresiones como “responsabilidad moral” o “responsabilidad política”.

Se puede pensar en el funcionario ejemplar, prolijo, meticuloso, apegado al reglamento: el burócrata. Se puede pensar en Adolf Eichmann, el burócrata eficiente del nazismo. Un hombre común y corriente, menospreciado por muchos de sus colegas y jefes, pero muy eficiente en las tareas que se le encomendaban. No existía el menor reproche por los actos mientras se cometieran en cumplimiento del deber. ¿Se puede hablar de Eichmann como de un individuo responsable por el hecho de haber obedecido las órdenes de un modo eficiente, concienzudo y cabal? ¿No se trata más bien de lo contrario? ¿De la irresponsabilidad criminal oculta tras la eficiencia y el cumplimiento del deber?

La responsabilidad requiere adoptar entonces, para su surgimiento, una forma aporética: la de no poder renunciar a dos leyes o imperativos contradictorios. ¿Qué resta entonces por hacer? La respuesta de Derrida es la siguiente: “Se debe, pues, intentar *inventar* gestos, discursos, prácticas político-institucionales que inscriban la alianza de esos dos imperativos, de esas dos promesas, de esos dos contratos [...] Es difícil. Es incluso imposible concebir una responsabilidad que consista en responder *de* dos leyes, o en responder *a* dos órdenes contradictorias. Sin duda. Pero tampoco hay responsabilidad que no sea

¹⁷⁴ *El otro cabo*, p. 38-39.

la experiencia de lo imposible [...] Cuando una responsabilidad se ejerce en el orden de lo posible, sigue una pendiente y desarrolla un programa. Hace de la acción la consecuencia aplicada, la simple aplicación de un saber o de un saber-hacer, hace de la moral y de la política una tecnología. No depende ya de la razón práctica o de la decisión”¹⁷⁵.

La forma que adopta la experiencia aporética en *El otro cabo* es, entonces la del doble imperativo, la del doble deber, en definitiva, es la experiencia de la *antinomia*. Y no se trata sólo de aceptar y no denegar esta experiencia, sino de asumirla plenamente, de reivindicarla.

Cuando se habla de *forma*, en la expresión “forma de la experiencia aporética”, se quiere decir, se quiere pensar, que hay que reconocer, por una parte, una forma típica y recurrente en esta experiencia, pero, por otra parte, no se puede dejar de reconocer, al mismo tiempo, la inagotable capacidad de singularización de esa forma.

Derrida propone, entonces, en *El otro cabo*, una especie de aguante no pasivo de la aporía como condición de la responsabilidad y de la decisión. Se trata de una experiencia interminable. Esta aporía debe permanecer *como tal* si se quiere un acontecimiento de decisión o de responsabilidad. En cuanto al *deber*, se trata de un deber, que para ser deber, debe ser sin deuda: un deber sin deber. El deber como sobre-deber ordena que se actúe sin deber, sin regla, sin ley, “de otro modo, se corre el riesgo de ver que la decisión así llamada responsable se vuelve a convertir en el mero desarrollo técnico de un concepto y, por consiguiente, de un saber presentable. Para ser responsable y verdaderamente decisoria, una decisión no debe limitarse a poner en marcha un saber determinable o determinante, la consecuencia de algún orden preestablecido”¹⁷⁶. Es la objeción ya empleada en *Fuerza de ley*, pero a esta objeción, siempre sobreviene otra objeción: “Pero, a la inversa, ¿quién llamará decisión a una decisión sin regla, sin norma, sin ley determinable o determinada? ¿Y quién responderá de ella, y ante

¹⁷⁵ *Ibíd.*, pp. 40-41.

¹⁷⁶ *Aporías*, p. 36-37.

quién, como de una decisión responsable? ¿Quién se atreverá a llamar deber a un deber que no debe nada o, mejor o peor, que *debe no deber nada*?”.¹⁷⁷

Aporía 4: *Passions*

Como hemos indicado anteriormente, *Passions* fue publicada primeramente en inglés en una obra titulada *Derrida: A Critical Reader*¹⁷⁸. Al año siguiente fue publicada en francés en la editorial Galilée. De acuerdo a la hoja volante, la separata “*Prière d’insérer*”¹⁷⁹, este texto, *Passions*, contiene, entre otras cosas desde luego, una “meditación sobre las paradojas de la cortesía, la experiencia en que se arrastra una deuda incalculable: si hay deber, ¿no debe consistir en no deber, en deber sin deber, en deber no deber? ¿En deber no deber actuar ‘conforme al deber’, ni incluso, como diría Kant, ‘por deber’? ¿Cuáles pueden ser sus consecuencias éticas o políticas? ¿Qué se debe entender bajo este nombre: ‘deber’? ¿Y quién puede encargarse de llevarlo [*porter*] en la responsabilidad?”¹⁸⁰.

La amistad o la cortesía no serían ni amigable la una, ni cortés la otra, si simplemente obedecieran al lenguaje ritual, a una regla ritual. En otras palabras, si se es amistoso o cortés solo por seguir rituales consagrados, no se es ni amistoso ni cortés. Sería una descortesía responder a una invitación *por simple deber*. No sería amistoso responder a un amigo *por deber*.

Para ser cortés o amigable, se debe escapar tanto a las reglas del ritual como a las reglas del deber. Pero, añade Derrida, ese *deber* de escapar a la regla del decoro ritualizado ordena también ir más allá del lenguaje mismo del deber. No se debe ser amigable o cortés por deber.

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ *Derrida : A Critical Reader*, David Wood (ed.), Basil Blackwell, Oxford, UK, Cambridge, USA, 1992.

¹⁷⁹ Paco Vidarte reflexiona de modo muy esclarecedor a propósito de esta práctica derrideana de insertar separatas en algunas de sus obras. Por ejemplo, en *Glas, Khôra, Sauf le nom, Mal d’archive*, etc. Lo relaciona con la lógica del suplemento y del injerto. Cf. Paco Vidarte, “*Prière d’insérer*. (Se ruega insertar)” en *Volubilis*, 3 (1996), p. 153-161.

¹⁸⁰ “*Prière d’insérer*”, p. 2, en *Passions*, Galilée, París, 1993.

Derrida lleva más lejos esta contradicción interna del concepto de cortesía, pues plantea que todo concepto normativo, del cual sería ejemplo el concepto de cortesía, “reside en que implica la regla y también la invención sin regla. Su regla es que conozcamos la regla, pero que no nos atengamos a ella jamás. Es descortés ser solamente cortés, ser cortés por cortesía. Tenemos entonces una regla, y ésta es recurrente, estructural, general, es decir, cada vez singular y ejemplar: manda actuar de tal manera que no se actúe solamente por conformidad con la regla normativa, pero tampoco, en virtud de dicha regla, por respeto a ella”¹⁸¹. He ahí la paradoja de la cortesía. O podríamos decir, he ahí la aporía del concepto normativo.

Ya antes, en *El otro cabo*, se había referido Derrida a las paradojas del deber. Aquí en *Passions* vuelve a este concepto y vuelve a mostrarnos sus elementos aporéticos. Es en una extensa nota que comienza justamente planteando las dificultades de traducción de la frase *on devrait ne pas devoir*¹⁸².

Son dificultades para su traducción al inglés, recordemos que fue presentada primeramente en traducción inglesa, y Derrida advierte que debe permanecer en francés. Y lo hace a propósito. Se trata de mostrar el vínculo, la ligadura, entre el deber y la deuda. Esta relación se da solo en ciertas lenguas y culturas. La paradoja es la siguiente: “un gesto seguiría siendo *amoral* (se mantendría fuera de la afirmación donadora, ilimitada, incalculable o incalculante, sin reapropiación posible, con la que se deben medir la eticidad o la moralidad de la ética), si se realizara por *deber*, en el sentido de ‘deber de restitución’, por un deber que se reduciría al pago de la deuda, por un deber como tener-que-devolver lo prestado o tomado. La moralidad pura debe exceder todos los cálculos conscientes o inconscientes, todos los propósitos, todos los proyectos de restitución o de reapropiación. Ese mismo sentimiento nos *dice*, tal vez sin *dictarnos* nada, que es necesario ir más allá del deber, al menos del *deber en tanto deuda*: el deber no debe nada, debe no deber nada, debería, en todo caso, no deber nada. ¿Pero existe un deber sin deuda? ¿Cómo entender, cómo traducir

¹⁸¹ *Passions*, pp. 24-25.

¹⁸² *Ibid.*, nota 3, p. 75.

un *decir* que nos dice que un deber no debe deber nada para ser o hacer lo que debe ser o lo que debe hacer, esto es, un deber, su deber? Se anuncia aquí una discreta y silenciosa ruptura con la cultura y el lenguaje; y es ése, será ése el deber”¹⁸³. Es decir, el deber debe ir más allá del deber. Pero este deber se torna intratable, es un doble vínculo: deberías no deber, *on devrait ne pas devoir*.

Para finalizar este recorrido, pues hay otros lugares, otros textos, en que nos topamos con esta experiencia de la aporía, sólo dejaré consignados los siguientes: El *double bind* y las dobles bandas de *Glas*; el trabajo del duelo imposible, de la impracticable oposición entre incorporación e introyección en “Fors”, en *Memorias para Paul de Man*; la desconstrucción definida como una determinada experiencia aporética de lo imposible o la invención del otro como lo imposible en *Psyché*; la contradicción no dialectizable de una fecha de aniversario que no llega sino borrándose en *Schibboleth*; las condiciones de posibilidad como condiciones de imposibilidad; las siete antinomias de la disciplina filosófica en *Du droit à la philosophie*; y aún otras que veremos más adelante.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 75-76.

4. Estructura aporética de la desconstrucción.

Figuras de la aporía.

En lo que sigue intentaremos esbozar algunos rasgos y características de lo que podríamos llamar *estructura aporética* de la desconstrucción.

La aporía presenta una lógica plural, se presenta en múltiples figuras. Podemos distinguir por lo menos tres.

1. La aporía como impermeabilidad, esto es, la aporía entendida como una frontera infranqueable o como una puerta inaccesible.

2. La aporía como permeabilidad, es decir que, en cierto sentido espacial o topológico, no hay frontera ni límite que se pueda pasar. Pero también, en cierto sentido temporal, quiere decir que todavía no hay o ya no hay frontera que se pueda pasar. Es más, Derrida dice que en este caso no hay siquiera oposición entre dos bordes, no hay en-casa ni en-casa del otro, sino una apertura indeterminada. El ejemplo que da Derrida de esto es, por una parte, lo que sucede en el tiempo de paz, como es el caso de la paz universal propuesta por Kant, donde el derecho cosmopolítico propondría la hospitalidad como derecho del extranjero a no ser tratado como enemigo cuando llega al territorio del otro. Por otra parte, en los tiempos de guerra las fronteras son del todo violentadas, se vuelven vulnerables y permeables. En fin, tanto en la guerra como en la paz, se hace “poco caso de las fronteras”¹⁸⁴. La aporía es aquí, la permeabilidad de las fronteras.

3. La aporía como imposible. Tal vez podamos hablar aquí de la aporía *como tal*. Esta última figura o tipo de aporía es la asunción de la aporía *como tal* puesto que su “medio elemental” no da lugar a la experiencia, al paso, al camino. La aporía misma sería imposible, “un no-pasar porque su medio elemental ya no da lugar a algo que se pueda denominar pasar, paso, marcha, andadura, desplazamiento o reemplazo, kinesis en general. Ya no hay camino (*odos*,

¹⁸⁴ *Aporías*, pp. 43-44.

methodos, Weg o Holzweg). El atolladero mismo sería imposible [...] En este caso habría aporía porque ni siquiera hay lugar para una aporía determinada como experiencia del paso o del borde, como un franquear o no alguna línea, como relación con alguna figura espacial del límite”¹⁸⁵. Aquí no hay condiciones topológicas o topográficas. Tampoco, desde el punto de vista temporal, habría relación entre la aporía y el pasar de lo que pasa o sucede, pues a la aporía corresponde la venida, la invención y el porvenir del acontecimiento. Más adelante nos referiremos en detalle de este aspecto.

Este tercer tipo de aporía es el que enfatiza Derrida, sin dejar por ello, ciertamente, de entremezclarse con las otras dos figuras. Destaquemos de paso solo algunos rasgos que no dejarán de aparecer:

1. La aporía es lo imposible.
2. La aporía como tal es imposible.
3. La aporía es lo imposible como tal.
4. La aporía no ha lugar. La aporía de tercer tipo tiene lugar porque no hay lugar para la aporía determinada.

Condiciones de posibilidad de la aporía: apertura espacial y temporal.

En el recorrido realizado anteriormente, nos hemos encontrado con la aporía de la responsabilidad, con la aporía de la decisión, con las paradojas de la cortesía y del deber, pero podemos aún preguntarnos ¿qué es lo que posibilita la experiencia de la aporía? Pregunta, a su vez, que puede remitirnos a entenderla en el sentido de ¿qué es aquello que hace posible que se de la aporía? ¿Hay “algo” que hace posible la aporía? También podemos entender que se pregunta: ¿qué es lo que se hace posible a través de la experiencia de la aporía? ¿Qué es lo que se perfila, pese a la opacidad en que se asoma, a través de la experiencia de

¹⁸⁵ *Ibid*, pp. 44-45.

lo imposible? En el caso de la aporía, esta pregunta debe ser entendida por lo menos en esos dos sentidos.

Tal vez podemos decir dos cosas. Por una parte, el espaciamento, el haber lugar, el dar lugar. Para que sea posible la responsabilidad y la decisión justa, lo hemos visto, no es posible prescindir de cierto paso por la desgarradora experiencia de la heteronomía. Para ser cortés, no debo serlo por obligación o por cortesía. Para actuar moralmente, no debo hacerlo solo por deber. Ciertamente estas condiciones de posibilidad son a la vez sus condiciones de imposibilidad, pero en esta oscilación angustiante, es posible evitar caer en la acción programada, automatizada e irresponsabilizante que adopta la apariencia de la corrección y de la buena conciencia.

Por otra parte, la experiencia de la aporía exige de modo perentorio y urgente que se inventen nuevas formas, exige la apertura al porvenir. Volveremos en breve a esto. Pero si recordamos el segundo tipo de aporía, el de la permeabilidad, podemos afirmar que cierto modo de apertura hace posible la experiencia de la aporía.

En todo caso, tanto el espaciamento, el haber lugar, como la apertura al porvenir, pueden ser pensadas como posibilitadoras de la experiencia aporética, pero también pueden ser pensadas como “resultado” de la imposible experiencia de lo imposible. Aporía de la aporía.

Detengámonos en estas relaciones entre aporía, espaciamento y temporalidad.

Aporía y espaciamento. La *khôra* y el aguante.

Si la aporía no tiene lugar, si, de acuerdo a la tercera figura de la aporía, ésta no tiene sitio por falta de condiciones topográficas, topológicas, entonces cabe interrogar acerca del lugar de la aporía: ¿cómo pensar el emplazamiento de

la aporía? ¿Dónde? ¿Dónde, la aporía? ¿Dónde se da la aporía? ¿Cómo acontece el don de la aporía?

Intentaremos encontrar camino a estas interrogantes a través, si es posible decirlo así, a través de la compleja puesta en escena de la *khôra* en el texto que lleva por título este mismo nombre, *Khôra*, y es parte, junto a *Passions* y *Sauf le nom*, de eso que Derrida llamó *Essai sur le nom*¹⁸⁶.

En la exposición acerca del universo presentada en el *Timeo*, Platón se refiere a un tercer principio, a un tercer género. Los dos primeros géneros eran, en primer lugar, el modelo inteligible e inmutable y, en segundo lugar, la imagen visible de ese modelo, una imagen dominada por el devenir. El tercer género es la *khôra*, el receptáculo de toda generación que es pensado como una nodriza.

La *khôra* como tercer género respecto a lo sensible y lo inteligible, que no es ni lo uno ni lo otro, pero que participa de ambos a la vez, es quien debería procurarnos un acercamiento a la espacialidad que se posibilita con el pensamiento de la aporía.

Las preguntas que plantea Derrida son las siguientes:

1. ¿Cómo pensar lo que excede al *logos*, pero que no pertenece al ámbito del *mythos*?
2. ¿Cómo pensar la necesidad de aquello que da lugar a la oposición *logos/mythos*, pero que no se somete a la ley de aquello mismo que posibilita?
3. ¿Qué ocurre con este lugar?
4. ¿Es nombrable?
5. ¿No existiría una relación imposible con la posibilidad de nombrar?
6. ¿Hay allí algo que pensar? ¿Y pensar según la necesidad?¹⁸⁷

La quinta de estas preguntas nos acerca al tema de la aporía. En este caso está relacionada con la posibilidad de nombrar. Recordemos que los tres volúmenes publicados en 1993 pretendían ser reunidos bajo el título de *Essai sur le nom, Ensayo sobre el nombre*¹⁸⁸: aquello que posibilita el nombre es imposible

¹⁸⁶ Véase el *Prière d'insérer* de *Khôra*, Galilée, 1993, p. 1. Respecto al *prière d'insérer*, nos hemos referido a su uso en la nota 179.

¹⁸⁷ *Khôra*, p. 18.

¹⁸⁸ *Ibid*, « *Prière d'insérer* », p. 1.

de ser nombrado. O, de otro modo, es imposible establecer una relación con aquello que posibilita nombrar.

Se trata de los problemas del intento de describir la ley de las aporías de la *khôra*, la ley de las paradojas de las interpretaciones de la *khôra*. En la primera de las notas del texto, Derrida afirma que ni la interpretación de Rivaud, ni la interpretación de Brisson interrogan los valores de metáfora ni de comparación ni de imagen. Derrida propone como necesaria la tematización del código retórico del texto platónico. Este código debe cesar de ser solamente operatorio. La exigencia de tematización viene dictada desde el momento en que “los conceptos de esta retórica parecen contruidos a partir de oposiciones ‘platónicas’ de las que precisamente se sustrae *khôra*”¹⁸⁹. Es decir, aquello con lo que se pretende tematizar y captar o capturar los conceptos de la retórica ya está constituido a partir de estos mismos conceptos. No podemos pensar las metáforas a partir de aquello que éstas mismas hacen posible. Esto no solo quiere decir que el sentido propio no puede llegar a ser inteligible, sino que “la oposición entre lo propio y lo figurado, sin perder todo valor, encuentra aquí un límite”¹⁹⁰.

Una situación similar se volverá a encontrar, a propósito de la cuasi-metáfora, en *La retirada de la metáfora*. Allí se trata de una lectura de la frase de Heidegger “la metáfora existe solo al interior de la metafísica”, sin embargo, para que la metafísica sea posible es necesario la retirada del ser y el estatuto de esta cuasi-metáfora – la retirada – posibilita y excede a la vez la metafísica y por ende, a la retórica que, por su parte, pretende dominar la metáfora.

Aporía y temporalidad. La *différance*.

En *Fuerza de ley* se establecía que la decisión justa no es *presentable*, no se puede decir de una decisión que es *presentemente* justa¹⁹¹. Derrida afirma en

¹⁸⁹ *Ibid*, p. 100.

¹⁹⁰ *Ibid*, p. 101.

¹⁹¹ *Fuerza de ley*, p. 54.

Aporías que para tomar una decisión responsable, se debe interrumpir la relación con cualquier determinación *presentable*, pero, dice Derrida, “manteniendo al tiempo una relación presentable [esta vez sin cursiva] con la interrupción y con lo que ésta interrumpe”¹⁹². Y a continuación, establece cierta relación entre *aporía* y temporalidad: “Esta formulación de la paradoja [curiosamente ahora la llama paradoja] y de lo imposible reclama, pues, una figura semejante a una estructura de la temporalidad, a una disociación instantánea del presente, a una *différance* en el ser consigo del presente”¹⁹³.

Se hace necesario decir algo sobre esta noción de *différance*.

Aunque hay una conferencia¹⁹⁴ a propósito de la *différance* – pronunciada en la Sociedad Francesa de Filosofía, el 27 de enero de 1968, dedicada explícitamente a ella, ya desde su título – aquella palabra ya había sido usada en varias ocasiones. Por lo menos, explícitamente, en dos conferencias leídas en 1966 y recopiladas en *La escritura y la diferencia*¹⁹⁵; en *De la gramatología*¹⁹⁶ y en *La voz y el fenómeno*¹⁹⁷, todas, como se sabe, publicadas en 1967.

Sin embargo, en una nota de “Freud y la escena de la escritura”¹⁹⁸, Derrida afirma que los conceptos de *différance* y de “retardo” originarios se le impusieron a partir de una lectura del *Origen de la geometría* de Husserl.

Pero establezcamos algunos puntos de referencia. En primer lugar, es una falta de ortografía, una *a* en lugar de una *e*, *différance* en lugar de *différence*. Una diferencia que se escribe o se lee, pero que no se oye. La *différance* como

¹⁹² *Aporías*, p. 37.

¹⁹³ *Id.*

¹⁹⁴ “La *différance*” en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989.

¹⁹⁵ En una nota de “El teatro de la crueldad y la clausura de la representación” y en el último párrafo de “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, *La escritura y la diferencia*, p. 342 y 401 respectivamente.

¹⁹⁶ *De la gramatología*, p. 32, 81-82, 90, 111, 116, *pássim*.

¹⁹⁷ *La voz y el fenómeno*, p. 121, 149.

¹⁹⁸ Cf. pags. 170-171 de la “Introducción” a la traducción francesa de *L'Origine de la géométrie* de Edmund Husserl (Presses Universitaires de France, París, 1962, trad. fr. e introducción de Jacques Derrida). Allí Derrida aún no habla de *différance*, sino de retraso (*retard*): “el retraso es, en este caso, el absoluto filosófico, porque el comienzo de la reflexión metódica no puede ser sino la conciencia de la implicación de *otro* origen absoluto, anterior y posible en general. Esta alteridad del origen absoluto que aparece estructuralmente en *mi Presente Viviente* y no puede aparecer y ser reconocida más que en la originariedad de algo tal como *mi Presente Viviente*, significa la autenticidad del retraso y de la limitación fenomenológicas. Bajo la gris apariencia de una técnica, la Reducción no es más que el pensamiento puro de ese retraso, el pensamiento puro en tanto toma conciencia de sí como retraso en una filosofía” (p. 170; traducción española, pp. 161-162). En cuanto a la nota de “Freud y la escena de la escritura”, véase *La escritura y la diferencia*, p. 280, nota 2.

sustantivo se forma a partir del participio presente del verbo *diferir*, en este sentido, la *différance* será el diferir por delegación y con retraso, una demora, un dejar para más tarde.

En una entrevista de 1967¹⁹⁹, Derrida precisa cuatro aspectos de la *différance*:

1. Un aspecto que podríamos denominar temporal y económico. Es aquel que mencionábamos recientemente y que tiene que ver con el diferir, en el sentido de desviar, reservar y remitir para más tarde. Así considerada, la *différance* no está precedida por una unidad originaria e indivisa, por una presencia que la precedería y que se reservaría para más adelante por algún tipo de cálculo. En términos positivos, la *différance* lejos de ser una presencia diferida, sería aquello que hace posible, anuncia o desea la presencia a través de su signo o de su huella.

2. La *différance* en tanto diferencia, en tanto que ella diferencia, es la raíz común de todas las oposiciones de conceptos (sensible/inteligible, naturaleza/cultura, etc.) y en tanto raíz común, es también el elemento de lo mismo en que las oposiciones se anuncian.

3. La *différance* es también la producción de las diferencias. Éstas son efectos de la *différance* y no productos de la subjetividad ni elucubraciones surgidas de algún *topos ouranós*.

4. La *différance* nombra no solo la diferencia óntico-ontológica heideggeriana, sino que también denuncia los signos de pertenencia a la metafísica que aún son reconocibles en el texto heideggeriano. Ya hemos indicado anteriormente el carácter inevitable de utilizar recursos, de tomar en préstamo elementos sintácticos y léxicos del lenguaje de la metafísica que se intenta criticar. La *différance* nombraría la apertura a una diferencia no determinada por la diferencia óntico-ontológica.

Según Derrida, la *différance* le proporcionaría las premisas a la ontología. De este modo, afirma en *De la gramatología* que “si se reconoce la *différance* como el origen obliterado de la ausencia y la presencia [...], quedaría por saber si

¹⁹⁹ “Implicaciones” en *Posiciones*, pp. 14-15.

el ser, antes de su determinación en ausencia o presencia ya está implicado dentro del pensamiento de la *différance*. Y si la *différance* como proyecto de dominio del ente debe ser comprendida a partir del ser, ¿no se puede pensar a la inversa?”²⁰⁰

La *différance* pone en cuestión el ser como presencia, pero esta puesta en cuestión es abierta por la diferencia ontológica, por la diferencia entre ser y ente. La *différance* no es, no es un ente, ni siquiera un ente trascendental. La *différance* tiene por lo menos dos caras. Una de éstas se pliega a la diferencia ontológica, marca el movimiento del despliegue historial y epocal del ser. Es decir, por una parte la *différance* no es más que este despliegue, pero por otra parte, sin embargo, se puede pensar que este despliegue de la *différance* no es sólo un efecto intrametafísico, sino que la historia del ser se inscribe en una época del *diapherein*, es decir, del diferir como retraso y del diferir productor de las diferencias. “No habiendo tenido nunca ‘sentido’ el ser, no habiendo sido pensado o dicho como tal más que disimulándose en el ente, la *différance* de una cierta y muy extraña manera, (es) más ‘vieja’ que la diferencia ontológica o que la verdad del ser. A esta edad se la puede llamar juego de la huella. De una huella que no pertenece ya al horizonte del ser sino cuyo juego lleva y cerca el sentido del ser: juego de la huella o de la *différance* que no tiene sentido y que no es. Que no pertenece. Ningún mantenimiento, pero ninguna profundidad para este tablero de ajedrez [*échiquier*] sin fondo donde el ser se pone en juego”²⁰¹.

La *différance* aparece entonces como más vieja que la diferencia ontológica, y esta edad es el juego. Parece ser el juego del ajedrez en que el tablero es la *différance*, pero un tablero sin fondo, sin profundidad. El ajedrez (*échec*) es el fracaso (*échec*) y la muerte del rey, del dinasta, el objetivo del ajedrez es el jaque mate al rey, el *échec et mat*, el *échec au roi*, del persa *châh mât*, el rey está muerto²⁰². La *différance* será la “economía de la muerte”, la a de la

²⁰⁰ *De la gramatología*, pp. 183-184.

²⁰¹ *Márgenes de la filosofía*, p. 57.

²⁰² Carlos Contreras Guala, *Metáfora y desconstrucción*, Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía, Universidad de Valparaíso, 1997, p. 65.

différance, dice Derrida, permanece silenciosa, secreta y discreta como una tumba que señala la muerte del dinasta.

Este extraño tablero sin fondo que es la *différance* nunca puede estar presente, antes bien, es quien hace posible la presentación de lo presente y por ello mismo, la *différance* no puede aparecer. Su aparecer, incluso en la forma de la disimulación, sería su desaparecer. Esta inaudita escena, esta irrepresentable escena de la *différance* lleva a Derrida a preguntarse “¿cómo me las voy a arreglar para hablar de la *a* de la *différance*? Está claro que esto no puede ser *expuesto*. Nunca se puede exponer más que lo que en un momento determinado puede hacerse *presente*, manifiesto, lo que se puede mostrar, presentarse como algo presente en su verdad, la verdad de un presente, o la presencia del presente. Ahora bien, si la *différance* es (pongo el ‘es’ bajo una tachadura) lo que hace posible la presentación del presente, ella no se presenta nunca como tal. Nunca se hace presente. A nadie. Reservándose y no exponiéndose, excede en este punto preciso y de manera regulada el orden de la verdad, sin disimularse, sin embargo, como cualquier cosa, como un ente misterioso, en lo oculto de un no-saber o de un agujero cuyos bordes son determinables (por ejemplo, en una topología de la castración). En toda exposición estaría expuesta a desaparecer como desaparición, correría el riesgo de aparecer: de desaparecer”²⁰³.

Con el pensamiento de la *différance* se conmueve, se solicita, el hegemónico dominio de la metafísica de la presencia. Esto, por lo menos, se hace notar en tres aspectos:

1. Desconstrucción del concepto de origen y de finalidad del sentido. El origen es el origen tachado.
2. Crítica del privilegio del *logos* y de la *phoné* y, en general, de todo el sistema logocéntrico estructurado jerárquicamente en oposiciones subordinantes.
3. Crítica a la noción lineal del tiempo.

La experiencia imposible de la aporía reclama, o más bien, apela en su formulación a una estructura de la temporalidad que no es otra que la *différance*. Habíamos mencionado, al comenzar este apartado que la decisión justa no puede

²⁰³ *Márgenes de la filosofía*, p. 41-42.

darse en el presente, que la decisión justa no es presentable. También hay que mencionar la aporía de la justicia cuando se dice que ella es porvenir. No que ella está por venir, sino que es por venir. El problema de la traducción. Su “modo de ser” es por venir. La justicia en tanto es por venir tiene una estructura de la promesa, una estructura temporal de *différance*.

La aporía y la promesa de otro pensamiento.

En el texto dedicado a Paul de Man, encontramos una clara alabanza a la aporía. Aunque se refiere al uso que de Man da a la palabra “aporía”, Derrida no solo dice que se la entendería mal si la pensamos como “una ausencia de sendero, una parálisis ante el camino bloqueado, la inmovilización del pensar, la imposibilidad de avanzar, una barrera bloqueando el futuro”²⁰⁴, sino que arriesga algunas palabras a propósito de la experiencia de la aporía y su relación con el pensar y lo impensado, con lo posible y lo imposible. La experiencia de la aporía, dice Derrida interpretando a de Man, “da o promete el pensar del sendero, provoca el pensar de la posibilidad misma de lo que aún permanece impensable o impensado, en verdad, imposible”²⁰⁵.

El rol de la aporía, por lo menos a propósito de de Man, radica en posibilitar las figuras de la racionalidad, en perfilar y delimitar la racionalidad. ¿Cómo ocurre esto? Lo aporético surge ante una oposición o una contradicción. Ante éstas, experimentamos al mismo tiempo su carácter de irrebabilidad, de insuperabilidad, que puede dar la sensación de colmo, de cumplimiento, de completud, pero, al mismo tiempo, experimentamos el carácter insatisfactorio del sistema de oposiciones. En Paul de Man, Derrida interpreta que la aporía provoca un salto de memoria que nos lleva hacia una unidad más “vieja” que la oposición y su sistema. Pero además de ese paso atrás, se produce un paso hacia un nuevo modo de pensar la aporía, la “disyunción”, pero que siempre estuvo presupuesto

²⁰⁴ *Memorias para Paul de Man*, Gedisa, Barcelona, 1989, p. 135-136 (Galilée, p. 129-130).

²⁰⁵ *Id.*, p. 136.

en el sistema de oposiciones. Lo aporético es entonces una dialéctica que no encuentra su método, por eso, no solo prohíbe el paso, sino que a través de esa prohibición, promete un pensamiento distinto, otro futuro.

Para ser más precisos, debemos hablar no de futuro, sino de porvenir. Pues el futuro es en cierto modo lo anticipable, siempre se lo ha pensado bajo la forma del presente futuro. Siempre ha sido pensado bajo la égida del presente: tanto el futuro como el pasado son presentes fuera de la comarca de la presencia. Es la hegemonía y el dominio de la metafísica de la presencia. Ésta tiene una larga secuencia sistemática e historial: presencia como *eidōs*, presencia como *ousía*, presencia temporal como *stigma*, como *nun*, presencia a sí del cogito, co-presencia del otro y de sí mismo, inter-subjetividad como fenómeno intencional del ego, etc. La metafísica de la presencia es la filosofía. A partir de la ontología antigua la determinación del ser viene dictada por el tiempo. Como prueba de esto, Derrida cita a Heidegger quien se refiere a la determinación del ser como *parousía* o *ousía*, es decir, ontológico-temporariamente como presencia (*Anwesenheit*) y en un determinado modo del tiempo: el presente (*Gegenwart*)²⁰⁶.

Entonces, no se trata del futuro, sino del porvenir. Si recordamos los lugares en que junto a la aporía se ha planteado la pregunta acerca de qué se espera de la experiencia de lo imposible, nos encontramos incesante y reiteradamente con la invención, con la reinención de reglas inéditas, en fin, con la llegada del acontecimiento. Y no podemos sino señalar la cercanía y la familiaridad de estas palabras, y otras más. Me refiero a ese plexo semántico en torno al venir: la venida, el “ven”, el acontecimiento, *événement*, la invención, el porvenir, *l’avenir*.

Porvenir. Lo mesiánico sin mesianismo.

Veamos algunas de estas palabras, comenzando por *porvenir*. No es entonces, decíamos, del futuro de lo que habla aquí, sino del porvenir

²⁰⁶ Cf. “Ousía y grammé” en *Márgenes de la filosofía*, notas 1 y 2, pp. 65-68.

indeterminado, del porvenir radicalmente *por venir*. En este sentido, el por-venir está reñido con el saber pues no se puede anticipar, no se puede adelantar nada respecto al por-venir. “La condición para que el por-venir siga siendo/estando por venir es que no solo no sea conocido, sino que no sea *cognoscible como tal*”²⁰⁷. En este momento es cuando el por-venir se aproxima a lo mesiánico, pero a lo mesiánico sin mesianismo como indicará en diversos textos de finales de los años ochenta y principios de los noventa: “Su determinación [la del por-venir] no debería ya depender del orden del saber o de un horizonte de pre-saber, sino de una venida o de un acontecimiento que se *deja* o *hace* venir (sin *ver venir* nada) en una experiencia heterogénea a toda constatación, así como a todo horizonte de espera en cuanto tal: es decir, a todo teorema estabilizable como tal. Se trata de ese performativo por venir cuyo archivo no tiene ya ninguna relación con el registro de lo que es, de la presencia de lo que es o habrá sido *actualmente* presente. Llamo a esto lo *mesiánico* y lo distingo radicalmente de todo mesianismo”²⁰⁸.

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

Maurice Blanchot expresa bellamente esto que Derrida llama “mesiánico sin mesianismo” en *La escritura del desastre*: “El mesianismo judío (en algunos comentaristas) nos deja vislumbrar la relación del advenimiento con el inadvenimiento [el texto francés dice *de l'événement et de l'inavènement*, es decir, del acontecimiento y del inadvenimiento (CCG)]. Si el Mesías está en las puertas

²⁰⁷ Jacques Derrida, *Mal de archivo*, p. 79.

²⁰⁸ *Id.*

de Roma entre los pordioseros y los leprosos, cabe creer que su incógnito lo protege o impide su venida, mas precisamente se lo reconoce: alguien, apremiado por la obsesión de la interrogación, le pregunta: ‘¿cuándo vendrás?’. Por lo tanto el hecho de estar ahí no es la venida. Cerca del Mesías que está ahí, siempre ha de retumbar el llamado: ‘Ven, Ven’. Su presencia no es una garantía. Futura o pasada (se ha dicho por lo menos una vez, que el Mesías ya ha venido), su venida no corresponde a una presencia”²⁰⁹.

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

El mesianismo abrahámico es una “prefiguración ejemplar, el nombre dado sobre el fondo de la posibilidad que tratamos aquí de nombrar”²¹⁰. Pero entonces, se pregunta Derrida, “¿por qué conservar el nombre o, al menos, el adjetivo (preferimos decir *mesiánico* en lugar de *mesianismo*, a fin de designar más una estructura de la experiencia que una religión), allí donde ninguna figura del arribante, precisamente cuando él o ella se anuncia, debería pre-determinarse, prefigurarse, ni denominarse siquiera?”²¹¹

De modo interrogativo plantea la posibilidad de una herencia ateológica de lo mesiánico. O incluso de otro tipo de herencia pues se puede heredar más de una vez, en lugares y momentos diferentes. Lo mesiánico se despoja de todas las figuras de la espera en vistas de la acogida, en vistas de responder a la hospitalidad absoluta, al decir “sí” al que viene o a la que viene. Este desnudamiento, este despojamiento alude a la aporía de una espera que carece de horizonte de espera. De acuerdo a Derrida esta espera sin horizonte de espera es “el suelo sobre el que brotaron y pasaron las figuras vivas de todos los mesías, ya fuesen éstos anunciados, reconocidos o siempre esperados”²¹². El suelo de lo

²⁰⁹ Maurice Blanchot, *La escritura del desastre*, Monte Ávila, Venezuela, 1990, p. 121.

²¹⁰ *Espectros de Marx*, p. 188.

²¹¹ *Id.*

²¹² *Ibíd.*

mesiánico es, en este sentido, ateológico y se configura, si es posible referirse a ello en estos términos, como un fantasma del que no podemos ni debemos prescindir. No llega a configurarse como un mesianismo. Derrida lo llama “cuasi-‘mesianismo’”, mesianismo cuasi trascendental. “Se podrá juzgar extraña, extrañamente familiar e inhospitalaria a la vez (*unheimlich, uncanny*), esa figura de la hospitalidad absoluta cuya promesa se querría confiar a una experiencia igual de imposible, igual de poco segura en su indigencia, a un casi ‘mesianismo’ igual de inquieto, de frágil y de desprovisto, a un ‘mesianismo’ siempre presupuesto, a un mesianismo casi trascendental pero también obstinadamente interesado por un materialismo sin sustancia: un materialismo de la *khôra* para un ‘mesianismo’ desesperante”²¹³. Desde luego, esta última proposición es paradójica, ya nos hemos referido más arriba al carácter inclasificable e ilocalizable de la *khôra*, y que ahora aparece junto a un mesianismo que desespera y exaspera.

Pero esta paradoja se pliega a la necesidad del “paso” por la experiencia imposible de la aporía para erradicar o estar vigilantes ante los bálsamos de la buena conciencia. Puesto que, continúa diciendo Derrida, sin esta desesperación recaeríamos en el cálculo y en el programa que invalidan cualquier pretendida acción justa, responsable y moral: “sin esa desesperación, y si se pudiese *contar* con lo que viene, la esperanza no sería más que el cálculo de un programa. Se tendría la prospectiva pero no se esperarían nada ni a nadie. El derecho sin la justicia. Ya no se invitaría, ni cuerpo ni alma, ya no se recibiría ninguna visita, ni siquiera se pensaría ya en ver. En ver venir”²¹⁴. La condición paradójica e imposible de lo mesiánico, su condición aporética lejos de desactivar y paralizar, opera como condición de imposible posibilidad de la justicia y de la hospitalidad absoluta.

²¹³ *Ibid.*, pp. 188-189.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 189.

Inventar, invención, acontecimiento.

Tenemos imbricados complicadamente todas esas palabras relacionadas con el “venir”: acontecimiento, inadvenimiento, venida, ven. Detengámonos ahora en las palabras inventar, invención.

Después de revisar algunos sentidos de lo que se entiende por *inventar*, Derrida afirmaba hacia mediados de los años 80²¹⁵, que las políticas de la ciencia y de la cultura moderna se esfuerzan por programar la invención, es decir, se esfuerzan por restringir lo aleatorio, por suprimir la sorpresa absoluta, y por promover la hegemonía y el imperio del orden de lo calculable. La invención será entonces, invención de lo mismo. Y no se trata de oponer a ésta la invención de lo otro, pues la oposición es desde ya, o pertenece desde ya al régimen de lo mismo.

La invención de lo otro apunta hacia la venida de lo totalmente otro, de aquello del todo inanticipable y que, como lo mesiánico, no dispone de ningún horizonte de espera. Es un dejar venir lo otro, pero no de modo inercial, pues con una pasividad resignada todo vuelve a recaer en lo mismo.

Derrida llama a esto *invención* pues se prepara aquí ese paso destinado a dejar *venir* al otro. “La invención del otro, venida del otro, eso ciertamente no se *construye* como un genitivo subjetivo, pero tampoco como un genitivo objetivo, incluso si la invención viene del otro. Pues éste no es ni sujeto ni objeto, ni un yo, ni una conciencia ni un inconsciente. Prepararse para esta venida del otro es lo que podemos llamar la *desconstrucción*”²¹⁶. La invención es entonces la *desconstrucción*. Inventar es saber decir “ven” y responder al “ven” del otro.

No se trata entonces ni de la invención de lo mismo y de lo posible, ni tampoco de oponerse a ella, sino de reinventar la invención misma, es decir, a través de la economía deconstruccionista repetir la hegemonía de lo mismo dando lugar, de ese modo, a la venida de lo otro inesperado. La *desconstrucción* es la encargada de abrir la clausura para dejar venir lo otro. Y he aquí, a pesar de

²¹⁵ “Psyché. Invention de l’autre”, corresponde al texto de dos conferencias leídas en la Universidad de Cornell en abril de 1984 y en la Universidad de Harvard (*Renato Poggioli Lectures*) en abril de 1986. Publicado en *Psyché. Inventions de l’autre*, Galilée, 1987.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 53.

hablar de apertura de cerrazones y de dejar el paso, he aquí la paradoja, la aporía de la invención: “Para prepararse a afirmar el azar de un encuentro que no solo no sea ya calculable, sino que incluso no sea un incalculable todavía homogéneo a lo calculable, un indecidible aún en trabajo de decisión. ¿Es posible? No, por supuesto, y he aquí por qué es la única invención posible”²¹⁷. Es decir, la única invención posible es la invención imposible.

La invención está ligada al acontecimiento, *événement*. Y no solo debido al parentesco lexical de ambas palabras. Con la invención se trata de encontrar, de hacer llegar, de hacer venir lo que aún no es, no está o no existe. Esto desde luego es novedoso, solo así constituye un acontecimiento. Ahora bien, si la invención es *possible* no es una invención, pues lo posible, lo que me es posible, no es más que un despliegue de cierta potencialidad y no constituye, por lo tanto, un acontecimiento, *événement*. “Si puedo inventar lo que invento, si soy capaz de inventar lo que invento, esto quiere decir que la invención sigue de algún modo una potencialidad, un poder que está en mí, luego, esto no aporta nada nuevo. Esto no hace acontecimiento. Soy capaz de hacer llegar esto y por consiguiente, el acontecimiento, lo que llega aquí, no interrumpe nada, no es una sorpresa absoluta”²¹⁸. Si invento aquello de lo que soy capaz de inventar, entonces yo no invento nada, ni tampoco ocurre acontecimiento alguno. Solo hay un despliegue explícito de una potencialidad, pues para que haya acontecimiento de invención, la invención debe aparecer como imposible. Es decir, una vez más, la única invención posible es la invención de lo imposible.

La experiencia de lo imposible es entonces la condición de posibilidad de la invención, del acontecimiento de la invención. Y quizás podamos decir que la experiencia de lo imposible es la condición del acontecimiento sin más.

²¹⁷ *Ibid.*, p 60.

²¹⁸ *Dire l'événement, est-ce possible? Séminaire de Montréal, pour Jacques Derrida*, L'Harmattan, París-Montreal, 2001, p. 95.

La forma negativa de la aporía: evitar la buena conciencia.

La condición de posibilidad de todo acontecimiento debe adoptar, más bien, no puede no adoptar sino la forma negativa. Incluso Derrida esquematiza diciendo “sin X, no habría Y”²¹⁹. Pero esta forma negativa no solo es la condición de posibilidad del acontecimiento, lo cual no es poco decir, sino que además es condición de posibilidad de la decisión, de la responsabilidad, de la moral y de la política.

¿Qué sucede con la necesidad de esa forma negativa de la experiencia aporética? ¿Qué sucede o qué sucedería si tuviese una forma no negativa, una forma positiva? ¿O si adoptase una forma de certeza positiva, una forma resolutiva? La respuesta es clara y reiterada en muchos lugares. La certeza está marcada por la equivocación y no solo hacia sí mismo, sino también por la equivocación hacia el otro. La certeza positiva es la buena conciencia que irresponsabiliza cuando se cree actuar por deber. La buena conciencia que, incluso cuando es inquietada o puesta en cuestión, es empujada a la denegación en sus más variadas formas: “Basta con denegar, infatigablemente, la aporía o la antinomia y tratar de irresponsables, nihilistas, relativistas, incluso de postestructuralistas o, aún peor, de desconstruccionistas a todos aquellos que continúan inquietándose ante tanta buena conciencia”²²⁰.

Cuando Derrida se refiere, en *Fuerza de ley*, a la buena conciencia (junto a la mistificación) como expediente de excusa o coartada ante la difícil cuestión de la justicia, lo hace como la respuesta afirmativa a las preguntas de si es posible decir que una acción es justa o si es posible decir que sé que soy justo. Resulta curioso que se refiera en todos los casos al “decir”: “¿Es posible *decir que* una acción no es sólo legal sino también justa, *que* una persona no sólo está en su derecho sino *que* también es de justicia que así sea, *que* algo es justo, *que* una decisión es justa? ¿Es posible *decir: sé que soy justo?*”²²¹ En todos los casos se refiere a un

²¹⁹ *El otro cabo*, p. 66.

²²⁰ *Dar la muerte*, p. 84. La primera parte de este texto, de donde fue extraída esta cita, corresponde a una versión ampliada de un escrito leído en el Coloquio de Royaumont en diciembre de 1990.

²²¹ *Fuerza de ley*, p. 40. Las cursivas son mías.

decir, a la *posibilidad* de decir. ¿Es en el ámbito discursivo, en el dominio del decir donde puede darse la buena conciencia? El énfasis del problema puede darse en la posibilidad o en el decir, o en ambas.

La pregunta es por la posibilidad del decir, pero por la posibilidad de un decir que no sea dictatorial, que no sea un dictado. Más arriba, cuando nos referíamos a la paradoja de la cortesía y del deber en *Passions*, no enfatizamos ciertas cursivas que tienen que ver precisamente con el *decir* y con el *dictar*. Citemos una vez más: “Ese mismo sentimiento [de que la moralidad pura, la eticidad de la ética debería exceder todos los cálculos, las restituciones o reappropriaciones] nos *dice*, tal vez sin *dictarnos* nada, que es necesario ir más allá del deber, al menos del *deber en tanto deuda*: el deber no debe nada, debe no deber nada, debería, en todo caso, no deber nada. ¿Pero existe un deber sin deuda? ¿Cómo entender, cómo traducir un *decir* que nos dice que un deber no debe deber nada para ser o hacer lo que debe ser o lo que debe hacer, esto es, un deber, su deber?”²²². Cómo oír, cómo entender un decir que no sea un dictar, cómo oír un deber que debe no ser un dictar.

La respuesta afirmativa a las preguntas de *Fuerza de ley*, la respuesta de la buena conciencia, es el decir petulantemente que se es justo, el decir insolentemente que algo es justo. Es la forma del *dictado*. Ante esto y como forma de evitar la arrogancia dictatorial de esta buena conciencia, Derrida propone adoptar la forma negativa del lenguaje. De este modo se anuncia algo que se presenta como imposible, como paradójico, aporético e impracticable, pero que, no obstante, está por venir y así, se anuncia como afirmativo.

La condición aporética frente a la distinción entre justicia y derecho permite entonces no solamente evitar el expediente de la buena conciencia, sino evitar la respuesta positiva a las preguntas sobre la posibilidad de decir la justicia.

A pesar de adoptar la forma negativa (aporía, imposible, impracticable), lo que se anuncia es, sin embargo, afirmativo (ya sea la justicia, como en *Fuerza de ley*, ya sea el deber, como en *El otro cabo*).

²²² *Passions*, p. 76.

En todo caso, esto no es tan simple. No se trata simplemente de adoptar la forma negativa de la experiencia aporética, para sentirse ya a resguardo, pues la buena conciencia puede adoptar la máscara de la mala conciencia como una “astucia suplementaria”. Esto lo advierte Derrida en un paréntesis: la buena conciencia es el rostro de la inconsciencia, de lo impensado, de la irresponsabilidad, del error. De la buena conciencia “hay que decir también que una cierta máscara grave y sin sonrisa de la mala conciencia declarada no es, a menudo, más que el anuncio de una astucia suplementaria: la buena conciencia tiene, por definición, recursos inagotables, que siempre se podrán explotar”²²³.

En resumen, la forma negativa de la experiencia aporética tiene las siguientes características:

1. Es condición de posibilidad del acontecimiento, de la responsabilidad, de la decisión, de la justicia y de la hospitalidad por lo tanto de la moral y de la política.
2. Con el decir y los nombres posibilitados por la experiencia aporética, se excede el orden del presente y de la presentación.
3. Con ese decir y con esos nombres se evita la buena conciencia.

Figuras de lo imposible 1: el perdón.

Además de la responsabilidad y la decisión, a los que ya nos hemos referido y que retomaremos en la tercera parte, debemos referirnos aunque sea de modo sumario a otras figuras de lo imposible que no dejarán de asediar el derrotero derrideano. Me refiero a los motivos del perdón y del don.

El uso de la noción de perdón durante gran parte del siglo veinte está marcado por el abuso y el equívoco. Suele ser confundido con conceptos que corresponden al ámbito del derecho penal como la amnistía y la prescripción. Así por ejemplo, Sandrine Lefranc²²⁴ se refiere de un modo notable a la cuestión de la

²²³ *El otro cabo*, p. 67.

²²⁴ Lefranc, Sandrine, *Políticas del perdón*, Cátedra, Madrid, 2004.

justicia de transición, es decir, al modo como los representantes de gobiernos democráticos deben instalarse después de un régimen dictatorial para responder, por una parte, a las demandas de justicia y, por otra parte, a las imposiciones heredadas de los regímenes autoritarios que los preceden o a las restricciones legales resultantes de las negociaciones relacionadas con la transición.

Esta política de justicia frecuentemente opta por la indulgencia, escoge no perseguir los graves delitos cometidos por sus predecesores. Los ejemplos son muchos. Lefranc se refiere con detalle a los casos de Uruguay, Argentina, Chile y Sudáfrica. Sin embargo, también hace alusión a los casos de la España de los años setenta, las amnistías de la Francia de postguerra, las amnistías de la postguerra de Argelia, etc.

Según Lefranc, las políticas de justicia se han apoyado en tres tipos de instrumentos: las leyes de amnistía, los decretos presidenciales de gracia y las comisiones de verdad y reconciliación. En dos décadas surgieron más de veinte de estas comisiones en África y en Latinoamérica, aunque solo diez redactaron informes concluyentes.

Parece imponerse pues un uso y un abuso de la noción de perdón, pero esta imposición y esta amplitud de uso no implica claridad conceptual respecto al lenguaje utilizado. Derrida es enfático al indicar esta situación: “la dimensión misma del perdón tiende a borrarse al ritmo de [la] mundialización, y con ella toda medida, todo límite conceptual. En todas las escenas de arrepentimiento, de confesión, de perdón o de disculpas que se multiplican en el escenario geopolítico desde la última guerra, y aceleradamente desde hace unos años, vemos no solo a individuos, sino a comunidades enteras, corporaciones profesionales, los representantes de jerarquías eclesiásticas, soberanos y jefes de Estado, pedir ‘perdón’”²²⁵.

Distinguiremos por lo menos dos motivos de equívocos respecto al perdón. Por una parte, esta noción surge a partir de la herencia religiosa que Derrida llama “abrahámica”, agrupando bajo este nombre el judaísmo, el cristianismo y el Islam, y que sin embargo se extiende e impone a culturas no europeas y no basadas en

²²⁵ Jacques Derrida, “El siglo y el perdón”, p. 8.

la autoridad de la Biblia²²⁶. Por otra parte, como decíamos anteriormente a propósito de las políticas de justicia de transición, el énfasis del perdón está vinculado a fines reparatorios, a fines vinculados con la obtención de la reconciliación y la normalización política e incluso económica.

Es decir, el uso del lenguaje y la retórica del perdón, desde el momento en que sirve a diversas y determinadas finalidades, no es un uso desinteresado, siempre forma parte de una estrategia de negociaciones y cálculos. Por consiguiente, Derrida propone que “cada vez que el perdón está al servicio de una finalidad, [...] cada vez que tiende a restablecer una normalidad [...], entonces el ‘perdón’ no es puro ni lo es su concepto”²²⁷.

Del hecho que el concepto de perdón no sea puro no se sigue que no pueda ser dicho nada respecto a él. Como todas las figuras de lo imposible, el concepto del perdón es susceptible de ser formulado en términos aporéticos.

Derrida afirma que la lógica y el sentido común coinciden con la paradoja al plantear que existe aquello que puede ser llamado lo imperdonable. Pero este es un primer acuerdo, pues inmediatamente la aporía, el planteamiento aporético, ocuparán la escena estableciendo una lógica paradójica.

Esta lógica es presentada en diversas intervenciones y entrevistas. En el seminario de Montreal de 1997, Derrida presenta la aporía del perdón del siguiente modo: “Si yo perdono solamente lo que es perdonable, no perdono nada. Alguien ha cometido una falta, una ofensa o uno de los crímenes abominables [...] Yo no puedo perdonarlo. Si yo perdono lo que no es sino venial, es decir, excusable, perdonable, ligera falta, falta medida y mensurable, determinada y limitada, en ese momento, no perdono nada. Si yo perdono porque es perdonable, porque es fácil de perdonar, no perdono. Por consiguiente, si yo perdono solo puedo perdonar allí donde existe lo imperdonable. Allí donde no es posible perdonar. Dicho de otro modo, el perdón, si existe, debe perdonar lo que es imperdonable, de otro modo, no es un perdón. El perdón, si es posible, no puede advenir sino como imposible”²²⁸.

²²⁶ Ibid, p. 11.

²²⁷ Ibid, p. 12.

²²⁸ *Dire l'événement, est-ce possible?*, p. 94.

