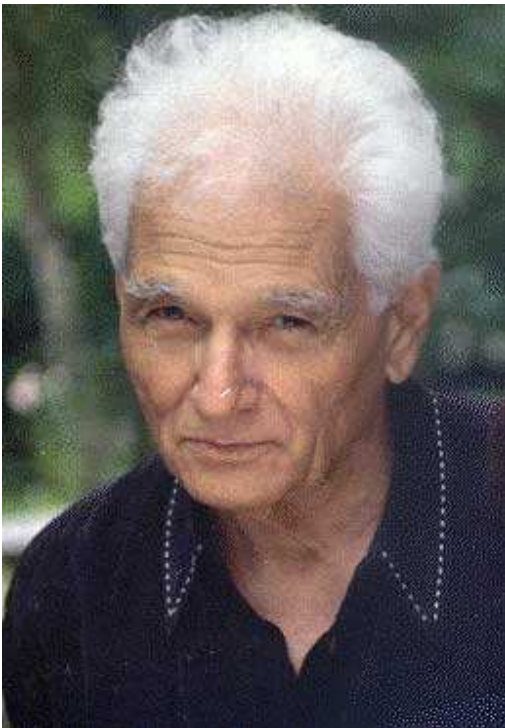


# INTRODUCCIÓN A DERRIDA

**Maurizio Ferraris**

Traducción de Luciano Padilla López.

## I. 1952-67: Aprendizaje fenomenológico



### I.1 École Normale Supérieure

#### LA INSUFICIENCIA DE LOS PIONEROS.

Dan testimonio de la actividad de Derrida como fenomenólogo tres obras mayores: la Memoria de 1953-54 sobre *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*;[i] la extensa Introducción de 1962 a *El origen de la geometría*,[ii] y *La voz y el fenómeno*,[iii] de 1967, además de cierta cantidad de contribuciones menores.[iv] Quince años, y una elección casi inevitable.

Cuando Derrida empieza a estudiar filosofía en la École Normale Supérieure, Husserl, a quien Sartre y Lévinas habían introducido en Francia, está en camino de recibir un pleno reconocimiento académico, y la fenomenología constituye un polo de atracción difícil de resistir. Puede corroborárselo fácilmente: a excepción de Deleuze, los filósofos que acompañaron la travesía de Derrida en lo que se dio en llamar «posestructuralismo», Foucault y Lyotard, surgen como fenomenólogos marcados en igual medida por Heidegger y por Merleau-Ponty; y la fenomenología no dejará de constituir una referencia —en su mayor parte universitaria y especialmente concentrada en la École Normale—, con una continuidad que aún hoy perdura.

La fenomenología se muestra como una gran promesa, la de un nuevo inicio, de una filosofía capaz de llevar a las cosas en sí, más allá de las exhaustas tradiciones de la filosofía como teoría del conocimiento en Alemania, y de brindar una alternativa al derrumbe del espiritualismo bergsoniano en la cultura francesa. En esa versión, la lectura de Husserl parece indisociable de la penetración de Heidegger en la cultura francesa: Heidegger es el alumno, y más tarde el rival, de Husserl, que transcribió la fenomenología dentro del marco de una filosofía de la existencia y, al mismo tiempo, la insertó en un entramado más complejo de referencias a la tradición filosófica.

De manera característica, en la inmediata posguerra, gracias a la mediación de Jean Beaufret, quien a su vez se desempeñará en la École Normale, la recuperación filosófica de Heidegger, después de haberse comprometido con el nazismo, pasa precisamente por Francia. En esos años, pues, el Husserl de los franceses es una mixtura de fenomenología y de existencialismo, con cierta apertura a la psicología; esa amalgama tiene una cabal representación en el título de tres obras sumamente influyentes: *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 Lévinas.

De todos modos, estas lecturas pioneras ya resultan insuficientes para la generación de Derrida. El punto de partida no será, para Derrida, el encuentro entre fenomenología y existencialismo, sino, antes bien, la epistemología, y en especial el problema de la génesis de los objetos ideales. El Husserl que le interesa es el teórico del conocimiento, aquel que se había preguntado cómo era posible que de la experiencia pudieran nacer ciencias objetivas. Echado por la puerta, el existencialismo volverá a entrar por la ventana, pero, tal como veremos, en formas mucho más mediatas que las de los años cuarenta.

**COMPAÑEROS DE ESCUELA.** A la epistemología ya había dirigido su interés Foucault, quien —siguiendo la línea de Canguilhem— se dedicará al estudio del nacimiento de la psicología, de la medicina, de las ciencias humanas, esto es, el problema de la *génesis*. Son problemáticas a las cuales se muestran muy sensibles también compañeros de estudios de Derrida, como el futuro sociólogo Pierre Bourdieu y el filósofo Gérard Granel. La atención prestada a los orígenes materiales y sociales del saber, a la acción de la estructura sobre lo que en términos marxianos se llamaba «super-estructura», llega a Derrida por sugerencia de Althusser, para ese entonces profesor asistente en la École Normale.

Derrida se propone mostrar que Husserl tiene muy presente desde el comienzo el componente de la individualidad histórico-sensible (al menos como problema o dificultad), y procura poner en evidencia que este re-conocimiento no choca en absoluto con el ideal de la fenomenología como ciencia rigurosa; por el contrario, es aquello que lo posibilita, mediante un proceso dialéctico. Ahora bien, si debe haber dialéctica, esta ha de ser materialista. Derrida —de acuerdo con el filósofo vietnamita, en ese entonces activo en Francia, Tran-Duc-Thao, autor de *Fenomenología y materialismo dialéctico* (1951)— traduce la idea de Husserl de que el sujeto se relaciona con el mundo no como actividad, sino como pasividad en la valorización de la génesis material de los objetos ideales, es decir, de las estructuras.

En esa vía, Derrida encuentra en Husserl casi todos los ingredientes que nutrirán su reflexión, en forma de una suerte de alquimia de los opuestos. De hecho, Husserl es el gran adalid de la filosofía como ciencia rigurosa y como teoría pura; pero a la vez es el pensador atento a las determinaciones históricas y existenciales que constituyen el fundamento adverso del cual la filosofía debe alejarse, el teórico de una filosofía que llegue a las cosas mismas y el paciente analista de las mediaciones que nos hacen acceder a la experiencia.

**LOS MAESTROS Y EL MÉTODO.** Derrida recibe de sus maestros inmediatos una disciplina que condicionará la prosecución de su trabajo.

Un primer elemento es el peso de la historia de la filosofía, que constituye un factor de prestigio y simultáneamente de regresividad de la École Normale Supérieure. Fundada por Napoleón, la escuela tiene como primer objetivo formar docentes de liceo que, tras un período de práctica en la escuela secundaria, serán convocados a la universidad. A ello obedece el *cursus* entre un canon de clásicos de la filosofía, prácticamente sin modificaciones desde la época de Bergson, cuyo aprendizaje corroboran los apuntes, las anotaciones y más tarde los seminarios de Derrida conservados en los archivos de la universidad californiana de Irvine.<sup>[v]</sup> Esto hace de la Normale una institución de tendencia conservadora, aunque sus profesores puedan revelar una gran apertura mental; este es el caso de Maurice de Gandillac, estudioso del pensamiento medieval, quien acompañará a Derrida en todos los momentos cruciales de su vida académica, dirigiendo su Memoria, invitándolo, en 1959, al primer congreso y, por último, en 1983, participando en la comisión que le otorgará el equivalente a la titularidad de cátedra. Cuando Derrida discurre acerca de la imposibilidad de salir de la metafísica y simultáneamente se ejercita en la subversión del canon filosófico, una subversión que de manera edípica se mezcla con una cercanía y familiaridad, se revela como un hijo de esa escuela, en todo y por todo.

Pese a ello, la École no es sólo una escuela de historia de la filosofía. Enseña, en la forma expositiva de la *dissertation*, el ejercicio de la exégesis de textos, que consiste en comentar y problematizar un clásico presentándole cuestiones teóricas no necesariamente manifiestas en la intención originaria del autor. También en ese caso, bajo el estrato superficial, no resulta difícil encontrar la disertación en la filigrana de la deconstrucción, y ya desde el abordaje a Husserl, una lectura inmanente, atenta a las implicaciones teóricas implícitas, más que a las consecuencias y a los antecedentes historiográficos. En ese aspecto, Derrida estaba muy influenciado por el método histórico de Martial Guéroult, autor de *Descartes según el orden de las razones*, partidario de una historiografía como reconstrucción racional de las temáticas de los filósofos. La idea básica, de Guéroult como más adelante de Derrida, es que las contradicciones de los filósofos no están fuera de sus textos, ni deben reconstruirse a partir de instancias externas; ya están allí, en sus obras. Eso equivale a decir que la deconstrucción de un texto comienza precisamente en el texto deconstruido.

Un último elemento. La filosofía de la École Normale se caracteriza por la invocación de tres «H»: no sólo Husserl y Heidegger, sino también Hegel, que en la escuela tiene un gran intérprete en Jean Hyppolite, autor de un libro como *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu»*, de 1946. Interrogar génesis y estructura en Husserl, como hace Derrida en 1953-54, es algo por completo distinto de una alusión extrínseca a Hyppolite, y trae aparejada la inserción de la dialéctica en la hermenéutica del texto. Las contradicciones de los filósofos no son evidencia de un fracaso, sino una invitación a trabajar sobre ellas y superarlas, esto es, a explicitar algo no dicho que resulta más importante que lo dicho. Aparte de esta referencia específica, pocas cosas quedan tan de manifiesto como la fidelidad de Derrida a las tres grandes «H» de la filosofía académica

francesa. Bastará con agregar a los tres «maestros de la sospecha» (según la definición de Paul Ricoeur) que se abren camino en Francia a comienzos de los años cincuenta y sesenta, por sendas académicas (Merleau-Ponty, Ricoeur, Foucault, Deleuze) o extraacadémicas (Klossowski, Blanchot, Bataille, la vanguardia literaria reunida en torno a la revista *Tel Quel*): Nietzsche, Freud y Marx, y obtendremos la constelación que guió el trayecto de Derrida.

**DE LA DISERTACIÓN A LA DECONSTRUCCIÓN.** Para poner en movimiento ese sistema de textos, la dialéctica, que valoriza el rol de lo negativo o de lo que, en términos freudianos, puede denominarse «reprimido», resulta el instrumento más apropiado. Será cuestión de enfatizar, en perfecto estilo dialéctico pero con intenciones psicoanalíticas, que aquello que los filósofos no dicen, lo que excluyen de su itinerario teórico o de la forma cumplida de su sistema, es en realidad un ingrediente de igual importancia que cuanto dicen abiertamente. En ese ejercicio de lectura, Husserl es el primer paciente.

Al principio, en la época de la Memoria sobre *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*, el punto en que la dialéctica se implanta en la fenomenología es el vínculo entre génesis material y estructura ideal: ¿de qué modo las ideas surgen de las individualidades materiales y concretas, y cuánto incide esa génesis en la conformación de la idealidad? La respuesta de Derrida es que lo individual concreto no constituye un límite de lo universal abstracto, una cesión empírica de la cual se prescindiría con beneplácito, sino que ofrece la condición de posibilidad para la génesis de la idea. La represión es, pues, dialécticamente el recurso.

Más adelante, en la época de la Introducción a *El origen de la geometría*, el meollo del problema es la relación entre objetos ideales y transmisión histórica: ¿de qué modo interfieren en la ciencia los vehículos de comunicación y de tradicionalización, esto es, el lenguaje y la escritura? La respuesta es que los medios de transmisión no son exteriores y accidentales respecto de la idealidad, sino un indispensable ingrediente de esta, en el nivel lógico e ideal. También en ese caso debe buscarse la condición de posibilidad precisamente en lo excluido, al menos de modo expreso, del núcleo duro de la teoría.

Por último, y abiertamente, con *La voz y el fenómeno*, Derrida enfrenta el vínculo entre individualidad y universalidad: ¿de qué modo el yo empírico determina el yo fenomenológico puro sobre el cual Husserl funda la necesidad de su doctrina? También en este caso el yo empírico (o, mejor, lo empírico a secas) se presenta como condición de posibilidad del yo trascendental.

En los tres casos, donde se vea una contraposición —así resuena el argumento de base de Derrida— será necesario develar una complementariedad, que a esta altura se configura como la dialectización del par historia/estructura.

## EL PUNTO INICIAL: LA DIALÉCTICA ENTRE HISTORIA Y ESTRUCTURA.

Antes de la guerra, Raymond Aron había introducido en Francia el historicismo alemán (*Introducción a la filosofía de la historia*, 1938); diez años después, Claude Lévi-Strauss propuso, en perfecta antítesis, fundar la etnología y, según esa tendencia, todas las ciencias humanas sobre una base no histórica, vale decir, estructural (*La vida familiar y social de los indios nambikwara*, 1948; *Las estructuras elementales del parentesco*, 1949).

El historicismo parece una filosofía adherente a lo real, pero a la vez está expuesto a los riesgos del relativismo; en la circunstancia histórica que nos ocupa —Derrida aborda la cuestión en los años de la descolonización primero de Indochina y luego de Argelia— se lo puede tachar de etnocéntrico. La idea de «historia universal» sería, en realidad, un producto europeo, nuestra mitología blanca e inconsciente.

Así, el estructuralismo se muestra muy atractivo, porque permite o al menos promete superar de un golpe relativismo y etnocentrismo. Los comportamientos sociales de cualquier tipo de etnia reflejan, independientemente de su historia, estructuras en común, coextensivas con el acontecimiento originario constituido por el pasaje del estado de naturaleza a la cultura. La ventaja de este planteo, que satisface una necesidad positivista endémica de la cultura francesa, es que no parece ser imputable de etnocentrismo. Sin embargo, la contrapartida es que en el estructuralismo se representa una forma de trascendentalismo abstracto —Paul Ricoeur hablará, a propósito de Lévi-Strauss, de un «kantismo sin sujeto trascendental»—; tanto más cuanto que una de las matrices del estructuralismo, además de la lingüística de Saussure, redescubierta a comienzos de los años sesenta junto con los análisis lingüísticos y etnológicos de los formalistas rusos, es la filosofía de las formas simbólicas de un neokantiano como Cassirer.

**LA SOLUCIÓN DE HUSSERL.** ¿Qué hacer? Una historia reciente aportaba enseñanzas teóricas. La antítesis entre historicismo y estructuralismo volvía a actualizar el debate entre génesis y estructura, o psicología y filosofía, que Husserl había afrontado en su momento, y la dialéctica prometía resolver las contradicciones, transformándolas en etapas de un itinerario. Cuando Husserl comienza a trabajar (su primera publicación como filósofo y no como matemático es la *Filosofía de la aritmética*, de 1891), por una parte, se encuentran el historicismo y el psicologismo; por la otra, Frege, en la lógica, y Marty, en la lingüística, que proponen, respectivamente, un imperio de los pensamientos puros, independiente de cualquier sujeto concreto, y una forma de estructuralismo.

Con respecto a esta controversia, el argumento de base de Husserl adopta esta tonalidad: las estructuras ideales tienen una génesis, que de todas formas no compromete su carácter ideal y absoluto. En ello estriba el punto básico de Derrida,<sup>[vi]</sup> que retrotrae cincuenta años el debate en pleno desarrollo entonces, y muestra que la necesidad de integrar la estructura con la génesis ya estaba enteramente presente en Husserl, quien precisamente mediante la integración entre génesis (esto es, «historia») y estructura (esto es, «idea») había salvado los derechos de una filosofía como ciencia rigurosa, en oposición a los relativistas de su época. Puede volver a intentarse el experimento, adaptándolo a la nueva circunstancia.

En esta opción, el joven Derrida obviamente no está solo. Si buscamos el elemento común de la crítica que Piaget, Merleau-Ponty y Ricoeur dirigían en esos años al estructuralismo y a la fenomenología, lo encontraremos en la necesidad de *integrar* la estructura con una consideración genética, sin por ello renunciar a la dimensión estructural o ideal. ¿Y en qué consiste —sugiere Derrida— esta necesidad, sino en la demanda de conciliar los contrarios, vale decir, de una dialéctica en la cual génesis y estructura puedan estar igualmente representadas?

## I.2 Dialéctica en la fenomenología

### I.2.1 El carácter irreducible de la génesis

**LAS TRES ETAPAS DE HUSSERL.** *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl* es una monografía en tres partes que separa las etapas del problema de la génesis en el itinerario completo de Husserl en busca de un motivo común: la definición de la dialéctica que media entre historia y estructura, condensada en el motivo de la «génesis»; en este caso, el origen de las estructuras y, en especial, de las estructuras ideales de la ciencia.

La primera parte corresponde al surgimiento del problema. Husserl, que se ha formado como matemático pero está influenciado por la reducción de la lógica a psicología propuesta por John Stuart Mill, propone una explicación genética y antiplatónica de las idealidades matemáticas, a las que hace depender de la psicología: en resumen, el número es fruto de nuestra mente; y personas con mentes diferentes de las nuestras tendrían números diferentes de los nuestros, o no tendrían número alguno.

Después de la caída de este planteo, debida (al menos en parte, visto que Husserl ya había empezado a rever sus propias posiciones) a la demoledora crítica de Frege a la *Filosofía de la aritmética*, se hace presente la tentación logicista. Es la segunda etapa de Husserl y la segunda sección de la Memoria, que examina el trayecto que lleva desde las *Investigaciones lógicas* de 1900-01 a las *Ideas* de la década siguiente. Aquí, Husserl, con una tajante inversión de rumbo, acomete la formulación de una lógica pura, lo que dentro de ese contexto significa la búsqueda de una lógica completamente depurada de cualquier elemento psicológico y genético.

Pese a todo, el trabajo de Husserl, que se empeña en la radical disociación de la estructura respecto de la génesis, va rumbo a un fracaso, en cuanto sufre las consecuencias de la imposibilidad de una reducción de lo empírico a la esfera de lo trascendental. Una vez alcanzado ese punto, se abre la tercera etapa, donde el motivo histórico y genético vuelve a entrar de modo potente en la trama husserliana. Lo que cuenta ahora es la búsqueda de una genealogía de la lógica (así se lee en el subtítulo de *Experiencia y juicio*, publicado póstumamente en 1939, pero que reelabora manuscritos de los años veinte). Es cuestión de arraigar las estructuras formales en el mundo, sin por ello reducirlas a su origen empírico



—ya sea contar, en la aritmética, o hallar formas en el espacio físico, en la geometría—y, por sobre todo, sin reducir la esfera del *a priori* únicamente al ámbito de la matemática.

**EN BÚSQUEDA DEL VERDADERO TRASCENDENTAL.** A esta altura, encontrar los orígenes de las estructuras ideales significa —y es este otro rasgo que Derrida nunca abandonará en su trayectoria— aclarar cómo puede lo trascendental reivindicar un papel determinante con respecto a la experiencia, la cual se muestra permeada por esquemas conceptuales, precisamente, porque el origen de estos reside en el estrato preconceptual del mundo de la vida, es decir, en lo que Husserl había identificado como momento antepredicativo (anterior a la formulación del juicio, que es un elemento conceptual).

El núcleo de este proyecto, su contenido esencial, se encuentra en un tramo de la Memoria, en el que Derrida cita *Sobre la lógica y la teoría de la ciencia* (1947), de Jean Cavaillès: una lógica en verdad absoluta, que derivara su propia autoridad sólo de sí, no resultaría trascendental; un trascendental que fuera meramente *a priori* y analítico ya no sería puro, sólo se mostraría más vacío.<sup>[viii]</sup>

En este caso, el mecanismo es bastante evidente, y se trata de un punto respecto del cual Derrida nunca volverá sobre sus pasos: el verdadero trascendental no es un *a priori* situado en un mundo hiperurano, ni un *a posteriori* determinado por cómo piensan las distintas personas; es una estructura colocada en el mundo, una ley del conocer (epistemología) que depende de una conformación originaria del ser (ontología).

**EL A PRIORI MATERIAL Y LOS DOGMAS DEL EMPIRISMO.** Este planteo de lo trascendental es lo que Husserl había considerado «*a priori* material»: que no pueda haber una extensión sin al menos un color, que no se presente un rojo que tienda al verde, depende de cómo está hecho el mundo, pero tiene la misma índole necesaria que proposiciones como «el todo es más grande que la parte», «la menor distancia entre dos puntos es la recta que los incluye», «todo cuerpo tiene una extensión».

Este es el aspecto en verdad decisivo desde el punto de vista teórico: de acuerdo con Husserl, Derrida rompe con la tesis según la cual el *a priori* posee un carácter sólo formal o, para expresarlo en la terminología de Kant retomada y discutida por Quine (*Dos dogmas del empirismo*, 1951), desautoriza la idea de que subsistiría una diferencia sustancial entre juicios analíticos (aquellos en que el predicado está incluido en el sujeto) y juicios sintéticos (aquellos en que el predicado está excluido del sujeto), y de que sólo existiría una necesidad lógica, mientras que la materia resultaría sólo contingente.

Corresponde deconstruir la dicotomía que contrapone el *a priori* (lógico, formal y necesario), por un lado, y el *a posteriori* (empírico, material y contingente), por el otro, reconociendo que puede existir una necesidad en la experiencia, que se determina *a posteriori* (en el sentido de que un ciego no podrá llegar a conocer las leyes de los colores), pero que no por eso resultará contingente.

Después de la dialéctica entre génesis y estructura, y en estrecha conexión con ella, he aquí otro caso de deconstrucción antes de la deconstrucción. Cuando en 1968 Derrida pronuncie su propia [conferencia programática acerca de la «différance»](#),<sup>[viii]</sup> en la cual se afirma que la tarea de la filosofía posmetafísica consiste en sacar a la luz el movimiento secreto que engendra las contraposiciones tradicionales (empírico y trascendental, forma y materia, apariencia y esencia, etc.), lo hará una vez más sobre la base de esa adquisición: el *a priori* no está sólo en la mente de Dios ni en la del hombre, sino también en el mundo o, más exactamente, en algo que antecede a la diferenciación entre mente y mundo.

Derrida dio muchos nombres a este «tercero», tomados de la tradición filosófica (en primer lugar, como veremos, el de la imaginación trascendental en Kant, como raíz común de sensibilidad e intelecto)<sup>[ix]</sup> o inventados mediante una teoría original, como sucede en la tematización de la escritura propuesta en la [Gramatología](#). A partir de cierto punto,<sup>[x]</sup> lo identificó con la *khora* a que se refiere Platón en el *Timeo*, la estructura que precede y unifica ideas y objetos mundanos.

Pero, ¿en qué consiste exactamente el «tercero», el «cuasi trascendental» originario? ¿Dónde se lo encuentra? ¿Cómo funciona? Seguramente, Derrida no está influenciado por Quine (de quien recién en 1964 traducirá un artículo);<sup>[xi]</sup> además del *a priori* material de Husserl, un ingrediente decisivo es la relectura de la filosofía trascendental kantiana propuesta por Hegel.

**GÉNESIS, DIALÉCTICA, DIFERENCIA.** Ya desde el comienzo de la Memoria, Derrida se remite a *Fe y Saber* de Hegel, un texto que reaparecerá a menudo, y por buenos motivos. En 1801, Hegel reprochaba a Kant, precisamente, haber contrapuesto lo trascendental (el yo y las categorías) y lo empírico, el mundo de la experiencia, cuando en cambio son polos dialécticos. El yo y las categorías no se producen sin experiencia, y surgen por intermedio de esta; así —para adoptar el léxico de Derrida—, lo trascendental sería una versión de lo empírico, diferente o diferido.

La necesidad y el *a priori* no se construyen a partir de un cuadro de categorías lógicas de índole puramente formal, sino partiendo del mundo y remontándose de manera regresiva en busca de las leyes lógicas de aquello que ya está presente en la materia.

Ahora bien —observa Derrida—, Husserl reformula el trascendentalismo justamente en esos términos; por ende, adopta sin saberlo la solución de Hegel. Si no lo hubiera engegucido un prejuicio antiespeculativo, Husserl habría comprendido que la fenomenología ponía en acto la exigencia reivindicada por Hegel con relación a Kant. Corresponde tomar como punto de partida el dato y remontarse a sus condiciones de posibilidad, de modo que lo que Husserl aborda como problema de la «génesis» es, en realidad, el problema de la *síntesis*: la regresión hacia las premisas originarias no lleva sólo a un origen material (como pensaban los positivistas y los psicólogos), sino también a un origen ideal; no sólo al *a posteriori*, sino también al *a priori* ya presente (en la dimensión de lo ideal) en el *a posteriori*, aproximadamente igual a una línea trazada en la arena, donde —idealmente— está toda la geometría.



No es cuestión de partir de doce categorías independientes de la experiencia, como sostiene Kant, sino más bien —conforme a la tesis explícita de Hegel y a la tesis implícita de Husserl— de partir del dato, de lo que acaece en el mundo, y remontarse a las condiciones. Por eso, como no deja de repetir Derrida, la deconstrucción se presenta simultáneamente como una construcción, vale decir, de acuerdo con otro léxico, como una filosofía trascendental: una vez que hemos analizado la experiencia exhibiendo sus estructuras necesarias (deconstrucción), también hemos hecho emerger el *a priori* oculto en el mundo (construcción).

**LO TRASCENDENTAL COMO «CUASI TRASCENDENTAL».** Este punto merece ser desarrollado, por la importancia que reviste en el recorrido posterior. Que Husserl, de *Ideas* en adelante, tendió hacia el trascendentalismo es una evidencia historiográfica. La variación importante aportada por Derrida es que toda la fenomenología, desde su surgimiento y aun antes de ser un proyecto consciente para Husserl, constituye una doctrina trascendentalista.

Con la importante especificación a la que hace un instante he aludido: mientras el trascendentalismo kantiano era el intento de determinar *a priori* las condiciones de posibilidad de la experiencia, el husserliano consiste, en cambio, en remontarse desde el dato hasta sus condiciones de posibilidad, esto es, se sustenta sobre el modelo del juicio reflexivo adoptado en la *Crítica del juicio*, en vez de hacerlo sobre el juicio determinante propuesto en la *Crítica de la razón pura*. Pese a todo, Husserl no llega a eso mediante una reformulación explícita del problema de la *Crítica del juicio* (lo hará mucho más adelante, en los años setenta, Derrida,<sup>[xiii]</sup> seguido, después, por Lyotard), sino intentando alejarse de los callejones sin salida de la filosofía de su tiempo, atrapada entre un empirismo que reducía la estructura a la génesis y la lógica a la psicología, y un trascendentalismo que o bien desvincula al yo del mundo, o bien lo convierte en amo del universo.

Sin embargo, el trascendentalismo husserliano tiene para Derrida (pero ya era una intuición de Sartre) una carta sumamente importante que jugar al respecto: el yo no puede ejercer un construccionismo formal soberano sobre el mundo, pues nunca es puro, no tanto en el sentido de estar necesariamente condicionado, supongamos, por la historia o por el lenguaje, por los hábitos o por la fisiología, sino porque siempre se halla necesariamente ocupado por contenidos tomados de un mundo externo de referencia.

De acuerdo con el discurso del *a priori* material, y en contra de la teoría empirista del *a posteriori* como aleatorio, esos contenidos tienen reglas y leyes sobre las cuales podrá echar luz una ontología formal, que bosqueje las estructuras del modo en que los objetos se presentan a la conciencia. Aun la fantasía más gótica no podrá evitar reconocer, en otros términos, que el todo es mayor que las partes, o que un color tiene una extensión. El rigor del *a priori* se oculta en las vinculaciones de la experiencia.

**EXISTENCIALISMO Y GRAMATOLOGÍA.** La consecuencia es importante: dentro de este marco, lo empírico, más que relativizar lo trascendental, lo estabiliza y articula sus leyes. Así, Derrida mezcla la pasión husserliana por la filosofía como ciencia rigurosa y el *pathos* heideggeriano relativo a la existencia. El sentido de este existencialismo *sui generis* puede focalizarse en dos puntos.

El primero es, más vagamente, la convicción según la cual, a diferencia del sujeto kantiano, el de Husserl no es una conciencia teórica sino, antes bien, una existencia (y aquí encontramos la relación entre fenomenología y materialismo dialéctico que Derrida desarrolla bajo la sugestión de Tran-Duc-Thao). Es imposible vivir sin esquemas conceptuales, pero antes de ser científicos, incluso antes de tomar conciencia de las categorías, estamos insertos en un entorno vital en que perseguimos, de acuerdo con Heidegger y en parte con el Husserl de *La crisis de las ciencias europeas*, objetivos que no tienen prioritariamente que ver con el conocimiento. Por ende, ya a esta altura se revela la posterior atención prestada por Derrida a la ética, tanto como a los aspectos performativos (esto es, de sesgo práctico-productivo) y no constativos (es decir, teoréticos) del lenguaje corriente y del discurso filosófico.

El segundo punto es la problemática de los vínculos entre lo particular sensible, situado en un espacio y en un tiempo determinados, y lo universal conceptual. Cuando Derrida habla en la Memoria del «carácter irreducible de la génesis», se refiere precisamente a este aspecto, que a partir de 1962 se polarizará, con una síntesis económica e inventiva, en el problema del signo. La culpa idealista de la filosofía no consiste (como sugería Kierkegaard, un autor presente desde el primer momento en la reflexión de Derrida) en suprimir lo individual en aras de lo universal. No basta una inversión simple, que corone lo individual en lugar de lo universal.

