

CONTEXTOS Y POLÉMICAS DE DERRIDA

Patricio Peñalver Gómez (Universidad de Murcia)

Universidad de Valladolid, 16 de diciembre 2004

Contextos y polémicas de recepción

Debo anticipar el carácter rapsódico de la exposición que sigue. Me ha parecido que ese estilo, aunque pide menos rigor que el que requeriría un análisis temático metódicamente restringido a alguna problemática definida en el interior de la filosofía que queremos presentar, podía tener ventajas para propiciar una posible discusión teórica general sobre el valor de la filosofía de Derrida en el ámbito del colectivo “gárgola vacas” que ha querido invitarme a esta sesión.

Arriesgaré, pues, una presentación muy general y “diversa”, atenta o sensible a la interna diversidad del pensamiento de Derrida. A él sería muy impropio aplicarle el violento dictum de Heidegger de que un verdadero filósofo sólo piensa una cosa. Característico de su escritura y de su amplísimo magisterio más o menos regular es una congruente pero complejísima diversidad temática. A lo que hay que añadir su peculiarísimo “tono”, o más bien su diversidad tonal, lo que llamaba en *La carte postale* (1980) apoyándose en un motivo de Hölderlin, el *Wechsel der Töne*. Nada se entenderá del idioma filosófico de Derrida si no se sabe acusar en su escritura, aquí y allá, todo un juego de ironías, parodias, elipsis, un juego que no le quita, claro está, la mayor seriedad filosófica a su pensamiento, como espero poder mostrar más adelante. Por lo demás, no está mal recordar de vez en cuando que el nacimiento de la filosofía está vinculado a ese bello tropo fecundo de la apariencia de esterilidad teórica que es la ironía socrática (un recurso del que, es cierto, Aristóteles característicamente desconfiaba manifiestamente).

La circunstancia de la reciente desaparición del filósofo francés, de origen judío argelino, como a él le gustaba subrayar (que falleció el pasado nueve de octubre en un hospital de París), es además un motivo suplementario para intentar aquí dar lugar a ese debate sobre el valor y el significado de la aportación de la obra de Jacques Derrida al espacio filosófico contemporáneo.

Creo que no exagero al decir que la recepción de este pensamiento, la recepción de sus extensos escritos y de su prolongada e intensa enseñanza en diversos centros universitarios de Europa y Estados Unidos, ha estado condicionado por toda una serie de equívocos interpretativos, por polémicas o pseudo-polémicas diversas, y en fin, por una especie de alergia, muy generalizada en los medios de la filosofía universitaria canónica, al tipo de escritura filosófica que ha ejercido Derrida durante casi medio siglo (su primera publicación, un texto sobre el problema de la génesis en Husserl, fue presentada en el Congreso de Cerisy sobre “Génesis y estructura” en 1959. Se reeditó en *La escritura y la diferencia*).

Entre los equívocos invocados, aquel del que más se ha abusado para el negocio de etiquetar y simplificar la complejidad difícil del pensamiento de Derrida, es sin duda el de “lo postmoderno”. Él mismo lo negó siempre, digo su presunta pertenencia a tal “corriente”. Al final con cierto escepticismo. Y se comprende: ha circulado tanto en los últimos decenios la especie de que su nombre debe figurar en la lista de los posmodernos carismáticos, que a veces podría uno querer dejarlo pasar, olvidar el entuerto sin intentar enderezarlo. Pero lo cierto es que los rasgos que se asocian al postmodernismo en filosofía (y que cabría encontrar sin duda en un Vattimo, quizá el único llamado posmoderno que acepta sonriente esa denominación), como el “pensiero debole”, una reacción escéptica frente a la Ilustración moderna, una especie de nihilismo *light*, y la propensión a una cierta filosofía al mismo tiempo ensayística y narrativa que se habría liberado de los “grandes relatos” de la metafísica y de la filosofía de la historia, apenas tienen que ver con lo que un lector efectivo de los textos de Derrida puede encontrar en éstos. (Otra cosa sería el tema de la relación entre la “Desconstrucción”, término al que ahora volvemos, y la arquitectura posmoderna. Posmodernidad, se suele saber, tiene, ahí sí, un sentido específico: en la teoría, en el “proyecto” y en la práctica de la arquitectura. Y esa relación, desconstrucción y arquitectura, posmoderna o no, y lo que moviliza, sí concierne de manera central a la inquietud teórica de Derrida).

Más adecuada para el caso, al menos desde una cierta historia de las ideas, sería la categoría “postestructuralismo”. En esa línea hay que recordar los ensayos de Manfred Franck, de los que son muy deudores las propuestas de Habermas en este punto. Es cierto que en un cierto momento de la configuración de la problemática filosófica de Derrida éste se cruza con la crisis epistemológica que supuso en las llamadas “ciencias humanas” la revolución metodológica del Estructuralismo. Todo el pensamiento francés relevante que empieza a desplegarse en los sesenta, tras el debilitamiento de las tendencias fenomenológicas y existencialistas, comparte un interés crítico por las consecuencias teóricas generales del uso fecundísimo del concepto de estructura en la Lingüística y la Etnología, así como en cierto psicoanálisis. Se evocan fácilmente los nombres de Levi-Strauss, Barthes, Foucault, Lacan, Deleuze, a cuyas obras Derrida dedicó una atención crítica muy diversa, en especial en sus primeros escritos (sobre todo en *La escritura y la diferencia*, 1967).