La aporía del perdón es replanteada al año siguiente, 1998²²⁹, añadiendo la distinción entre un perdón condicional y un perdón incondicional o puro. Derrida comienza preguntándose si para que advenga el perdón como tal hay que hacer lo imposible. Es difícil responder a esta pregunta, pues no se puede transar entre la posibilidad de una norma o un deber acerca de lo imposible y lo imposible como tal. Este imposible repugna y se resiste a la instauración de un deber y de un imperativo. “No debería haber un ‘hay que’ [*il faut*, hace falta, es necesario, es preciso. El “hay que” se refiere a la frase o más bien a la pregunta “¿hay que hacer lo imposible para que advenga el perdón como tal?”] para el perdón. Éste siempre ‘debe’ seguir siendo gratuito e imprevisible. Nunca se da ni se perdona ‘en conformidad con un deber’ (*pflichtmässig*), ni siquiera ‘por deber’ (*eigentlich aus Pflicht*), por retomar la acertada distinción kantiana. Se perdona, si se perdona, más allá de todo imperativo categórico, más allá de la deuda y del deber. Y, no obstante, *habría que [il faudrait] perdonar*”²³⁰.

La tensión que presenta la aporía del perdón se concentra, en este pasaje, en el verbo impersonal *falloir*, que implica una necesidad, es decir, algo de carácter necesario. Pero a la vez puede acentuarse el carácter de carencia, de falta que también radica en la necesidad, es decir, lo que es necesario, pero que no se tiene; lo que es necesario porque no se tiene, porque se carece de ello. Podríamos decir que la tensión se da entre el *il faut* como necesidad y diríamos así: “es necesario hacer lo imposible para que advenga el perdón”. Por otra parte, podríamos entender el *il faut* como carencia, como falta. Así, diríamos: “no debería haber una necesidad imperativa de perdonar, sin embargo, *haría falta* perdonar”.

Sea como sea, el perdón está más allá de la deuda y del deber, pero se echa de menos, se echa en falta y habría que perdonar. Habría que perdonar sin ningún imperativo del deber, sin ninguna condición, es decir, habría que perdonar incondicionalmente.

El perdón incondicional parece provenir de la herencia abrahámica que mencionábamos más arriba. Y por lo mismo, la aporía se mantiene, pues el

²²⁹ *Papel Máquina*, p. 256-259 (edición francesa p. 291-295).

²³⁰ *Ibid*, p. 258-259 (e. fr., p. 294)

perdón incondicional parece exigir que se pida perdón y que se confiese la culpa, sin embargo, esto se convierte así en condición para el perdón incondicional.

La distinción entre un perdón condicional y un perdón incondicional o puro, se retoma a fines de 1999, en la entrevista con Michel Wieviorka²³¹. Allí Derrida manifiesta su intención de discutir y recusar lo que él llama “lógica condicional del intercambio”. Es esta lógica de transacción económica la que obliga a pensar el perdón como condicionado. Por lo pronto, supeditándolo y condicionándolo a la escena del arrepentimiento y de la petición de perdón por parte del culpable.

Esta escena del perdón como intercambio económico, esta escena del perdón condicional, confirma y contradice *a la vez*, subraya Derrida, la tradición abrahámica de la que se hace depender el perdón incondicional. La tensión que se da al interior de esta tradición queda enunciada como sigue:

*“Por una parte, la idea, que es también una exigencia, del perdón incondicional, gratuito, infinito, no económico, concedido al culpable en tanto culpable, sin contrapartida, incluso a quien no se arrepiente o no pide perdón y, por otra parte, como lo testimonian gran cantidad de textos, a través de muchas dificultades y sutilezas semánticas, un perdón condicional, proporcional al reconocimiento de la falta, al arrepentimiento y a la transformación del pecador, que pide explícitamente perdón. Y quien entonces no es ya decididamente el culpable sino ahora otro, y mejor que el culpable. En esta medida, y con esta condición, no es ya al culpable como tal a quien se perdona”*²³².

El perdón puro debe ser, si ello es posible y si ha de haber tal perdón, incondicional y aneconómico, es decir, debe exceder el ámbito de la restitución y de la transacción. Derrida introduce aquí, dejando abiertas una serie de cuestiones, la distinción entre el *quien* y el *que*: “¿qué perdono y a quién?; ¿perdono algo o perdono a alguien? [...] ¿Se perdona *algo*, un crimen, una falta, un daño, es decir un acto o un momento que no agota la persona inculpada y, en último análisis, no se confunde con el culpable que sigue siendo por lo tanto irreductible a ese algo? ¿O bien se perdona *a alguien*, absolutamente, no

²³¹ “El siglo y el perdón”, p. 14 y siguientes.

²³² Ibid, p. 14-15.

marcando ya entonces el límite entre el daño, el momento de la falta, y la persona que se tiene por responsable o culpable? Y en este último caso (pregunta ‘¿a quién?’), ¿se pide perdón a la víctima o a algún testigo absoluto, a Dios, por ejemplo a determinado Dios que prescribió que perdonáramos al otro (hombre) para merecer a su vez ser perdonados?”²³³. Se trata siempre de transacciones, de negociaciones declaradas o no, es decir, se trata siempre de un perdón condicional.

Un perdón incondicional debería perdonar al culpable en tanto tal y a la falta en tanto tal, sin esperar transformaciones, ni arrepentimientos, ni promesas. Incluso ante la espera de que puedan repetirse. Derrida no vacila en hablar o en nombrar a este perdón puro, excesivo, hiperbólico y loco.

Sin embargo, a pesar de la heterogeneidad entre la condicionalidad y la incondicionalidad del perdón, éstos resultan ser indisociables, “es entre estos dos polos, *irreconciliables pero indisociables*, donde deben tomarse las decisiones y las responsabilidades. Pero pese a todas las confusiones que reducen el perdón a la amnistía o a la amnesia, a la absolución o a la prescripción, al trabajo de duelo o a alguna terapia política de reconciliación, en suma a alguna ecología histórica, jamás habría que olvidar que todo esto se refiere a una cierta idea del perdón puro e incondicional, sin el cual este discurso no tendría el menor sentido. Lo que complica la cuestión del ‘sentido’ es nuevamente esto [...]: el perdón puro e incondicional, para tener un sentido estricto, debe no tener ningún ‘sentido’, incluso ninguna finalidad, ninguna inteligibilidad. Es una locura de lo imposible”²³⁴. El perdón es, pues, una figura de lo imposible, pero Derrida aclara en otra entrevista que con esto no quiere decir que el perdón es imposible, sino que “si es posible es a costa de soportar lo imposible, lo que no se puede hacer, prever, calcular, y de aquello para lo que se carece de criterios generales, normativos, jurídicos o, incluso, morales en el sentido de las normas morales”²³⁵. No puede haber norma o criterio que gobierne o decida el perdón.

²³³ Ibid, p. 17-18.

²³⁴ Ibid, p. 24.

²³⁵ ¡Palabra! *Instantáneas filosóficas*, p. 101.

Figuras de lo imposible 2: el don.

En cuanto al *don*, Derrida afirma que es una preocupación de antigua data. Fue durante un seminario impartido en la Ecole Normale Supérieure y en la Universidad de Yale, entre 1977 y 1978, cuando logró darle forma o más bien, cuando logró una “configuración más temática para un conjunto de cuestiones que se organizaban desde hacía tiempo en torno a la del don”²³⁶. Entre este conjunto de cuestiones, podemos mencionar el tema de lo propio (apropiación, expropiación, ex-apropiación), de la economía, de la huella, del nombre y del resto. Es bastante extensa la lista de textos a los que remite Derrida a propósito de estos temas: *La escritura y la diferencia*, *De la gramatología*, *La diseminación*, *Márgenes de la filosofía*, *Espolones*, “Economimesis”, *Glas* y *La verdad en pintura*.

Desde la “Advertencia” de *Dar el tiempo*²³⁷, Derrida enuncia el rasgo aporético que tiene el tratamiento de esta noción del don. Y, desde el comienzo, el texto enuncia esa aporeticidad como la posibilidad de lo imposible del don.

El don se refiere a la economía y Derrida destaca tres rasgos de ésta: 1. La economía comporta el valor de ley (*nomos*). 2. La economía comporta el valor de casa (*oikos*). 3. La economía comporta el valor de intercambio, de circulación y de retorno. Este último rasgo, es el que se mantiene como la ley de la economía: el retorno al punto de partida. Es un retorno circular y aquí comienzan a desarrollarse las consecuencias paradójicas de esta relación entre la economía y el don.

Si la economía está regida por el círculo, el don viene a romper esta circularidad pues lo dado en la donación no debe volver al donante: “no debe circular, no debe intercambiarse, en cualquier caso no debe agotarse, como don, en el proceso del intercambio, en el movimiento de la circulación del círculo bajo la forma del retorno al punto de partida”. Es decir, como decíamos al principio, el don se refiere a la economía, al círculo de la economía, pero se sustrae a ésta: “si bien la figura del círculo es esencial para lo económico, el don debe seguir siendo *aneconómico*. No porque resulte ajeno al círculo, sino porque debe *guardar* con el

²³⁶ *Dar el tiempo*, p. 9.

²³⁷ Id.

círculo una relación de extrañeza, una relación sin relación de familiar extrañeza. Puede ser que sea en este sentido en el que el don es lo imposible”²³⁸.

La aporía del don es enunciada reiteradas veces a lo largo del texto de 1991. Por ejemplo bajo la forma del “si... entonces”: “si el don aparece o se significa, si existe o si es(tá) presentemente *como don*, como lo que es, entonces no es, se anula. Vayamos hasta el límite: la verdad del don (su ser o su aparecer tal, su *como tal* en la medida en que guía la significación intencional o el querer-decir) basta para anular el don. La verdad del don equivale al no-don o a la no-verdad del don”²³⁹.

Otra enunciación de la aporía del don como nombre de lo imposible: “el don *mismo* – no nos atrevemos a decir el don *en sí* – no se confundirá nunca con la presencia de su fenómeno”²⁴⁰. Es decir, un don jamás podrá hacerse presente, sin embargo debería ocurrir, debería ser un acontecimiento. Para ser un acontecimiento, el don debe anunciarse como imposible. Algunos años más tarde, en 1997²⁴¹, Derrida sintetiza el motivo del don y del acontecimiento diciendo lo siguiente:

“El don debería ser un acontecimiento. Debe ocurrir como una sorpresa venida del otro o vuelta al otro, debe desbordar el círculo económico del intercambio. Para que un don sea posible, es necesario que de cierta manera se anuncie como imposible. ¿Por qué? Si yo doy al otro como agradecimiento, como intercambio, el don no tiene lugar. Si, por otra parte, yo espero del otro que me agradezca, que reconozca mi don y que de un modo u otro, simbólica o material o físicamente, me de cómo intercambio algo, tampoco hay don.”

El no saber condicionante del don debe operar tanto por parte del donatario como por parte del donador. En cuanto al primero, Derrida afirma que es necesario que el otro “no sepa que yo le doy para que pueda recibir, puesto que desde el momento en que él sabe, está en el círculo del agradecimiento y de la gratitud, él anula el don”. Por su parte, el donador, no debe saber que él da, pues “si yo me

²³⁸ Ibid, p. 17.

²³⁹ Ibid, p. 35.

²⁴⁰ Ibid, p. 37.

²⁴¹ *Dire l'évenement...*, p. 92-93.

presento como donador, me felicito ya a mí mismo, me agradezco, me gratifico a mí mismo del don y, por consiguiente, la simple conciencia del don anula el don.” En resumen, como se afirmaba anteriormente, basta que el don se presente como don para que sea inmediatamente anulado. Por lo tanto, el don solo es posible como imposible allí donde parece imposible.

III

Literatura y democracia

No puede ser irrelevante comenzar con la literatura desde el momento en que ésta fue una preocupación constante y primaria en el pensamiento de Derrida. Esto reafirmaría, por lo demás, que en la obra y en el pensamiento de Derrida habría cierta continuidad de motivos y que el vínculo con lo político es primordial. En este caso, el vínculo entre lo literario y lo jurídico-político. En términos de mayor generalidad, podríamos identificar esta preocupación a partir de la cuestión de la inscripción, de la escritura.

En lo que sigue, intentaremos determinar lo que está en juego en estas preocupaciones por la literatura, por la experiencia literaria y su relación con cierta escena jurídica que tiene que ver con el principio o el derecho a decirlo todo. Y luego, a través de esta relación, ensayaremos un movimiento de acercamiento a lo político a través del concepto de democracia.

1. Filosofía y Literatura.

Generalmente suele afirmarse, casi como un lugar común, la discordia y la exclusión mutua de la poesía y de la filosofía. Así, por ejemplo, cuando se hace referencia a esta disputa, suele citarse a Platón quien además de expulsar al poeta de la *polis*, afirmaba que es “antigua la discordia de la filosofía y la poética” (*palaia tis diaphora philosophia te kai poietike*)²⁴². Aparte de la disputa, se habla también de la amalgama entre pensamiento filosófico y poesía, se presenta como ejemplo a Parménides, el primer filósofo del Ser, pero que presentó su pensamiento bajo la forma de un poema. También se indica que Platón debió recurrir a mitos, metáforas y alegorías para dar expresión a los momentos fundamentales de su pensamiento. Algunos, además, hacen sinónimos los términos “poesía” y “literatura”.

Lo que intentaremos a continuación es indicar algunas interpretaciones de esta relación y, en lo posible, intentar un esclarecimiento del concepto de literatura.

A) Philippe Sabot

Recientemente Philippe Sabot ha distinguido tres tipos de esquemas de análisis o de comentario filosófico de la literatura: el esquema didáctico, el esquema hermenéutico y el esquema productivo²⁴³.

Según el *esquema didáctico*, el texto literario debe ser estudiado a través de conceptos y enfoques que le son extraños y externos. Es la filosofía quien los determina y también es ella quien determina que el texto literario no es más que una ilustración de ciertos pensamientos. De acuerdo a este esquema, se pierde o se deja de lado la especificidad formal de los textos literarios.

²⁴² Platón, *República*, X, 607b.

²⁴³ Philippe Sabot, *Philosophie et littérature. Approches et enjeux d'une question*, Presses Universitaires de France, collection " Philosophies ", París, 2002.

El *esquema hermenéutico*, por su parte, considera que la literatura oculta verdades filosóficas que solo a la literatura misma corresponde hacer aparecer, pues ella es el “lugar de una revelación esencial”²⁴⁴. Sin embargo, corresponde a la interpretación filosófica develar esa “significación implícita de la obra remontándose hasta el núcleo especulativo donde se origina la verdad”²⁴⁵. Una vez más, es a la filosofía, al comentario y a la interpretación filosófica a quien corresponde liberar y determinar el contenido especulativo. La literatura no es más que un accesorio.

Por último, tenemos el *esquema productivo*. Aquí ya no se trata de mostrar, una vez más, cómo el texto literario deriva, surge o depende de una filosofía, sino de mostrar cómo un texto en su forma y a través de ella produce cierto pensamiento. La labor de la filosofía es la una partera: ya no es asunto que los textos literarios “reciban su propia verdad de la filosofía, es necesario decir más bien que ellos [los textos literarios] llegan a ciertas verdades por mediación de la filosofía”²⁴⁶.

A pesar de lo aclarador y práctico que puede ser esta distinción, no deja de ser problemático y en cierto modo inquietante el que, finalmente, la literatura siga siendo pensada como dependiendo de la filosofía: ya sea cumpliendo una función ilustrativa de cierto pensamiento, ya sea esperando la acción liberadora y develadora de la hermenéutica filosófica o, incluso, como traductora del proceso de formación de pensamiento de la literatura.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 55.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 56.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 96.

B) Alain Badiou

En un seminario publicado recientemente²⁴⁷, pero dictado el año 2004 en la Universidad Nacional de Rosario, Argentina, Alain Badiou establece, en un primer momento, cierta clasificación de las relaciones que se dan entre la literatura y la filosofía. Esta relación admite tres orientaciones: la *estética*, la *genealógica* y la *inclusiva*.

En la orientación estética, la literatura es considerada como un objeto para la filosofía. Y ésta pretende extraer de aquella, categorías estéticas para pensar el fenómeno literario. Badiou define entonces a la orientación estética como “el estudio objetivo de la literatura como fenómeno constituido”²⁴⁸.

Los ejemplos de esta orientación son, entre los antiguos, Platón y Aristóteles, y entre los contemporáneos, Jacques Rancière y el propio Badiou.

En la orientación genealógica, la pregunta es cuál es la acción y la eficacia de la literatura sobre la filosofía, es decir, se considera a la literatura como condición de la filosofía. Los ejemplos son Nietzsche leyendo la tragedia griega, Heidegger leyendo a los poetas, especialmente a Hölderlin, y el mismo Badiou leyendo a Mallarmé.

La tercera orientación, la inclusiva, consiste en afirmar que la filosofía es en sí misma una parte de la literatura. El que la filosofía sea una disciplina escrita, el que la filosofía sea escritura, es para Badiou la causa, quizás, de no poder distinguir entre filosofía y literatura. Un ejemplo es Kierkegaard donde la literatura es inseparable de la elucidación filosófica. Otro ejemplo es Pascal y Rousseau, en particular, en *Las confesiones*.

Como segundo momento del seminario, Badiou presenta un examen crítico de la orientación estética. Comienza éste con un largo e interesantísimo discurso sobre la filosofía como resistencia al destino técnico del conocimiento.

²⁴⁷ Alain Badiou, *Justicia, filosofía y literatura*, Homo sapiens, Rosario, 2007.

²⁴⁸ *Ibid*, p. 41.

La razón general para oponerse a la orientación estética es que la filosofía es esencialmente resistente a la especialización del saber y a la identificación de su orientación a partir de un objeto.

También planteará razones suplementarias de este rechazo a la orientación estética y serán las siguientes:

1. La distancia. Filosofía y literatura son actividades escritas y por consiguiente no existe la distancia necesaria para constituir a la literatura como un objeto.

2. La rivalidad entre literatura y filosofía. La poesía de finales del XIX y principios del XX toma el relevo en el momento de la crisis de la metafísica. El pensamiento será asegurado por la poesía.

3. Hay núcleos y formas filosóficas en la literatura misma. El ejemplo aquí son los trabajos de Pierre Macherey.

4. No hay unidad en el concepto “literatura”, se dan más bien prácticas múltiples. Según Rancière, afirma Badiou, el término “literatura” es una creación filosófica.

5. La Estética depende de una filosofía particular: el idealismo alemán. No es el conocimiento objetivo de un objeto.

Al parecer, Badiou no realiza un examen ni una crítica de las otras dos orientaciones (la genealógica y la de inclusión), sino que agrupa estas variantes como posibilidades no estéticas de relacionar filosofía y literatura. Más adelante se referirá a esta actitud inestética como si se tratara de “una táctica filosófica que utiliza a la literatura como un arma. En otras palabras, que utiliza la literatura para objetivos filosóficos que en la práctica nunca son estéticos”²⁴⁹.

Algunos ejemplos de la utilización filosófica no estética de la literatura:

1. Platón y la literatura como *refuerzo* o *recurso táctico*: en este caso, el diálogo *Protágoras* como crítica a los sofistas y a los poetas y, al mismo tiempo,

²⁴⁹ *Ibid*, p. 57. En el *Petit manuel d'inesthétique*, Seuil, París, 1998, Badiou definirá la “inestética” del siguiente modo: “Por ‘inestética’ entiendo una relación de la filosofía con el arte que, planteando que el arte es por sí mismo productor de verdades, no pretende de ningún modo hacer de esto un objeto para la filosofía. Contra la especulación estética, la inestética describe los efectos estrictamente intrafilosóficos producidos por la existencia independiente de algunas obras de arte”, p. 7.

como afirmación del filósofo en tanto aquel que comprende bien a los poetas. Se utiliza en este caso la *potencia* de la literatura.

2. Heidegger y el uso de la literatura como *mediación*: El ejemplo es la lectura heideggeriana de Rilke²⁵⁰. Lo poético como mediación o introducción a la meditación más desarrollada del pensamiento filosófico. Se utiliza aquí la *seducción* de la literatura.

3. Hegel y la función de la literatura como *productora de tipos*: El triple uso de Antígona, pues “es a la vez la idea de lo femenino, la dialéctica de la ley y la relación entre familia y Estado”. Antígona será una “ficción *típica*”, entendiendo por *tipo* “aquello que reúne en una unidad nueva una multiplicidad de determinaciones conceptuales”²⁵¹. Aquí se utiliza la *fuerza de concentración* de la creación literaria.

4. Jean-Paul Sartre y la utilización experimental de la literatura. Esta provee el “marco de una experiencia concreta y singular para verificar los conceptos e hipótesis filosóficos”²⁵². Se utiliza a la literatura como *documento*.

5. Jacques Lacan y la literatura como la posibilidad de dar una forma al enigma sin darle una solución. La literatura indicaría los puntos de oscuridad y los plantearía libremente al pensamiento.

6. Alain Badiou y la exposición directa de la literatura. Consiste en “mostrar a nuestros interlocutores filosóficos que allí [...] un escritor particular [...] ha dicho aquello que había que decir”²⁵³.

²⁵⁰ Cf. *Ibid*, supra p. 42-43 referencia a la lectura de Hölderlin. En aquel caso era un ejemplo de la orientación genealógica.

²⁵¹ *Ibid*, p. 64.

²⁵² *Ibid*, p. 69.

²⁵³ *Ibid*, p. 72-73.

El concepto de literatura moderna.

A) Michel Foucault

Revisemos primeramente algunas opiniones de filósofos y críticos literarios a propósito del concepto y de la definición de literatura. Comencemos por las consideraciones de Michel Foucault, puesto que, según Graciela Lechuga Solís, para Foucault “la literatura ha incidido en la constitución de la subjetividad moderna, pues la literatura como medio de comunicación produce efectos de poder en la conformación y modificación del campo informativo de los hablantes de una lengua”²⁵⁴.

Para Foucault, la filosofía ha sido una empresa de totalización de la experiencia humana. Los hitos que establece son Hegel y Sartre, y por lo menos a fines de los años sesenta, plantea que la única posibilidad para una actividad filosófica autónoma, consiste en la actividad de diagnóstico del presente: “yo diré que quizás si hay ahora una actividad filosófica autónoma, si puede haber una filosofía que no sea simplemente una especie de actividad teórica interior a las matemáticas o a la lingüística o a la etnología o a la economía política, si hay una filosofía independiente, libre de todos estos dominios, pues bien, podríamos definirla del siguiente modo: una actividad de diagnóstico. Diagnosticar el presente, decir lo que es el presente, decir en qué nuestro presente es diferente y absolutamente diferente de todo lo que no es él, es decir, de nuestro pasado. Es quizás a esto, a esta tarea, que está asignada ahora la filosofía”²⁵⁵.

A esta actividad de diagnóstico, Foucault se entrega denodadamente hasta el punto de poder afirmarse que su propia actividad filosófica e investigativa está modelada y regida por ese propósito de diagnóstico. Ante una petición de definición de su propio trabajo, Michel Foucault responde: “Muy esquemáticamente: intentar encontrar en la historia de la ciencia, de los

²⁵⁴ Graciela Lechuga Solís, *Resonancias literarias de Michel Foucault*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2004, p. 17.

²⁵⁵ Michel Foucault, *Dits et écrits I*, Gallimard Quarto, París, 2001, p. 693.

conocimientos y del saber humano algo que sería como su inconsciente. Si usted quiere, la hipótesis de trabajo es grosso modo esta: la historia de la ciencia, la historia de los conocimientos, no obedece simplemente a la ley general del progreso de la razón, no es la conciencia humana quien es de algún modo detentadora de las leyes de su historia. Hay por debajo de lo que la ciencia conoce de sí misma algo que ella no conoce; y su historia, su devenir, sus episodios, sus accidentes obedecen a cierto número de leyes y determinaciones. Son estas leyes y estas determinaciones las que he intentado traer a la luz. He intentado desentrañar un dominio autónomo que sería el del inconsciente del saber, que tendría sus propias reglas, como el inconsciente del individuo humano tiene él también sus reglas y determinaciones”²⁵⁶.

Este estudio del dominio del inconsciente del saber convergería en la constitución de una ontología histórica de nosotros mismos y estaría vertido en tres direcciones:

1. El saber y su relación con la verdad. Visible en textos como *El nacimiento de la clínica* y *La arqueología del saber*.

2. El poder y su relación con el sujeto, particularmente en *Vigilar y castigar*.

3. La subjetivación y su relación con la ética y la estética en la construcción de uno mismo. Por ejemplo en la *Historia de la sexualidad*, y, lo que aquí nos interesa, en la literatura y su incidencia en la constitución de la subjetividad y en los efectos de poder que produce en la conformación y modificación del campo informativo de los hablantes de una lengua.

En 1964, Foucault afirmaba que la pregunta “¿Qué es literatura?” sólo ha podido formularse después del acontecimiento que ha sido Mallarmé. Es decir, se puede datar y nombrar si no el momento inaugural, por lo menos, el acontecimiento posibilitador de esta pregunta. Respecto a la literatura, Foucault

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 693-694.

plantea primeramente que ésta no tiene edad, que en cierto modo se identifica con el lenguaje: “no tiene más cronología o estado civil que el propio lenguaje humano”²⁵⁷. Sin embargo, inmediatamente después de dicho esto, Foucault plantea ciertas vacilaciones respecto a esta identificación.

Detengámonos a propósito de la palabra “literatura”, de sus usos y de su especificidad. La palabra *littérature* fue utilizada en algún momento, como dando a entender la cultura del letrado, es decir, designaba una forma de conocimiento. Es el sentido clásico de la literatura. Michel Foucault dice que, en el siglo XVII, la literatura “quería designar la familiaridad que alguien, en el momento mismo en que utilizaba el lenguaje corriente, podía tener con las obras de lenguaje, el uso, la frecuentación por la que recuperaba poniéndolo al nivel de su lenguaje cotidiano lo que era para sí y en sí una obra. En esta época la relación que constituía la literatura en la época clásica solo era un asunto de memoria, de familiaridad, de saber: era un asunto de recepción”²⁵⁸.

Hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX, la palabra “literatura” adquiere un carácter más objetivo, es decir, cesa de ser una cualidad, una condición, para convertirse en el resultado de una actividad e incluso un objeto de estudio.

De acuerdo a Foucault, Gustave Flaubert y, en particular, *La tentación de San Antonio*, no son un simple “episodio en la historia de la imaginación occidental”, sino que representan la apertura de la literatura, “de una literatura que no existe más que en y por la red de lo ya escrito [...] Flaubert escribió sin duda la primera obra literaria que tiene su lugar propio en el solo espacio de los libros: luego, *Le Livre*, Mallarmé serán posibles, más tarde Joyce, Roussel, Kafka, Pound, Borges”²⁵⁹.

El texto de Flaubert, *La tentación de San Antonio*, es un trabajo basado en un saber riguroso y meticuloso que, sin embargo, es transmutado en fantasmagoría. El siglo XIX, según Foucault, descubrió un nuevo espacio de

²⁵⁷ Michel Foucault, “Lenguaje y literatura” en *De lenguaje y literatura*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 63. Corresponde a dos sesiones de conferencia dictadas en 1964 en la Universidad Saint-Louis de Bruselas.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 64.

²⁵⁹ Michel Foucault, “Sin título”, Postfacio a Flaubert, *Die Versuch des Heiligen Antonius*, Insel Verlag, 1964, en *Obras esenciales, I, Entre filosofía y literatura*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 220.

imaginación que no corresponde a la noche o al sueño, sino que a la vigilia y a la erudición: “Lo imaginario se aloja entre el libro y la lámpara. Lo fantástico ya no se lleva en el corazón; tampoco se lo espera en las incongruencias de la naturaleza; es extraído de la exactitud del saber; su riqueza está aguardando en el documento. Para soñar no es preciso cerrar los ojos, hay que leer”²⁶⁰.

Se transita desde una relación pasiva con el saber y con la memoria a “una relación oscura y profunda entre la obra, en el momento en que se hace, y el lenguaje mismo”²⁶¹.

De modo convincente, Foucault postula que la literatura, o más bien que la obra es considerada como obra literaria desde el momento en que se percata que la *pregunta* “¿qué es la literatura?” es ese espacio en blanco en que se desenvuelve, o donde desea y cree poder hacerlo.

No es una pregunta que se haría la crítica, la sociología o la historia ante los hechos de lenguaje; la pregunta sobre la literatura no está planteada desde una especie de exterior. La pregunta, “¿qué es la literatura?”, “es en cierto modo un hueco que se abre en la literatura, hueco donde habría que alojarse y que recoger probablemente todo su ser”²⁶². La pregunta, entendida como ese “hueco del lenguaje”, comienza a hacerse presente (si es posible referirse a ello en estos términos) a partir del siglo XIX.

Entre los nombres que Foucault esgrime, encontramos a Mallarmé y Baudelaire. Sin embargo, no deja de haber cierta vacilación, cierta oscilación en las fechas cuando se trata de determinar el momento en que comienza la experiencia moderna de la literatura. Tenemos, por una parte, el siglo XIX, pero también, el siglo XVIII y a veces con más precisión, finales del siglo XVIII. En este último caso los nombres son Châteaubriand, Madame de Staël y Laharpe.

La relación entre la experiencia moderna de la literatura y la pregunta “¿qué es la literatura?” forma un extraño, inestable e imposible ensamblaje: “La literatura no es para un lenguaje el hecho de transformarse en obra, no es tampoco para una obra el hecho de ser fabricada con lenguaje; la literatura es un tercer punto

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 219.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 220.

²⁶² Michel Foucault, *De lenguaje y literatura*, p. 63.

que es exterior a su línea recta y que por eso mismo dibuja un espacio vacío, una blancura esencial donde nace la pregunta: ‘¿Qué es la literatura?’, blancura esencial que a decir verdad es esta misma pregunta. Por consiguiente, tal pregunta no se superpone a la literatura, no se añade a ella mediante una conciencia crítica suplementaria: es el ser mismo de la literatura, originariamente cuarteado y fracturado”²⁶³.

Las paradojas del ser de la literatura no dejan de asediar el discurso foucaultiano. Así, por ejemplo, cuando se pregunta en qué momento la obra es considerada literatura, la respuesta que nos da es paradójica: la obra es literatura desde su primera frase, pero a la vez, la obra es literatura solo en la medida en que permanezca en blanco. Apenas se comienza la obra, se está seguro de su fracaso. Apenas se vislumbra su presencia, se traspasa el umbral hacia su ausencia.

El siglo XIX estará marcado por el asesinato de la literatura, cada acto literario tomará conciencia de ser una trasgresión y una profanación. Ahora bien, esto implicará, dice Foucault, cuatro negaciones²⁶⁴:

1. Rechazo de la literatura de los demás.
2. Negación a los demás del derecho a hacer literatura.
3. Rechazarse a sí mismo el derecho a hacer literatura.
4. Rehusarse a hacer algo distinto con el lenguaje literario que no sea el asesinato sistemático de la literatura.

Sin embargo, a pesar de esta trasgresión y profanación que es el acto literario (Sade sería el ejemplo), no deja de apuntar, de “hacer señas” hacia la literatura, hacia la “machaconería de la biblioteca” que se acompaña de la obsesión de la muerte y del tránsito más allá de ésta (Châteaubriand sería el ejemplo). Esta pertenencia mutua hacen de Sade y de Châteaubriand los

²⁶³ *Ibid*, p. 65.

²⁶⁴ *Ibid*, p. 68.

umbrales de la literatura contemporánea. Con ellos comienza la experiencia moderna de la literatura²⁶⁵.

Sin embargo, aún queda un tercer elemento: el simulacro. No hay ser de la literatura, afirma tajantemente Foucault, sólo hay simulacro y precisamente en eso consiste su ser. El ejemplo aquí es Marcel Proust: *En busca del tiempo perdido*. Un relato extensísimo que no transita desde la vida de Proust hacia la obra de Proust, sino que se repliega sobre sí mismo para poder inaugurarse. Sin embargo, en este repliegue sobre sí no se cuenta nunca la vida de Proust ni nunca se llega a dar la obra. Todo el relato cuenta cómo se va a llegar a la obra y ésta, de hecho, termina cuando debería comenzar pues hemos llegado a la última línea. Es decir, la obra literaria queda en el umbral convertida en un simulacro de obra. Se ha perdido en la búsqueda del tiempo.

“Todo el lenguaje que ahora leemos y que nosotros en particular llamamos su obra, y del que decimos que es literatura, de hecho, si se le pide lo que es, no para nosotros, sino en sí, uno se percató de que no es ni una obra ni literatura, sino aquella especie de espacio intermedio, de espacio virtual como el que uno puede vislumbrar, pero nunca tocar, en los espejos, y este espacio de simulacro es el que da a la obra de Proust su verdadero volumen”²⁶⁶. Se trata pues de un simulacro de literatura. Y, no obstante, para Foucault será esta tensión la que constituye el ser del lenguaje literario.

B) Roland Barthes

Diez años antes, poco más o menos, Roland Barthes situaba en la obra de Gustave Flaubert, al igual que lo hará Foucault, cierto giro, cierto cambio en la literatura. Esta se ha transformado en una problemática del lenguaje y se ha consagrado como un objeto. “Flaubert – para señalar aquí sólo los momentos típicos del proceso – constituyó definitivamente a la Literatura como objeto, por el

²⁶⁵ *Ibid*, p. 70-71.

²⁶⁶ *Ibid*, p. 74.

advenimiento de un valor-trabajo: la forma se hizo el término último de una 'fabricación', como una cerámica o una joya (es necesario leer que la fabricación fue 'significada', es decir por primera vez dada como espectáculo e impuesta)²⁶⁷.

También se refiere a Proust en parecidos términos, y no lejos del asesinato: "Así se encuentra en la Novela, el aparato a la vez destructivo y resucitativo propio a todo el arte moderno. Es necesario destruir la duración, es decir, el inefable lazo de la existencia: el orden, sea el de lo continuo poético o el de los signos novelísticos, el del terror o el de la verosimilitud, el orden, es un asesinato intencional. Pero el escritor reconquista una vez más la duración, pues es imposible desarrollar una negación en el tiempo sin elaborar un arte positivo, un orden que debe ser destruido nuevamente. Por ello las más grandes obras de la modernidad se detienen lo más posible, por una suerte de milagroso comportamiento, en el umbral de la Literatura, en ese estado vestibular donde el espesor de la vida es dado estirado sin ser destruido, por el coronamiento de un orden de signos: como ejemplo está la primera persona de Proust, cuya obra entera tiende hacia un esfuerzo prolongado y retardado hacia la Literatura"²⁶⁸.

C) Maurice Blanchot

Pero para tener una idea de lo que se entiende por literatura y por experiencia moderna de la literatura, es preciso remontarse aún más atrás, hasta 1948, año de la publicación, en la revista *Critique*, de un interesante escrito de Maurice Blanchot: *La literatura y el derecho a la muerte*²⁶⁹.

La literatura, desde luego, está ligada al lenguaje, pero éste resulta ser a la vez tranquilizador e inquietante. Tranquilizador, pues mediante el lenguaje disponemos de aquello de lo que hablamos. Sin embargo, el hecho de disponer de la cosa nombrada tiene como requisito la supresión, la eliminación de esta cosa.

²⁶⁷ Barthes, Roland, *El grado cero de la escritura*, Siglo XXI, México, p. 14.

²⁶⁸ *Ibid.*, "La escritura de la novela".

²⁶⁹ Texto publicado en la revista *Critique*, 20, enero de 1948, p. 30-47. Retomado luego en *La part du feu*, 1949. Vuelto a publicar en *De Kafka à Kafka*, Gallimard, París, 1981 (Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 1993).

He ahí lo inquietante. “La palabra me da lo que significa, pero antes lo suprime [...] la palabra me da el ser, pero me lo da privado del ser”²⁷⁰.

En el lenguaje radica la muerte: “mi lenguaje quiere decir que esta persona [a quien nombro], que está aquí, ahora, puede ser separada, sustraída de su presencia y su existencia y hundida de pronto en una nada de existencia y de presencia; mi lenguaje significa en esencia la posibilidad de esa destrucción; en todo momento es alusión resuelta a ese acontecimiento”²⁷¹. Desde luego, no se trata de una muerte “real”, pero la muerte está radicada en el lenguaje. Además, solo la muerte, solo a través de la posibilidad de la muerte, puede surgir el sentido. Sin la muerte, dice Blanchot, todo se hundiría en el absurdo y en la nada.

De esta complicada relación entre el lenguaje y la muerte se derivan algunas consecuencias.

1. Cuando hablo, niego la existencia de aquello de lo que hablo.
2. Cuando hablo, niego la existencia de quien habla: niego mi existencia, niego la existencia de mí mismo.
3. La negación va ligada al lenguaje.

Pero como hasta el momento se ha hablado del lenguaje en general, aún podemos establecer algunas diferencias. Por lo pronto, entre lenguaje común y lenguaje literario.

Para el lenguaje corriente no hay mayor diferencia entre el nombre y la cosa nombrada, sin embargo, entiende que la palabra excluye la existencia de aquello que designa. De este modo, al nombrar algo, la no existencia de eso nombrado pasa a la palabra. Pero la no existencia traspasada a la palabra, le otorga una existencia distinta a lo nombrado. Lo resucita, dice Blanchot. Esta nueva vida es la de la idea y del sentido: “la palabra le restituye, en el plano del ser (la idea), toda la certidumbre que tenía en el plano de la existencia”²⁷². Se logra de este modo una gran seguridad y tranquilidad, incluso se puede postular o pensar en la eternidad del ser de las cosas.

²⁷⁰ Blanchot, Maurice, *De Kafka a Kafka*, p. 43-44.

²⁷¹ *Ibid*, p. 45.

²⁷² *Ibid*, p. 47-48.

Por su parte, el lenguaje literario es el ámbito de la inquietud. Pretende alcanzar la ausencia de sentido, la no existencia. Pero la encuentra hecha palabra y esto no es un obstáculo, sino que es la única oportunidad: “El nombre deja de ser el paso efímero de la no existencia para ser una bola concreta, un macizo de existencia; abandonando ese sentido que quería ser únicamente, el lenguaje trata de hacerse insensato”²⁷³. De este modo, la literatura trata de ser revelación de lo que la revelación destruye.

Esto acarrea ambigüedad y la literatura será el lenguaje que se hace ambigüedad. Por una parte, la palabra es, en tanto palabra real, presencia material, pero también es, por otra parte, ausencia ideal. Mientras el lenguaje corriente intenta domar esta ambigüedad, limitar y dominar estos equívocos, el lenguaje literario encuentra aquí su lugar (en verdad, su no lugar). En la ambigüedad es donde se resarce a sus anchas.

Derrida y la literatura. Algunas interpretaciones

No se trata aquí de insertar el pensamiento derrideano en esta constelación de reflexiones sobre la literatura, sino más bien tener presentes algunas interpretaciones para que, a lo largo de nuestra investigación se destaquen las similitudes, pero también para poder establecer allí, ahí mismo donde se pueden adivinar similitudes, las diferencias que en algunos casos serán diferencias notables. Comencemos, pues, con la interpretación de la relación entre filosofía y literatura que hace Philippe Sabot en su libro ya mencionado, pero enfatizando la lectura que él hace a propósito de Jacques Derrida.

²⁷³ *Id.*, p. 51.

Philippe Sabot

Philippe Sabot afirma que uno de los intereses iniciales del pensamiento de Jacques Derrida está relacionado con la literatura: “uno de los ejes iniciales de este trabajo [el de J. Derrida] trata precisamente sobre la delimitación problemática del campo filosófico en relación al campo literario”²⁷⁴. La interpretación de Sabot destaca la lectura derrideana de Nietzsche y Valery realizada en *Márgenes de la filosofía*, particularmente, los ensayos “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico” y “*Qual Quelle*. Las fuentes de Valery”.

Sabot ubica a Derrida en la senda de los planteamientos críticos de la obra de F. Nietzsche. La reflexión genealógica nietzscheana se preocupa de establecer la procedencia retórica o metafórica de los conceptos filosóficos. Desde el momento en que éstos dependen y proceden del lenguaje y de su poder singular de figuración, se relativizan y su pretensión de verdad se diluye.

Lo mismo ocurre con la lectura de Paul Valery quien manifiesta que el discurso filosófico es una especie particular del género literario²⁷⁵. Sabot plantea entonces que “la ‘desconstrucción’ de la metafísica indica la vía de una relativización de la repartición entre el orden conceptual y el orden metafórico-poético: tal partición es ella misma una ficción, una ‘mitología’, sobre la que se establece la posibilidad misma de la metafísica”²⁷⁶.

Aunque Sabot destaca que J. Derrida no suscribe las posiciones de Nietzsche y Valery, afirma que la práctica de la escritura derridiana tiende a reducir la distancia que separa tradicionalmente a la filosofía y la literatura. Además, afirma que Derrida invita a interrogarse sobre la naturaleza del discurso filosófico destacando que éste se establece a través de la exclusión de lo literario y que, en este sentido, al no poder deshacerse de estos recursos ficcionales, de lo que se trata es de mostrar la trama impura de todo discurso filosófico.

Lo que Sabot considera como “uno de los mayores intereses” de los planteamientos derridianos es que el estudio de las relaciones entre filosofía y

²⁷⁴ Philippe Sabot, *op. cit.* p. 20.

²⁷⁵ Sabot se refiere a “*Qual Quelle*. Les sources de Valéry” en J. Derrida *Márgenes de la filosofía*.

²⁷⁶ Philippe Sabot, *ibid.*, p. 23-24.

literatura se realiza “desde el punto de vista de la institución de la filosofía misma y de las estrategias puestas en obra en sus discursos a fin de asegurar el ‘relevo’ o la elisión [de lo literario]”²⁷⁷. El estilo de pensamiento de Derrida es presentado por Sabot, entonces, como una “ambigüedad concertada” entre el discurso filosófico y el discurso literario a partir de una lógica de la contaminación.

Luego de esta presentación, Sabot enuncia su objeción diciendo que esta “ambigüedad concertada” “no permite elucidar el estatuto propiamente filosófico de la literatura y de sus textos”²⁷⁸. Esta objeción resulta un tanto desconcertante por lo menos por tres razones. En primer lugar, el mismo Sabot presenta el pensamiento de Derrida como “relativizando” la frontera entre la filosofía y la literatura y estableciendo una lógica de la contaminación de géneros. De este modo, desde el momento en que presenta la impureza del discurso filosófico, ¿cómo entender lo “*propiamente* filosófico”? ¿Cómo entender “*la* literatura”? ¿Cómo determinar la pertenencia de un texto al registro “literario”?

Además de la referencia a los textos de *Márgenes de la filosofía*, Sabot hace uso de una entrevista hecha a Jacques Derrida en 1988²⁷⁹. Y a partir de esa misma entrevista podemos presentar un segundo motivo de desconcierto por la objeción de Sabot. Allí se lee: “No creo que el modo ‘demostrativo’ ni incluso la filosofía en general sean extrañas a la literatura. Así como hay dimensiones ‘literarias’ y ‘ficionales’ en todo discurso filosófico [...], así también hay filosofemas actuando en todo texto definido como ‘literario’, y ya en el concepto finalmente moderno de ‘literatura’”²⁸⁰. Sabot cita parte de este texto y califica la presencia y la acción de filosofemas en el texto literario como una posibilidad tentadora. ¿Cómo entender esa “tentación”? El texto de Derrida no lo presenta ni como una posibilidad ni como una tentación, al contrario, plantea directamente, claramente, incluso tajantemente, que *hay* filosofemas en todo discurso literario.

En tercer lugar, Sabot no examina los textos de Derrida en que éste se aventura en la lectura de autores como Edmond Jabes, Stephane Mallarmé,

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 29-30.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 32.

²⁷⁹ “Y a-t-il une langue philosophique?”, en *Autrement Revue*, N° 102, París, noviembre de 1988. Publicada en *Points de suspension*, Galilée, París, 1992, pp. 229-240.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 231-232.

James Joyce, Franz Kafka, Paul Celan, Maurice Blanchot y muchos otros. En esas lecturas se trata justamente de pensar lo que constituye la experiencia literaria.

En todo caso, esta lectura sesgada de la posición derridiana en torno a la relación entre discurso filosófico y discurso literario, no es algo reciente y por ello no resulta inesperada. Constituye uno de los motivos de acercamiento y asimilación del pensamiento derrideano y el así llamado “desconstruccionismo americano”. Y también constituye una de las más connotadas “polémicas” o “malentendidos” que ha debido padecer el pensamiento derridiano: la interpretación de Jürgen Habermas de los años ochenta.

El “desconstruccionismo americano”

Como se sabe, Jacques Derrida no fue muy bien acogido en Francia. Incluso hace poco se ha vuelto a indicar que continúa siendo considerado “un pensador a la vez marginal y menor”²⁸¹ que no tuvo buena prensa. Fue en Estados Unidos donde las investigaciones derrideanas fueron consideradas como una oportunidad y una novedad, particularmente para los estudios relacionados con la literatura.

Jay Hillis Miller, profesor del Departamento de Inglés y Literatura Comparada de la Universidad de Irvine, California, recuerda, en una entrevista publicada en 1991, la influencia que ejercía Derrida en Estados Unidos²⁸²: La furia que provocó en Lacan la atención que captó, entre el público norteamericano, la conferencia de Derrida, *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas*; las visitas regulares a distintas universidades (Hopkins, Harvard, Yale, New York University, Stanford, Irvine, etc.); el aumento creciente de público en sus seminarios.

²⁸¹ Christian Delacampagne, “L’aventure américaine de Derrida”, en *Cités*, 30, 2007, p. 71.

²⁸² “La consécration américaine, propos recueillies par Jean-François Fogel” en *Magazine littéraire*, 286, marzo de 1991, p. 32-35. Jay Hillis Miller fue discípulo de Georges Poulet. A través de éste, se hizo conocedor de Jean-Pierre Richard y de la escuela de Ginebra.

Según Hillis Miller, el denominador común de este éxito era, además de la calidad innegable del pensamiento de Derrida, el hecho de que todo el mundo se interesaba por la literatura. Aunque posteriormente el interés se desplazó a las facultades de teología, arquitectura, filosofía y derecho.

Se habló, y aún se hace, de una “Escuela de Yale”, que incluía, además del mismo Derrida, a Hillis Miller, a Paul de Man, a Geoffrey H. Hartman y a Harold Bloom. Sin embargo, se exageraba. Algo que ayudó a esta denominación fue la publicación de la obra colectiva *Deconstruction and Criticism*²⁸³, considerada posteriormente como una especie de manifiesto de una nueva escuela.

Derrida se refirió a este texto y a la situación en que surgió su publicación, en los siguientes términos: “Se comenzaba a hablar, en torno a 1975, de una nueva escuela de crítica literaria o de filosofía reunida en Yale (*Yale group, Yale school*) [...] un editor propuso a los supuestos miembros de esta ‘escuela’ (mis amigos y colegas Harold Bloom, Paul de Man, Geoffrey Hartman, J. Hillis Miller y yo mismo) exponer lo que llamaríamos su ‘método’, su proyecto o sus axiomas en un volumen común y sobre un ejemplo de su elección. En suma, ¡una presentación de su trabajo! Con una convicción desigual, sin duda, pero suficientemente compartida, creímos deber aceptar la proposición como una apuesta. Para acentuar su carácter de apuesta y de juego, decidimos entonces darnos una regla muy artificial (evidentemente, lo era sobre todo para mí): tratar sobre el gran poema de Shelley, *The Triumph of Life*”²⁸⁴. Es decir, no se trataba de una escuela, sino de cierta rotulación editorial surgida a partir de rumores y supuestos. Sin embargo, esta supuesta escuela se dispersó, Hillis Miller y Hartman se trasladaron a otras universidades, lo mismo pasó con Derrida y además, Paul de Man, uno de sus miembros más importantes, falleció en 1983. Veamos, pues, algunos de los rasgos de los críticos de Yale.

Los “desconstruccionistas” norteamericanos son los herederos o el relevo del *New Criticism*. Movimiento crítico, éste último, que surgió en la década de 1920 y que alcanzó una presencia dominante en las décadas de 1940 y 1950. Su

²⁸³ H. Bloom, P. de Man, J. Derrida, G. Hartman, J. Hillis Miller, *Deconstruction and Criticism*, Continuum International Publishing Group, Nueva York, 1979 (traducción española en ed. Siglo XXI, México, 2003).

²⁸⁴ Jacques Derrida, *Parages*, Galilée, París, 1986, p. 118.

principal característica era el análisis verbal minucioso de los textos, el énfasis puesto en la lectura atenta y rigurosa. A esto se lo llamaba “análisis intrínseco”. Sin embargo, esto se convertía a veces en un formalismo extremo. Por esto mismo, se les reprochó que aislaban artificialmente los textos en relación con la historia y que exaltaban la complejidad y la ambigüedad de los textos, pero al mismo tiempo, se les recriminó que promovían una visión pesimista y nostálgica de la historia. Así por ejemplo, John Crowe Ransom, quien acuñó el término *New Criticism*, afirmaba: “El pequeño mundo que [la poesía] construye es una visión reducida de nuestro mundo natural en su dignidad original, no el mundo laborioso de los negocios. Por cierto, el pequeño mundo es la imitación de nuestro antiguo Paraíso, cuando vivíamos en la inocencia”²⁸⁵.

La insistencia en la lectura intrínseca significaba para el *New Criticism* la deslegitimación de cualquier enfoque extrínseco. Hasta tal punto que, en el análisis, no se admitía ninguna información proveniente del exterior e, incluso, este tipo de datos se constituyen en una amenaza para el sistema interno del poema.

Hillis Miller, al igual que el *New Criticism*, rechaza la idea de que la teoría literaria pueda transformarse en una ciencia. Más bien, es proclive a una fusión entre la literatura y la crítica: “la crítica literaria es literatura en segundo grado”²⁸⁶. También se valió del *New Criticism* para defender el *close reading*, es decir, la lectura cuidadosa y sostenida de un breve pasaje de texto otorgándole énfasis a lo particular, a las palabras individuales, a la sintaxis y al orden en que las palabras se despliegan. Esto lo llevó a plantear el *close reading* como un modo de lectura ética, pues el lector promete no inventar nada y solo liberar la estructura que el texto le ha impuesto. Es decir, la práctica y la ejecución del *close reading* es el respeto por la alteridad del texto.

Paul de Man adoptó, de parte del *New Criticism*, esa voluntad de lectura minuciosa del texto y la especial atención a los tropos, la ironía y la paradoja. De Man se opone además a la conceptualización del arte, a la explicación de la obra

²⁸⁵ Citado por Iain Wright, en la entrada “Nueva Crítica” del *Diccionario de Teoría crítica y Estudios culturales*, Paidós, Buenos Aires, 1ª reimpresión, 2006, p. 500.

²⁸⁶ J. Hillis Miller, *Theory Now and Then*, Harvester-Wheatsheaf, Londres-Nueva York, 1991, p. 14.

de arte en el marco de un sistema conceptual. Debido al carácter autorreflexivo del lenguaje poético, éste contempla en sí mismo su propia reflexión crítica. En cierto modo, la palabra poética se desconstruye a sí misma: “La desconstrucción no es algo que hemos añadido al texto, sino que es algo que está constituido en primer lugar en el texto. Un texto literario afirma y niega simultáneamente la autoridad de su propio modo retórico”²⁸⁷.

De Man postula cierta preponderancia de la dimensión retórica sobre el ámbito lógico y gramatical. En este sentido, la crítica, si quiere mantenerse fiel a esa palabra poética que se desconstruye a sí misma, debe apuntar no a reducir las ambigüedades textuales, sino a enfatizarlas, debe apuntar no a remitir las ambigüedades hacia una verdad unívoca, sino a sugerir que la lectura crítica no es capaz de explicitar la verdad de un texto.

Habría entonces una primacía de la retórica por sobre la filosofía y la crítica. Primacía que De Man destaca en la obra nietzscheana cuando ésta critica y desconstruye a la filosofía a través de procedimientos retóricos que corresponden a la literatura. Se llega a afirmar de esta manera, que la filosofía es siempre ya literatura.

En esta línea, son comprensibles las críticas dirigidas por Habermas contra la desconstrucción hacia mediados de la década de los ochenta. Pero a la vez, son inadmisibles desde el momento en que son dirigidas a los escritos de Jacques Derrida.

Jürgen Habermas

A Jacques Derrida se lo ha interpretado, entonces, como un reductor de la filosofía a la literatura. El ejemplo más conocido de esta interpretación es la lectura que realiza Jürgen Habermas en la década de los ochenta. Ya nos hemos referido en la *Segunda Parte* a esta interpretación y a la reacción airada por parte de

²⁸⁷ Paul de Man, *Alegorías de la lectura*, Lumen, Barcelona, 1990, p. 31.

Derrida. Sin embargo, debemos enfocarla ahora desde otro punto de vista: la nivelación de la filosofía y la literatura.

Jürgen Habermas dedicó a Derrida dos capítulos de su libro *El discurso filosófico de la modernidad*²⁸⁸. En estos capítulos, el filósofo alemán simplifica lo que Derrida supuestamente habría planteado, es decir, reducir y confundir el concepto y la metáfora, la filosofía y la retórica, la filosofía y la literatura.