Hace falta, por el contrario, buscar aquello que es reprimido sistemáticamente en la dialéctica entre individual y universal, y que posibilita estas dos abstracciones: el signo, vale decir, la marca singular que se universaliza, o el elemento empírico que da lugar a la idea, de acuerdo con los análisis que Derrida iniciará en la Introducción a *El origen de la geometría* y que acompañarán el resto de su trabajo.

**ARQUEOLOGÍA Y TELEOLOGÍA.** En la Memoria, el vínculo dialéctico entre *a posteriori* y *a priori*, así como entre particular y universal, se desarrolla, en cambio, mediante el nexo que une, desde la perspectiva de Husserl, *arqueología* y *teleología*, que en la interpretación de Derrida se convierte en otro nombre para la polaridad de génesis y estructura. La arqueología es el inicio empírico de algo, su surgimiento en el mundo; por ejemplo, el comienzo rudimentario de una ciencia. La teleología, en cambio, es aquello a lo que tiende ese inicio, su estructura ideal, universal y verdadera, vale decir, en nuestro ejemplo, la perfección de un saber.

Ahora bien, desde el comienzo, desde la invención individual de un teorema o de una ley física, la estructura está ya idealmente presente, dado que el momento genético de una ciencia o de una doctrina *a priori* es, precisamente, el inicio de *esa* ciencia, tal como la

conocemos ahora, no de otra. Las condiciones de posibilidad, los recursos y las estructuras, no están materialmente presentes para el inventor, pero aparecen ya implicadas en ese acto institutivo. La historia no las relativizará, sino que, por el contrario, las explicitará en su carácter independiente y necesario. Esa es la moral que Derrida deriva de la dialéctica entre historia y estructura: la historia se orienta en dirección a la estructura, y la estructura incorpora en su interior una historia; la génesis sólo tiene sentido en vista de una idea que no es genética; la arqueología es tal sólo desde la perspectiva de una teleología.

Dicho en términos hegelianos, lo real es racional porque en su interior, justamente en forma de un *a priori* material, se hacen presentes todos los presupuestos que explicitará, en forma de ley, la reflexión filosófica, que llega a constituir una circularidad con el mundo.<sup>[xiii]</sup> No obstante, lo que en Husserl y en Hegel se mostraba como un principio formal, en Derrida recibe un nuevo *pathos* existencialista y materialista: la materia y la forma, el dato y la idea, la existencia y la esencia, están involucrados en una dialéctica (más tarde, en una «diferencia») ininterrumpida, que tiene lugar en la experiencia de cada individuo.

El salto cualitativo de la Memoria a la Introducción de *El origen de la geometría* consiste, pues, en dar un nombre, precisamente el de «signo», al elemento que comporta, en su interior, la polaridad dialéctica; esto es, revelar el parentesco entre Tales, el inventor de la geometría, y Theut, el semidiós egipcio inventor de la escritura en el relato platónico del *Fedro*.<sup>[xiv]</sup> Lo que en la Memoria recibe el rótulo de «dialéctica», a partir de 1962 irá bajo el título de «signo» y, más adelante, del «rastro» o «huella», que parece sintetizar aún mejor la polaridad entre origen y futuro, precisamente como se habla de rastros de una civilización desaparecida y se podría hablar del rastro (los apuntes, el bosquejo) de un discurso que deberemos pronunciar mañana.

### I.2.2 El signo y las ideas

**EL ORIGEN DE LA GEOMETRÍA Y EL ORIGEN DE LA VERDAD.** En la Memoria, Derrida ya había prestado atención a las páginas husserlianas de *El origen de la geometría*, el Apéndice III al § 9a de *La crisis de las ciencias europeas*; pero, por un error de traducción, había llegado a la conclusión de que la tradicionalización (el modo de conservar y transmitir un saber) se concebía allí en términos puramente empíricos: escribir los resultados de un descubrimiento es extrínseco y accesorio, por más útil que pueda revelarse.<sup>[xv]</sup> La corrección de este error de lectura subyace en el extenso análisis de 1962, en que Derrida reconoce que Husserl había detectado sumamente bien el carácter trascendental de la tradicionalización.

La problemática del nexo entre inscripción material y constitución de la ciencia ocupaba un lugar central en los cursos que Merleau-Ponty dictó en el Collège de France al final de los años cincuenta (en especial, en 1959-60 había encarado, entre otros textos, *El origen de la geometría*), y el título originario de *Lo visible y lo invisible* (póstumo, 1961) era *El origen de la verdad*. Por otra parte, en lo que concierne específicamente al problema

del signo, en Francia y en otros sitios se empieza a hablar, por esos años, de «semiología», a partir del impulso que significó la publicación en 1959, por obra de Charles Bally y Albert Sechehaye, del *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure, cuya redacción se remontaba a 1916.

Por lo tanto, también en este caso se hace interactuar la reflexión husserliana con un elemento de la actualidad cultural que Derrida desarrolla, sin embargo, pasando directamente al problema epistemológico general: ¿es el signo tan sólo un vehículo instrumental del pensamiento, o constituye la condición de posibilidad de las ideas, es decir, precisamente, el origen de la verdad?

**SIGNO E HISTORICIDAD.** El primer nivel de indagación, en Husserl, se orienta al nexo entre la *episteme* —la verdad no contingente— y la *historia*, esto es, la variada esfera de circunstancias genéticas sin la cual la *episteme* no sólo no habría tenido lugar, sino que no podría mantenerse como idealidad.

La tesis de base que Derrida valoriza en Husserl es, por consiguiente, que entre *episteme* e *historia* no hay contraposición: los pensadores del método son, de hecho, los más sensibles a la temática de la historicidad, ya que la historia se depositó por completo en el método, de acuerdo con la dialéctica entre génesis y estructura y entre arqueología y teleología. En los teoremas de la geometría no hay menos historia que en la batalla de Waterloo; lo que se ofrece como evidencia es resultado de una tradicionalización que la preservó, la transmitió, la codificó, la verificó.

La atención prestada al signo es, entonces, cuidado por la historia, de la que aquel es a un tiempo vestigio y vehículo. Justamente la ceguera en relación con la historia constituye, para Husserl, el límite de las ciencias, de modo que Husserl se muestra mucho más sensible que Kant a los elementos empíricos de la idealidad; también mucho más dialéctico, si vale la analogía con la relectura del trascendentalismo propuesta por Hegel.

**SIGNO Y EMPIRICIDAD.** Verifiquémoslo rápidamente. En el prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant había formulado la observación de que la lógica, en cuanto codificación del razonamiento humano, había sido la primera de las ciencias, por estar libre de condicionamientos empíricos, de modo tal que se mostraba casi completa desde Aristóteles. Inmediatamente después de la lógica había llegado el turno de la matemática, que tiene su verdadero origen en el momento en que el primer geómetra comprende que lo importante no es el triángulo trazado en la arena, sino el construido en el pensamiento de uno. En cuanto a la identidad del primer geómetra, Kant no se preocupa al respecto y escribe «sin importar si era Tales o algún otro». Así, la idea kantiana de que debe contraponerse el *a priori* a lo empírico se expresa no sólo en la concepción de que la geometría nace en la mente y no en el mundo, sino especialmente también en la indiferencia respecto de la identidad del primer geómetra.

Para Husserl, las cosas se presentan de otro modo. No importa, por cierto, establecer si el protogeómetra fue precisamente Tales; alguno tiene que haber sido, porque de otro modo no habrían surgido las idealidades. Pero hay más. Kant se había interesado en la construcción, en el hecho de que el geómetra descubriera mentalmente propiedades, pero no había dicho qué instrumento era necesario para construir. En cambio, Husserl dirige su atención justamente a los instrumentos, sin considerar por ello que hace psicología. Derrida lo sigue resueltamente en esa senda, que es el preámbulo de lo que pocos años después será la gramatología.

De hecho, admitamos que el inventor (o, más exactamente, el descubridor) haya sido Tales. Esa es una primera circunstancia que contribuye a determinar una génesis empírica de la idea. No es la única. Supongamos que Tales se hubiera olvidado inmediatamente de su descubrimiento. También en este caso, todo se habría precipitado en el olvido, a la espera de otro descubridor que incluso podría no haber nacido nunca. Por ende, para que la idea pudiera salvarse era necesario que el protogeómetra (una individualidad determinada) la fijara en sí mismo, la formulara lingüísticamente transmitiéndola a otros y, por último, la escribiera. Platón había llegado muy cerca de esa solución: hace falta que sensaciones y pensamientos se escriban en el alma; pero —como la mayor parte de los filósofos— había concebido la escritura como una simple metáfora.

Reflexionando acerca del origen de la geometría, Husserl ve con claridad que los instrumentos que permiten pasar de la mera intuición a la idea son, de distintas maneras, de la índole del signo. La idea y la estructura atemporal, así como el proceso de la construcción, no habrían podido surgir sin formas de inscripción que aparecen como condiciones de posibilidad de la idealización. Y todo eso, sin que el carácter apriorístico de la geometría resulte comprometido, confundiéndose con la mensura de la tierra, o con la psicología del geómetra.

**SIGNO E IDEALIDAD.** Por lo tanto, Husserl es un filósofo de la escritura. Lo que contribuye en mayor medida a la idealización de un saber es la posibilidad de escribirlo. Este recurso permite el tránsito de lo subjetivo y ocasional a lo objetivo y necesario; el mundo hiperuranio de las ideas existe no *aunque* haya formas materiales de transmisión, sino precisamente *porque* las hay.

Cualquier forma de inscripción da un paso adelante en la idealización, es decir, en emancipar el descubrimiento de su carácter contingente y subjetivo. El lenguaje oral, que perfecciona la idealización que está ya en acto desde la percepción, libera al objeto de la subjetividad del inventor, pero lo circunscribe a la comunidad originaria. Sólo la escritura —aquello que aparece como el más empírico de los elementos, como un medio inanimado— será capaz de conferir la perfección a esa idealidad, sustrayéndola de la finitud espacio-temporal del protogeómetra y de sus contemporáneos, y haciendo realidad, por lo tanto, esa independencia del sentido respecto de la comunidad actual, que constituye la perfección de la idealidad.

La escritura es la condición de lo trascendental. Así pues, el filósofo de las esencias se muestra atento a lo que en un primer acercamiento aparenta ser un instrumento accidental.

**EL LOGOCENTRISMO Y LA CANCELACIÓN DEL SIGNO.** Al igual que en el caso de la dialéctica en 1953-54, en 1962, Derrida valoriza algo que Husserl había identificado, pero no había focalizado completamente; tanto es así que en *La crisis de las ciencias europeas* el signo suele ser visto como un medio inerte que, por supuesto, transmite un proyecto epistemológico, pero al mismo tiempo lo deja tornarse estéril en una ciencia que —como la contemporánea, al menos según el análisis de Husserl— se ha alejado de sus verdaderas motivaciones y se ha convertido en un tecnicismo sin alma.

¿Por qué esta ceguera intermitente? En Husserl se manifiesta lo que más tarde, y con una generalización extendida a toda la filosofía, Derrida llamará «logocentrismo», esto es, la tendencia del discurso teórico a reprimir sus propias condiciones materiales. Por su parte, un discurso crítico o deconstructivo deberá poner el acento justamente sobre esa ceguera y sobre esa represión.

De hecho, en la mejor de las hipótesis, el filósofo clásico (concisamente, aquel que no se ha psicoanalizado) puede reconocer que las ideas resultan dependientes del lenguaje en que se las formula. De todas formas, será remiso en admitir que el lenguaje halla su condición de posibilidad en la escritura; resistirá, pues, a la hipótesis de que la idealización lingüística (las cosas sensibles, una vez nombradas, se convierten en ideas) dependa a su vez de la originaria idealización asegurada por el signo en general, que ofrece la posibilidad de iterar aun en ausencia del primer sujeto que tuvo una sensación o una intuición. Esta resistencia debe entenderse en sentido psicoanalítico: el filósofo finge no darse cuenta de aquello que rige sus argumentos, lo usa, pero al mismo tiempo lo reprime; y a partir de ese momento no querrá saber nada más al respecto.

Por el contrario, en la atención que Derrida dirige a las resistencias y represiones se perfila un momento determinado de la filosofía. En tanto que los filósofos del siglo XIX parecían interesados, sobre todo, en revelar el carácter histórico o psicológico de las ideas que la tradición platónica había colocado en un cielo incorruptible, y los filósofos de la primera mitad del siglo XX se esforzaban, en primer lugar, por demostrar cuán vinculada está esa historia con la expresión de una vida que no se deja disciplinar por la razón, sus herederos de la segunda mitad del siglo XX gustan de hacer confluir esas observaciones en una valoración más vasta de los condicionamientos políticos, sociales y psicoanalíticos de la filosofía. En el caso que nos ocupa, la vinculación que se saca a la luz es el papel de la *técnica* en la conformación de la teoría, lo que constituye, desde la perspectiva de Derrida, la madre de todas las represiones.

**IDEALIDAD E ITERABILIDAD.** Sin embargo, más allá de las circunstancias culturales, el verdadero *quid* teórico es la identificación entre idealidad e iterabilidad. El razonamiento es el siguiente: ¿qué es una idea? En principio, una entidad independiente de quien la



piensa, que puede existir después de que aquel que la pensó ha dejado de pensarla, por esa vez o para siempre. Ahora bien, para que una condición de este tipo pueda cumplirse no basta con afirmar que la idea es «espiritual», precisamente porque de esa manera podría resultar dependiente tan sólo de los actos psíquicos del individuo.

En vez de concentrarse en el carácter espiritual de la idea, Derrida nos invita a tomar en consideración la circunstancia de que una idea, para ser tal, debe resultar indefinidamente *iterable*; y también, que la posibilidad de repetir comienza exactamente en el momento en que se instituye un código, cuya forma arquetípica (originaria y no derivada) es ofrecida precisamente por el signo escrito, por el rastro que puede presentarse, si bien no de modo necesario, incluso en ausencia del escritor.

En este caso, Derrida no actúa ya como exégeta de Husserl, sino que teoriza por sí mismo. Sugiere que un mensaje cualquiera, incluso la lista de las compras o la cuenta de la lavandería, representa del mejor modo la condición de la idealidad, precisamente porque, a diferencia de los procesos psicológicos, puede acceder a una existencia aparte de su autor. Es este el punto fundamental, que Derrida desarrolla con gran estilo en *La voz y el fenómeno*, bordeando la «hiperbolitis» que él mismo se diagnosticó.<sup>[xvii]</sup>

Junto a esta tesis epistemológica, de teoría del conocimiento, Derrida desarrolla (o, más exactamente, presupone) una segunda, ontológica, según la cual lo que vale para la presencia ideal también debe valer para la sensible, para las cosas que se nos presentan en la experiencia. Este es uno de los puntos más problemáticos de la teoría derridiana, que dejará tácitamente a un lado —como veremos— durante la etapa más reciente de su pensamiento.

### I.2.3 La subversión de la fenomenología

**DE LA EPISTEMOLOGÍA A LA ONTOLOGÍA.** Entretanto, exponamos la teoría. El subtítulo de *La voz y el fenómeno* (1967) es *Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, y materialmente el pequeño volumen se presenta como un comentario a la Primera de las *Investigaciones lógicas*. Derrida interpretó este trabajo suyo como una larga nota a la *Gramatología*, o como un texto que habría de encontrar una posición alternativa entre la primera y la segunda parte de la obra mayor. Su origen es ocasional, una conferencia escrita en pocas semanas y transformada en volumen por sugerencia de Jean Hyppolite. De hecho, concluye un ciclo iniciado casi quince años antes.

En 1953-54 había que dilucidar la dialéctica entre empírico y trascendental mediante el ejemplo de los vínculos entre génesis y estructura. En 1962, en cambio, era preciso mostrar la clavija o la bisagra que une esas dos dimensiones, la escritura como elemento empírico-trascendental (así, se daba respuesta al problema epistemológico «¿en qué medida el signo es constitutivo de la verdad?»); la dialéctica salía de escena y en su lugar entraba el signo.

En 1967, con la identificación entre idealidad e iterabilidad, se pasa abiertamente a la ontología: «¿en qué medida el signo es constitutivo de la presencia?». Desde esa perspectiva, el signo no proporciona tan sólo la mediación indispensable para la constitución de la idealidad. Es, más profundamente, aquello que define la realidad de nuestra experiencia, el modo en que nos relacionamos con nosotros mismos y con el mundo.

En esta oportunidad se cuenta una historia más bien distinta de la de 1962, si no en la trama, al menos en el final. Ya no el triángulo de Tales, sino los sujetos, y con ellos, los objetos que entran en su ámbito de experiencia: ni unos ni otros pueden prescindir del sustento proporcionado por el signo; ninguna experiencia, ya sea la autointuición del yo o la intuición de objetos, queda inmune a la mediación semiótica. Pero, ¿cómo se pasa de una teoría de la ciencia a una teoría de la experiencia?

**EL MUNDO ESTÁ COLMADO DE SIGNOS.** En primer lugar, al poner de manifiesto la ubicuidad de los signos. El primer capítulo de *La voz y el fenómeno* dirige la atención a una cuestión terminológica. Husserl diferencia dos tipos de signos: el índice (*Anzeichen*), un signo al cual no necesariamente acompaña una intención (supongamos, los canales de Marte como posibles indicios de una forma de vida en ese planeta), y la expresión (*Ausdruck*), que está, en cambio, necesariamente asociada a una intención viva; por ejemplo, cuando se anuda un pañuelo para no olvidar algo.

Antes que nada, debe señalarse —enfatisa Derrida— que Husserl propone esta diferenciación, la cual implica una jerarquía y una axiología, sin aportar una definición del signo, y eso sucede porque no pensó al respecto, o bien da por sentado que el signo es algo que nos asedia por la retaguardia, por cuanto constituye nuestro discurso mucho antes de ser constituido por este. Luego, debe resaltarse la jerarquía de valores presupuesta por la clasificación husserliana: el «auténtico» signo, es decir, el inerte, el índice, no animado por una intención espiritual que le dé vida, está muerto; por lo tanto, es malo. El que está vivo exterioriza, acompañado por una expresión, lo contenido en el alma; por lo tanto, es bueno.

He aquí un punto característico en la estrategia de Derrida, quien a lo largo de su itinerario seguirá subrayando<sup>[xviii]</sup> que bajo las particiones teóricas y terminológicas se ocultan elecciones de valores: en Platón, al igual que en Hegel, el signo «auténtico» es un mal, pues no lo acompaña el espíritu vivo, de modo que en el *Fedón* el signo (*sema*) también es el cuerpo (*soma*) que oculta el alma, y la tumba donde se deposita el cuerpo muerto; y en la *Estética* y en la *Enciclopedia* de Hegel es la pirámide: nuevamente, una tumba.

Por detrás de la teoría se encuentra, pues, sumamente poderosa, la axiología. Para Husserl, como para todos sus predecesores, hay que descartar lo muerto y el mal en aras de lo vivo y del bien, privilegiar el espíritu vivo por sobre la letra muerta. Para Derrida, en cambio, hay que deconstruir esta jerarquía implícita, y la empresa no es tan difícil, ya que Husserl no logra reducir o excluir el signo más que Platón o Hegel.

**NO SE PUEDE PRESCINDIR DE LOS SIGNOS.** La resistencia del signo se despliega en el segundo capítulo. Husserl quiere reducir el índice, irrelevante para su análisis, a fin de limitarse al examen de la expresión, en cuanto manifestación de una conciencia presente para sí misma (precisamente, la manifestación de un espíritu), mientras que el signo no lo es, en cuanto puede reflejar un dato natural y no consciente, o bien una intención ya no presente (la lista de compras de tres días atrás, olvidada en la mesa de la cocina). El principio es claro: lo vivo y la presencia son la conciencia, lo muerto es el signo, ora índice, ora expresión; pero los índices son signos más muertos que los otros, y son los primeros en caer. De todas formas, la reducción es mucho menos fácil de lo que aparenta, incluso porque los canales de Marte, que nunca fungieron de vehículo de una conciencia, y la lista de compras, que sí lo hizo, son cosas muy distintas.

La dificultad adquiere esta tonalidad: desde el punto de vista axiológico, el índice queda subordinado a la expresión, es una versión secundaria y degradada de ella; en primer término se hallan las ideas, después las palabras que las expresan y, por último, los signos que las preservan. A pesar de todo, la expresión es de hecho un tipo de índice, puesto que, por ejemplo, para hablar se utilizan sonidos físicamente análogos a los índices naturales (los discursos no son menos percibidos por los oídos que los truenos), para escribir se usan marcas no esencialmente distintas de los rastros de la edad en los rostros de las personas, etc. La dificultad es igual a la que enfrentamos a propósito de la idealidad: desde un punto de vista axiológico, la idealidad, como posibilidad de repetición indefinida, se encuentra por encima de la iterabilidad, aunque de hecho esta última constituye una esfera más amplia, y la idealidad es tan sólo una versión dependiente de ella.

De esto surge la tesis fundamental de Derrida: la idealidad es más noble, pero la iterabilidad es más ubicua y, sobre todo, más constitutiva. Sin iterabilidad no hay idea. Ahora bien, tal como en la dialéctica de amo y esclavo en Hegel, el signo, el instrumento servil que domina el planeta, podrá, gracias a sus recursos técnicos, invertir las jerarquías y hacer que el amo lo escuche. La historia es aún más antigua, habida cuenta de que Theut, el inventor de la escritura, era el secretario del Faraón, y era un dios menor, aunque con el paso del tiempo terminó por condicionar al soberano, de quien registraba contabilidad y memoria.

Mitología aparte, si Husserl puede considerar que ha quitado del medio el índice, no se basa en una auténtica demostración, sino en una decisión logocéntrica previa. Sin embargo (y con esto llegamos al tercero y al cuarto capítulo), idénticas dificultades vuelven a presentarse ante la reducción de la expresión. Para Husserl, hay al menos un caso, el monólogo interior, en que la conciencia está en relación inmediata consigo misma. Para Derrida, no.

**EL COGITO ES UN SIGNO.** Según Husserl, cuando hablo conmigo mismo no necesito palabras, pues ya sé qué quiero decirme; por ende, no me estoy informando de nada. En consecuencia, es preciso imaginar que cuando el Cogito es autoconsciente no se habla, y

Husserl señala que los casos en que parecemos hablar en nuestro fuero íntimo son secundarios y, en última instancia, ficticios, como cuando nos hacemos reproches («te has comportado mal, no puedes seguir actuando de este modo»).

Si Husserl insiste en la no-necesariedad, vale decir, en el carácter ficticio, del lenguaje en la conciencia, se debe a que es consciente de que el lenguaje implica elementos de no presencia al menos posible (puedo hablar de algo sin que ello esté en mi entorno). Por consiguiente, desea eliminar la mediación lingüística de la constitución de un sujeto puntual y completamente presente, tal como debería ser un sujeto trascendental, que no duerme, que no tiene lagunas en su memoria ni momentos de cansancio, y se muestra lo menos condicionado posible por una historia y una geografía.

Conforme al análisis desarrollado en el quinto capítulo, el supuesto de que la conciencia no tiene necesidad de mediaciones nace de una concepción puntual de la presencia, que se produciría repentinamente, en bloque, sin pasado ni futuro, y sin gradualidades. No obstante ello, los análisis que después de sus *Investigaciones lógicas* efectuará Husserl acerca de la constitución de la subjetividad desmentirán ese supuesto, y harán de la presencia no un punto de irradiación originario, sino el resultado, en principio siempre cambiante, de la retención del pasado y de la anticipación del futuro.

Así, la conciencia sería fruto de dos no-presencias (por no decir de dos ausencias, al menos si seguimos las conclusiones que Derrida no da por descontadas). Puedo también afirmar que no hablo conmigo mismo; me será más difícil negar que el yo tiene un decurso temporal: y si el tiempo es a su vez un flujo, entonces la presencia de la conciencia será, a lo sumo, la de un río en que uno no puede bañarse dos veces.

Alcanzado ese punto, se produce el pasaje de la ciencia a la experiencia. Mientras la Introducción sostenía que para tener ideas científicas es necesario que estén escritas, *La voz y el fenómeno* afirma que no existe un yo o un fenómeno en ausencia de signos; servirá de evidencia que el yo no logra reducirlos en su propio interior, cuando menos en forma de retenciones y pro-tensiones temporales. Si el yo está hecho de tiempo, y el tiempo es flujo —remisión, reenvío, diferencia—, entonces el yo y sus contenidos están hechos del mismo paño que los signos.

**CUALQUIER PRESENCIA ES UN SIGNO.** Esto es valedero para el yo, pero, ¿puede el mismo razonamiento extenderse al mundo? Sí, si nos preguntamos qué es en verdad la presencia. Un escritorio está presente, pero tarde o temprano desaparecerá, y además, incluso ahora, trasciende mi conciencia, está allí afuera, podría ser una alucinación, y de todos modos algunas de sus partes (por ejemplo, el contenido de sus cajones) no están presentes para mí; por eso, cartesianamente, Husserl tiende a hacer coincidir la objetividad con la interioridad, con la inmanencia de los fenómenos a la conciencia. Si admitimos este principio no sólo para la epistemología, sino también para la ontología, la suerte está echada. A partir de ese momento, para el objeto valdrá lo que valía para el sujeto: la verdadera presencia se configura no como realidad externa (caduca, incierta, trascendente),

sino como interioridad, y la interioridad está tanto más presente en la medida en que se piensa como idealidad, como posibilidad de repetición indefinida.

Ahora bien, nos encontramos ahora ante un *double bind* que constituye el núcleo de la filosofía de Derrida: la presencia plena, no obstaculizada por la posibilidad de desaparición empírica, no complicada por la trascendencia del objeto respecto de la conciencia, es interior e ideal. Sin embargo, la idealidad es posibilidad de repetición indefinida; por tanto, es en sí misma y por definición no presente, y además depende de signos para la repetición. Lo que asegura la presencia es también lo que la torna imposible: toda presencia perfecta (ideal) es una presencia imperfecta (en cuanto es tan sólo la actualización de una serie indefinida). Tanto más en lo que concierne a las presencias imperfectas, como los objetos trascendentes o los fenómenos constitutivamente parciales.

**LA FORMA ES RASTRO DE LO INFORME.** Si la determinación del ser como presencia se confunde con la del ser como idealidad, entonces, la simple presencia parece indisoluble de la repetición; de esta manera, según la conclusión a la cual llega Derrida, «la cosa misma siempre se sustrae»: la presencia se transforma en un síntoma, y en principio no hay modo de distinguir la presentación —el darse de la cosa «en carne y hueso»— de la representación.<sup>[xviii]</sup> Vivimos en un mundo de signos no porque haya una «prosa del mundo», como había sugerido Merleau-Ponty y repetía Foucault, sino porque el mundo no está formado por cosas, sino por representaciones.

De ello deriva que, justamente sobre la base de los principios que lo animan, el proyecto completo de la fenomenología (y en realidad de lo que Derrida llama «metafísica de la presencia») resulta irrealizable no sólo de hecho sino, mucho más gravemente, de derecho. En otros términos, uno de los motivos por los cuales es tan difícil superar la metafísica es que esta (como sueño de presencia total, no interrumpida por elementos de reenvío) nunca se produce como tal, y entonces es un fantasma que nos obsesiona, antes que una realidad que se pueda tomar en consideración.

Así, la subversión de la fenomenología se efectúa mediante la generalización de la *epojé*, de la suspensión de la actitud natural merced a la cual creemos no estar involucrados sólo con fenómenos de la conciencia, sino también con objetos fuera de nosotros. El mundo es un entramado de rastros, no por los caracteres propios de los objetos de conciencia (que son inmanentes pero remiten a una trascendencia, el objeto fuera de la conciencia), ni por el perfil que ofrecen los fenómenos (si veo la fachada de una casa, no veo su contrafrente), sino por la índole específica de la idealidad como perfección de la conciencia, que es tal sólo en cuanto posibilidad de repetición indefinida.

Sin embargo, la idealidad no atañe sólo al filósofo, sino a todo hombre. Si bien esto parece exagerado cuando se habla de mesas y de sillas (por lo general, uno tiende a pasar por alto que los objetos tienen aspectos no presentes), lo es mucho menos si se toman en consideración la importancia y la ubicuidad del fenómeno de la idealización en la vida psíquica, donde el dilema de los ideales es una experiencia cotidiana. Por ello, algunas veces Derrida citó un fragmento de Plotino: «La forma es rastro de lo informe»;<sup>[xix]</sup> el

fenómeno, como totalidad presente, señalaría un exceso más allá de sí, y ese exceso (ya sea la parcialidad del fenómeno, la trascendencia del objeto o la idealidad como iterabilidad) es, precisamente, el elemento no-dialectalizable que mantiene en movimiento la dialéctica de materia y forma.