El capítulo de las pseudopolémicas que han condicionado o más bien oscurecido una deseable recepción rigurosa de Derrida (desde luego eventualmente crítica, pero que haya pasado por el trámite de una lectura efectiva) podría ser largo. No cabe demorarse en ello. Por lo demás tampoco tiene mayor interés en sí mismo, a no ser, el de ser síntoma sociológico de ciertos dogmatismos inerciales en la forma de comunicarse la comunidad filosófica consigo misma más allá del juego interno de las tendencias fijadas y cerradas. El caso es que durante los ochenta en ámbitos poderosos o cuando menos influyentes de la filosofía universitaria europea y norteamericana se produjo una doble reacción frente al “nuevo pensamiento francés”, ya fuera en referencia a la generación del 68, o a los más recientes “postmodernos”. Por un lado, bajo la conducción autoritaria de un influyentísimo Habermas, guía indiscutido de la débil restauración vergonzantemente trascendentalista de los ideales éticos y políticos de la Ilustración

(restauración asociada a un *revival* efímero de la socialdemocracia en la fase final de la Guerra Fría), se quiso dejar de lado de un manotazo impaciente, como rebrote de una “metafísica de la subjetividad” más o menos conscientemente deudora del misticismo heideggeriano, a toda una serie de autores genéricamente llamados “neo-estructuralistas”, desde Bataille, pasando por Foucault, Derrida, y Blanchot, hasta Castoriadis, todos los cuales parecían alimentar a un sector de la joven “izquierda” residual postmarxista de los ochenta. A todos estos “despistados” Habermas los llama al orden, les reitera la oferta de la vieja Ilustración kantiana remozada con algo de marxismo desarmado y de pragmatismo lingüístico anglosajón, elevado éste a las alturas de nada menos que un *linguistic turn* capaz de tumbar a toda la metafísica occidental con una dosis de *common sense*. (Viniendo del que había sido consumado estudioso de las profundidades de Schelling, el sorprendente giro biográfico-intelectual hace pensar en el problema específicamente alemán de la Postguerra, el de cómo liberarse de su pesada herencia metafísica y política: en las Universidades se ve que la solución fue aprender inglés filosófico). En su leidísimo *El discurso filosófico de la modernidad* (1985) cree zanjar las cuentas con aquellos discursos postestructuralistas, metafísicos *malgré eux*, y más específicamente evaluados como deudores de la “metafísica de la subjetividad”. Los capítulos sobre Derrida de ese libro proponen tales despropósitos y tergiversaciones, bajo el tópico de la temida “disolución de la diferencia entre filosofía y literatura”, que no merecerían ni que se los mencionase. Hay que hacerlo porque en nuestros medios es muy común que la presunta “introducción” a Derrida, y su “crítica”, se haya hecho de la mano de esas páginas del sin duda peor Habermas. (Hay que anotar ahora que en los últimos años el filósofo de Frankfurt empezó a rectificar su evaluación filosófica y política de la obra de Derrida. Éste no sería ya, como otrora, una especie de “joven neoconservador”, sino más bien un heredero *sui generis* de esa figura que tanto importa a cierto Habermas del tipo judío hipercrítico ante las aporías de la Modernidad, en la línea de Walter Benjamín y Theodor Adorno. En el bello discurso de recepción del premio Adorno, *Fichus* (2001), Derrida responde generosamente a esa nueva situación de la siempre compleja relación franco-alemana).

El otro frente polémico en que se ha visto envuelta con efectos aún más oscurecedores la posibilidad de “leer” los textos de Derrida cabe situarlo genéricamente en la corriente académica abrumadoramente dominante en la cultura filosófica anglosajona, en la “filosofía analítica”. Desde ésta insidiosamente se condena ocasionalmente a la “desconstrucción” como ejemplo paradigmático de filosofía más o menos lúdicamente nihilista y escéptica. El caso más conocido es el de la presunta “respuesta” de Searle a una interpretación y parcial apropiación crítica por parte de Derrida de la problemática de los “performativos” puesta en circulación por Austin. (En “Firma, acontecimiento, contexto”, incluido en *Márgenes de la filosofía* (1972) cabe encontrar una aproximación muy novedosa a la fecundidad y a las dificultades de la teoría de los actos de habla. Es ese texto el que despertó en Searle la desazón y sin duda los celos de “heredero legítimo” auto-autorizado del gran maestro de Oxford, del autor de *Cómo hacer cosas con palabras*). Al margen de esa pseudo-polémica, dado que en ningún momento parece que Searle haya entendido una palabra de la propuesta de Derrida en este terreno (véase el volumen *Limited Inc*, 1990), recordemos una amplia

explotación teórica de los temas austinianos a partir de una problematización destructiva del supuesto primado del discurso apofántico, sobre todo para explicar el estatuto de las promesas, en *Memorias para Paul de Man* (1988).

Otro escenario. Para entender el litigio que enfrentó a Derrida, a veces a través de formas muy desapacibles, a Foucault y a Lacan, en los años setenta, habría que entrar en una reconstrucción no posible aquí del contexto teórico y político, pero también institucional en sentido amplio, de la Francia de aquellos años, en la resaca del desinflamiento de los vagos sentimientos del 68, y en medio de una crisis de la “autoconciencia” delirante de vanguardia mundial de la cultura parisina. Se entiende bien el significado de que desde al menos el año 1975 Derrida se vea relegado a una especie de doloroso exilio interior en París, compensado, eso sí, por una recepción creciente de su pensamiento y de su magisterio en el “resto del mundo”, y en especial en los Estados Unidos. No podemos, pues, entrar con propiedad en la discusión de Derrida con Foucault acerca del significado del cartesianismo en la historia moderna de la locura (véase el importante estudio incluido en *La escritura y la diferencia*, y la “réplica” de Foucault, en terrorífica escenificación de toda una “master’s lesson”, en el epílogo a la segunda edición (1972) de su *Historia de la locura*), pero desde luego es un fragmento significativo de esa crisis de la alta autoconciencia de la *gauche divine* parisina en aquellos años, cuando Foucault apoyaba públicamente a Jomeini, para entendernos.