Habermas hace aparecer a Derrida como un discípulo de Heidegger y a la desconstrucción como emparentada con la *Destruktion* heideggeriana. Mientras que en el pensamiento de Heidegger nos encontraríamos con una crítica radical de la razón, en Derrida (siempre desde la óptica de Habermas) se trataría más bien de un desplazamiento de la razón y de la filosofía hacia la retórica, en definitiva, se trataría de una “disolución de la diferencia de géneros entre Filosofía y Literatura” (como reza el título del *Excurso* dedicado a Derrida).

Sin embargo, la desconstrucción derridiana, y es el propio Derrida quien lo recuerda, comienza por desconstruir el logocentrismo y, por ello mismo, desconstruye todo aquello que un retoricismo podría deberle. La incompreensión y la mala lectura habermasiana radican en que la preocupación por la organización retórica del discurso filosófico, que en efecto está presente en muchos escritos derridianos, se confunde con un afán de reducir o asimilar filosofía y literatura. Derrida afirma que no ha asimilado la filosofía a las ficciones literarias: “interesarse en la ‘estructura formal’, en ‘la organización retórica’ o en los ‘tipos textuales’ del discurso filosófico, leer y discutir a aquellos que se interesan en esto (Nietzsche o Valéry, por ejemplo), no significa para nada reducir, nivelar, asimilar. Por el contrario, es afinar las diferencias”²⁸⁹.

Afinar las diferencias y mostrar la inestabilidad de los límites entre filosofía y literatura. Uno de los motivos de esa inestabilidad radica en que la determinación de ambos campos no puede ser establecida a partir de lo que Derrida llama “una

²⁸⁸ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.

²⁸⁹ Jacques Derrida, *Limited Inc*, p. 244. Las comillas de la cita remiten a “Qual Quelle. Les sources de Valéry”, *Marges*, p. 348.

lectura *interna* o una experiencia *interna* de la lengua”²⁹⁰, pues un mismo texto o una misma frase puede pertenecer en un momento dado al campo de la literatura y, en otro momento, puede pertenecer al campo filosófico. Y también, por supuesto, pueden pertenecer al lenguaje cotidiano. No existe, entonces, una experiencia “interna” que decida acerca de la pertenencia o no pertenencia de un enunciado a un determinado campo.

Aparentemente, entonces, la experiencia de la lengua debería ser una experiencia común tanto para la filosofía como para la literatura. La palabra *experiencia*, a la que ya nos hemos referido en la *Segunda Parte*, supone por una parte un aspecto receptivo, pero también uno más bien activo que implica movimiento, especialmente movimiento de navegación que avanza atravesando. En este sentido, la experiencia de la lengua involucra un aspecto receptivo y un aspecto activo.

Podemos decir que es activo en tanto es el filósofo quien tiene que habérselas con la experiencia ya sea bajo la forma de la apelación o bajo la figura del cuestionamiento del concepto de experiencia: “aunque el filósofo apele ampliamente a la experiencia, aunque él interroge a la experiencia o aunque el concepto de experiencia sea un problema para él, tradicionalmente no tematiza la experiencia de la lengua”²⁹¹.

Al no tematizar la experiencia de la lengua, la filosofía olvida que ella misma debe ser escrita y además, escrita en un idioma. Ese olvido o esa denegación puede tomar dos formas. En primer lugar, puede presentarse como la pretensión de atravesar el idioma en que ella misma está escrita, encaminándose hacia una lengua universal y transparente. El otro modo, muy relacionado con el anterior, consiste en considerar el idioma, la lengua natural en la que se habla, como un accidente empírico y no como una experiencia del pensamiento²⁹².

²⁹⁰ J. Derrida, *Points de suspension*, Galilée, 1992, p. 386. Corresponde a “Passages – du traumatisme à la promesse”, una entrevista con Elisabeth Weber realizada el 22 de mayo de 1990.

²⁹¹ *Ibid*, p. 387.

²⁹² *Id.*

Lo que la filosofía debe hacer, entonces, es reconocer que ella no tiene lugar sino al interior de una lengua natural y que sus conceptos no pueden sustraerse a esta pertenencia.

La relación entre Derrida y la literatura

En muchas entrevistas y textos Derrida se refiere a su interés temprano y constante por la literatura: “Mi ‘primer’ deseo, sin duda, no me llevaba a la filosofía, sino más bien, a la literatura, no, hacia algo que la literatura acoge mejor que la filosofía. Desde hace veinte años [es decir, desde principio de los años sesenta], me siento comprometido en un largo rodeo para alcanzar esa cosa, esa escritura idiomática cuya pureza sé que es inaccesible, pero en la que continúo soñando”²⁹³.

En términos generales, podemos hablar de su temprano interés por la cuestión de la escritura y la inscripción: “¿Cuándo y cómo la inscripción se convierte en literatura y qué pasa entonces? ¿A qué y a quién corresponde esto? ¿Qué pasa entre filosofía y literatura, política y literatura, teología y literatura, psicoanálisis y literatura? He aquí en la abstracción de su título la cuestión más insistente”²⁹⁴. Pero además de ese interés, Derrida reitera en varios lugares cierto deseo y cierta fascinación por la literatura, por la inscripción y por la escritura. Es ese deseo el que produce o el que gesta esas preguntas y esas cuestiones. Sin embargo, ese deseo y esa fascinación están asediados por cierta inquietud: “¿Por qué finalmente me fascina la inscripción, me preocupa, me precede hasta ese punto? ¿por qué me fascina la astucia literaria de la inscripción y toda la paradójica inexpugnabilidad de una huella que no consigue sino arrebatarse, borrarse ella misma en la consideración [*remarque*] de sí, ella misma y su propio

²⁹³ Jacques Derrida, *Points de suspension*, p. 127. Entrevista con Catherine David, aparecida en *Le Nouvel Observateur*, 983, 9-15 de septiembre de 1983. Cf. además, entre otros lugares “This strange institution called literature. An interview with Jacques Derrida” en D. Attridge (ed.), *Acts of literature*, Routledge, New York, 1992; Jacques Derrida, *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 18 y siguientes.

²⁹⁴ J. Derrida, *Du droit à la philosophie*, p. 443.

idioma, el cual para llegar a su acontecimiento debe borrarse y se produce a costa de borrarse?”²⁹⁵.

Derrida se refiere, en otras entrevistas, a la vacilación de sus intereses: ni filosofía ni literatura, sino más bien buscar un lugar desde el cual pensar la repartición y la frontera que separa ambos campos. No solo pensarla de un modo teórico e histórico, sino a través de un desplazamiento en la escritura misma, a través de una práctica escritural que, por lo menos durante su adolescencia, adoptó la forma de la *autobiografía*. No estará conforme con este nombre – “autobiografía” –, sin embargo, es “quizás el menos inadecuado” para referirse a esa tendencia o a ese movimiento que conducía a las confidencias o a las confesiones. “Aún hoy”, dirá Jacques Derrida en 1989, “permanece en mí un deseo obsesivo por guardar en una inscripción ininterrumpida, en la forma de un recuerdo, lo que ocurre – o *no consigue ocurrir*”²⁹⁶.

A los 12 o 13 años leía textos que sus compañeros de la misma edad no leían. Y ya a los 14 y 15 años aparecían impetuosamente los deseos de querer escribir y guardar una huella de las voces que lo habitaban, los deseos de guardar una huella de todo aquello que ocurría o no llegaba a ocurrir

Por esto mismo, en la adolescencia aparecen los planes de dedicarse a Profesor de Letras como profesión y como modo de ganarse la vida. Sin embargo, como él mismo lo dice, este plan se desperfila al enterarse de que era necesario el conocimiento de la lengua griega: “al no haber estudiado griego en el liceo, no podría presentarme – recuerda Derrida – al concurso para profesor de letras, me dije en el fondo: ¿por qué no conciliar las dos cosas y convertirme en profesor de filosofía?”²⁹⁷.

La fascinación por la inscripción implicaba el afán de escribir literatura, pero también el afán de pensar filosóficamente lo literario.

²⁹⁵ *Ibid.*, pp. 443-444.

²⁹⁶ Jacques Derrida, “This strange institution called literature”, p. 34: “Still today there remains in me an obsessive desire to save in uninterrupted inscription, in the form of a memory, what happens – or *fails to happen*”.

²⁹⁷ Jacques Derrida, *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, p. 20.

Edmund Husserl: La idealidad del objeto literario.

La primera veta, por así decirlo, para pensar esta relación entre literatura y filosofía, se la proporcionó la lectura de la fenomenología de Husserl. Sin embargo, no debemos olvidar que Derrida enfatiza que su interés primordial estaba dirigido a la escritura literaria: “tengo que señalarlo un poco toscamente y simplemente, mi interés más constante, diría que anterior incluso al interés filosófico, si es posible, iba hacia la literatura, hacia la escritura llamada literaria”²⁹⁸.

De hecho, como ya lo hemos señalado, el primer título propuesto por Derrida como tema de tesis doctoral fue "La idealidad del objeto literario". Fue en 1957. Ya antes, su tesis había versado sobre el problema de la génesis en la filosofía de Husserl. Ahora se trataba de elaborar una teoría de la literatura a partir de las técnicas de la fenomenología trascendental. El objeto literario como una idealidad "encadenada"²⁹⁹ en una lengua natural.

Sin embargo, como ya lo hemos indicado, la tesis doctoral fue descuidada y luego abandonada. No así la inquietud, las preguntas, las cuestiones acerca de la literatura y de su relación con la filosofía, con la ciencia, con la teología, con el psicoanálisis y con la política.

Tampoco es descuidada la relación con la fenomenología husserliana, pues durante los años sesenta publicará, además de la traducción e introducción al francés de *El origen de la geometría* de Edmund Husserl, una obra tan importante como *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Tampoco se pueden dejar de mencionar una serie de artículos, conferencias y reseñas relacionadas con la fenomenología que datan desde 1959 hasta 1967.

²⁹⁸ Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie*, p. 443.

²⁹⁹ Cf. Jacques Derrida, “Introducción” a *El origen de la geometría*, nota 94. Allí Derrida cita a Husserl, quien afirma que las idealidades encadenadas pertenecen al mundo real, están remitidas a la espacio-temporalidad como forma de lo individual. El encadenamiento lo es a territorios particulares e históricamente determinados (*Erfahrung und Urteil*, §65).

La relación entre filosofía y literatura reaparece en la *Introducción* que hace Derrida a su propia traducción de *El origen de la geometría* de Husserl. Por esta publicación fue merecedor del premio de epistemología moderna Jean Cavaillès.

El enfoque de la axiomática impensada de la fenomenología husserliana lleva a Derrida a destacar la necesidad, para el discurso trascendental, de recurrir al lenguaje "natural" e ingenuo, pero, así y todo, irreductible a la *epokhé*.

Más aún, siendo ese lenguaje "natural" e ingenuo quien hace posible las reducciones y las puestas entre paréntesis. Además, el recurso a la escritura será situado como condición de la constitución de los objetos ideales. Destacaremos sólo tres aspectos de esta *Introducción*:

1. El lenguaje oral es necesario para liberar al objeto ideal del ámbito de la subjetividad individual del protogeómetra. Y no solo eso, también es necesario el lenguaje oral para el intercambio que se da al interior de la comunidad de geómetras que se constituye entonces en la comunidad instauradora. Sin embargo, esto no es suficiente, es necesaria la intervención de la escritura para asegurar la presencia perdurante y la tradicionalización absoluta del objeto. Con esto se obtiene incluso el ser a perpetuidad del objeto, aun si el inventor y todos los participantes de la comunidad instauradora han muerto.

De esta manera, la escritura deja de ser pensada como un auxiliar mundano y mnémotécnico de una verdad que no tendría necesidad de consignación alguna. En Husserl, según Derrida, la escritura "es la condición *sine qua non*" de la objetividad ideal y por ello, "la más alta posibilidad de toda 'constitución'"³⁰⁰.

2. A pesar de este lugar eminente asignado por Husserl a la escritura para la historización, para la localización y la temporalización de las objetividades ideales, Derrida se pregunta si con esto no se está dando a entender que el acontecimiento lingüístico no es más que un añadido externo a la objetividad ideal, "¿no hace pensar que la objetividad ideal está plenamente constituida como tal

³⁰⁰ *Ibid*, p. 86.

*antes e independientemente de su incorporación o, mejor dicho, antes e independientemente de su incorporabilidad?*³⁰¹.

Esta anterioridad e independencia queda de manifiesto a partir de una ficción: la de la “hipótesis de la catástrofe mundial” que aniquilaría toda idealidad encadenada, la posibilidad de la destrucción, del incendio de la biblioteca mundial.

Esta hipotética ficción se enmarca al interior de los problemas que plantea el necesario repliegue del sentido en el mundo, la necesaria acogida del sentido al interior de un signo. Al permanecer en el signo, el sentido y la verdad ciertamente pueden perdurar, pero lo hacen al precio de permanecer sin necesidad de ser pensadas en acto. Es decir, el signo es también la posibilidad de una desaparición de la verdad. Derrida destaca la palabra “desaparición”, destaca su ambigüedad: “lo que desaparece es lo que se anonada, pero también, lo que en forma intermitente o definitiva, deja de aparecer *de hecho* sin ser afectado, sin embargo, en su ser o en su sentido de ser”³⁰².

Al preguntarse cuál es esa posibilidad de desaparición del sentido y de la verdad, Derrida presenta la posibilidad del signo de arruinarse, la peligrosa posibilidad de la destrucción del signo guardián de la objetividad. Esta posibilidad, dice Derrida, no le interesa a Husserl, pues una destrucción de esa naturaleza, solo afectaría a las idealidades culturales encadenadas, solo éstas estarían afectadas por tal catástrofe. Pero lo que a Husserl le interesa es la idealidad plenamente liberada, es decir, “todo aquello cuyo modelo es la matemática”³⁰³ y por lo tanto, aquellas idealidades para las cuales la destrucción del signo no constituye una amenaza. Por cierto, la idealidad absoluta sería “modificada, mutilada, trastornada *de hecho*, tal vez desaparecería de hecho de la superficie del mundo, pero su sentido-de-ser de verdad, que no se halla en el mundo – ni en este mundo ni en otro –, en sí mismo permanecería intacto”³⁰⁴.

³⁰¹ *Ibíd*, p. 87.

³⁰² *Ibíd*, p. 91.

³⁰³ *Ibíd*, p. 93.

³⁰⁴ *Id.*

Aparentemente, entonces, la ficción hipotética de la destrucción del signo, no afectaría a las idealidades de tipo matemático, sino solo a las idealidades culturales. Sin embargo, esto no es tan claro como parece.

En el caso de las idealidades que corresponden a objetividades culturales, tenemos dos tipos de ejemplos. Uno relacionado con la obra literaria y otro relacionado con la obra de arte, en particular, del arte plástico. Para el primer caso, Derrida cita a Husserl: “Así el *Fausto* de Goethe tiene su acontecimiento en todos los libros reales que se quiera (es un ‘libro’ en tanto es producido por hombres y determinado con vistas a la lectura: ¡ya en sí no es puramente cósmico, sino determinación de significación!), llamados ejemplares de *Fausto*. Ese sentido espiritual que determina la obra de arte, la formación espiritual en tanto tal, está, por cierto, ‘incorporada’ en el mundo real, pero no es individualizada por la incorporación. Desde otro punto de vista: la misma proposición geométrica puede ser enunciada tantas veces como se quiera, y cada enunciado real tiene ese sentido...”³⁰⁵.

Ahora bien, algo distinto sucede cuando se considera una obra, o más bien, cuando se trata de la idealidad de una obra que solo tiene *una* incorporación espacio-temporal. Se trata, en este caso, de la idealidad de las obras de las artes plásticas. Otra cita de Husserl: “Un objeto ideal puede, sin duda, como la Madonna de Rafael, tener *de hecho* una sola mundanidad (*Weltlichkeit*), y no ser *de hecho* repetible con suficiente identidad (la del contenido ideal completo)”³⁰⁶. Una pintura es una e irrepetible, solo tiene una mundanidad. El *Fausto* de Goethe es uno, pero puede ser incorporado en el mundo real tantas veces como se quiera. Sin embargo, Husserl plantea que ese ideal, tanto la Madonna de Rafael como el *Fausto* de Goethe, es “*por principio* repetible”. ¿Cómo es posible esta repetibilidad? ¿Cuál es ese principio que hace posible la repetición de algo único? ¿Es posible la repetición de algo único? Derrida no sigue estas preguntas en este texto, solo indica que no es ese el lugar para “prolongar esos análisis de la percepción y de la idealidad estética”³⁰⁷. Se refiere a la percepción, pues la

³⁰⁵ *Ibíd.*, p. 89, n. 125. La cita de Husserl corresponde a *Erfahrung und Urteil*, p. 319-329.

³⁰⁶ *Ibíd.*, J. Derrida cita *Erfahrung und Urteil*, p. 320.

³⁰⁷ *Ibíd.*

primera percepción de una obra de arte plástica constituye una suerte de reducción inmediata de la facticidad.

Tenemos entonces que la ficción de la destrucción universal resulta útil para revelar una región primordial. Podemos decir que es una ficción para sustentar otra ficción. Como en el caso del parágrafo 49 de *Ideas* de Husserl donde la ficción de la destrucción revela la existencia de la *Ur-Region* de la conciencia trascendental, “la intención más clara de ese análisis y de esa ficción: explicitar una reducción que debe revelar la relatividad esencial del sentido del mundo, como totalidad de las regiones, a la *Ur-Region* de la conciencia trascendental”³⁰⁸.

El recurso de la ficción en filosofía no es algo novedoso. Este sería solamente el momento fenomenológico de la ficción, podemos pensarlo junto al “como si” kantiano, junto al genio maligno cartesiano. E incluso podemos indicarlo ya en Platón, quien luego de haber expulsado a la poesía de la ciudad, debe someterse al uso de las metáforas, las alegorías y los mitos cuando de lo que se trata es de referirse al principio supremo³⁰⁹.

3. Si bien el lenguaje oral permite liberar al objeto ideal de la subjetividad, es a la escritura a quien corresponde liberar la posibilidad de comunicación y de tradicionalización absoluta del objeto. La escritura se constituye en condición de la objetividad ideal. Sin la objetivación de la escritura, el lenguaje seguiría estando cautivo de la facticidad de un sujeto o de una comunidad de sujetos hablantes.

El acto de escritura se convierte, entonces en condición de posibilidad de toda constitución. Esto es paradójico, pues la idealidad del sentido, la objetividad ideal se libera a través o en el trabajo mismo de su encadenamiento lingüístico o, más bien, escritural. Sin embargo, la escritura conlleva también toda la carga de ambigüedad del lenguaje. No solo la pone de manifiesto, sino que la lleva a su cúspide.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 94-95.

³⁰⁹ Cf. Alain Badiou, *Petit manuel d'inesthétique*, Seuil, París, 1998, p. 36: “allí donde lo que está en juego es la apertura del pensamiento al principio de lo pensable, cuando el pensamiento debe absorberse en la comprensión de lo que lo instituye como pensamiento, he ahí que Platón mismo somete la lengua al poder del decir poético”. Cf. también Philippe Sabot, *op. cit.*, p. 15.

Como decíamos anteriormente, el sentido acogido por la escritura corre el riesgo de convertirse en una verdad no pensada. Puede perdurar, pero a riesgo de no ser pensada de hecho. Se requiere, pues, la reactivación del sentido. Y el riesgo es aquí la pasividad ante el sentido sedimentado. Para Husserl, hay una responsabilidad compartida en esta reactivación: por una parte, quien *recibe* el sentido sedimentado, pero, en primer lugar, quien *crea* y *expresa* el sentido. Por ello, se recomienda ante el peligro de la equivocidad, el cuidado de la univocidad: “se cuida la univocidad de la expresión lingüística y se aseguran los resultados que han de expresarse de manera unívoca, gracias a una selección muy atenta de las palabras, las proposiciones, los encadenamientos de proposiciones consideradas”³¹⁰. El lenguaje debe ser lo más transparente posible para así poder reducir la historia empírica a una historia pura del sentido. Sin embargo, esta actitud husserliana, al buscar la transparencia en la univocidad, lo que hace es empobrecer y esterilizar la historia y la lengua.

James Joyce: el equívoco generalizado.

Pero ante la equivocidad del lenguaje, hay otra actitud cuando se quiere asumir la memoria de una cultura. Es la actitud de James Joyce (1882-1941).

Aquí se trata de repetir y asumir la equivocidad, “repetir y volver a hacerse cargo de la totalidad del equívoco, en un lenguaje que hiciera aflorar, en la mayor sincronía posible, la mayor potencia de las intenciones escondidas, acumuladas y entremezcladas en el alma de cada átomo lingüístico, de cada vocablo, de cada palabra, de cada proposición simple, por la totalidad de las culturas mundanas, en la más grande genialidad de sus formas (mitología, religión, ciencias, artes, literatura, política, filosofía, etc.); hacer aparecer la unidad estructural de la cultura empírica total en el equívoco generalizado de una escritura que ya no traduce una lengua a otra a partir de nudos de sentidos comunes, sino que circula a través de todas las lenguas a la vez, acumula sus energías, actualiza sus consonancias más

³¹⁰ Edmund Husserl, *El origen de la geometría*, p. 174.

secretas, revela sus más lejanos horizontes comunes, cultiva las síntesis asociativas en lugar de huir de ellas, y reencuentra el valor poético de la pasividad; en pocas palabras, una escritura que, en lugar de ponerla fuera de juego mediante comillas, en lugar de *'reducirla'*, se instala decididamente *en* el campo *laberíntico* de la cultura *'encadenada'* por sus equívocos, con el fin de recorrer y reconocer lo más actualmente posible la más profunda distancia histórica posible”³¹¹.

La figura colosal de James Joyce no ha cesado de estar presente en el pensamiento de Jacques Derrida y, como bien destaca Jean-Michel Rabaté, es James Joyce quien ocupa un lugar preponderante en el texto de 1962. Pues no es el único “literato” que aparece en esa *Introducción*. También son mencionados Mallarmé, Valéry, Blanchot y, podemos añadir, el *Fausto* de Goethe citado por Husserl. Sin embargo, “en este largo linaje, es fundamentalmente Joyce quien aporta a Husserl el contrapeso de una escritura cuya idealidad no estaría *'encadenada'* a una intencionalidad, sino más bien *'desencadenada'* en la cultura misma”³¹².

La secuencia y los alcances de Joyce en los escritos de Derrida aparecen descritos prolijamente por éste en *Dos palabras para Joyce*. Desde la “Introducción” hasta *La tarjeta postal* pasando por *La farmacia de Platón*, *Scribble* y *Glas*. “Sí – dice Derrida –, cada vez que escribo, y hasta en cosas de la academia, me aborda un fantasma de Joyce”³¹³. Aunque no aparece mencionado en *Dos palabras...*, hay que consignar el segundo de los epígrafes que inauguran la conferencia “Cogito e historia de la locura” (1963). Se trata de una cita de Joyce: “En cualquier caso, este libro resultaba terriblemente arriesgado. Lo separa de la locura una hoja transparente”. Tampoco se puede olvidar la última línea de “Violencia y metafísica” (1964) que es una cita del *Ulises* de Joyce. Y por supuesto, también la nota, la última nota de ese ensayo.

El asedio del fantasma joyceano es señalado y plantea la pregunta acerca de la posibilidad de escribir varias lenguas a la vez. Posibilidad vedada a la filosofía desde el momento en que ésta aspira a la univocidad y a la reducción del

³¹¹ *Ibíd.*, p. 102-103.

³¹² Jean-Michel Rabaté, “Des lectures de Joyce, oui”, *Les études françaises*, 38, 1-2, p. 182.

³¹³ Jacques Derrida, *Ulises gramófono / Dos palabras para Joyce*, Tres Haches, Buenos Aires, 2002, p. 16.

equivoco. Posibilidad acogida por la escritura literaria, o por lo menos, por cierta experiencia de la escritura literaria. Y es a esta experiencia literaria, a ciertos autores que piensan y escriben esta experiencia a los que Derrida ha brindado especial atención.

Los autores que lee Derrida

Derek Attridge, en una importantísima y bien preparada entrevista, llamaba la atención a propósito de la homogeneidad del grupo de textos literarios acerca de los que se ocupaba Jacques Derrida: la mayoría de ellos pertenecientes al siglo XX, la mayoría de ellos “*modernist*” o no tradicionales en el uso del lenguaje³¹⁴. Pero, por supuesto, esa homogeneidad no es tal, Derrida afirma que casi siempre escribe en respuesta a solicitudes o en respuesta a provocaciones. Entre los textos literarios hay con frecuencia textos contemporáneos, pero también están, por ejemplo, Rousseau y Flaubert.

Sin embargo, esos textos y esos “*modernist*” tienen algo en común: estar inscritos en cierta experiencia crítica de la literatura. Esta experiencia crítica radica en hacerse cargo de la pregunta “¿Qué es literatura?”, “¿De dónde viene la literatura?”, “¿Qué deberíamos hacer con la literatura?”. Una misma serie de preguntas, pero cada vez de modo singular y de modo distinto. Se trata de pensar acerca de su propia posibilidad. La de cada obra singular. Y encontrarse cada vez con la estructura paradójica de que su comienzo es su fin. Una performatividad en crisis, una estructura ruinosa: “su historia es *construida* como la ruina de un monumento que, básicamente, nunca existió. Es la historia de una ruina, la narrativa de una memoria que produce el acontecimiento a ser contado y que nunca ha sido presente”³¹⁵.

Sin embargo estas ruinas, esta crisis, no implican pobreza, al contrario, hay aquí un poderoso potencial: en mínimos trazos, como en el texto de Joyce, es

³¹⁴ J. Derrida, “This strange institution called literature”, en Derek Attridge (ed.) *Acts of literature*, Routledge, New York, 1992, pp. 33-75.

³¹⁵ *Ibid*, p. 42.

posible reunir el mayor potencial de cultura histórica, teórica, lingüística y filosófica. Y esto de modo singular, ejemplar, pero además, iterable, repetible. Lo singular, lo idiomático, nunca se dan en estado de pureza, sino inscritos en la estructura de la iterabilidad de algún lenguaje.

Estos textos clasificados como “literarios” – decía Derrida ya en 1971 – “operan en su movimiento mismo la manifestación y la desconstrucción práctica de la *representación* que se hacía de la literatura, bien entendido que, mucho antes que estos textos ‘modernos’, cierta práctica ‘literaria’ podía haber trabajado contra este modelo, contra esta representación. No obstante, es precisamente a partir de estos últimos textos, a partir de la configuración general que se advierte [*remarque*] en ellos, que se pueden releer mejor, sin teleología retrospectiva, la ley de las fisuras anteriores”³¹⁶. Es decir, a partir de la lectura de los literatos “modernos”, a partir de la lectura y la atención a cierta “práctica” de la literatura, fue posible leer o, más bien, releer anteriores prácticas desconstruccionistas a propósito de la representación que se tenía de la literatura.

Ciertos textos, entonces, ciertas prácticas y experiencias literarias eran más proclives a realizar una fuerte y estructurada resistencia al dominio de la conceptualidad filosófica. Dominio que se ejercía directamente o a través de la estética, la retórica o la crítica literaria tradicional, a través de conceptos o valores como el sentido, el contenido, la forma, la metáfora, la verdad y la representación, entre otros.

Uno de estos textos es la escritura de Stéphane Mallarmé (1842-1898). Derrida le ha dedicado “La doble sesión”, en *La diseminación*, y un breve texto que lleva por título “Mallarmé” publicado como capítulo del *Tableau de la littérature française* de la editorial Gallimard³¹⁷. La operación escritural de Mallarmé es enigmática pues está marcada por la ruptura y la repetición respecto de lo que podríamos llamar la esencia de la literatura. Esta ruptura y repetición a la vez marca, según Derrida, la crisis de la crítica, es decir, la crisis del deseo de decidir,

³¹⁶ Jacques Derrida, *Posiciones*, p. 91 [Minuit, p. 93-94].

³¹⁷ J. Derrida, “Mallarmé”, en *Tableau de la littérature française*, vol. III, Gallimard, París, 1974, pp. 368-379. Traducción española en *Anthropos*, Suplementos, 13, 1989, p. 30-35.

de emitir un juicio y elegir entre dos vías opuestas. Crisis, pues, del sentido, de la palabra y del nombre³¹⁸. Crisis de la crítica, pues a la crítica le hace falta que en el texto haya un sentido determinable.

En el texto de Mallarmé, tal vez al igual que en el texto de Joyce, hay una organización para que el sentido permanezca indecible y el signo, la escritura, se haga notar. La indecidibilidad no provendría de la polisemia, de la riqueza de sentidos de una palabra, sino de cierto juego de la sintaxis. Derrida ejemplifica con la sintaxis de palabras como *hymen, or, continue, offre, parjure*. No se trata, pues, de una polisemia ya que ésta siempre requiere un horizonte donde confluya el sentido. Con la diseminación de la indecidibilidad hay una pérdida y/o un incremento del sentido.

Otro texto que aparece tempranamente y que tendrá repercusiones es el de Edgard Allan Poe (1809-1849). Desde el inquietante exergo que inicia *La voz y el fenómeno* ya se puede sopesar la fuerza crítica de la literatura en relación con la fenomenología. El tercer texto del exergo dice: “He hablado a la vez de sonido y de voz. Quiero decir que el sonido era de una silabización distinta, e incluso, terriblemente, espantosamente distinta. El señor Valdemar *hablaba*, evidentemente, para responder a la cuestión... Decía ahora: ‘—Sí; —no; —estuve dormido—y ahora—ahora—*estoy muerto*’”³¹⁹.

Podría decirse que es una secuencia de la crisis que introduce la necesidad de la inscripción, la necesidad de la escritura para la tradicionalización y para la constitución de las idealidades. La escritura, además de estas posibilidades, introducía la posibilidad de la desaparición de la verdad. Como lo hace notar Patricio Peñalver, a partir de las premisas de Husserl, el argumento de Derrida será el siguiente: “si la estructura del significado pende de la posibilidad de su no-intuición, exige, en cierto modo, su no-intuición (puesto que la intuición haría inútil el lenguaje, puesto que la presencia actual anegaría o borraría todo remitir, todo

³¹⁸ *Ibíd*, p. 31.

³¹⁹ Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Pretextos, Valencia, 2ª ed., 1995. La cita de E. A. Poe corresponde a “The facts in the case of M. Valdemar”, en *The collected Tales and Poems of Edgard Allan Poe*, The Modern Library, New York, 1992, p. 101.

significar), *la palabra 'yo', y la frase 'yo soy' o 'yo estoy vivo' se sostienen en mi ausencia, en la posibilidad concreta de mi desaparición*"³²⁰.

En *La voz y el fenómeno*, en el capítulo VII, "El suplemento de origen", Derrida afirma que la ausencia de intuición y del sujeto de la intuición, no solo es tolerada, sino que es requerida por la estructura de significación en general: "la ausencia total del sujeto y del objeto de un enunciado –la muerte del escritor y/o la desaparición de los objetos que ha podido describir– no impide a un texto 'querer decir'. Por el contrario, esta posibilidad hace nacer el querer-decir como tal, lo da a oír y a leer"³²¹. La historia extraordinaria de Edgar Allan Poe se convierte en la historia ordinaria del lenguaje.

Derrida dice que no se trata de una lectura *de* Poe, sino de una explicación con la fantástica de Poe, de una utilización de la cabeza lectora de Poe: "no es una lectura *de* Poe, sino de otros textos con la ayuda de Poe, a partir de ese operador de lectura, de esa cabeza lectora que es, a su vez, la lectura *de* Poe, de Poe leyendo a Husserl o a Lacan"³²².

Con Franz Kafka (1883-1924) nos encontramos con la relación entre la literatura y la ley, lo literario y lo jurídico. Derrida le dedica *Préjugés. Devant la loi* y se pregunta allí³²³, leyendo "*Vor dem Gesetz*", el pequeño relato de Kafka, si la ley, sin estar ella misma transida por la literatura, comparte sus condiciones de posibilidad con la cosa literaria.

Derrida recuerda allí un seminario, dirigido por él mismo, en que se refería al *como si* (*als ob*) en la segunda formulación del imperativo kantiano: "actúa como si tu máxima debiera llegar a ser, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza". Según nos dice, intentó en ese seminario "mostrar cómo [el 'como si'] introducía virtualmente narratividad y ficción en el corazón mismo del pensamiento de la ley,

³²⁰ Patricio Peñalver, "Jacques Derrida: La clausura del saber", en Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno*, p. 28-29.

³²¹ Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno*, p. 154-155.

³²² Jacques Derrida, *Points de suspension*, p. 28. Para Lacan y Poe, cf. "El cartero de la verdad", en *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, Siglo XXI, México, 2ª ed. aumentada, 2001.

³²³ Jacques Derrida, "Préjugés. Devant la loi", en J. Derrida, V. Descombes et alii, *La Faculté de Juger*, Colloque de Cerisy-Les Éditions de Minuit, Paris, 1985, p. 87-139. También publicado antes en Norbert W. Bolz y Wolfgang Hübener, *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes*, Königshausen+Neumann, Würzburg, 1983, p. 343-366.

en el momento en que ésta comienza a hablar y a interpelar al sujeto moral. Incluso cuando la instancia de la ley parece excluir toda historicidad y toda narratividad empírica, en el momento en que su racionalidad parece extraña a toda ficción y a toda imaginación, aunque sea trascendental, ella parece aun ofrecer *a priori* su hospitalidad a esos parásitos”³²⁴. La ley debería no tener historia, no tener génesis ni dar lugar a relato alguno, sin embargo el régimen del *como si*, deja abierta la posibilidad de la ficción. Otro aspecto a considerar es que el respeto a la ley es debido no a una cosa o a una persona, sino a ella misma, incluso aunque ella jamás se presente.

Sigmund Freud también es examinado en este texto, en particular su *Totem y tabú*, y es relacionado con Kafka. En el caso de Freud y el descubrimiento de la “fuente de la moralidad”, se trataba de dar cuenta del origen de la ley, “dicho de otro modo, el origen de aquello que cortándose de su origen, interrumpe el relato genealógico. La ley es intolerante en relación a su propia historia, ella interviene como un orden que surge absolutamente, absoluto y desligado de toda procedencia. Ella aparece como lo que no aparece en tanto que tal o en el curso de una historia. En todo caso, ella no se deja constituir por alguna historia que daría lugar al relato. Si hubiera historia, no sería presentable ni contable, historia de lo que no ha tenido lugar”³²⁵.

El origen de la ley moral remite al acontecimiento del asesinato del padre primitivo, sin embargo, este asesinato falla en la medida en que el padre muerto tiene más poder que el padre vivo. Y sin embargo, este fracaso favorece la reacción moral: “la moral nace entonces de un crimen inútil que en el fondo no mata a nadie, que viene demasiado pronto o demasiado tarde, no pone fin a ningún poder y a decir verdad no inaugura nada puesto que antes del crimen era necesario que el arrepentimiento y, por consiguiente, la moral fuesen ya posibles. Freud parece atenerse a la realidad de un acontecimiento, pero ese acontecimiento es una especie de no-acontecimiento, acontecimiento de nada, cuasi-acontecimiento que apela y anula a la vez la relación narrativa. La eficacia

³²⁴ *Ibid*, p. 108.

³²⁵ *Ibid*, p. 112.

del 'hecho' o del 'perjuicio' requiere que esté en cierto modo tramado de ficción. Todo ocurre como si..."³²⁶. Ahora bien, este acontecimiento sin acontecimiento requiere del relato, requiere esa trama de ficción, aunque ese mismo acontecimiento anule el relato en su ficción. "Apelando y recusando el relato, este cuasi-acontecimiento se marca de narratividad ficticia (ficción *de* narración tanto como ficción en tanto narración: narración ficticia en tanto que simulacro de narración y no solamente en tanto que narración de una historia imaginaria). Es el origen de la literatura al mismo tiempo que el origen de la ley, como el padre muerto, una historia que se cuenta, un ruido que corre, sin autor y sin fin, pero un relato inolvidable e ineluctable"³²⁷. Por ello, el relato de Kafka, *Vor dem Gesetz*, es ejemplar respecto a esta apelación a un relato sobre la ley, pero apelación que también anula la posibilidad del relato. Quedamos todos y cada uno, tal vez la comunidad toda, expuestos ante la ley. La ley se repliega silenciosa y ni aquel a quien está destinada la ley, el campesino del relato kafkiano, ni el guardián de la puerta, conocen la ley. La ficción y la literatura dan testimonio de esta radical y, en un extraño sentido, fundacional imposibilidad.

La hipótesis de Derrida es que "la especificidad relativamente moderna de la literatura como tal guarda una relación esencial y estrecha con un momento de la historia del derecho"³²⁸. En otra cultura distinta a la europea o en otro momento histórico de la historia del derecho positivo europeo, la legislación sobre las propiedades de las obras se regulaba de otro modo, sin embargo, siempre se permanece ante la ley, *devant la loi*. La obra solo existe gracias a la ley y se convierte en obra *literaria* solo "en cierta época del derecho regulador de los problemas de propiedades de las obras, de la identidad de los corpus, del valor de las firmas, de la diferencia entre crear, producir y reproducir, etc."³²⁹. Derrida ubica el surgimiento de este derecho en Europa y entre fines del siglo XVII y comienzos del siglo XIX.

³²⁶ *Ibid*, p. 116.

³²⁷ *Ibid*, p. 117.

³²⁸ *Ibid*, p. 132.

³²⁹ *Ibid*, p. 133.

Lo que destaca entonces Derrida es que esta situación de estar ante la ley, no solo afecta a las obras, sino también a los guardianes ya sean éstos los críticos, los teóricos de la literatura, los escritores o los filósofos. Es decir, los encargados de vigilar o de velar por la ley, son también vigilados por ella. “En este sentido, el texto de Kafka dice quizás, también, el ser-ante-la ley de todo texto. Lo dice elípticamente, adelantándolo y retirándolo a la vez. No pertenece solo a la literatura de una época en tanto que él mismo está ante la ley (que él dice), ante cierto tipo de ley. Designa también oblicuamente la literatura, habla de sí mismo como de un efecto literario. Por donde él desborda la literatura de la que habla”³³⁰.

No continuaremos con la larga lista de autores “literarios” que son considerados, leídos y analizados por Derrida. Solo mencionaremos algunos otros que habría que tener en cuenta. La lectura de Paul Celan en *Schibboleth* y la preocupación por la *date*, la fecha, como experiencia de una herida, como la experiencia de una singularidad y el deseo de guardar esta singularidad como tal, el “como tal” de la singularidad se pierde en el mismo gesto. La lectura de Francis³³¹ Ponge en *Signeponge*, el seminario dedicado a *La chose* según Ponge, en 1975, las entrevistas con Gérard Farasse sostenidas el año 1991 y recién publicadas en 2005. La lectura de Jean Genet en *Glas*. La lectura de Philippe Sollers en *La diseminación*. Las lecturas de Helene Cixous en *Velos*. La lectura de Flaubert en “Une idée de Flaubert: ‘La lettre de Platon’”. La lectura de Edmond Jabes en *La escritura y la diferencia*. La lectura de Baudelaire en *Dar el tiempo*. Las menciones de Jonathan Swift, de Víctor Hugo, entre tantos otros. Por último, las diversas lecturas de Maurice Blanchot, desde los textos de *Parages* hasta *Demeure*.

³³⁰ *Ibíd.*

³³¹ Jacques Derrida, *Déplier Ponge. Entretien de Jacques Derrida avec Gérard Farasse*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d’Ascq, 2005.

La experiencia literaria

Veamos ahora una distinción a la que Derrida apelará en innumerables ocasiones: la distinción entre literatura y poesía o *belles-lettres*.

Philippe Caron³³² afirma que las *belles-lettres* están precedidas por las *bonnes lettres* del siglo XVI. Estas tenían un amplio espectro de preocupaciones en todos los dominios del saber: filológicas, eruditas, morales, retóricas, especulativas, científicas. Estas *bonnes lettres* eran consideradas útiles y benéficas. Hacia principios del siglo XVII, con mayor precisión, hacia 1620-1622, Caron ubica el nacimiento del signo lingüístico *Belles-lettres*³³³. Circunstancialmente, las *belles-lettres* buscaban un saber diferente al saber erudito de las *bonnes lettres*. Se trataba más bien de un saber cortesano y hedonista que pronto seleccionó un corpus adecuado a esta nueva preocupación. Principalmente, estaba compuesto de poesía (narrativas, líricas, didácticas, dramáticas, de circunstancias, epigramas, etc.) y oratoria (de elocuencia y bella prosa). En esta misma época, a partir de 1660, Caron afirma que aparece un nuevo sector del saber: las ciencias, *des sciences*. Estos dos tipos de actividades estarán en oposición y serán irreductibles hasta que, hacia 1730, el sector de las *Belles-lettres* será destronado y la actividad argumentativa de las ciencias se convierta en garante y defensora de las disciplinas.

Como ya indicamos anteriormente, durante el siglo XVII, el término *littérature* aludía a una competencia que provenía del estudio, del conocimiento de las humanidades y producía un refinamiento en la conversación cotidiana. Así por ejemplo, el diccionario de Richelet, de 1680, define *Littérature* como “*la science des belles lettres*”³³⁴, es decir, la literatura era el conocimiento de las *belles lettres*. Richelet ejemplifica este uso del siguiente modo: *Monsieur Arnaud le Docteur est un homme d’une profonde littérature*.

³³² Véanse los textos publicados por Philippe Caron en www.mshs.univ-poitiers.fr/gehlf/caron/index.html

³³³ Philippe Caron, *Des “Belles Lettres” à la “littérature”. Une archéologie des signes du savoir profane en langue française (1680-1760)*, Peeters, Louvain & París, Coll. Bibliothèque de l’Information Grammaticale N° 23, 1992, p. 103.

³³⁴ *Ibid.*, p. 187.

Sin embargo, hacia finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX se produjo un cambio de tendencia. Según Philippe Caron, ya no se busca una apropiación del bien decir para utilizarlo en la vida social, sino que lo que se busca ahora es una “historia razonada”, una explicación reflexiva de las producciones artísticas y literarias.

Derrida también ha considerado el surgimiento, la procedencia y los usos de la palabra *littérature*. Por ejemplo en la primera de las conferencias de 1984 en la Universidad de Toronto³³⁵, durante un seminario que investigaba la constitución del sujeto de derecho y del sujeto filosófico a partir de una imposición de la lengua. Aquí plantea que para comprender la historia de la literatura francesa es necesario estar atentos a la política de la lengua. Política de la lengua que en determinada época de la historia francesa estuvo dirigida por la monarquía y extendió estatalmente la lengua francesa para asegurar un poder administrativo y judicial sobre las provincias y los diversos dialectos. Política para dominar un territorio imponiéndole la unificación lingüística. En este contexto, Derrida menciona y cita a Claude de Seyssel, profesor de derecho y consejero de Luis XII, a propósito de la necesidad de la instrucción de los agentes de la realeza y de los cortesanos: “en 1509, en un prefacio pleno de moral y de política, [Seyssel] había planteado en principio que aquellos que ignoraban el latín debían, sin embargo, entender ‘muchas cosas buenas y elevadas, ya sea en la Santa Escritura, en Filosofía moral, en Medicina o en Historia’ y que hacía falta entonces una ‘litteratura en françois’”³³⁶.

Más tarde, más de diez años después³³⁷, vuelve a ocuparse de la palabra *litteratura*. Ésta, como palabra latina, implica que no hay pensamiento, experiencia, historia de la literatura sin la herencia de esta latinidad. Incluso en lenguas donde

³³⁵ Se trata de “S’il y a lieu de traduire I. La philosophie dans sa langue nationale (vers une ‘litterature en françois’”, en *Du droit à la philosophie*, p. 283-309. Era la primera de una serie de cuatro conferencias en inglés en el cuadro del *Fifth International Summer Institute for Semiotic and Structural Studies* de la Universidad de Toronto (desde el 31 de mayo al 25 de junio de 1984) bajo el título de “El lenguaje y las instituciones filosóficas”.

³³⁶ *Ibid.*, p. 296. Las citas de Claude de Seyssel corresponden a citas de Ferdinand Brunot, *Histoire de la langue française, des origines à 1900*, 1905, reeditada en Colin, París, 1966, p. 29.

³³⁷ Jacques Derrida, *Demeure. Maurice Blanchot*, Galilée, París, 1998. Conferencia pronunciada en 1995.

el latín no es dominante, como el inglés o el alemán, *litteratura* sigue siendo una palabra de procedencia latina. Esta herencia significa ser capaces de acoger, de sufrir, de aceptar, de recibir, habilitar, invitar, traducir, asimilar, contener lo que esta latinidad porta. Como consecuencia de esta herencia, todo aquello que no se deja acoger o no se deja traducir por esta latinidad, es decir, aquello que precede o excede esta historia de la latinidad, no podría ser reconocido (ni seriamente ni literalmente) como literatura.

La latinidad no es solo la cristiandad como Iglesia romana, el derecho romano o el concepto romano de Estado, incluso Europa. Derrida afirma que no es seguro [*rien n'est moins sûr*] afirmar la existencia de alguna literatura no latino-romano-cristiana o incluso no-europea³³⁸.

Desde luego, esto es problemático, cuestionable. Para poder elaborar esta cuestión, es necesario delimitar qué quiere decir "literatura" en sentido propio y literal. Es decir, se hace necesario plantear "una cuestión sobre la posibilidad de la cuestión, como cuestión de la *literalidad de la literariedad*"³³⁹.

Al menos como hipótesis, Derrida propone que la literatura no tiene ni esencia ni sustancia, "la literatura no es, ella no existe, no se mantiene *constantemente* [*à demeure*] en la identidad de una naturaleza o incluso de un ser histórico idéntico a sí mismo. Ella no se mantiene constantemente [*à demeure*] si al menos 'demeure' designa la estabilidad esencial de un lugar; ella permanece [*demeure*] solamente *allí donde* y si 'ser constantemente [*être à demeure*]' en alguna 'obligación [*mise en demeure*]' significa otra cosa. La historicidad de su experiencia, pues existe una, depende de que ninguna ontología podría esencializarla"³⁴⁰. La palabra *demeure* tiene un amplio espectro semántico, esto dificulta la traducción, si es que no la imposibilita. Por una parte, tenemos un sentido relacionado con lo temporal que remite al hecho de demorar, de tardar, es el sentido de la *demora*, del retraso. Por otra parte, está un sentido que podríamos relacionarlo con la espacialidad y que se refiere al lugar en que se habita, en que se reside, el lugar en que se vive: la *morada*, el domicilio, el hogar. Además, hay

³³⁸ *Ibid.*, p. 19.

³³⁹ *Ibid.*, p. 21.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 29.

una serie de locuciones adverbiales como las que hemos indicado entre corchetes. La demora es, en cierto modo, una manera de residir, de morar, pero nos hace pensar, o nos permite pensar que la residencia, la morada, es en cierto modo, también, una residencia momentánea y obligada, pues se está detenido, en mora.

Ahora bien, la literariedad de la literatura, su esencia, podría decirse, no se mantiene constantemente, su morada es, en cierto modo, un estar en mora.

Pero volvamos a la distinción a la que apela constantemente Jacques Derrida, y volvamos igualmente a la entrevista con Derek Attridge. Allí nos encontramos con lo siguiente: "Las dos posibilidades no son del todo distintas. Me refiero aquí a la posibilidad histórica para la poesía, la épica, la lírica u otra, no solo de permanecer oral, sino de no dar surgimiento a lo que ha sido llamado literatura. El nombre 'literatura' es una invención muy reciente. Previamente, la escritura no era indispensable para la poesía o las *belles-lettres*, ni la propiedad de autor, ni la firma individual. [...] El conjunto de leyes o convenciones que fijó lo que llamamos literatura en la modernidad no era indispensable para la circulación de las obras poéticas"³⁴¹. Nos encontramos nuevamente con esta relación entre la ley y la literatura ya destacada a partir de la lectura de *Vor dem Gesetz* de Franz Kafka. Incluso se relativiza la presencia de la escritura en la poesía o en las *belles-lettres* y, sin embargo, ella se vuelve indispensable para la literatura.

Continuemos con la entrevista de Attridge: "La poesía griega o latina, las obras discursivas no-europeas, estrictamente hablando, me parece, no pertenecen a la literatura. Podemos decir eso sin reducir para nada el respeto o la admiración que les son debidas". Algo similar a lo expuesto por Michel Foucault en la conferencia de Bruselas de 1964 a la que nos referíamos más arriba. Para Foucault, era cuestionable que la obra de Dante, Cervantes o Eurípides sean consideradas como literatura. Forman parte de la literatura, pero solo gracias a una relación que solo concierne a la modernidad. Foucault dice: "[Estos autores] forman parte de nuestra literatura, no de la suya, por la magnífica razón de que la

³⁴¹ Jacques Derrida, "This strange institution called literature", p. 40.

literatura griega no existe, como tampoco la literatura latina. Dicho de otro modo, si la relación de la obra de Eurípides con nuestro lenguaje es efectivamente literatura, la relación de esa misma obra con el lenguaje griego no era ciertamente literatura”³⁴². Desde luego, hay diferencias, por lo pronto, Foucault pone el énfasis en la relación con el lenguaje, en cambio Derrida, acentúa la necesidad de la escritura y de ciertas condiciones jurídicas como son la propiedad del autor y las firmas individuales.

En *Demeure*, Derrida insistirá sobre esto: “Ningún enunciado, ninguna forma discursiva es intrínsecamente o esencialmente *literaria* antes y fuera de la función que le asigna o reconoce un derecho, es decir, una intencionalidad específica inscrita directamente en el cuerpo social. El mismo enunciado puede ser tenido aquí por literario, en una situación o según convenciones dadas, y allá, por no literario. Es el signo de que la literariedad no es una propiedad intrínseca de tal o cual acontecimiento discursivo. Incluso allí donde parece *persistir [demeurer]*, la literatura es una función inestable y depende de un estatuto jurídico precario. Su pasión consiste en que recibe su determinación de otra cosa que de sí misma. Incluso cuando ella encubre el derecho incondicional a decir todo, y la más salvaje de las antinomias, la desobediencia misma, su *estatuto*, sin embargo, no le es nunca asegurado o garantizado de modo fijo [*à demeure*], en ella, en el interior de un 'en sí' [*chez soi*]. Esta contradicción es su existencia misma, su proceso extático. Antes de su llegada a la escritura, ella depende de la lectura y del derecho que le confiere una experiencia de lectura. Podemos leer el mismo texto – que, por consiguiente nunca existe 'en sí' – como un testimonio llamado serio y auténtico, o como un archivo, o como un documento o como un síntoma – o como la obra de una ficción literaria, incluso la obra de una ficción literaria que simula todos los estatutos que acabamos de enumerar. Porque la literatura puede decir todo, aceptar todo, recibir todo, sufrir todo y simular todo, puede fingir incluso el engaño, como los ejércitos modernos que saben disponer de falsos engaños;

³⁴² Michel Foucault, “Lenguaje y literatura” en *De lenguaje y literatura*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 64.

éstas hacen creer en verdaderos engaños y engañan a las máquinas detectoras de simulaciones bajo los camuflajes más sofisticados”³⁴³.

Desde luego, todos planteamientos son problemáticos, hay dificultades para identificar el objeto literario de modo riguroso y, además, por una parte tenemos que no hay esencia de la literatura, pero, por otra parte, hay una especificidad de la cosa llamada literatura.

Además, la especificidad de la literatura está dada, por una parte, por la escritura que, como hemos visto, no era indispensable para la circulación de las obras poéticas. Y, por otra parte, por los cambios o invenciones jurídicas relacionados con la autoría y la propiedad. Se podría decir que a pesar de la especificidad de la institución literaria moderna, ésta se lleva a cabo, se efectúa, se realiza y hace su experiencia de modo crítico llegando a imposibilitarse en su misma posibilidad.

Para Derrida, al igual que lo planteado por Michel Foucault, el acto literario aunque singular, siempre pone en obra una cuestión: la pregunta “¿Qué es literatura?”. No se trata de una operación reflexiva o especulativa, sino que corresponde a una especie de condición estructural. El acontecimiento literario depende de la crítica de sus propias condiciones de posibilidad. La condición de posibilidad de la literatura depende de la crisis de la institución literaria.

Literatura y ley

Derrida precisa que su interés por la literatura se debe a dos razones. Por una parte, la experiencia literaria tematiza el acontecimiento de la escritura que ella misma es, pero además, y es lo que queremos precisar ahora, lo que interesaba a Derrida respecto a la literatura es aquello que “en su historia política, la liga a esa autorización de principio de ‘tout dire’ [decir todo, decirlo totalmente]

³⁴³ Jacques Derrida, *Demeure*, p. 29-30.

que la relaciona de modo único a lo que llamamos la verdad, la ficción, el simulacro, la ciencia, la filosofía, la ley, el derecho, la democracia”³⁴⁴.