## I.3 El argumento trascendental

### I.3.1 Real, ideal, iteración

**LA PRESENCIA COMO RESULTADO.** El argumento de Derrida tiene dos puntos clave que conviene desarrollar analíticamente.

Primero, la presencia del mundo es una presencia para la conciencia, tanto mayor cuanto más ideal es, vale decir, cuanto más iterable es, y la iteración requiere signos. Como vimos hace poco, este es un movimiento que Derrida justifica mediante el recurso de Husserl a la *epojé*, a la suspensión de la actitud natural que concibe los fenómenos como manifestaciones de cosas existentes fuera de la conciencia y los reduce a puras inmanencias. De todas maneras, según vimos, si en Husserl la *epojé* era un momento provisorio y epistemológico, en Derrida se torna permanente y ontológico: en principio, la perfección del fenómeno es una presencia de conciencia, tanto más fuerte en la medida en que es ideal; no obstante ello, la idealidad es para Derrida iterabilidad (posibilidad de repetición indefinida), de modo que —conforme al *double bind*—la perfección del objeto se da en el sujeto, como presencia ideal, pero la presencia requiere iteración, la iteración necesita signos, los signos son no-presentes y, por ende, la presencia perfecta es también una presencia imperfecta.

Segundo, el yo como flujo temporal está compuesto de retenciones y protensiones, por consiguiente de signos; a eso obedece que no sea un punto presente desde el cual se irradian no-presencias, sino el resultado de dichas no-presencias. Derrida deriva ese argumento de los análisis husserlianos de finales de la década de 1910 y de la década de 1920 acerca de la temporalidad, que hace operar en retroactividad sobre el problema del signo en las *Investigaciones lógicas*. El resultado de esa combinación no prevista por Husserl, que nunca asociará el problema del tiempo al del signo, es triple: 1) la escritura deviene la imagen de la temporalidad (esto prepara el nexo entre escritura y esquematismo que hallaremos en la *Gramatología*); 2) la presencia es concebida como resultado de operaciones constitutivas; 3) la diferencia, el sistema de reenvío (del tiempo y del signo), se configura como una estructura originaria.<sup>[xxi]</sup> Si, con todo, la presencia es fruto de una idealización como repetición, se torna imposible, en rigor, diferenciar presentación (el darse de una cosa) y representación (su iteración); llevado al límite, resulta igualmente imposible diferenciar realidad e imaginación.



**LO CADUCO Y LO PERMANENTE.** Hay un punto que hasta ahora no hemos tomado en consideración, y que concierne a la motivación de base de esta exacerbación de la fenomenología. La opción en favor de la presencia ideal nace de la constatación de la caducidad de la real, destinada a desaparecer no en el sentido (incluso admisible) de que, a la larga, hasta el Everest desaparecerá, sino en otro, de menor plazo y mayor pregnancia: el yo no es intemporal y eterno, sino mortal. Por ello, la opción por la idealidad es engendrada por la conciencia de la mortalidad, de la ineluctabilidad de la desaparición de cualquier observador empírico; la forma del ser como objetividad, aquella con representación lingüística en la tercera persona del presente del indicativo, es dada precisamente porque algo es sólo si estaba antes del nacimiento del sujeto y habrá de estar después de que este muera.[\[xxi\]](#)

No estamos ante un razonamiento peregrino. Imaginemos qué habrá cuando muramos. Es inútil que intentemos pensar que con nosotros desaparecerá todo el mundo: en realidad, sabemos que todo permanecerá, excepto nosotros, y precisamente ese ser después de nosotros (y antes de nosotros) parece constituir el sentido más pregnante de la presencia, de igual modo que la ventaja (o desventaja, eso depende) de una muralla real en relación con una meramente imaginada consiste en que existe incluso cuando no pensamos en ella. Derrida traduce el estar presente con el «permanecer», y después concentra su atención sobre los instrumentos que aseguran la posibilidad de ese tipo de permanencia más allá de la finitud individual. Y una vez más, aunque el argumento puede parecer hiperbólico toda vez que se refiere a mesas y sillas, resulta mucho más ordinario en la vida psíquica y social, donde fenómenos macroscópicos como la familia y las instituciones son típicas expresiones de una tendencia natural a crear estructuras que vayan más allá de la finitud individual.

**DE LO INFINITO A LO INDEFINIDO.** Precisamente porque se engendra a partir de la caducidad, la idealidad se concibe, de por sí, no como una iterabilidad al *infinito*, sino como iterabilidad *indefinida*; en palabras de Derrida: «la diferencia infinita llegó a su fin».[\[xxiii\]](#) Si el libro que en este momento estoy escribiendo sobrevive en alguna biblioteca o tienda de mercachifle un solo segundo después de mi muerte (pese a todo, las posibilidades son elevadas), entonces, la verdadera presencia no es lo que yo estoy pensando ahora, sino aquello que otros leerán en otro momento (supongamos que es el año 2103 y alguien está leyendo esta frase). La perfección del vivir se da en el sobrevivir y, aun mejor, en lo póstumo; la constitución de la idealidad como repetibilidad sostiene un vínculo esencial con la muerte. Por ello, la repetición no es «infinita» sino «indefinida»: es el acto de un diferir que se produce a partir de un sujeto finito.

Lo anterior no significa que Husserl no hubiera tenido en cuenta la caducidad del sujeto; no obstante, lo que en verdad le importaba era la certidumbre del objeto, y el problema de la desaparición de la subjetividad individual se planteaba recién en un segundo momento, en la dimensión epistemológica: como hemos visto en *El origen de la geometría*, concernía a las posibilidades de transmisión y conservación de una ciencia de ideas. Por el contrario, Derrida parte de un presupuesto netamente heideggeriano. La finitud se encuentra de inmediato, no es el percance de un sujeto eterno; es justamente lo que, en un sujeto finito, suscita la necesidad de idealización.

**LA INVERSIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA.** Esta matriz heideggeriana es la diferencia básica entre Husserl y Derrida, y determina el pasaje desde la epistemología hacia la ontología.

Para Husserl, la presencia ideal constituye una necesidad esencialmente científica (en el sentido más elevado): si deseamos tener cabal certeza acerca de los fenómenos con que nos vinculamos, nos conviene suspender su referencia al mundo y salvarlos como hechos de conciencia (reducción fenomenológica); luego, debemos aislar sus estructuras esenciales en forma de idealidad (reducción eidética); por último, debemos trascender la caducidad del sujeto empírico y acceder a la dimensión de un sujeto eterno (reducción trascendental). Ninguna de esas tres reducciones atañe al mundo, que permanecerá cierto e incólume hasta que se lo indague filosóficamente (por ejemplo, la física no efectúa por sí sola las reducciones), esto es, hasta que se lo someta a la prueba de la duda hiperbólica.

En cambio, para Derrida se parte precisamente del sujeto que, heideggerianamente, desde el principio se sabe finito y por ello concibe la presencia como lo que queda después de su muerte y existía antes de su nacimiento. La reducción trascendental es, entonces, el primer gesto inconsciente de un sujeto que se sabe mortal; más tarde, la reducción eidética será la obvia consecuencia de esa conciencia, que implica optar por la idealidad con respecto a la realidad; alcanzado este punto, la reducción fenomenológica deviene, por así decir, una actitud natural, que implica la indistinción básica entre presentación y representación, presencia real e idealidad.

Pero ello es posible justamente porque, como mencionábamos hace poco, la presencia a la que se refiere Derrida no es (al menos en esa etapa del recorrido) la física, sino la esfera psicológica y social —la esfera de la existencia en sentido heideggeriano, o de la fenomenología del espíritu en sentido hegeliano—, en la cual, en efecto, lo ideal y lo real son difícilmente diferenciables. Podemos aceptar sin dificultades que la silla en que estamos sentados ahora no es la ideal; pero hubo un momento de nuestra vida en que debimos hacer cierto esfuerzo para resignarnos a que nuestro padre no fuera un padre ideal. En esta esfera, la identificación entre presencia e idealidad parecerá mucho menos extremista de lo que resulta con referencia a los objetos físicos. La ontología se vuelve representación de una estructura neurótica (lo ideal siempre está destinado a naufragar) y ansiosa (la presencia siempre está amenazada por la desaparición).

En consecuencia, se comprende cómo según este planteo la escritura constituye mucho más que una metáfora para definir el vínculo con lo que queda después de nosotros, o un instrumento para asegurar las idealidades científicas. Al contrario: se vuelve el entramado de la ontología. Una escritura, exactamente como la realidad, es lo que preexiste a nosotros (las marcas de quienes nos antecedieron) y perdura después de nosotros: escribir siempre es hacer testamento.

### I.3.2 El teorema de Münchhausen

**EL SUPLEMENTO.** Recapitulemos: la conciencia, que es el resguardo del fenómeno, está hecha de huellas, que aseguran la idealización como iteración pero al mismo tiempo ponen en riesgo su pureza, justamente porque son huellas, y no presencias plenas. A su vez, el yo es mortal, pero precisamente de esa mortalidad surge el sueño de la idealización como iteración, que, con todo, nunca será plena y perfecta, no sólo porque se vale de huellas, sino también porque es la prospección de un sujeto finito, que como tal sólo puede dar vía libre a una repetición indefinida. Justamente aquí vemos cuánta importancia reviste la dialéctica en la lectura derridiana de Husserl: las condiciones positivas son también condiciones negativas, y viceversa; salvo que, con espíritu muy característico del siglo XX, Derrida utiliza la dialéctica no en vista de una síntesis final, sino más bien de una situación aporética.

Independientemente de los resultados y de los humores, el mecanismo relanza una neurosis que ya está en la dialéctica. En las *Lecciones de estética*, Hegel señala que, al embalsamar a sus muertos, los egipcios revelan poseer una intuición acerca de la inmortalidad del alma, porque entienden que la muerte se produce dos veces: la primera, como muerte de lo que es simplemente natural; la segunda, como nacimiento de algo que va más allá de la naturaleza. La momia tiene ese doble valor: es un cuerpo muerto y a la vez algo más, que alude a la posibilidad de una duración que trasciende la vida biológica. Si tomamos en consideración que el cuerpo, platónicamente, es la letra, la metáfora puede ayudarnos a comprender la cuestión: la huella es el monumento de la vida en la muerte, y el monumento de la muerte en la vida; la lista de compras podrá sobrevivirme décadas y, sin embargo, tan pronto como la escribí, ya no está presente para mí, no pienso más en ella y hago otra cosa.

Si la mención de Hegel parece sospechosa, o cuando menos se recela un dejo de hipérbole dialéctica, y la referencia a la lista de compras resulta trivial, habrá de tomarse en consideración que, en las *Meditaciones metafísicas*, Descartes sigue un itinerario análogo. El Cogito, que sólo tiene la certeza de su dudar, se da cuenta de que es finito; esta conciencia suscita en él una idea de lo infinito, que no puede haber derivado de sí; y el infinito es Dios, el cual posee todas las perfecciones, incluidas la existencia (prueba ontológica) y la veracidad, funda el mundo en su verdad y sustrae de la duda hiperbólica al Cogito: el mundo no es la ficción de un Demonio engañador, sino de un Dios verdadero y verídico.

**DOS PRUSIANOS.** Derrida retomó ese círculo que, como vemos, es bastante tradicional, llamándolo (con referencia a Rousseau, en quien es recurrente, y en parte también a Bergson) «suplemento»: 1) la presencia plena como presencia ideal es lo que suple la caducidad de lo empírico; 2) pero lo empírico es tanto el origen de lo ideal, dado que el sueño de una presencia plena nace de la constatación de la caducidad, como el medio (el signo) que asegura la presencia plena como iteración; 3) sin embargo, por otra parte, lo

empírico y lo contingente sólo son tales bajo la luz de lo trascendental y de lo necesario que ellos mismos han constituido.

Para formarse una idea al respecto, es algo muy similar al Barón de Münchhausen, quien se saca de un estanque tomándose por el pescuezo. Pero no es una historia extraordinaria; es, como sugiere Derrida, lo que normalmente sucede: una falta (la insuficiencia de la presencia) se colma, pero aparecerá como una falta sólo en la medida en que se la supla. (Mostrémoslo de modo banal: la radio parecía ir muy bien, pero la televisión demostró que le faltaba algo.)

Bajo los despojos del Barón prusiano aparece Kant con el argumento trascendental: afirmar que el yo pienso debe necesariamente acompañar mis representaciones, que además son todo lo que hay, una vez que haya descartado los noúmenos, es sostener que la presencia necesita un yo para ser tal, y que de todos modos seguirá siendo imperfecta, precisamente porque descarté los noúmenos. Por lo demás, eso es lo que abiertamente sostiene Kant cuando declara que las condiciones de posibilidad del conocimiento de los objetos de experiencia son también las condiciones de posibilidad de existencia de dichos objetos, y que no son los objetos los que posibilitan las representaciones, sino las representaciones (de un sujeto) las que posibilitan los objetos.

**METAFÍSICA Y NEUROSIS.** Ocultas en el argumento encontramos, pues, páginas y páginas de historia de la filosofías. Pero también tesis fuertes, y fuertemente derridianas, en especial aquella según la cual el proyecto metafísico de una presencia plena, ya sea de los objetos o de los sujetos, es una suerte de neurosis que deja a los filósofos en una perenne insatisfacción: la misma que todos los hombres, filósofos o no, experimentan en la frustración a la que se exponen al concretar sus deseos.

Por una parte, la metafísica se ocupa de un ser no contaminado, vale decir, intenta pensarlo verdaderamente, en su plenitud; sin embargo, en la exacta medida en que el proceso coincide con una apropiación del ser por parte del sujeto, con una reconducción de la alteridad a una subjetividad resultante de un entramado de no presencias, entonces, la apropiación nunca es plenamente lograda y el fracaso está escrito desde la formulación del proyecto. Así, la historia de la metafísica no sería la trayectoria de una gradual ocultación, como sugieren Nietzsche y Heidegger, sino la frustrante narración de una derrota.

Justamente por eso el proyecto de superar la metafísica está, sin embargo, destinado a quedar estructuralmente incompleto, ya que la debilidad de la metafísica también es su fuerza: como el deseo de presencia nunca queda saciado, permanece activo; no puede evitárselo, de la misma manera que, como sugería antes, resulta más difícil liberarse de las obsesiones que de las cosas verdaderas. La deconstrucción será, entonces, una actividad terapéutica, que requiere al texto al igual que el analista hace hablar al neurótico, le hace relatar su historia, en un análisis interminable que no promete curar el mal, sino sólo hacerlo tolerable.

**LO ABSOLUTO COMO INCONSCIENTE.** Esta implicación terapéutica resulta aún más evidente si tomamos el polo del sujeto, vale decir, del saber absoluto<sup>[xxiii]</sup> que constituye el ideal de la conciencia, su sueño o su fantasma: una total presencia del mundo en un sujeto por entero presente para sí mismo, como el Dios de Leibniz, para el cual el pasado, el futuro y lo posible no existen, sino que están incluidos en un eterno y real presente.

De todas formas, para hacer realidad este final feliz, el saber absoluto está obligado a referirse a la idealización, y con ello cae en el infierno de la repetición, esto es, en el mecanismo mediante el cual la condición de la presencia también es la condición de la no-presencia, ya que la idealidad se configura como una repetición indefinida. Por ende, como siempre abierta, nunca resuelta en el recinto de una apropiación total como la que se imputa a Hegel, pero erradamente, ya que Hegel era consciente de que el saber absoluto es un ideal que nunca se hace realidad. Sin embargo, una de dos: o Hegel se ilusionaba con haberlo hecho realidad pese a todo, y entonces estaba errado, o bien no se hacía ilusiones, veía en el saber absoluto un ideal teleológico que habría de guiar toda la indagación de la ciencia humana, y entonces tampoco en este caso habría dado en el blanco.

De lo dicho se desprende la conclusión desarrollada más adelante por Derrida cuando se refiere a la «diferencia», al proceso de remisión indefinido que sustituye lo absoluto (o le da nueva denominación): el saber absoluto no es el que tiene lugar en la conciencia, presa del círculo de la idealización, sino en aquello que hace posible la conciencia y la idealización, ya sea el signo (según la versión de Husserl) o el inconsciente (según la versión de Freud y, en alguna medida, de Nietzsche).

### I.3.3 La ley de Murphy

**LAS CRÍTICAS DE LOS FENOMENÓLOGOS.** Derrida explicita una lógica inmanente y al hacerlo desencadena una contradicción. Para una teoría de la experiencia de la conciencia es fatal que la idealización y la presencia plena estén destinadas al fracaso; como ya vimos, es algo tan normal como la decepción que acompaña a las vacaciones esperadas durante demasiado tiempo (por no hablar de cosas más serias). Por otra parte, no causa sorpresa que, para un Husserl leído sin Heidegger, sin Hegel y sin Freud, la interpretación de Derrida haya suscitado tantas resistencias.<sup>[xxiv]</sup>

En primer lugar, se ha señalado que Husserl había arribado de manera autónoma a concebir la presencia no como un punto de irradiación, sino como el límite entre retención y protensión. De todas formas, el *quid* teórico de Derrida consiste, como hemos visto, en unir el problema de la temporalidad con el de la escritura, cosa que Husserl nunca había hecho, al menos en esos términos. Por tanto, la objeción es demasiado vaga como para dar realmente en el blanco.

En segundo término, y principalmente, se ha destacado que Husserl marcaba una diferencia entre retención (la estela del pasado que perdura en el presente, yo que concibo este instante como aquello que sigue a lo que lo antecedió) y rememoración (yo que recuerdo lo que hice ayer). En el primer caso, estamos ante el perdurar de una presencia; en el segundo, ante la evocación de algo que ya no está presente. Derrida, por su parte, trata a la retención y a la rememoración como dos no-presencias; más precisamente, considera la retención como una forma de rememoración, y justo sobre esta base puede alcanzar la asimilación entre presencia y representación.

Esta es una crítica mucho más fuerte y motivada. Es cierto que tampoco Husserl había logrado fundar por completo una diferenciación como esa, ya que admitía una variante de la duda hiperbólica, según la cual Dios podría habernos creado hace un segundo con todos nuestros recuerdos, lo que haría caer la diferencia entre retención y rememoración (en ambos casos serían ausencias) y, en última instancia, entre presentación y representación. Mas para él era cuestión de mera eventualidad, que no atentaba contra una certeza de base. En Husserl, la posibilidad sigue siendo una posibilidad, mientras que en Derrida se torna una necesidad, algo que ha de tomarse en cuenta de manera obligatoria.

La consecuencia de este planteo diferente es que para Derrida los actos de repetición llamados a asegurar la idealización son a su vez ideales,<sup>[xxv]</sup> en tanto que desde la perspectiva de Husserl y de los fenomenólogos ortodoxos son reales. Para Husserl, el dudar tiene un límite; para Derrida, no. Si siempre es admisible la hipótesis de que Dios (o un demonio omnipotente) nos creó hace un segundo con todos nuestros recuerdos, entonces esa posibilidad *necesariamente* debe tomarse en cuenta. Es la otra cara del mecanismo de conjunto de Derrida: así como corresponde indagar sistemáticamente el rol de lo empírico en lo trascendental, se ha de indagar necesariamente lo trascendental en lo empírico.

**LA POSIBILIDAD NECESARIA.** La ley que resulta de ello es: *si algo es posible, entonces necesariamente habrá que tomarlo en cuenta, y esa posibilidad no es un accidente, sino que forma parte de la esencia de la cosa.* Derrida no sólo aplica este principio a la fenomenología, sino que lo deriva de Husserl, que en sus *Ideas*<sup>[xxvi]</sup> habla justamente de una «posibilidad esencial» o «posibilidad necesaria».

Tras la referencia a Husserl, asistimos a una maximización del argumento trascendental según el cual, si algo *puede*, entonces necesariamente *debe*. Hay ejemplos típicos en Kant: si podemos ser morales, entonces debemos procurar serlo; si podemos saber, entonces debemos procurar saber. Estos dos planos no son equiparables, pero ese no es el parecer de Kant ni el de Derrida, que incluso lo lleva a sus consecuencias extremas. Con respecto a Kant, la versión de Derrida adopta la forma pesimista de la ley de Murphy: si algo puede salir mal, entonces necesariamente saldrá mal.

A decir verdad, también hay una versión optimista, que Derrida desarrolló durante los últimos años:<sup>[xxvii]</sup> habida cuenta de que el argumento *todos los hombres son mortales* es demasiado fuerte desde el punto de vista lógico (esto es, distinto de la afirmación según la cual «todos los hombres nacidos en 1830 murieron»), entonces, ya por sí sola la



inmortalidad es una posibilidad a la cual habremos de prestar la debida atención. A este respecto, no se hace Derrida más ilusiones que cualquier otro. Simplemente, si el argumento básico es que, en un nivel de idealidad, tenemos que considerar las posibilidades como necesidades, entonces la posibilidad de que yo muera y la posibilidad de que no muera, no obstante su notoria diferencia estadística, son dos hipótesis que debo necesariamente tomar en cuenta.

Esto puede parecer absurdo. ¿Qué sentido tiene sostener que debo considerar también la posibilidad de no morir? Aún más: la imposibilidad del «en cuanto tal», esto es, de la esencia, ¿significa que no hay ratas u hongos sólo porque no hay hongos o ratas en cuanto tales? El meollo no es ese. Si los metafísicos soñaron la presencia en cuanto tal y la persiguieron con la tenacidad de la cual da testimonio la historia del logocentrismo, entonces este paso al límite está dictado por una asunción coherente de los presupuestos de la metafísica. Una vez dicho esto, que haya ratas y hongos es un hecho, al igual que es un hecho que hasta ahora hayan muerto todos; pero no equivale a decir que haya ratas y hongos en cuanto tales (vaya uno a encontrarlos), ni que en 2003 no pueda nacer un inmortal.

**LA CRÍTICA DE SEARLE.** El pasaje no obvio de la posibilidad a la necesidad también es el eje central de la crítica que John Searle dirigió a Derrida diez años después de la formulación de la que denominamos tesis fundamental de su pensamiento.<sup>[xxviii]</sup>

Pocos años después de *La voz y el fenómeno*, Derrida<sup>[xxix]</sup> había aplicado a Austin el mismo mecanismo empleado con Husserl en 1967. Austin es famoso en la filosofía del siglo XX por su teoría de los actos de habla, o sea, por el interés con respecto a ciertas proposiciones —como las promesas, las apuestas, el «sí» al contraer matrimonio— que no describen algo, sino que lo realizan. El caso del performativo, en la teoría de Derrida, tiene un privilegio especial. En el fondo, cuando performo un acto lingüístico debería encontrarme precisamente en el caso ideal en que todo está presente para mí mismo: soy yo el que habla, soy yo el que quiere hablar y sé qué quiero (al menos, creo saberlo), y el acto que realizo no es trascendente como una mesa o una silla, está presente justo en el momento en que lo enuncio. Pero, una vez más, ¿existe semejante intención plena y presente?

En síntesis, la objeción de Derrida es la siguiente. Toda intención presupone un lenguaje, y todo lenguaje es un código iterable. La iteración se abre a dos posibilidades que tornan irrealizable la regla por la cual la intención viva siempre es diferenciable de la cita de la intención muerta (por ejemplo, la lista del almacén olvidada sobre la mesa de la cocina). Si digo «sí» al contraer matrimonio, para que mi acto lingüístico sea válido es necesario que sea iterable, vale decir, que forme parte de un rito y, en términos más generales, de un lenguaje. Si dijera «lechuga», si transgrediera el rito, no contraería matrimonio, y tampoco lo haría si dijera «bleagh», esto es, si transgrediera el código valiéndome de una interjección en vez de una palabra de mi idioma. Si digo «sí», todo está en orden, desde ya; pero es exactamente la misma palabra que utilizaría un actor o un jaranero de café sin la menor intención de casarse.

Austin afirmaba que esos son casos secundarios, parásitos respecto de la regla; pero lo central es que por principio no pueden excluirse, pues son posibilidades esenciales y, por tanto, posibilidades trascendentalmente necesarias. De manera que —concluye Derrida— aun en los actos de habla nunca puede hacerse valer hasta sus últimas consecuencias la diferenciación entre presentación y representación, por cuanto las condiciones de posibilidad de un acto real son también condiciones de posibilidad de un acto ideal o incluso simulado.

Searle objetó que el argumento de Derrida se sustentaba en una confusión entre *type* (el modelo ideal de una frase; una vez más, supongamos, el caso del «sí» para contraer matrimonio) y *token*, la enunciación real de esa palabra en determinado contexto. En otros términos: Derrida caería en una falacia afín a la de quien escribiera que «el arma utilizada para matar a Fulano fue la misma utilizada para matar a Mengano», donde no queda claro si la referencia es al mismo tipo de revólver o al mismo ejemplar (*token*), lo cual, desde el punto de vista de la indagatoria judicial, cambia todo. Así, que en diferentes actos se use el mismo *type* no tiene implicancia alguna acerca de la identidad del *token* y la imposible diferenciación entre dos matrimonios verdaderos, o entre un matrimonio verdadero y uno ficticio.

Queda claro que la sustancia de la objeción de Searle es idéntica a la crítica de los fenomenólogos. Pero la cuestión es que Derrida, por los motivos que vengo sugiriendo, y como enfatiza en una extensa réplica a Searle,<sup>[xxx]</sup> está interesado precisamente en poner en entredicho la diferencia entre *type* y *token*, al igual que entre trascendental y empírico, e ideal y real. ¿Por qué?

**¿LOS FILÓSOFOS PUEDEN NEGAR LO OBVIO?** Searle interpretó la lectura de Austin como un simple caso de tergiversación; es más: como la expresión de una estresante tendencia de Derrida a decir cosas obviamente falsas. Otros vieron en esta confrontación el ejemplo de una diferencia entre el modo de argumentar de los analíticos y el de los continentales, o como prueba de que los continentales no argumentan. Sin embargo, la diferencia reside precisamente en que Searle parte de la valorización del sentido común, dando por hecho que hay un trasfondo de certezas y realidades que es insensato poner en duda: los filósofos no deben negar lo obvio; por ejemplo, sostener que no se puede comunicar, en el momento exacto en que se dirigen a otros filósofos, ciertamente esperando ser comprendidos por ellos.

Derrida, en cambio, lleva a sus consecuencias extremas el argumento trascendental según el cual no hay un momento en que uno deba detenerse en la cadena de consecuencias y de fundaciones. Como resultado de ello, no hay cabida para negar que existan matrimonios o que las personas se entiendan; sí la hay para demostrar que la perfección ideal de este hecho cierto no se da. ¿Derrida comete una equivocación? Ya he sugerido más arriba: si este es un error, es el mejor distribuido entre los filósofos, como logran demostrarlo la historia de la metafísica y su sueño de presencia plena e ininterrumpida.

Derrida es por entero coherente con sus posiciones. El problema reside, acaso, en la legitimidad de lo trascendental en filosofía, es decir, la necesidad de este error tan bien distribuido. Una cosa es hablar de la constitución de la idealidad científica; otra distinta es sostener que la presencia sensible misma está sujeta a la acción de la idealidad. La confusión es de vieja data: la hallamos en el *Teéteto* (donde la memoria es considerada posibilidad de la percepción), en la *Crítica de la razón pura* (donde la posibilidad de la ciencia se confunde con la posibilidad de la experiencia), en *La fenomenología del espíritu* (donde se confunden sistemáticamente experiencia y conocimiento), en [Ser y tiempo](#) (donde ser y sentido del ser resultan estrechamente superpuestos).

De todas formas, que este sea uno de los errores más difundidos en la historia de la filosofía no parece ser un buen motivo para repetirlo e intensificarlo. Se notará que las objeciones, tanto de los fenomenólogos como de Searle, provienen del punto que termino de aclarar: la maximización es un pasaje al límite, donde la posibilidad pasa a ser una necesidad que obligatoriamente debe tenerse en cuenta, incluso en el aspecto ontológico. Sin embargo, claramente no es así, no más que lo sensato de sostener (con Descartes) que hace falta dudar de los sentidos, pues a veces engañan y no es bueno confiar en quien nos ha engañado al menos una vez. Seguimos confiando en nuestros sentidos, no tenemos opción; y el hecho de que puedan engañarnos no implica que *necesariamente* sean falaces. La posibilidad esencial y necesaria del engaño de los sentidos debe tenerse en cuenta en el ámbito de la teoría del conocimiento, pero no en el de la teoría de la experiencia; de otro modo, el mundo perdería significado, y nuestras palabras serían las imprecisas aproximaciones a una realidad incognoscible y acaso inexistente. Para volver al caso de la escritura, es muy probable que nadie ha de clasificar mis listas del almacén, que están destinadas, por consiguiente, a desaparecer mucho antes que yo, en el cesto de la basura.

**LA OBJECCIÓN DE MULLIGAN.** Como la mayor parte de los trascendentalistas, Derrida pide a la experiencia la misma certeza y el mismo rigor de la ciencia, y como los más exigentes de ellos, se revela muy sensible a las consecuencias lógicas de ese requerimiento. Derrida descarta la certeza primitiva y toma en serio la metafísica —o, mejor aún, y este punto es decisivo, esa forma particularmente sofisticada de metafísica que es la filosofía trascendental—, le toma la palabra y la lleva al límite; y el paradigma de la escritura se muestra como la mejor versión de la aporía de la presencia: algo está en verdad presente únicamente si es iterable; pero si algo es iterable, entonces, no está en verdad presente.