Y algo parecido cabría decir de la polémica de Derrida con Lacan, leído éste por aquél audazmente como momento regresivo, metafísico, “heideggeriano”, de las aperturas críticas que había posibilitado el psicoanálisis clásico. Aquí hay que tener en cuenta el enorme peso institucional de las distintas escuelas psicoanalíticas en Francia, y también el privilegio que desde muy pronto Derrida asignó a “otros” herederos del legado freudiano, menos aclimatables al paisaje francés, como Melanie Klein, Sandor Ferenczi, Imre Herrmann, Maria Torok, Nicolas Abraham, o el canadiense René Mayor. El texto básico para orientarse en este enclave –importante sobre todo porque concierne a un punto importante de la teorización filosófica hecha posible por la Desconstrucción, a saber, la interpretación activa expresamente “no metafísica” del psicoanálisis- es sin duda “El cartero de la verdad”, incluido en *La carte postale*.

Dejamos pues ese capítulo algo sombrío de las polémicas más resonantes en estos parajes. (Desde luego “lo de” Sokal es sólo una ingenua aunque no inocente gamberrada explotada sin escrúpulos por algunos mandarines de la opinión pública filosófica políticamente correcta, a lo Marinas, digamos).

Pero cabe alguna palabra sobre lo que osé llamar arriba “alergia”: la alergia notable de una extensa parte del gremio filosófico académico ante los textos de Derrida. Ocurre, “pasa” aquí algo de interés. Esa resistencia, que se verbaliza de muchas maneras, a veces de forma regocijantemente apotropaica, obedece a algo “objetivo”: los escritos filosóficos, o con interés filosófico cuando menos (pero sobre este tema de “lo específicamente filosófico” de este pensamiento volvemos luego) ofrecen una complejidad desconcertante de códigos, una apropiación activa vertiginosa de

tradiciones o de archivos de lo más diverso, y repensados justo en su heterogeneidad: digamos, por recurrir a la economía de algunos nombres propios, Husserl y Joyce, Hegel y Freud, Platón y Nietzsche, Aristóteles y Benveniste, Heidegger y Leroy-Gourhan, Levi-Strauss y Borges, &. En uno de sus últimos ensayos Derrida ha formalizado, hasta cierto punto, la asociación entre el programa sistemático de la Deconstrucción y esa apertura metódica a lo que puede parecer inicialmente un asociacionismo arbitrario de archivos y códigos estructuralmente diversísimos (cf, “Et cetera...”, in *Cahiers l’Herne, Derrida*, 2004; trad. esp. in *Daímon*, 19 (Nº monográfico, “Contextos de Derrida”), 2002). Nada de eso, no hay arbitrariedad gratuita en esas comunicaciones e incluso injertos: hay más bien una específica pertinencia en explorar la estructuralidad sistemática del litigio, construible con buenas razones, entre, por ejemplo, la supresión metafísica de la animalidad en la analítica del Dasein y el tema de una determinada correlación de la mano y el lenguaje fonético en el proceso de la hominización tal como lo presenta el gran prehistoriador francés Leroy-Gourham, del que por lo demás el *Meister aus Deutschland* probablemente nunca oyó hablar. (La clásica obra de Leroy-Gourham, *El gesto y la palabra*, es un elemento imprescindible para explicar la génesis de la Idea de la Gramatología).

Dicho de otra manera, la reacción alérgica, “fóbica”, más o menos apotropaica, característicamente típica de un amplio sector de la filosofía ante los textos y las enseñanzas de Derrida, tiene algo así como una explicación objetiva en el hecho de que efectivamente el “giro” que ha introducido el Argelino en el movimiento de la filosofía desde hace unos cuarenta años resulta efectivamente una “rareza”. Vengo a decir que no tendría sentido “defender” a Derrida ante sus críticos corrientes mediante la estrategia de subrayar su dimensión “normal”, o indicar lo que comparte con el resto del gremio (por ejemplo que lee cuidadosamente los textos originales a los que se refiere, que utiliza las reglas lógicas en sus razonamientos, que analiza seriamente los contextos históricos, y en especial políticos, de los problemas que plantea, etc.). No: “lo de” que el estilo intelectual de Derrida resulte “raro” a tantos responde a que efectivamente introduce, ha introducido de hecho, en el campo otrora sereno de la filosofía, un novum, que como todo novum, se presenta bajo la especie de lo “monstruoso”. Es interesante que el propio Derrida lo avise, más que que lo reconozca, en el quizá técnicamente hablando más novedoso de sus escritos, en la primera parte de *De la gramatología* (1967), en la que, anticipa él mismo, “esboza a grandes rasgos una matriz teórica” (trad. esp. Siglo XXI, México, 1971, p.3): “El porvenir sólo puede anticiparse bajo la forma del peligro absoluto. Rompe absolutamente con la normalidad constituida y, por lo tanto, no puede anunciarse, *presentarse*, sino bajo el aspecto de la *monstruosidad* (subrayado mío)” (ibid., p. 10).

Una manera de explicar algo débilmente pero didácticamente la dinámica de la monstruosidad filosófica que asedia los textos de Derrida sería: que sus operaciones, conceptuales (pero no sólo conceptuales: también prácticas, con efectos inmediatos institucionales por ejemplo) ponen lo clásico en aporía, perturban la estabilidad de las distinciones claras esenciales. Se ha definido alguna vez lo clásico como una instalación en la seguridad de las distinciones esenciales, entre esencia y accidente, por ejemplo, o entre forma y materia, o entre naturaleza y “cultura” o entre naturaleza y técnica, etc.