En la literatura nos encontramos con la ley y el derecho, con los problemas y cuestiones del ámbito jurídico. Derrida recuerda que en sus seminarios de 1979-1980, en Yale, trató sobre las relaciones entre la literatura y lo político-jurídico³⁴⁵. Sobre esta relación hay que tener en cuenta el texto de Ernst Kantorowicz citado por Derrida en *Prejugés*. Pero antes, en la conferencia "Titre à préciser" de 1979 pronunciada en la Universidad Saint-Louis de Bruselas y en la Universidad de Freiburg-im-Brisgau, Derrida presenta el análisis de *La folie du jour* de Maurice Blanchot como parte de un trabajo sobre el derecho y la literatura. Este trabajo “trataría, por ejemplo, de exhibir la historia y la estructura de las relaciones entre lo jurídico y lo literario”³⁴⁶. Se trataría del análisis “de una secuencia o de una gran configuración histórica de lo jurídico-literario, la que instituye una nueva relación, en Europa occidental, entre, digamos, la producción literaria por una parte, el derecho positivo por otra parte, y por último, algunas instituciones críticas de evaluación, de guarda tradicional, de archivación, de legitimación que intitula o que titula, de atribución de competencias, todo aquello cuya forma y lugar por excelencia es la Universitas. El modelo de la Universitas al interior del que trabajamos en Occidente – más o menos todavía por algún tiempo – se instaló, con variantes importantes sin duda, pero secundarias respecto de una gran estructura principal, en una relación de sincronía y de sistema con la inscripción en el derecho positivo de las leyes fundamentales que rigen la propiedad de las obras, los derechos de autor, de reproducción, de traducción. Este acontecimiento cuyo contenido y cuya estructura no puedo describir aquí, ha tenido una relación esencial, interna, decisiva con lo que otros llamarían el adentro más intrínseco de la producción de formas artísticas y literarias en general.

³⁴⁴ Jacques Derrida, *Point de suspension*, p. 357.

³⁴⁵ Jacques Derrida, “This strange institution called literature”, p. 40. Probablemente se trate del seminario de 1978-1979 *Du droit à la littérature*. Ignoramos el contenido de dicho seminario, pero es el único consignado entre los manuscritos de la Universidad de California junto a *Le concept de littérature comparée et les problèmes de la traduction* de 1979-1980. Cf. Jacques Derrida Papers. MS-C01. Special Collections and Archives, The UC Irvine Libraries, Irvine, California, <http://www.lib.uci.edu/rsrc/speccoll.html>

³⁴⁶ J. Derrida, *Parages*, p. 232.

Ahora bien, que se trate del título de la obra, del título legitimante en general, del título que autoriza la autoridad del autor, que garantiza la evaluación, la crítica evaluadora, etc., la instancia del título sitúa el lugar o uno de los lugares de linde esenciales y por consiguiente, el trazo de relación, el *Bezug* más aparente entre la escritura y la ley, aquí entre la escritura llamada literaria y el derecho³⁴⁷.

La folie du jour, de Blanchot, es presentado como un libro sin medida cuya estructura desafía todo linde y todo encuadre. Este libro, dice Derrida, *joue sa loi*. El equívoco de esta expresión es la que permitirá decir algunas cosas respecto del acto literario. *Jouer la loi* es “torcer o transgredir la ley, pero, es quizás también repetir o mimar su ley, y al mismo tiempo. En los dos casos es hacer comparecer la ley como tal. Ahora bien, es la ley del borde y ella misma es sin borde: lo mismo que decir que ella no comparece nunca, nunca ella misma, como tal³⁴⁸”.

Repetir y transgredir la ley, al mismo tiempo. Como también lo ha hecho *Vor dem Gesetz* de Kafka, como lo destacará Derrida años después. En particular lo del encuadre. En *Préjugés*, hacia el final del texto, vuelve a aparecer la expresión *jouer la loi*. La literatura ocupa quizás el lugar de una “juridicidad subversiva” que supone que “la identidad a sí no sea nunca asegurada o aseguradora. Supone también un poder de producir performativamente los enunciados de la ley, de la ley que puede ser la literatura y no solo de la ley a la que ella está sometida³⁴⁹”. La literatura usa el poder legislativo de la performatividad lingüística para eludir e incluso torcer las leyes en las que ella misma se funda, “en estas condiciones, la literatura puede *jouer la loi*, repetirla desviándola y rodeándola [...] en el instante inasible en que ella *joue la loi*, una literatura sobrepasa la literatura. Ella se encuentra en los dos lados de la línea que separa la ley de lo fuera de la ley; ella divide el ser-ante-la ley, ella está a la vez, como el campesino, ‘ante la ley’ y ‘antes que la ley’³⁵⁰”.

Como veremos más adelante, esto nos permitiría situar, estructuralmente, un posible vínculo entre la literatura y la democracia *por venir*. Ambas estarían en

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 233.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 234.

³⁴⁹ J. Derrida, “Préjugés”, p. 134.

³⁵⁰ *Ibid.*

tensión con la presencia, con el “como tal”, con el acontecimiento, con la no identidad. Pero incluso esta tensión se puede rastrear desde la “Introducción” al *Origen de la geometría* de Husserl, cuando Derrida se refiere a la idealidad “encadenada”. La idealidad del sentido se libera justamente en el trabajo mismo de su encadenamiento. Es decir, para liberarse debe encadenarse. Se trata siempre de paradojas o de aporías: Encadenarse para liberarse; transgredir y repetir la ley.

El derecho a decirlo todo

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

Volvamos a la entrevista de Derrida con Attridge: “Si bien el espacio institucional o socio-político de la producción literaria como tal es una cosa reciente, no simplemente rodea las obras, sino que las afecta en su misma estructura. [...] El principio (subrayo que es un *principio*) de ‘ser capaz de decir todo’, la garantía socio-jurídico-política otorgada ‘en principio’ a la literatura, es algo que no significa mucho, o tanto, en la cultura greco-latina y *a fortiori* en una cultura no occidental. Lo que no significa que occidente siempre haya respetado este principio: pero, por último, aquí o allá lo ha establecido como un principio”³⁵¹. Es decir, ese derecho o más bien ese principio de “decir todo”, de *tout dire*, es un rasgo moderno y europeo. No es importante en el mundo greco-latino, ni en las culturas no occidentales.

Además la extrañeza de la literatura alcanza su carácter mismo de institución, pues en cuanto tal, tiende a desbordarse y tal vez a convertirse, en definitiva, en una institución transgresora, en una contra-institución. “El espacio de

³⁵¹ J. Derrida, “This strange institution...”, p. 40-41.

la literatura no es solo el de una *ficción* instituida, sino también una *institución ficticia* que en principio permite decir todo. Sin duda, decir todo es reunir todas las figuras, por traducción, en otra distinta, totalizar formalizando, pero decir todo es también atravesar [*franchir*] prohibiciones. *Liberarse* [*s'affranchir*] – en todo campo donde la ley puede dictar [*lay down* también significa 'derribar' (CCG)] la ley. La ley de la literatura tiende, en principio, a desafiar o suprimir [*liff*] la ley. Por consiguiente, permite pensar la esencia de la ley en la experiencia de este 'decir todo'. Es una institución que tiende a desbordar la institución”³⁵².

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

“Eso que llamamos literatura (no *belles-lettres* o poesía) implica que se da licencia al escritor para decir todo lo que quiera o todo lo que pueda, mientras permanezca amparado, a salvo de toda censura, sea religiosa o política. [...] La libertad de decir todo es un arma política muy poderosa, pero una que podría ser ella misma inmediatamente neutralizada como una ficción. Este poder revolucionario puede llegar a ser muy conservador. El escritor puede también ser llevado a convertirse en irresponsable. El puede, también he dicho que él debe a veces demandar cierta irresponsabilidad, por último, respecto a los poderes ideológicos, por ejemplo, del tipo Zhdanoviano, que tratan de volverlo a responsabilidades extremadamente determinadas ante cuerpos socio-políticos o ideológicos. Este deber de irresponsabilidad, de rechazo a replicar por el propio pensamiento o escritura a los poderes constituidos es quizás la forma más alta de responsabilidad. ¿Ante quién, ante qué? Esta es toda la cuestión del futuro o del acontecimiento prometido por o ante tal experiencia que yo llamo democracia por venir. No la democracia de mañana, no una democracia futura que estará

³⁵² *Ibíd.*, p. 36. Es probable que *lay down the law* traduzca *jouer la loi*. Lamentablemente, no tenemos el texto francés de esta entrevista.

presente mañana, sino una cuyo concepto está vinculado con el por-venir, con la experiencia de una promesa comprometida que es siempre una promesa sin fin”³⁵³.

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

Esta institución, esta extraña institución, que *joue la loi*, que dicta, que suprime, que derriba la ley está relacionada no solo con el derecho a decirlo todo, sino que también con la democracia: “la institución de la literatura en occidente, en su forma relativamente moderna, está relacionada con una autorización a decir todo e, indudablemente, también con la venida [*the coming about*] de la idea moderna de democracia. No que ello dependa de una democracia emplazada, sino que me parece inseparable de lo que apela a una democracia [*what calls forth a democracy*], en el más abierto (e, indudablemente, él mismo por venir) sentido de democracia”³⁵⁴.

En una entrevista del año 2000, Derrida relaciona este derecho a decirlo todo con el secreto y con la democracia: “La institución de la literatura reconoce, en principio o por esencia, el derecho de decirlo todo o de no decir diciendo, por tanto, el derecho al secreto exhibido. La literatura es libre. Debería serlo. Su libertad es también la que promete una democracia”³⁵⁵. Hay un vínculo entre la democracia, el principio de decirlo todo en el espacio público y la posibilidad de la literatura. Derrida insiste mucho en ello.

La literatura no tiene una esencia, sino que es una función que depende de una serie de convenciones, es un modo de dirigirse, una *adresse*³⁵⁶. Produce sus propias leyes, su propio derecho, y no reconoce ni comparece ante ninguna otra

³⁵³ *Ibíd*, p. 37-38.

³⁵⁴ *Ibíd*, p. 37.

³⁵⁵ Jacques Derrida, *Papel máquina*, p. 347.

³⁵⁶ J. Derrida y E. Roudinesco, *Y mañana qué...*, p. 139 (Champs-Flammarion, p. 206)

legislación. Estos vínculos permiten a Derrida afirmar que no hay democracia sin literatura ni literatura sin democracia³⁵⁷. Ambas determinan posibilidades comunes, ambas dan lugar y posibilitan una historicidad abierta (la literatura es histórica en el sentido de tener actas y lugares de nacimiento y tradiciones; la democracia se define prometiéndose); ambas permiten considerar las relaciones entre la ficción y la legitimación.

La posibilidad de la literatura va acompañada del derecho a cuestionar, a analizar y a sospechar. Por ello, cuando se censura una obra literaria, es la democracia la que está en peligro. Anteriormente nos referíamos al caso de la irresponsabilidad como la más alta forma de responsabilidad y resistencia ante los poderes constituidos, ante los poderes ideológicos y censurantes. Sin embargo, también está el caso de la posibilidad de censura a libros que fomentan el racismo la discriminación, el odio racial. Es el caso al que se refieren Derrida y Roudinesco en esa genial conversación publicada en 2001. Se trata de *La Campagne de France* de Renaud Camus, publicada en Fayard el año 2000. Este texto contenía pasajes racistas y antisemitas. Ahora bien, para Derrida no se trata de prohibir su publicación, sino de “oponerse a él *públicamente* y para *justificar* nuestra oposición: hablando, escribiendo, analizando, argumentando, protestando, *demonstrando*, apuntando bien [y preguntándose] qué pasa en nuestro espacio público cuando un editor y cierta cantidad de ‘intelectuales’ cierran los ojos sobre esas frases tan espantosas como grotescas, o incluso vuelan en ayuda de una libro que visiblemente *no leyeron, no supieron, no pudieron o no quisieron leer*”³⁵⁸. Para Derrida, la prohibición de una publicación es absolutamente injustificable.

Por último, quisiera dejar consignado otro rasgo decisivo entre el concepto de literatura y el de democracia. Se trata de una consecuencia más de la responsabilidad que involucra el principio del *tout dire*. Decíamos que este principio puede constituir al autor en no responsable ante cualquier instancia que no sea la que la misma literatura se da. Es el derecho a la no respuesta absoluta: “esta no respuesta es más originaria y más secreta que las modalidades del poder

³⁵⁷ Jacques Derrida, *Passions*, p. 65.

³⁵⁸ Jacques Derrida, *Y mañana qué...*, p. 136. Véase también la nota 14 de la página 36 donde explica el incidente del texto de Renaud Camus.

y del deber, puesto que en el fondo les es heterogénea. Hay allí una condición hiperbólica de la democracia que parece contradecir cierto concepto determinado e históricamente limitado de dicha democracia, el que la vincula al concepto de sujeto calculable, contable, imputable, responsable y que debe [*devant*] – responder, que debe [*devant*] – decir la verdad, que debe [*devant*] testimoniar según la fe jurada (‘toda la verdad, nada más que la verdad’), ante [*devant*] la ley, que debe [*devant*] develar el secreto [...] Esta contradicción indica también la tarea (una tarea del pensamiento, tarea teórico-práctica) para toda democracia por venir”³⁵⁹. El sujeto debe, está obligado a responder ante la ley, *devant la loi*. Sin embargo, la ley también está pendiente, está en deuda, también se está debiendo la ley, *devant la loi*. La extraña e hiper-responsable subjetividad de la experiencia literaria entra en extraña contradicción con el concepto de democracia. Por lo menos con el concepto de democracia que piensa o considera al sujeto como un sujeto mensurable, contable. “En extraña contradicción”, pues esta contradicción apela a ciertos cambios en la conceptualidad de la democracia y ordena nuevas tareas al pensamiento político de la democracia.

Veamos a continuación, entonces, la relación entre literatura, democracia y desconstrucción.

³⁵⁹ Jacques Derrida, *Passions*, p. 66-67.

2. Literatura, democracia y desconstrucción

Literatura y democracia

Hemos visto, entonces, que hay una estrecha relación entre la experiencia literaria y cierta idea de democracia. Ahora bien, podemos conjeturar que esta relación ya estaba en ciernes por lo menos explícitamente hacia finales de los años sesenta. En 1968, en *La farmacia de Platón*, Derrida ya había esbozado o declarado una relación que, si bien es cierto no ocurre entre literatura y democracia, sí se da entre *escritura y democratización*.

La escritura es presentada en una "escena de familia" donde aparece como hijo bastardo que siempre necesita la asistencia de un padre. La escritura, en general, aparece vinculada a la orfandad, a la vida callejera y entregada a todos y a quienquiera que se cruce en el camino de ese huérfano: "rueda (*kylindeitai*) aquí y allá como alguien que no sabe adónde va, habiendo perdido el camino correcto, la buena dirección, la regla de rectitud, la norma; pero también como alguien que ha perdido sus derechos, como un fuera-de-la-ley, un desviado, un mal muchacho, un granuja [*voyou*] o un aventurero. Recorriendo las calles, no sabe ni siquiera quién es, cuál es su identidad, si es que tiene una, y un nombre, el de su padre. Repite la misma cosa cuando se le interroga en todas las esquinas de la calle, pero ya no sabe repetir su origen. No saber de dónde se viene ni adónde se va, para un discurso sin fiador, es no saber hablar, es el estado de infancia. Desarraigado anónimo, sin vínculos con su país y su misión, ese significante casi insignificante está a disposición de todo el mundo"³⁶⁰. Derrida liga aquí el tema familiar con la democracia. No deja de ser sugerente la ligazón entre huérfano y democracia. En cierto modo, ambos son forajidos, fuera de la ley, fuera de las normas familiares y políticas.

Tal vez sea éste uno de los motivos para resaltar el carácter moderno de la democracia, la "modernidad" de la idea de democracia. La idea clásica, ateniense,

³⁶⁰ Jacques Derrida, *La diseminación*, p. 218.

griega, de democracia, estaba ligada a la familia, a la escena de familia y al rol del huérfano. Tal vez, a la vez, podamos decir que la democracia no está ligada a la familia, pues en el *oikos* funciona la figura del padre de familia como el déspota, en cambio en la democracia está la vacancia del centro (de poder), o también, el poder está *en meson*, en medio, en el vacío que se forma al reunirse los ciudadanos en una asamblea cara a cara. En la Ilustración, por lo menos en versión kantiana, ser ilustrado es alcanzar la mayoría de edad, dejar el estado de infancia. Pero, ¿en el estado de mayoría de edad ya no se sería huérfano? ¿O ya no tendría lugar la orfandad? De todos modos, un huérfano puede alcanzar la mayoría de edad y la orfandad puede ser considerada como un tipo o rasgo de parentesco.

Esa disponibilidad de la escritura y de la democracia se asemeja a la prostitución. No está dicho explícitamente en el texto de Derrida (podría decirse que sí en *Voyous*), pero estar “disponible para todos y cada uno, ofrecido en las aceras”³⁶¹, ¿no es acercar la escritura y lo democrático a lo prostituable o a la promiscuidad? Por lo menos, se establece el vínculo entre escritura y democracia, con mayor precisión, entre el proceso de la escritura y el proceso de la democracia. Hay una extensa nota con citas de textos de Jean-Pierre Vernant³⁶² en que se manifiesta la importancia de la escritura para la democratización. En la Grecia clásica, la escritura deja de ser el privilegio de una casta para convertirse en un instrumento de publicidad, en particular, la publicidad de las leyes.

La relación entre la escritura y la democracia es notable y Derrida realiza, al interior de una lectura del texto de Platón, una interesantísima comparación entre ambas. Al igual que la escritura, el hombre democrático es presentado como una figura errante, como un significante exento de logos, como alguien que “está dispuesto a todo, que se presta a todos, que se entrega por igual a todos los placeres, a todas las actividades, [... que] simula todo al azar y no es verdaderamente nada [...], no tiene esencia, ni verdad, ni patronímico, ni constitución propia”³⁶³.

³⁶¹ *Ibid*, p. 219.

³⁶² *Ibid*, nota 63, p. 218-219.

³⁶³ *Ibid*, p. 219-220.

Democracia y desconstrucción

Establezcamos, entonces, algunos puntos de estabilización conceptual y genealógica. Una de las primeras apariciones del término o concepto *democracia* en los textos de Jacques Derrida, hasta donde alcanzo a conocer, es entonces hacia finales de la década de los sesenta, con mayor precisión, en el año 1968. Ya nos hemos referido a *La farmacia de Platón*, veamos ahora otro texto presentado ese mismo año. Se trata de la conferencia *Los fines del hombre*. Fue en octubre de 1968 en Nueva York.

Derrida comienza llamando la atención allí sobre la significación y el alcance político de todo coloquio filosófico.

Un coloquio internacional de filosofía implica que se han constituido nacionalidades filosóficas, identidades filosóficas nacionales que pueden ser doctrinales, lingüísticas o institucionales universitarias³⁶⁴. A esto hay que añadir, que la posibilidad del coloquio internacional requiere estar inserto en el propósito y el afán de universalidad que hay tras todo discurso filosófico. Esto, desde luego, no es un hecho, sino un proyecto ligado a cierto grupo de lenguas y de culturas.

Así se explica la posibilidad y la necesidad de estos coloquios. Sin embargo, es extraño que éstos proliferen en ciertas sociedades y que, a la vez, sean escasos en la mayor parte del mundo.

El gran problema se da entre la universalidad del discurso filosófico y la constitución de identidades filosóficas nacionales. También en el intento de borrar o reparar las diferencias, en dominarlas siendo afectados por ellas.

Otro aspecto de las implicaciones políticas de un coloquio internacional, lo identifica Derrida en el vínculo entre la posibilidad de un coloquio internacional y la forma de la democracia. Destaca *forma* y *democracia*. Es preciso, hace falta (*il*

³⁶⁴ El problema de la relación entre las nacionalidades filosóficas y la universalidad del discurso filosófico, será tratado más tarde, por lo pronto en seminarios dictados entre 1983 y 1987: *Nación, nacionalidad, nacionalismo* (1983-1984); *Nomos, Logos, Topos* (1984-1985); *Lo teológico-político* (1985-1986); *Kant, el judío, el alemán* (1986-1987), (cf. *Políticas de la amistad*, p. 11, cf. también Jacques Derrida, "Nacionalidad y nacionalismos filosóficos" en *Diseminario. La desconstrucción, otro descubrimiento de América*, XYZ Ediciones, Montevideo, 1987, pp. 27-47; también "Interpretations at war. Kant, el judío, el alemán" en *Acabados*, Trotta, Madrid, 2004).

faut) que la democracia sea la forma de la organización política de la sociedad. Esto significa, por lo menos, dos cosas:

En primer lugar, que la identidad filosófica nacional se componga de no-identidad, de diversidad con acceso al lenguaje. Ejemplo de esto es la no-identidad, en términos de pensamiento, de los filósofos reunidos en un coloquio internacional. También, que estos filósofos no sean mandados u ordenados por un discurso nacional unánime. La representación exhaustiva de esta diversidad tampoco está asegurada.

En segundo lugar, los filósofos reunidos en un coloquio internacional no asumen necesariamente la política oficial de sus respectivos países. Derrida habla en su propio nombre y exige la posibilidad y la seguridad de expresar su acuerdo y solidaridad con aquellos norteamericanos que luchan contra la política de su propio país, en especial en relación a Vietnam.

La no-identidad y la posibilidad asegurada del desacuerdo marcarían entonces la *forma* de la democracia. No-identidad en el seno de la identidad filosófica nacional y posibilidad de la expresión del desacuerdo con las políticas oficiales no sólo de los connacionales, sino también de los extranjeros.

Por supuesto, la seguridad de la posibilidad del desacuerdo, la “autorización” de la expresión del desacuerdo no significa la restauración de la inocencia o de la libertad política. “Que una declaración de oposición a alguna política oficial sea autorizada, autorizada por las autoridades, esto significa también que incluso en esta medida, no pone en problemas el orden, *no molesta [ne gêne pas]*”³⁶⁵.

Derrida afirma que éstos son los motivos por los que propuso la *forma* de la *democracia* como medio, elemento, ambiente, *milieu* político de un coloquio internacional de filosofía.

[Tal vez será necesario detenerse y plantear algunas preguntas. ¿Qué entiende Derrida por *forma*? ¿Por qué las cursivas para esta palabra? Dejo de lado el planteamiento de preguntas similares sobre las cursivas y el énfasis en la

³⁶⁵ *Marges*, p. 134.

palabra *democracia* puesto que serán el motivo del presente capítulo. Cuando pregunto qué entiende Derrida por *forma*, restrinjo su alcance, lo reduzco a los escritos de la época en que se redactó *Los fines del hombre*. De este modo, nos encontramos con *La forma y el querer-decir*, cuya primera versión data de 1967.

Al parecer, el concepto de *forma* contendría todos los indicios y matices que contradicen los significados que Derrida atribuye a la expresión “*forma de la democracia*” (identidad compuesta de no-identidad, derecho al desacuerdo, derecho a expresar el desacuerdo). El concepto de forma remite, por el contrario, al tema de la presencia en general: la forma es lo que se presenta. Es más, Derrida dirá que la forma es la presencia misma³⁶⁶.

Sin embargo, creo que quien viene a salvar esto es Plotino, cierta lectura de Plotino, cierta referencia a Plotino en la última nota del artículo *La forma y el querer-decir*. Allí se lee:

“La forma (la presencia, la evidencia) no sería el último recurso o la última instancia a la que remitiría todo signo posible, el *arche* o el *telos*. O más bien, de una manera quizás inaudita, la *morphe*, el *arche* y el *telos* harían todavía señas. En un sentido – o un no-sentido – que habría excluido de su campo la metafísica, manteniéndose no obstante en relación secreta e incesante con ella, la forma sería ya en sí la *huella (ikhnos)* de una cierta no-presencia, el vestigio de lo informe, anunciando-recordando su otro, como lo hizo acaso Plotino, al todo de la metafísica. La huella no sería lo mixto, el paso entre la forma y lo amorfo, la presencia y la ausencia, etc., sino lo que, hurtándose a esta oposición, la hace posible desde lo irreductible de su exceso. Desde este momento, la clausura de la metafísica, la que parece indicar, transgrediéndola, tal audacia de las *Eneadas*, (pero se pueden acreditar otros textos), no pasaría *en torno* a un campo homogéneo y continuo de la metafísica. Fisuraría su estructura y su historia, inscribiendo en ella *orgánicamente, articulando* allí sistemáticamente y desde dentro las huellas del *antes*, del *después* y del *afuera* de la metafísica. Proponiendo así una lectura infinita e infinitamente sorprendente. Puede producirse siempre en el interior de una época, en un cierto punto de su texto (por

³⁶⁶ Jacques Derrida, *Marges*, p. 188 ; *Márgenes*, p. 196.

ejemplo, en el tejido ‘platónico’ del ‘plotinismo’), una ruptura y un exceso irreductibles. Ya sin duda en el texto de Platón...”³⁶⁷.

Las referencias a Plotino vuelven a aparecer en otro texto de 1968. Se trata de *Ousia y gramme* y nuevamente es la última nota. Allí se lee:

“Así Plotino (¿qué ocurre con Plotino en la historia de la metafísica y en la época ‘platónica’, siguiendo la lectura de Heidegger?) que habla de la presencia, es decir, también la *morphe* – como la huella de la no-presencia, de lo a-morfo (*to gar ikhnos tou amorphou morphe*). Huella que no es ni presencia ni ausencia, ni, de cualquier modo que sea, un compromiso segundo”³⁶⁸.

Al final de *Ousia y gramme*, Derrida da paso a la posibilidad de la excedencia de la presencia. El signo o, más bien, la huella de este exceso no pueden ser pensados de modo metafísico, no pueden ser pensados como presencia ni como ausencia. “El modo de inscripción de tal huella en el texto metafísico es tan impensable que es preciso describirlo como una borradura de la huella misma. La huella se produce allí como su propia borradura. Y pertenece a la huella borrarse ella misma, sustraerse ella misma lo que podría mantenerla en presencia. La huella no es ni perceptible ni imperceptible”³⁶⁹. Si bien la huella se borra, debe dejar una traza, una marca, debe hollar el texto, la comarca metafísica. Y paradójicamente esta huella, esta traza que dejará la huella “es” ni más ni menos que la presencia. La presencia será la huella de la huella, el rastro de la borradura de la huella. Es en este momento que surge el llamado de nota a pie de página.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 206 ; traducción española, p. 211.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 77; tr. esp. p. 101. Plotino es mencionado nuevamente, en relación a Heidegger, en *Spectres de Marx*. Heidegger seguiría una huella de Plotino, pero no lo nombraría: « il [Heidegger] se demande alors en effet, suivant comme une trace de ce Plotin qu’il ne nomme pas ici, ni presque jamais: est-il possible de donner ce qu’on n’a pas ? », (p. 53). También aparece una mención a Plotino en *Sauf le nom*, p. 83, y en la p. 112 nuevamente se indica la omisión heideggeriana de Plotino y también se alude a cierta tradición acerca del don como donación de lo que no se tiene. La misma referencia aparece en *Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas*, p. 36. Además de relacionar a Plotino con Heidegger, se menciona a Jacques Lacan. Cf. también *Politiques de l’amitié*, p. 388. También se puede consultar François Nault, *Derrida et la théologie. Dire Dieu après la déconstruction*, Cerf/Médiaspaul, París, 2000 ; Eric D. Perl, “Signifying Nothing: Being as Sign in Neoplatonism and Derrida” en R. Baine Harris (ed), *Neoplatonism and Contemporary Thought*, SUNY Press, 2002, Part two, p. 125-151; Jean-Marc Narbonne, *Lévinas et l’héritage grec* suivi de Wayne Hankey, *Cent ans de néoplatonisme en France. Une brève histoire philosophique*, Vrin/Laval, París, 2004. En relación a la cita de Plotino, ésta corresponde a *Eneadas*, VI, 7, 33, línea 30.

³⁶⁹ Jacques Derrida, *Marges*, p. 76; tr. esp. p. 100.

Hasta aquí este paréntesis. La *forma* de la democracia lejos de apuntar a cierta esencialidad, cierta presencia de la democracia, podría ser pensada en el contexto de estas cuestiones sobre Plotino y la forma como huella de lo informe.]

Para resumir, entonces, tenemos en cuanto a la expresión “forma de la democracia”, por una parte, el rasgo de la identidad contaminada de no-identidad. Por otra parte, tenemos la posibilidad autorizada del desacuerdo. Propongo como hipótesis que estas dos significaciones o rasgos de la expresión “forma de la democracia”, apuntan a importantes desarrollos posteriores del pensamiento derrideano, a saber, la soberanía, la incondicionalidad y la autoinmunidad de la democracia.

Tal vez se pueda pensar, por una parte, en la secuencia que nos lleve desde la identidad contaminada de no-identidad hacia la soberanía y la incondicionalidad, es decir, hacia la relación de indisociabilidad y heterogeneidad de estos dos conceptos o rasgos. Y por otra parte, también se puede pensar en cierta conexión o tránsito desde la posibilidad autorizada del desacuerdo que implicaría la democracia, o más bien, de la forma de la democracia, hacia el proceso de autoinmunidad.

Estos conceptos, soberanía, incondicionalidad y autoinmunidad, estarán en cierto primer plano de diversos textos de Derrida, particularmente tematizados en *Voyous*. El sintagma que nombrará este nuevo enclave será *democracia por venir*.

A pesar de esta temprana relación y comparación, es hacia finales de la década de los ochenta, en la entrevista con Derek Attridge a la que ya nos hemos referido con anterioridad, donde Jacques Derrida comienza a utilizar la expresión “democracia por venir”.

3. Democracia por venir

Confesión

Hacia fines de los años ochenta y principios de los años noventa, Derrida comienza a utilizar cada vez con mayor insistencia la expresión *democracia por venir*. La confesión de ese uso y de esa insistencia es planteada en 2002, en una conferencia, “La razón del más fuerte”, publicada en *Voyous*. Allí se lee:

“‘La democracia por venir’ [como título escogido para la década de Cerisy por Marie-Louise Mallet y por el mismo Derrida] fue una referencia no disimulada a una expresión junto a la que muy a menudo, en este extraño sintagma sin frase, en tres palabras, ‘democracia por venir’, desde hace más de un decenio, he buscado refugio en cierto modo, *como si* hubiera concedido la preferencia a las indeterminaciones, a los equívocos. *Como si* hubiera cedido a la virtud apofática de cierta teología negativa que no dice su nombre, en lugar de comenzar por una definición rigurosa de lo que es propiamente y de lo que significa presentemente la ‘democracia’. Este desfallecimiento sería perceptible *allí donde yo no sé*, y no sé sobre todo si esto surge de un saber, lo que quiere decir propiamente y lo que sería presentemente una democracia digna de este nombre. Ni lo que quiere decir ‘digno de este nombre’, locución de la que me sirvo muy a menudo y que apelaré un día, de mi parte, una larga justificación. *Como si* ‘democracia por venir’ quisiera menos decir ‘democracia por venir’ (con todo lo que queda por decir de esto y que poco a poco intentaré precisar) que ‘concepto por venir de la democracia’, acepción si no nula, al menos aún sin valor [*non avenue*], aún incumplida [*irrêvolue*], de la palabra ‘democracia’: sentido en espera, aún vacío o en vacancia, de la palabra o del concepto de democracia. *Como si* yo admitiese [*avouais*] desde hace más de diez años, girando en torno a una confesión [*confession*] que traduzco así (dos puntos, abre comillas):

‘A fin de cuentas, si intentamos volver al origen, no sabemos todavía lo que habrá querido decir *democracia*, ni lo que es la democracia. Porque la democracia

no se presenta, no se ha presentado todavía, sino que eso va a venir. Esperando, no renunciamos a servirnos de una palabra cuya herencia es indeneable, pero su sentido está aún oscurecido, ofuscado, reservado. Ni la palabra ni la cosa ‘democracia’ son aún presentables. Nosotros, legatarios que somos de esta palabra llamada griega y de lo que nos asigna, nos ordena, nos lega o nos delega, no sabemos todavía qué hemos heredado. Indeneablemente somos legatarios, incluso delegados de esta palabra, y decimos ‘nosotros’, aquí, en tanto que legatarios o delegados de esta palabra que nos fue enviada, dirigida desde hace siglos y que siempre remitimos para más tarde. Hay muchas alegaciones de democracia por todas partes, entre ‘nosotros’ [*chez ‘nous’*]; pero nosotros mismos estamos sin saber el sentido de este legado, la misión, la emisión o la comisión de esta palabra o la legitimidad de esta alegación. El legado y la alegación y la lectura de la leyenda (jugamos aquí entre *legare* y *legere*) no hacen sino remitir para más tarde o a otra parte. Este reenvío no hace señas hacia el pasado de una herencia sino permaneciendo por venir.’ (Cierre de comillas, fin de la confesión.)³⁷⁰.

He citado en extenso este pasaje, esta confesión, pues quería llamar la atención sobre el uso de los “como si” que dan un extraño tono a esta confesión. Son cuatro apariciones de la expresión *como si*:

1. “*Como si* hubiera concedido la preferencia a las indeterminaciones, a los equívocos”.

2. “*Como si* hubiera cedido a la virtud apofática de alguna teología negativa que no dice su nombre, en lugar de comenzar por una definición rigurosa de lo que es propiamente y de lo que significa presentemente la ‘democracia’”.

3. “*Como si* ‘democracia por venir’ quisiera menos decir ‘democracia por venir’ que ‘concepto por venir de la democracia’, acepción si no nula, al menos aún sin valor, aún incumplida, de la palabra ‘democracia’: sentido en espera, aún vacío o en vacancia, de la palabra o del concepto de democracia”.

4. “*Como si* yo admitiese desde hace más de diez años, girando en torno a una confesión que traduzco así...”.

³⁷⁰ Jacques Derrida, *Voyous*, Galilée, París, 2003, p. 27-28.

Estas cuatro apariciones del *como sí*, dan un tono ficcional y aparente a lo que Derrida llama una “confesión” que se viene reconociendo, admitiendo, confesando, desde hace más de diez años. Aparentemente, habría también una preferencia por los equívocos, una concesión a lo apofático, cierta vacancia de sentido a propósito de la palabra y del concepto de democracia. Aparentemente se admite la confesión “traducida”. Traducción citada como una confesión enmarcada por el tono del *como sí*. La confesión refiere a la impresentabilidad de la democracia, tanto del nombre como de la cosa “democracia”. La democracia es pensada aquí como un legado del que nos hacemos cargo en la medida en que permanece como promesa, en la medida en que permanece por venir.

¿Cómo entender y cómo oír este *como sí*? ¿Estas diversas apariciones de *cómo sí*? Parece entenderse como si Derrida afirmase que todo aquello sometido al régimen del *como sí* fuese ilusorio y ficticio, que en realidad no hay una preferencia por el equívoco ni por lo apofático, no hay un privilegio por la vacancia de sentido, sin embargo, parece como que sí lo hubiera. Es lo que generalmente retienen las lecturas de ese texto. Mantengámonos de momento solo ante el umbral del enigma de ese *como sí*. Es difícil dar con el tono de ese *como sí*, pues tiñe las frases con cierta coloración de apariencia. Apariencia de equivocidad, apariencia apofática, apariencia de vacancia de sentido.

La doble cuestión preliminar.

Estos “como sí” pueden ser relacionados con las cuestiones torturantes, o más bien, con la doble “cuestión preliminar” con que se abre esta conferencia. Doble cuestión que es anunciada pero que no será enunciada, sino hasta 80 páginas más adelante³⁷¹:

1. ¿Se puede y/o se debe hablar democráticamente de la democracia? Cuestión torturante pues “hablar democráticamente” significa que podemos

³⁷¹ Cf. *Ibíd*, p. 25 para el anuncio de la cuestión preliminar y p. 105 y siguientes para la presentación de dicha doble cuestión.

hacernos entender con cualquiera que *pueda* entender. Pero ese *poder* del “poder entender” fluctúa entre el poder como fuerza y el poder como derecho legítimo. Y entre la fuerza y el derecho hay muchos matices que deben ser aclarados para entenderse acerca del sentido de la *democracia*. Además, la palabra griega no da garantía de unidad ni de continuidad de sentido.

2. Cuestión parecida al remordimiento “por haber usado y abusado de la expresión ‘democracia por venir’. Y sobre todo, al hacerlo, al usarla y abusar de ella, por haber repetido, fingiendo innovar, un truismo”. Cuestión marcada también por el *como si*: “como si me hubiese contentado con decir: ‘Ya saben, la democracia perfecta, plena y viva no existe; no solo no ha existido nunca, no solo no existe presentemente sino que, estando indefinidamente diferida, ésta quedará siempre por venir, nunca estará presente en el presente, no se presentará jamás, no vendrá jamás, quedará siempre por venir, como lo imposible mismo’”³⁷².

Luego de esto, y en concordancia con la sensación de remordimiento por haber repetido un truismo, Derrida presenta una objeción o incluso una autoacusación de plagio en relación a ciertas proposiciones de Rousseau en *El Contrato social*: “Tomando el término en el rigor de la acepción, nunca ha existido verdadera Democracia y nunca existirá” (Libro III, capítulo 4). Pero con la expresión “democracia por venir” no es a la democracia rousseauiana a la que se está aludiendo o reproduciendo, pues Rousseau cree poder considerar la democracia en “el rigor de la acepción”. En la democracia por venir no hay tal acepción ni tal rigor, sino más bien hay inadecuación.

Otro autor leído o referido es Immanuel Kant. Aquí se trata, en particular, de la noción de Idea reguladora. Como se sabe, según Kant, las ideas trascendentales no tienen nunca un uso constitutivo, sino solo un uso regulativo, es decir, el de “dirigir el entendimiento hacia cierta finalidad que haga converger las líneas de dirección que siguen todas sus reglas en un punto que, es verdad, por no ser más que una idea (*focus imaginarius*), es decir, un punto de donde los conceptos del entendimiento no parten realmente, puesto que está enteramente

³⁷² *Ibid*, p. 107.

emplazado fuera de los límites de la experiencia posible, sirve sin embargo para procurarles la mayor unidad con la mayor extensión”³⁷³.

Si bien aparece mencionada en numerosos lugares e incluso es considerada como una “última reserva” para entender la expresión “democracia por venir”, Derrida plantea que no querría reducir la idea de una democracia por venir a la idea reguladora en sentido kantiano. Y esto por tres razones o más bien, por tres tipos de reticencias:

1. La Idea reguladora pertenece al ámbito de lo *posible* y Derrida se refiere más bien a las figuras de lo im-posible. Una noción de im-posible que no tiene un carácter negativo o privativo, que no es lo inaccesible y que no pertenece al orden de la posibilidad ni de la ipseidad. La democracia por venir no corresponde al ámbito de lo posible, al dominio de la posibilitación.

Por el contrario, el acontecimiento de la democracia por venir es la venida imprevisible de lo otro. Y esta venida es inanticipable, no hay un horizonte de espera: “viene sobre mí desde arriba, bajo la forma de una unyunción que no espera en el horizonte, que yo no veo venir, que no me deja en paz, ni me autoriza nunca a remitir para más adelante”³⁷⁴. No podemos postergar la responsabilidad que impone esa inyunción. Se trata de una urgencia que no admite idealizaciones como sería precisamente una idea regulativa o un ideal regulador. Lo im-posible al no dejarse idealizar, se torna, dice Derrida, en lo más real que hay. En este sentido, no es deseable reducir la democracia por venir a la noción de idea reguladora kantiana.

2. La segunda reticencia tiene que ver con que si hemos de referirnos a la responsabilidad, ésta no puede consistir en la simple aplicación de una regla o en la prosecución de un ideal. Si se trata de una mera aplicación, no se decide nada, sino que se despliega un automatismo y no hay lugar ni para la decisión ni para la justicia.

³⁷³ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2, Suhrkamp, Frankfurt, 1974, p. 565.

³⁷⁴ *Voyous*, p. 123.

3. La última de las razones para dudar acerca del uso de la idea reguladora para pensar la democracia por venir, es que las tres ideas reguladoras kantianas, Dios, yo y mundo, siguen siendo formas de soberanía e ipseidad. Ya nos referiremos al carácter problemático de estos conceptos: soberanía e ipseidad.

En una entrevista de marzo de 1998, "No la utopía, lo imposible", dice lo siguiente: "[...] lo que es más ambiguo para siempre es, por lo menos, la separación irreductible, la inadecuación siempre irrecusable entre la 'idea de la democracia' y lo que se presenta en la realidad con ese nombre. Dicha 'idea' no es, sin embargo, una 'idea en sentido kantiano', a la vez reguladora y alejada al infinito. Rige la urgencia más concreta, aquí y ahora. Si, no obstante, le tengo apego a ese viejo nombre de 'democracia' y si hablo con tanta frecuencia de la 'democracia por venir' es porque éste es el único nombre de régimen político que, al conllevar su concepto la dimensión de la inadecuación y de lo por-venir, declara su historicidad y su perfectibilidad. Ambas aperturas, la democracia nos autoriza en principio a invocarlas públicamente, con toda libertad, para criticar el estado actual de cualquier supuesta democracia"³⁷⁵.

En otra entrevista fechada en septiembre de 2000, "El otro es secreto porque es otro", la democracia es caracterizada por la inadecuación a su modelo y por la historicidad que conlleva esta inadecuación:

"[...] la originalidad de la democracia es quizás que, siempre condicionada por el reconocimiento de una inadecuación a su modelo (lo que no está inscrito en la esencia de los otros "regímenes", y por esto la democracia no es verdaderamente el nombre de un régimen), la historicidad, la perfectibilidad infinita (y esencialmente aporética), el vínculo originario con una promesa, hacen de toda democracia algo por venir"³⁷⁶.

Después de insistir sobre la no pertinencia de la idea reguladora para entender la democracia, Derrida añade algo más respecto al porvenir y la urgencia: "Este porvenir no significa el alejamiento o el retraso indefinido

³⁷⁵ Jacques Derrida, *Papel máquina*, p. 314.

³⁷⁶ *Ibid*, p. 324.

autorizado por alguna idea reguladora. Este porvenir prescribe aquí ahora tareas apremiantes, negociaciones urgentes. Por muy insatisfactorias que sean, no permiten la espera. Ser demócrata sería actuar reconociendo que no vivimos nunca en una sociedad (bastante) democrática. Este trabajo crítico y más que crítico, esta tarea desconstructiva, es indispensable para la respiración democrática así como para toda idea de responsabilidad...³⁷⁷.

La expresión “democracia por venir”, entonces, se pliega a las figuras de lo imposible y a la red de conceptos que se entrecruzan en torno al *venir*: acontecimiento, venida, invención, ven, venida, etc.

Secuencia de las apariciones y usos de la expresión *democracia por venir*.

Intentaremos seguir y, en lo posible, analizar cada uno de los contextos en que aparece la expresión *democracia por venir*. Derrida nos ha dado ya una secuencia cuyo comienzo ubica en *Du droit à la philosophie*, pero que ya, o al mismo tiempo, aparecía en la entrevista de 1989 con Derek Attridge a la que nos hemos referido con anterioridad.

En el *Prefacio a Du droit à la philosophie*, con más precisión, en el apartado cuatro, y ya en su título, *La démocratie à venir: droit de la langue et droit à la langue*, aparece nuestro sintagma. A lo largo de todo ese *Prefacio*, Derrida viene desplegando las distintas significaciones del título del volumen: *Du droit à la philosophie*.

Como ya hemos indicado en la *Segunda Parte*, la palabra *droit* puede ser entendida como nombre o como adverbio. En este caso, se enfatiza el adverbio, *droit* como *derechamente*, *de modo directo*. Esto lleva a planteamientos como el siguiente: De lo que se trata es de preocuparse de la filosofía *misma*, no de sus anexos o suplementos como puede pensarse que lo son las instituciones filosóficas y universitarias. Para filosofar no son necesarias las instituciones ni las

³⁷⁷ *Ibid*, p. 325.

legitimaciones estatales o sociales, quizás, incluso, para filosofar, no se tenga necesidad de nadie³⁷⁸.

Derrida propone develar los presupuestos de este planteamiento. Habría una suerte de “derecho natural” a la filosofía que sería disociable del “derecho institucional”. Esto lleva a afirmar que si hay un “combate por la filosofía”, éste debería ser estrictamente filosófico (derecho natural) y no estar subordinado a lo jurídico-político (derecho institucional). “En una palabra: la filosofía tendría el derecho de hablar del derecho y no a la inversa”³⁷⁹. Contrariamente a esto, los textos de Derrida participan en este “combate”, pero “en el nombre de otra cosa [que la filosofía] que podría ser la afirmación de un pensamiento todavía o ya extraño a la filosofía e incluso a la cuestión sobre la filosofía”³⁸⁰.

Pero este “derecho natural” a la filosofía no puede prescindir del recurso al lenguaje y el problema aquí se agudiza pues “al interior de cada lengua, europea o no, lo que llamamos la filosofía debe vincularse regularmente, y diferentemente según las épocas, los lugares, las escuelas, los medios sociales o socio-institucionales, a procedimientos discursivos distintos y a menudo difíciles de traducir entre sí”³⁸¹. Es aquí donde se anuncia y se nombra la *democracia*, pues para acceder efectivamente a la filosofía, para tener derecho a la filosofía se debe estar formado y adiestrado en “reconocer las connotaciones, los efectos llamados de estilo o de retórica, las potencialidades semánticas, los pliegues y repliegues virtuales, toda una economía en obra en lo que no es quizás, bajo el nombre de filosofía, sino la práctica más económica de la lengua natural”³⁸².

A este derecho de acceso, Derrida lo llama “democracia filosófica” y es condición de la democracia en general: “no hay democracia en general sin esto, y la democracia, la que resta siempre por venir, es también un concepto filosófico”³⁸³. Ahora bien, en tanto concepto filosófico, la democracia debe desdoblarse en democracia de hecho y democracia por venir. Así, la filosofía, o

³⁷⁸ *Du droit à la philosophie*, p. 47.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 49.

³⁸⁰ *Ibid.* Sin embargo hay que precisar que Derrida plantea esta posibilidad en términos de pregunta y de irresolución responsable.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 53.

³⁸² *Ibid.*

³⁸³ *Ibid.*

más bien, el “pensamiento”, ese pensamiento todavía o ya extraño a la filosofía al que aludíamos más arriba, debe interrogar sin cesar a la democracia de hecho, debe desconstruirla. Y debe hacerlo en nombre de la democracia por venir, “en el nombre de la democracia cuyo ser por venir no es simplemente el mañana o el futuro, sino más bien una promesa de acontecimiento y el acontecimiento de una promesa. Un acontecimiento y una promesa que constituyen lo democrático: no presentemente, sino en un aquí-ahora cuya singularidad no significa la presencia o la presencia a sí”³⁸⁴.

Lo que podemos destacar por ahora, es que la expresión *democracia por venir* es pensada como un concepto filosófico. También aparece relacionada con la apelación que acompaña generalmente a la desconstrucción. Me refiero a otra expresión, muy usual en Derrida, “*en el nombre de...*”. Se debe cuestionar, analizar y desconstruir la democracia de hecho *en el nombre de* la democracia por venir. De este modo, tercer aspecto a destacar, la democracia aparece caracterizada por la promesa y el acontecimiento.

En la misma época, nos volvemos a topar con similares enclaves a partir de la lectura de la obra de Walter Benjamin: la democracia de hecho, la democracia parlamentaria es presentada como una degeneración del derecho, de la violencia, de la autoridad o del poder del derecho. El nombre de la degeneración de la democracia es la policía, pues a causa de la separación de los poderes, en la democracia, la policía actúa de modo ilegítimo cuando, en vez de aplicar la ley, la hace. En vista de esto, Derrida extrae como una de sus consecuencias que la democracia, más bien, la democracia “digna de ese nombre”, sigue estando por venir³⁸⁵.

La democracia de hecho, en cierto modo, nos plantea la dificultad aporética de no ser aquello que pretende ser, o de serlo en el modo de la promesa, de un aquí y ahora que no significa un presente ni una presencia. Esta afección de aporía marca a la democracia misma, a la cosa democrática, a la democracia de

³⁸⁴ *Ibíd*, p. 70-71.

³⁸⁵ *Fuerza de ley*, p. 115.

hecho. Pero Derrida amplía este afecto de aporía al uso de la palabra “democracia” en la expresión “democracia por venir”.

Aporías de la democracia.

A partir de *Sauf le nom* y de *El otro cabo*, lo que resulta aporético en el uso de la palabra democracia es, al parecer, la contradicción entre la exigencia de igualdad y la exigencia de singularidad, lo del esoterismo poco democrático, lo del secreto guardado en la democracia: “Compréndeme”, dice una de las voces, pues *Sauf le nom* es una conversación mantenida entre dos interlocutores un día de verano, “compréndeme, se trata de mantener una doble inyunción. Dos deseos rivales dividen la teología apofática, al borde del no-deseo, en torno del abismo y del caos de *Khôra*: el de ser comprendido de todos (comunidad, *koine*) y el de guardar o de confiar en los límites muy estrictos de aquellos que lo entienden *bien*, como secreto, y por lo tanto, son capaces o dignos de guardarlo”³⁸⁶. También hay que tener en consideración la entrevista del 1 de diciembre de 1997 con Geoffrey Bennington a propósito de *Políticas de la amistad*. Allí se lee:

“Democracia significa, mínimamente, igualdad – y aquí se ve por qué la amistad es una clave importante, puesto que en la amistad, incluso en la amistad clásica, lo que está involucrado es la reciprocidad, la igualdad, la simetría, y así sucesivamente. No existe democracia sino como igualdad entre todos – traté de hacer más específico este todos en un momento – pero una igualdad que no puede ser calculada, contabilizada: usted cuenta el número de unidades, de votantes, de voces, de ciudadanos. Por otra parte, tiene que reconciliar esta demanda de igualdad con la demanda de singularidad, con el respeto por el Otro como singular, y esto es una aporía. ¿Cómo podemos tomar en cuenta, al mismo tiempo, la igualdad de todos, justicia y equidad, y sin embargo tomar en cuenta y respetar la singularidad heterogénea de cada uno?”³⁸⁷

³⁸⁶ *Sauf le nom*, p. 110.

³⁸⁷ “Democracy means, minimally, equality - and here you see why friendship is an important key, because in friendship, even in classical friendship, what is involved is reciprocity, equality, symmetry, and so on and so

Años más tarde, Derrida reafirmará esta aporía, pero la llamará de otro modo: la aporía del *demos*:

“Hay lo imposible, y lo imposible sigue siendo imposible en razón de la aporía del *demos*: éste es *a la vez, de una parte*, la singularidad incalculable de *cualquiera*, antes de todo 'sujeto'. El posible desleimiento social de un secreto que hay que respetar, más allá de toda ciudadanía y de todo 'Estado', incluso de todo 'pueblo', y del estado actual de la definición del ser viviente como viviente 'humano'; y, *de otra parte*, la universalidad del cálculo racional, de la igualdad de los ciudadanos ante la ley, el vínculo social del estar juntos, con o sin contrato, etc.”³⁸⁸

Igualdad y singularidad: allí se juega, entonces, una de las aporías de la democracia.

Este carácter aporético de la democracia, hace decir a Derrida que “La democracia por venir sería como la *khôra* de lo político”³⁸⁹. Entendiendo *khôra* como “un espaciamiento anterior a toda determinación y toda reapropiación posible por una historia o una revelación teológico-política, e incluso antes de una teología negativa siempre fundamentalmente fundada en alguna revelación histórica, y sobre todo cristiana. La democracia por venir sería como la *khôra* de lo político”.

Lo que resta de la democracia, entonces, es la herencia de una promesa. Y tanto la herencia como la promesa se tornan aporéticas. La herencia se torna aporética pues se puede traicionar la herencia en nombre de la herencia, y la promesa se complica con la urgencia del aquí-ahora, pues éste nunca espera. La herencia, entonces, se traiciona, y la promesa choca con la urgencia.

forth. There is no democracy except as equality among everyone - I'll try to make this everyone more specific in a moment - but an equality which can be calculated, countable: you count the number of units, of voters, of voices, of citizens. On the other hand, you have to reconcile this demand for equality with the demand for singularity, with respect for the Other as singular, and that is an aporia. How can we, at the same time, take into account the equality of everyone, justice and equity, and nevertheless take into account and respect the heterogeneous singularity of everyone?” Politics and Friendship, A Discussion with Jacques Derrida, Centre for Modern French Thought, University of Sussex, 1 de diciembre de 1997, <http://www.hydra.umn.edu/derrida/pol+fr.html>

³⁸⁸ Borradori, Giovanna., *La filosofía en una época de terror. Diálogos con J. Habermas y J. Derrida*, Buenos Aires, Taurus, 2004, pp. 175-176.

³⁸⁹ *Voyous*, p. 120.

Modificaciones del sintagma *democracia por venir*.

Además, hay una serie de modificaciones, mutaciones y desvíos de este sintagma. Derrida las presenta en cinco focos y con esto cierra su exposición acerca del uso de la expresión *democracia por venir*.

1. El uso de la expresión “democracia por venir” apela a una crítica activa, militante e interminable, pues la democracia nunca existirá, siempre restará aporética en su estructura. Sin embargo, a pesar de esta existencia imposible, la expresión *democracia por venir* acoge la historicidad de la democracia en tanto sistema que conlleva el derecho de autocrítica y perfectibilidad. Pero se trata de una historicidad sustraída de toda teleología. Es decir, la democracia no existirá nunca, pero acoge la historia, posibilita la historicidad por ser el único sistema que se caracteriza por el derecho a la auto-crítica, tal como lo presentaba en 1968, cuando se refería a la *forma* de la democracia.

2. El uso de la expresión “democracia por venir” implica otro pensamiento del acontecimiento. Este a su vez implica una venida que acoge *lo que viene* y a *quien* viene, lo que arriba y el/la arribante. Esto vincula la democracia por venir con la hospitalidad, pero no con la hospitalidad condicional, sino con la hospitalidad absoluta. Acerca del acontecimiento y de la hospitalidad, ya nos hemos referido en la *Segunda Parte*.