La escritura puede ser leída en ausencia del escritor: aun la lista del almacén, que aparentemente me recuerda, estando yo presente, las compras que debo realizar, pero que mañana podrá quedar sobre la mesa de la cocina, y acaso (supongamos que soy un autor famoso) ser estudiada y clasificada por un filólogo. Derrida da un ejemplo afín a propósito de Nietzsche: [\[xxx\]](#) hay un fragmento póstumo en que se lee «olvidé el paraguas». ¿Es una página de diario? ¿Un ayudamemoria? ¿Una observación acerca de la historia de la metafísica? Nunca podremos saberlo. Sin embargo, independientemente de eso, es un hecho que la posibilidad de ser leído en ausencia del escritor necesariamente forma parte de las características del escrito; no es un accidente, sino, antes bien, un requisito indispensable que pertenece a la esencia de la escritura, del mismo modo que (como hemos

visto varias veces) lo empírico necesariamente forma parte de lo trascendental. De ello Derrida obtiene como conclusión: 1) que la esencia de la idealidad consiste en la repetibilidad; 2) que la repetibilidad aparece esencialmente relacionada con fenómenos como el de la escritura y el de la huella en general; y 3) que la desaparición del sujeto representa una condición necesaria para la configuración de la idealidad como iterabilidad.

Kevin Mulligan<sup>[xxxiii]</sup> formuló objeciones precisamente acerca de ese punto: es cierto que si una huella escrita puede funcionar en ausencia del autor, entonces es una posibilidad esencial y, por ende, una posibilidad necesaria; pero eso vale sólo para la escritura, esto es, no define estructura general alguna de la realidad, como por el contrario sostiene Derrida. En otros términos, la tesis no es lo suficientemente fuerte como para garantizar un pasaje de la epistemología a la ontología, al discurso general acerca de lo que existe. Pero, en lo que nos ocupa, para Derrida, *escritura* es cualquier tipo de *estructura*, de acuerdo con la idea de que «nada existe por fuera del texto», esto es (como admitiría cualquier trascendentalista), nada se da por fuera de cierto contexto. Derrida se plantea el desarrollo de este argumento en su libro [De la gramatología](#).

## **A II. 1967-80: Deconstrucción de la metafísica**

---

[i] *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, director: M. de Gandillac (publicada en 1990, París: PUF; trad. al italiano de V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Milán: Jaca Book, 1992).

[ii] Traducción e introducción de la obra de E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, París: PUF, 1962 (trad. al italiano e introducción de C. Di Martino, *L'origine della geometria*, Milán: Jaca Book, 1987).

[iii] *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, París: PUF, 1967 (trad. al italiano de G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno*, Milán: Jaca Book, 1968).

[iv] [«Genèse et structure» et la phénoménologie](#) (1959), incluido ahora en [L'écriture et la différence](#), París: Seuil, 1967 (trad. al italiano de G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Turín: Einaudi, 1971; nueva edición con introducción de G. Vattimo, *ibid.*, 1990); reseñas de H. Hohl, *Lebenswelt und Geschichte*, en *Les Études Philosophiques*, 1, 1963; de E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, *ibid.*, 2, 1963; de J. N. Mohanty, *E. Husserl's Theory of Meaning*, *ibid.*, 4, 1964; *La phénoménologie et la clôture de la représentation*, Atenas: Epochès, 1966; [La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage](#) (1967), ahora en [Marges de la philosophie](#), París: Minuit, 1972 (trad. al italiano de M. Iofrida, *Margini della filosofia*, Turín: Einaudi, 1997).

[v] Jacques Derrida Papers 1946-98, Collection number: MS-CO1, Special Collections and Archives, The UC Irvine Libraries, University of California, Irvine, California. En su

estado actual, el archivo consta de 47,8 pies lineales (116 cajas y 10 contenedores de formato más grande). Abarca manuscritos, textos mecanografiados y registros que testimonian la carrera profesional completa de Derrida como estudiante (incluidos textos con anotaciones y correcciones de Althusser, De Gandillac, Foucault), docente y estudioso. La colección ha sido organizada en cuatro series: 1. Trabajos escolares (1946-60, aproximadamente): 1 pie lineal; 2. Docencia y seminarios (1959-95): 7,2 pies lineales; 3. Publicaciones y actividad como conferenciante (1960-98, aproximadamente): 29,8 pies lineales; 4. Registros de audio y video (1987-99): 4,4 pies lineales.

[vi] La mejor presentación de este contexto y de sus implicaciones teóricas es la brindada por Vincenzo Costa en *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e in Derrida*, Milán: Jaca Book, 1996.

[vii] *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, *op. cit.*, pág. 46.

[viii] Ahora incluida en *Marges de la philosophie*, *op. cit.*

[ix] Así sucede en *Ousia et grammé* (1968), ahora incluido en *Marges de la philosophie*, *op. cit.*

[x] *Khôra*, París: Galilée, 1993 (trad. al italiano de F. Garritano, *Chora*, en J. Derrida, *Il segreto del nome*, Milán: Jaca Book, 1997).

[xi] W. v. O. Quine, «Les frontières de la théorie logique», trad. al francés de J. Derrida y R. Martin, en *Les Études Philosophiques*, 19, 2, abril-junio de 1964, págs. 191-208.

[xii] *Parergon* (1974-78), ahora incluido en *La vérité en peinture*, París: Flammarion, 1978 (trad. al italiano de G. y D. Pozzi, *La verità in pittura*, Roma: Newton Compton, 1981).

[xiii] «Lo esencial para la ciencia no es tanto que el comienzo sea un puro inmediato, cuanto que la ciencia entera es en sí una circulación, en que lo Primero se torna también lo Último, y lo Último también lo Primero» (G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. al italiano de A. Moni, revisión de C. Cesa, Roma-Bari: Laterza, 1981, I, 57).

[xiv] *La pharmacie de Platon* (1968), más tarde incluido en *La dissémination*, París: Seuil, 1972 (trad. al italiano de S. Petrosino y M. Odorici, *La disseminazione*, Milán: Jaca Book, 1989).

[xv] *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, *op. cit.*, pág. 269.

[xvi] «Una hiperbolitis exagerada. A fin de cuentas, exagero. Exagero siempre» (*Monolinguisme de l'autre*, París: Galilée, 1996, pág. 81).

[xvii] *La pharmacie de Platon*, *op. cit.*; *Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel* (1968), más tarde incluido en *Marges de la philosophie*, *op. cit.*

[xviii] *La voix et le phénomène, op. cit.*, págs. 58 y 114.

[xix] Lo hizo al menos en dos ocasiones; cf. *Marges de la philosophie, op. cit.*, págs. 77 y 187. El fragmento es de *Enéadas*, VI, 7, 33.

[xx] *Marges de la philosophie, op. cit.*, pág. 17.

[xxi] *La voix et le phénomène, op. cit.*, pág. 60.

[xxii] *Ibid.*, pág. 114.

[xxiii] «*De l'économie restreinte à l'économie générale*», ahora incluido en *L'écriture et la différence, op. cit.*; Glas, París: Galilée, 1974.

[xxiv] R. Cobb-Stevens, «Derrida and Husserl on the Status of Retention», en *Analecta Husserliana*, Dordrecht et alibi: Reidel, 1985; R. Bernet, «Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschichte, der wissenschaftlichen Rationalität», en sus *Studien zur neueren französischen Phänomenologie*, Friburgo-Munich: Alber, 1986; Costa, *La generazione della forma, op. cit.*

[xxv] «La idealidad es el resguardo o el dominio de la presencia en la repetición. En su pureza, esa presencia no es presencia de nada que *exista* en el mundo, está en correlación con *actos de repetición de por sí ideales*» (*La voix et le phénomène, op. cit.*, pág. 114).

[xxvi] Parágrafos 86, 135, 140. El problema de la posibilidad necesaria en Derrida fue valorizado por Silvano Petrosino en *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Nápoles: Guida, 1983, págs. 158 y sigs.

[xxvii] «Donner la mort», en J.-M. Rabaté y M. Wetzel (eds.), *L'éthique du don*, París: Transitions, 1992; «*Apories. Mourir – s'attendre aux "limites de la vérité"*», en M.-L. Mallet (ed.), *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*, París: Galilée, 1994.

[xxviii] J. Searle, «Reiterating the Differences: A Reply to Derrida», en *Glyph*, I, 1977, págs. 172-208.

[xxix] *Signature, événement, contexte* (1971), incluido ahora en *Marges de la philosophie, op. cit.*

[xxx] «Limited Inc. a b c...» (1977), incluido ahora en *Limited Inc.*, al cuidado de E. Weber, París: Galilée, 1990 (trad. al italiano de N. Perullo, *Limited Inc.*, Milán: Raffaello Cortina, 1997).

[xxxi] *Éperons*, París: Flammarion, 1978 (trad. al italiano de S. Agosti, *Sproni*, Milán: Adelphi, 1991).



[\[xxxii\]](#) K. Mulligan, «Searle, Derrida and the Ends of Phenomenology», en B. Smith (ed.), *The Cambridge Companion to Searle*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

## II. 1967-80: Deconstrucción de la metafísica



### II.1 La gramatología como ciencia trascendental

#### II.1.1 El '68 y la superación de la metafísica

**LA REVOLUCIÓN DE LOS PROFESORES.** *La voz y el fenómeno* compone, junto con [La escritura y la diferencia](#)<sup>[i]</sup> y [De la gramatología](#)<sup>[ii]</sup> una trilogía que ya recorta el perfil de una filosofía autónoma y fuertemente caracterizada; además, si bien en forma muy mediada, comprometida políticamente. La época en que Derrida abandona la referencia explícita a la fenomenología es un período de gran efervescencia filosófica en Francia.

Foucault se hace portador de una crítica de las instituciones según la cual lo que llamamos «racionalidad» no sería otra cosa que un sistema de inclusión y de exclusión determinado social e históricamente; Deleuze repite y extrema ese discurso apoyándose en Nietzsche y en su genealogía de la moral; el grupo de *Tel Quel* intenta conjugar el nietzscheanismo con la vanguardia literaria, el psicoanálisis, el materialismo dialéctico.

No es difícil reconocer, por debajo del discurso filosófico, una transparente implicación política. El meollo de la cuestión puede resumirse en estos términos: lo que se discute bajo las denominaciones altas o teóricas de «superación de la metafísica», «muerte del hombre», «muerte de la filosofía», «revolución del lenguaje poético», o algunas similares, es en realidad la posibilidad de una transformación política radical efectuada mediante la teoría. En esa revolución, el intelectual sería el líder de una rebelión que no se hace tanto en nombre de otras instituciones, sino —como acaso lo hubiera sugerido Zaratustra— contra toda institución y, por ende, contra toda tradición.

En esa efervescencia, Derrida se destaca por una peculiar cautela y por desconfiar de las hipótesis de radicales abandonos de la tradición, de la recuperación de un espontaneísmo o de la inmediatez. Si la aserción de base a la cual Derrida llegó mediante la lectura de Husserl es la imposibilidad de acceder a las cosas mismas, es decir, a una conciencia pura y a un objeto no constituido, mediado y diferido, no sorprende que los dos textos centrales de [La escritura y la diferencia](#) —la confrontación con Foucault en [Cogito e historia de la locura](#) (1963) y con Lévinas en [Violencia y metafísica](#) (1964)— se concentren en la imposibilidad de acceder a una alteridad radical. Esto equivale, en términos de filosofía de la historia, a la imposibilidad de un abandono radical de la

tradición, de aquello que en el léxico de Heidegger se llama «historia de la metafísica»; y en términos de perspectivas políticas, significa un escepticismo profundo en lo atinente a la esperanza en una revolución que restituya una naturalidad no contaminada por las aberraciones del capitalismo.

**DUDAS ACERCA DE LA SUPERACIÓN.** La confrontación con Foucault, esto es, con el más lúcido y radical teórico del posestructuralismo, que dio forma y argumentos a la tesis de que todo, incluso la enfermedad, es construido socialmente, resulta crucial desde este punto de vista. Aun dentro de los límites de una mínima diferencia de edad (Foucault es de 1926; Derrida, de 1930), asistimos a una revuelta contra un maestro. Foucault denuncia en la *Historia de la locura* (1961) el carácter puramente procedimental, contingente e interesado de la razón, y poco después llegará a afirmar que el hombre mismo es una simple contingencia histórica, algo que nace con Descartes, se desarrolla con las ciencias humanas y está destinado a desaparecer a causa de la confrontación con algo que se sustrae a la conciencia cartesiana (el inconsciente freudiano) y a la tradición de la racionalidad europea (el encuentro con otros pueblos anunciado por la etnología). En otros términos, la razón y el hombre son puro procedimiento, y el hombre puede hacer de sí cuanto desee, pues bajo un estrato más o menos profundo de saberes y de ideales se oculta una ciega voluntad de poder.

Derrida disiente. No es cierto que todo, excepto la voluntad de poder, sea histórico, y tampoco que uno pueda deshacerse del pasado así como cambia de ropa: las idealidades y las estructuras que se conquistan a lo largo de la historia no se borran a fuerza de decisiones, ya que ninguna deliberación de ese tipo podrá cambiar los principios de la geometría, y probablemente tampoco algunos aspectos de nuestra racionalidad o de nuestro vivir social. No podemos alcanzar lo que es exterior a nuestra racionalidad, ni ver nuestra racionalidad desde el exterior, no más de cuanto podemos verdaderamente ponernos en lugar de otro. La idea de salir de manera radical de los vínculos conquistados y transmitidos es, entonces, una quimera, así como en última instancia es quimérica la aspiración —que los filósofos franceses cultivan merced a la lectura de Heidegger y de Nietzsche— de superar la metafísica, vale decir —por fuera de toda metáfora—, finalmente alcanzar un mundo salvaje y liberado.

El argumento vuelve a presentarse en la confrontación con Lévinas, que había contrapuesto a la ontología heideggeriana —en su opinión, irrespetuosa del hombre destinado a anularse ante el ser— una metafísica de la persona de origen judaico, donde aparece como prioritaria la relación con la alteridad del otro hombre. Para salir de la metafísica, Foucault sugería utilizar los caminos del psicoanálisis y de la etnología; Lévinas propone, en cambio, dejarla de lado como a un error de larga data que dirigió la mirada a las cosas y descuidó a las personas, que serían lo verdaderamente impensado de la tradición filosófica: hay más personas (más áter ego, más sorpresas) entre la tierra y el cielo que en todas nuestras filosofías.

Según lo ve Derrida, la debilidad de la posición de Lévinas se muestra simétrica de la de Foucault, y puede considerarse una forma de empirismo, comprensible —en cuanto

necesidad—, pero teóricamente ingenuo. Penetrar en el misterio que son los demás, salir de uno mismo, no es menos realizable que pretender salir del entramado de nuestra tradición. Indudablemente, es un sueño compartido, que sin embargo vale como un ideal regulatorio, no como un hecho. En este caso, se anuncia el tema del mesianismo, que tendrá suma influencia en la prosecución de la reflexión derridiana: la razón cultiva un sueño de justicia; aspira, pues, a alcanzar algo indeestructible por verdadero y justo; pero lo indeestructible no es una adquisición positiva, sino un principio teleológico: como el Mesías, el ideal está siempre por llegar.

**CONSTRUCCIÓN Y DECONSTRUCCIÓN.** Si la filosofía no puede cultivar, salvo como idea en sentido kantiano, el proyecto de una salida radical de la esfera de los esquemas que constituyen nuestra experiencia, el ejercicio crítico que permanece practicable es el de una indagación trascendental, vale decir, una clarificación de la auténtica índole de aquellos esquemas que por cierto no son las doce categorías de Kant, en especial porque no parecen meramente conceptuales y porque (de acuerdo con la idea de que la metafísica es en esencia represión) tienden a ocultarse. Dentro de este marco, asistimos a dos movimientos simétricos, característicos del trabajo de Derrida de finales de los años sesenta y de toda la década siguiente.

El primero es de construcción, y es la propuesta teórica planteada en la [Gramatología](#), que aparece como una generalización de las consideraciones acerca del signo y la escritura desarrolladas en el enfrentamiento con Husserl. En este caso nos encontramos ante un renovado trascendentalismo, en el cual la escritura y la huella en general toman el lugar de los esquemas conceptuales de tradición kantiana, y se encargan de bosquejar, en cuanto sea posible, las condiciones de nuestra experiencia y de nuestra ciencia.

El segundo es lo que Derrida llamó «deconstrucción», y consiste en el intento, efectuado mediante la lectura de textos de la tradición, de explicitar las contraposiciones del discurso filosófico, echando luz sobre las represiones que subyacen a su instauración, los juicios de valor que suelen incorporar inadvertidamente, o al menos implícitamente, y por ende revelar la estructura total de nuestra racionalidad, la cual se manifiesta en negativo más que en positivo, por intermedio de resistencias, no en cuadros de categorías. Derrida enfatizó, y con razón, que la deconstrucción también es construcción. En efecto, es su prosecución con otros medios, los del entendimiento reflexivo que toma el lugar del entendimiento determinante: en vez de partir de las estructuras para llegar al dato, se parte del dato, y se revelan las estructuras y las condiciones que lo determinan. La regla general es que donde hay experiencia hay resistencia, y donde hay resistencia también hay, en algún sitio, un *a priori* oculto.

**RECORDAR, REPETIR, REELABORAR.** En la dimensión de precedentes filosóficos, el modelo es Kant en la *Crítica del juicio*, integrado con la dialéctica hegeliana, y con la implicación de arqueología y teleología presente ya en la Memoria, que se apoyaba en un concepto central de la reflexión husserliana, la *Rückfrage*, la interrogación retrospectiva

por la cual, a partir de los resultados de un proceso, se reconstruyen sus condiciones.<sup>[iii]</sup> Pero junto a los motivos clásicos encontramos otros, ligados al canon moderno del radicalismo filosófico. De modo característico, Derrida asimiló la *Rückfrage* de Husserl a la *Nachträglichkeit* de Freud,<sup>[iv]</sup> la actividad por cuyo intermedio el sentido de un acontecimiento psíquico puede no darse inmediatamente, sino aparecer en un segundo momento, como una elaboración posterior.

Como los sujetos aquejados de neurosis traumáticas de guerra, tendemos a reprimir acontecimientos demasiado fuertes para nuestra conciencia, y quedamos esclavizados y obsesionados por ello. La terapia en relación con ese shock que —para Derrida tanto como para Heidegger y Nietzsche— sería la metafísica no consistiría, entonces, en volver la espalda al trauma, como proponen los partidarios del abandono radical de la tradición, sino —de acuerdo con Freud— en comprometerse en un trabajo de análisis interminable, en el que es necesario recordar, repetir, reelaborar. Un trabajo que tiene un alcance no simplemente teórico, sino también práctico, ya que está en juego no sólo un saber, sino un modo de vivir.

## II.1.2 La gramatología

**EL PROYECTO DE UNA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL.** El mundo se vio revolucionado por una transformación técnica que impactó en la escritura: la introducción de la computadora; pero cuando apareció la *Gramatología* nadie podía preverlo (en la nave espacial de *2001 Odisea del espacio*, que es de esa misma época, se usan máquinas para escribir). Retrospectivamente, la decisión de escribir un gran ensayo filosófico acerca de escritura, registro y reproducción adquiere un valor vagamente profético.

*De la gramatología* es la *Crítica de la razón pura* de Derrida, aunque su origen sea mucho más ocasional. Ya no será cuestión de hablar de yo, de categorías y de fenómenos, sino de inscripciones como condiciones de posibilidad de la experiencia, vale decir, del Sujeto y de su relación con el Objeto. En estos términos (y en ello la profecía se destempla y se motiva en un contexto más amplio), nos encontramos ante un gesto muy extendido por esa época, cuando varios filósofos de la generación de Derrida vuelven a proponer versiones actualizadas del trascendentalismo: la transformación del trascendental kantiano en un trascendental lingüístico, si nos remitimos a Apel o a Habermas, va en esa dirección, al igual que la atención que Eco dirige a la semiología (en el prefacio del *Tratado de semiótica general*, aparecido en 1974, se propone explícitamente la analogía entre semiótica y filosofía trascendental).

De acuerdo con la interpretación de Husserl, estas necesidades parecen estar mejor representadas por una ciencia de la escritura. En última instancia, si se demostró que ni el polo del sujeto ni el del objeto logran liberarse de los signos porque están constituidos por ellos, entonces, un análisis que opere en la dimensión de la construcción, precisamente un

análisis trascendental en sentido clásico, debería comenzar por el signo. Este último se configura como esa «raíz común» de sensibilidad e intelecto que Kant consideraba un misterio sumido en las profundidades del alma humana, e identificaba en una sumamente misteriosa «imaginación trascendental». Según sugiere Derrida, ese misterio se sitúa bajo la mirada de todos: son los signos, ora sensibles, ora inteligibles, cosas y remisiones a la vez.

**LOS MOTIVOS DE UN TÍTULO.** En 1952, un orientalista estadounidense, Ignace J. Gelb, publicó un libro titulado *Fundamentos de gramatología*, que se presentaba como una teoría de la escritura. Al igual que tantas otras doctrinas formuladas antes y después de él, consistía en el relato de una evolución de los tipos de escritura, que de la imagen pasaba al ideograma (donde la imagen también es signo), más adelante a las escrituras silábicas y por último al alfabeto, que es la escritura más inteligente (como afirmaba Hegel y repite Gelb), porque es la más cercana a la voz. Así pues, todo consistía en un aparente elogio de la escritura, que ocultaba, por el contrario, un tradicional supuesto logocéntrico: la voz es la expresión de la conciencia.

Si se lo compara con Gelb, Derrida propone contemplar las cosas desde otro punto de observación: ya no el que concibe la escritura como una reproducción de la voz, sino el que ve en la voz, y hasta en la comunicación, así como en la formación de signos en general, una de las tantas manifestaciones de la escritura. Así, por detrás del título citado hay una subversión de las intenciones, y el antecedente más cercano a la obra lo constituye un muy influyente libro de etnología de la escritura de André Leroi-Gourhan, *El gesto y la palabra*, publicado en dos volúmenes en los años 1964 y 1965, que tematizaba las razones básicas de la anterioridad de la escritura con respecto a la palabra.

De Husserl proviene, pues, el tema; de Gelb, el título; de Leroi-Gourhan, los argumentos empíricos en favor de la prioridad de la escritura y del gesto respecto de la palabra. A título personal, Derrida no se limita a integrar tres perspectivas tan distintas en un proyecto coherente y unitario; añade una fortísima implicación política y moral: que la represión de la escritura en aras de la voz no es mera cuestión teórica o psicológica, sino que constituye el emblema de muchas represiones colectivas a partir de las cuales se configura nuestra tradición. El logocentrismo no es tanto un error histórico y teórico como una enfermedad moral de la cual debemos procurar recuperarnos.

Así pues, no corresponde inventar una ciencia de la escritura, porque, además, si la escritura es la posibilidad de la ciencia y de la vida, se pediría una autorreflexión absoluta que está más allá del alcance de cualquiera. Otra cosa puede hacerse. Por una parte, mostrar dónde fallan, por prejuicio logocéntrico, las ciencias de la escritura; por la otra, crear una teoría formal que dé cuenta del modo en que la escritura es el verdadero trascendental. Ahora bien, Derrida nunca realizó sistemáticamente este segundo trabajo; ni siquiera lo prometió (a diferencia, por ejemplo, de Heidegger, que había anunciado una segunda parte de *Ser y tiempo*), sino que lo desplegó indirectamente, mediante los ensayos de deconstrucción del logocentrismo que comienzan con la *Gramatología* y prosiguen en los años setenta.



**LA MATRIZ TEÓRICA: LA CRÍTICA DEL LOGOCENTRISMO.** La [Gramatología](#) abarca una matriz teórica general y una parte de aplicación, concentrada fundamentalmente en el ensayo [Sobre el origen del lenguaje](#), de Rousseau.

En la primera parte del libro, Derrida sostiene la tesis básica de que aquello que Heidegger, siguiendo a Nietzsche, denomina «metafísica» es esencialmente una represión, ejercida no sobre el ser olvidado bajo los entes, sino sobre el medio que permite la constitución del ser como idealidad y de la presencia del ente situado en el espacio y en el tiempo. Lo reprimido es, como puede esperarse, la escritura entendida en su sentido más general («archiescritura»), no como escritura fonética (que transcribe la voz) o ideográfica (que de todas maneras se presenta como vehículo de las ideas), sino como toda forma de inscripción en general, del grafito al grabado, a la muesca. La metafísica reprime la mediación justamente porque va en pos de un sueño de presencia plena, ya sea la del sujeto presente para sí mismo o la del objeto presente físicamente y sin mediaciones de esquemas conceptuales.

Esta represión, y el deseo de presencia que la anima, también funciona en Heidegger, pese a la pretensión, troncal en su pensamiento después de [Ser y tiempo](#), de superar la metafísica. Contradiciendo la auto-interpretación de Heidegger sobre su propia posición en la historia de la metafísica, Derrida sugiere que no se debe considerar a Nietzsche como el último destello de la historia del ser, olvidado bajo los entes, y a Heidegger, como el alba de un nuevo día. En la medida exacta en que Nietzsche quiso sustraer del ámbito de la verdad el sentido, y sustituyó con la búsqueda energética de la voluntad de poder la búsqueda hermenéutica del sentido, puede encontrarse en él al primer filósofo seriamente empeñado en superar la obsesión de la presencia característica de la metafísica, ya que, como enfatiza Derrida, haciendo suya la interpretación de Deleuze sobre Nietzsche ([Nietzsche y la filosofía](#), 1962), la voluntad de poder no es para Nietzsche una presencia, sino el resultado de una diferencia de fuerzas.

Dentro de este marco, el logocentrismo es signo de una dialéctica bloqueada e incompleta, vale decir, desequilibrada desde el punto de vista de la idealidad (y de su contraparte axiológica, el bien) y desatenta respecto de las modalidades de su producción. Como resulta evidente, se trata de las objeciones que Heidegger había dirigido a Kant, y que Derrida había hecho valer en contra de Husserl, pero insertas en el contexto más amplio que pueda imaginarse en filosofía, el de una historia que empieza con Platón y todavía no ha terminado.

**LOGOCENTRISMO Y MORALISMO.** Ahora bien, como sugerí antes, hay otro aspecto mucho más importante, probablemente su verdadero móvil teórico, que vincula a Derrida, más allá de todas las diferencias que ya señalé, con los filósofos del '68 francés: en este caso no nos hallamos únicamente ante posiciones teóricas relativas al saber, sino también ante cuestiones axiológicas relativas al bien y al mal. Si somos malos e injustos, egoístas, racistas, machistas y demás, es porque tendemos a reprimir demasiadas cosas, animados

por un sueño de presencia y cohesión, de identidad moral, social y sexual. Desde esta perspectiva, el *logocentrismo* sería el nombre más amplio posible para la represión; el *egocentrismo*, el *etnocentrismo* y todos los otros totalitarismo de la tradición (que son precisamente otros tantos *-centrismos*) serían versiones derivadas de aquel.

En esta axiomática oculta, la voz, la presencia, la conciencia (todo cuanto queda en primer plano por obra del logocentrismo), son el bien y lo correcto; la escritura, la diferencia, lo inconsciente, vale decir, los elementos reprimidos o descartados por el logocentrismo, son el mal y lo incorrecto. La historia de la metafísica como historia del logocentrismo aparece, así, como la trama de una batalla entre el Bien y el Mal (una batalla peculiar, pues el Bien lleva la mejor parte, pero es un falso bien), de la cual corresponderá, siguiendo los pasos de Nietzsche como genealogista de la moral, desenmascarar sus presupuestos. Es esto, justamente, lo que pasa al primer plano en la segunda parte, referida a Rousseau y a Lévi-Strauss.

En ese tramo, se documenta la acción del logocentrismo mediante el comentario de un texto que Derrida considera fundacional para el discurso de las ciencias humanas, el [\*Ensayo sobre el origen del lenguaje\*](#). Por un cauce subterráneo, en la afirmación del logocentrismo se manifiesta un fundamental moralismo, la idea de que hay sólo una humanidad posible y buena.

**ROUSSEAU Y EL HUMANISMO.** Rousseau, con un gesto enteramente alineado con la tradición, afirma que la anterioridad de hecho de la escritura con respecto a la voz (la expresión inicial de todos los hombres mediante gestos) queda desmentida por una anterioridad de derecho de la voz con respecto a la escritura, ya que la voz expresa el sentimiento, el cual es propio del hombre, mientras que la escritura (el gesto) revela la necesidad y manifiesta requerimientos funcionales que comparten el hombre y los animales.