Derrida no abole simplistamente esas distinciones, pero las somete a un tipo de “análisis” (término entrecomillado porque la Desconstrucción descrea en el átomo, en el indivisible in-analizabile en que terminaría todo análisis clásico) que pone en dificultades a las distinciones consideradas. Por ejemplo, la distinción entre escritura y habla, o entre suplemento y complemento en el ámbito de una mereología crítica, o la distinción entre intención vacía e intuición plena en la estructura de la significación.

No me aparto del hilo de esto que quería ser una primera aproximación a Derrida desde el lado de las dificultades de su recepción. Si lo dicho hasta aquí es cierto, no extrañará que la indiscutiblemente “efectiva” presencia de la obra de Derrida en la teoría en sentido amplio contemporánea, coexista con el hecho de una notable “minoridad” o escasez de sus lectores “reales”. Con un noble deje de melancolía y de bello orgullo, se refería a esto en la última entrevista que concedió (in *Le Monde*, agosto de 2004, traducida en el último número de *Revista de Occidente*).

Pero desde al menos mediados de los noventa, esa situación extraña del nombre y la obra de Derrida en los medios filosóficos canónicos (la iniciativa de un grupo de profesores universitarios de la héliete mundial firmando una protesta contra la concesión del doctorado Honoris causa a Derrida en la Universidad de Cambridge, ha sido un episodio con su parte triste, pero también cómica, Quine and company haciendo el ridículo institucional, que viene al caso recordar), ha venido teniendo un contrapeso. O dos. Por un lado, en los últimos años, y esto se ha agudizado a partir de la muerte de Derrida, cada vez más se impone por así decirlo “objetivamente” el conjunto de la obra de Derrida en su carácter de monumentalidad, de fábrica filosófica ineludible para quien no quiera negar la evidencia de la “relevancia” del caso: por su complejidad, su capacidad de influencia en los más diversos terrenos, por su extensión, incluso, por la autoridad de un autor que, como su étimon latino recuerda, es siempre alguien que “crece” (*auctor, augere*). Por otro lado, y es éste un hecho más fácilmente intuible, las instituciones políticas y político-culturales francesas han debido reconocer la contribución indiscutible del pensamiento de Derrida para una revitalización internacional de la lengua francesa, en especial en la cultura anglosajona. No es extraño que Derrida fuera serio candidato al premio Nobel de Literatura del año 2004. En ese mismo grupo de fenómenos recientes, que dejan ver un ultimísimo ya que no póstumo reconocimiento de la obra de Derrida por parte de la cultura oficial francesa, cabe anotar la reciente publicación de un *Cahier L’Herne* dedicado a aquél.

Una hipótesis explicativa conductora

Aunque acabo de sugerir que una lectura efectiva de los escritos de Derrida y una atención sostenida a su magisterio, comportan la renuncia a toda simplificación cómoda y violenta, en términos de secos “grandes conceptos” o vagos “problemas fundamentales”, el contexto de ahora permite alguna facilidad didáctica. Arriesgaré así a título de hipótesis explicativa e interpretativa conductora la propuesta de que el pensamiento de Derrida es finalmente una filosofía de la vida que se aproxima a ésta desde la específica perspectiva del problema de la *diferencia entre lo vivo y lo muerto en el viviente*.

Podemos entender esto como un “caso” de lo que se ha dicho arriba acerca de que los movimientos deconstructivos eficaces son aquellos que hacen tambalearse alguna o algunas de las “distinciones esenciales” que funcionan como otros tantos presupuestos en tal o cual tradición, en tal o cual institución.

La importante y operativísima base fenomenológica del pensamiento de Derrida deja ver la múltiple eficacia de una “solicitud” (en el sentido latino: hacer temblar el suelo) del supuesto según la cual habría una delimitación clara y nítida entre lo vivo y lo muerto, o incluso entre la vida y la muerte, en el movimiento de los vivientes. Así, Derrida “explota” las dificultades del Husserl de la fenomenología del “tiempo inmanente” para llevar a cabo efectivamente la “distinción esencial” entre la punta del “presente viviente”, y la “retención”, de carácter “originario”, del pasado inmediato, en el flujo de las vivencias intencionales. En un cierto punto Husserl se ve abocado a asignar el carácter de “percepción”, de experiencia “originaria”, a la retención, que sin embargo, por definición y se diría que por esencia, es retención de un momento pasado, no dado en el presente. Más que “distinción esencial” o delimitación entre presente viviente (*Lebendige Gegenwart*) y retención, habría más bien, entretrejimiento, vínculo irreductible. Y podría verse, siempre en proximidad con una cierta literalidad de Husserl, que el mismo “problema”, o más bien, que el mismo entretrejimiento irreductible se da entre estructuras psíquicas que en principio aparecen como irreductiblemente separadas. Así, entre la memoria “viva” y la memoria técnica hay mucho entretrejimiento. En esto tiene que ver la deconstrucción bien conocida del mito generalizadísimo (desde un cierto platonismo ingenuo hasta Levi-Strauss) de una separación sustancialista y jerarquizante de la “palabra originaria” y de la “escritura secundaria”. La Gramatología, la matriz teórica más reconocible en el movimiento de pensamiento de Derrida, inventa un concepto operatorio de “archiescritura”, en referencia a huellas o trazos articulados según alguna estructura o sintaxis, a partir del cual habría que explicar tanto la escritura en sentido corriente, como el habla, como también otras “sustancias de expresión” (en el sentido de Helmslev).