3. Esta hospitalidad absoluta requeriría nuevos repartos de la soberanía, con la consiguiente contradicción o tensión entre la soberanía de los estados-nación y la universalidad a que apelaría esa hospitalidad. Aunque se trata finalmente de la auto-inmunidad de la soberanía en general, pues en el ejemplo que presenta Derrida, es decir, en la tensión entre la universalidad de los Derechos del hombre y los principios de soberanía de los estados-nación, de lo que se trata finalmente es de la soberanía del hombre contra una soberanía

estado-nacional. Sobre la soberanía y la auto-inmunidad, volveremos hacia el final de esta *Tercera Parte*.

4. La democracia aparece ligada a la distinción entre el derecho y la justicia. Esta distinción tiene que ver con el nombre. Como en el caso de la distinción entre la justicia y el derecho, es decir, se trataba de criticar a éste en nombre de aquella, aquí se trataría de criticar y desconstruir la democracia en el nombre de la democracia. Incluso se podría cambiar el nombre “democracia”, pero siempre en nombre de la herencia de la democracia.

5. ¿Cuál es la modalidad temporal del sintagma “democracia por venir”?
¿Cuál es la temporalidad de la democracia por venir?

Cuando Derrida se refiere a la urgencia de la democracia, no se está refiriendo a la inminencia, a la inminencia real de la democracia. No se trata de un anuncio. En este sentido, Derrida establece una distinción entre la inyunción incondicional de la democracia y el anuncio de la democracia. Este último es el caso de Alexis de Tocqueville quien, según Derrida, no solo anunciaba el porvenir inminente de la democracia, sino que la anunciaba ahora, en el presente, como operando ya entre nosotros. El anuncio de algo que ya se estaba dando y que por ello tenía porvenir.

La democracia, entonces, no es el presente, pero tampoco es el porvenir, la democracia no *está* por venir. A lo más, Derrida se refiere a que la democracia *resta* por venir. El uso de esta palabra, ya sea como verbo, *rester*, o como sustantivo, *reste*, *restance*, es de una riqueza notable y provocativa.

El resto, *reste*, no “es”, pues no tiene el sentido de lo que permanece en algún tipo de estabilidad o sustancialidad. Tiene que ver con la *restancia*, con la ceniza, “el resto, ‘es’ siempre lo que puede desaparecer radicalmente, sin resto en el sentido de lo que quedaría [*resterait*] en permanencia (la memoria, el recuerdo, el vestigio, el monumento). El resto puede siempre no restar, en el sentido clásico del término, en el sentido de la substancia. Con esta condición hay resto. Con la condición de que pueda no restar, que pueda ocurrirle no restar. Un resto es finito

– o no es un resto”³⁹⁰. Podemos decir que el resto, lo que resta, es lo que queda, lo que permanece, pero también podemos decir que el resto es lo que se resta, lo que se sustrae, el resto es también lo que resta, lo que sustraigo. Por lo tanto, lo que no permanece.

La democracia se sustrae a la presencia. Esto quiere decir que la democracia se sustrae a la dependencia ontológica que implica el verbo *ser*. Y también se sustrae a la presencia del presente. Luego, resta impresentable.

La democracia y la desconstrucción encuentran aquí un nexo muy estrecho. Ambas son críticas y se sustraen a la hegemonía de la presencia. Por ello Derrida afirmará en *Políticas de la amistad* que “no hay desconstrucción sin democracia, no hay democracia sin desconstrucción”³⁹¹.

Iipseidad y soberanía

Para cerrar este recorrido en torno a la democracia, expondremos algunos conceptos presentados a fines de los años noventa y comienzos del 2000 que guardan estrecha relación, si es que no algún tipo de continuidad, con la expresión “forma de la democracia” de fines de los sesenta.

En *Voyous*, y Derrida precisa que hacia el final de los ensayos reunidos en ese texto, se propone una distinción, disociación y repartición, calificada de “difícil o frágil”, entre la soberanía y la incondicionalidad. Ambos conceptos se sustraen a todo relativismo y, sin embargo, se requiere a priori cierta renuncia incondicional a la soberanía. Veamos en qué consisten estas nociones.

Muy tempranamente comienzan las referencias al *ipse* y su relación con la soberanía. El *ipse* es el sí mismo que se dicta a sí mismo su ley, es la relación consigo como ser con vistas a sí, empezando por sí con el fin de sí. A esto lo llamará Derrida, la “*ipseidad* en general”³⁹². “Por ‘ipseidad’, yo subentiendo entonces algún ‘yo puedo’, o a lo menos el poder que se *da a sí mismo* su ley, su

³⁹⁰ *Point de suspension*, p. 332-333.

³⁹¹ *Politiques de l'amitié*, p. 128.

³⁹² *Voyous*, p. 30.

fuerza de ley, su representación de sí, la reunión soberana y reapropiante de sí en la simultaneidad del ensamblado o de la asamblea, del estar-juntos, del 'vivir juntos' como también se dice. [...] La cuestión de la democracia por venir podría tomar, entre otras formas, ésta: ¿qué es 'vivir juntos'? Y sobre todo: '¿qué es un semejante?', ¿'un semejante como hombre, como vecino, como conciudadano, como congénere, como prójimo', etc.? O también: ¿debemos vivir juntos sólo con un semejante? Por economía de lenguaje, anuncio también con una palabra, desde ahora, que cada vez que yo diga *ipse*, *metipse* o 'ipseidad', basándome a la vez en el sentido recibido en latín, en el código filosófico, y en la etimología, entenderé también el sí, el sí mismo, el ser propiamente sí mismo, [...] como el poder, la potencia, la soberanía, lo posible implicado en todo 'yo puedo'"³⁹³.

Más adelante, añade que el *ipse* designa el sí mismo como señor, en masculino, es la autoposición del sí mismo, e incluso, afirma que "el atributo 'ipsocéntrico' atraviesa y une de golpe todos los demás atributos (los del fallo, del padre, del esposo, del hijo o del hermano). Ipsocéntrico podría ser reemplazado por ipso-*crático* si eso no fuese un pleonasma. La idea de fuerza (*kratos*), de poder y de dominio está analíticamente incluida en el concepto de ipseidad"³⁹⁴.

La ipseidad tendrá entonces dos significaciones. Por una parte, será el sí, el sí mismo, el ser que es propiamente sí mismo, incluso en persona, el "mismo" de "sí" (*meisme* que viene de *metipse*). Por otra parte, ipseidad será también el poder, la potencia, en fin, la soberanía. La ipseidad nombra un principio de soberanía legítima, la supremacía de un poder, de un *kratos*, de una *cracia*.

En este sentido, una primera definición de democracia dirá que ella es una fuerza determinada como autoridad soberana, es decir, el poder y la ipseidad del pueblo.

Otro concepto con el que se ha pensado la democracia, aún antes de pensar el *demos* y el *kratos*, es el de libertad. Ya se la entienda como *eleutheria* o como *exousia* o licencia. La libertad también es una facultad o un poder de hacer lo que se quiera, de decidir, de autodeterminarse, de ser el amo de sí mismo. Por

³⁹³ *Ibid.*, p. 31.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 38.

lo tanto, la libertad está ligada al “yo puedo”, al “yo tengo la fuerza de”. Luego, afirma Derrida, “no hay libertad sin ipseidad y, viceversa, no hay ipseidad sin libertad. Ni, por consiguiente, sin cierta soberanía”³⁹⁵.

Al parecer, Derrida hace ciertas lecturas de Platón y especialmente de Aristóteles para hacer notar que la libertad “implica, de una forma más radical y más originaria, una libertad de juego, una apertura de indeterminación y de indecidibilidad *en el concepto* mismo de democracia, en la interpretación de lo democrático”³⁹⁶.

La libertad es el concepto que marca la apertura vacía de un porvenir del concepto de democracia. Y se plantea también la posibilidad de una historicidad esencial de la democracia.

Hacia el final del primero de los ensayos, cuando caracteriza la situación jurídica del derecho internacional (la ONU y el Consejo de Seguridad), se refiere a la aporética articulación entre el principio democrático y el principio de soberanía. Las decisiones tomadas en la Asamblea son realizadas democráticamente, sin embargo, esa Asamblea es impotente a la hora de ejecutar las decisiones. Quien asume el poder de ejecutar es el Consejo de Seguridad, sin embargo, éste también es quien tiene el derecho a veto que le permite desoír las decisiones tomadas por la Asamblea.

Aunque la soberanía esté asociada, entre otras cosas, al derecho de autodeterminación y a la libertad, es también en el nombre de esos derechos que se emprenden acciones que limitan o restringen el principio de soberanía. Derrida aconseja estar atentos al hecho de que “esta limitación de soberanía nunca es impuesta sino ahí donde esto es ‘posible’ (física, militar, económicamente), es decir, siempre impuesta a pequeños Estados, relativamente débiles, por Estados poderosos. Estos últimos, celosos de su propia soberanía, limitan la de los otros”³⁹⁷. Es el privilegio de la excepción, de la decisión excepcional, el que

³⁹⁵ *Ibíd*, p. 45.

³⁹⁶ *Ibíd*, p. 47.

³⁹⁷ J. Derrida, “Fe y saber”, en *El siglo y el perdón seguido de Fe y saber*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 2003, p. 31.

determina la soberanía, es decir, desde que hay soberanía, hay abuso de poder. Y es aquí donde comienza la auto-inmunidad.

Auto-inmunidad

Si bien la democracia aparece como la fuerza de la autoridad soberana del pueblo, como la ipseidad del pueblo, esta fuerza es también una fuerza débil. Es una fuerza que incluso al verse amenazada, se daña a sí misma con el objetivo de salvarse. A esto, Derrida lo llama lo *auto-inmunitario*. La referencia al proceso autoinmunitario parece venir, por lo menos, desde *Fe y saber*.

Derrida afirma que allí, en *Fe y saber*, intentó formalizar su ley general³⁹⁸. Cuando se refiere a la religión como religión de lo que está vivo, Derrida plantea que hay allí una doble postulación. Por una parte, está el respeto absoluto de la vida, y por otra parte, la vocación sacrificial. Esta doble postulación incentiva la autodestrucción sacrificial, pero siempre lo hace con vistas a alguna supervivencia espectral.

Este proceso auto-inmunitario hará que siempre sea difícil distinguir entre el bien y el mal de la democracia. En *Voyous*, Derrida plantea como hipótesis o hipoteca, que el concepto mundial de lo político se rige por lo democrático o por un supuesto carácter democrático. Los que no se presentan como democráticos son regímenes de gobierno teocrático musulmán. Solo cierto Islam inspira y declara una resistencia a la democracia.

Si se piensa en lo demográfico, en el número, el Islam es mayoritario, por consiguiente, hay aquí una cuestión urgente acerca de lo político o de lo democrático. La cuestión es (no lo dice Derrida, pero se puede deducir) ¿por qué no se considera “democráticamente” la opción de la mayoría (antidemocrática)? El ejemplo que presenta aquí, “altamente sintomático de la situación actual”, es el de las elecciones de 1992 en Argelia³⁹⁹: la interrupción de una elección democrática.

³⁹⁸ *Ibid*, p. 102-106.

³⁹⁹ *Voyous*, p. 53

La cuestión de la democracia representativa, parlamentaria o de la democracia sin más, es que la *alternativa* (sustitución de un partido republicano por otro partido republicano) puede ser reemplazada por la *alternancia* (otorgar el poder, democráticamente, a un partido mayoritario no demócrata).

El ejemplo del acontecimiento argelino es revelador por tres razones:

1. Este acontecimiento ilustra la hipótesis de la resistencia de cierto Islam al proceso europeo de secularización, de democratización y de politización. Esto implica una doble tarea (teórica y política) para los unos o para los otros (occidente democrático e Islam no democrático).

A. Una tarea teórica o hermenéutica acerca de la transferencia y la traducción del paradigma democrático. Por ejemplo, lo sintomático y determinante que es la ausencia de la *Política* de Aristóteles en el corpus filosófico árabe y, por el contrario, el privilegio asignado al tema platónico del filósofo-rey.

Además, de la no traducción de la palabra griega *democracia*, ni siquiera al latín, se puede presuponer que existe un sentido propio, estable y unívoco de lo democrático mismo en la lengua griega. Sin embargo, Derrida sospecha que esto no es así, sino que “de lo que se trata quizá ahí es de una esencia sin esencia y sin meta, bajo la misma palabra, a través de un concepto. También se trata de un concepto sin concepto”⁴⁰⁰.

B. Una tarea o responsabilidad política que consistiría en ayudar, en el mundo islámico, a las fuerzas que luchan por la secularización de lo político y por la emergencia de una subjetividad laica. Y también ayudar a las fuerzas que luchan por una interpretación coránica que haga prevalecer las virtualidades democráticas.

2. El acontecimiento de Argelia es un acontecimiento típico de todo ataque contra la democracia en nombre de la democracia. Se presenta aquí la aporía de

⁴⁰⁰ *Ibid*, p. 56.

lo auto-inmunitario, del suicidio inmunitario de la democracia: “¿Debe una democracia dejar en libertad y en posición de ejercer el poder a aquellos que bien podrían atentar contra las libertades democráticas y poner fin a la libertad democrática en nombre de la democracia y de la mayoría que, en efecto, éstos bien podrían reunir?”⁴⁰¹. Para protegerse a sí misma, la democracia crea las posibilidades de su propia ruina: a través del número, de la mayoría, puede crear o secretar su asesino. O bien, a través de la interrupción electoral, cometer cierto suicidio: “Para inmunizarse, para protegerse del agresor (de dentro y de fuera), la democracia secretaba pues enemigos a ambos lados del frente y, aparentemente, la única elección que le quedaba era entre el asesinato y el suicidio; pero el asesinato se transformaba ya en suicidio y el suicidio se dejaba, como siempre, traducir en asesinato”⁴⁰².

3. El proceso auto-inmunitario, en este caso, es el *reenvío* como prórroga y como exclusión. La figura del reenvío, dice Derrida, pertenece al esquema del espacio y el tiempo, al espaciamiento como devenir-espacio del tiempo y devenir-tiempo del espacio.

a) Reenvío espacial. La topología auto-inmunitaria ordena reenviar la democracia a otra parte. Excluye a los enemigos domésticos de la democracia. Se protege el carácter democrático por medio de la exclusión, del reenvío. Es decir, la democracia se protege y se mantiene, limitándose y amenazándose a sí misma.

b) Reenvío temporal. La auto-inmunidad ordena reenviar para más adelante las elecciones o el advenimiento de la democracia. Esta, dice Derrida, es la fatalidad de la democracia, una fatalidad auto-inmunitaria inscrita en la democracia misma.

⁴⁰¹ *Ibíd*, p. 58.

⁴⁰² *Ibíd*, p. 59.

Sin embargo, es precisamente por esta misma fatalidad que la democracia está desprovista de mismidad: “es el sentido propio, el sentido mismo de lo mismo (*ipse, metipse, metipsissimus, meisme*, mismo); es el sí mismo, lo mismo, lo propiamente mismo del sí mismo lo que le falta a la democracia”⁴⁰³. El reenvío de la democracia compete a la *différance*. “La democracia no es lo que es sino en la *différance*, en virtud de la cual aquélla se difiere y difiere de sí misma”⁴⁰⁴.

La soberanía, ligada a la ipseidad, en este sentido, sufre un fuerte remezón, pues en la democracia hay una suerte de vacancia de mismidad, una vacancia de ipseidad. Incluso podemos decir que lo auto-inmunitario no solo consiste en arruinarse para protegerse, pues lo auto-inmunitario amenaza incluso el *sí mismo*, el *autos* de lo *auto*-inmunitario: “lo que denomino lo auto-inmunitario [consiste en] amenazar al yo o al sí, al *ego* o al *autos*, a la ipseidad misma, [consiste] en encentar la inmunidad del *autos* mismo: no solo en auto-encentarse sino en encentar el *autos* – y también, por consiguiente, la ipseidad. No solo en suicidarse, sino en comprometer la sui-referencialidad, el sí del suicidado mismo. La auto-inmunidad es más o menos suicida, pero la cuestión es todavía más grave: la auto-inmunidad amenaza siempre con privar al suicidio mismo de su sentido y de su presunta integridad”⁴⁰⁵. Lo auto-inmunitario tiñe la fuerza de la ipseidad y de la soberanía con cierta debilidad que podríamos denominar promisoria.

Otro rasgo que muestra la ineptitud del concepto de soberanía surge cuando consideramos la democracia inserta en los problemas de la guerra y de la paz, es decir, cuando consideramos a la democracia en la convivencia interestatal, es decir, no solo en la consideración de la democracia intra-nacional o intra-estatal, sino más bien en la posibilidad de una democratización internacional e interestatal.

Derrida afirma que ése es uno de los horizontes posibles de la expresión “democracia por venir”. Ahora bien, es citando a Kant que Derrida afirma que la

⁴⁰³ *Ibid*, p. 61.

⁴⁰⁴ *Ibid*, p. 63.

⁴⁰⁵ *Ibid*, p. 71.

soberanía del pueblo es una “expresión inepta”⁴⁰⁶. Kant se refiere a la “majestad del pueblo”, no a la soberanía. Sin embargo, para Derrida ambas han sido desde siempre expresiones sinónimas.

La ineptitud de la majestad y de la soberanía quedan enunciadas o sugeridas en una nota a pie de página, en una *footnote* (Derrida deja esta palabra en inglés). La soberanía y la majestad son cuestiones de talla, de tamaño, de mayoría, sin embargo, esto se vuelve problemático cuando se torna en una cuestión de tamaño calculable-incalculable, pues la soberanía es una e indivisible, es lo absolutamente grande e inconmensurable (aun cuando con las nanotecnociencias se mida el mayor poder en lo más pequeño), pero estas mismas características hacen que el Uno soberano sea uno que ya no se pueda contar: “El Uno soberano es un Uno que ya no se cuenta [ne se compte plus], es *más de uno* [*plus d’un*] en un sentido del *más que uno* [*plus qu’un*] que lo lleva más allá del más de uno [*plus d’un*] de la multiplicidad calculable, etc.”⁴⁰⁷.

El Uno de la soberanía es uno con el que ya no se puede contar porque ya no se puede contar, en especial cuando tratamos de pensar en esas relaciones de paz y de guerra que implica la convivencia internacional e interestatal. Solo los Estados pueden ser soberanos y, a nivel internacional, no pueden fundirse en un solo Estado. Kant piensa en una alianza de los pueblos, no en un Estado de los pueblos. Sin embargo, todo esto sigue estando por venir: “En cuanto a la democracia de las relaciones, el derecho, las instituciones interestatales o trans-estatales hoy en día, lo menos que puede decirse es que sigue estando toda ella por venir. Es el lugar del que hay pues que hablar: no necesariamente *desde* ese lugar o *con vista a* ese lugar, sino acerca de la posibilidad o de la imposibilidad de semejante lugar”⁴⁰⁸.

Ya antes, cuando se había referido al *Contrato social* de Rousseau, Derrida había llamado la atención acerca de las líneas finales del capítulo 4 sobre la democracia: “Si hubiese un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente.

⁴⁰⁶ *Ibíd*, p. 118. La cita de Kant corresponde a *Hacia la paz perpetua* y dice así: “*Volksmajestät ist ein ungereimter Ausdruck*.”

⁴⁰⁷ *Ibíd*, p. 119. Nota a pie de página.

⁴⁰⁸ *Ibíd*, p. 119.

Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres”. Derrida destaca el doble *si* (en francés: el “*si*” como conjunción de conjetura, y el “*si*”, traducido al español por “*tan*”, como comparativo superlativo) y el plural. Retengamos el plural: “El plural que afecta a la palabra ‘dioses’, la diseminación en la que ésta se tiene literalmente en cuenta (dioses, sí, pero ¿cuántos?, ¿y serán tan iguales como libres?), este *más de uno* anuncia la democracia o, al menos, cierta democracia más allá del gobierno y de la soberanía democrática”⁴⁰⁹. Nuevamente, la soberanía es caracterizada como insuficiente para el concepto de democracia o, cuando menos, de cierta democracia anunciada. El anuncio es lanzado no por uno, sino por más de uno, por el más de uno, por el *plus d’une* y con toda la carga diseminante del *plus*: más y no.

Soberanía e incondicionalidad.

En el segundo de los ensayos de *Voyous*, Derrida presenta cierta historia de la razón. En ésta habría una indisociabilidad entre dos exigencias: por una parte, la exigencia de soberanía y, por otra parte, la exigencia incondicional de lo incondicionado. La soberanía como principio resulta indisociable de cierta incondicionalidad, y Derrida recuerda la cuestión platónica de la Idea del Bien como lo soberano e incondicional. Es más, la Idea de Bien reina como un soberano, como una “superpotencia”: “Se trata de una potencia más poderosa que la potencia, con una superlatividad soberana que corta excepcionalmente con la analogía y la jerarquía que ella no obstante impone. Esta es la esencia sin esencia de la soberanía [...] Es el origen super-poderoso de una razón que da razón, que da cuenta de todo, que conoce y da a conocerlo todo, que produce el devenir o la génesis pero que, a su vez, no *deviene*, sustraída como está, por excelencia hiperbólica, del devenir o de la génesis”⁴¹⁰.

⁴⁰⁹ *Ibíd.*, p. 110.

⁴¹⁰ *Ibíd.*, p. 192.

La pregunta que se hace Derrida es la siguiente: “¿se puede todavía, y a pesar de ello, disociar estas dos exigencias? ¿Se puede y de *debe* disociarlas en nombre justamente de la razón, sin duda, pero también del acontecimiento, de la venida o del *venir* que se inscribe tanto en el por-*venir* como en el de-*venir* de la razón?”⁴¹¹. Esta exigencia de disociación de exigencias es fiel, sin embargo, a la incondicionalidad.

Se trata de pensar la posibilidad de disociar la compulsión o auto-posición de soberanía y la incondicionalidad de la exigencia crítica y destructiva. Y también de cuestionar a una en el nombre de la otra, es decir, desconstruir la soberanía en el nombre de la incondicionalidad.

Ahora bien, el acontecimiento, el *événement*, como hemos visto anteriormente, es esencialmente incondicionado, pues es la singularidad absoluta de una alteridad que no puede ser reapropiada ni por un poder soberano ni por un saber calculable. Así podemos decir lo mismo respecto de esos otros conceptos relacionados con el *événement*, como por ejemplo el venir, la venida, la invención, etc. También podemos decir lo mismo con respecto a las figuras de lo imposible o, con mayor precisión, las “figuras de la incondicionalidad sin soberanía” (*Voyous*) o “figuras de lo incondicional imposible” (*États d’âme de la psychanalyse*) como son la hospitalidad, el don, la justicia.

Veamos, por ejemplo, la figura del perdón, más bien, la “pureza” del perdón a la que Derrida aspira, pues el perdón efectivo o efectivamente ejercido, parece suponer un poder soberano, una fuerza o al menos la arrogancia de un poder perdonar. Sin embargo, y tal vez por eso mismo, el perdón “puro”, el perdón digno de ese nombre tiene como característica ser un perdón sin poder, es decir, ser un perdón incondicional, pero sin soberanía. Realizar esta disociación es una tarea “a la vez necesaria y aparentemente imposible”⁴¹², pues la soberanía misma es incondicional e indivisible.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 196.

⁴¹² Jacques Derrida, “El siglo y el perdón”, p. 38-39.

Finalmente, quisiera cerrar este capítulo y esta *Tercera Parte* destacando algunos rasgos vinculantes entre la expresión “*forma de la democracia*”, de finales de los sesenta, y el sintagma “democracia por venir”, de fines de los ochenta.

La forma de la democracia, exigida para la internacionalidad de la filosofía, está caracterizada por una identidad compuesta de no-identidad y por el derecho a la autocrítica. La *forma* es entendida como la *morphé* plotiniana, es decir, como la huella de lo informe, de lo que no tiene forma, como el vestigio de lo que carece de forma. Por su parte, la *democracia por venir* es pensada como la venida imprevisible de lo otro, y como la urgencia de interrogar críticamente a las democracias de hecho en nombre de la democracia por venir. Por esto, ella es ajena al presente, es impresentable, es al modo de la promesa.

El concepto de soberanía es desconstruido pues es un poderoso enclave de la presencia. No podemos dejar de mencionar la relación que Derrida destaca, leyendo a Rousseau, entre soberanía y presencia en *De la gramatología*: “El elogio del ‘pueblo reunido’ en la fiesta o en el foro político es siempre una crítica de la representación. La instancia legitimante, en la ciudad como en el lenguaje [...] es el representado presente en persona: fuente de legitimidad y origen sagrado. La perversidad consiste precisamente en sacralizar al representante o al significante. La soberanía es la presencia y el goce de la presencia”⁴¹³. Desde los años sesenta ya había sido detectada la soberanía como un reducto de la violencia de la presencia.

De ahí la necesidad de una “renuncia incondicional a la soberanía”. Con toda la equívocidad del verbo “renunciar”, pues puede ser una renuncia a algo, en tanto entrega incondicional a algo o a alguien, y/o también la renuncia entendida como solicitud de renuncia, como repudio. O pido que se entregue o yo me entrego. Es la petición de renuncia.

Esta renuncia a la soberanía y el proceso auto-inmunitario de la democracia en connivencia con la expresión “*forma de la democracia*” le dan un carácter casi sistemático a estos motivos. Pues, por lo demás, estos motivos en cierto modo

⁴¹³ *De la grammatologie*, p. 418.

también están en la experiencia literaria que desembocarán, finalmente, en el principio o el derecho de decirlo todo.

IV

Los compromisos de la deconstrucción

En esta última parte, examinaremos los compromisos de la deconstrucción. Comenzaremos precisando, en un primer momento, el concepto o la noción de *compromiso*, *engagement*. Para ello, revisaremos las opiniones recientes de profesores de literatura y de letras a propósito de la “literatura de compromiso”. De acuerdo a esto, intentaremos determinar desde cuándo se utiliza este término en expresiones como “intelectual comprometido”, “pensamiento comprometido”. Figura ineludible será Jean-Paul Sartre. También retomaremos los conceptos de responsabilidad y de decisión, para pensarlos ahora como formando parte de la conceptualidad del *engagement*.

En un segundo momento, se intentará una deconstrucción de los compromisos a partir de un examen de los conceptos de responsabilidad y de decisión. También se revisará la opinión derrideana relacionada con los *mass media*.

Por último, se intentará precisar la participación de Derrida en la creación de algunas instituciones y contra-instituciones y en cierta “militancia” como intelectual.

La noción de compromiso.

Antes de examinar la noción de compromiso, detengámonos en la palabra “compromiso”, *engagement*. El *Dictionnaire* de Emile Littré presenta 21 entradas para el verbo *engager*⁴¹⁴. El primero, que Littré presenta como un sentido jurídico y como su “sentido propio”, es *mettre en gage*, poner en prenda, empeñar, de donde se derivan los sentidos de obligar, de ligar. También está el sentido de tomar a una persona por un salario, por ejemplo, a un empleado o a personal doméstico. En un sentido físico, *engager* es hacer entrar o penetrar una cosa en otra de modo de hacer muy difícil su separación. Ahora bien, el sustantivo *engagement* es, en primer lugar, la puesta en prenda, estar comprometido o estar puesto en prenda por un escrito. Es la promesa que compromete.

La noción de compromiso, *engagement*, aparece en la década de los años treinta del siglo recién pasado. Según Benoît Denis, esta noción surge como una interrogación propia de un estado histórico de la cosa literaria y por ello, aparece como opuesta al purismo estético imperante desde mediados del siglo XIX. Incluso distingue, por una parte, la *littérature comprometida (engagée)*, que sería aquella propia del siglo XX, asociada a la figura de Jean-Paul Sartre y que aparece como deseosa de participar en la creación del nuevo mundo anunciado por la Revolución rusa de 1917. Y, por otra parte, tenemos la expresión *littérature de compromiso* para nombrar el “conjunto transhistórico de la literatura con alcance político”⁴¹⁵ y que agrupa autores tales como Voltaire, Víctor Hugo, Emile Zola, Albert Camus, etc. En este sentido, el compromiso consistirá en participar en el debate político o en las luchas sociales, en la organización de la ciudad o en la defensa de valores como la justicia y la libertad. A su vez, la literatura comprometida o más bien el compromiso adquiere, a pesar de su situación histórica, es decir, a pesar de presentarse en el siglo XX, un valor transhistórico y es susceptible de ser aplicado a otras épocas.

⁴¹⁴ Paule-Emile Littré, *Dictionnaire de la Langue Française*, Encyclopaedia Britannica Inc., Chicago, 1994, Tomo 2, p. 2074-2075.

⁴¹⁵ Benoît Denis, *Littérature et engagement. De Pascal à Sartre*, Seuil, París, 2000, p. 12.

Según Benoît Denis, tres factores se conjugan para condicionar el surgimiento de la literatura comprometida:

1. La aparición, en 1850, de un campo literario autónomo que solo se somete a la jurisdicción de sus pares. Se trata del surgimiento de lo que se da en llamar literatura moderna (ya nos hemos referido a esta noción en la *Tercera Parte*). Al interior de este campo autónomo, entonces, se da una suerte de repliegue y de toma de distancia en relación a lo social y a lo político: “esta clausura del campo literario se ha afirmado particularmente en la distancia tomada por el escritor respecto de la actualidad política y social y en la focalización de su actividad sobre el trabajo de la forma, único capaz de garantizar la especificidad y la autonomía de su práctica”⁴¹⁶.

2. Otro factor es la aparición de la figura del intelectual (*intellectuel*) a fines del siglo XIX y principios del siglo XX. Este personaje no pertenecía ni a la literatura ni a la Universidad y se había constituido en torno al *affaire* Dreyfus. El intelectual utiliza su competencia, acreditada en algún dominio específico (literatura, filosofía, ciencias, etc.), para intervenir en el debate sociopolítico del momento. La figura del intelectual se superpone a la del escritor y agudiza la distancia de éste en relación a la actualidad política y social.

Denis dice que Roland Barthes hablará del intelectual como *écrivant* en contraposición al *écrivain*, es decir, el escritor ligado más bien a la literatura. Se dará entonces una competencia entre ambos por un nuevo tipo de discurso que, finalmente, estará asociado al *écrivant*: “En estas condiciones, se trata para el escritor [*écrivain*] de saber cómo la literatura, con sus medios específicos, puede reconquistar el terreno de la predicación sociopolítica”⁴¹⁷. Este cómo, es respondido a través del compromiso, del *engagement*. Barthes hablará del tipo bastardo “*écrivain-écrivant*” que, en definitiva, es el escritor comprometido, es

⁴¹⁶ *Ibid*, p.20. Denis plantea que se podría asimilar esta autonomía de la literatura a la planteada por Roland Barthes en los *Ensayos críticos* a propósito de la oposición entre el arte por el arte y el compromiso.

⁴¹⁷ *Ibid*, p. 21. Denis cita a Barthes, *Essais critiques*, pp. 147-154.

decir, aquel que escribe tomando parte de los debates, pero sin renunciar a los atributos propios de la literatura.

3. Por último, con la revolución rusa de octubre de 1917 se instala todo un “tropismo revolucionario” que desembocará en la politización del campo literario. De este modo, surge la división entre escritores comprometidos y no comprometidos.

No obstante, Denis destaca otro aspecto que le parece aún más fundamental y que consiste en una renegociación de las relaciones entre literatura y política. Para participar en la revolución, el campo literario debe ceder en cuanto a la autonomización alcanzada en 1850: “reconociendo la primacía del proceso revolucionario y buscando hacerse su agente y portavoz, el escritor se ve forzado así a reconocer la hegemonía de la instancia política que encarna este proceso – el partido comunista – y concederle un derecho de inspección sobre la vida literaria, si quiere a cambio obtener de su parte una delegación para encarnar la revolución en literatura”⁴¹⁸.

El conjunto de estos tres factores produjo dos tipos de respuestas. En primer lugar el surgimiento de las *vanguardias*, en particular, el surrealismo, para quienes existía una homología estructural entre innovación literaria y revolución política. Sin embargo, para los comunistas, sostiene Denis basándose en Jean-Pierre Morel⁴¹⁹, la mayoría de las vanguardias artísticas siguen siendo el producto de un arte elitista y burgués.

La otra respuesta es la *literatura comprometida* que, aunque no comienza llamándose así, intenta participar directamente en el proceso revolucionario a través de sus obras. Pone en cuestión la idea moderna de la autonomía del campo literario, pero no llega a ser literatura de propaganda, pues la puesta en cuestión no significa la renuncia a la autonomía, sino que la literatura ya no se piensa a sí

⁴¹⁸ *Ibíd*, p. 23.

⁴¹⁹ *Ibíd*, p. 24. El texto de Jean-Pierre Morel es *Le Roman insupportable. L'Internationale littéraire et la France (1920-1932)*, Gallimard, París, 1985.

misma como un fin en sí, sino como un medio al servicio de una causa que excede el ámbito de la literatura.

Sus primeras formulaciones, las de la literatura comprometida, provienen del personalismo cristiano de la revista *Esprit*. Paul-Louis Landsberg introdujo esta palabra hacia el año 1936 y desde ese momento se hablaba frecuentemente de “*pensée engagée*” (pensamiento comprometido). Denis también hace referencia al uso de esta palabra por parte de los escritores del Frente Popular en el contexto de la lucha antifascista. La doctrina sartreana del *engagement* de finales de los años cuarenta será, entonces, una prolongación del debate entre purismo estético y pensamiento comprometido.

En *¿Qué es literatura?*, Jean-Paul Sartre establece una distinción entre prosa y poesía. La prosa es el estado natural del lenguaje y lo que importa aquí es la comunicación. Por ello, la palabra desaparece para dejar lugar a la realidad designada y también, por esto mismo, la prosa será el lugar privilegiado del compromiso. Por su parte, en la poesía el escritor, el poeta, busca romper con la función instrumental del lenguaje y se ocupa de las palabras como si fueran cosas, es decir, se despreocupa de la realidad. Es por ello que la poesía está absolutamente alejada del compromiso.

Frente a la postura sartreana podemos presentar la posición de Georges Bataille quien fundó, en la post-guerra, la revista *Critique* que competirá con *Les Temps modernes*, de Jean-Paul Sartre, por la hegemonía intelectual. Según Denis, la concepción que tenía Bataille de la literatura, era diametralmente opuesta a la de Sartre.

Para Bataille, la literatura es una actividad desprovista de finalidad, o más bien, desprovista de finalidad útil, es “negatividad sin empleo”. La literatura sería, junto al erotismo y el arte, parte de la “economía general”, es decir, aquella que no solo incluye el gasto con fines de incremento de capital, sin pérdida alguna, sino aquella economía que incluye el gasto puro, el gasto sin retorno, sin ganancia posterior. En definitiva, la economía que incluye la destrucción gratuita del mundo.

Bataille no acepta la finalidad utilitaria que se le da a la literatura, es decir, no acepta la concepción instrumental que Sartre tiene del lenguaje. Para Bataille,

“lo que funda el lenguaje es la parte incomunicable que él oculta; lo que paradójicamente asegura el intercambio entre los socios de la comunicación es precisamente la experiencia que ellos hacen de lo indecible que los separa irremediabilmente”⁴²⁰. Lo único que se tiene en común, entonces, es lo incomunicable que funda el lenguaje, por lo tanto, el lenguaje no es ese instrumento cuyo fin es la comunicación.

De acuerdo a Benoît Denis, la literatura comprometida puede ser caracterizada por tres rasgos, a saber, la elección ética, la voluntad de participación y la urgencia.

En primer lugar, entonces, comprometerse, *s'engager*, es tomar cierta dirección, elegir comprometerse en una empresa, aceptar las responsabilidades contenidas en tal elección. No basta con un enfoque meramente estético, debe estar justificado por un proyecto ético: “en el fondo del imperativo estético, discernimos el imperativo moral” dice Sartre, citado por Denis.

El segundo rasgo es la dimensión voluntaria y reflexiva. Para Sartre, el escritor siempre estará en una situación determinada que lo obliga y lo define. Y ante esto, no tendrá escapatoria. La obra del escritor siempre estará determinada, siempre será portadora de una visión de mundo. Lo que caracterizará entonces al escritor comprometido será el rechazo de la pasividad y la asunción voluntaria y lúcida de este estar ya embarcado.

El tercer rasgo es un rasgo de temporalidad, pues el escritor comprometido con su situación y con su época, debe tener clara conciencia de su historicidad. El escritor debe escribir para el presente, debe lograr la contemporaneidad con aquello que pasa, pues siempre amenaza y asedia el no llegar a tiempo, el retraso ante la urgencia de escribir. El escritor comprometido escribe para su época, no para la posteridad.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 278. V. también, de Benoît Denis, “Engagement littéraire et morale de la littérature” en Emmanuel Bouju (dir.), *L'engagement littéraire. Cahiers du groupe φ - 2005*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2005, p. 31-42.

En lo que sigue, intentaremos pensar qué ocurre con la desconstrucción derrideana a propósito del *engagement*. Consideraremos los tres rasgos que caracterizan a la literatura comprometida como hilos conductores.

Respecto a los dos primeros, la elección ética y la dimensión voluntaria y reflexiva, volveremos sobre dos conceptos a los que ya hemos aludido: la responsabilidad y la decisión. En cuanto al tercer rasgo, el de la urgencia y la contemporaneidad con aquello que pasa, nos referiremos a la relación de la desconstrucción con los medios masivos de comunicación, los *media*, y en particular, a lo que Derrida llamó en algún momento, la artefactualidad.

Nuevamente responsabilidad

Comenzamos, pues, con el concepto de responsabilidad. Anteriormente ya nos hemos referido a éste y su relación con la *comunidad de la cuestión* y también nos hemos referido al vínculo existente entre la responsabilidad y el principio de razón.

Por una parte, se estableció la relación estrecha entre la desconstrucción y la responsabilidad a través de la gráfica de la iterabilidad y del legado que implica hacerse cargo de la responsabilidad como herencia.

Por otra parte, el principio de razón exige, en cierto modo, una responsabilidad que dé cuenta de las causas, de los porqué, de las razones, pero a la vez el mismo principio de razón apela a una responsabilidad que asuma el principio mismo, es decir, que responda a cuestiones como ¿ante qué y ante quién responde el principio de razón? ¿Ante qué y ante quién se da razón del principio de razón? Se deja abierta la posibilidad o la imposibilidad de un concepto distinto de responsabilidad. Una responsabilidad acorde a las exigencias de una desconstrucción del concepto de responsabilidad.

En lo que sigue, trataremos sobre la relación entre responsabilidad y saber y sobre la relación entre responsabilidad y promesa, pues entre los rasgos que indicaba Denis a propósito del compromiso, estaban la elección ética, la voluntad de participación y la urgencia.

¿Qué ocurre con la responsabilidad? Hay que ser responsable con el concepto de responsabilidad. Esta es la exigencia planteada por Derrida en *Fuerza de ley*. Sin embargo, como ya hemos visto, esta exigencia conlleva aporías. En este sentido, una de las notas más extensas de *Mémoires pour Paul de Man*, que lamentablemente no está incluida en la traducción castellana, pues la traducción de la editorial *Gedisa* fue realizada desde la edición inglesa y no desde la edición francesa, destaca una relación muy estrecha entre desconstrucción y

responsabilidad. Y lo hace con algún tiempo de antelación respecto de *Fuerza de ley*.

Allí, entre otras muchas cosas interesantes, podemos leer a propósito de la responsabilidad lo siguiente: “¿Por qué se ignora que el ejercicio de la responsabilidad (teórica y ético-política) prescribe no sustraer nada *a priori* a las cuestiones desconstructivas? Porque la desconstrucción es en mi opinión la puesta en obra misma de esta responsabilidad, sobre todo en el momento en que ella analiza los axiomas tradicionales o dogmáticos del concepto de responsabilidad. ¿Por qué se aparenta no ver que la desconstrucción es todo salvo un nihilismo o un escepticismo, como todavía se dice frecuentemente a pesar de tantos textos que demuestran lo contrario *explícitamente, temáticamente, y desde hace más de veinte años*? ¿Por qué pregonar el irracionalismo desde el momento en que alguien cuestiona la razón, sus formas, su historia, sus mutaciones? ¿El anti-humanismo desde la primera pregunta sobre la esencia del hombre y sobre la construcción de su concepto?”⁴²¹.

Lo destacable es que en esta nota, fechada en mayo de 1988, la desconstrucción es presentada como la puesta en obra de la responsabilidad, incluso o justamente desde el momento en que discute, critica y analiza los axiomas tradicionales y dogmáticos del concepto de responsabilidad. Desde luego, esto está dicho en el contexto de poner en cuestión la acusación de irracionalismo por el mero hecho de criticar la razón, la acusación de anti-humanismo por comenzar por cuestionar la esencia del hombre, en fin, la imputación de antidemócrata por destacar la necesidad de desconstruir los axiomas que sustentan el concepto mismo de democracia. Estas acusaciones o imputaciones fueron sostenidas contra otros pensadores tenidos por “desconstruccionistas”.

Así por ejemplo, Tzvetan Todorov, afirmaba en el Suplemento Literario del *Times*: “Puedo testimoniar personalmente que Paul de Man era un hombre muy agradable y que Stanley Fish aún lo es. No estoy diciendo que ellos mismos son inhumanos; simplemente estoy diciendo que es imposible (sin ser inconsistente)

⁴²¹ Jacques Derrida, *Memoires pour Paul de Man*, p. 224.

defender los derechos humanos por un lado, mientras que por otro lado se desconstruye la idea de humanidad”⁴²². La imputación aquí es de inconsistencia e imposibilidad.

En Turín, el 20 de mayo de 1990, durante el Coloquio “La identidad cultural europea”, dice Derrida lo siguiente: “Disponer por adelantado de la generalidad de una regla como de una solución a la antinomia (es decir, a la *doble ley contradictoria*, y no a la oposición de la ley y de su otro), disponer de ella como de una potencia o una ciencia dadas, como de un *saber* y de un *poder* que precederían – para regularla – a la singularidad de cada decisión, de cada juicio, de cada experiencia de responsabilidad, como si se tratase de que ésta se aplicase a ciertos ‘casos’: todo eso sería la definición más segura, más tranquilizadora de la *responsabilidad como irresponsabilidad*, de la moral confundida con el cálculo jurídico, de la política organizada en la tecno-ciencia. La invención de lo nuevo que no pasase por la resistencia [*endurance*] de la antinomia sería una peligrosa mistificación: la inmoralidad *más* la buena conciencia; y, a veces, la buena conciencia *como* inmoralidad”⁴²³. La responsabilidad no se lleva bien con el saber, y cuando se conjugan, todo hace pensar que la responsabilidad oculta la peor irresponsabilidad.

Cuando se trata de responsabilidades que involucran decisiones y que dan lugar a acontecimiento, estamos lejos del dominio del saber. Por lo menos, estas responsabilidades no se deducen de un saber. No obstante esto, como ya lo hemos destacado, no se trata de fomentar la irresponsabilidad o la improvisación irresponsable. Simplemente, la responsabilidad no corresponde al orden del saber, pero tampoco renuncia al saber, ni se entrega a lo oscuro. En una entrevista de 1991, Derrida afirma que “cada vez que hay que tomar una responsabilidad (ética o política), hace falta pasar por inyunciones antinómicas, de forma aporética, por una especie de experiencia de lo imposible, sin la cual la aplicación de una regla

⁴²² *Times Literary Supplement*, 4 de octubre de 1985. Citado por Thomas Keenan en *Fables of responsibility*, Stanford University Press, California, 1997, pp. 193-194: “*I can personally testify that Paul de Man was a delightful man, and Stanley Fish still is. I am not saying that they themselves are unhuman; I am merely saying that it is impossible (without being inconsistent) to defend human rights out of one side of your mouth while deconstructing the idea of humanity out of the other*”.

⁴²³ *El otro cabo*, p. 60 (Minuit, p. 70-71).

por un sujeto conciente e idéntico a sí, que subsume objetivamente un caso bajo la generalidad de una ley dada, al contrario, viene a *irresponsabilizar*, al menos a omitir la singularidad siempre inaudita de la decisión por tomar”⁴²⁴.

Derrida insiste en que no se considere, a partir de lo que él está diciendo, que se trataría de un fomento de la irresponsabilidad, sino que “solamente quería sugerir que toda presunción de seguridad y de no contradicción en una situación tan paroxística (pero esto vale para cada situación) es una gesticulación optimista, buena conciencia e irresponsabilidad: y, por consiguiente, indecisión, inactividad profunda bajo la apariencia del activismo o de la resolución”⁴²⁵. Más adelante continúa enfatizando sobre la necesidad de esta relación entre responsabilidad y no-saber: “[...] lo que acabo de sugerir de la responsabilidad apunta más bien a una ley, a una injunción imperativa a la que hay que responder finalmente *sin norma*, sin normatividad o normalidad actualmente presentable, sin nada que sea finalmente objeto de saber, que pertenezca a un orden del ser o del valor. Incluso no estoy seguro que el concepto de *deber* (o en todo caso de *deber-ser*) pueda medirse con ello. Sin duda, se está tentado a replicar: de todas estas proposiciones aparentemente negativas y abstractas es difícil deducir una política, una moral o un derecho. Pienso lo contrario. Si ellas economizan estas dudas, cuestiones, reservas, cláusulas de no-saber, aporías, etc., la política, la moral y el derecho (que yo no confundo aquí con la justicia) se aseguran y se tranquilizan en la trampa y la buena conciencia – y nunca están lejos de ser o de hacer *otra cosa* que la moral, la política o el derecho”⁴²⁶.

Si bien es cierto que en estos textos hay una referencia a la apariencia de irresponsabilización que puede surgir a propósito de la desconstrucción de los conceptos de propiedad, intencionalidad, voluntad, libertad, conciencia, sujeto, yo, persona, comunidad, decisión, etc., pues todos ellos están vinculados inseparablemente con el concepto de responsabilidad, es a partir de la publicación de *Dar la muerte*, donde de modo enfático comienza a mostrarse la

⁴²⁴ *Points de suspension*, p. 371.

⁴²⁵ *Ibid.*, pp. 372.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 373.

responsabilidad asediada por la irresponsabilidad. Esto no sólo a partir de la lectura de uno de los *Ensayos heréticos* de Jan Patočka, sino que también a partir de la lectura de *Temor y temblor* de Soren Kierkegaard. Aquí, el tema de la responsabilidad se liga a la muerte dada, al secreto y al perdón.

En el caso de Jan Patočka, en *Dar la muerte*, Derrida comienza con la lectura de uno de los ensayos heréticos del filósofo checo. Patočka (1907-1977) fue uno de los últimos estudiantes de Edmund Husserl. Según Roman Jakobson, éste último consideraba al filósofo checo como uno de sus discípulos más penetrantes⁴²⁷. Sin embargo, las actividades de Patočka estuvieron marcadas por interrupciones y por un aciago destino: en 1939 todo tipo de actividad debió ser interrumpida por la invasión alemana de Checoslovaquia. Fueron retomadas luego de la guerra, pero interrumpidas nuevamente en 1948. Por último, retomadas en 1968, pero solo para ser obligado a jubilarse. En esta época, no se le autorizó la publicación, en Checoslovaquia, de ninguno de sus escritos.

Durante esta misma época, Patočka invitaba a la academia checoslovaca a defender y a fomentar, como principio, la promoción de los hombres de ciencias a partir y en consideración del mérito y no de las lealtades políticas. Fue atacado desde los medios de comunicación y se le acusó de “intenciones despreciables bajo la cortina de humo de la filosofía pura”⁴²⁸. A mediados de los años setenta se le prohibió la visita a Universidades extranjeras.

Sin embargo, esto no disminuyó ni atenuó su preocupación por la situación política de su país. En enero de 1977, Jan Patočka se convirtió en portavoz del Grupo de Derechos Humanos conocido como *Carta 77*. Por esto mismo, es sometido a continuos interrogatorios. Jakobson indica que el 4 de marzo del mismo año, luego de once horas de interrogatorios policíacos llevados a cabo durante dos días, Jan Patočka es admitido en el hospital de Strahov debido a problemas cardiacos. Los interrogatorios se prolongaron en el hospital y él escribió en su declaración del 8 de marzo, lo siguiente: “Seamos sinceros: en el pasado el conformismo nunca condujo a ninguna mejora en una situación, sino solo a un

⁴²⁷ Roman Jakobson, “Le curriculum vitae d’un philosophe tchèque”, en Jan Patočka, *Essais hérétiques*, Verdier, Paris, 1981, p. 165.

⁴²⁸ *Ibid*, p. 168.

agravamiento... Lo que es necesario es conducirse en todo momento con dignidad, no dejarse atemorizar e intimidar. Lo que hace falta es decir la verdad. Es posible que la represión se intensifique en casos individuales. Las personas se dan cuenta nuevamente que hay cosas por las cuales vale la pena sufrir y que, sin esas cosas, el arte, la literatura, la cultura, entre otras, no son sino oficios a los que uno se entrega para ganar su pan de cada día”⁴²⁹.

Después de una hemorragia cerebral, dice Jakobson, Patocka murió el 13 de marzo de 1977. Durante su funeral, la policía no solo filmó a los participantes, sino que arrestó a algunos de ellos y la misa de réquiem anunciada para el día siguiente, fue finalmente prohibida.

Erika Abrams, traductora al francés de diversos libros de Patocka, se refería en 1982, a la reacción de las autoridades checas en relación a los seminarios clandestinos sostenidos por el filósofo: “después de su jubilación forzada en 1969, continuó el trabajo comenzado en los años cincuenta, es decir, conferencias, seminarios privados, en su casa, donde llegaban aquellos que estaban interesados. En principio, no era una actividad ilegal, ninguna ley prohibía las reuniones de ese tipo. Esos seminarios, esos grupos de investigación que continúan en casa de otros, con otros, son muy mal vistos por las autoridades”⁴³⁰.

Erika Abrams no deja de mencionar la experiencia reciente, en relación a la fecha de la entrevista, de Jacques Derrida en Praga. En 1981, Derrida junto a Jean-Pierre Vernant y otros, fundan la Asociación Jan Hus de ayuda para intelectuales disidentes checos. El mismo año, él viaja a Praga a dictar algunos seminarios clandestinos y al final de éstos es interpelado. Finalmente es detenido en el aeropuerto acusado de elaboración y tráfico de drogas.

Los incidentes de su detención son relatados en varios lugares, en especial en entrevistas y, en primer lugar, en la entrevista que le hicieron en el tren que lo

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 169.

⁴³⁰ Entrevista aparecida en *Libération*, 23 de febrero de 1982. Erika Abrams ha traducido del checo y del alemán, entre otras, las siguientes obras de Jan Patocka: *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Verdier, Lagrasse, 1981; *Plato et l'Europe*, Verdier, Lagrasse, 1983; *La crise du sens*, I, Ousia, Bruselas, 1985; *La crise du sens*, II, Ousia, Bruselas, 1986; *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988; *Liberté et sacrifice. Ecrits politiques*, Millon, Grenoble, 1990; *L'idée de l'Europe en Bohême*, Millon, Grenoble, 1991, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, Millon, Grenoble, 1992; *Papiers phénoménologiques*, Millon, Grenoble, 1995; *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Millon, Grenoble, 1998; *L'Europe après l'Europe*, Verdier, Lagrasse, 2007.

traía de vuelta a Francia. Según él mismo dice⁴³¹, fue la primera vez que enfrenta una cámara de televisión. Sobre esta experiencia singular y su relación con los media, volveremos más adelante.

El tema del ensayo de Patocka, leído por Derrida, es la responsabilidad. Europa y la responsabilidad. El secreto o misterio orgiástico, la incorporación platónica y la represión cristiana. La responsabilidad comenzaría con el relevo del misterio orgiástico, demoníaco o demónico. La responsabilidad, el surgimiento de la responsabilidad implica un cambio de mundo. Patocka dirá años más tarde que “‘normalmente’ [él mismo pone las comillas], un cambio de mundo se realiza digamos a la manera del paso del mundo mítico a la filosofía. Es un giro que problematiza integralmente el mundo hasta entonces no problemático”⁴³². Y no solo ejemplifica este giro con el paso del mito a la filosofía, sino también con el paso de la filosofía griega al cristianismo. Y este paso también está marcado por la problematización. Los cambios se producen a través de la problematización de lo que tenemos por evidente.

La responsabilidad comenzaría, entonces, con el sometimiento del misterio orgiástico, con su reducción al secreto. Es el momento de la *incorporación* platónica.

Esta incorporación, desde luego, no logra hacer desaparecer el misterio orgiástico, sino que lo mantiene disimulado. En este sentido, la responsabilidad albergaría en sí un núcleo de irresponsabilidad: la irresponsabilidad orgiástica⁴³³.

Luego el platonismo es relevado por el cristianismo. Sin embargo, aquél persiste. “En dos o tres ocasiones, denuncia Patocka la persistencia de cierto platonismo [...] en el seno de un cristianismo europeo que, a fin de cuentas, en el transcurso de su giro, no ha reprimido suficientemente el platonismo que sigue hablando desde sus entrañas”⁴³⁴.

⁴³¹ Jacques Derrida, *Points de suspension*, p. 138.

⁴³² Jan Patocka, *Liberté et sacrifice. Ecrits politiques*, Jérôme Millon, Grenoble, 1990, p. 357.

⁴³³ Jacques Derrida, *Dar la muerte*, p. 29.

⁴³⁴ *Ibid*, p. 32.

La persistencia del platonismo se ve, particularmente, en el hecho de subordinar la responsabilidad a la objetividad del conocimiento. La regulación de la responsabilidad de acuerdo a un saber nos lleva a una aporía: para tomar una decisión responsable es necesario saber lo que se hace, pero a la vez, el solo remitirse al dictamen y al despliegue de un saber, nos lleva a una cierta irresponsabilización.