La voz es lo propio del hombre, como dirá Heidegger, donde por «hombre» debe entenderse, obviamente, varón, blanco, occidental, aunque no (para Heidegger) anglosajón y protestante. La crítica al humanismo heideggeriano se constituirá, a partir de esta obra, en un hilo conductor del pensamiento de Derrida. De todos modos, no debe olvidarse que la represión de la escritura y de lo que se enlaza con ella (la animalidad, la materia, lo inconsciente, la multiplicidad, y también lo femenino y lo no-occidental) está destinada al fracaso. Del encuentro entre una represión (la escritura y la diferencia) y un ideal (la voz y la presencia) surge, sin embargo, el oscuro entramado de nuestra tradición; esto equivale a decir que al final del trayecto sabemos algo más y, por tanto, contamos con las herramientas para evitar ser víctimas de un mecanismo perverso, aquel que sólo admite superar una represión mediante una nueva represión.

**LÉVI-STRAUSS Y EL ETNOCENTRISMO.** Ese planteo no se dirige únicamente a los autodidactas del siglo XVIII, sino también a los catedráticos del siglo XX. Ya lo vimos con Heidegger y ahora lo corroboramos con Lévi-Strauss.

Por una parte, Lévi-Strauss es el teórico de la diferenciación entre naturaleza y cultura, que comenzaría en el momento en que tiene inicio la escritura, esto es, la historia (justamente como dice Rousseau). Por otra parte, admite que la distinción entre naturaleza y cultura es universal, exactamente como la prohibición del incesto, y reconoce que la escritura también lo es, dado que el fenómeno del «trazado» se halla vigente por doquier. Pero es reacio a admitirlo y a considerar la escritura como una huella originaria, en lugar de una transcripción de la voz, con una reticencia sorprendente en un etnólogo. Justamente aquel que quería observar todas las civilizaciones con una mirada extrañada, abraza de modo acrítico las creencias de su propia etnia de pertenencia: la tribu del alfabeto.

Examinemos el capítulo dedicado a «La lección de escritura» en *Tristes trópicos*, analizado por Derrida [al comienzo de la segunda parte de la Gramatología](#). Lévi-Strauss relata que los nambikwara, una población del Amazonas, no sólo no se valen de la escritura: ni siquiera sospechan su uso apropiado, ya que ignoran que está destinada a la comunicación, la cual ha de entenderse como transporte de un sentido lingüístico. Así, cuando ven que el etnólogo toma apuntes, llaman a esa operación «trazar líneas», y la imitan con mayor o menor falta de destreza, dibujando líneas onduladas; sólo el jefe de la tribu daría a entender (según Lévi-Strauss) que ha comprendido el sentido *comunicativo* de la escritura, y muestra sus propios trazos al etnólogo. La ceguera teórica está apuntalada por el prejuicio: quien comprende que «escribir» es transferir un sentido ideal pertenece al bando de los buenos, esto es, se lo cuenta entre los occidentales; quien no lo comprende es —pese a toda la retórica que motiva el análisis etnográfico— un mal salvaje.

### II.1.3 Gramatología y esquematismo

**ESCRITURA Y ARCHIESCRITURA.** A la contradicción de Rousseau, de Heidegger y de Lévi-Strauss, por otra parte y por hipótesis, se la encuentra dondequiera: en Platón tanto como en Hegel, en Kant tanto como en Husserl, en todos los autores sobre los cuales Derrida focalizará sus propios análisis entre finales de los años sesenta y finales de los setenta. Se la encuentra inclusive en Lacan, que pretende liberar a los hombres de las neurosis pero luego afirma, de manera semejante al humanista neurótico Rousseau y al etnólogo etnocéntrico Lévi-Strauss, que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, o sea, que resulta semejante en todo y por todo a la conciencia.

Ahora bien, esta ceguera se explica por la implicación moral a la que hemos aludido. En el plano teórico, en cambio, las evidentes contradicciones revelan dos significados distintos de «escritura». Para Lévi-Strauss, la escritura es un transporte de sentido inicialmente mental, después lingüístico; para Derrida (que suscribe, por ende, el enfoque

de los nambikwara), es *toda forma de inscripción* y de *iteración* (vale decir, precisamente, el «trazado de líneas»; sin embargo, de acuerdo con el *Teéteto* y el *De anima*, aun el registro de una sensación debería concebirse como «escritura»).

No es posible deshacerse de una escritura concebida en estos términos, y respaldándose en esta hipótesis, Derrida sugiere que precisamente la inscripción puede aspirar al rol de lo trascendental. Si consideramos la escritura no como transcripción de la voz, sino como archiescritura, como el dejar marca en general, no estaremos ante el vehículo de la transmisión de un sentido, sino ante la condición de posibilidad de la experiencia. Si Kant había dicho que para tener contacto con el mundo necesitamos las categorías, Derrida sostiene que cualquier vínculo nuestro con el mundo es mediado y posibilitado por la inscripción de una *grammè*. Con la salvedad de que en este caso —por intermedio de la implicación moral y política— la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica* (y tal vez también un poco de *Metafísica de las costumbres*) están en un mismo libro.

**ESCRITURA Y GIRO LINGÜÍSTICO.** En el origen del privilegio de la escritura como estructura trascendental está, conforme se dijo antes, Husserl y el *a priori* material. Pero, si se observa la filosofía de esos años, no es difícil notar que también habían hablado ya de «empirismo trascendental» Deleuze (*Diferencia y repetición*, 1968) y, de modo aún más tematizado, Foucault (*Las palabras y las cosas*, 1966), con lo que se muestra como una recuperación del proyecto heideggeriano de la analítica del *Dasein*. Justamente, Foucault había definido al hombre de las ciencias humanas como «alótrofo empírico trascendental», vale decir, como ese ente en cuyo conocimiento se agota todo conocimiento posible.

Si Derrida, contrariamente a la mayor parte de los filósofos de esa época, no propende a un giro lingüístico y privilegia la escritura, es porque considera que el lenguaje nos ayuda a mediar conceptualmente nuestras relaciones con el mundo, mientras que la escritura, concebida como archiescritura, se sitúa en un estrato más originario y estructural.

La idea básica es que antes de que se haya identificado un nivel lingüístico (aquello que Husserl habría considerado un estrato predicativo, en el que se forman juicios), y antes de que se haya aislado un ámbito de la experiencia en el que encontremos signos, nuestra experiencia está determinada por contenidos no conceptuales que se ramificarán en signos, códigos, lenguajes y conciencia. Y justo frente a esas huellas que constituyen la condición de posibilidad tanto del pensamiento como de la experiencia, la metafísica, con su vocación logocéntrica, cierra los ojos, intencionalmente o no, pero en cualquier caso de manera frustrante y ruinosa.

**ESCRITURA Y ESQUEMATISMO.** Explicar cómo la huella está en el origen de la sensación y de la conciencia es tarea titánica, en cierta medida como desear esclarecer los misterios de la relación entre mente y cuerpo. Por más que se llevara a cabo, su resultado sería un fracaso, porque explicitar las estructuras implicaría una nueva represión. Más

modestamente, corresponde poner en guardia contra las soluciones precipitadas, que reduzcan la experiencia al lenguaje, o a un conocimiento tácito y carente de mediaciones, o bien que busquen los orígenes de la estructura en cierta región de la realidad social o psíquica, sea el poder, lo inconsciente o las relaciones de producción. La idea básica es que, si fuera posible encontrar una estructura o una realidad última, un fundamento absoluto para nuestra experiencia, este tendría la forma de la huella.

Como ya he mencionado, lo que Derrida sugiere mediante la apelación a la escritura es el problema señalado por Kant, en la *Crítica de la razón pura*, con el nombre de «esquematismo trascendental». La idea de Kant es que, tan pronto como se han encontrado las categorías a través de las cuales el yo se refiere al mundo, resta algo intermedio por identificar, en parte sensible, en parte insensible, que garantice el pasaje desde las formas puras del intelecto (las categorías) hacia la sensibilidad. Este elemento intermedio, este «tercero» entre sensibilidad e intelecto, es para Kant un esquema, algo que se encuentra en la base tanto de la constitución de la idealidad y del sentido como de la pasividad con que nos relacionamos con la experiencia, y, según su óptica, este esquema es producto de una facultad misteriosa, la imaginación productiva o trascendental.

Derrida propone una solución algo menos esotérica. La imaginación trascendental es la huella, que responde no sólo a los rasgos de la pasividad (una huella se inscribe, una impresión se deposita), sino también a los de la actividad, ya que el intelecto se vale de palabras y de conceptos iterables en un código: una vez más, huellas. El texto que más se concentra en este asunto no es la *Gramatología*, sino un ensayo de 1968, *Ousía et grammé*,<sup>[v]</sup> que sin embargo se remonta a seminarios dictados por Derrida a comienzos de los años sesenta.

La idea básica es que, en *Ser y tiempo*, Heidegger critica el tiempo espacializado, aquel representado como una línea, considerándolo una imagen inadecuada de la temporalidad constitutiva del *Dasein*. A ese tiempo exterior, tomado como modelo de Aristóteles a Hegel, contrapone uno interior, la temporalidad no como movimiento del sol o del reloj, sino como distensión del alma, respecto de la cual el primero en hablar es Agustín. No obstante ello, Derrida observa que la exterior no es sólo —como sostiene Heidegger— una imagen «vulgar» del tiempo.

Ante todo, si la interioridad está hecha de huellas, la espacialización escrituraria puede resultar incluso más sofisticada que la perspectiva que concibe al yo como un flujo sólo espiritual, que parte de un punto compacto y sin extensión, el yo cartesiano. Además, la hipótesis de la espacialización sugiere una solución para el problema del esquematismo, de la comunicación entre yo y mundo y entre intelecto y sensibilidad. Lo interior se vuelca al exterior, el tiempo se hace espacio, justamente como el instante queda representado por un punto, y el transcurso del tiempo, con una línea. Esta equivalencia entre escribir y transcurrir el tiempo (la línea espacial es, al igual que la escrita, *grammè*, en griego, exactamente como lo es «trazar líneas» en *Tristes trópicos*) presenta una metáfora poderosa, utilizada por Aristóteles, Kant y Hegel para designar el rol de la huella en el pasaje desde la interioridad hacia la exterioridad, y viceversa.

En suma, la escritura parece en verdad una representación poderosa para mostrar qué es el tercero entre sensibilidad e intelecto. Seguramente, es menos mística que la imaginación trascendental. Entre el yo y el mundo hay algo en común: la huella. En especial, Derrida no se está comprometiendo, como quienes lo antecedieron, en describir el estado de la cuestión; más bien está buscando (metafilosóficamente) delinear los presupuestos que guiaron a sus predecesores. Rehabilitar el tiempo especializado respecto de la temporalidad como distensión del alma es, en este caso, volver a poner al mundo sobre sus pies. La ironía es que la más famosa caricatura de Derrida, la dibujada por Lévine para la *New York Review of Books*, lo representa como un sombrerero loco cabeza abajo, una suerte de profeta del mundo patas arriba.

**FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU Y MALESTAR DE LA CULTURA.** Derrida no propone una teoría que demuestre cómo, a partir de conceptos, se encuentra un medio y luego se arriba a la sensibilidad, sino que se esfuerza por demostrar cómo, desde el examen de la archiescritura, se torna posible reconocer la raíz común de la idealidad y de la presencia sensible, de la actividad y de la pasividad. En este sentido, Derrida no proporciona un cuadro *a priori* de categorías; se ejercita en la deconstrucción, esto es, en el desmontaje de textos filosóficos para que salga a la luz la represión de la huella que es origen de las contraposiciones (entre materia y forma, sustancia y accidente, naturaleza y técnica, etc.) que los nutren.

Su modelo, como recordé varias veces, no es el juicio determinante, sino el reflexivo: se remonta a las categorías partiendo de los casos. Derrida se acerca a la filosofía tal como un psicoanalista se vincula con un neurótico; desarrolla una fenomenología del espíritu, es decir, una teoría de la subjetividad, una ciencia de la experiencia de la conciencia que, sin embargo (de acuerdo con el pesimismo del siglo XX), se muestra estructuralmente enferma, ya que paga su propia autoafirmación con el altísimo precio de una represión. Las represiones efectuadas por el logocentrismo representan la forma más ubicua y general del malestar de la cultura.

## II.2 La deconstrucción como análisis interminable

### II.2.1 Represión

**UN PSICOANÁLISIS DE LA FILOSOFÍA.** Publicados a lo largo de 1972, [Márgenes de la filosofía](#),<sup>[vi]</sup> [La diseminación](#)<sup>[vii]</sup> y [Posiciones](#),<sup>[viii]</sup> a los que seguirán otros volúmenes en orden discontinuo en el curso de esa década,<sup>[ix]</sup> no aportan cambios, sino que profundizan una perspectiva en la cual construcción y deconstrucción son el debe y el haber de una misma contabilidad. Si Kant había afirmado, con la revolución copernicana, que lo primordial no es saber cómo están hechos los objetos en sí, sino cómo deben estar



hechos para que los conozcamos, Heidegger (y en su línea, Derrida) se pregunta cómo debe estar hecho un sujeto para que pueda entablar vínculos con los objetos y con los otros sujetos, y, sobre todo, por qué ese vínculo es tan imperfecto y frustrante.

No obstante, el modo característico en que Derrida articula su indagación consiste en tender un puente entre la teoría de la subjetividad y la historia de la metafísica; en suma, en tratar conjuntamente los problemas que habían ocupado la posición central en dos momentos sucesivos de la reflexión de Heidegger. En apariencia, son preguntas que involucran temas muy académicos y filosóficos *in abstracto*. Sin embargo, no resulta difícil leer, cada vez más abiertamente, interrogantes de otro tipo: ¿Es posible una revolución radical? ¿Todo es histórico y relativo, o hay algo que no lo es? ¿Puede uno librarse del Edipo? ¿Se puede ser verdaderamente feliz?

Dentro de ese contexto se procura, en primer lugar, tematizar la *represión* subyacente a la constitución de la subjetividad y de la historia de la metafísica. En segundo lugar, hay que efectuar una *deconstrucción* que saque a luz lo reprimido, vale decir, la verdadera estructura, la que más cuenta. En tercer lugar, el resultado de un análisis como ese no consistirá en cierto dato positivo, sino en poner en claro la *diferencia*, que constituye la génesis de la estructura y esboza la naturaleza íntimamente dialéctica de la subjetividad en sus vínculos con el objeto.

**LA FILOSOFÍA COMO EJERCICIO DE LA SOSPECHA.** En la centralidad de la represión, la actitud psicoanalítica entra en interacción con las teorías de la verdad de Nietzsche y Heidegger. Para Nietzsche, lo que denominamos «evidencia» no es otra cosa que el fruto de intereses vitales y hábitos sedimentados en la tradición y en la especie, que olvidan su origen y se plantean como obviedad lógica; en cierto sentido, inclusive el principio de no contradicción, según el cual una cosa no puede ser ella misma y otra distinta de sí al mismo tiempo, tendría un origen instrumental. Para Heidegger, el fenómeno no es, como sostenía Husserl, una evidencia, sino, antes bien, algo que se eleva sobre un fondo oscuro que tiende a esconderlo y falsificarlo, lo que Heidegger tematizó posteriormente bajo el rótulo de «historia de la metafísica».

En estos términos, la filosofía se presenta como un «ejercicio de la sospecha», conforme a la definición con la cual Ricœur, en *De la interpretación. Ensayo sobre Freud* (1965), englobaba la genealogía de la moral de Nietzsche, la crítica de la ideología de Marx y el psicoanálisis de Freud. Por su parte, Foucault, en su exposición en el congreso sobre Nietzsche celebrado en Royaumont en 1964, había insistido acerca de la posición central de la tríada Nietzsche-Freud-Marx. Y pocos años más tarde, Habermas propondrá en *Conocimiento e interés* (1968), mediante una relectura de Nietzsche y de la Escuela de Frankfurt, una interpretación de la filosofía clásica como saber falsamente desinteresado, sin conciencia de sus propios condicionamientos. Lo que unifica esas perspectivas es, precisamente, la idea de que en filosofía hay un llamamiento a revelar no sólo los engaños que puede ocasionarnos la realidad externa, sino también los autoengaños que el sujeto ejerce sobre sí, bajo la presión de condicionamientos sociales, materiales y personales.

Derrida no es la excepción en esa constelación. Sin embargo, en sintonía con el planteo general de su trabajo, no ve en el ejercicio de la sospecha algo típicamente moderno. Hay una represión que es constitutiva de la tradición metafísica y, más estrictamente, de cómo está hecho el hombre. Si la represión es más antigua que Platón, la emancipación no está a la vuelta de la esquina; siempre estamos involucrados en un proceso de esclarecimiento, pero debemos ser conscientes de que cada paso adelante en la autoconciencia genera nuevas represiones y nuevos secretos.

**EL INDIVIDUO, LA MATERIA, LA TÉCNICA.** Pese a todo, echemos una mirada a lo que queda reprimido en la metafísica, según el enfoque de Derrida.

En primer lugar, hay una represión de lo *individual* en la configuración de lo universal, al igual que de lo finito en la configuración de la presencia. Es la matriz kierkegaardiana, y ampliamente existencialista, de Derrida: uno no se resigna a la circunstancia por la cual, como escribe Hegel, la constitución de la universalidad debe pasar por la represión de «este» corazón, del aquí y ahora de la psicología del filósofo y de todo hombre. En los años treinta, Alexandre Kojève, en los seminarios sobre la *Filosofía del espíritu de Jena* en los que participaron Aron y Merleau-Ponty, Bataille y Lacan, más tarde publicados por Queneau con el título *Introducción a la lectura de Hegel*, había insistido sobre la imposibilidad de plasmar lo absoluto a partir de la finitud de la condición humana, y esa tradición —que intenta conjugar la dialéctica y su crítica, Hegel y Kierkegaard, y que será tan central en la elaboración de la noción derridiana de «différance»— había llegado a Derrida a través de la mediación de Hyppolite y Bataille. Con todo, la idea de Derrida es que, precisamente en el papel de lo reprimido, la individualidad constituye el «fundamento adverso» de la universalidad, su motor secreto. En este contexto, el análisis de la represión de lo individual no se transforma en una degradación de la necesidad filosófica y científica de universalidad, sino en esclarecimiento de la relación dialéctica entre ambos términos: la individualidad es la otra cara de la universalidad (y viceversa), con la salvedad de que es el perfil reprimido al configurarse el discurso filosófico. Ahora bien, como el ideal de ese discurso nunca se hace realidad, el asunto no consiste tanto en lamentar, con Kierkegaard, la cancelación de lo individual, sino en constatar que la pretendida represión se muestra constitutivamente imperfecta; así, la historia de la metafísica es también la trama de un perenne retorno de lo reprimido.

En segundo lugar, la metafísica es la represión de la *materia* en la constitución de la forma.<sup>[x]</sup> Este punto resulta importante para aclarar cuál es, en verdad, la esfera a que se refiere Derrida: no es la de una dialéctica de la materia, como en los idealistas de comienzos del siglo XIX, sino, antes bien, una vez más, la de una fenomenología del espíritu, que muestra que la conciencia es resultado de represiones y de no-presencias, no una evidencia indiscutible y primaria. Para Derrida, entonces, el problema no reside en hablar de que la materia se oculta bajo la forma, como si lo que estuviera en juego fuera el lamento por la invisibilidad de las partículas subatómicas, ni resaltar que hay partes de los fenómenos físicos que no se muestran a la percepción, y menos aún interpretar las categorías de la física newtoniana con un sesgo dialéctico, como en la filosofía de la naturaleza de Hegel. Conforme a la perspectiva elaborada en esos mismos años por

Habermas o por Foucault, es necesario demostrar que el sujeto filosófico nunca está plenamente presente para sí mismo, que no tiene el dominio absoluto de sus propias intenciones, que bajo la conciencia siempre hay un elemento inconsciente, y que —como sugería Leibniz— el individuo es inefable, vale decir, encierra en sí un secreto que condiciona el trabajo teórico.

En tercer lugar (y, por sobre todo: la centralidad del signo se motiva precisamente sobre la base de esta circunstancia), la metafísica es represión de los *medios* que constituyen la presencia. El campo de observación privilegiado acerca de esa represión lo ofrece la escritura. Por una parte, no hay representación científica del alma que no la presente como una mesa de escritura: de Platón y Aristóteles a Locke y Leibniz, hasta los «engramas» cerebrales de la neurofisiología contemporánea. Sin embargo, por otra parte, en cada una de esas representaciones se considera el elemento escrito como una suerte de escalera que se tira una vez alcanzado (o se cree haber alcanzado) el objetivo, esto es, una cercanía del alma consigo misma tan íntima y sólida que no requiere la mediación de lo escrito (que, como ya señalamos, ha de entenderse en sentido amplio como «remisión» y «signo» en general, precisamente como aquello que Derrida engloba bajo la denominación de «huella»).

**LOS FILÓSOFOS Y LA TÉCNICA.** La actitud de los filósofos hacia la escritura ejemplifica de modo emblemático su relación con la técnica, que por una parte es de estupor (en el límite, de adoración), como si fuera algo completamente ajeno respecto del pensamiento, mientras que por la otra es de repulsa y precisamente de represión. Así, ante el tren, la computadora y el correo electrónico repiten, en sustancia, lo que Platón decía de la escritura: no cumplirá sus promesas, no cambiará cosa alguna, y en caso de hacerlo, será para peor.

En este contexto, *La pharmacie de Platon*<sup>[xi]</sup> parece un replanteo del ensayo heideggeriano *La doctrina platónica de la verdad* (1942), pero el olvido del ser oculto bajo los entes adquiere la forma de la represión de la escritura oculta por el logocentrismo. Derrida se concentra en la condena de la escritura en el *Fedro*, donde lo escrito se ve como un veneno para la memoria, antes que como un remedio (ambos valores están presentes en el término griego *phármakon*, que Sócrates utiliza en el diálogo), porque los hombres confiarán a signos externos lo que deberían escribir en su alma. La tesis de Derrida es, en pocas palabras, que lo proscrito, la escritura externa, es en realidad algo perteneciente al mismo género de aquello que lleva a cabo la proscripción, el alma como escritura interna. Y la represión es precisamente este mecanismo: el constituirse de la subjetividad como estructura aparentemente compacta e inmediata implica la condena y la exclusión de las mediaciones que posibilitan semejante constituirse.

Lo mismo sucede en el Kant de la *Crítica del juicio*,<sup>[xii]</sup> donde lo que está fuera, por ejemplo, el marco de un cuadro (pero fácilmente podría pensarse también en los «márgenes» sobre los que Derrida insiste tan a menudo, o, si se deja de lado la metáfora, en el entorno social y material), cumple un rol fundamental en la obra. Ya el placer estético, que Kant reivindica como independiente de la sensibilidad (por ejemplo, de los colores y de

los olores), en realidad, no puede darse sin el aporte del elemento sensible. Del marco al signo el paso es breve: el elemento externo determina la interioridad, la parte constituye el todo, el signo inerte se vuelve elemento pensante. ¿No sucedía eso en la conciencia de Husserl, donde el yo puro resultaba un entramado de signos, es decir, de exterioridades y de no-presencias? ¿O bien en la impugnación del tiempo del alma reivindicado por Heidegger, donde se descubría, por el contrario, que justamente cierta exterioridad era condición de la temporalidad interior y de la conciencia?

A la par,[\[xiii\]](#) con una actitud plenamente platónica, Hegel alaba el alfabeto (que transcribe la voz) considerándolo la forma de escritura más inteligente, mientras que sus análisis deberían llevarlo a admitir que, por el contrario, es la escritura ideográfica la que expresa la máxima espiritualidad, ya que no se vale de mediaciones, sino que representa directamente los conceptos. Especialmente, la axiomática que en Hegel, como en el resto de la tradición, contrapone el alma, que es la vida, al signo, que es la muerte, queda desmentida por la doble circunstancia según la cual Hegel sostiene, en la *Enciclopedia*, que pensamos mediante los signos (por lo tanto, lo vivo se plasma por medio de lo muerto), y que la inteligencia, en cuanto iteración, es, en último análisis, una suerte de signo.

**REPRESIÓN Y MESIANISMO.** La conciencia reprime los medios que la posibilitan, es decir, expulsa la escalera (la técnica, la escritura) de la cual se sirvió. Por ello, Derrida pudo estigmatizar a Heidegger, que ve en la voz el vehículo que mejor representa la conciencia, que a su vez es el vehículo para la expresión del ser; un logocentrismo que se asocia a un antropocentrismo (el motivo por el cual, en Heidegger, los animales tienen una experiencia del mundo más pobre que la de los hombres debe referirse esencialmente a que no hablan) y, en última instancia (como veremos más adelante), a un espiritualismo de rasgos totalitarios. No es cuestión de embarcar también a los animales en el malestar de la cultura, sino de considerar que si «nosotros» somos lo que somos, también es porque, en muchos aspectos decisivos, somos como ellos: la sentencia de Valéry «la bestialidad no es mi fuerte» es una de las peores bestialidades que un hombre pueda pensar y escribir.[\[xiv\]](#) Ahora bien, si el caso de Heidegger tiene una especial importancia es porque, a fin de cuentas, ni Platón ni Kant o Hegel pensaron alguna vez en superar la metafísica (a lo sumo, intentaron construir una buena metafísica), en tanto el *pathos* de la superación es una pieza importante en el discurso heideggeriano completo.

El Heidegger que propugna la superación de la metafísica y luego recae en el logocentrismo y en el humanismo es, entonces, un falso profeta y un falso mesías, y veremos cuánta gravitación tendrá ese elemento mesiánico en el Derrida más reciente, ético y político. Sin embargo, el problema ya está presente aquí. El núcleo del mesianismo es el de una profecía que rechaza cualquier solución dada, que niega todo aquello que existe en nombre de lo que debe existir. Hay una historia hebrea que Derrida retoma de Blanchot, proveniente del tratado *Sanhedrin* del *Talmud de Babilonia*. Cristo va errante de incógnito por Roma como mendigo, hasta que alguien lo reconoce y le pregunta: «¿Cuándo vendrás?». A este resultado llegaba Derrida en *La voz y el fenómeno*; pero ya estaba el fragmento de una carta escrita por Husserl poco antes de morir, con que Derrida cerraba la Memoria: «Justo ahora que llego al final y todo ha concluido para mí, sé que debo retomar

todo desde el principio». Ahora bien, hacer valer los derechos de lo reprimido y desenmascarar a los falsos profetas significa rechazar cualquier conclusión, de acuerdo con la concepción de la filosofía como análisis interminable.

**ANÁLISIS INTERMINABLE.** Como vimos en los análisis de la idealidad y de la iteración, la represión es ambigua, porque lo que asegura la presencia es también lo que imposibilita la presencia plena. Uno puede preguntarse qué puede hacerse, llegado este punto, con la represión. Si la conciencia es lo que reprime las mediaciones para constituirse en cuanto tal, una toma de conciencia de la represión resulta literalmente imposible, ya que se limitaría a incrementar el mecanismo de la ocultación de los entes y de los instrumentos que posibilitan la presencia. De hecho, Derrida comparte con el último Heidegger la idea de que la represión es estructural. El presentarse de la presencia es, al mismo tiempo, un retraimiento, y nada puede hacerse al respecto. De acuerdo con Nietzsche, la verdad es la Circe de los filósofos; y detrás de una máscara se encontrará otra, más o menos como en el flujo de los estados que atraviesan nuestra conciencia.

Esta actitud admite dos lecturas. Según la primera, Derrida es un escéptico y un nihilista: la verdad es una ilusión, o no hay verdad. La segunda sostiene que Derrida es justo lo contrario de un nihilista, porque la búsqueda de la verdad y de la presencia supone la conciencia del fracaso y, simultáneamente, la constante suba de la apuesta, justamente como en el mesianismo. Sin duda, Derrida se inclinaría por esta segunda interpretación, y sus críticos lo harían por la primera. Una tercera hipótesis podría ser que no es en modo alguno necesaria una presencia plena y una verdad total para contar con alguna presencia y alguna verdad; pero es la hipótesis que Derrida excluye por principio a causa de su maximalismo: si no sabemos todo de algo, es como si no supiéramos nada; que no haya una presencia plena implica que estamos en el reino de la ausencia, etcétera.

Derrida llamó «deconstrucción» a este trabajo de análisis interminable de las condiciones de posibilidad que aparecen en negativo, a través de resistencias y represiones. En otros términos, si Kant entendía lo trascendental como una explicitación de aquellas condiciones que regulan nuestra relación con el mundo, Derrida lo concibe como la revelación de las ataduras neuróticas que regulan nuestra experiencia, ya sea que lo sepamos o no, que lo deseemos o no.

## II.2.2 Deconstrucción

**¿QUÉ ES LA DECONSTRUCCIÓN?** La primera aparición del término *déconstruction* tiene lugar en la *Gramatología*,<sup>[xv]</sup> donde se presenta como traducción de la *Destruktion* o *Abbau* de la tradición metafísica de que hablaba Heidegger al comienzo de *Ser y tiempo* y, en mayor escala, durante su curso acerca de *Los problemas fundamentales de la*

*fenomenología*, dictado en el semestre estivo de 1927. La idea básica de Heidegger es que si el ser es una visión del mundo que corresponde a los esquemas conceptuales de los hombres tales como se sucedieron históricamente en distintas épocas, y organiza nuestra relación con los entes, el proyecto de «pensar verdaderamente el ser», esto es, de reconocer la estructura originaria subyacente en cada expresión histórica, debe requerir una destrucción de la historia de la ontología que, según explica Heidegger, «desedimente» esas diversas configuraciones.