Cabe aquí notar que, en nuestros parajes, ya en la primera edición de 1971 *Etnología y utopía*, y en el contexto polémico de la crítica al concepto de escritura de Levi-Strauss (al menos el concepto de escritura implicado en sus melancólicas meditaciones sobre los pueblos ágrafos), Gustavo Bueno había llamado la atención sobre el interés de la Gramatología. Con un léxico “ontológico” que podría a algunos parecer fuera de lugar, la reafirmación que encontramos en Bueno del carácter filosófico, más que científico de la Gramatología, así como el vínculo de ésta con la corporeidad, sugiere un campo posible de convergencias entre Materialismo filosófico y Deconstrucción: “Por ello, la “Gramatología” sería más bien *filosofía* que *ciencia* (Derrida concede que no es ciencia *humana* ni *regional*). La Idea onotológica que me parece está en la base de la gramatología filosófica es la Idea de “conciencia corpórea”. Precisamente porque a partir de la escritura se hace posible la “objetivación” del cuerpo, es por lo que la escritura es el responsable principal de ese “desajuste” que está en la

base de la conciencia corpórea racional” (Gustavo Bueno, *Etnología y utopía*, (1971), 2º edición, 1987, Barcelona, Júcar, 1987, p. 154)¹.

La inquietud en la diferenciación de la vida y la muerte, o de lo vivo y lo muerto en el movimiento del viviente, es, sugiero según mi hipótesis, un posible tema de conducción de una lectura orientada del enorme corpus de Derrida. Pero cabe localizarlo más especialmente en uno de sus ensayos más eficazmente germinales e inventivos, en *La voz y el fenómeno* (1967). Ahí el arranque es un análisis y una interpretación ya de hecho desconstruccionista, de la serie de “distinciones esenciales” con que se abren las *Investigaciones lógicas* de Husserl, empezando por la distinción entre “señal” (*Anzeichen*) y “expresión” (*Ausdruck*). Y el capítulo conclusivo (“El suplemento de origen”) insiste en las aporías de la vida y la muerte en la estructura de la conciencia. La tesis husserliana de la idealidad y repetibilidad de la *Bedeutung*, así como la constante diferenciación entre intención e intuición, dan lugar a “paradojas”, digámoslo así, como las siguientes, valga la cita in extenso: “Del mismo modo que no tengo necesidad de percibir para comprender un enunciado de percepción, no tengo necesidad de la intuición del objeto *Yo* para comprender la palabra *Yo*. La posibilidad de esta no-intuición constituye la *Bedeutung* como tal, la *Bedeutung normal* en cuanto tal. Cuando la palabra *Yo* aparece, la idealidad de su *Bedeutung*, en tanto que es distinta de su “objeto”, nos pone en la situación que Husserl describe como anormal: como si *Yo* estuviese escrito por un desconocido. Sólo esto permite comprender el hecho de que comprendemos la palabra *Yo* no solamente cuando su “autor” es desconocido, sino cuando es perfectamente ficticio. Y cuando está muerto. La idealidad de la *Bedeutung* tiene aquí un valor estructuralmente testamentario. (...) Mi muerte es estructuralmente necesaria al funcionamiento del *Yo*. Que esté además “vivo”, y que tenga certeza de ello, esto viene por añadidura al querer-decir. Y esta estructura está activa, guarda su eficacia original incluso cuando digo “yo estoy vivo”, en el preciso momento en que, si esto es posible, tengo la intuición plena y actual de ello. La *Bedeutung* “yo soy” o “yo estoy vivo”, o aún “mi presente vivo es”, no es lo que es, no tiene la identidad ideal propia de toda *Bedeutung* más que si no se deja encantar por la falsedad, es decir, si yo puedo estar muerto en el momento en que aquella funciona. Sin duda será diferente de la *Bedeutung* “yo estoy muerto”, pero no necesariamente del *hecho* de que “yo estoy muerto”. El enunciado “yo estoy vivo” acompaña mi estar-muerto y su posibilidad requiere la posibilidad de que esté muerto; e inversamente. No es esto una historia extraordinaria de Poe (se refiere Derrida a “El señor de Valdemar”), sino la historia ordinaria del lenguaje” (*La voz y el fenómeno*, Pre-textos, Valencia, 1985, p. 158-159).

(Dejamos para otro momento el análisis de las implicaciones de un cierto privilegio de la estructura “dentro-fuera”, como *cible* de la desconstrucción del idealismo fenomenológico. El “corporeísmo” ejercido desde la matriz gramatológica llevaría, creemos, a una determinada forma de primacía de la estructura “cerca-lejos” en

¹ Me he interesado en el tema en “Ontologías en desconstrucción”, in Ramón Rodríguez (ed.), *Métodos del pensamiento ontológico*, Madrid, Síntesis, 2002, pp. 273-308, así como en “Vuelta de tuerca en el litigio de la metafísica”, in J. González y E. Trías (eds.), *Cuestiones metafísicas*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 181-225.

la estructura del comportamiento y en la fenomenología de la percepción. Se entiende la posibilidad de una convergencia entre una cierta Desconstrucción, y las tendencias de una fenomenología materialista en la línea de Michel Henry².)

Contextos y problemas de surgimiento

Obviamente no pretendemos esbozar algo así como una biografía intelectual de Jacques Derrida, pero debe contribuir a clarificar nuestra tarea en este momento, la de ponernos en condiciones de una evaluación del significado de la obra del filósofo en el espacio del pensamiento contemporáneo, la indicación de los referentes básicos que están en la base del surgimiento o la génesis de su escritura y de su filosofía, de su filosofía de la escritura y de la diferencia.