Nuevamente, entonces, una cierta irresponsabilidad asedia el concepto de responsabilidad.

El momento cristiano alude al *mysterium tremendum*. Es la forma cristiana de responsabilidad, “una forma radical de la responsabilidad que me expone disimétricamente a la mirada del otro”. En este sentido, mi mirada ya no es la medida de todas las cosas. Esa mirada que me ve y que yo no puedo ver es el *mysterium tremendum*. Entonces hay un cierto no-saber, un secreto, que radica en la exposición disimétrica ante la mirada del otro, pero que no me excluye o exime de responsabilidades.

En cuanto a Kierkegaard, el sacrificio de Abraham y de Isaac implica una transgresión de la ética pues ésta nos vincula con los prójimos. La ética, para Kierkegaard, es siempre ética de la generalidad. Abraham mantendrá el secreto pero, callando los motivos de su acción ante la comunidad, es decir, transgrediendo la ética.

¿Se es fiel a la fe, entonces, en detrimento de la ética? Al parecer la lectura de Derrida, tanto de Patocka como de Kierkegaard, apunta a mostrar que la responsabilidad, su concepto, trasciende o excede el ámbito moral, pues la ética puede estar destinada a irresponsabilizar, y no necesariamente radica en la fe⁴³⁵, la responsabilidad se torna aporética.

Esta aporeticidad de la responsabilidad está ligada a la relación entre ésta y el saber, entre la responsabilidad y el conocimiento. Así, Derrida cita y suscribe a esta aporía: “Subordinar la responsabilidad a la objetividad del conocimiento’ es,

⁴³⁵ Habría que revisar lo que dice Derrida a propósito del crédito y de una fe sin religión o de una religión sin religión en *Fe y saber*.

evidentemente, a juicio de Patočka – ¿y cómo no suscribir lo que aquí se sobreentiende? –, anular la responsabilidad. Decir que una decisión responsable debe regularse de acuerdo con un saber, parece definir a la vez la condición de posibilidad de la responsabilidad (no se puede tomar una decisión responsable sin ciencia y conciencia, sin saber lo que se hace, por qué razón, en vista de qué y en qué condiciones se obra) y la condición de imposibilidad de la misma responsabilidad (si una decisión se ordena a ese saber que se contenta con seguir o desarrollar, ya no será una decisión responsable, sino la puesta en marcha técnica de un dispositivo cognitivo, el simple desarrollo maquínico de un teorema). Esta *aporía de la responsabilidad* definiría pues la relación del paradigma platónico con el paradigma cristiano en la historia de la moral y de la política⁴³⁶.

Aparte de la clara y precisa enunciación de la “aporía de la responsabilidad”, Derrida vincula esta aporía con la relación de los paradigmas platónico y cristiano en lo que tiene que ver con la moral y la política. Sin embargo, también podemos vislumbrar cierta adhesión o suscripción a la no subordinación de la responsabilidad a la objetividad del conocimiento. Adhesión y suscripción que está matizada por el tono denegativo de la pregunta: *¿cómo no...?* “¿Cómo no suscribir lo que aquí se sobreentiende?” Es decir cómo no suscribir, en cierto modo, con un tono de obviedad, de acuerdo tácito, pero a la vez, cómo no hacerlo, es decir, cómo evitar suscribir, como prescindir de esa subordinación de la responsabilidad a la objetividad del conocimiento. La cláusula del *cómo no* apunta al establecimiento de la aporía de la responsabilidad y de la decisión.

Podemos decir, entonces, que la relación entre responsabilidad y saber es complicada, paradójica, aporética, pues, por una parte, se exige saber para decidir responsablemente. De este modo, se sabe de antemano aquello que se va a decidir y por consiguiente, allí no ocurre la decisión responsable, sino más bien cierta irresponsabilización disfrazada de eficacia y eficiencia. Por otra parte, si no se toma en consideración el saber, se está propenso a ser acusado de irresponsabilidad, como es el caso de las acusaciones hechas al mismo Derrida.

⁴³⁶ Jacques Derrida, *Dar la muerte*, p. 32.

Sin embargo, vemos que Derrida toma este nudo de problemas y los presenta del siguiente modo: la responsabilidad no puede depender del saber y además, la responsabilidad anida, guarda, alberga en su interior, si es posible hablar así, cierta irresponsabilidad secreta.

La responsabilidad está asediada por el no saber y por el secreto. Sin embargo, la responsabilidad también se refleja en la promesa, en el intercambio de garantías.

En *Fe y saber*, entre otras cosas, Derrida presenta la relación que se da entre *responsabilidad y promesa*⁴³⁷. “¿Qué es responder? Es jurar –la fe: *respondere, antworten, answer, swear (swaran)*”. Apoyándose en la autoridad de Emile Benveniste, Derrida relacionará el derecho con la religión, la ofrenda que indemniza, la palabra que implica un futuro en presente, pero como indemnización de un pasado. Jurar, prometer, afirma Benveniste, es “casi literalmente” *re-spondere*: “frente al gót. *swaran* [que ha dado *schwören, beschwören, 'jurar', 'conjurar', 'adjurar', etc.]: 'jurar, pronunciar palabras solemnes': es casi literalmente *re-spondere*”.*

El ejemplo de estas relaciones estará puesto en el hijo. En el caso de *Dar la muerte*, recordemos, también estaba el hijo, Isaac. Ahora se trata del hijo de Hegión. Derrida continúa citando a Benveniste:

"Con *spondeo* es preciso considerar *re-spondeo*. El sentido *propio* de *respondeo* y la relación con *spondeo* provienen *literalmente* de un diálogo de Plauto (*Captiui*, 899). El parásito Ergásilo le trae a Hegión una buena noticia: su hijo, desaparecido desde hacía mucho tiempo, va a volver. Hegión *promete* a Ergásilo alimentarlo todos los días, *si dice la verdad*. Y éste *se compromete* a su vez:

898 [...] spondes tu istud? – Spondeo.

899 At ego tuum tibi aduenisse filium respondeo.

"¿Prometido? – Prometido. – Y yo te *prometo* por mi parte que tu hijo ha llegado."

⁴³⁷ Jacques Derrida, *Fe y saber*, § 31. Las citas que siguen corresponden a este párrafo.

Este diálogo está construido sobre una fórmula jurídica: una *sponsio* del uno, una *re-sponsio* del otro, formas de una seguridad, de ahora en más recíproca: 'yo te garantizo, a cambio, que tu hijo ha llegado'.

De este intercambio de garantías (cf. nuestra expresión *responder de...*) nace el sentido bien establecido ya en latín de 'responder'. *Respondeo*, *responsum*, se dice de los intérpretes de los dioses, de los sacerdotes, especialmente de los arúspices, *dando a cambio de la ofrenda, la promesa*; a cambio del regalo, la seguridad; es la 'respuesta' de un oráculo, de un sacerdote. Esto explica una acepción jurídica del verbo: *respondere de iure*, 'dictaminar en derecho'. El jurista, con su competencia, garantiza el valor del parecer que da.

Señalemos una expresión simétrica en germánico: ingl. ant. *and-swaru* 'respuesta' (ingl. *answer* 'responder'), frente al gót. *swaran*, 'jurar, pronunciar palabras solemnes': es *casi literalmente respondere*.

Así se puede precisar, en la prehistoria del griego y del latín, la significación de un término *importantísimo del vocabulario religioso*, y el valor que recae sobre la raíz **spend-* frente a otros verbos que indican en general la ofrenda.

En latín, *una parte importante de la significación primitiva ha desaparecido, pero permanece lo esencial* y esto es lo que por una parte determina la noción jurídica de la *sponsio*, y por la otra el vínculo con el concepto griego de *spodé*.⁴³⁸

Además del vínculo entre responder y prometer, está el vínculo entre lo jurídico y lo religioso (la ofrenda). Pero lo que puede enfatizarse y proseguirse son dos aspectos. Por una parte, continuar con la relación entre responsabilidad y saber, y por otra, la relación entre responsabilidad y promesa, y dentro de esta relación, podríamos distinguir por una parte la paternidad y por otra, el carácter de hijo.

⁴³⁸ *Ibíd*, pp. 77-80.

Derrida hace algunas observaciones y establece algunas reservas respecto a la actitud de especialista de Emile Benveniste. Antes de la larga cita del *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, que a su vez hemos vuelto a citar aquí, Derrida advierte sobre el porqué de tener que subrayar algunas de las palabras del texto de Benveniste. Las palabras son “propio”, “literalmente”, “casi literalmente”, lo “desaparecido”, lo “esencial”. Se trata de advertir sobre la tentación de saber y la tentación del saber: “creer saber no solo lo que se sabe (lo que no sería muy grave), sino lo que es el saber, y que se ha liberado, estructuralmente, del creer o de la fe – de lo fiduciario o de la fiabilidad –”. Las palabras subrayadas por Derrida muestran justamente esta tentación de saber, de pretender saber de qué se está hablando, de avanzar con paso seguro y tranquilo hacia la significación primitiva de ciertas nociones. Pero al mismo tiempo, algunas de estas palabras subrayadas (*casi literalmente, desaparecido*), aluden a las vacilaciones, a los escrúpulos, al temblor de la autoridad de Benveniste.

La maestría de Benveniste no es rechazada por esto. Incluso Derrida la califica como una “preciosa autoridad”.

En cuanto a la segunda relación, la de la paternidad y el hijo, en el ejemplo de Benveniste es Hegión, el padre, pero también está el ejemplo de Kierkegaard, es decir, Abraham e Isaac e Ismael, pero también es el propio Kierkegaard y su matrimonio con Regina Olsen⁴³⁹. Luego, el ejemplo de Kafka y las quejas en la *Carta al padre* diciéndole, al padre, que “debería contestar”, “*Du könntest... antworten*”. Y la relación de Hamlet con el espectro de su padre. Los juramentos y las promesas están por doquier: jurad, *swear*. Peticiones de respuestas, promesas, juramentos, compromisos, pesadas asunciones de responsabilidad.

Un padre que sí responde es Cicerón: “Cicerón padre responde a su hijo. Le dice primeramente, como en eco o como en réplica narcisista, que su primer deseo de padre, es que su hijo sea lo más sabio posible (*doctissimum*). Por medio de su pregunta ardiente, el hijo ha ido más allá de la pregunta paterna, su deseo arde del deseo de su padre que no tiene pues dificultad en satisfacerlo y en

⁴³⁹ Jacques Derrida, *Dar la muerte*, p. 126-127.

reapropiárselo satisfaciéndoselo”⁴⁴⁰. Le responde al hijo aunque no debe dejar de considerarse que es una respuesta narcisista.

Como indicamos hacia el final de la *Tercera Parte*, la autoinmunidad es el arruinarse para protegerse, es el proceso de protección que se realiza hasta llegar a arriesgar aquello mismo que se pretende proteger. Esta autoinmunidad es del todo necesaria, no se puede prescindir de ella. ¿Qué hacer entonces ante este proceso destructivo? ¿A qué tipo de responsabilidad apelar ante tamaña necesidad? En una de sus últimas entrevistas, Derrida se refiere a estos problemas y dice lo siguiente: “No podemos erradicar esta auto-inmunidad, forma parte, en primer lugar, de las posibilidades estructurales del inconsciente, pero también de la sociedad, de la política. No podemos preservarnos, por definición, de la auto-inmunidad. La responsabilidad política solo puede consistir, entonces, en limitar sus riesgos y sus daños a través de una invención cada vez singular (no hay regla previa para esto)”⁴⁴¹.

La responsabilidad política debe tener en consideración el proceso auto-inmunitario de toda democracia. Hay riesgos y perjuicios que son inevitables, la responsabilidad política consiste en limitarlos, pero no a partir de reglas o normas previas, sino que teniendo que inventar en cada momento, teniendo que dotarse cada vez de reglas de invención y de decisión cada vez singulares, respetando cada vez la singularidad.

Desde luego, se trata de la democracia y de su proceso auto-inmunitario. El único régimen no paradigmático, siempre sometido a la indecidibilidad, siempre sometido a la ley sin ley de la aporía. Lo destacable es que para que se dé la responsabilidad, la decisión y el acontecimiento, se debe pasar por esta experiencia de lo indecible, de lo aporético, de lo imposible. Se da cierta sinonimia entre *auto-inmunidad*, *double bind* y *aporía*, pero aunque no son simples sinónimos, “tienen en común, justamente, y como carga, más que una contradicción interna, una indecidibilidad, es decir, una antinomia interna-externa

⁴⁴⁰ Jacques Derrida, *Psyché*, p. 12.

⁴⁴¹ *Les Inrockuptibles*, N° 435, marzo-abril de 2004, p. 32. Entrevista realizada por Sylvain Bourmeau, Jean-Max Colard y Jade Lindgaard.

no dialectizable que arriesga paralizar y apela, por consiguiente, al acontecimiento de la decisión interruptora”⁴⁴².

En la conversación con Elisabeth Roudinesco, *Y mañana qué...*, a propósito de responsabilidad y falta de norma (en "El espíritu de la revolución"), Derrida se refiere a una responsabilidad *ética*: "Creo en la Revolución, es decir, en una interrupción, una cesura radical en el curso ordinario de la Historia. No existe una responsabilidad ética, por otra parte, ni una decisión digna de tal nombre que no sea, por esencia, revolucionaria, que no esté en ruptura con un sistema de normas dominante, hasta con la idea misma de norma, y por lo tanto de un saber de la norma que dictaría o programaría la decisión. Toda responsabilidad es revolucionaria, porque trata de hacer lo imposible, de interrumpir el orden de las cosas a partir de acontecimientos no programables. Una Revolución no se programa. En cierto modo, como el único acontecimiento digno de tal nombre, ella excede todo horizonte posible, todo *horizonte de lo posible* – por lo tanto de la potencia y el poder”⁴⁴³.

Debo enfatizar la relación entre la responsabilidad, la revolución y el acontecimiento. Pero también es notable que se refiera a responsabilidades éticas y políticas. Y ambas están sometidas a la indecidibilidad, a la urgencia y a la exigencia de inventar sin norma previa, es decir, ambas están relacionadas con cierto no saber.

Por último, recordemos que en 1990, cuando Derrida se refiere a la tentativa de Pierre Bourdieu sobre la posibilidad de una “objetivación completa” – es decir, sobre la necesidad de un programa que dé cuenta del lugar y de las operaciones de la objetivación, que dé cuenta del lugar donde se engendra el interés por la verdad y la objetivación – plantea dos hipótesis sobre la infinitud de esta tarea. Primera hipótesis: la “objetivación completa” debería reconstituir el metalenguaje de un saber absoluto desde el cual dominar y fundar el interés por la verdad y la objetividad. Segunda hipótesis: Habría un *suplemento de objetivación*

⁴⁴² Jacques Derrida, *Voyous*, p. 60.

⁴⁴³ Jacques Derrida, *Y mañana qué...*, p. 95 (*De quoi demain*, p. 138-139).

que consiste en que lo “objetivable” excede, desborda, el orden de la objetividad y exige un nuevo tipo de cuestión. Es un cuestionamiento distinto de la cuestión, es la cuestión de la cuestión, es la interrogación por las formas clásicas de la cuestión.

Cuando Derrida se refiere a esta cuestión de la cuestión, deja en claro las dificultades de expresar el lugar de este cuestionamiento. Se trata de una exigencia excesiva de responsabilidad, de una responsabilidad ilimitada que empuja a preguntarnos acerca de lo que funda el valor mismo de la interrogación.

Pero he aquí el matiz: ¿Hasta dónde podemos empujar esta exigencia de responsabilidad? “Hasta preguntarse por lo que funda o más bien/más pronto [*plûtof*] *compromete* [*engage*, con cursivas] el valor de interrogación crítica que no podemos separar de ello”⁴⁴⁴.

No podría tratarse de una pregunta por el fundamento. La noción de fundamento se auto-exime de fundamento, pero esto no exige pensar el fundamento del fundamento como no-fundamento. No implica enviar la cuestión del fundamento ni el fundamento de la cuestión al abismo, sino más bien (o más pronto) pensar la cuestión del compromiso, del *engagement*. La responsabilidad a la que aquí se apela, asume el compromiso, el *engagement*, de un modo pasivamente activo o activamente pasivo, es decir, se está *engagé*, se está comprometido, pero también y a la vez se está empeñado, se está entregado a modo de garantía, de depósito, se está en prenda. Siempre ya en prenda.

Este ser o estar comprometido, empeñado, *être engagé*, este pensamiento del *engagement* exige y hace que la desconstrucción opere. Además, desestabiliza, permea, contamina la distinción entre “teórico” y “práctico”.

⁴⁴⁴ Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie*, p.108. Cf. igualmente, p. 102 y siguientes.

Decisión

Ya nos hemos referido al concepto de decisión en la *Segunda Parte*. Allí presentamos las aporías acerca de la decisión justa. ¿Cuándo una decisión es justa? ¿Es posible la decisión justa? Una decisión nunca es justa *presentemente*, nunca es justa en tiempo presente. Todo estriba en la huella y en la fantasmaticidad que debe dejar tras de sí el asedio de la indecidibilidad. En Kierkegaard se destacaban los vínculos entre la decisión y la locura, el escándalo y la paradoja.

La decisión nunca corresponde a una voluntad de decisión, no hay una decisión de decidirse, pues siempre la decisión estará habitada por la indecidibilidad. Sin embargo, esa indecidibilidad que asedia la decisión no es dominable. Derrida afirma que no puede haber una indecisión que sea voluntaria. Así como no hay espacio para lo calculable en la decisión, tampoco hay un cálculo acerca de la indecisión.

Al igual que en la responsabilidad, en la decisión se da cierta relación con el no saber. En *Voyous*, Derrida afirma la necesidad del saber, pero lo presenta como heterogéneo respecto a la decisión: “Hace *falta el saber* [*il faut le savoir*, es necesario el saber, es necesario saberlo, hace falta saberlo], por cierto, el saber es indispensable, hace falta saber, lo máximo y lo mejor posible, para tomar una decisión o una responsabilidad. Pero el momento y la estructura del ‘hace falta’ [*il faut*], justamente, como de la decisión responsable, son y deben permanecer heterogéneos al saber. Una interrupción absoluta debe separarlos, que siempre se podrá juzgar ‘loca’, a falta de lo cual el compromiso de una responsabilidad se reduciría a la aplicación y al despliegue de un programa, a veces de un programa bajo la forma refinada de normas teleológicas, de valores, de reglas, incluso de deberes, es decir, de deudas por adquirir o por reapropiar, por lo tanto, por anular en un círculo aún sutilmente económico – y es por lo que aquello que yo digo ahí, estoy consciente de ello, conlleva un riesgo muy grave”⁴⁴⁵. Sin embargo, esta

⁴⁴⁵ Jacques Derrida, *Voyous*, p. 199.

separación y heterogeneidad entre la decisión y el saber es posible constatarla desde mucho antes.

En 1983, Derrida ya disociaba la decisión imposible respecto del ámbito del saber: “La única decisión posible es la decisión imposible. Solo cuando no es posible *saber* lo que hay que hacer, cuando el saber no es determinante y no tiene que serlo, una decisión es posible como tal. De otro modo la decisión es una aplicación; sabemos lo que hay que hacer, es claro, ya no hay decisión posible; hay allí un efecto, una aplicación, una programación”⁴⁴⁶.

En esa misma entrevista afirma que la decisión no corresponde a un sujeto libre, sino que “eso se decide en ese momento”. Él mismo pone un ejemplo: “Imaginemos esta escena: alguien dice: no sé si voy a hacer esto o aquello, nunca llegaré a decidir si vale más hacer esto o aquello; esta escena traiciona la decisión; por ejemplo, yo no llego a decidir si hago esta entrevista o no, o haciéndola, a cada instante, no sé si tengo ganas de responder, si hay que ir en tal o cual dirección. Al final de una hora de vacilación, cierta verdad aparece: he aquí alguien tal que no llega a decidirse, que finalmente se decide; se deja decidir a hacer eso mientras *está* en la indecisión. ¿Dónde se decidió todo esto? No sé, pero eso se decidió en la relación más tensa posible con la imposibilidad de decidir. Es la fotografía de alguien que dice: no me fotografíe; y se tiene la fotografía de alguien que pone la mano ante de sí y que dice: no me fotografíe. Es la fotografía más verdadera”⁴⁴⁷. Incluso, pues esta entrevista es de 1983, adelanta opiniones acerca de Abraham que no serán presentadas sino hasta la publicación de *Dar la muerte*.

Así por ejemplo, Derrida considera que “permanecer indeciso quiere decir remitir la decisión al otro. Hace falta que haya decisión, como yo decía hace un momento: no me fotografíe. Eso quiere decir que en frente hay otro, con su aparato y su mirada y que él va a ver o decir la verdad, o fijar la verdad. *Hacer* la verdad. La indecisión, desde este punto de vista, es en efecto no poder decidir en tanto que sujeto libre, ‘yo’, conciencia libre, y estar paralizado; pero, en primer

⁴⁴⁶ Jacques Derrida, *Point de suspension*, p. 157.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, pp. 157-158.

lugar, porque se da la decisión al otro; lo que hay que decidir viene del otro [*revient à l'autre*, corresponde al otro, pertenece al otro]; en el caso de Abraham, es efectivamente Dios quien decide. Eso no quiere decir que Abraham no hace nada, él hace todo lo que hay que hacer, pero sabe en cierto sentido que obedece al Otro, es el Otro quien decidirá lo que 'ven' quiere decir; es eso lo que es la respuesta"⁴⁴⁸.

Esta manera distinta de considerar a la decisión implica también un pensamiento distinto y transformador de la voluntad. La decisión no depende de la voluntad, pues una decisión digna de ese nombre, es decir una decisión que corte la continuidad, que interrumpa la historia, debe ser pensada como un acontecimiento, es decir, como lo inesperado, como lo no programado: "Decir 'yo decido', decir 'usted sabe que yo decido, yo sé que yo decido', quiere decir que soy capaz y dueño de mi decisión, y que tengo un criterio que me permite decir que soy yo quien decide. Si esto es así, en cierto modo, la decisión es la expresión de mi poder, de mi posibilidad. En ese momento, tal decisión de la que soy capaz y que expresa mi posible no interrumpe nada, no viene a desgarrar el curso de lo posible, el curso de la historia como debería hacerlo toda decisión. No es una decisión digna de ese nombre"⁴⁴⁹. Ahora bien, podemos preguntarnos ¿cuál es esa decisión "digna de ese nombre"? Al parecer, la dignidad de ese nombre viene dada por el deber de corte, de interrupción, de desgarradura, que tiene esa palabra: decisión como escisión.

Derrida incluso acepta o confiesa que lo que él plantea respecto a la decisión puede parecer inaceptable para cualquier lógica clásica, pues su planteamiento es que la decisión es siempre la decisión del otro: "la decisión debería ser siempre la decisión del otro. Mi decisión es de hecho la decisión del otro. Esto no me exime o no me exonera de ninguna responsabilidad. Mi decisión nunca puede ser la mía, siempre es la decisión del otro en mí y soy, en cierto modo, pasivo en la decisión"⁴⁵⁰. Esta pasividad que no irresponsabiliza, obliga a

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 158.

⁴⁴⁹ Jacques Derrida, *Dire l'événement*, p. 102.

⁴⁵⁰ *Id.*

pensar la decisión de un modo distinto a aquella que tendería a unir la decisión con la voluntad activa.

Una decisión pasiva es inaceptable para la lógica, “para cualquier lógica clásica”, dice Derrida. Así y todo, afirma su intención de elaborar un pensamiento de la decisión que sea siempre la decisión del otro. Intentemos pensar qué puede querer decir esto.

La pasividad, por ejemplo en la voz pasiva de los verbos, es aquella en que el sujeto recibe o, más bien, padece la acción del verbo. El sujeto de la oración es movido por el verbo en participio pasado y generalmente acompañado por la partícula “por”. Tal vez con este “por” es con el que podamos vislumbrar otra manera de pensar ese pensamiento de la decisión venida del otro, pero que no irresponsabiliza o des-responsabiliza, sino que, por el contrario, apela a una mayor responsabilidad.

Derrida afirma lo siguiente: “Quisiera entonces intentar elaborar un pensamiento de la decisión que sea siempre decisión del otro, porque yo soy responsable por/para [pour] el otro y que es por/para [pour] el otro que yo decido; es el otro quien decide en mí, sin que, no obstante, yo sea exonerado de ‘mi’ responsabilidad”⁴⁵¹.

Yo decido por, para, el otro. Yo soy decidido por el otro. Yo estoy decidido por el otro. Yo estoy por el otro. ¿De qué se trata esta transacción? Tal vez no estamos lejos de un compromiso pasivo, aunque ese “por” es de una equivocidad muy fructífera.

Tanto la responsabilidad como la decisión guardan cierta dependencia en relación al otro, cierta observancia de la alteridad. Sin embargo, esto no irresponsabiliza ni sume en la indecisión. Más bien, al contrario, hay una mayor exigencia de responsabilidad y solo así tiene lugar la decisión en cuanto tal. La asunción de responsabilidades y la toma de decisiones son, desde luego, urgentes e ineludibles. Esto nos lleva a pensar en un “sujeto” responsable y resuelto con características del todo antinómicas y paradójales. Si bien es cierto que este

⁴⁵¹ *Ibid*, p. 103.

pensamiento de la decisión y de la responsabilidad, heterogéneos al saber, tiene una larga data, no dejará de ser complejo y complicado hacerse cargo de él, acercarse y familiarizarse con estos aporéticos conceptos.

Ya iniciado el siglo XXI, este difícil enclave seguía presentándose como un desafío por enfrentar. En *Voyous* leemos lo siguiente: “Lo que hace falta pensar aquí es esta cosa inconcebible o incognoscible, una libertad que no sería ya el poder de un sujeto, una libertad sin autonomía, una heteronomía sin servidumbre, en suma, algo como una decisión pasiva. Haría falta para esto repensar los filosofemas de la decisión y de la pareja fundadora de la actividad y de la pasividad, como de la potencia y del acto. Por consiguiente, es racional, legítimamente racional, interrogar o desconstruir, no obstante sin desacreditarla, la fecunda distinción entre constatativo y performativo. Igualmente, más allá del derecho, de la deuda y del deber, sería necesario pensar racionalmente una hiper-ética o una hiper-política que no se contente con actuar ‘conforme al deber (*pflichtmässig*)’ ni incluso (para retomar la distinción kantiana que funda la razón práctica) ‘por puro deber’ (*eigentlich auf Pflicht, aus reiner Pflicht*). Esta hiper-ética o esta hiper-política se dirige [*se porte*] incondicionalmente más allá del círculo económico del deber o de la tarea (*Pflicht* o *Aufgabe*), de la deuda por reapropiar o por anular, de lo que se *sabe* deber hacer y que, por consiguiente, depende también de un saber programático y normativo que ella se contenta con desplegar consecuentemente”⁴⁵².

Solo podemos dejar enunciada esta necesidad de volver a pensar las parejas de actividad/pasividad, potencia/acto, constatativo/performativo. También se mantienen como anuncios de posibles desarrollos, esa alusión a la pasividad anunciada por el *pour*, por el *por*, por el *para*. Un *pour* que puede entenderse como el mandamiento del otro (*por* el otro) o como el destino, la destinación del otro (*para* el otro).

Comúnmente se entiende o se conviene en entender que la decisión corresponde a un sujeto libre, a un yo, a una conciencia, a una voluntad. Se sostiene que el sujeto es responsable al tomar decisiones de manera libre e

⁴⁵² Jacques Derrida, *Voyous*, p. 210.

informada. Sin embargo, Derrida plantea que la decisión es pasiva, que no hay responsabilidad mientras solo se es dependiente y obediente, y en este sentido, pasivo frente al programa que indica cómo actuar en cada determinada situación. De lo que se trata, más bien, es que la responsabilidad y la decisión deben permanecer asediadas, habitadas, por la indecidibilidad.

La decisión, aunque es pasiva, implica una hiper-responsabilidad, una hiper-ética y una hiper-política que queda por ser pensada. Tal vez sea necesario examinar la posibilidad de un compromiso pasivo que, en cierto modo, ya está anunciada en el *mettre en gage*, en el *poner en prenda*, que se oye en la palabra *engagement*, compromiso.

Escribir para su época.

Evidentemente, Jean-Paul Sartre es uno de los nombres que vienen inmediatamente en el momento de pensar en el “compromiso”, en “el intelectual comprometido”, es decir, el intelectual que es capaz de pensar su época.

Ahora bien, ¿qué opina Derrida de Jean-Paul Sartre? Para Derrida, Sartre ha jugado el rol de modelo, incluso de modelo amado y de guía, aun cuando también diga que ha sido “nefasto y catastrófico”. “Leyéndolo [a Sartre] descubrí a Blanchot, Bataille, Ponge – a los que, ahora, creo que se podrían leer de otra manera [...] Las cosas cambiaron cuando gracias a él, pero sobre todo contra él, leí a Husserl, Heidegger, Blanchot”⁴⁵³.

Así y todo, Derrida confiesa cierta amnesia respecto a Sartre. Por ejemplo, sobre la puesta en cuestión de la retórica de la fraternidad llevada a cabo por Sartre y olvidada por Derrida en su texto *Políticas de la amistad*⁴⁵⁴. En el mismo texto donde Derrida confiesa su amnesia, afirma también que Sartre “nos recuerda” algo que tendríamos tendencia a olvidar: “el compromiso no consiste tanto en comprometerse, por un heroísmo decisorio de la voluntad, como en tener constancia de que, de todos modos, incluso si no se ha tenido constancia, se *está comprometido*, pasivamente arrojado, antes de toda decisión, en una situación en que la acción decidida permanece – lo que se tiene tendencia a olvidar, desde el tiempo – como una *apuesta* sobre un fondo de *indecidable* y en un espacio heterogéneo al saber. El compromiso es a la vez el estar comprometido [*être-engagé*, aparece unido por un guión] en una situación no elegida y, en ella, el aval de un singular reto [*le gage d'une gageure singulier*]”⁴⁵⁵.

El “estar comprometido” puede sonar aún demasiado activo, tal vez debemos entender u oír “estar empeñado”, en el sentido de estar bajo empeño, en la casa de empeño. Pero a la vez ser el aval de este estar empeñado.

⁴⁵³ “Desceller (‘la vieille neuve langue’), entrevista con Catherine David aparecida en *Le Nouvel Observateur*, 983, 9-15 septiembre de 1983. Recopilada en *Points de suspension*, Galilée, París, 1992. La cita corresponde a las páginas 130-131.

⁴⁵⁴ Jacques Derrida, *Papel máquina*, p. 148-149.

⁴⁵⁵ *Ibid*, p. 149 [Galilée, 172].

Incluso en *Fuerza de ley* Derrida afirma que la desconstrucción está *gagée, engagée, dada en prenda, comprometida* dice la traducción castellana. También podemos pensar en el llamado de atención que se lee en la *Carta a un amigo japonés*, a propósito de la dificultad de la expresión “ello se desconstruye”. El se que no debe ser pensado como un reflexivo. Tal vez pueda leérselo como un se que implica cierta pasividad. Pero dejemos estas observaciones y volvamos a las alusiones a Sartre.

Aunque en el texto de Derrida hay cierta repetición y constancia del tema del olvido, del recuerdo, de la amnesia, de la anámnesis en relación a Sartre, sobre todo en cuanto a la fraternidad y el compromiso, Derrida hace una separación tajante: “de modo ciertamente diferente en todos los aspectos”. Más adelante, “¡Y cómo me gusta sobre este punto también sentirme su heredero, sin creer demasiado en ello!”⁴⁵⁶.

La situación de Derrida respecto a Sartre es pues ambigua, aunque extrañamente o paradójicamente clara. Una larga cita respecto al compromiso nos indica este esfuerzo paradójico por aceptar aún esta palabra un tanto anticuada o pasada, pero a la vez novedosa y justa:

“¿Qué es esta ‘epocalidad’ de la época *para* la cual y *desde* la cual habría que ‘escribir’ – ‘escribir para su época’, pues – lo que no supone tanto el *saber* de lo que es lo propio de su propia época, como el *compromiso* de apropiarse de su época, más originariamente, de apropiarse uno mismo en lo propio de ‘su época’? Un movimiento así compromete todo salvo el suspenso de una *skepsis* o el suspenso fenomenológico de una *epokhé* que Sartre había sabido comprender o exponer. Es, por el contrario, la supresión de esta puesta entre paréntesis lo que supone el *aval* [*gage*, tal vez más bien que el *aval*, se habla aquí de *prenda*, pues *gage* es el depósito que se deja en manos de otro como garantía de pago de una deuda] dado, tanto como el reto [*gageure*, tal vez deba leerse aquí *promesa* y no *reto*] del *compromiso*. Aunque hayamos hablado de ello con mucha frecuencia, a veces hasta la saciedad, como de una modalidad pasada de la responsabilidad de los ‘intelectuales’, encuentro que ‘compromiso’ sigue siendo una palabra muy

⁴⁵⁶ *Ibid*, p. 151.

bonita, justa y aún nueva, si se la quiere entender bien, para decir la asignación a *la que* responden y *de la que* responden los que aún llamamos escritores o intelectuales”⁴⁵⁷.

No es claro el sentido de este pasaje. Al parecer, para pensar la epocalidad de la época, es necesario poner en suspenso la *epokhé* misma. Si es que entendemos que la *epokhé* pone en suspenso la mundanidad, el mundo, en fin de cuentas, la época. Entonces, para poder pensar la epocalidad de la época es preciso hacer la *epokhé* de la *epokhé*.

Además, está en cursiva *a y de* respecto al “responder”. Como en *Pupilas de la universidad* al referirse al responder *al* principio de razón y responder *del* principio de razón. El compromiso aparece como apropiación de su época.

Más adelante, cuando resume a Claude Lanzmann los propósitos de su escrito, Derrida dice lo siguiente. Habría una “alianza discreta” entre la epocalidad y la santidad. “Para hablar de movimiento, de motivación y de tendencia más bien que de ser y de esencia, habría querido pensar y decir mejor la alianza irrecusable o más bien incontestable (incontestable porque pertenece, como una atestación, al orden del testimonio realizativo y del acto de fe antes que de la prueba) que, en la misma experiencia, conjuntaría el proceso de epocalización y el proceso de santificación, incluso de redención. En una palabra, el esquema que me habría sido necesario para hacer pasar esta demostración de una alianza entre el concepto de *época* y el concepto de *salvación* o, si usted prefiere, entre una cierta historicidad, la escatología y la soteriología, éste hubiera sido el concepto de *contención* [*retenue*], de detención o de suspenso (*Verhaltenheit*, hubiera dicho Heidegger) que condiciona la *epokhé* del escepticismo o de la fenomenología por ejemplo, tanto como el pudor, el respeto, la distancia, la abstención o la retención, la atención también ante aquello que debe permanecer del otro salvo, santo, inmune: condición de la ley ética, jurídica, política o religiosa”⁴⁵⁸.

Es difícil seguir este pasaje. Pero hay algo relacionado con la *epokhé*, con la suspensión, con la detención para pensar el movimiento de una época, la

⁴⁵⁷ *Ibid*, p. 154 (Galilée, p. 177-178).

⁴⁵⁸ *Ibid*, p. 160.

epocalidad de una época. Pero también está la “condición” de la ley ética y política. Lo otro debe permanecer salvo. La condición de posibilidad de toda *epokhé* debería ser esa retención, ese pudor ante el otro. Nuevamente, cierta pasividad comprometida. ¿Cómo sería posible, entonces, si ello es posible, pensar el presente, pensar la contemporaneidad, pensar su época?

Los *mass media* y la artefactualidad.

El escribir para su época, el pensar el presente de su época suele ser atribuido al ámbito periodístico, al ámbito de los *media*. Derrida se ha referido a éstos, por lo menos en *El otro cabo*, *Ecografías de la televisión* y *Papel máquina*. ¿Por qué lo periodístico? ¿Por qué los *media*? La opinión pública, la publicidad, lo público y lo privado, el secreto, entre otros temas, tienen que ver con el intelectual y la toma pública de la palabra.

En cuanto a las entrevistas, las primeras publicadas entre 1967 y 1971 corresponden a las recopiladas en *Posiciones* (1972). Veinte años después, se publican veinte o veintiún entrevistas que están fechadas entre 1976 y 1991. Son recopiladas bajo el título de *Points de suspensions. Entretien*. Además, se indica, como apéndice, que hay sesenta y tres entrevistas, que van de 1968 a 1992, no incluidas en esa compilación, más cuatro entrevistas grabadas en video realizadas entre 1990 y 1992. No pueden olvidarse tampoco las entrevistas incluidas en *El otro cabo* y en *Papel máquina*, la conversación con Elisabeth Roudinesco y la entrevista con Giovanna Borradori. Y por último, las incontables entrevistas posteriores a la publicación de *Points de suspension*.

Pensar nuestro tiempo, dice Derrida en “Artefactualidades” (1993), “es tomar nota, para ponerlo en práctica, del hecho de que el tiempo de esa misma palabra se produce artificialmente. Es un *artefacto*. En su mismo acontecer, el tiempo de ese gesto público es calculado, forzado, ‘formateado’, ‘inicializado’ por un dispositivo mediático [...] ¿Quién pensaría su tiempo hoy, y sobre todo, quién hablaría de él, les pregunto, si en primer lugar no prestara atención a un espacio público, por lo tanto a un presente político transformado a cada instante, en su estructura y su contenido, por la teletecnología de lo que tan confusamente se denomina información o comunicación?”⁴⁵⁹.

Pero no debemos esperar hasta 1993, que es la fecha en que Derrida hace estas afirmaciones a propósito de las dificultades de pensar el tiempo de hoy, para

⁴⁵⁹ Jacques Derrida, *Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas*, p. 15.

encontrarnos con estas cuestiones. Podemos afirmar que desde su primer enfrentamiento a una cámara de televisión ya había percibido estas dificultades y estas limitaciones. La primera de estas limitaciones corresponde a la disociación.

Derrida relata, en una entrevista de 1983, cómo fue ese primer contacto con las cámaras. Fue luego de la detención en Praga, por el supuesto tráfico de drogas, a la que ya nos hemos referido. La referencia a su detención está motivada por la cotidianidad de la disociación, es decir, la decisión inconsciente de dejar de lado una experiencia en beneficio de cierta economía psíquica. La experiencia personal debió ser obliterada por la expresión, por el testimonio, de una experiencia que tenía un interés más general: “he debido contentarme con estereotipos generales: ‘yo-fui-allá-por-solidaridad-con-aquellos-que-en-ese-lugar-luchan-por-el-respeto-de-los-derechos-del-hombre, etc.’”⁴⁶⁰.

Derrida plantea entonces, a través de preguntas, otras formas de narración o de enfrentamiento de la cámara: “¿cómo quiere usted que yo diga, en esa situación, a alguien que me tiende un micrófono para Antenne 2, por ejemplo: ‘Usted sabe, yo me planteo ciertas preguntas sobre el estado, los fundamentos y la función del discurso de los derechos del hombre hoy’? ¿O bien: ‘Lo esencial es lo que se dijo allá, en ese seminario prohibido sobre la cuestión política del ‘sujeto’ y otras cosas semejantes’? ¿O bien: ‘Lo que verdaderamente he vivido allá exigiría formas totalmente distintas de narración, otra poética que la del noticiero de las 12.45 hrs.’? ¿O bien: ‘Alguien en mí, a pesar de todo, parecía gozar de algo en esa prisión, repetir allí una alucinación, desear que eso dure más, llorar por una traición en el momento de abandonar a los cinco jóvenes que estaban conmigo en la segunda celda’?”⁴⁶¹.

Los *media* exigen ciertos límites, imponen ciertas determinaciones, que moldean, que hacen, que fabrican, que formatean la así llamada “actualidad”.

Pero considerando la monopolización, el tipo de encuadre y la axiomática de los *mass media*, se hacen necesarias nuevas responsabilidades. En primer

⁴⁶⁰ Jacques Derrida, *Points de suspension*, p. 138.

⁴⁶¹ *Id.* Derrida recordará en otra entrevista algo que aprendió mientras estuvo en prisión en Praga (tal vez de estos cinco compañeros de celda): ante el menor contacto con el mundo de la droga, no se podía esperar menos de dos años de encarcelación. Cf. *Ibid*, p. 265-266, “Rhétorique de la drogue”, corresponde a una entrevista aparecida en *Autrement*, 106, 1989.

lugar, favorecer la multiplicación de los *media* para disminuir o debilitar el monopolio. No se trata para Derrida de estar contra los *media*, sino más bien contra su estandarización, contra la uniformidad de los *media*. Esta misma uniformidad es la que descarta o deja de lado todo aquello que no calza con sus cánones predeterminados, “que, de hecho, reduce al silencio todo aquello que no se conforma a los cuadros o a los códigos estrictamente determinados y muy poderosos, o también a los fantasmas de ‘recibibilidad’”⁴⁶². Los lenguajes políticos dominantes dictan las leyes acerca de lo que es susceptible de aparecer en público, esos lenguajes dominantes, que, con mucha agudeza afirma Derrida, pueden ser de izquierda o de derecha, son los que dictan las leyes de recibibilidad.

En la entrevista de 1983⁴⁶³, Derrida recuerda a Walter Benjamin quien afirmaba que la responsabilidad del escritor no consiste en plantear tesis revolucionarias, pues éstas son neutralizadas desde el momento mismo en que son pronunciadas en una lengua y de acuerdo a las normas existentes establecidas por los dispositivos culturales. La responsabilidad consiste en transformar estos dispositivos, y Derrida, casi en todas sus entrevistas ha cuestionado, ha puesto de relieve el carácter problemático y artificial o artificioso de la entrevista.

Incluso en esta misma entrevista podría decirse que comienza con este tipo de interrogación a propósito de lo que está sucediendo en esa performance: “Por ejemplo, podría intentarse comprender cómo hemos llegado a esta entrevista: ¿por qué *Le Nouvel Observateur*, por qué yo, y ahora más bien que ayer o mañana, por qué usted [Catherine David], que me lleva en tal dirección entre tantas otras posibles, por qué el hecho de ocupar esta tribuna cuenta quizás más que lo que se dice o lo que se lee de modo apresurado, etc.?”⁴⁶⁴.

Apenas publicada esta entrevista, Derrida acepta otra, esta vez para *Fruits* con Anne Berger. Allí comienzan refiriéndose al carácter aparentemente “espontáneo e improvisado” de la anterior. Sin embargo, Derrida insiste en el carácter “totalmente artificial”: “es a través de un dispositivo extremadamente

⁴⁶² *Ibid*, p. 93. Entrevista de enero de 1982.

⁴⁶³ *Ibid*, p. 133.

⁴⁶⁴ *Id.*

artificial que he intentado, regulándome sobre lo que es la ley del género, hacer pasar lo que tú has oído, es decir, cierta ‘espontaneidad’ que, pienso, se oía sobre todo a través de pequeñas observaciones que decían el malestar ante la situación. [...] en breve, esta entrevista es un efecto totalmente montado, pero a través del cual cierto número de síntomas y de cosas espontáneas o no dominables, pasan, son pasadas, como en las fotografías donde se compone el rostro: a través de la composición hay cierta ‘verdad’, como se dice, que pasa”⁴⁶⁵.

Un año antes, en 1982, Derrida acepta publicar un texto breve para *Le Monde Dimanche*. Se trata de una página con un texto de “nueve hojas de veinticinco líneas” sobre el lenguaje, destinado a “lectores que en su mayoría no son filósofos de formación”. Y ya aquí aparecen esas preguntas desconcertantes de parte del invitado a escribir para un periódico: “¿A nombre de quién y de qué lectores habla usted? ¿Qué secreto detenta usted? ¿A quién *quiere usted* que yo me dirija? Yo espero desde hace siglos los argumentos cifrados a este respecto. ¿Existe ese destinatario? ¿Existe *antes* de una lectura que puede ser tan activa y determinante (en el sentido en que solo entonces él se *determinaría*)? ¿Cómo construye usted la imagen y el programa de este lector, seleccionando lo que él puede descifrar, recibir o rechazar? Además, esos ‘filósofos de formación’, usted le supone *una lengua* particular; ahora bien, usted desea que se ‘hable filosofía’ sin recurrir a ella”⁴⁶⁶. Las preguntas siguen, y anticipan las que serán planteadas a *Le Nouvel Observateur*: “¿por qué en *Le Monde* en tal momento? ¿Por qué yo? ¿Por intermedio de quién, en vista de quién y de qué? ¿Cómo tal encuadre (por ejemplo 225 líneas) viene a constreñir cada una de mis frases en su interior mismo?”.

Todo esto que comienza en los años ochenta, se hace más visible en las entrevistas publicadas en *Ecografías de la televisión*. En la segunda de éstas, la entrevista con Bernard Stiegler, Derrida formula, por lo menos como principio, el derecho de mirada, el *droit de regard*, sobre el uso que se pudiera hacer de las imágenes de esa entrevista filmada. Y él recalca que se trata de una formulación de principio, pues no espera mayor eficacia de esa exigencia y tampoco espera

⁴⁶⁵ *Ibid*, p. 142.

⁴⁶⁶ *Ibid*, p. 185.

tener un derecho proteccionista ni inquisitorial sobre las imágenes filmadas. Pues no se trata, como dirá más adelante, de reapropiarse de lo que se ha dicho, sino de evitar que otros se lo reapropien con fines que ameritan ser combatidos.

De lo que se trata, entonces, es de plantear ese derecho, de postular ese derecho de mirada, pues los intelectuales en general, afirma Derrida, se encuentran ante la situación contradictoria de no deber rehusarse a dar testimonio ante los medios, pero a la vez, la sensación de no sentirse capaz de adaptarse a las exigencias artificiales procedentes de los *mass media*.

Añade, además, el “derecho a decir” que consistiría en “reconstituir las condiciones en las cuales se pudiera decir lo que uno tiene ganas de decir al ritmo y en las condiciones en que tiene ganas de decirlo [...] y de acuerdo con las modalidades menos inadecuadas”⁴⁶⁷. Insiste, como diez años atrás ya lo había hecho, en la “paradoja de una tarea o de una consigna”: no se trata de estar contra los medios, sino de favorecer el desarrollo de los mismos, pero permitiendo el derecho a proponer otras normas y otros ritmos para los medios.

⁴⁶⁷ Jacques Derrida, *Ecografías de la televisión*, p. 47.

El intelectual y el compromiso.

¿Cuál es la función del intelectual? En octubre de 1997 se publica la respuesta de Derrida a la encuesta de *Lignes*⁴⁶⁸. Se pedía una respuesta breve de dos o tres folios acerca de lo que es o debiera ser un intelectual, acerca de su función, también acerca de la responsabilidad, el compromiso, el humanitarismo y los *mass media*.

Después de protestar por la forma, el formato y el plazo de la encuesta, Derrida esboza una respuesta y afirma que un intento de definición rigurosa del intelectual debería considerar, por lo menos, tres condiciones:

1. Ciertos poderes y saberes legitimados y ligados a la toma de la palabra, es decir, a una cultura de las humanidades. Generalmente se trata del escritor, prosista, laico y comprometido por los derechos universales del hombre.

2. Otras condiciones son, por una parte, el reparto entre lo privado y lo político, y por otra parte, la configuración de los lugares de la palabra pública. Ahora bien, dicho reparto y dicha configuración están hoy en vías de dislocación radical.

3. La insostenibilidad de la división del trabajo entre lo intelectual y lo no-intelectual, pues la tecnología hace que cada trabajador sea también un “intelectual”.

Esta situación, sin embargo, le provoca desconfianza a Derrida, pues el derecho a la palabra y a la escritura aparece reservado a estos “intelectuales”. Es decir, el derecho a la palabra y a la escritura padece de una especialización restrictiva que no solo resulta inquietante, sino que resulta digna de asco: “Que este *derecho* a la palabra y a la escritura, en nombre de la *justicia*, sea de entrada,

⁴⁶⁸ Jacques Derrida, *Papel máquina*, p. 199 y siguientes.

y de esta forma, reivindicado, asignado, reservado, especializado, esto es lo que puede resultar inquietante, sea cual fuere la nobleza de las justas causas en nombre de las cuales uno se alza de este modo. Las delicias secundarias, la ‘promoción’ o la ‘legitimación’ que la glotonería de dichos ‘intelectuales’ puede esperar de ello son con la mayor frecuencia, para mí, objeto de una desconfianza, a veces de un asco, insuperables”⁴⁶⁹.

En la entrevista concedida a Sylvain Bourmeau, Jean-Max Colard y Jade Lindgaard, para *Les inrockuptibles*, Derrida explica por qué aceptó firmar un *Llamado contra la guerra a la inteligencia*. Allí dice que fue por la prudencia con que se trató la palabra “intelectual”, pues es una palabra que no debe limitarse a una suerte de corporación o gremio de profesiones intelectuales: “¿Quién no es, a su manera, un “intelectual” hoy en día? Marx ha apostado mucho sobre la oposición entre trabajadores manuales y trabajadores intelectuales, pero en el siglo XIX esta distinción ya era problemática. Hoy, ya no vale nada. Desde ahora, cualquier competencia profesional es ‘intelectual’, donde sea que la tecno-ciencia o la informática (al menos) se transformen en indispensables, en la policía como en la medicina, en el ejército, en los transportes y en la agricultura, en los medias, en la vida política – donde incluso hay ‘grandes intelectuales’, como se dice, y ‘escritores’ (Mitterrand), ‘grandes escritores’ incluso, a veces militares de origen (De Gaulle)”⁴⁷⁰.

Ahora bien, dando por supuesto que se pueda definir lo que es un intelectual y que éste tenga una función, Derrida dice que “hay alguien en mí a pesar de mí” que decide callarse, no responder ni a la definición ni a la función. Es decir, decide no aceptar los supuestos.

Ese “alguien en mí a pesar de mí”, ese extraño emplazamiento de identidad o identidades, podría ser rastreado en diversos lugares. Derrida dice en algunas ocasiones: “nosotros somos muchos”. No podríamos dejar de referirnos al texto presentado en la Universidad de Louisiana, en abril de 1992, *El monolongüismo del otro*. En especial, su comienzo donde, además de presentarse como una

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 203.

⁴⁷⁰ *Les Inrockuptibles*, N° 435, marzo-abril de 2004. Entrevista a Jacques Derrida realizada por Sylvain Bourmeau, Jean-Max Colard y Jade Lindgaard, p. 27.

suerte de diálogo o, más bien, de intervenciones diversas, se presenta el caso de alguien que dice, en francés: “No tengo más que una lengua, no es la mía”⁴⁷¹. Pero también podríamos referirnos a las dificultades de la identidad como las plantea en *L'autre cap* (1990). En particular al segundo axioma: “lo propio de una cultura es no ser idéntica a sí misma”⁴⁷².

Podríamos referirnos a los polílogos como el de “Restituciones”: n voces + 1 en femenino, publicados en *La verdad en pintura*, en 1978. También se podría ir más atrás y recordar lo que dice en la entrevista sobre semiología y gramatología en *Posiciones*, a propósito de los progresos que implicó la noción de signo en sentido saussureano, es decir, una inestable identidad constituida por diferencias. Desde luego, también las referencias al pensamiento nietzscheano de la diferencia de fuerzas planteadas al comienzo de *De la gramatología*.

Esa expresión “alguien en mí” alude a que somos muchos: “Digo ‘alguien en mí’ porque nosotros somos varios, ya sabe, y ‘yo’ comenzaría por reivindicar esta pluralidad, al borde de los vértigos, especialmente jurídicos o políticos, que ya ‘en mí’ me vuelve loco”⁴⁷³. La cerrazón o la clausura que, se supone, debe tener una identidad, se ve constantemente sometida a la inestabilidad. Paradójicamente, lo único constante es la inestabilidad, nunca se alcanza la identificación. La identidad de estos “varios” siempre está asediada por la traición y el perjurio de alguno de ellos: “¿puedo formar conmigo una comunidad y, lo que es más, otra cosa aún, una comunidad *cívica* en un foro interior que no llega a cerrarse sobre sí mismo?, ¿a identificarse con ella?, ¿a evitar traicionarse o perjurar?”⁴⁷⁴.

Ese “alguien en mí pese a mí” no responde, entonces, a la función que se le atribuye, ni responde ante ningún tribunal ni ante ninguna instancia. Luego, se puede decir que ese “alguien en mí” es irresponsable, pero a la vez se puede presentar como hiper-responsable pues quiere participar en la constitución de dicha instancia, compartir la responsabilidad más que sentirse responsable ante el tribunal.

⁴⁷¹ Jacques Derrida, *El monolingüismo del otro o la prótesis del otro*, p. 13 y siguientes.

⁴⁷² Jacques Derrida, *L'autre cap*, p. 16 y siguientes (traducción española, p. 17 y siguientes).

⁴⁷³ Jacques Derrida, *Papel máquina*, p. 200.

⁴⁷⁴ *Id.*

La función de este alguien en mí pese a mí corresponde a su esfuerzo por no funcionar ni como intelectual, ni como ciudadano, ni como hombre, pues estos conceptos siempre serán susceptibles de ser puestos en cuestión. Algo que recuerda lo que dirá, diez años más tarde, Alain Badiou en la Universidad de Rosario, apelando a su vez a Althusser, a propósito de la filosofía como lugar de resistencia a la especialización, como resistencia a ser funcional. Pero todo este aspecto negativo se corresponde con lo que Derrida llama una *afirmación incondicional*. Lugar de resistencia y restancia.