Ya Heidegger aclaraba, entonces, que no se trata de «destruir» meramente, sino de hacer emerger las estructuras que fungen de sustento. Este requisito se encuentra en la base de la opción de Derrida en favor de un término más débil, precisamente «deconstrucción», que a su criterio tiene un vínculo más estrecho con la construcción y no remite a un proceso de aniquilación.<sup>[xvi]</sup> Derrida no manifiesta aquí una opinión preconcebida, sino la certeza de que la deconstrucción prosigue el trascendentalismo en otras formas.

**EL MAPA DEL IMPERIO 1:1.** De hecho, ¿qué significa «condición de posibilidad», ese valor de lo trascendental que Derrida refiere a la escritura? Para Kant, consistía en el espacio, el tiempo y las categorías por medio de las cuales la mente se refiere al mundo. Como ya vimos, mediante la lectura de Husserl propuesta en *La voz y el fenómeno*, y más tarde en la generalización proporcionada en *De la gramatología*, Derrida sugiere que la condición de posibilidad es provista por el signo, por el proceso de la inscripción en general, que constituye tanto al sujeto como al objeto.

De cualquier forma, si para Kant el problema eran el apriorismo (¿por qué esas categorías?) y la escasez (¿por qué solamente doce?), para Derrida, el problema es inverso. Hay demasiados signos, y una filosofía trascendental de tipo constructivo resultaría impracticable, por exceso de meticulosidad, en coincidencia con la Biblioteca de Babel, o mejor (habida cuenta de que Derrida no tiene en su mira los mundos posibles, sino el real) con el mapa, también imaginado por Borges, tan grande como el imperio que describe. Por consiguiente, como ya vimos, se comienza por el caso para luego remontarse a la regla. Algo es dado, y se lo clasifica como un término dentro de una serie de opuestos (materia y forma, naturaleza e historia, etc.). La deconstrucción exhibe la interdependencia entre esos términos opuestos y hace surgir un tercero, que se revela como un absoluto, aunque todavía sea un reenvío y una remisión; vale decir, como veremos de aquí a poco más, una «différance».

Por ende, parece inmotivada la opinión de que la deconstrucción sería una práctica puramente negativa, carente de reconstrucción, y a fin de cuentas un juego irresponsable. Por el contrario, es la alternativa de Derrida a la argumentación y al trascendentalismo clásicos: no se trata de desarrollar argumentos ni de proponer fundaciones y teorías, sino de mostrar nexos y revelar marcos, el más amplio encuadre conceptual en que se desenvuelven los pares filosóficos tradicionales. Es esta una opción típica de la hermenéutica del siglo XX, pero en la versión derridiana adquiere un peculiar dejo psicoanalítico: si las estructuras son formas de represión, se revelan por medio de *resistencias*, exactamente como el perfil de una sociedad y de una forma de vida se delinea en los tabúes que son distintivos de ellas.



**PSICOANÁLISIS Y GENEALOGÍA DE LA MORAL.** Por tanto, Derrida no tiene en mente construir una ontología formal, como podría concluirse en línea husserliana. Y eso se debe a que su objetivo no es en primer término teórico: apunta a hacer surgir no reglas lógicas, sino jerarquías axiológicas, valores, precisamente la lucha entre el (supuesto) Bien y el (supuesto) Mal que alimenta nuestros discursos y orienta nuestras elecciones. El deconstrutor es el analista de la metafísica; pero, dado que de la metafísica no se sale, el análisis es también autoanálisis, y el filósofo se encuentra en la incómoda situación de Freud, el único psicoanalista que no pasó por un análisis didáctico.

Este punto es decisivo. Como ya recordé, Derrida enfatiza que los pares involucrados en la deconstrucción también tienen un valor axiológico: un término es bueno (por ejemplo, la voz o el espíritu); otro es malo (por ejemplo, la escritura o la materia). Mostrar la copertenencia y la implicación de ambos términos es efectuar aquello que Nietzsche se proponía realizar con la genealogía de la moral, donde se demuestra que «bueno» y «malo» no poseían originariamente los valores que les asignó el cristianismo, e inclusive podían tener significados inversos («bueno» es el noble que puede ser despiadado, esto es, «malvado», como en la civilización griega), y que de todas formas comparten un origen común, la voluntad de poder. El esclarecimiento reflexivo de tipo psicoanalítico adquiere, por consiguiente, el valor de una emancipación de tipo ilustrado, como liberación respecto de los prejuicios morales.

**LA NATURALIZACIÓN DE LA METAFÍSICA.** A diferencia de Derrida, Heidegger no examinó esta posibilidad al menos por dos motivos. El primero es su relativo indiferentismo moral, pero el segundo es una hipótesis historiográfica muy ardua, que Derrida no comparte.

Para Heidegger, como vimos, la *Destruktion* era la delimitación de un campo, la metafísica como nombre general de la tradición filosófica influyente y (al menos en la presentación que él hacía de aquella) una integración del método fenomenológico: la reducción suspende la actitud natural y nos lleva a un ámbito de puros fenómenos; la construcción delinea las estructuras formales de los fenómenos, y la deconstrucción intenta liberarnos de los prejuicios que pueden habernos guiado al definir las estructuras.

Ahora bien, después de 1927, Heidegger comentó a muchos autores de la tradición filosófica (y en parte literaria) de Occidente, con la finalidad de confirmar la historia de la metafísica como olvido del ser. La idea es que el devenir de la filosofía occidental se presentaría como el paulatino olvido del Ser oculto bajo los entes, es decir, como una decadencia que coincide con el avance del nihilismo. Y ese sería el prejuicio o el límite básico que pondría en dificultades nuestras formalizaciones, revelándolas como históricamente condicionadas.

También en Derrida existe la intención de develar lo oculto en filosofía y en literatura, excepto que falta la idea de un avance histórico (el Ser no está más oculto en Descartes o en

Kant de cuanto lo estaba en Platón, y por sobre todo, no resulta especialmente evidente, por ejemplo, en Parménides), ya que la represión con que se enfrenta la deconstrucción no es histórica, sino estructural. De hecho, la deconstrucción no es siquiera un método al que se acceda con una elección deliberada, merced a la cual, así como uno decide obrar esa suerte de ascesis filosófica —la reducción fenomenológica—, también puede decidir deconstruir. La deconstrucción es, más bien, «aquello que acontece»: en la exacta medida en que la tradición metafísica (en suma, el modo en que piensan y se comportan los hombres) es una represión fracasada como cualquier otra, que deja tras de sí una montaña de síntomas y actos fallidos.

Puntualicemos: la *Gramatología* es una deconstrucción del trascendentalismo que muestra cómo el yo no es una instancia postrera, sino una huella escrituraria; sin embargo, si bien se mira, es esto mismo lo que suponía un trascendentalista clásico como Husserl, o lo que surge de las reflexiones con respecto al origen del lenguaje desarrolladas por Rousseau. No obstante, son deconstructores también los indios de Lévi-Strauss; en términos generales —más allá de la referencia a la escritura—, se puede denominar «deconstrucción» a todos los elementos de retorno de lo reprimido característicos de la psicología individual y colectiva.

Con ello, Derrida soluciona un problema serio e irresuelto en Heidegger y en Nietzsche (al menos en el Nietzsche de Heidegger), quienes, por una parte, veían por doquier la acción de la metafísica, pero, por la otra, no eran capaces de explicar su acción por fuera del círculo de los cultores de cuestiones filosóficas. Ciertos intentos de solución, en Nietzsche y en Heidegger, consistían en decir que las categorías fundamentales de la metafísica se ejercitan, de manera inconsciente, en el lenguaje, en la religión y en la técnica; pero subsistía el problema de que, a esa altura, personas con lenguajes, religiones o técnicas distintas de las de Occidente resultarían inmunes a la metafísica (en efecto, será la idea retomada por Foucault y por los etnólogos). Por el contrario, viendo en la metafísica una represión que obra como un tabú universal o como una neurosis colectiva, y entendiendo por «técnica» el elemento más ubicuo que puede haber, la inscripción que garantiza la iterabilidad, Derrida parece tener éxito en la empresa de naturalizar la metafísica y, simultáneamente, universalizar la deconstrucción.

*¿Cómo funciona la deconstrucción?* En concreto, [\[xvii\]](#) la deconstrucción funciona en tres etapas, que podríamos denominar «*epojé*», «diferencia» y «dialéctica».

1. *Epojé*. Para Husserl, la *epojé* era la suspensión de los prejuicios naturales, de la fe ciega en que los fenómenos que se presentan ante la conciencia se refieren a algo existente en el mundo exterior. Para Derrida, en cambio, como de costumbre, la *epojé* es moral: suspendemos por método todo aquello que, errada o acertadamente (de preferencia acertadamente, habida cuenta de que no es cuestión de optar por el mal contra el bien), constituye el entramado de nuestra experiencia, a partir de pares de opuestos fundacionales cuya relevancia moral puede parecer insignificante (¿qué hay de moral o de inmoral en privilegiar la voz por sobre la escritura?), y, sin embargo, nos condicionan precisamente desde un punto de vista axiológico. Para hacerlo, es necesario mostrar que cada término de la oposición depende del otro, es el otro diferente y diferido (y este es el nexo entre deconstrucción y *différance*, que nos ocupará en breve): típicamente, la forma, que es

resultado de la retención, se revela como una materia diferida, demorada también en ausencia del estímulo; a la par de ello, lo inteligible se muestra como una versión diferida de lo sensible, idealizado y vuelto disponible por una repetición indefinida (del triángulo en la arena al triángulo en la cabeza y, además, a todos los triángulos de nuestra historia); cultura es también el nombre que toma la naturaleza tras verse sometida a las iteraciones de la técnica y de la ley.

2. *Diferencia*. La segunda etapa no consistirá en sustituir un término con otro, mediante esas subversiones simples cuya falsa radicalidad ya estigmatizó Heidegger. No habrá espacio para remitir la forma a la materia, lo inteligible a lo sensible, la cultura a la naturaleza, más que nada porque la materia (o la sensación, o la naturaleza) nunca se da en cuanto tal y siempre se presenta en determinada forma, de modo que con plena legitimidad puede sostenerse que la materia (por ejemplo) es una forma diferida no menos que la forma es materia diferente. Así, la Diferencia llega a ser la estructura total de la realidad: cumple la función que Hegel asignaba a lo absoluto.

3. *Dialéctica*. Por eso, como tercera etapa, la deconstrucción revela una dialéctica originaria, la dialéctica entre dialectizable y no dialectizable que Derrida mencionaba al comienzo de su itinerario, o la «raíz común» de Kant. Esa dialéctica no tiene una conclusión siquiera ideal, y privilegia lo negativo, con un evidente parentesco con la relectura de la dialéctica hegeliana propuesta por Adorno o, más simplemente, de acuerdo con la imagen, poco divertida pero expresiva, según la cual deconstruir significa serrar la rama sobre la que uno está sentado.[\[xviii\]](#)

Lo que surge de la deconstrucción no son tesis o elementos simples (de aquí el fastidio de muchos filósofos con respecto a Derrida: ¿por qué no propone tesis?; discutir con él es como trezarse a puñetazos con la niebla),[\[xix\]](#) sino conceptos-límite, aquello que en la tradición de la dialéctica platónica se mantenía en la forma de la *aporía*, en la dialéctica trascendental de Kant daba lugar a *antinomias* indecibles y en la dialéctica hegeliana daba lugar a lo *absoluto*.

## II.3 ¿Qué queda después de la deconstrucción?

### II.3.1 Aporías, antinomias, absoluto

**APORÍAS.** Examinemos en primer término las aporías.[\[xx\]](#) Una aporía se presenta cuando una indagación no logra alcanzar una solución. El ejemplo típico lo ofrece el *Teéteto* de Platón, donde se examinan y luego se descartan distintas definiciones de «conocimiento». Así, la deconstrucción no lleva a una solución, sino que da cuenta de los rasgos y los límites, los presupuestos inexpresados y las premisas históricas —es decir, en el léxico de Derrida, los «márgenes»— del concepto examinado. El análisis de los conceptos de «tiempo», «sujeto», «presencia», «metafísica» no lleva a conclusiones; revela

implicaciones e interconexiones que nos vuelven más conscientes de nuestros prejuicios, filosóficos y de otra índole. Ello implica una ganancia cognoscitiva, aun cuando adopte las formas de una teología negativa.[\[xxi\]](#)

Sin embargo, el mayor beneficio es moral-práctico. Consiste no tanto en ver que el negro y el blanco nunca se dan puros, que en medio hay un amplio terreno gris (a eso llega nuestra sensatez sin esfuerzo), sino que justamente la polarización entre blanco y negro, siquiera a escala de ideal regulatorio, implica un parcial aturdimiento moral. De hecho, cualquier principio elaborado para regular el comportamiento, en la medida exacta en que define una esfera de responsabilidades, determina a la vez un margen de irresponsabilidad; también en la vida moral vale el principio de que cualquier determinación es una negación. Ahora bien, por más indispensables que sean las determinaciones, embarcarnos en la detección de aporías nos volverá más agudos.

**ANTINOMIAS.** Otras veces, la deconstrucción revela antinomias.[\[xxii\]](#) Una antinomia se presenta cuando ambas soluciones propuestas, y antitéticas, se muestran posibles, como sucede en la Dialéctica de la *Crítica de la razón pura*. La existencia de esas ideas, en la terminología que Derrida[\[xxiii\]](#) toma prestada del lógico y matemático Kurt Gödel, es un «indecidible», al menos en la esfera en que se plantea el problema, y requiere un salto de nivel, la referencia a un contexto más amplio y abarcativo, en el que la contraposición se revela como una complementariedad.[\[xxiv\]](#)

También en este caso, Derrida no hace de lo indecible un principio de indiferentismo moral. Como vimos hace un instante, su idea es que existe moral precisamente porque existe lo indecible, es decir, algo que no puede resolverse con un cálculo racional. Como ya señalaba Kant, si supiéramos todo no habría moralidad; por el contrario, hay elección justamente en el momento en que, ante la ausencia de alternativas inequívocas, uno se compromete para el futuro con lo que a todos los efectos es una apuesta o una promesa hecha no sobre la base de una constatación o un saber, sino de una opción ética.

**ABSOLUTO.** El absoluto al que llega Derrida es este principio mismo, de tipo moral antes que cognoscitivo, y aquí se reconocen las mayores diferencias con respecto al modelo hegeliano.

En primer lugar, la síntesis no se encuentra al final, sino al comienzo, es el origen no-simple. En ese sentido, el absoluto de Derrida es más similar al de Schelling, es lo indiferenciado que reside en el origen del diferenciamiento de dos series (naturaleza / espíritu; real / ideal; etc.). Puede decirse sin inconvenientes que es como la noche, cuando todos los gatos son pardos, excepto que, en rigor, Derrida demuestra poco interés por lo absoluto; lo urgen, más bien, los efectos de una desedimentación de los pares transmitidos por la tradición.

En segundo lugar, sin ninguna duda, si la síntesis se produce al comienzo, el porvenir está abierto. La de Derrida es una dialéctica no concluida, ya que se presenta como una filosofía de lo imprevisible y lo incalculable. El instante de la decisión es una locura, escribe Derrida citando a Kierkegaard, en el sentido de que —como ya vimos al analizar las antinomias— una decisión resultante de la sumatoria de todo cuanto la precedió no sería una decisión, sino la ejecución de un programa; la elección, en sus aspectos verdaderamente decisivos, libres, trasciende a todos sus antecedentes. Sin embargo, puesto que desde nuestro punto de vista finito no disponemos de la totalidad de las condiciones, nunca podremos decir si en verdad existe una decisión o un acontecimiento; con todo, debemos (moralmente) dar por sentado que sí existe, del mismo modo que, según Kant, a fin de que una moral sea posible, debemos suponer que somos libres, aunque desde un punto de vista teórico ello no está demostrado, y perfectamente bien podríamos ser fantoches en manos del destino.

En tercer lugar, el sentido global de lo absoluto en Derrida es el de lo indefinido al que se llega partiendo de lo finito, en el sentido de una radicalización (que también posibilita la muerte) de la «apertura de las posibilidades» en Heidegger. En términos banales: nunca está dicha la última palabra. Una vez más, esto resulta muy frustrante en el ámbito de la teoría, pero protege del dogmatismo moral. De hecho, para esta elección, Derrida no tiene otra justificación que no sea existencial: es «más bello», en más de un sentido, encontrarse ante una posibilidad que ante una necesidad. De modo característico, entre los distintos pensadores tan asiduamente frecuentados y revisados por Derrida falta a la convocatoria Spinoza; y, como veremos más adelante, el propio Marx es recuperado en su condición de utopista y mesianista, no en la de pensador de la necesidad.

Esas nociones se articularán, en el Derrida más reciente, como una apertura mesiánica, en la cual lo trascendental aparece como una pura condición de posibilidad. El dato, lo que está presente, es deconstruido en cuanto a sus condiciones y se revela como una estructura de remisión; esta estructura está abierta a un porvenir indeterminado. No importa si lo tratado es la dialéctica entre arqueología y teleología, como en la Memoria de 1953-54, o bien la tesis básica de *La voz y el fenómeno*, conforme a la cual la cosa misma es una estructura que se sustrae, que nunca se da por entero; siempre debemos habérmolas con sólo un movimiento de fondo, que pone en crisis la determinación del ser como presencia. Ahora bien, el resultado de la deconstrucción es precisamente la diferencia, que combina el absoluto hegeliano con el primado (típico del existencialismo del siglo XX) de la libertad y de la posibilidad por sobre la necesidad.

### II.3.2 Diferencia / Différance

**DIFFÉRANCE.** Corresponde, ante todo, llamar la atención sobre la formulación proporcionada por Derrida en la conferencia de enero de 1968 titulada *La différance*.<sup>[xxv]</sup> En francés, «diferencia» se escribe *différence*; *différance* —que no existe, fue acuñado por Derrida— es un homófono, esto es, se pronuncia de igual manera pero se escribe de modo distinto, con la grafía *a* en lugar de una *e*. En francés, el sufijo *-ance* tiene valor de

gerundio, lo cual motiva la variación ortográfica. En italiano no hay necesidad de tal variación: se puede traducir perfectamente *différance* como *differenza*, que indica (en consonancia con las intenciones de Derrida) tanto el hecho de que dos cosas son distintas (por ejemplo, la voz es distinta de la escritura) como el acto de diferir, en el sentido del verbo latino *differre*, aplazar, que implica una dimensión temporal.

La *différance* es, pues, tanto el *hecho* de que dos cosas son distintas cuanto el *acto* de diferir, posponer en el tiempo; en el primer caso, es una forma nominal, un sustantivo, mientras que en el segundo es una forma verbal. El aserto dialéctico de Derrida reside en que el hecho es resultado del acto: lo que se presenta como diferencia entre dos cosas (denominado por Aristóteles «diferencia específica») es resultado de diferir (en la acepción de *differre*), vale decir, de un movimiento temporal que obró de modo tal que de una raíz común surgieran dos resultados distintos.

Ya Hegel, y tras él Heidegger, en *Kant y el problema de la metafísica* (1929), era de la opinión de que la mejor versión de la imaginación trascendental es la proporcionada por la temporalidad, que constituye el motor de la dialéctica. El tiempo es tanto la materia de que está hecha el alma como algo que está en el mundo; es lo que Hegel denomina «sensible insensible». El tiempo crea la alquimia de los opuestos. Lo vivo muere, lo muerto surge a nueva vida; aquello que hoy es nuevo, mañana será viejo. Fuera de amplias metáforas, lo sensible, almacenado en la memoria, deviene inteligible; la presencia deviene recuerdo. La dialéctica, que conserva y a la vez supera, consiste precisamente en este proceso, que se reencuentra en la escritura, en la huella que se imprime en el alma, transformando la sensación en concepto, esto es, definiéndola como posibilidad de iteración.

Así, ambas polaridades diferentes, sensibilidad e intelecto, mundo y mente, aparecen como el resultado de un diferir temporal: la sensibilidad es un intelecto diferente porque es un intelecto diferido, y viceversa; el mundo es una mente diferente porque es una mente diferida, y viceversa. Surge entonces una circularidad: la deconstrucción echa luz sobre la diferencia que está en la médula del ser, pero, a su vez, la diferencia fluidifica todo lo estable.

**MATRICES CULTURALES.** Uno de los méritos del ensayo de 1968 consiste en que Derrida presenta la lista de las matrices culturales subyacentes en su teoría: Heidegger, Husserl, Hegel, Freud, Saussure, Nietzsche.

La referencia a Heidegger se da por descontada. Heidegger habló de «diferencia ontológica», vale decir, de la diferencia entre ser y ente. La idea básica es que la metafísica tiene una tendencia objetivista a confundir los entes —las cosas que se presentan en la experiencia— con el ser, que se oculta por debajo de aquellos. Un aporte para el esclarecimiento en ese sentido es realizado, sin embargo, por el trascendental kantiano, con relación al rol del sujeto en la experiencia; y Heidegger toma esa vía resaltando que lo trascendental no es ante todo una instancia cognoscitiva, sino una situación existencial, es un *Dasein* que está en el mundo: es el hombre, que tiene un vínculo esencial con el tiempo.



De aquí el pasaje a la segunda matriz cultural, la dialéctica y hegeliana. Hegel se había propuesto, a lo largo de todo su trabajo, rescribir la *Crítica de la razón pura* otorgando más espacio a la temporalidad. Eso no significa que de una parte esté el intelecto y de la otra las cosas del mundo: cosas e intelecto están recíprocamente vinculados mediante la temporalidad, que es el verdadero puente entre yo y mundo, entre espíritu y naturaleza. Tal como recordé anteriormente, en la década de 1930 Kojève había propuesto una lectura de la dialéctica de Hegel en términos de diferencia, y con un fuerte acento existencialista. En el momento en que el hombre se da cuenta de que todo es en el tiempo, y de que morirá, nace el espíritu, conciencia de la caducidad de todas las cosas. Su vida es muerte diferida; pero la muerte es también vida diferente, lo que permanece una vez que el hombre ha fallecido como naturaleza y sobrevive como institución e historia, esto es, en palabras de Derrida, como escritura.

Con eso se llega a la tercera matriz básica, más moderna, por así decir, proporcionada por Freud, Nietzsche e inclusive Saussure. Todo es en el tiempo, en el diferimiento que instituye las diferencias. Nada hay de estable o de dado en los pares de opuestos de la tradición: son meras diferencias de tiempo, exactamente como un momento t1 es distinto de un momento t2 porque viene después, y no por otra causa: lo inconsciente no es una estructura compacta, se crea como diferencia respecto de la conciencia; la misma voluntad de poder, en Nietzsche, no es un fundamento metafísico que constituya un mundo por detrás del mundo, como sucedía en Schopenhauer, sino una diferencia entre fuerzas de mayor o menor magnitud; y el proceso de significación, en Saussure, el hecho de que palabras y signos quieran decir algo, no está inscripto en su esencia, sino que depende de su disposición con respecto a otras palabras o signos, de modo que no es identidad, sino diferencia.

En estos términos, se comprende que lo buscado por Derrida es una estructura originaria, justamente como lo deseaban Husserl con la idea de una ontología formal, Kant o Heidegger mediante lo trascendental, Nietzsche con la voluntad de poder y Freud con la tópica conciencia/inconsciente. Y, obviamente, los estructuralistas que dominaban la atención cuando él había empezado a trabajar acerca de Husserl. Con una salvedad: la estructura es un devenir; la ontología de Derrida no es la de Parménides, sino la de Heráclito.

**APLAZAMIENTO Y SUBVERSIÓN.** Excepto en [la conferencia de 1968](#), Derrida nunca presentó un tratado en que se explicaran los pormenores del funcionamiento de la diferencia; más bien, intentó utilizarla como un recurso para enfrentar los textos de la tradición filosófica, y precisamente (de acuerdo con las necesidades presentadas por la deconstrucción), como un medio para fluidificar las dicotomías tradicionales: forma (buena) *versus* materia (mala), voz (buena) *versus* escritura (mala), naturaleza (buena) *versus* técnica (mala), etcétera.

Con respecto a esas contraposiciones, el juego del filósofo crítico consiste en tomar partido por la instancia reprimida. El materialista revalorizará la materia contra el espíritu; el historicista alabará la técnica en contra de la naturaleza, y así sucesivamente, en plan de

subversión; de esta manera las contraposiciones quedarán en pie. Este juego puede proseguir al infinito: después de un materialista, siempre resurgirá un idealista; después del historicista llegará siempre el turno del naturalista.

Ahora bien, ante este decepcionante ciclo histórico, Derrida se vale de dos líneas guía. La primera, precisamente, lo lleva a rechazar las subversiones simples, que mantienen intacta la jerarquía y se prestan siempre a otra vuelta de la rueda; más beneficioso resulta remontarse a los orígenes de la estructura, mostrar la articulación fundamental en que se funda la contraposición. La segunda es la advertencia de que un trabajo de ese tipo se realiza esencialmente en el plano de una filosofía de la cultura, aunque fuera muy elaborada; no conviene realizar incursiones en la naturaleza.

**HACIA LA ACTUALIDAD.** Como ya estamos empezando a ver, ese es el punto decisivo. Como la mayor parte de los filósofos de su generación, Derrida está persuadido de que la filosofía es algo esencialmente distinto de las ciencias y de que no conoce, por ejemplo, un auténtico progreso; más bien habrá de desarrollar una creciente autoconciencia. Probablemente, la tesis acerca de la imposibilidad de superar la metafísica, trasladada a términos menos académicos, es indicativa de esa persuasión. En efecto, si se está ampliamente familiarizado con la tradición filosófica, es posible demostrar las insuficiencias de las dicotomías de que se nutre. Puede deconstruirse la contraposición entre conciencia e inconsciente, naturaleza e historia, historia y estructura, forma y materia, literatura y filosofía, y con ello obrar una verdadera crítica y una verdadera ilustración. De todas formas, pasada la etapa deconstructiva o insurreccional, cabe preguntarse qué otra cosa puede hacerse.

Por cierto, no construir una teoría general de la diferencia, esto es, replantear la *Lógica* de Hegel ciento cincuenta años después, ni una teoría general de la huella, esto es, replantear la *Crítica de la razón pura* doscientos años después; tampoco una ontología formal en el estilo de Husserl, porque la tesis de base es que la diferencia no representa una estructura reconocible, sino un inconsciente. ¿Qué hacer, entonces? En cierto punto, 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.

---

[i] *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, incluye los siguientes ensayos: *Force et signification* (1963), *Cogito et histoire de la folie* (1963), *Edmond Jabès et la question du livre* (1964), *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas* (1964), «*Genèse et structure*» *et la phénoménologie* (1959, pero publicado en 1965), *La parole soufflée*

(1965), [Freud et la scène de l'écriture](#) (1966), [Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation](#) (1966), [De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hégélianisme sans réserve](#) (1967), [La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines](#) (1966, pero aparecido en 1970 en las actas del congreso en que fue pronunciado como ponencia), [Ellipse](#) (inédito).

[ii] [De la grammatologie](#), París: Minuit, 1967 (trad. al italiano de AA. VV, *Della grammatologia*, Milán: Jaca Book, 1969). Retoma «De la grammatologie» (en *Critique*, XXI, 223, y XXII, 224, diciembre y enero de 1966), que corresponde a la primera parte del volumen, y «Nature, culture, écriture. La violence de la lettre de Lévi-Strauss à Rousseau» (reelaboración de dos conferencias dictadas dentro del marco del curso «Écriture et civilisation», École Normale Supérieure, año académico 1965-66; incluido luego en *Cahiers pour l'analyse*, 4, 1966), que corresponde a la segunda parte.

[iii] Introducción a *L'origine della geometria*, *op. cit.*, pág. 86; *La voce e il fenomeno*, *op. cit.*

[iv] [La scrittura e la differenza](#), *op. cit.*, págs. 255-97; [Della grammatologia](#), *op. cit.*, pág. 75.

[v] Ahora incluido en [Marges de la philosophie](#), *op. cit.*

[vi] [Marges de la philosophie](#), *op. cit.* Incluye: [Tympan](#) (1968, inédito), [La différence](#) (1968), [Ousia et grammè. Note sur une note de Sein und Zeit](#) (1968), [Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel](#) (1970), [Les fins de l'homme](#) (1969), [Le cercle linguistique de Genève](#) (1967), [La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage](#) (1967), [Le supplément de copule. La philosophie devant la linguistique](#) (1971), [La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique](#) (1971), [Qual quelle. Les sources de Valéry](#) (1972) [Signature, événement, contexte](#) (1971).

[vii] [La dissémination](#), *op. cit.* Incluye: [Hors livre. Préfaces](#) (inédito), [La pharmacie de Platon](#) (1968), [La double séance](#) (1970), [La dissémination](#) (1969).

[viii] [Positions](#), París: Minuit, 1972 (trad. al italiano de M. Chiappini y G. Sertoli, *Posizioni*, volumen al cuidado de G. Sertoli, Verona: Bertani, 1975). Incluye las siguientes entrevistas: [Implications. Entretien avec Henri Ronse](#) (1967), [Sémiologie et grammatologie. Entretien avec Julia Kristeva](#) (1968), [Positions. Entretien avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta](#) (1971). En la traducción italiana se incluyó [Auer l'orecchio per la filosofia. Colloquio con Lucette Finas](#) (1972).