He señalado ya la importancia del referente fenomenológico, de la capa fenomenológica de esta estructura metódica compleja que es la Desconstrucción. La presencia de la Fenomenología es más visible en la primera fase (además de en *La voz y el fenómeno*, 1967, previamente en el extenso estudio introductorio de *El origen de la geometría* de Husserl, en algunos ensayos de *La escritura y la diferencia*, 1967), y tras un tiempo de cierta elipsis, vuelve a ocupar un lugar central en *Le toucher, Jean Luc Nancy* (2000) que vincula la revisión de la “fenomenología del cuerpo” a una formidable lectura del tema del tacto en el *Peri psychés* de Aristóteles. Importa precisar que la recepción que el joven Derrida hace de Husserl está de entrada emancipada de los esquemas interpretativos entronizados en la Francia de los cuarenta y los cincuenta por Merleau-Ponty y Sartre. Tienen más significación para su lectura de Husserl, por ejemplo, un libro ahora algo demasiado olvidado, el de Tran-Duc-Thao, sobre *Fenomenología y materialismo dialéctico* o los trabajos fenomenológicos más “epistemológicos” de Cavailles, Canguilhem, Landgrebe, Ingarden, etc. El joven Derrida está más interesado en el Husserl fenomenólogo de la génesis intencional, de la historicidad de la verdad, y de la dinámica de la ciencia, que en la “fenomenología existencial”, con toda su patética del *Lebenswelt*.

He hecho referencia antes también de pasada al tema del Estructuralismo. La primera huella de éste en los textos de Derrida, sobre todo en *De la gramatología*, en *La escritura y la diferencia*, en *Posiciones* (1967), o en *Márgenes de la filosofía* (1972), e incluso en *Glas* (1974), no debe entenderse en términos de “influencia” o, menos aún, de “adscripción”. Derrida no es un filósofo estructuralista (como sí puede decirse de un cierto Foucault), ni siquiera un filósofo “post-estructuralista”. Más bien polemiza contra

² En *La fenomenología de la verdad: Husserl*, Ricardo S. Ortiz de Urbina (Pentalfa, Gijón, 1984) apunta la relevancia del primer estudio amplio de Derrida sobre Husserl, el trabajo sobre *El origen de la geometría* (1961), en la línea de una “historicidad de la verdad” que habría que pensar más allá del empirismo historicista y del platonismo convencional (p. 173). Pero hay que decir que en el último Derrida, un cierto judaísmo filosófico trabaja como una fuerza crítica desveladota del cristianismo especulativo inscrito en el encarnacionismo de toda una línea de la Fenomenología francesa, desde Merleau-Ponty a Didier Franck y Jean Luc Nancy (cf. espec. *Le toucher, Jean Luc Nancy*, Galilée, Paris, 2000).

la reducción estructuralista de los motivos de la génesis. Y contra su lingüisticismo, su laliocentrismo. Se olvida que una manifestación típica de lo que llama Derrida, con palabra acaso no muy afortunada, a la vista del uso tan tergiversado que se ha hecho de ella, “logocentrismo”, es la muy manida tesis estructuralista de un presunto primado del lenguaje, coincidiendo por lo demás con el dichoso “linguistic turn” de otra tradición. Pero la crisis “epistemológica” que produjo el Estructuralismo lingüístico y etnológico (frente a la Fenomenología, frente a la Dialéctica, y frente al Historicismo) en los años sesenta es una pieza importante del paisaje en el que surge y da sus primeros pasos la Idea de la Gramatología. La discusión entablada en la segunda parte de *De la gramatología* frente al neorrousseauismo declarado de Levi-Strauss tendría que ser reconsiderada aquí.

Otro elemento a tener en cuenta: el psicoanálisis. En especial en dos puntos. Primero, desde luego, en el pensamiento de Derrida juega un papel metódico, operatorio, su lectura sistemática y crítica de Freud; una lectura, creemos, que no tiene parangón, en cuanto a su nivel de exigencia técnica y de dominio del campo, en los ámbitos de la teoría contemporánea (y por cierto lectura sistemáticamente crítica para con los supuestos metafísicos del fundador del psicoanálisis). Y segundo, una explicación profundamente polémica con el tipo de psicoanálisis propiciado por Lacan (y sus mil discípulos parisinos), esto es, un psicoanálisis abiertamente abierto, a veces ingenuamente abierto a la especulación teórica y filosófica o para-filosófica. En el marco de la separación crítica respecto a los supuestos del Lacanismo (por ejemplo, la tripartición oscuramente metafísica de lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario, o la manía de Lacan de que es imposible resolver el conflicto del psiquismo entre el Narcisismo de Ego y el “deseo del Otro”) cobra relevancia un motivo crítico que podría parecer “menor”, o sólo “político”, pero que en realidad tiene un ineludible sentido teórico: es el motivo de la desconstrucción del falocentrismo. La diferencia masculino-femenina es un asunto filosófico de primer orden en la Desconstrucción. Remitimos para todo esto al capítulo “Elogio del psicoanálisis” del importante diálogo de Derrida con Elisabeth Roudinesco (una conocida discípula de Lacan): *De quoi demain... Dialogue* (Fayard-Galilée, Paris, 2001).

El tipo de marxismo dominante en Francia en los años de formación y primera madurez de Derrida está muy marcado por las tentativas de emancipar la teoría marxista de la locura de la noche estalinista (pero no se olvide que de los grandes partidos comunistas de Occidente en la Postguerra, el de Francia era el más ligado a la U.R.S.S.), así como de los vagos humanismos existencialistas marxistas (a lo Garaudy, digamos). Althusser, el nombre más conocido de lo que se llegó a denominar “marxismo estructuralista”, fue profesor, y amigo, de Derrida en la École Normale Supérieure de los primeros cincuenta. En *Posiciones* (1967), en una conversación crítica con un grupo de marxistas muy de la época (“maoístas”, etc.), Derrida se manifiesta muy prudente a la hora de evaluar las posibles relaciones entre el Materialismo histórico y el programa desconstruccionista que por entonces empezó a verse que surgía muy naturalmente de la matriz teórica de la Gramatología. Ésta es profundamente antagónica a toda “filosofía de la historia”, con su más o menos confesado teleologismo (y en el Materialismo histórico convencional hay mucho de “filosofía de la historia”). Más próxima está la