En definitiva, una vez más, el o la intelectual debe entregarse a la invención sin norma, a la crítica de su pretendido concepto: “Al imprimirle a la palabra ‘intelectual’ la torsión necesaria aquí, digamos que un o una intelectual se califica como tal y justifica su inteligencia supuesta en el solo instante de este compromiso inventivo: en la transacción que suspende, pero sabe también aplicarse – inteligentemente – a analizar, criticar, desconstruir (es ésta una competencia que se cultiva) los horizontes y los criterios garantizados, las normas y las reglas existentes sin dejar nunca un lugar vacío, no obstante, es decir, abierto al simple retorno de *cualquier* poder, investidura, lenguaje, etc. Por consiguiente, inventando o proponiendo nuevas figuras (conceptuales, normativas, criteriológicas) según nuevas singularidades”⁴⁷⁵. Se trata nuevamente de la exigencia de invención sin norma, de la invención que deja venir lo otro sin horizonte de espera, sin horizonte previsor, pero respetando la singularidad del acontecimiento.

⁴⁷⁵ *Ibíd*, p. 204.

Compromisos de la deconstrucción.

Pro y contra

Para revisar algunos de los compromisos de la deconstrucción, en un sentido amplio y laxo de ambos términos, sería necesario considerar no solo los pro y los contra separadamente, sino los contra que implican los pro y los pro que implican los contra. Se trataría, en cierto modo, de considerarlos a partir de la expresión “*a la vez*” que Derrida utiliza con mucha frecuencia. Así, por ejemplo, cuando en una entrevista se refiere al Estado, leemos lo siguiente: “*Toda experimentación política lleva consigo una dimensión filosófica. Obliga a interrogarse por la esencia y por la historia del Estado. Toda innovación política atañe a la filosofía. La ‘verdadera’ acción política siempre supone una filosofía. Cualquier acción, cualquier decisión política debería inventar su norma o su regla. Semejante gesto transfiere o implica filosofía. Ahora bien, aún a riesgo de parecer contradecirme, creo que hay que luchar a la vez contra lo que usted [Thomas Assheuer, el entrevistador] llama la ‘desaparición del Estado’ (pues el Estado puede aún limitar, a veces, fuerzas de apropiación privadas, concentraciones de poderes económicos, puede frenar una violenta despolitización que se establecería en nombre del ‘mercado’), y sin embargo oponerse al Estado allí donde se adhiera con demasiada frecuencia al nacionalismo del Estado-nación o a la representación de hegemonías socio-económicas. Una y otra vez es necesario analizar, inventar una regla nueva: aquí cuestionar al Estado, allí consolidarlo. Lo político no es coextensivo a lo estatal, contrariamente a lo que se piensa casi siempre. La necesaria re-politización no debe favorecer un nuevo culto al Estado. Hay que realizar nuevas disociaciones y aceptar prácticas complejas y diferenciadas*”⁴⁷⁶.

⁴⁷⁶ Jacques Derrida, *No escribo sin luz artificial*, trad. Rosario Ibáñez y M^a José Pozo, Cuatro ediciones, Valladolid, 1999.

Para Derrida, la estrategia consiste en el *a la vez*, en este caso, en pro del Estado en tanto freno ante la despolitización propiciada por el mercado, pero en contra del Estado en cuanto éste se convierte en nacionalista o hegemónico.

Siguiendo con estos pro y contra en los que participó Derrida, podríamos preguntar ¿a título de qué fue su participación? ¿firmante? ¿redactor de documento? ¿director? ¿conferencista? ¿en qué medio (prensa, televisión, conferencia pública, etc.)? ¿quiénes más participaron? ¿en qué grado participó (por ejemplo, cuando en la entrevista con Derek Attridge, *This strange institution called literature*, se refiere a su firma en apoyo a Rushdie, manifiesta también su malestar en relación a algunos postulados del documento firmado)?

Pero no solo los pro y los contra, los pro de los contra y los contra de los pro. También habría que considerar las abstenciones o repliegues. Por ejemplo, su repliegue a propósito de los acontecimientos de mayo del 68, al que ya hemos hecho alusión en la *Segunda Parte*, y que fueron seguidos de una forma más visiblemente militante en la enseñanza.

He insistido en el carácter condicional de estas proposiciones de investigación de los compromisos de la desconstrucción, pues no será posible realizar estas investigaciones en el marco de esta Tesis, tanto por razones de tiempo, como por no tener acceso a cierta bibliografía y a ciertos documentos y archivos que sería necesario revisar. Incluso algunos de estos archivos recién están en etapa de catalogación.

Las instituciones.

La participación de Jacques Derrida en la gestión, en la configuración y, muchas veces, en la dirección de importantes agrupaciones e instituciones no es un dato accidental, ni la asunción circunstancial de alguna coyuntura que podría haberse evitado. En cierto modo, es parte o es consecuencia del pensamiento de la desconstrucción.

Como ya lo hemos visto en la *Segunda Parte*, la relación de Jacques Derrida con las instituciones es relativamente temprana. Corresponde a los años setenta. ¿Qué entiende Derrida por *institución*? Su respuesta es clara y contundente: “La institución no son solo los muros o las estructuras exteriores que rodean, protegen, garantizan o constriñen la libertad de nuestro trabajo, es también y ya la estructura de nuestra interpretación”⁴⁷⁷.

Por lo tanto, tampoco la deconstrucción puede sustraerse a la institución. Por el contrario, es su responsabilidad involucrarse, con la mayor lucidez y la mayor claridad, en la comprensión y tematización de esa institución que estructura nuestras interpretaciones y nuestras prácticas. “Lo que se llama con mucha rapidez *la* deconstrucción nunca es un conjunto técnico de procedimientos discursivos, menos aún, un nuevo método hermenéutico que trabaja sobre archivos o enunciados al alero de una institución dada y estable; es también, y al menos, una toma de posición, en el trabajo mismo, respecto a las estructuras político-institucionales que constituyen y regulan, nuestra práctica, nuestras competencias y nuestras performances”⁴⁷⁸.

El compromiso institucional era exigido por la deconstrucción. En cierto modo es una respuesta a las demandas de un pensamiento deconstrutivo.

Entre las instituciones o, más bien, contra-instituciones en que participó Derrida, debemos mencionar el *Greph, Grupo de investigación sobre la enseñanza de la filosofía*, que intentó no solo hacer un trabajo de análisis, sino una transformación y una extensión de la enseñanza de la filosofía.

Esta agrupación de trabajo no solo teórico e investigativo, sino que, de algún modo, también involucraba un trabajo práctico y de transformación, también se encuentra reflejado en la creación del *Colegio Internacional de Filosofía*. ¿A qué respondía esta nueva institución o contra-institución?

Como hemos visto en la *Segunda Parte*, hay preguntas o, para ser más preciso, hay cuestiones que exceden el dominio y la jurisdicción de la filosofía. Cuestiones como por ejemplo aquellas que están dirigidas a la filosofía misma

⁴⁷⁷ Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie*, p. 424.

⁴⁷⁸ *Ibid.*

acerca de su propia identidad. Derrida dice que esta cuestión responde a dos figuras dominantes: la esencia y la función⁴⁷⁹. La primera, que pretende pensar la filosofía como tal y responder a la pregunta “¿qué es?”, está representada por la destrucción heideggeriana; la segunda, que se preocuparía por lo que la filosofía hace y por lo que se hace en su nombre, y que responde a las preguntas “¿qué hace la filosofía?” “¿qué se hace de ella?” “¿qué se hace con ella?”, está representada por un pragmatismo funcionalista.

Sin embargo, estas figuras se presuponen la una a la otra. El pragmatista debe darse por adelantado un criterio para reconocer sus objetos, es decir, debe presuponer un sentido y una esencia de aquello acerca de lo que está pensando. Por su parte, el esencialista o el “originarista” debe reconocer “una historia en la que un pensar filosófico no se distingue ya de un ‘acto de lenguaje’ posibilitado por una condición archi-convencional o cuasi contractual en una lengua dada. Debe presuponer, por lo tanto, ese momento performativo de una ‘función’ social e institucional, incluso si se dan los nombres más apropiados a esas ‘cosas’ después de una prueba de ‘destrucción’”⁴⁸⁰.

Derrida afirma que para pensar un tercer tipo de cuestionamiento, se debería comenzar por comprender y formalizar la necesidad de esa presuposición común. Y por esto mismo, además, adoptar estrategias que no sean unilaterales o unidireccionales.

Dentro de este tipo de cuestionamiento es que debe ser pensado el compromiso adquirido por Derrida en relación a la creación del *Colegio Internacional de Filosofía*. Cada vez que participó en las luchas tendientes a asegurar y a desarrollar la “especificidad” amenazada de la disciplina filosófica, lo hizo teniendo en consideración dos escenarios o dos confrontaciones. Por una parte, estar alerta contra el desmenuzamiento, la dispersión o incluso la disolución de la filosofía en la enseñanza de las ciencias sociales y humanas. Pero al mismo tiempo, estar atento a que la lucha por la filosofía no se convierta en una estrategia meramente defensiva y, peor aún, conservadora y dogmática.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 20.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 21.

La especificidad de la filosofía está ligada a su carácter paradójico, a la estructura aporética a la que hemos hecho alusión en la *Segunda Parte*. En este sentido, el *Colegio Internacional de Filosofía* sería un lugar de cuestionamiento sobre la filosofía.

Entre las novedades de esta institución estaba la internacionalidad, la ausencia de cátedras y de cargos permanentes, la apertura hacia los problemas de las instituciones, el cruce con actividades artísticas y científicas, entre otras.

También durante los años ochenta, participó en la *Asociación Jan Hus* que propiciaba la ayuda a los intelectuales disidentes checos. Incluso, como ya hemos indicado, a raíz de estas actividades fue detenido en el Aeropuerto de Praga y esto mismo motivo su primera presentación o aparición en las pantallas de televisión.

El *Parlamento de los Escritores* es otra de las instituciones en que participó Derrida. Fue fundada en junio de 1994 como respuesta a la proliferación de asesinatos de escritores en Argelia. Su objetivo fue ayudar a intelectuales en el amplio sentido de la palabra, es decir, escritores, periodistas y personas que hablan y toman responsabilidades en el espacio público y que por esta razón son perseguidos en su propio país. Por esto mismo, se crearon o más bien, se abrieron las *ciudades-refugio*, es decir, ciudades que firmaron un acuerdo con el *Parlamento de los Escritores* para acoger y ofrecer hospitalidad a esas personas. Hospitalidad que se ve traducida en ofrecer un hogar, dinero y condiciones de trabajo en la ciudad de acogida.

En una respuesta dada en el Seminario de Sidney a la pregunta de Leslie Stern acerca de la posibilidad e imposibilidad de hacer algo (se refiere particularmente al caso de Mumia Abu-Jamal) en esa institución llamada el *Parlamento de los Escritores*. La respuesta es que se hace lo que se puede y esto resulta no ser suficiente: "Cuando estoy en Estados Unidos me doy cuenta que la mayoría de mis colegas y amigos americanos aún no saben nada acerca del terrible caso. Así que hacemos lo que podemos, y no es suficiente... Siempre

tengo mala conciencia pues pienso que no hacemos lo suficiente para hacer público este caso y para solicitar ayuda a muchos otros intelectuales y no-intelectuales y así sucesivamente. Así, ese es el límite de nuestra acción”⁴⁸¹.

Desde luego, no puede dejar de mencionarse las actividades y los escritos por Nelson Mandela y contra el *apartheid*⁴⁸². Tampoco las cartas a Bill Clinton pidiendo la revisión del caso de Mumia Abu Jamal⁴⁸³, la carta al entonces presidente de Brasil, Cardoso, pidiendo una revisión del proceso y del juicio de José Rainha, uno de los representantes más conocidos del Movimiento de los Sin Tierra (MST)⁴⁸⁴. La manifestación de solidaridad hacia los que reclaman el fin de la violencia, del terrorismo, de la represión militar o policial, en el conflicto arabo-israelí al comenzar su conferencia *Interpretations at war. Kant, el judío, el alemán*, leída en junio de 1988 cuando fuerzas israelíes ocupaban territorios palestinos⁴⁸⁵. Y desde luego, la apertura de otra conferencia, a la que ya nos hemos referido anteriormente, en que expresa su solidaridad por aquellos que discrepan de las políticas de sus gobiernos, en particular se refiere a Vietnam, pues es la conferencia *Los fines del hombre*, leída en 1968 en Estados Unidos. Incluso precisa que es en abril de 1968, cuando comienzan las conversaciones de paz y cuando asesinan a Martin Luther King.

Desde luego, estas indicaciones no pueden sino ser sumarias e incompletas, sin embargo, podemos afirmar que nunca se trata de someterse a un simple pro o a un simple contra, siempre estará en juego un *a la vez*, o siempre se deberá apelar a hacer más de una frase y no dejarse encerrar en el dilema del pro y del contra a secas. Para terminar y solo indicar una de las últimas posiciones de

⁴⁸¹ Respuesta de Jacques Derrida en “Open Discussion”, *Jacques Derrida. Deconstruction engaged. The Sydney Seminars*, Editado por Paul Patton y Terry Smith, Power Publication, Sydney, 2001, p. 107: “I realise when I am in the States that the majority of my American colleagues and friends don’t even know about terrible case. So we do what we can, and it’s not enough... I always have a bad conscience because I think we don’t do enough to make this case public and to call for the help of many other intellectuals and non-intellectuals and so on and so forth. So that’s the limit of our action”.

⁴⁸² Cf. “Le dernier mot du racisme” (1983) y “Admiration pour Nelson Mandela ou Les lois de la réflexion (1986), en *Psyché. Invention de l’autre*.

⁴⁸³ “Lettre ouverte à Bill Clinton” publicada en *Les Temps Modernes* 582 (febrero-marzo de 1997). Publicada luego en *Papel máquina* bajo el título de “En favor de Mumia Abu-Jamal”. Cf. infra Anexo 2.

⁴⁸⁴ Texto publicado el 30 de noviembre de 1999 en *L’Humanité*. Publicado más tarde en *Papel máquina*.

⁴⁸⁵ Jacques Derrida, *Acabados* seguido de *Kant, el judío, el alemán*, Trotta, Madrid, 2004.

Derrida a propósito del terrorismo de Al-Qaeda, cito una entrevista publicada en *Inrockuptibles* a principios de 2004:

“Si por desgracia se me pidiera elegir entre los Estados Unidos y Al-Qaeda, elegiría Estados Unidos, no porque apruebe, en lo que sea, la política de Bush, sino porque sé que hay en la democracia americana un principio de perfectibilidad. Una historicidad interna. Es esto, para mí, la democracia: la autocrítica pública es posible allí lícitamente, la perfectibilidad está abierta allí al infinito. Los Estados Unidos son, ciertamente, por una parte, culpables. Han cometido actos de tipo genocida a través de una historia terrorífica de la que no se ha terminado de hacer el proceso (el tratamiento de los indios, la esclavitud, las bombas atómicas o las armas de destrucción masiva de las que ellos son los únicos en la historia, hasta la fecha, en haberlas utilizado o declarado legítimas en su propio interés. Podríamos citar tantos otros ejemplos de violencias injustificables después de la Segunda Guerra Mundial. Pero al mismo tiempo, insisto en ello con toda la fuerza necesaria, sería vergonzosamente injusto, odioso y ridículo negar que los Estados Unidos han abolido la esclavitud, han intentado reparar las violencias hechas a los indios, establecido y hecho progresar los derechos cívicos, respetado muy a menudo la primera enmienda de su constitución (libertad de palabra, libertad de prensa y de expresión pública de su opinión, separación inicial de la iglesia y del estado – mucho tiempo antes que Francia, incluso si lo político está profundamente marcado por la religiosidad cristiana). Este país y esta nación se saben perfectibles y afanosos de un porvenir más democrático, incluso si su hegemonía económica y militar es más precaria de lo que se cree en general (de donde la crispación actual). Es en el nombre de este porvenir democrático que yo me ubico de este lado, a la inversa de Al-Qaeda que no tiene, en mi opinión, lo repito, ningún porvenir. Las ideologías puramente religiosas, o pretendidamente religiosas, que no tienen ningún modelo político, que no hacen sino oponer los creyentes a los no-creyentes y llaman a exterminar a todos los "infiel", yo los creo condenadas a término, incluso si ellas pueden durante un tiempo asolar al mundo. En una situación binaria votaría, entonces, por la democracia americana,

pero usted ve que lo esencial para mí, es no dejarme arrinconar en tal elección. Es necesario preparar otras vías”⁴⁸⁶.

Unas últimas palabras a propósito de los pro y contra. La polémica en torno a las publicaciones de textos antisemitas en un periódico belga por parte de Paul de Man y el siempre polémico tema del compromiso nazi de Martin Heidegger ponen en cuestión la distinción fácil y canónica entre el *pro* y el *contra*. Algunas intervenciones de Derrida pueden ubicarse con cierta facilidad en un pro o en un contra, pero los casos De Man y Heidegger hacen difícil e indecible estos compromisos. Tal vez pongan en cuestión o desconstruyan la idea o la noción de *engagement*. No se puede decir sí o no en bloque y unilateralmente. La decisión debe estar asediada por la indecidibilidad.

Los momentos de decisión y de responsabilidad son muy sutiles, muy delicados, pero a la vez, muy complejos. Tal vez aquí se jueguen momentos decisivos a propósito de los conceptos de responsabilidad, decisión y compromiso.

En *Memorias para Paul de Man*, la responsabilidad asumida por Derrida alude a la decisión de “improvisar”, es decir, a la necesidad de “aunar la urgencia con la paciencia”⁴⁸⁷: Urgencia de asumir responsabilidades en cuanto a los textos de de Man; urgencia de volver público el asunto y urgencia de imponerse la tarea de un examen atento sobre lo que posibilitó esto y lo que significó la ruptura entre los escritos de *Le Soir* y las publicaciones posteriores de de Man (que, según Derrida, no permiten presagiar en nada o prever un atisbo en relación a los textos tempranos).

También resultan inquietantes esos relatos que pueden ser leídos en internet a propósito del problema surgido entre Jacques Derrida y la Universidad de California, Irvine. El modo de involucrarse Derrida en el asunto de Dragan Kujundzic, un amigo y colega acusado de acoso sexual y que Derrida defiende intransablemente, incompresiblemente⁴⁸⁸. Pero si se piensa en lo que dice Derrida

⁴⁸⁶ *Les Inrockuptibles*, Nº 435. La cita corresponde a las páginas 32-33.

⁴⁸⁷ Jacques Derrida, *Memorias para Paul de Man*, p. 216.

⁴⁸⁸ Entre otros sitios, véase por ejemplo <http://www.jacques-derrida.org/UCIAffair.html> Esta página está a cargo de Geoffrey Bennington y Paggy Kamuf y, por lo menos hasta septiembre de 2008, pueden leerse allí

a propósito de su expulsión como niño judío en Argelia, su detención en el aeropuerto de Praga y tantos otros episodios, se comprende si no la defensa de Dragan Kujundzic, sí la defensa de Mumia Abu-Jamal, de Nelson Mandela, la invocación a Chris Hani, asesinado en Sudáfrica, la preocupación por los Sin Tierra, por los indocumentados, las firmas en pro y en contra, etc. Responsable hasta la irresponsabilidad. Hasta arriesgar su propio legado, el destino de sus manuscritos. Por eso la preocupación emocionada y emocionante en una de sus últimas entrevistas acerca del destino de sus escritos.

Decíamos, entonces, que uno de los rasgos del comprometerse, *s'engager*, consistía en tomar cierta dirección, elegir comprometerse en una empresa y aceptar las responsabilidades contenidas en tal elección. No basta con un enfoque meramente estético, decíamos, sino que debe estar justificado por un proyecto ético. Sin embargo, vemos que Derrida toma este nudo de problemas y los presenta de modo aporético: la responsabilidad no puede depender del saber y además, la responsabilidad anida, guarda, alberga en su interior, si es posible hablar así, cierta irresponsabilidad secreta. La responsabilidad está asediada por el no saber y por el secreto.

Además, respecto a la decisión, se ha destacado el carácter pasivo, receptivo, que tendría esta noción. Pienso sobre todo en la cita final de René Char que hace Maurice Blanchot, al final de *Les intellectuels en question*, que en cierto modo puede relacionarse con la maldición del justiciero a la que se refiere Derrida a propósito de Hamlet. El fragmento de Char citado por Blanchot dice:

“...Quiero no olvidar nunca que se me ha obligado a llegar a ser - ¿por cuánto tiempo?- un monstruo de justicia y de intolerancia...”⁴⁸⁹.

La actividad del intelectual es pasiva, “ha sido obligado”, *contraint*.

Destino marrano, nunca supimos nada, pero algo nos hablaba. Algo nos hacía hablar, algo atravesaba hablándonos.

las cartas de Jacques Derrida enviadas a las autoridades de la Universidad de California, Irvine, y otros documentos relacionados.

⁴⁸⁹ Blanchot, *Les intellectuels en question*, Farrago, Tours, 2000, p. 59.

Conclusión

Esta conclusión o capítulo final, debería dar cuenta de los diversos derroteros seguidos a lo largo de esta investigación, pero también debería intentar articular los diversos matices y reiteraciones de motivos y cuestiones que han ido imponiéndose en los capítulos anteriores. Los errores y malentendidos que asedian seductoramente a una tesis como la emprendida aquí son la amalgama, el continuismo, el analogismo, el teleologismo, la totalización apresurada, la reducción y la derivación. No podemos declararnos exentos de estos peligros y seducciones, menos aún tratándose de una investigación emprendida dentro de un marco que se pretende estrictamente académico.

Una de las objeciones esperables a un proyecto de investigación como el nuestro es de índole metodológica: cómo puede ser lícito investigar o postular una ética y una política en la obra de Jacques Derrida si él mismo se ha manifestado reticente a estas reparticiones y discriminaciones canónicas y disciplinarias, me refiero a las determinaciones de la “ética” y de la “política”. Incluso en ciertos textos ha asumido las objeciones de tipo heideggeriano respecto a la postulación de una ética previa a la cuestión del ser y de la filosofía⁴⁹⁰. Así, por ejemplo, cuando André Jacob pide a Derrida que dé las razones de por qué habla raramente de ética, éste responde que sus reticencias corresponden a la demanda de tipo heideggeriano: la ética es una disciplina derivada y la cuestión del ser es

⁴⁹⁰ Cf. Jacques Derrida, *Altérités*, Osiris, París, 1986. También hay que tener en consideración el texto de Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction*, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 2da. Edición, 1999, p. 15 y siguientes.

más originaria y “por consiguiente, hacer depender la cuestión filosófica, la cuestión sobre la filosofía, de una cuestión ética, es no interrogarse, en primer lugar, como se debería hacer, sobre el origen de la ética y sobre la eticidad de la ética”⁴⁹¹.

La objeción es grave y tal vez todo el trabajo investigativo apunte a responder a esta objeción. De momento no puedo sino apelar a una cierta “precomprensión” de lo ético y lo político (y tal vez a más de alguna otra precomprensión), a una cierta estabilidad relativa de estas palabras o nociones, pues la desconstrucción de conceptos tales como decisión, responsabilidad, democracia y otros, se vuelve condición de posibilidad para pensar lo ético y lo político.

En cualquier experiencia de lectura se tiene la sensación de ingresar o más bien de asistir a un espectáculo – puede ser una obra de teatro o una película, un film – cuya función o *performance* ya ha comenzado. No sabemos mucho del argumento. Casi nada. La analogía no es justa, no es ajustada. El estar desde el comienzo de la función no asegura nada, el asistir a los comienzos no garantiza claridad ni comprensión.

La *asistencia* no sólo es el estar o el hallarse presente, es también la acción de prestar socorro, favor o ayuda. En términos jurídicos, *asistir* es estar de parte de una persona para defender sus derechos. En cierto modo, carecemos de un criterio para hablar de ética o de política, no nos asiste este criterio. Pero por otra parte, asistimos a la ingente tarea de lectura e interpretación de aquello que nos ha dejado la escritura de Jacques Derrida.

Nuestra lectura no puede ser, en este sentido, sino inmanente, interna y permanecer dentro de su texto. *No hay fuera-del-texto*. Esto, que para algunos se ha convertido en una consigna, para bien o para mal, para bien o para mal comprender, es lo que nos decía Jacques Derrida en *De la gramatología* al justificar sus propios principios de lectura a propósito del texto de Jean-Jacques Rousseau⁴⁹². El escritor no domina de modo absoluto su discurso, hay algo pasivo

⁴⁹¹ *Alterités*, p. 70. La pregunta de André Jacob fue planteada en la página 37.

⁴⁹² *De la gramatología*, p. 202-208. Véase también *Limited Inc*, pp. 263-276.

en él (en el escritor y en su discurso), en otras palabras, se deja gobernar imperceptiblemente por los esquemas de la lengua.

Nuestra asistencia ante la escritura derrideana procura producir una lectura crítica que no sea una simple asistencia, es decir, un simple estar a su lado o en frente y duplicar, de ese modo, el texto a la manera de un comentario. En todo caso, estas operaciones nunca podrán ser simples y con mayor razón a propósito de la escritura de Derrida.

Tampoco se trata de extralimitarse en busca de un presunto contenido o un significado puro. Aunque éste sea el propósito declarado y tradicionalmente aceptado de la escritura filosófica: borrarse a favor del contenido puro que transporta. La lectura crítica o deconstructiva no puede ni debe soslayar este propósito aunque solo llegue a mostrar el fracaso de este deseo. Tampoco se puede eludir cierta estabilidad relativa de la interpretación y de la auto-interpretación a riesgo de permitirse decir o escribir cualquier cosa, ni tampoco se puede olvidar que lo que Derrida llama “texto” implica todos los referentes posibles, sean ellos económicos, históricos, en fin, lo que se da en llamar referentes “reales”. En este sentido, la lectura crítica será una asistencia a la escritura, la asistencia al derecho a la escritura.

Tal vez podamos establecer alguna periodización que sirva de guía para esbozar si no un derrotero, por lo menos una estela, una traza del movimiento de pensamiento derrideano.

1964 se presentaría, así, como una fecha clave por la publicación de “Violencia y metafísica” y la presentación, allí, de motivos como la comunidad de la cuestión, el porvenir, la responsabilidad y la decisión, que no dejarán ya de asediar el pensamiento derrideano.

1968 puede ser una fecha clave, por lo menos en cuanto al distanciamiento en relación a la institución universitaria y también por las referencias políticas con que comienza la conferencia de Nueva York y en particular por la importante alusión a la forma de la democracia. No tanto mayo del 68, sino abril del 68, es decir, la datación de la conferencia *Los fines del hombre*.

También podemos mencionar 1974, por la creación del *Graph*, y desde luego, 1989, por la aparición de la indestructible justicia, de la indestructible responsabilidad y del sintagma “democracia por venir”.

Aparentemente, los “temas” privilegiados fueron la responsabilidad y la decisión. En otro momento, lo fue la justicia. Sin embargo, todo radica, todo mora, en la estructura aporética de la aporía, en la aporeticidad de la aporía. Esta aporeticidad hace que sea posible lo imposible o, más bien, que lo posible, que lo que es pensado posible, se atormenta de imposibilidad. Lejos de ser una cerrazón, la aporía será una apertura hacia lo otro, hacia la alteridad. Hacia la alteridad imposible de coger, conceptualizar o tematizar sin traicionar la intención de hospitalidad o de acogida que involucra un pensamiento del otro, un pensamiento de la alteridad.

Por lo pronto, podemos afirmar, no sin cierta vacilación, que la estructura aporética de la desconstrucción juega un rol innegable, casi fundamental, en toda esta arriesgada y riesgosa aventura. En ese sentido, este capítulo final o conclusión debe articularse en torno a esta estructura. A partir del análisis de la aporía en el pensamiento derrideano, se pueden establecer aspectos espaciales y temporales que involucran la resistencia o más bien el aguante no pasivo ante la aporía. Y finalmente podemos desembocar en el concepto, o no-concepto, de la *différance*, pues ya desde la conferencia que llevaba ese nombre, Derrida afirmaba que la eficacia de la temática de la *différance* puede “prestarse si no ya a su reemplazo, al menos a su encadenamiento en una cadena que en verdad no habrá gobernado nunca”⁴⁹³.

Derrida previene, entonces, contra una conceptualización fundamentalista de la *différance*, contra un protagonismo excesivo y esencialista que pudiera atribuírsele a esta no-palabra y no-concepto. Es importante insistir en esa advertencia, tantas veces reiterada, de que la *différance* no es un tema, una temática, sino más bien un *motivo*. Tal como dice en la “Introducción” a *Parages*,

⁴⁹³ Jacques Derrida, *Márgenes*, p. 43 (*Marges*, p. 7).

es mejor hablar de “motivos más bien que de temas, *motivos* para hacer señas particularmente a lo que pone en movimiento”⁴⁹⁴.

La estructura aporética

Aquello que, paradójicamente, nos presenta la estructura aporética es, precisamente, la dislocación del presente y del *como tal* de conceptos tales como la responsabilidad, la decisión, la justicia, la democracia por venir, la literatura. También las figuras de lo imposible – el perdón, el don, entre otras –, pueden ser consideradas como dislocaciones del presente.

La experiencia de la aporía presenta una forma típica o recurrente, pero al mismo tiempo no deja de aparecer como una singularización inagotable. Sólo de este modo, como ya lo hemos expresado más arriba, es posible el acontecimiento, la decisión, la responsabilidad, es decir, entre otras cosas, la moral y la política.

Cada vez que Derrida se afana por el *como tal*, este mismo como tal, es puesto en abismo. Cada vez que Derrida destaca el *como tal* sucede la experiencia de lo imposible, es decir, la experiencia de la aporía que consiste en que la condición de posibilidad es, a su vez, la condición de imposibilidad.

Incluso el tema de la literatura, de acuerdo a lo revisado en la *Tercera Parte*, debe ser pensado como aquello que para acontecer debe borrarse, como aquello que se produce a riesgo de borrarse. Y puesto que en la “Introducción” al *Origen de la geometría* de Husserl, Derrida destaca los problemas que surgen a propósito del encadenamiento de las idealidades objetivas, podemos decir que “aquello que se produce borrándose” aparece primeramente en la literatura o en la inscripción, en ese “encadenamiento” de las idealidades objetivas. Y no puedo dejar de destacar que esto ocurrió en 1961.

Para Derrida la aporía en lugar de representar un obstáculo para el pensamiento, se convierte más bien en su condición de posibilidad, en la oportunidad para el ejercicio mismo del pensamiento. La aporía es la oportunidad

⁴⁹⁴ Jacques Derrida, *Parages*, p. 10.

del pensamiento, pero también lo es de la política, de la moral: “Me atrevería a sugerir que la moral, la política, la responsabilidad, *si las hay*, no habrán empezado jamás sino con la experiencia de la aporía”⁴⁹⁵. La imposibilidad del paso se impone entonces como la única posibilidad para la política y la ética.

No hay decisión si de antemano ya se sabe o ya está predeterminada por un programa y un saber. No hay responsabilidad si ésta constituye o se constituye como una aplicación de un programa previo.

La objeción a estos paradójicos planteamientos, y que el mismo Derrida menciona, es que quizás jamás podremos sustraernos al programa.

La estructura de la urgencia

Uno de los rasgos de lo aporético es el carácter urgente en que se despliega y con que se despliega. Esta estructura de la urgencia presenta por lo menos dos problemas. El primero está relacionado con la estructura aporética y el segundo, con la hipótesis de cierta continuidad en la obra de Derrida:

1. ¿Cómo conciliar la indecidibilidad, la experiencia de la aporía, con la necesidad de la decisión, la urgencia del aquí-ahora?
2. ¿Cómo conciliar la hipótesis de continuidad lógica y temática en la obra de Derrida, con la irrupción de la urgencia política que lo lleva a publicar, por ejemplo, *Espectros de Marx*?

La estructura de la urgencia es simultáneamente la condición de posibilidad y la condición de imposibilidad de toda responsabilidad. Esta estructura está definida por la *interrupción*, es decir, ella debe cortar el prolongado momento deliberativo y, finalmente, decidir.

En 1997, en una entrevista con Nadine Eghels, al contestar a una pregunta acerca de si hay continuidad o ruptura con la publicación de *Espectros de Marx* en

⁴⁹⁵ Jacques Derrida, *El otro cabo*, p. 38.

relación a sus obras precedentes, Derrida afirma que no habría ruptura ni teórica ni política, pero en tanto se respondía a una urgencia y a la necesidad de asumir una nueva responsabilidad, sí había un cambio y estaría dado por la “urgencia política”. En un primer momento sostiene Derrida que “por graves razones, a la vez teóricas y políticas, creía entonces que no debía ni ceder a la ortodoxia ni atacarla frontalmente desde lo que corría el riesgo de ser interpretado como otra ortodoxia”⁴⁹⁶. Sin embargo, llegó el momento en que se hacía necesario asumir responsabilidades: “Me ha parecido que, en la urgencia política de hoy, por el contrario, era preciso asumir una nueva responsabilidad”. ¿A que se refiere Derrida con “urgencia política de hoy”? Al parecer, se está aludiendo al tiempo y al contratiempo político. Cuando Derrida dice que no habría ruptura, sino continuidad, presenta el matiz del cambio a través de la asunción de nuevas responsabilidades provocadas por la “urgencia política de hoy”. Si se puede notar un cambio, no una ruptura en la secuencia de sus publicaciones, “se debe al tiempo y al contratiempo políticos. Pero, a pesar de esta nueva forma de tomar la palabra, a pesar de un discurso aparentemente más directo, más transparente, creo que una profunda continuidad lógica e incluso temática vincula este libro [*Espectros de Marx*] con todos aquellos que lo han precedido”.

José Ripalda sugiere que la “mesianicidad sin mesianismo” y el “aquí y ahora” de Derrida apuntan a una suspensión de la temporalidad corriente⁴⁹⁷. No logro identificar a qué se refiere Ripalda con “temporalidad corriente”, más aún cuando Derrida, por lo menos desde *Ousia y gramme*, es decir, desde 1968, ha puesto en cuestión la distinción entre temporalidad corriente y temporalidad auténtica, por lo menos al modo heideggeriano. Tal vez no se trate de una “suspensión de la temporalidad corriente”, sino que, como dice el texto shakespeariano: *time is out of joint*. Es decir, es el tiempo el que está dislocado y en este sentido, la mesianicidad sin mesianismo, la urgencia del aquí ahora no

⁴⁹⁶ Jacques Derrida, “Alguien se adelanta y dice...”, en *Espectrografías. Desde Marx y Derrida*, Edición de Cristina de Peretti, Madrid, Trotta, 2003, p. 191. La entrevista fue publicada en francés en *Marx en jeu*, Descartes & Cie, París, 1997, pp. 53-65.

⁴⁹⁷ José Ripalda, “Espíritu/espectro de Chris Hani” en *Espectrografías*, p. 25.

suspenden la temporalidad, sino que se hacen cargo, asumen el desajuste, la dislocación del tiempo.

Ética

La desconstrucción no tendría una “parte” moral, o una “parte ética”, pero esto no la exonera de apelar, de ejercer y de desplegar una responsabilidad: “No diré que la desconstrucción, al cuestionar a la filosofía sobre su tratamiento de la ética, de la política, del concepto de responsabilidad, se regula de acuerdo a un concepto *más alto* aún de la responsabilidad, porque desconfío, hemos aprendido a desconfiar también de este valor de altura o de profundidad (altitud del *altus*), sino que de acuerdo a una exigencia que creo más *intratable* de la respuesta y de la responsabilidad”⁴⁹⁸. Ya no se puede confiar en la autoridad de ciertos conceptos, sin embargo, no se puede prescindir de ellos ni desecharlos sin más. Se los debe examinar críticamente, se debe experimentar su carácter imposible, paradójico e intratable. Es decir, desconfianza respecto de la autoridad, sin embargo, familiaridad, trato y negociación con respecto a lo intratable y lo imposible.

Sin esta desconstrucción de la ética, de la política y de la responsabilidad, sostiene Derrida, “ninguna cuestión ético-política tiene oportunidad de abrirse o revelarse hoy. No me arriesgaré a decir – continúa diciendo Derrida – que se trata aquí de una ‘radicalización’ hiper-ética o hiper-política, ni incluso, esto nos llevaría demasiado lejos hoy, si las palabras ‘ética’ y ‘política’ son siempre las más apropiadas para nombrar esta otra exigencia, dulce o intratable, esta exigencia justamente intratable de lo otro...”⁴⁹⁹.

Esto corresponde a una entrevista de 1991. Sin embargo, mucho antes, en 1967, podemos leer en *De la gramatología*: “No hay ética sin presencia *del otro* pero también y por consecuencia sin ausencia, disimulo, robo, *différance*,

⁴⁹⁸ Jacques Derrida, *Points de suspension*, p. 375.

⁴⁹⁹ *Ibid.*

escritura. La archi-escritura es el origen de la moralidad así como de la inmoralidad. Apertura no-ética de la ética. Apertura violenta. Como se ha hecho con el concepto vulgar de escritura, sin duda es necesario suspender rigurosamente la instancia ética de la violencia para repetir la genealogía de la moral⁵⁰⁰. El momento de fundación o de apertura de la ética es un momento sustraído, es el tiempo de la *différance*.

En relación a la alteridad, al otro, en el último párrafo de *L'autre cap*, se lee: “Si, para concluir, declarase que me siento europeo *entre otras cosas*, ¿sería eso, en esta declaración misma, ser por ello más o menos europeo? Las dos cosas, indudablemente. Que se saquen las consecuencias. A los otros, en todo caso, y a mí *entre ellos*, les tocará decidir⁵⁰¹.”

Hay, destacados en cursivas, dos *entre*: un “*entre otras cosas*” y un “*entre ellos*”. El primero es un *entre*, en francés, y el segundo es un *parmi*.

En primer lugar, este pasaje citado está en régimen condicional (“Si...”). Es una continuación del motivo de la cuestión de la identidad europea. Lo destacable es que el “yo” no aparece *como* otro, como un otro, sino *entre ellos*, *parmi eux*. El yo, el “mí” no aparece como opuesto al otro, tampoco *como* otro, sino *entre ellos*. Por en medio, entre medio, por entre medio, podríamos decir. Es un buen lugar para la *decisión*. Para esa decisión que viene del otro, de la cual soy pasivo pero que no me exime de responsabilidad. Yo decido entre los otros. Los otros deciden y yo entre ellos.

Otro destacado: la decisión corresponde a los otros y yo entre ellos, pero será en el futuro, más bien en el porvenir. Por lo menos la traducción de Patricio Peñalver es en futuro. En francés: *Qu'on en tire les conséquences. Aux autres, en tout cas, et à moi parmi eux, d'en décider.*

⁵⁰⁰ Jacques Derrida, *De la gramatología*, p. 180 (Minuit, p. 202).

⁵⁰¹ Jacques Derrida, *L'autre cap*, pp. 80-81. Traducción de Patricio Peñalver, p. 68.

Antes de revisar qué ocurre con la política, recordemos lo que Derrida afirma en una intervención en el *Colegio Internacional de Filosofía*, en 1987⁵⁰². Allí dice que la ética y la política tienen tres rasgos comunes:

1. Ambas ordenan una acción y responden a la pregunta “¿Qué debo hacer?”.

2. Ellas ordenan que la respuesta a esta pregunta sea tan reflexiva y responsable como sea posible. Debe ir precedida por un cuestionamiento como parte esencial de cualquier acto ético o político. Un cuestionamiento que afecte no solo a los axiomas, sino a la moralidad y la política.

3. La decisión responsable debe ser hecha con la mayor urgencia. Es decir, la decisión no puede esperar hasta el final de la reflexión, siempre se dará como una interrupción y no como una consecuencia o efecto de la reflexión.

Política

Cuando Derrida, en 1971, le responde a Jean-Louis Houdebine a propósito de la posibilidad de un encuentro entre el materialismo dialéctico y el pensamiento de la escritura, indica algo a propósito del momento oportuno en política. Allí se lee lo siguiente: “En lo que he comenzado a proponer, trato de tener en cuenta ciertas adquisiciones recientes e inacabadas, en el orden de la filosofía, de la semiología, de la lingüística, del psicoanálisis, etc.... Ahora bien, no podemos considerar el texto de Marx, el de Engels o el de Lenin, como una elaboración acabada, que debiera ‘aplicarse’ simplemente a la coyuntura actual. Al decir esto, no avanzo nada que sea contrario al ‘marxismo’, estoy convencido de ello. Estos textos no pueden leerse siguiendo un método hermenéutico o exegético que buscaría en ellos un significado consumado bajo una superficie textual. La lectura es transformadora. Creo que ciertas proposiciones de Althusser lo confirman. Pero esta transformación no se opera de cualquier manera. Exige protocolos de lectura.

⁵⁰² Jacques Derrida, *Negotiations: Interventions and interviews 1971-2001*, Editado, traducido al inglés y con una Introducción de Elizabeth G. Rottenberg, Stanford University Press, California, 2002, p. 296.

Por qué no decirlo brutalmente: todavía no he encontrado ninguno que me satisfaga”⁵⁰³.

Lo notable aquí es el cuidado que pone Derrida en las críticas que él mismo puede hacerle al marxismo, sobre todo para que no pueda pensarse que, porque hay críticas o exigencias de rigor al pensamiento marxista, se está *contra* el “marxismo” o *contra* el materialismo dialéctico. Es destacable pues muchos años más tarde cuando es consultado por sus “silencios obligados”, Derrida aludirá a este cuidado a propósito del “marxismo”: “Ha habido momentos en que, aunque ‘de izquierda’, como se dice y como siempre lo he sido, no podía ni suscribir a la política marxista oficial del partido comunista, al marxismo por lo tanto, ni incluso al althusserianismo, pero tampoco quería, equivocadamente o con razón, oponerme a ello públicamente, hacerme el aliado ‘objetivo’ de un anticomunismo en mi opinión también totalmente sospechoso, en una situación dada. Por consiguiente, lo he callado durante largo tiempo. Pero algunos sabían interpretar mis silencios a través de lo que publicaba”⁵⁰⁴.

Es decir, para intervenir desconstructivamente en política, se debe tomar su tiempo, se deben tomar precauciones para que no parezca una crítica antojadiza y oportunista, o incluso una crítica desafortunada.

En otras palabras, el gesto de no participar en la discusión política es, del todo, un gesto político.

Como vimos en la *Segunda Parte*, aquello que, en cierto modo, desencadena una aparición más ostentosa de la preocupación por lo político, es la crítica de las instituciones. En este sentido, el 21 de noviembre de 1977, en una sesión de *Confrontation* en torno a *Glas* y otros escritos relacionados con el psicoanálisis, Derrida plantea lo siguiente: “Dejemos de lado por el momento el hecho de que esta noche alguien venido del pretendido exterior de la institución de ustedes haya sido invitado (o evitado, como se pueda, digamos por el momento *inevitado*). Dejemos por el momento de lado el hecho de que el inevitable de

⁵⁰³ Jacques Derrida, *Posiciones*, p. 83-84 (Minuit, p. 86)

⁵⁰⁴ *Les inrockuptibles*, p. 28.

marras sea alguien que no se muestra a menudo, una especie de animal que no sale de su agujero sino en el momento en que oye o siente venir hacia él las vibraciones de muros agrietados, de tabiques que se desmoronan, de puntales que tiemblan, de impermeabilizaciones amenazadas, etc., en una palabra los signos de lo que llamé antaño una desconstrucción; y la desconstrucción, he tenido que insistir a menudo en eso, no es un asunto discursivo o teórico sino práctico-político y se produce siempre en unas estructuras llamadas (un poco apresurada y someramente) institucionales. Dejemos de lado ese animal que no sale de su agujero para arreglar las cosas”⁵⁰⁵.

Vuelvo sobre este aspecto práctico-político de la desconstrucción, ahora en otro contexto, referido a la institución psicoanalítica francesa. Lo notable es la fecha: 1977. Es temprana y, sin embargo, ya dice aquí que ha tenido que “insistir a menudo en ello”, es decir, en el aspecto práctico-político que parece o aparece como obnubilado por la preocupación teórica.

En *Mochlos ou le conflit des facultés*, es decir, a principios de 1980, Derrida afirma que la desconstrucción es una toma de posición respecto a las instituciones que regulan nuestras prácticas: “la desconstrucción, precisamente porque nunca ha concernido solo a contenidos de sentido, debería no ser separable de esa problemática político-institucional y exigir un cuestionamiento nuevo sobre la responsabilidad, un cuestionamiento que no se fíe ya necesariamente de los códigos heredados de lo político y de lo ético”⁵⁰⁶.

Pero además de reafirmar e insistir en aquello que ya hemos señalado en textos anteriores, añade algunas observaciones a propósito de la percepción “política” de esta toma de posición desconstruccionista. Prosigo con la cita: “Lo que hace que, demasiado político ante los ojos de algunos, pueda parecer desmovilizadora ante los ojos de aquellos que solo reconocen lo político con la ayuda de los carteles de señalización de preguerra. La desconstrucción no se limita ni a una reforma metodológica tranquilizadora para la organización dada, ni

⁵⁰⁵ Sesión de *Confrontation*, realizada el 21 de noviembre de 1977, en torno a *Glas* y otros escritos relacionados con el psicoanálisis. Publicada bajo el título “Del todo” en *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, Siglo XXI, México, 2ª ed. aumentada, 2001, p. 467-486. La cita corresponde a la página 476 [edición francesa, p. 536].

⁵⁰⁶ *Du droit à la philosophie*, p. 424.

inversamente, a un alarde de destrucción irresponsable o irresponsabilizadora que tendría como más seguro efecto dejar todo en el mismo estado y consolidar las fuerzas más inmóviles de la Universidad”⁵⁰⁷.

A partir de la desconstrucción se plantean, más bien, las condiciones para pensar distintamente lo político. En fin, podríamos hablar de una repolitización a partir de un pensamiento distinto del acontecimiento, de la temporalidad y de lo político. Acontecimiento y temporalidad pensados desde la estructura de la promesa y de lo mesiánico a que hemos aludido más arriba.

Esta condición sería una historicidad entendida como “otra apertura de la acontecimentalidad como historicidad que permite no renunciar sino, por el contrario, abrir el acceso a un pensamiento afirmativo de la promesa mesiánica y emancipatoria como promesa: como *promesa* y no como programa o proyecto onto-teológico o teleo-escatológico—. Pues lejos de que haya que renunciar al deseo emancipatorio, hay que empeñarse en él más que nunca, al parecer, como aquello que, por lo demás, es lo indestructible mismo del ‘es preciso’. Ésa es la condición de una repolitización, tal vez de otro concepto de lo político”⁵⁰⁸.

Hay que tener presente que ese “otro concepto de lo político” aparece asediado por el “tal vez”. Hay una doble apertura en esta condición del “otro concepto de lo político”. Es como una suerte de doble apertura: la de la promesa mesiánica y emancipatoria (como condición) y la del “tal vez”, como dejando la posibilidad del destino de la condición a lo político, al otro concepto de lo político. Pero siempre marcado por el “tal vez”.

La política o lo político o el concepto de lo político tienen que ver, finalmente, con la promesa y con el porvenir.

Esta repolitización o este otro concepto de lo político abierto por la acontecimentalidad y por la promesa, está ligado a la expresión “forma de la democracia” a la que aludíamos en la *Tercera Parte*. En particular, con la noción de *forma* extraída de esa cita de Plotino (*to gar ikhnos tou amorphou morphe*, pues la forma es una huella, un vestigio, de lo informe).

⁵⁰⁷ *Id.*

⁵⁰⁸ Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, p. 89 (Galilée, p. 126).

Indicábamos en una nota, con esa ocasión, que los comentaristas y lectores de Derrida, cuando se refieren a la relación con Plotino, suelen derivarla o remitirla al problema que se da entre la desconstrucción y la teología negativa. Ahora bien, *Sauf le nom* es una ficción en que “dos interlocutores conversan un día de verano [acerca] del nombre, singularmente del nombre del nombre, del nombre de Dios y de lo que él deviene en lo que se llama la teología negativa, allí donde el SobreNombre nombra lo innombrable [...] allí donde la ‘teología negativa’ parece abrir hacia una ‘política’ por venir (hoy o mañana)”⁵⁰⁹. Pues bien, una de esas voces pregunta: “¿Llegaría usted a decir que hoy hay una ‘política’ y un ‘derecho’ de la teología negativa? ¿una lección jurídico-política que extraer de la posibilidad de esta teología?”. La respuesta de la otra voz es “No, no que extraer, no que deducir como de un programa, de premisas o de axiomas. Pero no habría ya ‘política’, ‘derecho’ o ‘moral’ *sin* esa posibilidad, aquella misma que nos obliga desde ahora a poner estas palabras entre comillas. Su sentido habrá temblado”⁵¹⁰. Es decir, la impresentabilidad “aparece” como condición de posibilidad de la política, el derecho y la moral. Se hace necesario e imprescindible pensar esa impresentabilidad que siempre se sustrae a la presentación.

No puede desconocerse que las figuras de lo imposible, las aporías, tienen como consecuencia una crítica, una desconstrucción del motivo de la presencia y del *como tal*. En este sentido, decíamos que la justicia nunca puede presentarse, que la justicia es impresentable. También pasa algo similar con la democracia por venir y su enrevesada implicación temporal: La herencia de una promesa y, a la vez, la urgencia del aquí-ahora.

El tema del secreto también está vinculado con esta particular temporalidad. Especialmente cuando liga el secreto y el testimonio con el instante: temporalizarse sin temporalizarse⁵¹¹. Tal vez podríamos decir: temporalizarse sin

⁵⁰⁹ Jacques Derrida, *Sauf le nom*, Galilée, “Prière d’insérer”, p. 2.

⁵¹⁰ *Ibid*, p. 106.

⁵¹¹ Jacques Derrida, *Demeure*, p. 32 y siguientes.

hacerse presente, sin serlo presentemente. De hecho, el secreto es pensado por Derrida como lo que no aparece⁵¹².

El nombre sin la cosa. Con esta frase podríamos reunir, como un título, esta madeja de cuestiones en torno a la temporalidad en el pensamiento de Jacques Derrida. Por lo menos, la literatura y la democracia son descritas de esta manera: el nombre sin la cosa.

Ultimas preguntas.

A pesar de todas las implicancias éticas y políticas que habremos encontrado, puede aún preguntarse si estos acontecimientos aporéticos, de indecidibilidad, etc., al surgir de un cuestionamiento con la tradición metafísica y logocéntrica, no dependen aún de aquello mismo que desconstruyen, aún cuando sea a título de crítica, de denegación, es decir, si no se le puede hacer, todavía, la misma crítica al pensamiento de Derrida. La misma crítica que él impulsó sobre los escritos de Heidegger, de Levinas, de Foucault, de Mallarmé y de tantos otros. ¿No hay acaso una dependencia respecto de aquello que se critica? ¿Se puede salir de esto? ¿Cuál es la salida de la clausura? ¿Hay salida? Aparentemente hay dos inyunciones: la del aquí ahora y la de la promesa mesiánica del por-venir. Y esto nos lleva a la responsabilidad hiperbólica de asumir la actual exigencia y nunca poder saber si ha sido suficientemente elaborada y vigilante.

Por lo demás, no se trata de una salida. Tal vez pueda pensarse en o a partir de la cita del *Ulises* de Joyce en la Introducción al *Origen de la geometría*: tratar de despertarse de la pesadilla de la historia. Pensando que la historia sea esa necesidad que marca nuestra relación con la metafísica y con el lenguaje, y que el *despertar* sea recordar el sueño, transcribirlo, analizarlo, con, antes y después de Freud. Esta alternativa puede padecer la ironía de Derrida al modo en que lo hace en *Dos palabras para Joyce*: ¿Es posible decir “leí a Joyce”, “leo a Joyce”? ¿Es posible decir “leo a Derrida”? ¿”leo literatura”? ¿”leo filosofía”?, en fin,

⁵¹² Jacques Derrida, *Dire l'événement*, p. 105.

¿"leo"? Tal vez sí, desde el momento en que la lectura se libera de su vínculo con la búsqueda del sentido unívoco y hegemónico. Desde el momento en que el ejemplo de Husserl "verde es o", leído por Derrida en *Firma acontecimiento contexto*⁵¹³ – *le vert est ou* – puede entenderse o querer decir "verde es o" (*le vert est ou*) o "¿dónde está el verde (césped)?", "¿dónde es verde? (*le vert est où?*)", o "¿dónde esté el vaso?" (*le verre est où?*).

También es necesario dejar como una suerte de apertura extratextual de esta tesis, la mención de ciertas autoras y autores como Seyla Benhabib, Chantal Mouffe, Judith Butler y Ernesto Laclau para quienes el pensamiento derrideano ha sido muy fructífero en sus particulares investigaciones. Para estos autores, y disculpándose de antemano por la generalización, la crítica al esencialismo es la condición necesaria para la comprensión de la amplitud del campo de las luchas sociales característica de la presente época de la política democrática. También habría que considerar a Saul Newman⁵¹⁴ entre otras y otros.