[ix] Cf. el listado en la [bibliografía in fine](#).

[x] [Force et signification](#) (1963), ahora incluido en [L'écriture et la différence](#), *op. cit.*

[xi] Escrito en 1968, ahora puede leerse en [La dissémination](#), *op. cit.*

[xii] *Parergon* (1974-78), ahora en *La vérité en peinture, op. cit.*

[xiii] *Le puits et la pyramide* (1968), ahora incluido en *Marges de la philosophie, op. cit.*

[xiv] *La bête et le souverain*, 2001-02, inédito.

[xv] *De la grammatologie, op. cit.*, pág. 21.

[xvi] *Psyché. Invention de l'autre*, París: Galilée, 1987, pág. 388.

[xvii] En las entrevistas compiladas en *Positions, op. cit.*, se podrá hallar amplias autorreflexiones sobre el concepto de «deconstrucción».

[xviii] J. Culler, *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, Ithaca y Nueva York: Cornell University Press, 1982 (trad. al italiano de S. Cavicchioli, *Sulla decostruzione*, Milán: Bompiani, 1988).

[xix] H. Putnam, *Renewing Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 1992 (trad. al italiano de S. Marconi, *Rinnocare la filosofia*, Milán: Garzanti, 1998).

[xx] *Apories*, París: Galilée, 1996 (trad. al italiano de G. Berto, *Aporie*, Milán: Bompiani, 1999).

[xxi] *Comment ne pas parler. Dénégations* (1992), ahora incluido en *Psyché, op. cit.*

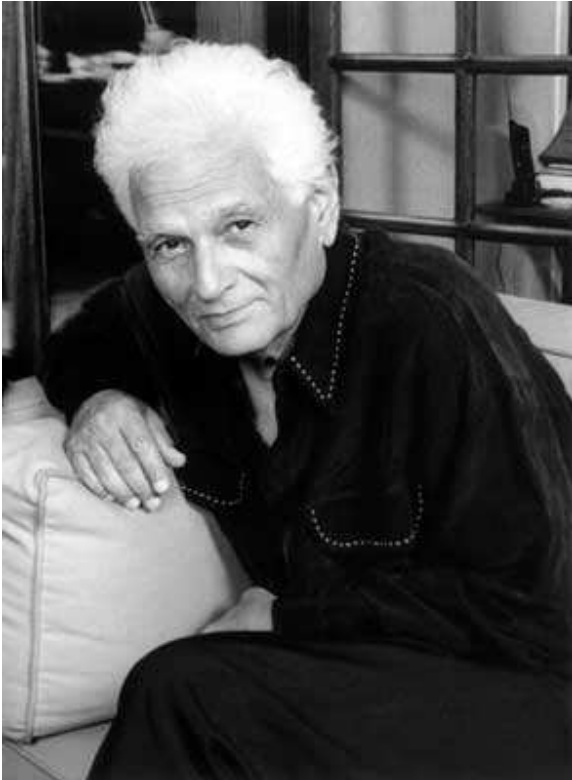
[xxii] *Les antinomies de la discipline philosophique* (1986), incluido en *Du droit à la philosophie*, París: Galilée, 1990 (trad. al italiano de E. Sergio, *Del diritto alla filosofia*, Catanzaro: Abramo, 1999).

[xxiii] Introducción a *El origen de la geometría, op. cit.*, pág. 39.

[xxiv] A. Plotnitsky, *Complementarity. Anti-Epistemology after Bohr and Derrida*, Durham y Londres: Duke University Press, 1994.

[xxv] Más tarde incluida en *Marges de la philosophie, op. cit.*

## III. 1980-...: Objetos sociales



### III.1 Ética y ontología

#### III.1.1 El cambio de registro

**LA FAMA MUNDIAL.** Puede hablarse, entonces, de un cambio de registro en Derrida hacia la década de 1980; un cambio que, como de costumbre, no concierne explícita y rotundamente a su pensamiento, sino a los ámbitos y los temas en que se aplican adquisiciones ya presentes y activas. Entre controversias y aplausos, su fama es mundial. Disminuyen las resistencias de los filósofos continentales, especialmente de los hermeneutas; pero subsisten sumamente

fuertes las sostenidas por los analíticos. Crece el compromiso político y se multiplican sus libros, que se publican a un ritmo apremiante, reelaborando conferencias y seminarios.<sup>[i]</sup>

Como contratendencia respecto de los inicios de la década previa, el estilo se vuelve más llano y coloquial, refleja el registro hablado al que originariamente estaba destinado: Derrida siempre lee sus clases, a partir de textos literariamente elaborados.

La muerte de amigos, maestros y compañeros de ruta, como [De Man](#), [Barthes](#), Foucault, [Deleuze](#), [Althusser](#), Marin, [Lyotard](#), Jankélévitch, [Lévinas](#), Granel, Bourdieu, y por último [Blanchot](#), se imbrica con los móviles autobiográficos y proporciona la oportunidad para reelaboraciones teóricas. Junto a ello, se llega a una esencialización de los temas y de las confrontaciones filosóficas. Por una parte, Derrida afronta directamente el problema ético y político en Heidegger, tomando como punto de partida el asunto más incómodo, el compromiso con el nazismo, reactualizado con la publicación, en 1987, de la monografía de Víctor Farias, *Heidegger y el nazismo*. Por otra parte, siguiendo la línea de la reconsideración de las relaciones entre filosofía y política, está la relectura de Marx como pensador ético y utopista. Por último, la temática del autobiografismo implica una toma de conciencia del problema del judaísmo, de la tradición dentro de la que había crecido en gran parte inconscientemente, ya que su familia no era practicante.

**PROBLEMAS, CONTROVERSIAS Y NUEVAS PERSPECTIVAS.** ¿A qué atribuir la transformación? Más allá de las causas internas expuestas en el capítulo anterior, pueden aislarse cuatro motivos principales.

1. En la década de 1970, en concomitancia con la difusión del pensamiento de Derrida, se multiplican los enfrentamientos y las controversias. En especial, se lo acusa de tradicionalismo académico puramente alejandrino (Foucault), idealismo (Deleuze, Kristeva), confusión entre literatura y filosofía (Ricœur y Habermas), neoconservadurismo (una vez más, Habermas), radicalismo vanguardista (Gadamer), desenfreno interpretatorio (Eco), vaguedad y error (Searle), respaldo indirecto en un irracionalismo políticamente riesgoso (Frank), construcción de una filosofía puramente irónica y paradójica (Rorty), esteticismo (Vattimo). Se recela, como mínimo, que la deconstrucción, en tanto práctica «genial», dé lugar a una escolástica repetitiva y fútil. La deconstrucción no logró, como sí lo hizo la fenomenología, transformarse en disciplina y escuela.

2. Los años setenta del siglo XX, en que se difunde el debate acerca de la deconstrucción, son tiempos de irresponsabilidad ético-política. En una mirada retrospectiva sobre los escritos de Foucault y Deleuze, resulta difícil sustraerse de la impresión de un neo-nietzscheanismo en que el filósofo se presenta como una suerte de vate sibilino. Al final de esa década llega, como es natural, la reacción. Los eslóganes revolucionarios se revelan (exactamente como había sucedido con Nietzsche y Heidegger) pasibles de un aprovechamiento reaccionario. Foucault y Lyotard enmendarán sus planteos. El primero buscará en el mundo griego un contrapeso a la sólida identificación entre poder y saber profesada durante la primera mitad de los años setenta; el segundo tomará distancia de la criatura que lo hizo mundialmente célebre, lo posmoderno; Deleuze se apartará en un aislamiento sostenido hasta su muerte. Derrida no tiene motivos para arrepentirse, pero, desde luego, la situación es tal que impone reflexiones acerca de los resultados prácticos de la teoría.

3. Por otra parte, desde una perspectiva más global, surgen intereses de fondo. En primer lugar, el político, el diálogo cada vez más denso con los problemas de la actualidad mundial. En segundo lugar, la centralidad de la ética, como si la indagación entera de Derrida, bajo el aspecto de una interrogación sobre el conocimiento y la ontología, hubiera seguido un cauce oculto guiado por ese único interés fundamental. En tercer lugar, y de modo creciente hasta volverse preponderante, la autobiografía, el rol de la individualidad en su vínculo conflictivo con la universalidad. Como vimos, lo que Derrida persiguió con la gramatología, el rol de la letra en la constitución de la idealidad, era una metamorfosis de la crítica de Kierkegaard al absoluto hegeliano, salvo que, en la versión hiperdialéctica de Derrida, entre individual y universal no hay sólo contraposición y exclusión, sino una secreta cooperación.

4. Un último punto, atinente al único elemento radicalmente nuevo en el panorama conceptual descripto hasta ahora. En los años más recientes, la reflexión derridiana se centra en el redescubrimiento de una experiencia ajena al espíritu: la animalidad, el tacto, lo que se contrapone con el *lógos* (los animales no hablan) y con el *eidós* (el tacto tiene lugar sin mediaciones), se tornan nuevos temas de reflexión. Acaso no corresponda hablar de un viraje realista (por lo demás, coherente con una fuerte transformación de la filosofía



finisecular, que propende al realismo, una vez agotado el escepticismo posmoderno), pero seguramente hay una mayor atención hacia todo aquello que, ajeno al espíritu y a los esquemas conceptuales, representa lo «no dialectizable», que desde el comienzo fue para Derrida el motor interno de la dialéctica, y lo protegió de los equívocos de la posmodernidad.

### III.1.2 Crítica de lo posmoderno

**ILUMINADOS E ILUSTRADOS.** Desde una visión retrospectiva, el debate acerca de lo posmoderno puede ser leído como la puesta en claro de una problemática moral que había permanecido oculta en la efervescencia revolucionaria de los años sesenta y setenta: ¿deben aceptarse hasta las últimas consecuencias las implicaciones éticas —para empezar, el indiferentismo— del relativismo historicista, o es necesario recuperar a la vez el realismo y la Ilustración en filosofía?

En 1979 se publica *La condición posmoderna*, de Lyotard, que se presenta como un anuncio del fin de la historia que de hecho completa el ciclo del historicismo. Los «grandes relatos» de que se nutrió el discurso filosófico de la modernidad —la Ilustración, el idealismo y el marxismo— se agotaron, y en especial decayó la carga utópica y emancipatoria que ligaba el progreso racional de la filosofía al progreso social de la humanidad en el marco de una poderosa filosofía de la historia. En 1980, Habermas, con su alocución «La modernidad, un proyecto incompleto», leída en ocasión de recibir el Premio Adorno, acusa a la posmodernidad de los teóricos franceses de ser, en verdad, un neoconservadurismo. La Ilustración no es un proyecto agotado; la modernidad, con su carga emancipatoria, no necesariamente decayó; es preciso retomar y recuperar, con otros conceptos, el programa de la Ilustración, de acuerdo con los planteos propuestos por Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración*. Ahora bien, [\*Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía\*](#),<sup>[iii]</sup> leído por Derrida en el coloquio de Cerisy acerca de su trabajo, celebrado en 1981, es la respuesta a Lyotard tanto como a Habermas. No es cierto que la historia haya terminado, y con ella, los grandes discursos de la modernidad. Se hace necesario, entonces, volver a reflexionar sobre la Ilustración y el proyecto de emancipación de la humanidad a través de la razón, en vez de abandonarlo. Pero hacerlo no significará retomar esa aspiración a una transparencia última que constituye, a fin de cuentas, la mayor debilidad de la Ilustración del siglo XVIII.

El mensaje es estratégico y político, aunque enmascarado bajo la doble referencia al *Apocalipsis* de Juan y a un escrito de Kant contra el irracionalismo filosófico de su época, *Sobre un tono de gran señor recientemente adoptado en filosofía* (1798). De por sí, ese deseo de esclarecimiento tiene una índole mística, de modo que el Kant que censura a los iluminados de su tiempo en nombre de una Ilustración radical, y condena la pretensión de un vínculo inmediato con la verdad, revela una pretensión de transparencia radical que hace vacilar la distinción entre iluminados e ilustrados. De hecho, es una pretensión apocalíptica, en el sentido literal del *Apocalipsis* como desvelamiento (*apokálypsis*, en griego), que a su vez pone de manifiesto ese deseo metafísico de presencia y transparencia totales que

Derrida había puesto en evidencia durante sus incursiones en la historia de la filosofía, y al que contraponía —en [Éperons](#), leído en Cerisy casi diez años antes— la teoría de Nietzsche según la cual la verdad como desvelamiento es la Circe de los filósofos; una idea seductora pero falsa, pues no toma en consideración el hecho de que nunca puede arribarse a una completa transparencia, a una presencia última que, a su vez, no sea otro velo en un proceso que, como ya vimos, no lleva a una presencia, sino nuevamente a una diferencia. De todos modos, quitar los velos, aunque no trae aparejada una revelación incondicionada, muestra cómo la diferencia, el paulatino pasaje de una máscara a la otra, no se resigna a la no-verdad, sino que señala a la raíz mesiánica del esclarecimiento, el hecho de que (justo como sugería Habermas) el proyecto de la Ilustración está inconcluso pero constituye un deber filosófico indefinidamente abierto.

De acuerdo con un planteo teórico muy antiguo en él, Derrida desconfía por igual de los abandonos de la filosofía y de los supuestos abandonos de la historia, exactamente por los motivos que estaban en juego ya en la etapa más tradicionalmente histórico-hermenéutica de su pensamiento. Sin embargo, como vimos, ya en la época de las confrontaciones con Foucault y con Lévinas, Derrida ponía de relieve que, si no se puede pretender salir de la filosofía y de la tradición o llegar a las cosas mismas, eso no impide que se haya de *soñar* con hacerlo. En la ontología de Derrida, lo anterior se enlaza con la circunstancia merced a la cual la presencia, el dato, hace referencia a algo que la excede no sólo en el pasado, sino también en el futuro. Trasladada a términos ético-políticos, su actitud se transforma en una fuerte aspiración mesiánica. Se trata de pensar los conceptos ético-políticos de la tradición, como la democracia, la responsabilidad, incluso la Ilustración, en términos de un «por venir»: la verdadera democracia, la auténtica responsabilidad, la verdadera Ilustración, no son aquellas dadas y transmitidas, sino aquellas que pueden esperarse o a las que puede aspirarse como porvenir.[\[iii\]](#) La opción utópica, sin embargo, no puede prescindir de analizar lo dado, las relaciones de fuerzas, las instituciones.

**ESPIRITU E INSTITUCIONES.** Este es un elemento central. En los hechos, lo posmoderno recupera una implícita filosofía de la historia nutrida de un renovado espiritualismo, por cuyo intermedio los conflictos reales se conciliarían en un nuevo mundo armonioso de la comunicación y la transparencia. En reacción contra este contexto, Derrida acentúa su atención hacia las instituciones filosóficas[\[iv\]](#) y el valor práctico y jurídico de la filosofía, que aleja al deconstruccionismo del aura poetizante que podía haber adquirido en los primeros años de la década de 1970. Ya la situación académica de Derrida refleja esta transformación. En 1984 es convocado como director de investigaciones de la École des Hautes Etudes en Sciences Sociales de París; el título de su área de enseñanza es «Las instituciones de la filosofía»: las ideas nunca caen del cielo, y la atención prestada a escritura y técnica anticipaba este resultado.

Así, la deconstrucción revela abiertamente su dimensión política y jurídica: se trata — como lo había sugerido Foucault a comienzos de los años setenta, cuando inauguró sus cursos de Historia de los Sistemas de Pensamiento en el Collège de France— de poner en claro el rol de las instituciones en la configuración de las teorías, para no desembocar en el

espiritualismo, sin renunciar al mesianismo. En una síntesis extrema, esta polaridad es proporcionada por la contraposición entre Heidegger y Marx: el primero acompaña su propia claudicación ante el nazismo con una hipérbole espiritualista; el segundo sigue constituyendo, con su llamamiento a la igualdad entre los hombres y a la emancipación, un fantasma (otro espíritu) del que uno no puede desembarazarse fácilmente.

### III.1.3 Heidegger y Marx

**HEIDEGGER Y EL NAZISMO.** La rendición de cuentas con el Heidegger político tiene lugar en el marco del estallido (o nuevo estallido) del caso Heidegger. De modo característico, el libro de Fariás que había encendido la mecha del debate, y había sido escrito en alemán, salió anticipadamente en francés, con un prefacio de Habermas. En 1987, el Collège International de Philosophie organizó un coloquio sobre Heidegger, en el cual participó Derrida con una extensa conferencia, luego llevada al libro: [De l'esprit](#).<sup>[v]</sup> La idea básica es que Heidegger no cedió ante el nazismo con una renuncia al humanismo y a los valores del espíritu, sino que justamente en la enfatización de esos valores tiene origen la opción política. La exaltación del hombre con respecto al animal, la idea de recogimiento, totalización, *reductio ad unum*, que está en la base del llamamiento al espíritu, son puro humanismo, pero pueden revelarse puro nazismo.

Esta crítica del espíritu y del humanismo, iniciada a finales de los años sesenta,<sup>[vi]</sup> prepara la elaboración de la temática de la animalidad que Derrida fue desarrollando en su reflexión más reciente.<sup>[vii]</sup> En pocas palabras, el animal, ajeno al mundo del espíritu, forma parte de lo reprimido de la metafísica tanto como la letra, la huella y la escritura: es una condición de la humanidad (el hombre también es naturaleza), pero es borrado precisamente al constituirse la subjetividad consciente. No es casual que Heidegger, no obstante su reputación como pensador atento a los aspectos concretos de la existencia, haya privilegiado la humanidad con afirmaciones que no podían menos que resultar llamativas por extravagantes e inmotivadas; por ejemplo, al afirmar que el animal no muere, sino que decede, o bien que su garra es algo incalculablemente distinto de la mano del hombre,<sup>[viii]</sup> o incluso que, como los seres inanimados, el animal tiene carencia de mundo, ya que sólo el hombre poseería uno. De allí a la conclusión de que también algunos humanos carecen de mundo, acaso por causa de su pobreza de espíritu, el trecho no es largo.

**DIALÉCTICA DEL ESPÍRITU.** El núcleo del argumento de Derrida es el siguiente. Quien ve en el nazismo una brusca irrupción de la barbarie en el espíritu europeo parece olvidar que, dentro de los contenidos del nazismo, precisamente el espíritu puede desempeñar un papel primordial; tanto es así que la adhesión de Heidegger al nazismo coincide con una multiplicación de las apelaciones al espíritu en sus textos. En otros términos, el espíritu y la filosofía no constituyen un resguardo seguro contra la reaparición de la barbarie, desde el momento en que esas regresiones sistemáticamente van acompañadas de cánticos al espíritu, a menudo sin noción de sus implicaciones. En efecto,

hacia 1933, no sólo Heidegger apela al espíritu; también Husserl, en *La crisis de las ciencias europeas*, ya marginado de la universidad alemana y discriminado por judío, había escrito —en esa apasionada defensa de los valores del espíritu europeo— que un espíritu de ese tipo también incluye a Estados Unidos y el Commonwealth, pero no a los esquimales y a los gitanos que vagan por Europa sin compartirlo.

Derrida extiende esa clase de observaciones a otros momentos clave de la constitución de la filosofía del espíritu, desde las reflexiones acerca del espíritu europeo en Valéry<sup>[ix]</sup> hasta los *Discursos a la nación alemana* de Fichte.<sup>[x]</sup> En esta última obra, el llamamiento al espíritu durante la época de las guerras de liberación contra Napoleón implica un énfasis cosmopolítico y, a un tiempo, un nacionalismo en sordina, de acuerdo con la tesis fichteana de que todo aquel que cree en el desarrollo del espíritu es alemán, con prescindencia de qué lengua hable y de cuál sea su país natal. Eso equivale a decir que puede haber quien, alemán por biología e historia, en verdad no lo sea, dado que no comparte el espíritu en que consiste la esencia de la alemanidad; y que puede haber quien, sin ser alemán, llegue a serlo, justamente, por compartir los valores del espíritu. Por una parte, en Husserl y en Fichte o Valéry (que ve en Europa la cabeza pensante del mundo) entramos en contacto con la quintaesencia del cosmopolitismo iluminista, que reconoce la humanidad del hombre en la razón, y no en la historia y en la raza. Sin embargo, por otra parte, encontramos un siniestro nacionalismo. ¿Por qué, para ganar dignidad de respeto y de pensamiento, uno debe pertenecer al espíritu europeo, como sugiere Husserl, o inclusive al espíritu alemán, como sostiene Fichte? A ese paso, uno se acerca a las incómodas afirmaciones de Heidegger, según el cual algunos de sus seguidores franceses le habían dicho que, cuando querían pensar filosóficamente, estaban obligados a hacerlo en alemán.

**LA REPRESIÓN Y EL MAL.** Derrida no lo dice, pero es un hecho que el día que lanzó el ataque a Rusia, Hitler también declaró por radio, en una arenga a las tropas, que lo que se estaba haciendo sucedía en nombre del espíritu europeo. De por sí, nada hay de sorprendente; todos los ejércitos están convencidos de tener a Dios de su lado. Pero el aspecto importante en un abordaje teórico es otro.

Como hemos visto, los pares axiológicos de la metafísica prevén que del lado del Bien estén el Espíritu, el Sujeto, el Hombre, y del lado del Mal, la Materia, el Objeto, el Animal. Pero esta partición no da resultados óptimos, como lo demuestra el hecho de que se puede ser nazi (lo cual es sin duda un mal) y sostener un discurso completamente inclinado al lado del bien, al menos aparente, vale decir, del espíritu, del sujeto y del hombre. Por otro lado, es posible sostener sin dificultad un discurso nazi (esto es, nuevamente, situado en el lado del mal) basado en la materia, el objeto y el animal: la apelación a la técnica, a las tormentas de acero, al fundamento biológico de la raza, se basan en esa axiomática. Por ello, el mal no está tanto en el espíritu cuanto en la represión y en el falso sentimiento de una totalidad compacta, que se obtiene mediante la represión de la polaridad dialéctica de los pares metafísicos. Esto es lo mismo que decir, con Adorno, que «el todo es falso», y no verdadero, como pensaba Hegel. Si el Mal no es el espíritu como tal, sino la represión, entonces, sin contradicción, Derrida puede, en 1987, denunciar el mal del espíritu heideggeriano, y en 1993, alabar a los fantasmas, vale decir, los espectros de Marx.

**ESPECTROS DE MARX.** Marx es recuperado ante todo como utopista;[\[xi\]](#) y el espíritu, que era el mal en Heidegger, se vuelve el bien en Marx, el espectro del comunismo que recorre Europa —conforme a las primeras palabras del *Manifiesto* de Marx y Engels— como promesa de emancipación. Dos son las cosas que deben señalarse en el pasaje del espíritu al fantasma, de lo negativo a lo positivo: el espíritu, del modo en que se manifiesta en Heidegger, es una potencia unificadora que ejerce una represión; el fantasma, en cambio, es un individuo (el espectro de alguien) y, por sobre todo, un contenido reprimido.

En otros términos, si la afirmación del espíritu es una represión, la reaparición del fantasma es el retorno de algo reprimido, el remordimiento que corroe la conciencia y —en consonancia con esas primeras palabras del *Manifiesto*, o con el fantasma de Claudio en el *Hamlet* de Shakespeare— reclama justicia y venganza. Más allá de la transposición literaria, importa poner de relieve un elemento característico de la política derridiana.

El Marx de Derrida no es el teórico de la necesidad, al que Althusser había definido como el cabal heredero de Spinoza; es el pensador que ha hecho valer una necesidad mesiánica de emancipación y de justicia, en vista de que «[The time is out of joint](#)», como resuena la cita del *Hamlet* que hace de hilo conductor para el análisis de Derrida. Lo podrido del reino de Dinamarca es el símbolo de todas las injusticias del mundo, tanto más fuertes desde el momento en que, con la derrota del comunismo hecho realidad, desaparece una polaridad. Ahora bien, el naufragio del comunismo real no es todavía un argumento contra el fantasma que recorre Europa, que no es posible con los eslóganes de lo posmoderno.

**ILUSTRACIÓN Y MESIANISMO.** En este punto podemos reconocer la solidaridad de fondo entre la ontología y la política de Derrida, o, más exactamente, la circunstancia de que su ontología era, desde el comienzo, política. Al igual que los posmodernos, Derrida afirma que la plena presencia nunca se da, pero, contradiciendo a estos, supone que ello no obsta a nuestra permanente búsqueda de una presencia. La supuesta opción emancipatoria de lo posmoderno consistió, de hecho, en espiritualizar, en sostener que en la época de la universal interpretación todo deviene materia impalpable y —más grave todavía— friable e inanalizable. De ello a derivar conclusiones obviamente falsas, el paso es pequeño. Y para concluir que también la explotación del hombre por el hombre es la imaginación de una época ruda y realista, y que en la era del espíritu las cosas tomarían un rumbo completamente distinto, el paso es un poco más grande.

Ahora bien, es cierto que, desde un punto de vista ético, afirmaciones como «nada existe por fuera del texto» parecen sugerir una forma de nihilismo y de relativismo muy similar a la profesada por los posmodernos. Dostoievsky había dicho que si Dios ha muerto, todo es posible; pues bien, imaginemos qué sucedería si no hubiera nada, si todo fuera resultado de convenciones históricas y de pulsiones oscuras. Con todo, la reducción del mundo a signo también es tensión utópica.

De hecho, para Derrida, no se trata de pretender que nada es o que todo es espíritu; se trata de sostener que todo lo que es hace de signo para lo que todavía no existe, y que es una promesa de emancipación. La idea básica es, precisamente, que la ética y la política no se limitan a constatar lo dado, sino que también se refieren a algo que todavía no tuvo lugar, a la esperanza de un esclarecimiento que constituye tanto el sentido de la Ilustración en el sentido kantiano (no tendría sentido una filosofía de la historia si esa historia no condujera hacia lo mejor) como el sentido del mesianismo judaico (que en la Ilustración alemana se había conectado estrechamente, por lo demás, con la perspectiva kantiana).[\[xii\]](#)

Más que un nihilismo feliz, lo que surge es el escrúpulo de conciencia de un hombre atormentado. Derrida jugó con este punto en el libro sobre Marx, al hablar de una *hantologie*, esto es, un pasaje del ser al fantasma y —recíprocamente— al retorno de lo reprimido, que obsesiona (*hante*) al mundo, como si fuera una casa poseída (*hantée*) por los fantasmas. El modelo es antiguo, el del demonio de Sócrates, que nunca proporciona definiciones positivas, prescripciones éticas o normas, sino que, antes bien, habla para decir cuándo yerra, como una voz de la conciencia que nos asedia al modo de esas frases en segunda persona («Actuaste mal, no puedes seguir comportándote así») que Husserl tomaba como modelo de una comunicación ficticia en la primera de las *Investigaciones lógicas*. Ahora bien, según el enfoque de Derrida, esa no es en absoluto una comunicación ficticia; es lo que en todo momento acontece, para seres atormentados por el remordimiento y, por eso, infatigables en reprimir.

### III.1.4 La polaridad ética / ontología

**HELENISMO Y HEBRAÍSMO.** El mesianismo ansioso es la más antigua y sedimentada de las ideas de Derrida, que se asienta sobre la concepción husserliana de la presencia como punto inextenso entre la retención del pasado y la protensión hacia el futuro, y que ya en la Memoria se articulaba en la dialéctica entre arqueología y teleología, merced a la cual el origen adquiere sentido sólo a la luz del cumplimiento: lo que está dado es siempre en vista de un porvenir. El elemento husserliano pronto se había imbricado con un motivo tomado de Lévinas, es decir, el tema de la primacía de la ética por sobre la ontología. Como aludí antes, es esta una motivación que Lévinas hacía valer dentro del marco de una contraposición entre ontología (interesada sólo en las cosas, y con tendencia a la ajenidad con respecto a la moral) y metafísica (interesada en los hombres, en el rostro del otro como origen de la filosofía), que estaba en la base del disenso entre Lévinas y Heidegger, y de la crítica de inmoralismo o al menos de indiferentismo que el primero dirigía al segundo.

En Lévinas, este planteamiento se arraigaba en una recuperación de la primacía judaica de la ética por sobre la ontología; pero el propio Lévinas había señalado un precedente platónico, cuando, en la *República*, leemos que por encima del Ser está el Bien, que garantiza la comunidad de las ideas, da un sentido al mundo y se sitúa más allá de la esencia (*epékeina tes ousías*). Por su parte, como vimos, Derrida había valorizado la idea de Plotino: la forma, lo que se presenta, es huella de lo informe; vale decir, señala un más allá con respecto a la ontología. Y esa temática se articula, en ambos casos, con el argumento kantiano según el cual aquello que no puede fundarse en términos de teoría del



conocimiento (por ejemplo, el alma, Dios e incluso el mundo), puede recuperarse en el ámbito de la razón práctica, esto es, como presupuesto de la acción moral de los hombres.