Gramatología a la crítica marxista de las ideologías, y ya a la elaboración crítica del concepto de ideología. Como también a los motivos de la lucha de clases, y al análisis específicamente marxiano de la sociedad moderna. (Y aquí cabe anotar una “laguna” interesante: Derrida comparte con la inteligencia francesa dominante un notable desconocimiento del análisis weberiano de las sociedades modernas). Pero, a pesar de esa proximidad y parcial sintonía con algunos marxismos (seguramente no aquel que representaba Sartre delirantemente cuando proclamaba que “el marxismo”, así, “el” marxismo, era “el horizonte insuperable de nuestro tiempo”), cabe advertir una cierta elipsis de los motivos marxianos y marxistas en los textos de Derrida de los sesenta y los setenta. En esa elipsis había sin duda una resistencia estratégica a ser o resultar, por sus reservas críticas a las configuraciones dominantes del marxismo en la época, objetivamente aliado de un discurso políticamente equívoco de combate contra la Izquierda social en la fase tardía de la Guerra Fría. Esa estratégica elipsis de lo político convencional o manifiesto, esa prudente discreción a la hora de unirse a los fáciles “manifiestos de intelectuales” en apoyo de la “cause du peuple”, en una fase del camino de Derrida, ha dado ocasión a que desde posiciones “marxistas” (a lo Eagleton o a lo Negri, o incluso a lo Wellmer), aquel haya sido evaluado con frecuencia como pensador “estético”, o incluso a-político. Más relevante sin embargo es que tras el derrumbe de la URSS en 1989, y cuando entre intelectuales incluso sedicentes de “izquierda”³ empieza a no ser de buen tono citar o recordar a Marx, Derrida publica una arriesgada obra cuyo título es ya una invención: *Espectros de Marx* (1993). Es quizá la obra de Derrida que ha tenido más impacto fuera de su entorno de discípulos y lectores habituales. De nuevo resulta característico sin embargo el predominio de la cultura teórica anglosajona en la recepción crítica de este libro, cuyo núcleo por lo demás había sido la intervención de Derrida en un congreso organizado en Estados Unidos. En España, el colectivo dirigido por Cristina Peretti ha dedicado un volumen a la discusión de los temas básicos de la obra: *Espectrografías (desde Marx y Derrida)*, ed. C. P., Madrid, Trotta, 2003). Subrayo la perspectiva incisivamente crítica del texto de Ripalda. La más importante contribución de Derrida al debate suscitado por *Espectros de Marx* es *Marx & Sons* (2002), cuya primera edición, en inglés, formaba parte de una obra colectiva dirigida por Michael Sprinker, *Ghostly Demarcations* (Verso, Londres, 1999), con contribuciones de Fredric Jameson, Terry Eagleton, Toni Negri, Werner Hamacher, y otros. Una ocasión por cierto por otra parte para comprobar la sutileza crítica con que puede recurrir el filósofo francés a la ironía cuando comprueba la persistencia de tantos malentendidos en la “alta cultura” académica, incluso cuando hay, como de hecho la hay en los participantes en el volumen citado, una premisa de “simpatía” por la posición genéricamente “izquierdista” de Derrida ante los grandes problemas políticos de la agenda mundial.

Otros nombres propios, los de Nietzsche, Heidegger, Lévinas, frecuentados por la escritura de Derrida, son habitualmente reconocidos como referentes de contextos determinantes de la génesis y del desarrollo de la matriz teórica gramatológica. El

³ El expediente de las comillas quiere indicar que el “concepto” de izquierda está lejos de estar bien formado en las cabezas de sus usuarios habituales. Remitimos a la audaz desmitificación de Gustavo Bueno: *El mito de la izquierda*, Barcelona, 2003.

impulso de ésta a reconocer la básica materialidad y la corporeidad de la experiencia humana, encuentra, no sin alguna paradoja, importantes aliados en algunos de los motivos que han puesto en circulación aquellos: así, de Nietzsche, la demolición genealógica de cierta idealidad “platónica”, de Heidegger, la diferencia entre el “ser temporal” y el núcleo metafísico del concepto de ser forjado por la referencia a la “presencia” y la “sub-jetualidad” de la “sustancia” de toda la vida; y, más inesperadamente, de la irruptiva Heterología de Levinas Derrida toma, y reelabora, el concepto de *huella*, el concepto, si cabe decirlo así, de una inaccesibilidad del Otro a la intuición objetivadora de algo “dado”. Pero ni Derrida es un heideggeriano, como reza, sin embargo, un tópico muy extendido, ni un simple seguidor de la metafísica de la alteridad del filósofo judío de origen lituano, y su manera de explotar los recursos genealógicos de Nietzsche se parecen poco a los motivos que cabe encontrar en el “nietzscheanismo” difuso algo demasiado difundido en parte de la cultura filosófica académica llamada “continental” por los isleños, de los años setenta y ochenta. El debate con Heidegger parte de asumir la ineludibilidad de las cuestiones de Heidegger, desde la Analítica de la existencia, a la Destrucción de la Onto-teología; pero Derrida ha sometido a implacable análisis los residuos metafísicos que operaban en los temas heideggerianos de lo “propio”, (*eigentlich*), del sentido del Ser, y quizá, sobre todo, la continuación heideggeriana del dogma metafísico moderno de un abismo ontológico entre la animalidad y el *Geist* del hombre. En cuanto a Levinas, desde el principio, Derrida ha expuesto articuladas reservas críticas en especial frente al “teologismo” inconfesado y el infinitismo reafirmado del gran filósofo judío de la Alteridad. El viejo ensayo de 1964, “Violencia y metafísica” (incluido en *La escritura y la diferencia*) sigue siendo la “mejor” introducción a las cuestiones, ineludibles por otro lado, planteadas en *Totalidad e infinito* (de E. L., 1961), que marcó a su vez un giro decisivo en la tradición fenomenológica.