Será necesario mencionar también la recepción del pensamiento derrideano por parte de estudiosos de la ética y del ámbito jurídico. Como indicamos en la *Segunda Parte*, en 1989 Derrida se refería a la apariencia de que los textos desconstruccionistas no se ocupen ni de la ética ni de la política, ni los hagan su tema central. Y no dejaba de otorgarle razones, aunque sin referirse explícitamente a ellas. Pero inmediatamente añadía que no eran más que apariencias. Como ejemplos de textos que consideraban estos temas mencionaba "Violencia y metafísica", *Glas*, "Especular – sobre Freud", "Ante la ley", "Declaraciones de independencia" y "Admiración por Nelson Mandela o las leyes de la reflexión".

Del mismo modo, Derrida consideraba "normal, previsible, deseable que las investigaciones de estilo desconstruccionista desembocaran en una problemática del derecho, de la ley y de la justicia"⁵¹⁵. Al desestabilizar la oposición entre ley y

⁵¹³ Jacques Derrida, *Márgenes*, p. 360-361 (Minuit, p. 380-381)

⁵¹⁴ Newman, Saul, "Derrida's Deconstruction of Authority", en *Philosophy & Social Criticism*, vol. 27, 2001, p. 1-20.

⁵¹⁵ Jacques Derrida, *Fuerza de ley*, p. 21.

naturaleza, al desestabilizar los valores de lo propio, de la propiedad, del sujeto, la desconstrucción se convertía en un cuestionamiento sobre el derecho y sobre la justicia. Por esto mismo hubo tal acogida en los departamentos de Derecho.

También consideraba que ciertos desarrollos de la desconstrucción eran del todo necesarios. Entre éstos, los trabajos realizados por los *Critical Legal Studies*, los trabajos de Stanley Fish, Barbara Herrstein-Smith, Drucilla Cornell y Samuel Weber. Derrida consideraba estos trabajos y estas tendencias como “normales, previsibles y deseables”. Así dice de ellos lo siguiente: “Me parece que responden a los programas más radicales de una desconstrucción que querría, para ser consecuente con ella misma, no quedarse encerrada en discursos puramente especulativos, teóricos y académicos sino [...], tener consecuencias, *cambiar* cosas, intervenir de manera eficiente y responsable (aunque siempre mediatizada evidentemente), no sólo en la profesión sino en lo que llamamos la ciudad, la *polis*, y más generalmente el mundo. No cambiarlos en el sentido sin duda un poco ingenuo de realizar una intervención calculada, deliberada y estratégicamente controlada, sino en el sentido de la intensificación máxima de una transformación en curso, a título no simplemente de síntoma o de causa; aquí necesitaríamos otras categorías”⁵¹⁶.

Sin embargo, hay algunas advertencias respecto a asimilaciones precipitadas y analogismos. Los *Critical Legal Studies* (CLS) tienen su propia historia, no son una prolongación de la desconstrucción. Por lo demás, podríamos decir que hay diferencias de intensidad, pues los CLS tienen un desarrollo desigual y magro en cuanto a los cuestionamientos filosófico-desconstructivos, sin embargo, en el área de su competencia, están mucho más avanzados en relación al estado de situación de una desconstrucción literaria o filosófica.

Sin duda, hay otros derroteros, otros autores que han experimentado la necesidad ineludible de la crítica y los análisis derrideanos no solo para poder cuestionar los más variados ámbitos de pensamiento, sino para poder pensarlos con cierta justeza y con cierta justicia.

⁵¹⁶ *Ibid*, p. 22-23.

Ya en 1997, Thomas Keenan, afirmaba que la experiencia de la literatura, de la ética y de la política surgen no solo de la remoción y del abandono de los discursos ético-políticos esencialistas o fundamentalistas, sino que la demostración de lo que llamamos ética y política solo tiene fuerza y sentido gracias a esta falta de fundamentos o esencia (*ungroundedness*): “Tenemos política porque no tenemos fundamentos, ni puntos de vistas confiables – en otras palabras, la responsabilidad y los derechos, las respuestas y las demandas que tenemos como fundamentos se desintegran, y son constitutivas de la política. De este modo, la ‘destrucción’ no está ofrecida aquí como un discurso antiautoritario, un ataque a los fundamentos, sino que como un intento de pensar esta remoción como la condición de toda acción política o (en un registro ligeramente diferente) como la condición de la democracia”⁵¹⁷.

La literatura, la política y la ética solo son comprendidas a través del riesgo y de lo indecible, solo a través de este riesgo es posible la venida y el acontecimiento. Más vale aguantar la aporía de la justicia, más vale la impresentabilidad de la justicia que la obscenidad de la buena conciencia.

⁵¹⁷ Thomas Keenan, *Fables of responsibility. Aberrations and Predicaments in Ethics and Politics*, Stanford University Press, California, 1997, p. 3: “We have politics because we have no grounds, no reliable standpoints—in other words, responsibility and rights, the answers and the claims we make as foundations desintegrate, are constitutive of politics. So ‘deconstruction’ is not offered here as an antiauthoritarian discourse, an attack on grounds, but as an attempt to think about this removal as the condition of any political action or (in a slightly different register) as the condition of democracy”.

Anexo I

A continuación se recopilan diversos documentos de Internet, de la prensa francesa, donde Jacques Derrida da o presta su firma para apoyar o rechazar peticiones, protestas, etc.

- 5 de Julio de 2004. Por la reapertura del castillo de Castries, lugar de encuentros y eventos culturales y artísticos.
- 19 de febrero de 2004. Firma de un llamado contra "la guerra a la inteligencia".
- 10 de julio de 2003. Carta a Jean-Pierre Garrigues donde acepta ser presidente honorario del Comité radicalmente anti-corridas (Crac). (*Libération*, 12 de octubre de 2004.)
- 27 de marzo de 2003. Firma contra el "despedazamiento Breton". Se trataba de la venta en subasta pública de los objetos del departamento de Breton de la rue Fontaine 42.

De LIBERATION

1. Sauver Castries

Lundi 05 juillet 2004 (Liberation - 06:00)

En juillet 2001, nous avons participé au Centre régional des lettres de la région Languedoc-Roussillon à une rencontre sur le thème de la souveraineté, qui réunissait des philosophes et des psychanalystes. L'essentiel de notre réflexion, sur ce sujet d'une grande actualité à la veille d'événements qui, bien que prévisibles, allaient prendre le monde au dépourvu, a pu être suivi par le public montpelliérain venu nombreux au château de Castries. Ces rencontres se sont développées chaque année depuis sur des thèmes différents (la pulsion de mort entre philosophie et psychanalyse, la vérité), à la satisfaction générale de celles et de ceux qui y ont participé.

Or, à la veille de la quatrième édition de ces Rencontres annuelles de Castries, nous apprenons que le nouveau président de la région, Georges Frêche, homme de gauche comme nous, favorable par principe à la culture et à la réflexion intellectuelle, aurait procédé à la suppression du Centre régional des lettres et à la fermeture du château de Castries qui était devenu très vite un haut lieu de la vie des lettres, des arts et des sciences. Nous osons croire qu'il ne s'agit que d'une suspension temporaire des activités de Castries, dont le château a été mis à la disposition de la région par l'Académie française. Nous aimerions que Monsieur Frêche nous rassure.

Féthi Benslama, Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe, René Major, Catherine Malabou, Jean-Luc Nancy, Michel Plon, Elisabeth Roudinesco, Jacqueline Rousseau-Dujardin, Chantal Talagrand

-0-0-0-0-0-0-0-0-0-0-0-

2. A peine président de région, Frêche frappe les esprits

Le maire de Montpellier ferme le Centre régional des lettres, dont il a loué l'action pendant la campagne. Tollé et pétition.

Par Ange-Dominique BOUZET

vendredi 18 juin 2004 (Liberation - 06:00)

Georges Frêche, nouveau président (PS) de la région Languedoc-Roussillon et maire emblématique de Montpellier, n'a pas la réputation de faire dans la dentelle. Ni de s'encombrer des héritages d'un passé qu'il ne considère pas comme sien. En matière culturelle, il avait pourtant, lors de sa campagne électorale, rendu hommage au travail accompli depuis près de vingt ans par le centre régional des lettres (CRL), qu'il s'était engagé à préserver. Quelques semaines après son élection, il a pourtant fait fermer l'accès du château de Castries, où travaille l'équipe du CRL, avant de pousser l'estocade, le 18 mai, au conseil régional, où les élus ont voté l'annulation de la programmation du centre.

Mépris. Dans la communauté intellectuelle, tant nationale que locale, cette offensive suscite un tollé. Le centre dirigé par Anne Potié était doté d'une ligne budgétaire de 1,3 million d'euros (6 % du budget culturel de la région), qu'il employait à différents types d'interventions : l'animation tous publics (colloques et expositions au château de Castries), les aides aux professionnels régionaux (auteurs, éditeurs, traducteurs, etc.) et les actions fédératives.

Plus de mille signataires (de Jacques Derrida à Benjamin Stora en passant par Philippe Caubère, Marie Darrieussecq, Jacques Julliard, François Maspero et Daniel Pennac) ont ratifié la pétition de soutien, lancée il y a une semaine à l'initiative des éditions Climats et Verdier. «Je ne m'explique pas qu'on détruise un

tel instrument de travail, au mépris des promesses et des engagements pris», s'insurge Frédéric Joly, des éditions Climats, s'indignant des déclarations faites par le conseiller en communication de Georges Frêche, Sylvain Jambon, au journal le Monde du 12 juin : «Il a présenté les actions du CRL à l'étranger comme une sorte de tourisme culturel, absorbant 50 % de son budget, alors que les comptes qui nous ont été régulièrement communiqués montrent qu'elles sont de l'ordre de 5 % ! Si un homme politique d'extrême droite agissait ainsi, ce serait l'insurrection générale, ce n'est pas parce que Georges Frêche se réclame de la gauche que nous allons laisser faire.»

Court-circuit. De grandes librairies ont aussi signé la pétition, telles Ombres blanches à Toulouse et Sauramps à Montpellier. Le Syndicat de la librairie française (SNL) prévoit, dans sa prochaine lettre d'information, de faire état de son «inquiétude», aggravée par la politique que Frêche, là aussi au mépris de ses promesses, a mise en place dans le domaine de la gratuité des livres scolaires : alors qu'il s'était engagé sur l'adoption d'un système de chèques aux parents, il a finalement opté pour une subvention des achats des lycées, qui court-circuite les librairies.

Côté Georges Frêche, Sylvain Jambon cherche à dégonfler l'affaire : «Le centre régional des lettres, chez nous, n'a pas d'autonomie, c'est un service régional, contrairement aux autres régions où il s'agit d'associations cofinancées par l'Etat, explique-t-il. Il n'y a pas de décision de fermeture le concernant, mais un simple gel, s'inscrivant dans une mise à plat générale de toutes les interventions régionales (pas seulement culturelles) sur lesquelles nous faisons procéder à cinq audits.»

«Propos déformés». Quid des déclarations de Frêche selon lesquelles «ce n'est pas la vocation de la région de subventionner les éditeurs ou le livre» ? «On a déformé ses propos, répond Jambon. Il a dit qu'une région n'a pas pour vocation naturelle de subventionner une structure privée, fût-elle une maison d'édition. C'est tout à fait différent. La nouvelle majorité mènera une grande politique du livre, de la culture et de la démocratie, mais fondée sur le résultat des audits, attendu fin août,

et sur une consultation que nous mènerons dans seize villes à travers trente réunions publiques.»

En attendant, l'affaire semble prendre plus d'ampleur que prévu. «Mille intellectuels contre Frêche», titrait hier en une le quotidien régional Midi libre. Et de souligner le paradoxe amenant le cacique de Montpellier, après s'être posé en protecteur des arts dans sa ville («Bagouet, c'est lui. Et René Koering. Et le Festival Radio France. Et un orchestre national. Et un Opéra de même»), à se muer, à la région, en bête noire de l'intelligentsia.

-0-0-0-0-0-0-0-0-0-0-

3. Collection Breton: l'Etat préemptera dans la vente

«Hegel et Freud au grand complet», des toiles de Ernst ou Miro, des collections de cannes et de moules à gaufre, des fossiles d'oursins et des oiseaux mouche: L'Etat préemptera dans la vente des œuvres de l'appartement d'André Breton, mises aux enchères publiques.

Par F. RI

jeudi 27 mars 2003 (Liberation.fr - 17:25)

«ANDRÉ BRETON: TE BRADER NON». L'anagramme de Didier Daeninckx s'affiche en capitales sur le site littéraire remue.net. Le site de François Bon remue ciel et terre, depuis trois mois, pour tenter d'éviter la vente aux enchères publiques de la collection d'André Breton. Les pétitionnaires (1) vont sans doute pousser un soupir de soulagement. L'Etat a déclaré officiellement qu'il préempterait dans la vente.

Dans une lettre envoyée à Bertrand Delanoë, et dont l'existence a été révélée jeudi par l'AFP, le ministre de la Culture, Jean-Jacques Aillagon, écrit: «L'Etat acceptera de préempter pour le compte de la Ville de Paris». «J'ai été très

sensible, à cet égard, au vœu que le Conseil de Paris a voté à l'unanimité (le 25 février, ndlr) en faveur de la sauvegarde de la collection Breton. J'y ai vu le signe de votre souci que la Ville et ses institutions culturelles puissent intervenir aux côtés de l'Etat», ajoute Aillagon.

L'annonce, en novembre 2002, de la dispersion des œuvres de l'appartement du 42 rue Fontaine, où le fondateur du surréalisme a vécu de 1922 à 1966, a suscité une énorme émotion. Le 42 abrite «les œuvres des poètes mais aussi Hegel et Freud au grand complet», disait Breton lui-même, ainsi que des toiles de Chirico, Picabia, Ernst, Picasso ou Miro, des objets ethnographiques, des collections de cannes, de moules à gaufre, de bénitiers, des fossiles d'oursins, des moules à hostie, une vitrine d'oiseaux mouche, etc. Sur les étagères se trouvaient des ouvrages dédicacés d'Apollinaire, Trotski ou Gracq... Un véritable musée divisé en 4.100 lots.

30 millions d'euros. C'est «une sorte d'Atlantide de la modernité qui s'ouvrirait aujourd'hui», qualifie ainsi l'expert Marcel Feiss. L'ensemble montre «l'âme du surréalisme», façonnée par un génial visionnaire de l'art. Au total, la vente intitulée «André Breton, 42 rue Fontaine», menée par [l'étude CalmelsCohen](#), est estimée à 30 millions d'euros.

Pourquoi une telle vente? La fille d'André Breton, Aube Elleouët, ne s'est jamais exprimée à ce sujet. Les commissaires priseurs chargés de la vente, qui se tient du 1er au 18 avril, expliquent: «Dans l'impossibilité de conserver intacte l'intégralité du patrimoine, devant le peu d'empressement des pouvoirs publics à soutenir la création d'une Fondation du surréalisme à Paris, Aube et sa fille Oona ont pris la décision d'organiser cette vente publique.» Entre temps, les héritières du poète ont fait la dation du «mur» de l'atelier d'André Breton (200 œuvres et objets organisés par Breton), en paiement des droits de succession d'Elisa Breton, veuve de l'artiste, morte en 2000.

Lundi soir à la Mutualité, les opposants à la dispersion aux quatre coins de la planète de l'extraordinaire collection de la rue Fontaine se mobilisaient à

l'occasion du Printemps des Poètes. Un des premiers textes du comité disait: «A l'heure actuelle, seuls des écrivains américains ont réagi, cependant que des acheteurs de même nationalité font déjà offre pour l'appartement André Breton. Nous ne laisserons pas passer pareille infamie. Nous nous réservons toutes formes de manifestations et d'interpellations aux dites «autorités culturelles françaises». Centre Pompidou, Ministère de la Culture: êtes-vous là?». Oui, répondit enfin l'écho.

(1) Plus de 2.700 signatures contre le «dépeçage Breton» à ce jour, dont Jacques Dupin, Bernard Noël, Michel Butor, Annie Ernaux, Jacques Rancière, Jean-Luc Nancy, Jacques Derrida, Leslie Kaplan, Dominique Desanti, etc.

L'HUMANITÉ

Article paru dans l'édition du 19 février 2004.

Intellectuels contre " la guerre à l'intelligence "

Des milliers d'enseignants, cinéastes, chercheurs, magistrats, avocats, écrivains ou intermittents du spectacle signent un appel contre " la guerre à l'intelligence " menée, selon eux, par le gouvernement et publié hier dans les *Inrockuptibles*.

" Tous ces secteurs du savoir, de la recherche, de la pensée, du lien social, producteurs de connaissance et de débat public font aujourd'hui l'objet d'attaques massives, révélatrices d'un nouvel anti-intellectualisme d'État. C'est à la mise en place d'une politique extrêmement cohérente que nous assistons ", selon l'appel.

Le magazine publie 8 000 signatures, dont celles de Jacques Derrida, Alain Touraine, François Ozon, Claude Lanzmann, Arnaud Desplechin, Philippe Djian, Martin Winckler, Hélène Cixous, Patrick Chamoiseau, Marie Darrieussecq, Patrice Chéreau, Ariane Mnouchkine, Rony Brauman, Patrick Pelloux, Michel Rocard, Jack Ralite, etc.

**Après la mort de Jacques Derrida .
Les anticorrida ont perdu un militant**

mardi 12 octobre 2004 (Liberation - 06:00)

Le 10 juillet 2003, Jacques Derrida nous écrivait : «J'ai une telle sympathie pour la cause que vous défendez que j'accepte volontiers de devenir le président d'honneur de votre mouvement.» Le philosophe suivait de près nos actions et écrivait, le 3 août 2003, peu avant notre première campagne d'affichage pour dénoncer la barbarie tauromachique : «Les documents que vous m'envoyez sont extraordinaires et, si c'était nécessaire, plus que probants.» Enfin, le 24 décembre 2003, il écrivait au vice-président du Comité radicalement anticorrida (Crac) : «Je suis impressionné par le travail que fait "notre" comité. Permettez-moi de vous féliciter, vous-même et toute l'équipe du Crac.»

A l'heure où douze villes de Catalogne espagnole se sont déclarées anticorrida, à commencer par la capitale, Barcelone, à l'heure où des corridas sont annulées en Espagne pour non-respect de la législation sur la protection de l'enfance, à l'heure où Mme Marland-Militello, soutenue par 42 députés (et ce n'est qu'un début), dépose une proposition de loi pour l'abolition des corridas en France, nous

perdons l'un de nos présidents d'honneur. Mais nous perdons surtout l'une des consciences de notre époque, un intellectuel capable de compassion, un humaniste, un vrai. En son honneur et pour sa mémoire, nous poursuivrons la lutte jusqu'à l'abolition et la disparition définitive de ce dernier vestige d'une barbarie inouïe autorisée par la loi. Et rien ne nous fera renoncer.

Jean-Pierre Garrigues, Comité radicalement anticorrída (Crac)

Anexo II

Prefacio^{*}

Por Jacques Derrida

Vice-presidente del Parlamento internacional de los escritores^{**}

Hace casi veinticinco años – todavía me angustia y me desespera este recuerdo –, nos habíamos puesto así en movimiento, en vano, para intentar arrancar de una infernal maquinación jurídico-carcelaria a alguien que representaba entonces en Estados Unidos, en aquellos años, una de las figuras ejemplares para el joven Mumia Abu-Jamal. Este militaba desde hace algunos años, desde 1968: tenía apenas catorce años en la época en que acababan de dar rienda suelta a los adeptos y a la policía del siniestro Wallace, ese gobernador segregacionista de Alabama que tenía una reunión electoral en Filadelfia, la ciudad de Mumia, quien entonces, como tantos otros, fue golpeado por las fuerzas del orden. La figura ejemplar de aquel que nosotros [8] no habíamos podido salvar en 1971, ejemplar también para Mumia, era George Jackson. Con Jean Genet y

^{*} Prefacio a Mumia Abu-Jamal, *En direct du couloir de la mort*, La Découvert, París, 2003, pp. 7-13. Los números entre corchetes indican el número de página del texto original. La traducción corre bajo mi responsabilidad.

^{**} Creado en julio de 1993, presidido desde febrero de 1994 por Salman Rushdie, el Parlamento Internacional de los escritores reúne más de trescientos escritores del mundo entero. Su objetivo es “organizar una solidaridad concreta con los escritores que cada vez son amenazados con mayor frecuencia en su trabajo y en su existencia”, y constituir “un lugar de reflexión y de intercambios sobre nuevas formas de compromiso rechazando toda fidelidad política y toda operación puramente mediática”.

otros amigos, habíamos decidido escribir y hablar por Jackson. Algunos de nosotros, fue mi caso, acabábamos de escribir o de gritar la indignación, apenas acababan de denunciar el crimen inminente, cuando supimos que era ya demasiado tarde: George Jackson acababa de ser asesinado en prisión en condiciones viles.

¿Es tiempo de interrumpir el inmundo proceso en curso? ¿Tendremos los medios? ¿Será bastante poderoso el inmenso movimiento que ha alzado a través del mundo, tanto a hombres y a mujeres, como a organizaciones decididas a no dejar que se cometa una injusticia tan bárbara?

Por supuesto, nunca debemos dejarnos desanimar, incluso si sabemos por experiencia, si el que firmó la orden de ejecución por inyección letal, el gobernador Tom Ridge, como los electores con los que ha concluido así un trato (porque dijo querer así *“fulfill a campaign promise”*: “mantener una promesa electoral”), de esta brutalidad político-policíaca no podemos esperar sino poca atención y sensibilidad, poca inteligencia por tanto para los testimonios, los argumentos, las protestas de justicia y de humanidad, que podamos dirigirles. Todos nuestros gritos les llegan ensordecidos desde muy lejos, casi desde otro mundo. Les provoca poco problema a esos duros de oído y de corazón, a esos de los que sabemos ahora, por mil testimonios, que se divierten pronunciando entre ellos, como una buena y pringosa broma, la expresión “presunción de inocencia”. En estas condiciones, el único “cálculo” con el que es quizás “razonable” contar todavía, sería el que podrían inspirar al gobernador – y a [9] aquellos que pueden ejercer alguna presión sobre él – el recuerdo y el miedo de las explosiones que seguirán la muerte de Abu-Jamal, como en Los Angeles hace poco, pero esta vez en tantas otras ciudades.

Pero no debemos ceder. Al contrario, debemos acelerar e intensificar nuestra acción. Indudablemente y en primer lugar, este deber nos es dictado por la singularidad de una historia, la del mismo Mumia Abu-Jamal. Su destino es único, no lo olvidemos, como lo será su muerte, como lo habrá sido un sufrimiento indescriptible. Y sin embargo, esta injusticia revela ejemplarmente, en su generalidad masiva, cierto estado del derecho y de la política penal o carcelaria de

la que son víctimas, en los Estados Unidos, tantos y tantos prisioneros, en su gran mayoría, afro-americanos.

Todos sabemos, el mundo sabe hoy lo que habrá sido desde hace trece años el infierno del *death row*, del “pasillo de la muerte” “supermax” y *high tech* en el que se ha aislado, en verdad, torturado día y noche, a Mumia Abu-Jamal, después de un proceso notoriamente indigno.

En efecto, la mayor parte de los Negros del jurado han sido rechazados, los medios de investigación, de hecho, rehusados, un abogado ha sido comisionado de oficio y elegido por su incompetencia, un policía que habría podido testimoniar a favor del acusado, ha sido dejado de lado, sin olvidar las innumerables contradicciones de los testigos de la acusación...

Pasaríamos horas en enumerar todas las irregularidades que han manchado esta mascarada judicial cuyos elementos, todos, están ahora reunidos y son bien conocidos por el mundo entero. Por el contrario, todo demuestra que se encarnizan sobre aquel que fue, durante un tiempo, miembro de los Black Panthers, antes de llegar a ser un periodista valiente e independiente, también popular y rápidamente apodado “la voz de los sin voz” (*the voice of [10] the voiceless*). Esta voz ha llegado a ser intolerable, es a ella a la que se quiere no solo hacer callar, incluso [se quiere] no haber oído, sino impedir que se levante en otras voces vivas que vendrían a protestar contra la misma opresión, la misma represión racista.

Como lo recuerda Mumia Abu-Jamal, en el momento en que Sudáfrica arroja la pena de muerte al basurero de la historia, he aquí que, como otros Estados americanos que tienden cada vez más, hoy, a reestablecer la pena de muerte o a cambiar de opinión sobre la suspensión provisoria de las ejecuciones, Pensilvania quiere ofrecer más “sangre negra” a su ebriedad racista, y esto en un Estado que se atreve a jactar de ser el Estado donde fue escrita la Constitución de los Estados Unidos de la que, sin embargo, viola cada día tanto su letra como su espíritu, destruyendo las pruebas de la inocencia de Abu-Jamal y confiando la instrucción del proceso a un miembro retirado del lúgubre y desde ahora célebre Orden fraterno de la policía, que vocifera la muerte y el linchamiento.

Sin olvidar nunca la terrible historia de Abu-Jamal, sin borrar su singularidad bajo pretexto de que ella representa también ejemplarmente, en su figura, la condición de tantos Afro-americanos, conviene sin embargo recordar, lo hago con una palabra muy breve, que no solamente el sistema carcelario se desarrolla en los Estados Unidos a un ritmo incomparablemente superior que el de todos los otros países del mundo, que cerca de 3000 personas esperan allí por ahorcamiento, electrocución, cámara de gas, inyección letal o pelotón de ejecución, sino que, Amnesty International nos lo recuerda, ciertas prisiones americanas, por ejemplo en Colorado, están entre las más inhumanas del mundo (automatizadas, robotizadas, sustraídas a todo contacto humano, día y [11] noche bajo vigilancia electrónica, y sobre todo, en primer lugar, no lo olvidemos, reservadas a prisioneros políticos; verdaderos campos de la muerte a veces mantenidos por empresas privadas con la más tranquila buena conciencia y la mejor gestión posible sobre el mercado del derecho).

Solo en el Estado de Pensilvania, donde cerca de 150 hombres y mujeres esperan su ejecución, el 60 % de esos condenados son Afro-americanos, mientras que éstos representan entre el 6 % y el 9 % de la población (síntoma que evidentemente traduce un estado general, social, económico, político y simbólico del país que no se podría tratar sin abstracción, en el solo plano de la estadística demográfica, policial o judicial).

Estos condenados pasan entre 22 a 23 horas por día en celdas en condiciones crueles y humillantes, privados de todo aquello a lo que deberían tener derecho, y cada vez más duramente desde 1992: nada de libros, nada de radio, casi nada de comunicación con el exterior. Por cierto, nadie puede permanecer insensible y asistir en silencio o pasivamente a lo que recuerdo aquí, un poco rápido y demasiado secamente. Pero más allá de la indignación o de la rebelión de la que todos nosotros debemos testimoniar, quisiera decir también algunas de las razones por las que el Parlamento internacional de los escritores, en tanto que tal, ha juzgado inmediatamente necesario tener su parte de iniciativa en este gran movimiento.

Incluso si no estuviéramos persuadidos por mil indicios de que la justicia ha sido violada en el caso de Abu-Jamal durante más de trece años y que su proceso apela al menos una revisión, el Parlamento internacional de escritores se opone por principio, por lo que [12] es su principio mismo, tanto a las torturas policiales y carcelarias, como a la pena de muerte, lo que es obvio desde el momento en que nos alzamos contra todas las violaciones de la libertad de hablar y de escribir, todas las violencias y todas las trabas a la libertad que imponen fuerzas, gubernamentales o no, a los intelectuales, escritores, científicos, periodistas.

A este respecto, la amenaza de muerte que pesa sobre Abu-Jamal es análoga a la que intenta, un poco por todas partes en el mundo de hoy, reducir al silencio (a través del asesinato, la prisión, el exilio, la censura bajo todas sus formas) tanto a intelectuales o escritores, tanto a periodistas, tanto a hombres y mujeres que reivindican su derecho a la palabra libre y pública.

Sin dejar de ser él mismo, Abu-Jamal, “la voz de los sin voz”, es en primer lugar un prisionero político. Porque arriesga la muerte, representa así para nosotros hoy todas esas voces, la voz, una voz de todas esas voces. Y no cesaremos ya de oírla.

Incluso antes que nos lo recuerde él mismo, sabíamos que lo que se quería hacer desaparecer, además del testigo y del militante lúcido, es un hombre de palabra y un escritor.

Abu-Jamal no es solo el que ha recordado a los Estados Unidos esa primera enmienda, esa libertad de prensa y esa libertad de palabra con la que ellos se llenan la boca mientras amordazan a muerte la de tantos otros.

Abu-Jamal no es solamente un periodista popular, sino también alguien que ya ha sido castigado y sometido a un tratamiento especialmente riguroso por haber sido el autor de este libro, *En directo desde el corredor de la muerte*.

Este escritor habrá descrito ante la cara del mundo la condición de los corredores de la muerte. Nos lo recuerda con una ironía terrible e impecable: en Pensilvania, lugar de nacimiento de la Primera Enmienda de la Constitución, “*writing is a crime*”, “escribir es un crimen”.

Cuando nos exhorta, desde su corredor de la muerte, a “*write on*”, a continuar escribiendo, yendo derecho, justo donde es necesario, esta apelación y esta inyunción nos dictan nuestra ley. Este imperativo nos recuerda nuestra carta y nuestra verdad. El compromiso de esta perseverancia incondicional en la escritura lleva mucho más allá de los intereses de una corporación de escritores o de la protección de una sociedad de gente de letras. Este no fue nunca el caso, pero hoy menos que nunca, lo sabemos demasiado.

Y cuando las llamadas “democracias occidentales” se vanaglorian de dar sobre este terreno lecciones al mundo, a todos los Estados, a todas las naciones que violan en efecto derechos imprescriptibles, y lo hacen cada vez más en todas partes, con mayor arrogancia, pues bien, los donadores de lecciones deberían comenzar por respetar en sus casas, sí, en primer lugar en sus casas, los principios de los que tan prestos están para exportar su retórica. Sin lo cual esta elocuencia de la “buena conciencia” no será sino una de esas “tácticas de intimidación” de las que habla Mumia Abu-Jamal – a quien dejo la última palabra para lo que será, esperémoslo, un rasgo imborrable y la firma del [ser] vivo que saludamos: “El simple hecho que yo escriba revela el fracaso total de su táctica de intimidación, como lo revela también el simple hecho de que ustedes leen”.

París, 1 de agosto de 1995

BIBLIOGRAFÍA

De Jacques Derrida

(Orden cronológico de publicación)

L'ORIGINE DE LA GÉOMÉTRIE, de Edmund Husserl, Introducción y Traducción, PUF, París, 1962 (*Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*, Manantial, Buenos Aires, 2000, trad. esp. Diana Cohen y Vera Waksman).

LA VOIX ET LE PHENOMENE. INTRODUCTION AU PROBLEME DU SIGNE DANS LA PHENOMENOLOGIE DE HUSSERL, Presses Universitaires de France, París, 1967 (*La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Pre-textos, 2ª edición, Valencia, 1995, trad. esp. y prólogo, Patricio Peñalver)

L'ÉCRITURE ET LA DIFFÉRENCE, Le Seuil, París, 1967 (*La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1987, trad. esp. Patricio Peñalver).

DE LA GRAMMATOLOGIE, Minuit, París, 1967 (*De la gramatología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, trad. esp. O, del Barco y C. Ceretti).

POSITIONS, Minuit, Paris, 1972 (*Posiciones*, Pre-textos, Valencia, 1977, trad. esp. M. Arranz)

MARGES – DE LA PHILOSOPHIE, Minuit, Paris, 1972 (*Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989, “Presentación” de Carmen González Marín. No se indica nombre de traductor).

LA DISSÉMINATION, Seuil, Paris, 1972 (*La diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1975, trad. esp. José Martín Arancibia).

LA FILOSOFÍA COMO INSTITUCIÓN, Granica, Barcelona, 1984.

OTOBIOGRAPHIES. L’ENSEIGNEMENT DE NIETZSCHE ET LA POLITIQUE DU NOM PROPRE, Galilée, Paris, 1986.

PARAGES, Galilée, Paris, 1986.

ALTERITES, Osiris, Paris, 1986.

PSYCHE. INVENTIONS DE L’AUTRE, Galilée, Paris, 1987.

ULYSSE GRAMMOPHONE. DEUX MOTS POUR JOYCE, Galilée, Paris, 1987 (*Ulises gramófono. Dos palabras para Joyce*, Tres Haches, Buenos Aires, 2002, trad. esp. Mario E. Teruggi).

MÉMOIRES – POUR PAUL DE MAN, Galilée, Paris, 1988 (Memorias para Paul de Man, Gedisa, Barcelona, 1989, trad. esp. del inglés por Carlos Gardini).

DU DROIT A LA PHILOSOPHIE, Galilée, Paris, 1990.

LIMITED INC., Galilée, Paris, 1990.

L'AUTRE CAP, Minuit, Paris, 1991 (*El otro cabo. La democracia, para otro día*, del Serbal, Barcelona, 1992, trad. esp. Patricio Peñalver).

POINTS DE SUSPENSION. ENTRETIENS, Galilée, Paris, 1992.

PASSIONS, Galilée, Paris, 1993.

KHORA, Galilée, Paris, 1993.

SPECTRES DE MARX. L'ETAT DE LA DETTE, LE TRAVAIL DU DEUIL ET LA NOUVELLE INTERNATIONAL, Galilée, Paris, 1993 (*Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Trotta, Madrid, 1995, trad. esp. Cristina de Peretti y José Miguel Alarcón).

FORCE DE LOI. LE «FONDEMENT MYSTIQUE DE L'AUTORITÉ», Galilée, Paris, 1994 (*Fuerza de ley. El «Fundamento místico de la autoridad»*, Tecnos, Madrid, 1997, trad. esp. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez).

POLITIQUES DE L'AMITIÉ, SUIVI DE L'OREILLE DE HEIDEGGER, Galilée, Paris, 1994 (*Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, Trotta, Madrid, 1998, trad. esp. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte).

MAL D'ARCHIVE. UNE IMPRESSION FREUDIENNE, Galilée, Paris, 1995 (*Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Trotta, Madrid, 1997, trad. esp. Francisco Vidarte).

APORIES. MOURIR – S'ATTENDRE AUX «LIMITES DE LA VERITE», Galilée, Paris, 1996 (*Aporías. Morir – esperarse en los «límites de la verdad»*, Paidós, Barcelona, 1998, trd. esp. Cristina de Peretti).

LE MONOLIGUISME DE L'AUTRE OU LA PROTHÈSE D'ORIGINE, Galilée, París, 1996 (*El monolingüismo del otro*, Ediciones Manantial SRL, Buenos Aires, 1997, trad. esp. Horacio Pons).

COSMOPOLITAS DE TODOS LOS PAÍSES, ¡UN ESFUERZO MÁS!, Cuatro ediciones, Valladolid, 1996, trad. esp. Julián Mateo Mallorca (*Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Galilée, París, 1997).

ANNE DUFOURMANTELLE INVITE JACQUES DERRIDA A REpondre DE L'HOSPITALITE, Calmann-Lévy, 1997 (Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 2000, trad. esp. Mirta Segoviano).

ADIEU À EMMANUEL LÉVINAS, Galilée, París, 1997 (*Adios a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, Trotta, Madrid, 1998, trad. esp. Julián Santos Guerrero).

« *IL GUSTO DEL SEGRETO* », con Maurizio Ferraris, Laterza, Roma, 1997.

DEMEURE – MAURICE BLANCHOT, Galilée, París, 1998.

DONNER LA MORT, Galilée, París, 1999 (*Dar la muerte*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2000, trad. esp. Cristina de Peretti y Paco Vidarte).

FOI ET SAVOIR SUIVI DE LE SIÈCLE ET LE PARDON, Seuil, París, 2000 (*El siglo y el perdón* seguido de *Fe y saber*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 2003, traducciones de Mirta Segoviano, Cristina de Peretti y Paco Vidarte).

ÉTATS D'ÂME DE LA PSYCHANALYSE, Galilée, París, 2000, (*Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad*, Paidós, Buenos Aires, 2001, trad. esp. Virginia Gallo).

DE QUOI DEMAIN... , DIALOGUE, con Élisabeth Roudinesco, Fayard/Galilée, Paris, 2001 (*Y mañana qué...*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003, trad. esp. Víctor Goldstein).

PAPIER MACHINE. LE RUBAN DE MACHINE A ECRIRE ET AUTRES REPOSES, Galilée, Paris, 2001 (*Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, Trotta, Madrid, 2003, trad. esp. Cristina de Peretti y Paco Vidarte).

DIRE L'ÉVENEMENT, EST-CE POSSIBLE ? SEMINAIRE DE MONTREAL, POUR JACQUES DERRIDA, L'Harmattan, Paris-Montréal, 2001.

SUR LA PAROLE, Éditions de l'aube, Paris, 2001 (*¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Trotta, 2001, trad. esp. Cristina de Peretti y Paco Vidarte).

JACQUES DERRIDA. DECONSTRUCTION ENGAGED. THE SYDNEY SEMINARS, Editado por Paul Patton y Terry Smith, Power Publication, Sydney, 2001.

NEGOTIATIONS: INTERVENTIONS AND INTERVIEWS 1971-2001, Editado, traducido al inglés y con una Introducción de Elizabeth G. Rottenberg, Stanford University Press, California, 2002.

FICHUS, Galilée, Paris, 2002 (*Acabados seguido de Kant, el judío, el alemán*, Trotta, Madrid, 2004, trad. esp. Patricio Peñalver).

INTERPRETATIONS AT WAR, Galilée, Paris, 1987-2003 (*Acabados seguido de Kant, el judío, el alemán*, Trotta, Madrid, 2004, trad. esp. Patricio Peñalver).

"Préface", Mumia Abu-Jamal, *EN DIRECT DU COULOIR DE LA MORT*, La Découvert, Paris, 2003.

VOYOUS. DEUX ESSAIS SUR LA RAISON, Galilée, París, 2003 (*Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Trotta, Madrid, 2005).

CHAQUE FOIS UNIQUE, LA FIN DU MONDE, textos presentados por Pascale-Anne Brault y Michel Naas, Galilée, París, 2003 (*Cada vez única, el fin del mundo*, Pre-textos, Valencia 2005, trad. esp. y posfacio de Manuel Arranz, Epílogo de Jean-Luc Nancy).

LE « CONCEPT » DU 11 SEPTEMBRE. DIALOGUES À NEW YORK (OCTOBRE-DÉCEMBRE 2001), con Jürgen Habermas, presentados y comentados por Giovanna Borradori, Galilée, París, 2004 (*La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Taurus, Buenos Aires, 2004, trad. esp. de la edición en inglés por Juan José Botero y Luis Eduardo Hoyos).

DEPLIER PONGE. ENTRETIEN DE JACQUES DERRIDA AVEC GERARD FARASSE, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2005.

Artículos

« Mallarmé », en *ANTHROPOS*, 13, 1989.

« Confesar – Lo imposible. “Retornos”, arrepentimiento y reconciliación », en *ISEGORÍA*, 23, 2000, pp. 17-43.

«La phénoménologie et la clôture de la métaphysique. Introduction à la pensée de Husserl», en *ALTER*, 8, 2000, pp. 69-84. Publicado originalmente en lengua griega en *Epokhe*, Atenas, febrero de 1966. Traducción esp. por Carlos Contreras Guala en internet : www.jacquesderrida.com.ar

Entrevistas

« Derrida avec Lévinas : “entre lui et moi dans l’affection et la confiance” » Propos recueillis par Alain David, en *MAGAZINE LITTERAIRE*, 419, abril de 2003, pp. 30-34.

« Thinking at the Limits: A dialogue with Jacques Derrida », en *PHILOSOPHY TODAY*, vol. 48, Spring 2004, pp. 3-11.

« Diálogo entre Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy », en *ANTHROPOS*, 205, 2004, pp. 27-48.

« La vérité blessante ou le corps à corps des langues. Entretien avec Jacques Derrida» Entrevista realizada por Evelyne Grossman, en *EUROPE*, 901, Mayo 2004, pp. 8-28.

« This strange institution called literature. An interview with Jacques Derrida », en Derek Attridge (ed.), *ACTS OF LITERATURE*, Routledge, New York, 1992, pp. 33-75.

“Si puedo hacer más que una frase...” Entrevista a Jacques Derrida realizada por Sylvain Bourmeau, Jean-Max Colard y Jade Lindgaard, *Les Inrockuptibles*, 435, marzo-abril de 2004, pp. 26-34.

Revistas

L’Arc, 54, 1973.

Anthropos, Suplementos, 13, “Jacques Derrida. ‘¿Cómo no hablar?’ y otros textos”, 1989.

Magazine littéraire, 286, Marzo de 1991.

Daimon. Revista de Filosofía, Universidad de Murcia, Número 19, “Contextos de Derrida”, Julio-Diciembre 1999.

Magazine littéraire, 430, Abril de 2004.

Cahier de L’Herne, “Derrida”, 83, 2004.

Rue Descartes, “Salut à Jacques Derrida”, 48, Abril de 2005.

Cités. Philosophie, politique, histoire, “Derrida politique”, 30, 2007.

Sobre Jacques Derrida

(Orden alfabético)

- AA. VV. *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, Verso, London, New York, 1999.
- AA. VV. *Jacques Derrida. Critical Assessments of Leading Philosophers*, 3 Vols., Zeynep Direk y Leonard Lawlor (eds.), Routledge, London and New York, 2002.
- AA.VV. *Desconstrucción y crítica*, Siglo XXI, México, 2003.
- AA.VV. *Homenajes y Fugas. Conversaciones (con-sobre-desde) Jacques Derrida*, Víctor Berríos y Nelson Rodríguez (compiladores), Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago, 2007.
- BEARDSWORTH, Richard *Derrida & the Political*, Routledge, London, New York, 1996.
- BENNINGTON, Geoffrey *Legislations. The Politics of Deconstruction*, Verso, London, 1994.
- BERNASCONI, Robert «The Trace of Levinas in Derrida», en *Derrida and Différance*, ed. D. Wood and R. Bernasconi, Parousia Press, Coventry, pp. 13-29.

- « Ni la condición, ni el cumplimiento de la ética: Derrida, Levinas y la deducción de una política desde la ética», en *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de E. Levinas*, ed. de Moisés Barroso Ramos y David Pérez Chico, Trotta, Madrid, 2004.
- CAPUTO, John (ed.) *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*, Fordham University Press, New York, 1997.
- CONTRERAS G. Carlos *Metáfora y desconstrucción*, Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía, Universidad de Valparaíso, Viña del Mar, 1997.
- “El gesto performativo de la fundación. La Proclamación de la Independencia”, *Revista Electrónica Cyber Humanitatis*, N° 27, invierno de 2003.
- “Implicaciones ético-políticas de la desconstrucción”, en Víctor Berríos y Nelson Rodríguez (compiladores), *Homenajes y Fugas. Conversaciones (con-sobre-desde) Jacques Derrida*, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago, 2007, pp. 47-58.
- “De lo oblicuo a lo aporético. Responsabilidad, justicia y desconstrucción”, *Revista de Filosofía*, volumen 63, 2007, pp. 111-116.
- CHERIF, Mustapha *L’Islam et l’Occident. Rencontre avec Jacques Derrida*, Odile Jacob, París, 2006.

- CRITCHLEY, Simon *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 2^a edición, 1999.
- *Ethics, Politics, Subjectivity. Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*, Verso, London, New York, 1999.
- FERRARIS, Maurizio *Introducción a Derrida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
- FYNSK, Christopher "Derrida and philosophy: acts of engagement", en *Jacques Derrida and the Humanities. A critical reader*, ed. Tom Cohen, Cambridge University Press, 2001, pp. 152-171.
- GASCHE, Rodolphe *The Tain of the Mirror*, Harvard University Press, 1986.
- "L'expérience aporétique aux origines de la pensée" in *Etudes françaises*, 38, 1-2, 2002, pp. 103-121.
- "L'étrange concept de responsabilité" in Marie-Louise Mallet (dir.), *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, Galilée, París, 2004, pp. 361-374.
- GOLDSCHMIT, Marc *Jacques Derrida, una introducción*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2004.
- GOMEZ R., Antonio (ed.) *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, Cuaderno Gris, Madrid, 1998.

- HABERMAS, Jürgen “Sobrepujamiento de la filosofía primera temporalizada: crítica de Derrida al fonocentrismo”, en *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, pp. 197-224.
- “Excurso sobre la disolución de la diferencia de géneros entre Filosofía y Literatura”, en *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, pp. 225-254.
- JOHNSON, Christopher *Derrida. El estrado de la escritura*, Norma, Colombia, 1998, trad. esp. María Antonia Giraldo.
- KEENAN, Thomas *Fables of Responsibility. Aberrations and Predicaments in Ethics and Politics*, Stanford University Press, California, 1997.
- LEROUX, Georges “À l’ami inconnu: Derrida lecteur politique de Blanchot”, en *Études françaises*, 31, 3, 1995, pp. 111-123.
- “«Passion: transcendance » Derrida lecteur du platonisme négatif”, en *Études françaises*, vol. 38, N° 1-2, 2002, pp. 87-101.
- LUCY, Niall *Debating Derrida*, Melbourne University Press, Australia, 1995.
- MORAG, Patrick *Derrida, Responsibility and Politics*, Ashgate Publishing Ltd, Aldershot, England, 1997.

- NAULT, François *Derrida et la théologie. Dire Dieu après la déconstruction*, Cerf/Médiaspaul, Paris, 2000.
- *Une théologie en déconstructions. Littérature - Mystique - Philosophie*, Cerf/Médiaspaul, Paris, 2004.
- NEWMAN, Saul "Derrida's Deconstruction of Authority", en *Philosophy & Social Criticism*, vol. 27, 2001, p. 1-20.
- PERL, Eric D. "Signifying Nothing: Being as Sign in Neoplatonism and Derrida", en R. Baine Harris, editor, *Neoplatonism and Contemporary Thought – Part Two*, SUNY Press, New York, 2002, p. 125-151.
- PEÑALVER, Patricio *Desconstrucción. Escritura y Filosofía*, Montesinos, Barcelona, 1990.
- "Ética, desconstrucción, responsabilidad. Negociaciones", en *El giro postmoderno*, PHILOSOPHICA MALACITANA, Suplemento nº 1, Málaga, 1993, pp. 139-155.
- PERETTI, Cristina de *Jacques Derrida. Texto y desconstrucción*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- PERETTI, C y VIDARTE, P. *Derrida*, Ediciones del Orto, Madrid, 1998.
- PERETTI, Cristina de (ed.) *Espectrografías. Desde Marx y Derrida*, Madrid, Trotta, 2003.

- PEREZ de TUDELA, Jorge «La mancha Derrida», en *El mal: irradiación y fascinación*, edición de Félix Duque, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1993, pp. 61-79.
- SEBBAH, François-David *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, PUF, Paris, 2001.
- THOMSON, Alex J. P. *Deconstruction and Democracy. Derrida's Politics of Friendship*, Continuum, London/New York, 2005.
- VIDARTE, Paco « *Prière d'insérer*. (Se ruega insertar) » en *Volubilis*, 3, 1996, pp. 153-161.
- ZIMA, Pierre V. *La déconstruction. Une critique*, PUF, Paris, 1994.

Otra

- AA. VV. *Encyclopedia of Phenomenology*, Lester Embree, Elizabeth A. Behnke, David Carr, J. Claude Evans, José Huertas-Jourda, Joseph J. Kockelmans, William R. McKenna, Algis, Mickunas, Jitendra Nath Mohanty, Thomas M. Seebohm, Richard M Zaner (eds.), Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1997.
- ARISTÓTELES *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2000.
- BADIOU, Alain *Petit Manuel d'inesthétique*, Seuil, París, 1998.
- *Justicia, filosofía y literatura*, Ediciones Homo Sapiens, Rosario, 2007.
- BARTHES, Roland *El grado cero de la escritura*, Siglo XXI, México, 1993.
- BENVENISTE, Emile *Problemas de lingüística general*, I, Siglo XXI, México, 1971.
- *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Taurus, Madrid, 1983.
- BLANCHOT, Maurice *Les intellectuels en question*, Farrago, Tours, 2000.
- *L'écriture du désastre*, Gallimard, París, 1980 (*La escritura del desastre*, Monte Avila, Venezuela, 1990).

- *De Kafka a Kafka*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1993.
- BOUGON, Patrice y J-M. "Genet et la politique", en *Études françaises*, 31, 3, 1995, pp. 103-110.
- RABATE
- BUTLER, Judith, Ernesto *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2004.
- LACLAU y Slavoj ZIZEK
- CARON, Philippe *Des "Belles Lettres" à la "Littérature". Une archéologie des signes du savoir profane en langue française (1680-1760)*, Diffusion Peeters, Louvain/Paris, 1992.
- DENIS, BENÔIT *Littérature et engagement. De Pascal à Sartre*, Seuil, Paris, 2000.
- "Engagement littéraire et morale de la littérature" en Bouju Emmanuel (dir.) *L'Engagement littéraire*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2005, p. 31-42.
- DESCOMBES, Vincent *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Cátedra, Madrid, 1982.
- ERIBON, Didier *Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 1992.
- FERRARIS, Maurizio *Historia de la hermenéutica*, Akal, Madrid, 2000.
- FOUCAULT, Michel *Dits et écrits I, 1954-1975*, Gallimard Quarto, París, 2001.

- *De lenguaje y literatura*, Paidós, Barcelona, 1996.
- *Obras esenciales. I. Entre filosofía y literatura*, Paidós, Barcelona, 1999.
- FRANK, Manfred *La piedra de toque de la individualidad. Reflexiones sobre sujeto, persona e individuo con motivo de su certificado de defunción posmoderno*, Herder, Barcelona, 1995.
- HANKEY, Wayne *Cent ans de néoplatonisme en France. Une brève histoire philosophique*, Vrin/Laval, París, 2004.
- HEIDEGGER, Martin *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000, trad. esp. Juan José García Norro.
- Ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951.
- HUSSERL, Edmund *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires, 1962.
- Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1992.
- JAMESON, Fredric *La cárcel del lenguaje. Perspectiva crítica del estructuralismo y del formalismo ruso*, Ariel, Barcelona, 1980.

- JAKOBSON, Roman “Curriculum vitae d’un philosophe tchèque” en Patocka, Jan, *Essais hérétiques*, Verdier, París, 1981.
- JANICAUD, Dominique “Dépasser la métaphysique?” en Janicaud, Dominique y Jean-François Mattéi, *La métaphysique à la limite. Cinq études sur Heidegger*, PUF, París, 1983.
- KAEMPFER, Jean (dir.) *Formes de l’engagement littéraire (XVe-XXI siècle)*, Antipodes, Lausanne, 2007.
- KEARNEY, Richard *La paradoja europea: diálogos sobre el espíritu europeo*, Tusquets, Barcelona, 1998.
- LECHUGA, Graciela *Las resonancias literarias de Michel Foucault*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2004.
- LEFRANC, Sandrine *Políticas del perdón*, Frónesis. Cátedra/PUV, Madrid, 2004.
- LEROY, Maurice *Las grandes corrientes de la lingüística*, Fondo de cultura económica, México, 1974.
- LEVI-STRAUSS, Claude *Antropología estructural*, Paidós, 2ª ed., Barcelona, 1992.
- LEVINAS, Emmanuel *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 2ª edición, 1995, trad. esp. Antonio Pintor Ramos.
- LITTRÉ, Paul-Emile *Dictionnaire de la Langue Française*, Encyclopaedia Britannica Inc., Chicago, 1994.

- MAKOWIAK, Alexandra "Paradoxes philosophiques de l'engagement", en Bouju Emmanuel (dir.) *L'Engagement littéraire*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2005, p. 19-30.
- PATOCKA, Jan "Sur *Réponses et questions* de Heidegger" en Jan Patocka, *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, Jérôme Millon, Grenoble, 1990.
- PLATÓN *Diálogos*, II, IV, Gredos, Madrid, 2000.
- PAYNE, Michael (comp.) *Diccionario de Teoría crítica y Estudios culturales*, Paidós, Buenos Aires, 1ª reimpresión, 2006.
- SABOT, Phillippe *Philosophie et littérature. Approches et enjeux d'une question*, Presses Universitaires de France, collection "Philosophies", París, 2002.
- SAUSSURE, Ferdinand de *Curso de lingüística general*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- SEXTUS EMPIRICUS *Esquisses pyrrhoniennes*, Seuil, París, 1997.
- SKILLEAS, Ole Martin *Philosophy and Literature*, Edimburgh University Press, Edimburgh, 2001.
- TAPPOLET, Christine "Los dilemas morales y los deberes *prima facie*" en *Diccionario de ética y de filosofía moral*, bajo la dirección de Monique Canto-Sperber, I, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pp. 437-442.

Índice

Introducción	3
I. Dificultades de una estrategia general de la deconstrucción	10
Dificultades de la deconstrucción	10
Antecedentes de la deconstrucción	14
Estrategia general de la deconstrucción	23
II. Márgenes de la deconstrucción. <i>Cuestiones, aporías y promesas</i>	32
1. Comunidades, responsabilidad y decisión	34
2. Filosofía e institución. Justicia y derecho	58
3. La experiencia de la aporía	79
4. Estructura aporética de la deconstrucción	105
III. Literatura y democracia	132
1. Filosofía y literatura	133
2. Literatura, democracia y deconstrucción	185
3. Democracia por venir	191

IV Los compromisos de la desconstrucción	215
La noción de compromiso	216
Nuevamente responsabilidad	222
Decisión	238
Escribir para su época	244
Los <i>mass media</i> y la artefactualidad	248
El intelectual y el compromiso	252
Compromisos de la desconstrucción	257
Conclusión	266
Anexo I	284
Anexo II	293
Bibliografía	299
Índice	318