Sin embargo, y en aras de la brevedad, si Heidegger exageraba al expulsar la ética (el deber ser) para mantener sólo la ontología (aquello que es), Lévinas comete el error simétrico. Así, mientras los posmodernos derivan de una ontología nihilista un relativismo moral, Derrida afirma que la incapacidad estructural de una ontología para dar fundamento *exclusivo* no implica una renuncia incondicional de la filosofía en cuanto concierne a la ontología, confiada por entero a la ciencia. Existe ética en la ontología (si la presencia tiene un elemento mesiánico); pero no hay ética sin ontología, porque entonces no se entiende respecto de quién o de qué seríamos responsables.

**EDIFICACIÓN Y DECONSTRUCCIÓN.** Derrida se aparta, aquí, de una senda muy trillada en el siglo XX, aquella en la cual, en el momento en que la filosofía, en sus instancias cognoscitivas, se ve acorralada por la ciencia, se repliega hacia la moral. Esta es la situación típica descrita por Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979): el itinerario que desde el siglo XVII había definido la filosofía como teoría del conocimiento, como «espejo de la naturaleza», está agotado y, llegados a ese punto, los filósofos se transforman en pensadores «edificantes» (según el léxico de Rorty), interesados principalmente en los valores que mantienen unida a una comunidad, donde la solidaridad tendría una importancia mucho mayor que la objetividad.

Dentro de ese marco general, hay posiciones muy diferentes, pero Derrida se distingue en especial por su voluntad de deconstruir los términos de semejante retorno a la ética, mostrando sus límites y la unilateralidad. Con relación a [Gadamer](#) y la tradición hermenéutica, que se orienta a la resolución de la filosofía en diálogo, Derrida insistió sobre el hecho de que el diálogo, el sueño de una transparencia recíproca y de una fusión de horizontes, no sólo no se plasma en práctica, sino que también es un discutible ideal regulativo, pues implica anular la individualidad de los interlocutores.<sup>[xiii]</sup> La [buena voluntad](#) de diálogo y de entendimiento ocultaría, entonces, una buena voluntad de poder y, por tanto, no parece ser un principio para abrazar sin condiciones. Observaciones análogas se hacen valer con respecto a Habermas y la teoría de la acción comunicativa:<sup>[xiv]</sup> el ideal de una transparencia social radical no constituye, ni siquiera en el plano teleológico, un componente aceptable de una ética, en la medida en que una transparencia de esa clase se configuraría como la represión de la alteridad en cuanto constitución de la subjetividad. Dentro del mismo ámbito, Derrida se liberó del asedio de los llamamientos a recuperar una comunidad<sup>[xv]</sup> en contra de la sociedad atomizada y disgregada de los tiempos modernos, habida cuenta de que el comunitarismo, incluso la invocación a la fraternidad, desde los ideales de la Revolución Francesa, se constituye al precio de exclusiones y de represiones de las diferencias (por ejemplo, de lo femenino), aproximadamente como sucedía con la afirmación del espíritu.

El hilo conductor de la posición de Derrida no consiste simplemente en deconstruir la unilateralidad de estos mecanismos (¿por qué el diálogo habría de ser necesariamente un bien?; ¿estamos seguros de que la comunidad y la fraternidad verdaderamente proporcionan

las condiciones para la justicia?), sino, sobre todo, en el escepticismo ante el presupuesto básico de que la ética está radicalmente desligada de la ontología, y de que el deber ser puede subsistir sin el ser.

**DE LA COSA AL DON.** Para concentrar y mantener activos estos dos polos, Derrida desplaza su atención desde el tema clásico de la ontología —el ente, la cosa— al *don*, [xvi] ese tipo de ente que nos llega de otro e implica en su propia definición la presencia de un donador. Sobre la base de cuanto hemos visto recién, el desplazamiento es doble.

Por una parte, está el interés por una fenomenología que enfoque no el ser y el ente, como en la tradición revitalizada por Heidegger, sino, antes bien, las actitudes morales e interpersonales: si Lévinas se había interesado en la fenomenología de la caricia, Derrida propuso una fenomenología de las lágrimas, donde no se toma en consideración el ojo como un principio teórico (*theoréin*, ver), sino como un órgano que expresa sentimientos. [xvii] (Por lo demás, ya la analítica de la existencia propuesta por Heidegger en *Ser y tiempo* tematizaba objetos bastante atípicos para la ontología clásica, como el aburrimiento, la angustia, la charla.)

Sin embargo, por otra parte —y este es el rasgo característico de Derrida—, está la transición hacia una ética hecha de entidades problemáticas, que acaso existan y acaso no, precisamente porque nosotros nunca podremos saber si en verdad hay un don (o un perdón) que se corresponda con los criterios de gratuidad que se le atribuyen. Con el don y el perdón, [xviii] al igual que con la amistad [xix] y la hospitalidad, [xx] tenemos ante nosotros objetos que no sólo resultan ontológicamente problemáticos (son acontecimientos, performativos, no entes sólidos y presentes), sino que, sobre todo, se muestran éticamente ambiguos.

**LA AMBIGÜEDAD DE LA MORAL.** ¿En dónde reside el problema? Desde los años setenta, Derrida había hecho jugar la duplicidad del *phármakon* (como veneno y como medicina) en la duplicidad del inglés *gift* (don y veneno): puede darse la vida, pero también puede darse la muerte; [xxi] el *hospes* es tanto quien da hospitalidad como quien la recibe, y ese término latino está emparentado con el enemigo (*hostis*); el *guest* inglés y el *Gast* alemán, esto es, una vez más el huésped, están vinculados etimológicamente con el *ghost*, el fantasma que irrita y atormenta, o bien que pide justicia; el amigo constituye un par esencial con el enemigo (según la polaridad estudiada por Carl Schmitt y retomada por Derrida), y —de acuerdo con el juego de Nietzsche en el *Zaratustra*— los *Freunde* (amigos) están siempre a punto de transformarse en *Feinde* (enemigos), del mismo modo que, etológicamente, la sonrisa deriva de la actitud animal de mostrar los dientes antes del ataque.

Estas polaridades recuerdan, con gran proximidad, los pares analizados por Freud en su breve escrito *Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas*. Como en las figuras ambiguas estudiadas por los psicólogos de la Gestalt, una vez se ve un conejo, otra vez se

ve un pato, y ambos resultados están en relación de co-presencia en la misma figura. Pero ese era justamente el resultado al que había llegado Derrida, primero en la teoría del conocimiento, después en la ontología: la diferencia y la deconstrucción habían mostrado el parentesco entre nociones contrapuestas, incluso entre los pares fundacionales de la tradición filosófica; a esta altura, encontramos la misma duplicidad, que adquiere un aspecto inquietante, el de una ambigüedad en la moral y en la totalidad de la vida interpersonal (durante su adolescencia argelina, Derrida había sido lector de Gide, el narrador y ensayista de la ambigüedad moral).

**«EPOJÉ» Y MUNDO SOCIAL.** Aquí también, sin embargo, si miramos hacia el pasado, hallamos un acto de fidelidad de Derrida en relación con su formación fenomenológica. La *epojé* halla una aplicación electiva en la ética. Como lo pone de relieve Derrida,<sup>[xxii]</sup> el llamamiento a suspender la *doxa* vale, en primer lugar, para librarnos de los prejuicios que condicionan nuestras elecciones sociales.

De hecho, nosotros hablamos de actos morales, de decisiones, de don, de perdón, de hospitalidad. Pese a todo, nunca podremos saber acabadamente si en verdad existen esos actos éticos, si acaso alguna vez hubo decisiones auténticas o perdones verdaderos. Eso obedece, sin más, a que jamás lograremos escrutar hasta el último detalle dentro de nosotros mismos y de los demás (si se postula que en el fondo del pozo hay algo); tampoco podremos saber nunca si somos libres y si nuestras decisiones son fruto de auténtica espontaneidad y de plena buena fe. Probablemente, nunca sabremos si en toda la historia del mundo hubo siquiera una acción moral, esto es, una acción realizada por libre respeto a la ley, no por interés, o por temor, o inclusive porque la dictara una necesidad que nosotros erróneamente tomamos por libertad, confundiéndola con un acto moral. A la par de ello, ¿hubo alguna vez sobre la faz de la Tierra siquiera un don, un acto gratuito, que no esperara algo a cambio, aun cuando sólo fuera la salvación del alma y el paraíso? Y por ese mismo motivo, ¿hubo alguna vez, desde el alba de los tiempos, siquiera un perdón, un acto merced al cual se perdona a alguien (o se pide a alguien perdón) en verdad por «don», y no por alguno de otros mil motivos? ¿Hubo alguna vez amistad verdadera?

Preguntarse si hay cosas por el estilo puede parecer un ejercicio fútil, pero es, para Derrida, el principio sobre el cual puede fundarse un análisis del mundo moral. En otros términos, el genealogista nietzscheano se comporta como un moralista a la inversa y se limita a proclamar que el mal es en realidad un bien. Pasarán algunos años y nuevamente se tornará un crédulo moralista. En cambio, Derrida nunca sostiene que el Mal es el Bien; con total llaneza, afirma que el Bien es el Bien; con la salvedad de que, recuperando —como de costumbre, hiperbólicamente— la moralidad kantiana como principio formal ligado a la pureza de intenciones, se pregunta si en verdad existe semejante Bien.

## III.2 Duelo y autobiografía

**LITERATURA Y BIOGRAFÍA.** Uno decide por sí solo, pero la decisión está poblada de fantasmas. Por eso es tan importante la biografía. Al ver qué hicieron los demás, contamos con un cuadro más analítico de lo que nos ocurre a nosotros mismos; era una tarea habitual de la literatura, que en los años recientes Derrida ha desarrollado transformando la referencia literatura-escritura-deconstrucción en el nexo, más directo y explícito, literatura-autobiografía, de Joyce[xxiii] a Celan,[xxiv] de Góngora[xxv] a Blanchot.[xxvi]

La estrategia de encontrar en la biografía y en la autobiografía un sitio privilegiado de indagación filosófica no es, por cierto, nueva, y Derrida puede contar con muchos antepasados ilustres, de [Agustín](#) a Montaigne, de [Rousseau](#) a [Nietzsche](#). Y, a fin de cuentas, ya la tradición decimonónica de las ciencias del espíritu, que por intermedio de Dilthey resurge en el Heidegger de [Ser y tiempo](#), había jugado esta carta, viendo inclusive, en la vida que se torna consciente de sí mediante la autorreflexión de un individuo, el cauce peculiar de la filosofía, como modelo de un saber que no busca leyes universales, sino que se empeña en describir lo individual.

De todas formas, justamente en la medida en que Derrida tiene en la mira la intersección (no la separación) entre lo individual y lo universal, no causa sorpresa que al tratar sobre la biografía recupere las temáticas que en la plenitud del período fenomenológico había puesto en primer plano con referencia a problemáticas epistemológicas.

**AGUSTÍN, ROUSSEAU, NIETZSCHE.** Lo anterior es fácil de corroborar. El proceso completo de constituir la verdad mediante la exteriorización y la escritura, que en los años sesenta Derrida había desarrollado con referencia a la teoría husserliana de la ciencia, es transcrito ahora en términos de una teoría de la subjetividad, que se manifiesta por vía de la confesión (esto es, mediante la proyección propia hacia el exterior) y que interviene de manera decisiva en la teoría de la verdad por medio del testimonio,[xxvii] cuya regla básica es que aquello acerca de lo cual damos testimonio es algo que sólo nosotros hemos visto (por eso somos testigos), pero a la vez es de índole tal que cualquiera en nuestro lugar lo habría visto del mismo modo en que lo vimos nosotros (de lo contrario, el nuestro sería un falso testimonio).

Desde este punto de vista, los grandes modelos de Derrida son, precisamente, Agustín, Rousseau y Nietzsche. Lo que resulta característico, en última instancia, es cuán poco toma en serio Derrida las teorías de estos filósofos en lo concerniente, por ejemplo, al problema del conocimiento o la ontología, y cuánto importan aquellos para él en su condición de autobiógrafos y confesores. De Agustín no habrá de tomarse en cuenta, por ejemplo, la teoría del tiempo como distensión del alma (que Derrida, como vimos, inclusive impugna en [Ousia et grammé](#)), sino el hecho de que decida relatársela a sí mismo, a Dios y a los hombres; de Rousseau no importa su teoría del estado de naturaleza (como también vimos, se la impugna abiertamente en la [Gramatología](#)), sino el autor, excesivo en su necesidad de

sinceridad, de las [Confesiones](#); de Nietzsche no interesan el perspectivismo o la voluntad de poder, sino [Ecce homo](#).[\[xxviii\]](#)

**HACER LA VERDAD.** Pero, ¿por qué motivo es tan importante la confesión?[\[xxix\]](#) En la teoría derridiana, lo individual no es el territorio del error, sino de la verdad. Una verdad que urge en dirección a su propia salida hacia el mundo, sin por ello exhibirse alguna vez del todo. Ahora bien, el gran paradigma de esta revelación del sujeto es proporcionado por la autobiografía como confesión de sí al mundo, tal cual sucede en el momento en que Agustín se pregunta por qué habría de confesarse a Dios, que sabe todo y, por tanto, no necesita confesiones. La respuesta de Agustín es ejemplar, justamente, porque retoma *ad litteram* esa teoría de la verdad que Derrida había buscado en Husserl durante la época de la introducción a *El origen de la geometría*: quiero hacer la verdad, no sólo en mi corazón, sino también por escrito y ante muchos testigos.[\[xxx\]](#) Esto equivale a decir que la verdad no es una mera constatación, o algo que existiría sin un observador, sino más bien algo que se produce mediante un acto performativo; que la verdad, además, no es una mera cuestión individual concerniente a la intimidad de una persona, sino que surge cuando el yo se dirige a un áter ego; y, por último, que esta relación dual encuentra su objetividad en el momento en que es escrita y expuesta ante muchos testigos.

Aquí, la verdad adquiere la forma del acto jurídico y social, y se entiende la centralidad, junto al modelo de la confesión, del modelo del testimonio; la verdad no es tácita y pura constatación, sino producción y expresión. El individuo es inefable; nunca podrá llegarse a una determinación última, a un «tú eres esto». Sin embargo, a la vez, la individualidad tiene una necesidad constante de expresarse, de desplegarse, de confesarse, y cada una de estas manifestaciones es una verdad. En otros términos, si Heidegger reelaboró lo trascendental en una teoría de la interpretación de los objetos, Derrida se dirige a la autointerpretación del sujeto. El sentido de la verdad, en este contexto, significa: la verdad sobre mí mismo y el sentido que tienen para mí las personas y cosas que vi en el pasado, con la clara intención de «ser justo», esto es, de no alterar la verdad de esas cosas y personas. Y el testimonio refleja lo esencial de la teoría derridiana de la verdad: es la verdad expresada por un individuo con respecto a algo, pero de modo tal que el individuo cumpla un rol de importancia primordial, esto es, que no desaparezca ante la evidencia testimoniada, precisamente porque el testimonio sólo es tal en la medida en que *alguien* da testimonio sobre algo.

Pese a todo, y como primer contrapeso a lo que podría parecer un subjetivismo sin límites, el testimonio es verdadero en la exacta medida en que la verdad expresada por un individuo podría ser expresada, en lugar de él, por cualquier otro individuo. Así como en la confesión la individualidad no se encontraba sin exteriorización e intersubjetividad, en este caso, la objetividad no puede darse (y hacerse, en la teoría de Derrida) independientemente de la intervención de la subjetividad.

El segundo y más determinante correctivo, que representa —como antes señalé— la más relevante innovación teórica de la más reciente reflexión de Derrida, reside en que, antes y después de los actos y las expresiones de los sujetos, antes y después de la esfera de

las mediaciones sociales, hay una zona fundamental, un real mudo que se presupone en todo acto social. Es la esfera indicada emblemáticamente por el tacto,[\[xxxii\]](#) el sentido principal que nos pone en relación con un mundo compartido, que es el presupuesto material de todas las acciones sociales.

**DE LA BIOGRAFÍA A LA AUTOBIOGRAFÍA.** Consideremos otro aspecto de la cuestión autobiográfica. La teoría clásica de la autobiografía, tal como había sido formulada por Dilthey y desarrollada por Georg Misch, supone que el autobiógrafo es un hombre anciano que, sabedor de que su muerte se aproxima, mira hacia su vida pasada. En cambio, para Derrida, comprendemos que nuestra muerte se acerca, que ya no consiste en una eventualidad remota, cuando vemos la desaparición de nuestro interlocutor. En especial, quien desaparece es un interlocutor al cual querríamos decirle aquello que a esta altura ya no podremos decirle.

Por una parte, con el interlocutor se va una porción de nosotros; toda la memoria de nosotros que se había acumulado en él como alter ego desaparece. Y aquí, ateniéndonos a la referencia gideana, vale el modelo de *et nunc manet in te*, el recuerdo de la joven esposa, poco amada y muerta tempranamente, que se hace momento autobiográfico. Por otra parte, la cuestión reside, sin embargo, en decir la verdad acerca de ese ego que no existe más, y acaso prevalezca aquí la motivación del historiador y del memorialista, que debe dar testimonio con respecto al desaparecido, esto es —conforme a la motivación esencial de la *Recherche* de Proust, autor con el cual Derrida tiene, no obstante, poca afinidad—, ha de decir, simultáneamente, qué habrían sido en realidad esas personas y qué habrían sido para él.

**EL DUELO, EL SER PARA LA MUERTE, EL SECRETO.**[\[xxxiii\]](#) Derrida comienza a desarrollar el tema del duelo en los años ochenta, después de la muerte de un amigo suyo, [Paul de Man](#);[\[xxxiii\]](#) pero más allá de la circunstancia está en marcha una sutil perversión del modelo heideggeriano del ser para la muerte. Heidegger había visto en la muerte el momento de la autenticidad, pero esta consideración estaba expuesta, desde el comienzo, a una obvia objeción: si es verdad que somos auténticos y proyectamos auténticamente nuestra vida sólo en virtud de la conciencia de nuestra mortalidad, el hecho de que sólo experimentemos la muerte ajena, con el duelo, ¿no constituye una dificultad fundamental en la teoría? O existe la muerte o existimos nosotros, y por tanto la muerte es para nosotros sólo una experiencia mediata.[\[xxxiv\]](#)

De todas formas, alguien podría objetar que al menos del duelo por la muerte de los otros puede tenerse una experiencia auténtica; es lo que sucede con mucha frecuencia. Sin embargo, el duelo se muestra, a su vez, como una experiencia incompleta, no sólo porque no está la verdadera muerte, sino porque —según sugiere Derrida— ni siquiera puede haber un verdadero duelo: si se lo consigue, fracasa, porque no se mantiene al otro como otro, sino que se lo traga e interioriza por completo; por otra parte, si ni siquiera se intentara el trabajo del duelo, se dejaría al otro librado a su suerte.



Es una experiencia frustrante, como frustrante es el logocentrismo, el ideal que nunca se concretará. Inclusive porque, tal como nunca podemos saber si en verdad hay un don, un perdón o una amistad, nunca podemos saber qué son en verdad los otros: hay secretos psicológicos mucho más inquietantes que los enigmas ontológicos o científicos. Una cosa es preguntarse —a fin de cuentas, un poco fútilmente— si es cierto que hay otros sujetos fuera de nuestra conciencia, y otra muy distinta, saber quiénes son en verdad. Por ejemplo —para terminar—, poco tiempo después de la muerte de De Man, salió a la luz que, cuando este vivía en Bélgica durante la época de la ocupación alemana, había publicado artículos antisemitas en el periódico colaboracionista *Le Soir*.<sup>[xxxv]</sup> De Man no había hecho el menor comentario a Derrida acerca de esas faltas de juventud. ¿Era un embustero? ¿Suponía que Derrida ya lo sabía? ¿Sentía demasiada vergüenza? ¿Se mentía a sí mismo? Nunca podremos saberlo, aunque legítimamente podemos abrigar expectativas de que, con el paso del tiempo, la física elabore una Teoría del Todo.

---

[i] Además de las obras citadas en la bibliografía, cf. la amplia compilación de ensayos teóricos *Psyché, op. cit.*, que incluye los siguientes escritos: *Psyché. Invention de l'autre* (1984 y 1986), *Le retrait de la métaphore* (1978), *Ce qui reste à force de musique* (1979), *Illustrer, dit-il...* (1979), *Envoi* (1980), *Moi – la psychanalyse* (1979), *En ce moment même dans cet ouvrage me voici* (1980), *Des tours de Babel* (1982), *Télépathie* (1981), *Ex abrupto* (1981), *Les morts de Roland Barthes* (1981), *Une idée de Flaubert: «La lettre de Platon»* (1981), *Géopsychanalyse and the Rest of the World* (1981), *Mes chances. Au rendez-vous des quelques stéréophonies épicuriennes* (1983), *Le dernier mot du racisme* (1983), *No Apocalypse, not now: à toute vitesse, sept missiles, sept missives* (1984). Amén de ello, en la edición de 1987 (en espera del volumen II de la anunciada nueva edición): *Lettre à un ami japonais* (1984), *Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique* (1983), *La main de Heidegger (Geschlecht II)* (1987), *Admiration de Nelson Mandela ou Les lois de la réflexion* (1986), *Point de folie — maintenant l'architecture* (1985), *Pourquoi Peter Eisenman écrit de si bons livres* (1988), *Cinquante-deux aphorismes pour un avant-propos* (1987), *L'aphorisme à contretemps* (1986), *Comment ne pas parler. Dénégations* (1992), *Désistance* (1989), *Nombre de oui* (1987).

Cf., asimismo, la otra extensa recopilación de escritos político-institucionales, *Du droit à la philosophie, op. cit.*, que incluye: *Privilège. Titre justificatif et remarques introductives, Où commence et comment finit un corps enseignant* (1976), *La crise de l'enseignement philosophique, L'âge de Hegel* (1977), *La philosophie et ses classes* (1975), *Les corps divisés* (1975), *Philosophie des États Généraux* (1979), *Appendice, S'il y a lieu de traduire. I. La philosophie dans sa langue nationale (vers une «littérature en français»)*, *S'il y a lieu de traduire. II. Les romans de Descartes ou l'économie des mots, Chaire vacante: censure, maîtrise, magistralité* (1984), *Théologie de la traduction* (1984), *Mochlos — ou le conflit des facultés* (1984), *Ponctuations: le temps de la thèse* (1983), *Les pupilles de l'Université. Le principe de raison et l'idée de l'Université* (1983), *Éloge de la philosophie* (1981), *Les antinomies de la discipline philosophique* (1986),

[Popularités. Du droit à la philosophie du droit](#) (1985), *Annexes. a. [Oui a peur de la philosophie?](#)*, 1980; b. *Rapport de la Commission de Philosophie et d'Épistémologie*, 1990; c. *Titres (pour le Collège International de Philosophie)*, 1982; d. *Coups d'envoi (pour le Collège International de Philosophie)*, 1982.

[ii] [D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie](#), París: Galilée, 1983 (trad. al italiano de A. Dell'Asta y P. Perrone, *Di un tono apocalittico adottato di recente in filosofia*, en G. Dalmasso (comp.), *Di-Segno. La giustizia del discorso*, Milán: Jaca Book, 1984).

[iii] *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, París: Galilée, 1997 (trad. al italiano de B. Moroncini, *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!*, Nápoles: Cronopio, 1997).

[iv] [Du droit à la philosophie](#), *op. cit.*

[v] [De l'esprit. Heidegger et la question](#), París: Galilée, 1987 (trad. al italiano de G. Zaccaria, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, Milán: Feltrinelli, 1989).

[vi] [Les fins de l'homme](#) (1968), ahora incluido en [Marges de la philosophie](#), *op. cit.*

[vii] *L'animal que donc je suis (à suivre)*, en M.-L. Mallet (ed.), *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*, Actas del coloquio de Cerisy-la-Salle, 11-21 de julio de 1997, París: Galilée, 1999 (trad. al italiano de G. Motta, *L'animale che, dunque, sono (segue)*, en *Rivista di Estetica*, XVIII, 1998, 8).

[viii] [La mano di Heidegger](#), trad. al italiano de G. Scibilia y G. Chiurazzi, introducción de M. Ferraris, Roma-Bari: Laterza, 1991.

[ix] *L'autre cap*. Suivi de *La démocratie ajournée*, París: Minuit (trad. al italiano e introducción de M. Ferraris, *Oggi l'Europa*, Milán: Garzanti, 1991).

[x] [Geschlecht. Differenza sessuale, differenza ontologica](#), en *La mano di Heidegger*, *op. cit.*

[xi] [Spectres de Marx](#), París: Galilée, 1993 (trad. al italiano de G. Chiurazzi, *Spettri di Marx*, Milán: Raffaello Cortina, 1994).

[xii] «Interpretations at War. Kant, le Juif, l'Allemand», en D. Lorries y B. Stevens (comps.), *Phénoménologie et politique. Mélanges offerts à Jacques Taminiaux*, Bruselas: Ossia, 1989.

[xiii] «Bonnes volontés de puissance. Une réponse à Hans-Georg Gadamer», en *Revue Internationale de Philosophie*, 151, 1984 (trad. al italiano de M. Ferraris, «Buone volontà di potenza», en *aut aut*, 217-18, 1987).

[xiv] *Postface. Vers un'éthique de la discussion* (1990), en *Limited Inc., op. cit.*

[xv] *Politiques de l'amitié. Suivi de l'Oreille de Heidegger*, París: Galilée, 1994 (trad. al italiano de G. Chiurazzi, *Politiche dell'amicizia*, Milán: Raffaello Cortina, 1995; no incluye *l'Oreille de Heidegger*, traducido en *La mano di Heidegger, op. cit.*).

[xvi] *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, París: Galilée, 1991 (trad. al italiano de G. Berto, introducción de P. A. Rovatti, *Donare il tempo*, Milán: Raffaello Cortina, 1996). Este texto reelabora un seminario de finales de los años setenta.

[xvii] *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, París: Réunion des Musées Nationaux, 1990.

[xviii] *L'Université sans condition*, París: Galilée, 2001; *Foi et Savoir*. Suivi par *Le Siècle et le Pardon* (en colaboración con M. Wieviorka), París: Seuil, 2001.

[xix] *Politiques de l'amitié, op. cit.*

[xx] *De l'hospitalité. Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*, París: Calmann-Lévy, 1997 (trad. al italiano de I. Landolfi, *Sull'ospitalità*, Milán: Baldini & Castoldi, 2000).

[xxi] *Donner la mort*, París: Galilée, 1999.

[xxii] *Sauf le nom*, París: Galilée, 1993, pág. 78.

[xxiii] *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, París: Galilée, 1987.

[xxiv] *Schibboleth. Pour Paul Celan*, París: Galilée, 1986 (trad. al italiano de G. Scibilia, *Schibboleth per Paul Celan*, Ferrara: Gallio, 1991).

[xxv] *Feu la cendre*, París: Éditions des Femmes, 1987 (trad. al italiano de S. Agosti, en edición bilingüe, *Ciò che resta del fuoco*, Florencia: Sansoni, 1984; ed. de la versión italiana exclusivamente, Milán: SE, 2000).

[xxvi] *Parages*, París: Galilée, 1986 (trad. al italiano de S. Fracioni, *Paraggi. Studi su Maurice Blanchot*, Milán: Jaca Book, 2000); *Demeure. Maurice Blanchot*, París: Galilée, 1998.

[xxvii] *Demeure, op. cit.*

[xxviii] *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, París: Galilée, 1984 (trad. al italiano de R. Panattoni, prefacio de M. Ferraris, *Otobiographies*, Padua: II Poligrafo, 1993).

[xxix] *Circonfession*, en J. Derrida y G. Bennington, *Jacques Derrida*, París: Seuil, 1991.

[xxx] «Haré en mi corazón ante ti esta confesión: y también en estas páginas, sin embargo, ante muchos testigos» ([Agust., Conf., X,1,1](#)).

[xxxii] *Le toucher*. Jean-Luc Nancy, París: Galilée, 2000.

[xxxiii] *Il gusto del segreto* (en colaboración con M. Ferraris), Roma-Bari: Laterza, 1997.

[xxxiiii] *Mémoires pour Paul de Man*, París: Galilée, 1988 (trad. al italiano de G. Borradori y E. Costa, introducción de S. Petrosino, *Memorie per Paul de Man*, Milán: Jaca Book, 1995).

[xxxv] En *Demeure, op. cit.*, Derrida comenta [un texto sumamente breve de Blanchot](#) en el cual este narra una experiencia que sufrió en persona durante la Segunda Guerra Mundial, cuando estuvo a punto de ser fusilado por un escuadrón de las SS, que a último momento lo dejó con vida (sus integrantes eran SS rusos de la armada Vlassov). Blanchot, como Dostoievsky, se acercó mucho a la teoría mística de la verdad, a la posibilidad de lo imposible, es decir, a la experiencia de la muerte. Pese a todo, en realidad no la vivió: está vivo como todos los demás (cuando Derrida habla al respecto), y vivirá hasta comienzos de 2003.

[xxxvi] W. Harnacher, N. Hertz y Th. Keenan (eds.), *Responses. On Paul de Man's Wartime Journalism*, Lincoln: The University of Nebraska Press, 1989.