Cabría citar finalmente en este apartado la relación, muy diferenciada, de Derrida, con los filósofos de la Escuela de Frankfurt. El corpus más importante en este contexto es sin duda el de Walter Benjamín. Se recordará la simpatía hermenéutica adivinatoria del Derrida más “feliz”, en la recepción del premio Adorno el año 2001 (de un Derrida *winner*, tras tanto tiempo de ser y jugar a *loser*, hijo bastardo de la filosofía noble, el “más puro de los bastardos” como subraya David F. Krell, quizá el más atento lector de Derrida en los Estados Unidos), cuando se vuelve a interpretar la bella carta de un Benjamín fugitivo, en un campo de refugiados en la Francia de 1940, a la mujer de Adorno, en torno a un sueño intensamente erótico (cf. *Fichus*, trad. esp. *Acabados*, Trotta, 2004).

Tres condiciones

Pero el corpus de Derrida, y su crecimiento, su aumento o su *augere* que hace crecer la autoridad de aquel como autor, ha producido un *novum* irreductible en el ámbito de la filosofía contemporánea. La explicación crítica del programa gramatológico con sus premisas o sus antecedentes, es desde luego un paso en la comprensión, y, en rigor, en el comienzo de la ejecución de ese programa. (En efecto, las operaciones que propician los textos (en sentido restringido) de Derrida en sus

relaciones con otros textos (en sentido amplio) comprometen al lector efectivo de aquellos. La Desconstrucción en serio nunca podría ser objeto de mera consideración, desde el primer momento provoca un movimiento, una apelación, una quebradura de cabeza, o un nuevo sentido de responsabilidad. La Desconstrucción desconstruye la tranquila y dogmática separación de la teoría y la práctica en la experiencia de pensar, hablar, escribir, leer, o “hacer cosas con palabras”. Se entiende la virulencia que alcanza en estos parajes el magno problema del estatuto de los performativos, y la relación de ese problema con la posibilidad de la Ontología. No quita por otra parte que el recurso algo inercial en este comentario a términos como “operación”, “análisis”, “método” resulte en un cierto punto insuficiente para dar cuenta de lo que la Desconstrucción tiene de acontecimiento, de algo que pasa, y de ahí que pueda decirse algo como: “Ello se desconstruye”). Pero tiene interés identificar aquello que en ese programa parece menos derivable de aquellas premisas.

El acceso temático a lo “original” del pensamiento de Derrida debería respetar, proponemos, tres condiciones.

En *primer* lugar, habrá que asumir las consecuencias del hecho de que la Desconstrucción se resiste activamente metódicamente a ingresar en las categorías de la Historia de la Filosofía. Es que la Desconstrucción polemiza esencialmente con toda una serie de supuestos de esa disciplina, o al menos de los supuestos típicos de la configuración dominante escolarmente de la misma: así, los relativos a las nociones de tradición, de continuidad, de identidad, de contexto, de epocalidad, de teleología. El concepto mismo de “crisis” vendría a quedar en peculiar crisis en las operaciones de lectura, de interpretación, de escritura que moviliza la Desconstrucción. Quizá el mejor paradigma de ésta sería el de la traducción. La cuestión de la Desconstrucción—se apunta en “Carta a un amigo japonés”— “es, asimismo, la cuestión de la traducción y de la lengua de los conceptos, del corpus conceptual de la metafísica llamada “occidental”” (in *El tiempo de una tesis*, Barcelona, 1997).

En *segundo* lugar la interpretación temática y problemática tendrá que tener en cuenta constantemente una tensión estructural de la escritura de Derrida, la tensión entre el “deseo de idioma”, el ajuste de la expresión filosófica a la singularidad del firmante y de su situación, y lo que de forma convencional llamaremos la fidelidad a la irrenunciable ambición de verdad, de universalidad, de toda filosofía. Contra lo que propaga el rumor, los textos, y la enseñanza de Derrida—justo para calibrar esta dimensión, si se quiere, “tradicional”, es interesante resaltar el papel de éste como profesor universitario durante más de cuarenta años— están comprometidos en diversas formas de argumentación crítica, de reflexión enfáticamente racionalista.

En fin, una *tercera* condición del tipo de interpretación que propongo es el compromiso con una lectura preeminentemente filosófica, incluso enfáticamente filosófica, de los textos y el magisterio de Derrida. El punto se enfrenta inmediatamente a la controversia. El acento en el “lado” literario o poético del pensamiento de Derrida es un tópico, manejado diversamente por amigos y enemigos de estos movimientos. Creo sin embargo que cabe justificar esta propuesta, y sobre la base no sólo de los

ensayos de la primera etapa, hasta, digamos, *Glas* (1974). Podemos remitir, a título de índice, al ensayo reciente “Le “Monde” des Lumières à Venir”, conferencia de apertura de un congreso sobre “La potencia de lo racional” (incluido en *Voyous. Deux essais sur la raison*, 2003).

Esas tres condiciones podrían orientar una interpretación –no sumisa- de los problemas justamente filosóficos, y que conciernen por lo pronto al estatuto mismo de la filosofía en las sociedades tardomodernas (las sociedades de la técnica de la reproducción más o menos ilimitada), que ha abierto o ha reinventado el pensamiento de Derrida.

Creo que sería útil una tentativa sistemática de confrontación con la Fenomenología, con una Fenomenología que radicalizase, más allá del idealismo trascendental husserliano, los problemas del cuerpo, del tiempo, y de la socialidad, sobre la base de la mutación que la técnica moderna impone al viejo concepto de “percepción”. ¿Qué podría ser una Fenomenología corporalista que renunciase al mito de lo originario, al “primado de la percepción”?